Universidad de Alicante

Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII

Francisco Luis Rico Callado

Tesis de Doctorado

Facultad: Filosofía y Letras

Director: Dr. Enrique Jiménez López

2002

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. 1

CAPÍTULO I: LA MISIÓN EN EL MUNDO MODERNO

1. La misión en el contexto de la historiografía. 4
2. El concepto de misión en la época postridentina 51

CAPÍTULO II: LA "TEATRALIDAD" MISIONAL 85

1. Un modelo antirretórico 103
2. Las bases de la gnoseología misional. Sentidos y disciplinamiento 121
3. Teatro y predicación 138
4. Todo en la misión es signo 162
5. ¿Qué cambio supuso Trento en la santidad? 165
6. El ascetismo, elemento clave del modelo misional 170
7. El escenario y la misión 197
8. La acción del misionero 218
9. El espectáculo 244
10. Un juego de luces y sombras. Las múltiples sugestiones 262
11. Los sonidos. La música 276

CAPÍTULO III: LA PERSUASIÓN MISIONAL

1. La persuasión en la misión. Fundamentos retóricos y temáticos 289
2. El visualismo en la predicación barroca 334
3. Muerte, infierno y otros terrores 346
4. Otros miedos 365
5. Conservadurismo y control social. La familia 381

CAPÍTULO IV: LA MISIÓN COMO INSTRUMENTO DE DIFUSIÓN DE LA RELIGIOSIDAD POSTRIDENTINA.

1. La confesión, una realidad nueva 395

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

2. Los presupuestos de la práctica confesional jesuita 422
3. La perfección 444
4. La preparación de la confesión..... 455
5. La oración..... 468
6. El Rosario 495
7. La familia. La lectura..... 507
8. La caridad 512
9. La procesión 524

CONCLUSIONES 548

BIBLIOGRAFÍA 554
Resumen

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

INTRODUCCIÓN

El objeto de este trabajo es estudiar las misiones interiores en la España de los siglos XVII y XVIII.

A este respecto, debemos realizar una serie de precisiones previas. Más allá de los límites temporales estrictos intentamos destacar la unidad profunda existente en esta realidad y su evolución, centrándonos en algunos de sus grandes protagonistas, jesuitas y capuchinos fundamentalmente. Por otro lado, intentamos destacar las transformaciones producidas en la concepción de la misión en el mundo moderno revelando su relación con lo ocurrido en la España de la época. En este sentido, pretendemos ofrecer una síntesis sobre un fenómeno que ha carecido de atención en nuestra historiografía. En efecto, si la oratoria sagrada ha sido objeto de estudios brillantes en los últimos años, no ha ocurrido lo mismo con la predicación misional. Sólo se pueden citar una serie de estudios puntuales que, en que resultan insuficientes para conocer este fenómeno en toda su complejidad

En efecto, la misión no puede ser comprendida al margen de las grandes transformaciones producidas en el catolicismo en la época postridentina. Por ello, en este trabajo intentamos demostrar hasta qué punto los misioneros constituyeron protagonistas de un cambio profundo en la religiosidad de la época hasta el punto de que algunos, como Louis Châtellier, han hablado de una "religion des pauvres" cuya influencia en la historia europea fuera de toda duda.

La documentación empleada en este trabajo está constituida, fundamentalmente, por una serie de fuentes de la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII. Como se verá, se trata, fundamentalmente, de escritos debidos a capuchinos y jesuitas cuyo interés subyace no sólo en el hecho de que ambas órdenes tuvieron un papel protagonista en las misiones interiores españolas de la época, sino también por las facilidades que ofrecen al investigador debido a que la documentación conservada respecto ellas es muy abundante. Sin embargo, debemos subrayar que hubo otras muchas órdenes o congregaciones que misionaron en esta misma época, cuya labor deberá ser clarificada por investigaciones más profundas.

Como se verá, hemos destacado especialmente al padre Calatayud. En efecto, la gran cantidad de obras debidas a su mano permite profundizar no sólo en la metodología misional sino en otros muchos aspectos relacionados con este fenómeno tales como la

difusión de la oración, los fundamentos teológicos y antropológicos de la actividad de los predicadores, etc.

El trabajo se estructura en cuatro grandes bloques. En el primero intentamos hacer un planteamiento metodológico sobre algunos de los conceptos esenciales que manejamos. En este sentido, se trata de estudiar qué se entiende por "religión popular" y cuál es el carácter del catolicismo de esta época y, de modo especial, de la acción de la iglesia sobre las poblaciones que no fueron un sujeto "pasivo", por lo que discutimos la tesis de la cristianización "desde fuera". Para ello recurrimos a las últimas aportaciones historiográficas, desde la revisión de los trabajos de Norbert Elías, pasando por el modelo de la "confesionalización", hasta las producciones ligadas a la microhistoria italiana (O. Raggio, E. Grendi, Torre, etc.). Finalmente, definimos el sentido de misión y cuáles son sus caracteres esenciales en el período que estudiamos.

En el segundo planteamos, por un lado, la estrecha relación que tuvo la misión con la cultura barroca, tanto desde el punto de vista "antropológico" como comunicativo, estudiando las interrelaciones de la predicación con el arte escénico de la época. Por otro lado, revisamos la cuestión de la reforma de la predicación, que según sus defensores (J. Saugnieux, A. Mestre, etc.) se produjo en el siglo XVIII como una reacción contra el cultismo que predominaba los púlpitos de la época. A este respecto, partimos de algunas de nuestras aportaciones anteriores, para establecer cuál fue la metodología y la concepción de los misioneros, concluyendo que existió una estrecha relación entre la oratoria "de aparato" cultista y la predicación popular encarnada por los predicadores populares de la época. A su vez, planteamos una discusión sobre la validez de esta tesis para concluir que existió una clara ligazón entre las posturas de los preceptistas del momento y los de un siglo más tarde que, en todo caso, fueron continuadores de una tendencia presente en el panorama retórico español. En este capítulo, intentamos hacer una revisión del concepto de "barroco" desde la perspectiva de la literatura religiosa y, concretamente, de la oratoria sacra. Por otro lado, tratamos de profundizar en los caracteres de la "disciplina" exigida por el oficio misional que implicó una asunción del modelo de santidad oficial en el período postridentino, para intentar aclarar en qué medida esta labor se caracterizó por un profundo compromiso con la ideología, así como con el modelo social y personal defendido por la Iglesia del momento que fue propuesto a todos los fieles a través de la representación del misionero.

En el tercer bloque estudiamos con detenimiento cuáles fueron los caracteres de la persuasión oratoria desde el punto de vista de los sermonarios misionales. Una de las hipótesis de la que partimos es que la retórica misional fue sólo una de la muchas

herramientas empleadas por los predicadores para captar a las masas y dirigirlas en determinado sentido. Para ello estudiamos también los rasgos "parateatrales" implícitos en su práctica, desde el empleo de los sonidos, las luces, a los grandes actos misionales como las procesiones, el acto de contrición, etc.

En el cuarto, intentamos hacer luz sobre el modelo de religiosidad difundido por los misioneros. En este sentido, partimos de la base de que éste implicó un intento de comprometer personalmente a los fieles es decir, convertirlos. Con este fin profundizamos en la concepción de la confesión en la época postridentina destacando que fue entendida como un fuero en el que se podía establecer una relación personal y afectiva, permitiendo al director espiritual acceder a la conciencia del individuo, dirigiéndola en determinado sentido. De este modo, el confesionario se convirtió en un instrumento esencial de difusión de comportamientos y de control social y personal.

Finalmente, ensayamos una primera aproximación al estudio del calado de las misiones, que se asentaron en la creación de congregaciones dirigidas a vertebrar la vida religiosa y las actividades cotidianas de los fieles.

La pretensión última de este trabajo ha sido la de ofrecer una primera aproximación sistemática a este fenómeno con la pretensión esencial de facilitar futuras investigaciones sobre las misiones interiores. En este sentido, nos ha interesado especialmente ofrecer una aproximación a la literatura misional sino también a los trabajos relacionados con el catolicismo en la Edad Moderna intentando reflejar, hasta cierto punto, cuáles son las inquietudes actuales sobre la cuestión.

La realización de este trabajo ha sido posible gracias a una beca pre-doctoral concedida por la Conselleria de Cultura, Educació i Ciència de la Generalitat Valenciana. Asimismo, en su programa de estancias en el extranjero me permitió residir en el Instituto Universitario de Florencia donde fui dirigido por el profesor Gerar Delille que me atendió siempre amable y atentamente. Allí me entrevisté con el profesor Adriano Prosperi, de la Universidad de Pisa con quien tengo una deuda intelectual que queda evidenciada en las notas a pie de página.

Debo también agradecer la colaboración de los colegas del Departamento de Historia Medieval y Moderna y, especialmente, del director de este trabajo, el Sr. Enrique Giménez López que contribuyó decisivamente a mejorar algunos aspectos de la tesis.

Estoy inmensamente agradecido a mis amigos así como a mis padres y hermano a quienes dedico este trabajo.

Capítulo I

LA MISIÓN EN EL MUNDO MODERNO

1. La misión en el contexto de la historiografía.

Hemos de atender a dos cuestiones íntimamente relacionadas con las misiones interiores europeas de la Edad Moderna. En primer lugar, debemos partir de la base de que constituyeron uno de los mecanismos esenciales empleados por la Iglesia postridentina con el objetivo de formar a los europeos de la época, una circunstancia que exige evaluar con precisión el valor de los conceptos empleados por la historiografía de las misiones tales como, paganismo, cultura popular, cristianización, etc. En segundo lugar, hemos de comprender cuál fue el papel desempeñado por los misioneros en el proceso de construcción del catolicismo postridentino.

El estudio de la trama de relaciones sociales en la Europa de los siglos XVI-XVIII tuvo uno de sus hitos más importantes en la obra de Norbert Elías, cuya distinción entre civilización y cortesía ha sido clave en el análisis del proceso de aculturación de la época, que conllevó la asunción de comportamientos y valores por parte de los individuos, en contraste con las formas culturales tradicionales[1]. En los últimos años la obra de Elías ha reevaluada desde la perspectiva del disciplinamiento social, que ha provocado una importante renovación en la historiografía tanto alemana como italiana[2].

La disciplina tiene dos sentidos, en primer lugar se trata del aprendizaje de un determinado aspecto del conocimiento. En segundo lugar, se puede definir como una

[1] ELÍAS, N.: *El proceso de civilización*. Ed. FCE. México, 1986. También KNOX, D.: "Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell´Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento" en *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età Moderna*. Annali dell´Istituto Storio italo-germanico, 1994. También del mismo ""Disciplina". Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa" en *Annali dell´Istituto Storico italo-germanico in Trento*, nº XVIII, 1992.

Un buen ejemplo de la influencia de las categorías empleadas por Elías en MUCHEMBLED, R.: *L´invention de l´homme moderne: sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l´Ancien Régime*. Ed. Fayard. París, 1988.

[2] Desde otra perspectiva también resulta de gran interés la obra de BRYSON, A.: *From Courtesy to Civility. Changing Codes of Conduct in Early Modern England*. Ed. Oxford University Press, 1998.

práctica y actuación disciplinada en consonancia con ciertos patrones de comportamiento[3]. En este sentido, se puede decir que la actuación del individuo en una sociedad no era libre, sino que se encontraba constreñida por una serie de condicionamientos que, tal y como defienden los partidarios de esta tesis, estaban dirigidos coherentemente desde arriba con el objetivo de construir un modelo de sociedad determinado[4]. Así pues, este concepto es esencial para poner en su justa medida la naturaleza de la historia religiosa y política del mundo moderno y, más concretamente, del proceso de "cristianización" del que hablaba Jean Delumeau hace años y que tanta repercusión ha tenido en nuestra historiografía[5].

La historia de esta categoría, que revela claramente su naturaleza "procesual", no puede entenderse como una obediencia automática al poder (político o religioso), sino como una realidad en la que hubo numerosas oposiciones y resistencias, que conllevaron una transformación tanto de reglas puestas en juego "desde arriba" como de los medios para imponerlas[6], un hecho que se subraya en algunas definiciones de "disciplinamiento":

> "(es) l´insieme dei complessi processi di interazione tra istutizioni e società, al tessuto connettivo in cui si formano i modelli di comportamento individuali e collettivi destinati a trasformarsi a loro volta- in un continuo intreccio di elaborazioni e imposizioni, di filtri e di controlli- in strutture"[7].

---

[3] SCHIERA, P. A.: "Disciplina, disciplinamento" en *Annali dell´Istituto Storico italo-germanico in Trento*, nº XVIII, 1992: "abitudine a dominare con la volontà, a prezzo di sforzo e sacrificio, i propri impulsi, sentimenti, desideri, rinunciando al piacere inmediato in vista di un risultato superiore (specialmente alle norme del gruppo sociale a cui si appartiene e all´autorità che lo governa), o in obbedienza a norme morali ... ce pongono il bene dell´uomo nel superamento dell´egoismo individualistico..."(p. 317).

[4] "che consiste nel fatto di non poter svolgere, assicurare, modificare o persino comunicare la propria azione nella relazionalità sociale in cui essa di necessità s´inserisce, senza essere costretto ad adeguarla a certe strutturre della prassi, che sono state predisposte e che gli vengono imposte dalla comunità come leggi dell´ordinamento giuridico" (V. FROSINI, citado por SCHIERA, P. A., *ibidem*, p. 316). También es de gran interés su aproximación a esta cuestión en SCHIERA, P.: "Disciplina, Stato Moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale" en *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età Moderna*. Annali dell´Istituto Storio italo-germanico, 1994).

[5] Aspecto esencial de ella, sobre el que volveremos a menudo en este trabajo, fue la conversión sobre la que dice Prodi: "Nulla può essere iù astratto o almeno a-storico delle espressioni come "conversione" o "riforma interiore" proprio in quanto legate più strettamente al nocciolo duro del messaggio cristiano valido per tutti i secoli... L´appello è teso ad una nuova cristianizzazione che parte dalla costatazione dei fallimenti precedenti e propone nuove metodologie... L´uomo nuovo che vuole formare Borromeo è l´uomo disciplinato, il cristiano comune che non si distingue nella folla dei fedeli ma è cosciente, culturalmente formato dalla catechesi sin dalla sua infanzia, consolidato nella prassi quotidiana dei sacramenti, alimentato dalla predicazione e dalla partecipazione alla liturgia ed alla preghiera collettiva" (PRODI, P: "Riforma interiore e disciplinamento sociale" en *Intersezioni*, a. V., n. 2, agosto 1985, pp. 277-8). Sobre la cuestión de la cristianización RIENZO, M. Gabriella: "Il proceso di cristianizzazione e le misioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi" en RUSSO, C. y GALASSO, G.: *Per la Storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d´Italia*, vol II. Ed. Guida, Napoli, 1982.

[6] PRODI, P.: "Introducción" a *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età Moderna*. Annali dell´Istituto Storio italo-germanico, 1994, p. 12.

[7] *Ibidem*, 9.

Podemos extraer dos consecuencias inmediatas de estas palabras. Las instituciones a las que se refiere son tanto las religiosas como las políticas. Tradicionalmente, el disciplinamiento se ha ligado a la historia política, esto es, a la construcción del estado absoluto. Sin embargo, una de las aportaciones fundamentales de historiadores como W. Reinhard y Heinz Schilling ha sido destacar la importancia que tuvo la religión en este proceso. Estos autores hablan de "confesionalización", que entienden como un elemento necesario para la afirmación de un poder político que se asentaría sobre la unidad confesional, destacando el uso que los monarcas o los estadistas de la época hicieron de la religión, dirigiéndola a la formación de súbditos leales. A este respecto, W. Reinhard hace una distinción entre disciplinamiento y confesionalización. La primera se aplicaría al terreno de la historia de la política y la segunda, cuya caracterización se debe a unos contenidos que le son propios[8], sería:

> "... un processo parziale storico-ecclesiastico, bensì come processo universale storico-sociale. Si tratta di una trasformazione pianificata del comportamento dell´uomo"[9].

Esta idea ha tenido un amplio eco en la historiografía de los noventa, permitiendo una revisión de algunos aspectos claves de la Historia Moderna europea y proporcionando una serie de influencias positivas, como la superación de la contradicción entre Contrarreforma y Reforma protestante, de modo que ya no habla de una "... secolare contrapposizione delle confessioni nella prima età moderna e dei loro ampi sistemi sociali – una contrapposizione che risale alla posizione frontale dell´età confessionale- sostituendo ad essa la ricerca dei possibili elementi di paragone e delle analogie negli effetti sociali, politici, culturali e legati alla storia della mentalità"[10]. Las consecuencias de tales aportaciones se han dejado sentir en las producciones historiográficas recientes[11].

---

[8] REINHARD, W.: "Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico" en *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età Moderna*. Annali dell´Istituto Storio italo-germanico, 1994, p. 111.

[9] *Idem*.

[10] SCHILLING, H.: "Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica" en *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età Moderna*. Annali dell´Istituto Storio italo-germanico, 1994, 143.

[11] Un amplio número de trabajos ha venido a subrayar las similitudes existentes entre la "reforma" católica y la protestante. De hecho, se percibe claramenter que el concepto de "contrarreforma" está, hasta cierto punto, anticuado. Es necesario subrayar que tanto protestantes como católicos encontraron una situación semejante en sus dominios y los afrontaron (especialmente a principios de la reforma luterana o calvinista) con unas estrategias muy similares (PARKER, G.: "Success and failure during the first century of the Reformation", *Past and Present*, 136, 1992). Las diferencias, desde el punto de vista de la lectura de la Biblia y la extensión de la lectura de las obras sagradas, abierta y libre en las zonas protestantes han sido puestas en duda en otros estudios que subrayan, al igual que el de Parker la importancia de la catequesis "oral". Es más en algunos casos se destaca qué punto los protestantes divulgaron su "doctrina" a través de unos soportes parecidos a los utilizados por los católicos (STRAUSS,

Uno de los elementos claves del disciplinamiento fue la interiorización, distinguiéndose entre el derecho positivo y la esfera de la conciencia, que tuvo uno de sus ejes fundamentales de construcción en la confesión, que no careció de un carácter "judicial", como veremos más adelante[12]. Uno de los objetivos esenciales de este proceso fue controlar los impulsos del individuo, sus "pasiones", a través de una serie de instrumentos disciplinares, regulando las actividades cotidianas mediante toda una serie de prescripciones y ejercicios entre los que, como veremos, destacaron las "devociones". Los jesuitas son un excelente ejemplo de esta situación[13].

De hecho, se asentó una clara ligazón entre ciertos modelos de comportamiento y la disciplina, un hecho que se hace muy patente en algunas de las "virtudes" promovidas por los moralistas y pedagogos de la época, como la modestia que fue esencial para afirmar una "norma" que implicó, en la línea del proceso que sintetizamos:

> "no sólo... la salvación del propio individuo, sino... su formación dentro de una obediencia a la Iglesia que se convierte, a su vez, en obediencia al poder político, haciendo así del discípulo un miembro disciplinado de la sociedad"[14].

La vida de algunos predicadores misionales, como la del padre Dal Monte, se nos presenta como el resultado de una habituación a la moderación y una continua mortificación de los sentidos. Sus padres y su preceptor Lorenzo Pazacchiolo eran, sin duda, los encargados de dirigirlo:

> "... essere a loro obbligato perché fin da fanciullo l´avevano esercitato in ciò", esto es, a un "... controllo di se stesso e dei suoi atti"[15].

Una vez llegado a la pubertad, cuando se hicieron evidentes los impulsos sexuales, hizo voto de castidad y "... custodì gli occhi e le mani, prestava nel volto en el comportamento la purezza del cuore. Al padre che desiderava condurlo a conversazioni e

---

G.: "Lutheranism and Literacy: A Reassessment" en GREYERZ, K. Von: *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*. Ed. George Allen and Unwin. London-Boston-Sydney, 1984).

[12] PRODI, P: "Introducción", p. 16: "... la sfera de la coscienza, la sfera dei comportamenti etici".

[13] Existió una "... estrecha relación entre cuerpo y alma (que) se ha hacía especialmente notoria en el ejercicio de determinadas actividades típicas de la pedagogía jesuita, como en el teatro escolar" (PALOMO, F.: ""Disciplina christiana". Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna" en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 18, 1997, p. 131). En este sentido, es muy interesante la panorámica general de la cultura europea trazada por CASCARDI, A.: *The subject of modernity*. Ed. Cambridge University Press. De un modo más concreto para los fines de este trabajo cfr. también su trabajo "The subject of control" en CRUZ, A. J. y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Minneapolis-Oxford, 1992

[14] PALOMO, F.: ""Disciplina christiana"", p. 129.

[15] GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte. Un predicatore di missioni popolari nel Settecento*. Edizioni San Paolo, Milano, 1997, p. 43.

divertirlo, disse che il miglior divertimento lo trovava in casa"[16], un esquema que, como veremos, fue popularizado por los misioneros.

Estos patrones de comportamiento debían ser difundidos desde la más tierna infancia. De acuerdo con el modelo defendido por el padre Acosta, la sociedad cristiana fue concebida como el producto de un proceso formativo que, si bien se dirigía de modo especial a los niños, no podía renunciar a disciplinar a los adultos, cuya responsabilidad de estos últimos como rectores de la sociedad y canales de difusión de reglas y normas implicó una clara exigencia de convertirlos. Este objetivo, como veremos, era resultado de una larga preparación, fundada en una mejora que sólo de un modo "asintótico" se podía acercar a su fin y en la que las devociones eran instrumentos fundamentales para consolidar y reforzar este cambio.

Podemos decir, a este respecto, que no existió una diferencia cualitativa entre el modelo ascético-devocional propuesto a los clérigos y el dirigido a los laicos. En todo caso, se puede hablar de una diferencia cuantitativa y de nivel[17]. Es más, hubo un deseo de imponer una *sacralización* de la vida cotidiana, de tal forma que los modelos de vida tanto religiosos como civiles debían ser complementarios y reforzarse mutuamente. Este hecho se evidencia en la defensa de las instituciones sacramentales por las autoridades laicas, tal y como establecieron los predicadores misionales quienes, a su vez, intentaban imponer un comportamiento paternalista, fundado en ciertas virtudes cristianas[18].

La acción de la Iglesia contó con el apoyo, por otro lado necesario, del Estado[19], y se vertebró en unas medidas de muy diferente tipo, desde las que se dirigían a la mejora del entramado de instituciones eclesiásticas y sus representantes, o de las medidas destinadas a la educación de los fieles. Podemos hablar, en cuanto a los medios fundamentales puestos

---

[16] Citado en *ibidem*, p. 46. En "giorni grassi io l´ho veduto molte volte lasciare le migliori pietanze pocihé si faceva sempre tanta mensa o per guastar e con pugni di sale e lo faceva or burlandosi, adducendo ragioni sì che nessuno s´accorgesse che lo faceva per mortificarsi" (*ibidem*, p. 40).

[17] "sembra che i laici e chierici non costituiscano più due *ordines* distinti ma siano tra loro distinguibili soltanto per le diverse funzioni in un quadro unico di chiamata alla "perfectam populi christiani disciplinam". Solo da questo punto di vista si può capire come non superficiale il continuo parallelo tra sacerdoti/vescovi e medici... di fronte ai... malatttie spirituali..."(PRODI, P: "Riforma interiore e disciplinamento sociale", p. 276.

[18] MUCHEMBLED, R.: *L´invention de l´homme moderne*.

[19] "Emerge inoltre sempre più chiaro il ruolo centrale esercitato dai vari poteri statali nel processo di confessionalizzazione. Per lo meno nel caso del cattolicesimo e del luteranesimo il risultato è inscindibilmente collegato all´impegno profuso dal rispettivo potere statale (REINHARD, W.: "Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione", p. 111). El mismo estado no permaneció neutral en la crisis religiosa que se produce a raíz del cisma protestante y se constituyó en un participante en la "formación confesional" (*ibidem*). Y el ejemplo por excelencia es, sin duda Suecia analizado por Parker (ver PARKER, G.: "Succes and failure...").

en juego, de la presencia de elementos represivos que, a diferencia de lo que se ha venido sosteniendo, no fueron propios únicamente de la Inquisición[20]. Por otro lado, hemos de destacar la importancia que adquirió el uso de la enseñanza y de la captación de las voluntades, la persuasión, a través de recursos afectivos, empleados tanto en la predicación como en el confesionario.

Hubo otra fuente esencial de adoctrinamiento, que era la catequesis, hasta el punto de que se puede hablar de la aparición de una sociedad de "catequizados", un objetivo implícito, por ejemplo, en el proceso de alfabetización. Uno de los rasgos más significativos de las misiones interiores fue la difusión de obras escritas, que expresa claramente el deseo de los misioneros por hacer llegar la devoción a todos los fieles, instaurándola en la vida cotidiana y convirtiéndola, de este modo, en un canal privilegiado de divulgación de conocimientos y de prescripciones[21]. Este empeño atañía no sólo a los catecismos sino a otros textos de claro carácter "devoto".

La Iglesia de esta época entendió que la moral era uno de los elementos esenciales que definían la identidad "cristiana". Pero más que la razón, el objetivo era captar la voluntad de modo que, siguiendo las conclusiones del estudio de las pasiones, que tanto auge tuvo en esta época[22], la seducción se convirtió en un instrumento esencial[23]. Esta fue la base sobre la que se sustentó la predicación que, como dijimos, constituyó uno de los

---

Por supuesto, la confesionalización supuso unas ventajas decisivas para el estado: consolidación de la identidad nacional y territorial sobre una base confesional obviamente, un control de la Iglesia y de sus propiedades y en tercer lugar un disciplinamiento y homogeneización de los súbditos (*ibidem*, p. 112).

[20] Como ha demostrado Adriano Prosperi confesionario e inquisición se solaparon y compartieron tanto objetivos, luchando contra las mismas desviaciones, como algunos métodos. De este modo el inquisidor adopta unas estrategias idénticas a la del confesor y a la inversa. Incluso el inquisidor se contagió del lenguaje empleado en el confesionario (PROSPERI, A.: "La confessione e il foro della coscienza" en PRODI, P. y REINHARD, W.(eds.): *Il Concilio di Trento e il Moderno. Annali dell´Istituto storico italo-germanico*. Quaderno 45).

[21] En los "Reglamentos de las Escuelas de Lyon y su Diócesis" se insistía, en 1670 en que: "En instruisant les pauvres enfants des principes de la religion, il s´agit d´en faire de bons artisans et valets... Le soin que le maître doit prendre de leur enseigner à lire et écrire n´est qu´un moyen par rapport à la fin principale qui est de conserver en eux l´innocence du baptême" (GERMAIN, E.: *Langages de la foi à travers de l´histoire: mentalités et catechese*. Ed. Fayard. París, 1972, p. 76).

[22] Frente a lo que dice Pancera, que afirma que en el siglo XVII hubo una visión negativa de las pasiones que, según la tratadística de la época, debían controlarse a través de la razón y de una serie de "... comportamenti fissi e codificati", podemos afirmar que estas jugaron un papel importante en las misiones que, en efecto, tenían un claro sentido afectivo (PANCERA, C.: *Il pensiero educativo di Fenelon*, 1991, p. 298). Esta situación contrastaría con la actitud de los hombres del siglo XVIII hacia esta manifestación. Estos abundaron en la capacidad del hombre para conmoverse y apasionarse de un modo "ajustado" y en las situaciones justas y todo ello para permitir un equilibrio entre el hombre natural y la inteligencia (*idem*).

[23] Para J. A. Maravall, la seducción constituyó un elemento esencial en el entramado de la cultura barroca, que intentaba fundar el consenso social en una serie de mecanismos que ponían en juego las pasiones y los elementos irracionales de la personalidad, manipulados desde una concepción *mecanicista* (MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco.* Ed. Ariel. Barcelona, 1986, p. 223).

medios privilegiados de adoctrinamiento, no sólo por su valor pedagógico sino, sobre todo, por su capacidad para movilizar a los fieles, complementando el carácter colectivo de la religión con un acento puesto en el sujeto.

En este sentido, abundó la difusión y la definición, en un sentido "moderno", del sacramento de la confesión, convertida en elemento clave de un proceso de transformación social. Con ella, el sacerdote accedía a la conciencia a través de la biografía pergeñada en la confesión que, si bien implicaba un necesario examen de conciencia, personal e intransferible[24], también se construía con su colaboración, desarrollándose un diálogo clarificador respecto a los móviles y circunstancias de las acciones, establecidos a través de una batería de preguntas y, consecuentemente, a través de una concepción del pecado ajena a la que muchos hombres y mujeres de la época compartían.

Por ello, podemos utilizar el calificativo de "moderno" para referirnos a esta realidad en tanto que, al igual que otros fenómenos que estudiaremos en este trabajo, es erróneo acercarse a ellos de una manera genérica y atemporal. Es más, los misioneros de la Edad Moderna, transformaron los presupuestos esenciales que vertebraban su actividad a lo largo de estas dos centurias y media.

La confesión fue empleada por los inquisidores como instrumento de delación y como fuente de información convirtiéndose, hasta cierto punto, en una pieza más de un proceso represivo que tenía su prolongación en la actividad del inquisidor. Sin embargo, a diferencia de la Edad Media, se abandonaron los castigos ejemplares y visibles, es decir, se adoptó la penitencia secreta que estaba íntimamente ligada a una conversión centrada en la interiorización y en una relación íntima e, incluso, afectiva con el penitente[25].

El confesor se convirtió en padre espiritual, en médico del alma, siempre bajo la amenaza del castigo terreno o en el más allá, dando primacía a nuevos elementos ligados a una religiosidad afectiva y, hasta cierto punto, "feminizada"[26]. Por ejemplo, las devociones

---

[24] Que siempre se realizaba desde una perspectiva muy determinada. Por ejemplo, en la concepción jesuítica de este sacramento donde se subrayaba la personalidad esencialmente pecadora del individuo. En efecto, el acto de contrición supuso una vulgarización de este sentimiento que se prescribía en los *Ejercicios Espirituales*. De lo corporal, de la representación de la Pasión de Cristo, se pasaba a lo espiritual, al dolor interno, dando mucha importancia a los elementos afectivos.

[25] Un elemento clave en este sentido fue la interiorización del sentimiento de culpa. Subrayando, de nuevo, la importancia de la reacción contra el peligro protestante nos dice A. Prosperi que: "Il profondo senso che Lutero aveva del peccato come sostanza incancellabile della realtà umana e la proposta della sua prima "tesi" di fare dell´intera vita una ininterrotta penitenza, provocò per reazione da parte cattolica una enfatizzazione dei caratteri formali, giuridici, del sacramento della confessione; e la sempre più insistente terminologia giudiziaria che si addensò intorno alla confessione nei dibattiti e nelle definizioni tridentine sta a dimostrarlo" (PROSPERI, A.: "La confessione e il foro della coscienza", p. 202).

[26] Los misioneros de la época coincidían con el diagnóstico de Yves-Michel Marchais que en un sermón de finales del siglo XVIII afirmaba que los males eran tanto un instrumento de salvación como un

de las congregaciones jesuitas derivaron hacia una religión del corazón, profundamente sentimental, de modo que no hubo solamente un creciente dimorfismo sexual en la práctica religiosa, sino sobre todo un cambio en los contenidos[27]. Este proceso constituye uno de los cambios más importantes de los siglos XVII y XVIII y, de hecho, el catolicismo postridentino, desigual en su calado, no puede ser entendido como una realidad monolítica.

En este análisis del concepto de "disciplinamiento" no podemos olvidar la discusión sobre la "cultura popular". Lo que se descubre tras el primero es, aparentemente, una "vuelta de tuerca" a la idea de la cristianización, a las medidas adoptadas por el catolicismo postridentino en el sentido de una "conquista" católica de los territorios europeos que todavía vivían en el paganismo o, al menos, adoptaban unas formas religiosas sincréticas en las que se entremezclaban elementos procedentes de la religión oficial y otros arcaicos[28]. Entendamos que, sin entrar en una discusión profunda de este modelo, la "confesionalización" implicó una acción ejercida desde arriba, esto es, desde la élite, a través de una serie de canales, más o menos efectivos, que se impusieron progresivamente a la población de los diferentes territorios, implicándose las dos administraciones (religiosa y civil) que, en muchos casos, fueron ejercidas por las mismas personas[29]. En este sentido, es evidente que el uso palabras como "burocratización", centralización u organización, o la misma importancia dada a ciertos instrumentos "disciplinares", como la visita episcopal, los

---

castigo (LEBRUN, François: "La predicazione nel XVIII secolo" en DELUMEAU, Jean (ed.): *Storia vissuta del popolo cristiano*. Ed. Società Editrice Internazionale. Torino, 1985, p. 574).

[27] CAFFIERO, M: "Un santo per le donne" en *Memoria*, nº 30, 1990, p. 92. Sobre esta misma cuestión, GARCÍA FUENTES, G.: "Sociabilidad religiosa y círculos de poder. Las escuelas de Cristo, de Madrid y Barcelona, en la segunda mitad del siglo XVII" en *Pedralbes*, nº 13-II, 1993. NANNI, S.: "Les formes nouvelles de la dévotion au Christ et la naissance d´une congrégation: les passionistes" en CHATÊLLIER, L.: *Religions en transition dans la seconde moitié du siècle XVIIIe*. Ed. Voltaire Foundation. Oxford, 2000.

[28] Frente a P. Burke, Piero Camporesi abunda en la reconstrucción del núcleo original de la cultura campesina donde residiría la forma "original" de la cultura popular. En este sentido cabe hablar de la dependencia de la urbe respecto al campo, hablando de la "lunga ombra proiettata dalle campagne..." (CAMPORESI, Piero: "Cultura popolare e cultura d´élite fra Medioevo ed età moderna" en CORRADO VIVANTI (ed.): *Storia d´Italia. Annali 4*. Giulio Einaudi Editore. Torino, 1981, p. 84). Pero, sobre todo, pone el acento en el calado del paradigma cultural agrario que se puede encontrar en las fiestas: "I grandi rituali collettivi della cultura popolare erano affidatti a la trasmissione simbolica di codici esprsssivi non scritti", ya sea que interpreten paródicamente la cultura oficial, ya que transmitan valores autónomos de esta cultura (*ibidem*, p. 99). Por otro lado, las mujeres fueron canales privilegiados de transmisión de esta cultura (*ibidem*, p. 91).

[29] En la definición que da Forster se hace evidente este hecho: "this "consolidation of official religions" was a program driven by an educated elite with power in both ecclesiastical and state institutions, and had the long-term effect of modernizing society by its "promotion or rationalization, growing bureaucracy, social discipline, (and) individualism..." (citado por FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque. Religious identity in Southwest Germany, 1550-1750*. Ed. Cambridge University Press, 2001, pp. 13-14).

tribunales eclesiásticos o la clericalización de la sociedad[30], etc. descubren claramente esta tendencia.

Pese a todo, estos autores no pretenden reafirmar la vieja concepción de "aculturación", que implica una serie de perspectivas apriorísticas, como moderno-arcaico, cambio-permanencia, etc. El mismo H. Schilling reconoce las limitaciones del modelo "confesional" y su operatividad para explicar los cambios producidos en la Europa postridentina, aunque subraya que tales precisiones no limitan, sino que refuerzan y enriquecen su virtualidad, subrayando la diversidad de elementos y realidades que conformaron la religiosidad postridentina.

Los trabajos que, desde una perspectiva regional o local, han analizado este proceso permiten entrever claramente que la construcción de una "religiosidad popular" y, por extensión, del modelo religioso de la Europa postridentina, entrañó una intervención de los grupos locales o, si se quiere, "desde abajo"[31]. En este sentido, las críticas de Marc R. Forster a H. Schilling y W. Reinhard revelan los límites reales de este modelo historiográfico sugiriendo, a su vez, una buena vía para definir con mayor precisión cuál fue el calado real de las misiones interiores en la Edad Moderna[32].

Es, efectivamente, en las regiones del sur de Alemania donde se debería comprobar, *a priori*, cómo se construyó un *estado confesional* típico. En esta zona se desarrollaron, muchas de las medidas que caracterizan el proceso que estudiamos[33], sin embargo, la división "confesional" se vio frenada a finales del siglo XVI, pasándose a una convivencia y tolerancia entre protestantes y católicos[34]. Bien es cierto que algunas monarquías, como los Habsburgo, promovieron ciertas devociones con el fin de prestigiarse, utilizándolas como

---

[30] Este hecho se produjo gracias a una presión "desde abajo", *ibidem*, p. 207. Forster habla de una consolidación del papel del cura como elemento identitario y elemento básico en la construcción de la vida cotidiana entendida, como una pertenencia a una comunidad, que se refuerza a través de una serie de ritos (FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 188). De este modo, la práctica católica "... remained highly communal", como en el caso del rito Eucarístico y las procesiones.

[31] H. Schilling habla de una autocristianización frente a la postura de Delumeau que postulaba cristianización externa (SCHILLING, H.: "Chiese confessionali e disciplinamento sociale", p. 120).

[32] FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, del mismo *The Counter-Reformation in the villages*, también PO-CHIA HSIA, R.: *Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*. Ed. Routledge. London-N. York, 1992.

[33] "... gli Stati moderni... tendono a subentrare anche nell´esercizio delle funzioni spirituali assumendo il compito dell´integrazione culturale e religiosa dei loro sudditi: "... i governanti degli Stati divennero i guardiani dell´educazione, del credo e della pratica religiosa anche quando i loro agenti in quest´impresa rimasero, per il momento sacedoti e pastori" (PRODI, P.: "Riforma interiore e disciplinamento sociale", p. 280).

[34] Hubo momentos en que se exacerbó esta convivencia, fundamentalmente con la imposición del calvinismo y la llegada de los jesuitas a determinadas diócesis. En ambos casos hubo un intento eliminar la tolerancia y la convivencia religiosa (FORSTER, M. R.: *The Counter-Reformation in the villages*, p. 116 y ss.). Sin embargo, el deseo de imponer una unidad confesional, desarrollado por las élites de diócesis como la de Salzburgo, no caló en la población. De hecho, muchos de los católicos no eran "militantes" (*ibidem*, p. 118).

instrumentos propagandísticos y, en este sentido, las misiones fueron dirigidas a la instauración de un determinado orden social. Este proceso tiene un excelente ejemplo en el caso de Maximiliano II de Baviera, quien no sólo necesitaba restaurar el orden depués del trauma de la Guerra de Sucesión, sino asentar el prestigio de su casa lo que pretendió lograr a través de la actividad pastoral de las órdenes regulares, que no sólo tenía un carácter pastoral sino también asistencial[35].

Así pues, la "identidad" confesional desarrollada en algunos territorios, como el Sudeste de Alemania, no planteó una exclusión de los protestantes, como tampoco estuvo basada en la presencia de una élite reformista, cuya existencia, por otro lado, es evidente, como en el caso obispado de Speyer, ya que su operatividad en el territorio estuvo limitada por la falta de medios y, fundamentalmente, debido a una manera, muy particular y "localista", de entender lo que suponía "ser" católico:

> "the local experience of Baroque Catholicism bears few marks of an elite-sponsored program of social discipline or modernization. The elaboration of religious services, the popularity of pilgrimages and shrines, and the local nature of much catholic devotion had nothing to do with the rationalizing tendencies attributed to confesionalization. There is clear evidence across the two centuries of this study that religious change promoted "from below" is more important than elite initiatives"[36].

M. R. Forster llega a la conclusión de que la afirmación del catolicismo se puede encontrar tanto en pequeños territorios como en grandes estados "centralizados" que, según el modelo teórico trazado por los defensores de la "confesionalización", deberían haber sido la máxima expresión de una política coherente y desde "arriba"[37]. En consecuencia, plantea la hipótesis de que la identidad católica fue producto no ya de una imposición política, en el sentido del proceso de implicación de confesionalización-disciplinamiento (político), sino de una realidad construida con una colaboración popular activa, cuyo éxito se fundó, como evidencia la extensión y pervivencia de esta religiosidad, en una respuesta a las necesidades e inquietudes de las gentes[38].

---

[35] "La mission pouvait... aider à la consolidation du crédit du prince comme elle contribuait à apaiser les tensions et à rétablir la paix civile" (CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVIe-XIXe siècle*. Ed. Aubier. París, 1993, p. 108). Así las misiones reales fueron establecidas por Stanislas Lesczynski como un buen medio de prestigiarse y de promover la fidelidad de sus súbditos, dado el desconocimiento que estos tenían de su persona, unas actividades que se complementaban con la ayuda material (limosnas y distribuciones de medicamentos) (*ibidem*, p. 112). De este modo, concluye Louis Châtellier, las misiones fueron un instrumento empleado por el despotismo ilustrado para el control de las poblaciones (*idem*).

[36] FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 15.

[37] *Ibidem*, p. 15.

[38] "Baroque catholicism appealed to the population because it was generally adapted to local and communal needs and desires; it was not really so surprising if one puts the study of German catholicism in a wider perspective" (*idem*).

Tal y como la describen sus defensores, cabe definir la confesionalización como un proceso de *aculturación*. Tal concepto pone en juego algunos factores que no podemos pasar por alto. En efecto, la postura adoptada por muchos obispos fue la de regular la vida religiosa de sus diócesis, basándose en los cánones tridentinos[39]. Como destacaron los partidarios de la tesis de la "cristianización", la reglamentación y la disciplina fueron conceptos recurrentes en las cartas pastorales y en los decretos sinodales, enfrentados a una supuesta "religión popular" que pretendían desarraigar. En el caso de nuestro país está fuera de toda duda que se produjeron manifestaciones similares, aunque todavía está por establecer un cuadro más preciso de la penetración de esta acción sobre unas bases más acertadas que la distinción, por otro lado sumaria, entre rural-urbano, centro-periferia (montes, zonas marginales, etc.) y, sobre todo, la tesis de una cristianización "desde fuera", que sigue siendo asumida por muchos historiadores. Cabe reconocer que el calado de la reforma entablada en el período postridentino fue desigual, aunque parece haberse difundido desde los centros urbanos al medio rural no ya porque fuesen más receptivas a las novedades, sino porque las órdenes religiosas y las autoridades religiosas operaban desde ellas y era aquí donde, evidentemente, su actividad era más enérgica.

Para aclarar el concepto de aculturación, debemos reconocer la importancia de aportaciones como las de N. Z. Davis o Giovanni Levi quienes han criticado la vieja idea de que las poblaciones campesinas se caracterizaban por su "inocencia" y su atraso tanto económico como cultural, una perspectiva que, siguiendo una línea próxima a la crítica del etnocentrismo, está llena de simplificaciones. G. Levi se ha esforzado en demostrar que la racionalidad económica, la modernización, tal y como nosotros las entendemos no pueden aplicarse para calificar ni entender a las poblaciones del Antiguo Régimen. En todo caso, cabría hablar de una ordenación del mundo basada en unos principios ajenos a los nuestros, aunque no menos efectiva y desarrollada[40].

En un sentido parecido, afirma W. Brückner que, a la hora de hablar de "popular", debemos plantearnos cuál es el sentido exacto de un término cargado de prejuicios. Por su parte sugiere que, cuando se emplee este concepto, el historiador debería aludir a categorías antropológicas fundamentales que permitirían definir mejor lo "popular", "cercando di

[39] Para una aplicación del concepto de "confesionalización" en nuestro país desde la perspectiva de la reorganización de las instituciones episcopales en el sentido de la centralización puede consultarse el trabajo de PALOMO, F.: "La autoridad de los prelados tridentinos y la sociedad moderna. El gobierno de don Teotonio de Braganza en el arzobispado de Évora (1578-1602)" en *Hispania Sacra*, 47 (1995). Por supuesto, los trabajos sobre la acción "reformista" de los obispos postridentinos son numerosos, aunque adolecen de carencias metodológicas importantes.

[40] LEVI, G.: *La herencia inmemorial*. Ed. Nerea. Madrid, 1996.

coglierne meglio sul piano fenomenologico"[41]. De este modo, plantea la hipótesis de que el *décalage* entre las prescripciones de las autoridades eclesiásticas y el "pueblo" vino dado por una falta de respuesta a las necesidades vitales de una parte importante de la población lo que, en caso de no ser realizado prudentemente, nos aboca a hablar de un trasfondo tan universal, esto es, de unas necesidades esenciales, inadecuado para comprender una realidad que sólo es perceptible a través de las prácticas y no de las ideas *a priori*.

El historiador debe realizar una aproximación "crítica" a las fuentes eclesiásticas y, por supuesto, a los escritos misionales, en los que se defiende que las poblaciones europeas, y de modo especial aquellas que vivían en un espacio rural, vivían en la más absoluta ignorancia de los principios doctrinales básicos del cristianismo. Cuando los misioneros inquirían sobre cuántos eran los dioses, pregunta capciosa, las respuestas no dejaban de sorprender y causar una honda preocupación. Un fenómeno que está ligado al concepto de "indias interiores", que ha sido tratado afinadamente por Adriano Prosperi, quien nos explica que los misioneros se vieron reflejados en el panorama que existía en las colonias americanas, una perspectiva que implicó que los europeos de la época fuesen vistos como una especie de "paganos" ignorantes[42]. Detrás de tales aseveraciones se percibe la presencia de sensibilidades diferentes a la cultura oficial o, más exactamente, de las élites postridentinas que, progresivamente, se distanciaron de los presupuestos que compartían con amplias capas de la población[43].

Pese a que lenguaje eclesiástico estaba lleno de prejuicios, de una concepción muy determinada de la realidad, las visitas episcopales constituyen una fuente de gran interés para inquirir la naturaleza de la religión "popular", siempre y cuando seamos capaces de distinguir entre las representaciones defendidas por sus autores y la realidad cultural de las comunidades que describen.

---

[41] BRÜCKNER, W.: "La riorganizzazione della pastorale e società dopo il Concilio di Trento" en PRODI, P. y REINHARD, W.(eds.): *Il Concilio di Trento e il Moderno. Annali dell'Istituto storico italo-germanico*. Quaderno 45, p. 201.

[42] Los misioneros hablaban de la presencia de una ignorancia absoluta de los rudimentos de la fe, de una "... radicale estraneità alle dottrine del cristianesimo" (PROSPERI, A.: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Ed. Einaudi. Torino, 1996, p. 618).

[43] Así, por ejemplo, en se puede emplear el término "analfabetos" en un sentido moderno sino que, "en realidad *litteratus* e *illitteratus* se refieren menos a individuos tomados en su totalidad que a niveles o tipos de cultura que pueden coexistir... en el seno de un mismo grupo, e incluso en el comportamiento y la mentalidad de un mismo individuo" (RUIZ DOMENEC, E.: "Problemática de la cultura popular" en SERRANO MARTÍN, E. (ed.): *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*. Ed. Institución Fernando el Católica. Zaragoza, 1994, p. 58).

Frente al concepto de "aculturación" se abierto la vía a la idea de la "negociación" entre los representantes de la élite (mediadores) y grupos sociales concretos[44]. Muchos han abundaron en su momento en el estudio de la resistencia frente a las imposiciones externas, prestando una especial atención a las revueltas olvidando, en gran medida, la adaptación y transformación "silenciosa" que las comunidades harían de determinados modelos culturales[45].

A través del estudio de la iconoclastia que se produjo en algunas zonas protestantes, J. Wirth concluye que tales acontecimientos no pueden atribuirse a una campaña de aculturación que entrañaría una difusión de determinadas ideas, por parte de los grupos que dirigían el cambio ideológico-religioso, como tampoco se pueden explicar como producto de una experiencia independiente de grupos populares. Esta hipótesis conlleva una crítica de la premisa de que había ciertos grupos sociales al margen de las influencias, obviando su capacidad para transformar el sentido de las representaciones difundidas a través de los mediadores[46]. Se puede proponer, de este modo, una crítica de conceptos como magia, irracionalidad, primitivismo, planteando que la historia no puede ser entendida como un proceso de aculturación dirigido por unas élites empeñadas en erradicar estas creencias "... neglecting the human generation of the sacred. While the history of religion neglects the study of this generation, it remains a modest appendix to theodicy. Regardless of the varying opinions professed by historians, it thus loses sight of its object"[47].

Algunos proponen una suerte *aculturación a la inversa*, es decir una asunción de valores, ritos e ideas procedentes de una cierta "cultura" popular o de ciertas tradiciones culturales que, en todo caso, no pueden ser entendidas como realidades estáticas[48]. A este respecto, es necesario captar el proceso de negociación entre las autoridades religiosas y los fieles, cuya capacidad para adaptar elementos rituales o transformar el lenguaje simbólico fue notabilísima.

---

[44] En este sentido abundan, por ejemplo, los trabajos de D. Gentilcore. En palabras de Christian: "Entre religión local y la universal existe una relación recíproca. Mientras la Reforma católica reiteró la subordinación de la primera a la segunda, los pueblos siguieron adoptando los símbolos y el discurso de la Iglesia universal, como siempre lo habían hecho, y adaptándolos a sus usos devocionales locales" (CHRISTIAN, W. A.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Ed. Nerea. Madrid, 1991, p. 219).

[45] C. Desplat afirma que no se puede subestimar la capacidad de "... assimilation et de réinvention. L´acculturation a surtout fonctionné lorsqu´elle satisfaisait les exigences populaires les plus profondes: être rassuré, aimé, reçevoir la justice" (DESPLAT, C.: *La vie, l´amour, la mort. Rites et coutumes, XVIe-XVIIIe siècles*. Ed. Terres et hommes du sud. Biarritz, 1995).

[46] WIRTH, J.: "Against the Acculturation thesis" en GREYERZ, K. Von, op. cit., p. 77.

[47] *Ibidem*, P. 77.

[48] GREYERZ, K. Von: Introducción a *idem*, *op. cit*., p. 5. Cita, a este respecto, el trabajo de Hermann Hörger: "upper Bavarian prelates of the Seventeenth Century chose to introduce elements of popular mentalité into official ecclesiastical liturgy" (*idem*) Y refiriéndose a los trabajos de Scribner afirma que en la lucha por "cristianizar", entablada por las autoridades religiosas hubo "... (un) two-way

Este fenómeno se produjo, obviamente, a un nivel "local", un ámbito que fue revalorizado en su momento por del historiador norteamericano W. A. Christian[49], quien hablaba de una religiosidad local que convivía, redefiniendo y transformando sus presupuestos, con la impuesta por la Iglesia[50]. Este hecho se evidencia en los dos niveles, que, de acuerdo con otros investigadores serían tres[51], existentes en el calendario. Estos indican una regulación del tiempo ajena a las fiestas impuestas por las instituciones eclesiásticas que eran "eclipsadas" por las instituidas por los pueblos, dedicadas a los santos[52], cuyo protagonismo, con el paso del tiempo, cedió en cierta medida en beneficio de la Virgen y, fundamentalmente, de Cristo. Es más, frente a la devoción y el decoro impuesto por las autoridades eclesiásticas, se criticaba la profanidad de las fiestas locales. Y no era tanto un problema de falta de control por parte del clero como de una concepción totalmente diferente de la relación con lo divino, entendida como una transacción. Junto con este disciplinamiento "religioso", penetró una cierta idea de "productivismo", que es muy evidente en las restricciones planteadas por los obispos y los sínodos provinciales al gran número de fiestas "no preceptivas".

En el caso de autores como W. A.. Christian, esta religiosidad local, si bien se trata de un "marco de observación" adecuado para penetrar en los caracteres de la religión de la época, es cierto que tiene la desventaja de reforzar la idea de que existían dos mundos

---

flow between rural religion and "orthodox christianity, resulting in a deeper absorption of christian elements than Muchembled admits for France" (citado en *ibidem*, p. 6).

[49] En este sentido también Christina Larner que afirma que: "that there was more than one level of popular belief, that popular belief could vary from region to region, and that popular belief, like learned belief, was not static. Where there is more than one cultural level these will always interact" (citado por GREYERZ, K. Von: *op. cit*., p. 5).

[50] De cualquier forma, es evidente que Christian sigue poniendo el acento en una imposición desde arriba, transformada y dirigida en determinado sentido, siempre de acuerdo con una visión del mundo: necesidad de protección, cierta tendencia mágica, etc.: "La historia del catolicismo en la práctica, tanto antes como después del siglo XVI, es un proceso constante de creación de formas comunes, más allá de los límites locales, y una continua adaptación y apropiación de los agentes y devociones generales para fines locales" (CHRISTIAN, William A.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, pp. 218-9).

[51] FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, pp. 107 y s.

[52] FERNÁNDEZ, C. y USUNÁRIZ, J. Mª: "El año ritual en la España de los siglos XVI y XVII" en *Memoria y Civilización* (3), 2000, p. 47. Se plantean los autores cómo influyeron los santos promovidos en este período en el calendario tradicional de las poblaciones españolas. Para ello realizan un estudio de los santorales en Navarra, para llegar a la conclusión de que aparecieron o aumentaron significativamente las fiestas dedicadas a San José, Santa Ana, San Silvestre. Otras, como la Transfiguración, María Magadalena, San Lucas perdieron peso (*ibidem*, p. 55). Las nuevas personalidades tuvieron poco calado, excepto San Francisco Javier:

"En lo que se refiere al calendario constatamos que desaparecieron de los programas diocesanos algunas de las festividades de sus santos, pero no se logró reducir el número; se introdujeron nuevos elementos en el santoral, pero no aparecen como piezas significativas del año ritual, es más, ni siquiera son mencionadas como fiestas de precepto en buena parte de las diócesis estudiadas" (*ibidem*, p. 58).

De cualquier modo, afirman que las autoridades religiosas postridentinas no fueron partidarias de una reforma radical del calendario, que estaba demasiado arraigado. Para radicar las nuevas devociones, se potenciaron algunas fechas (como el Corpus) o se dio un renovado impulso al culto de María (*ibidem*., p. 59).

completamente opuestos, aunque también complementarios e implicados el uno en el otro. A este respecto, cabe recordar que los ritos y cultos difundidos por la iglesia postridentina tuvieron un amplio calado en estas poblaciones, como dejan entrever las peregrinaciones o la devoción de Cristo. Ya en el siglo XV, las cofradías de penitentes bajo la advocación de Cristo, o alguno de los motivos ligados a su Pasión, proliferaron en Castilla, cayendo en decadencia a finales del siglo XVI[53]. De este modo, la religiosidad "misional" que podemos calificar como cristocéntrica[54], vino a encontrarse con una presencia arcaica, aunque caída en desuso, que fue revitalizada y transformada por jesuitas o capuchinos[55].

En definitiva, la oposición entre una religión popular y otra oficial, que se identificarían con determinados grupos sociales, encarnando una visión del mundo arcaica y coherente, ha sido completamente superada. Frente a las hipótesis M. Bakhtin, quien abole cualquier voz para primar una idea, postulando que la cultura popular era un sistema de enorme coherencia y cerrado en si mismo, se priman hoy en día las diferencias internas y, a la vez, el asistematismo y riqueza de tal realidad.

Como es bien sabido, Bakhtin sostenía que la cultura popular estaba basada en un diferente calendario[56], en la complementariedad del ciclo vegetal y humano, explicitado en

---

[53] La relación de este fenómeno con las misiones es importantísima:

"Circa la pratica della disciplina, bisognerebbe approfondire in che rapporto sta con la devozione dei flagellanti e in che misura, invece, è espressione della religiosità controriformistica, che punta proprio sulla macerazione della carne e sull´orrore del peccato" (FARALLI, C.: "Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVIII): problemi di una ricerca in corso" en *Bolletino della Società di studi valdensi*, LXXXII, 1975, p. 111).

[54] Sobre los datos sobre el cristocentrismo de la devoción popular castellana del siglo XVI, ver CHRISTIAN, William A.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 229. Esta devoción tuvo una enorme expansión en el período postridentino en que la descripción de los sufrimientos de Cristo ganaba a los fieles: "Tirer les larmes, attendrir les coeurs, telle est la mission du crucifix" (VIGUERIE, Jean de: "Quelques aspects du catholicisme français au XVIIe siècle" en *Revue Historique*, nº 538. Abril/Junio de 1981, p. 361).

[55] Hay una estrecha similitud entre el carácter "representacional" de las procesiones de penitencia convocadas por los misioneros y la concepción popular de la flagelación. En algunas Constituciones se exponía un "... paralelismo entre la flagelación y la Pasión de Cristo: "pensando y contemplando cómo el manso e umilde cordero hijo de Dios verdadero Señor Nuestro, en aquello tan bendito árvol quiso ser crucificado e derramar su preciosa sangre... aviendo deseo en memoria de la Sagrada Pasión de Nuestro Redempto Ihesu Christo e en remisión de nuestras culpas y pecados de derramar nuestra humana sangre..."" (citado por CHRISTIAN, William A.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 224).

Por otro lado, también sería interesante realizar una recensión de las fuentes misionales, recogiendo aquellos casos en que una representación plástica, un busto, emitía ciertos humores (sangre o lágrimas fundamentalmente), unos fenómenos de los que existen abundantes pruebas en los testimonios recogidos por Christian. Así, por ejemplo, ciertas advocaciones de María, de amplio seguimiento en ciertas zonas manaban lágrimas: "repararon algunos de los circunstantes que una imagen devotíssima de Nuestra Señora vertía tiernas (y) sentidíssimas lágrimas, moviendo a compassión los más endurecidos coraçones" (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia. El venerable padre Fr. Joseph de Carabantes y missionario apostólico en la América y Europa*. Oficina de la Viuda de Melchor Álvarez. 1698, p. 337).

[56] Respecto a la vigencia que todavía tienen las ideas de M. Bakhtin (*La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*. Ed. Barral. Barcelona, 1971) es significativo KLANICZAY, G.. *The uses of supernatural power*. Princeton University Press, 1990, especialmente, pp. 10-27.

las diferentes celebraciones anuales y en una determinada concepción del cuerpo, que llevaría a valorar las funciones fisiológicas frente al "puritanismo" emanado de la cultura dominante. Por otro lado, se empleaban "métodos" concretos como la risa, la inversión, etc.[57], concibiéndose la vida de un modo teatral[58]. Sin negar la virtualidad de tales conceptos, en tanto sean entendidos como métodos concretos, prácticas puntuales y, sobre todo, categorías para comprender la realidad histórica sujetas, por tamto, a crítica y contextualización, la principio de que hubo dos culturas diferentes y opuestas es hoy por hoy difícilmente asumible[59].

En este mismo sentido, reconoce N. Zemon Davis que conceptos como tradicional y moderno, aunque no descartables, son problemáticos. Refiriéndose al control ejercido sobre los adolescentes en Florencia, que fueron encuadrados en cofradías, descubre la presencia de una sociabilidad ajena a la defendida por las autoridades religiosas que respondió a ciertas inquietudes fundamentales de aquella sociedad. Los ritos ligados a la muerte, frente a la "ideologizada" seriedad y el dolor que muestran las *artes moriendi*, fueron contrapesados por una tendencia vitalista, humorística de modo que las "formas" tradicionales eran utilizadas a modo de compensación y[60], a su vez, servían para dar un carácter organizativo a las manifestaciones colectivas:

> "... "to the internal articulations" of society and even to encourage such articulation (as was the case with the dead) and, second, to give ritual expression to a wide range of feelings and moods, from the cruel to the comic. In however many respects this religious life was prescribed, it could achieve psychological flexibility from the abundance of its rituals. Also we have noted the possibilites of serious social criticism in rite or play wich vigorously turns wordly values or hierarchies upside down. Should we properly use the word "traditional" for this? Not if we

[57] "Strumento magico primario" de un mundo sumido en la fisiología y la inmundicia, en el que parodia era un recurso esencial, oponiendo lo trágico a lo cómico, triunfando esta en su forma colectiva frente al mal individual (la muerte) (CAMPORESI, Piero: "Cultura popolare e cultura d´élite fra Medioevo ed età moderna", p. 98). El cómico constituye en opinión de Camporesi el transmisor de la cultura popular (*ibidem*, pp. 98-9). Por otro lado, cabe decir que los clérigos confirmaron y reforzaron esta cultura de la risa durante el período medieval (HEERS, J.: *Carnavales y fiestas de locos*. Ed. Península. Barcelona, 1988), si bien enn la época moderna se produjo un divorcio respecto a ellas que pasaron a ser un elemento marginal y reprimido.

[58] "La dimensione teatrale accompagnava ogni aspetto della vita, altamente formalizzata, sentite come commedia, farsa tragedia" lo que daba lugar a comportamientos teatrales inusitados (CAMPORESI, Piero: "Cultura popolare e cultura d´élite fra Medioevo ed età moderna", p. 109).

[59] Algunos se plantean cuál es la aportación "popular" en ciertas, por otro lado pretendidamente folklóricas, "... imágenes literarias en lengua vulgar ¿De qué nivel de la cultura proceden imágenes tan fascinantes como las hadas...?" (RUIZ DOMENEC, E.: "Problemática de la cultura popular", pp. 60-1). En este mismo sentido TORRE, Angelo: *Il consumo di devozioni*. Ed. Marsilio. Venecia, 1985, p. XIII.

[60] ZEMON DAVIS, N.: "Some tasks and themes in the study of popular religion" en TRINKAUS, C. y OBERMAN, H. A.: *The pursuit of holiness in late medieval Renaissance Religion*. Ed. E. J. Brill. Leiden, 1974, p. 333.

mean by that adjective that such forms of behavior are wholly unsuited to contemporary culture"[61].

Para muchos, esta convivencia de elementos no era en absoluto antirreligiosa, aunque sí para las autoridades religiosas postridentinas que entendían que tales actitudes eran paganas o supersticiosas Estas prácticas, en todo caso, tenían un sentido más amplio que el que les suelen dar los historiadores, revelando una capacidad de transformación y renovación que los aleja del modelo postulado por Camporesi[62]. El empeño de este último por identificar el núcleo esencial (primigenio) de una cultura rural, cuyos caracteres corresponderían a una concepción "carnavalesca" del mundo, con todas sus implicaciones bakhtinianas, ha sido criticado como antihistórico, en tanto que estático[63]. De aceptar esta hipótesis, podríamos hablar de una cultura independiente, de larga permanencia, en la que la religiosidad de un hombre del XVIII era comparable a la de otro que hubiese vivido en el siglo VI "... e questo, per provare la loro mentalità specifica di classe"[64].

Otros, como Michael Meslin, han caracterizado la cultura popular a través de una serie de rasgos cuyo origen se puede encontrar, con degradaciones, en las manifestaciones posteriores, en la Antigüedad[65]. Esta realidad se caracterizaría por su pragmatismo, en tanto que se fundaba en el deseo de establecer una relación "rentable", desde el punto de vista del bienestar, con lo divino[66]. También por su materialismo, que se explicitaría claramente en el apego a las representaciones sensibles, a la misma captación de lo sagrado a través de ellas, que se convertirían en un fin en si mismas y no en un "medio"[67]. Otro rasgo importante sería antiintelectualismo que opondría esta visión a la religión "elitista", cuyos presupuestos, en opinión de Meslin y otros, eran difícilmente asumibles y entendibles por el

---

[61] *Ibidem*, p. 336.

[62] *Ibidem* p. 332 y especialmente p. 329.

[63] Este núcleo sería desvirtuado progresivamente, perviviendo en una serie de personajes que encarnarían hasta cierto punto, una "conciencia de clase" frente a los grupos dirigentes (CAMPORESI, P.: *La maschera di Bertoldo*. Ed. Einaudi. Torino, 1976). Desde otra perspectiva, Camporesi habla del divorcio con la Iglesia, o más exactamente del clero que estaba en contacto con el pueblo, que conllevaría una decadencia del Carnaval y de los ritos festivos, que encontraron uno de sus centros de manifestación fundamental en las iglesias medievales.

[64] BRÜCKNER, W.: "La riorganizzazione della pastorale e società dopo il Concilio di Trento", p. 222.

[65] Los Santos eran "atletas de Cristo" comparables a los héroes antiguos. Es más, los ritos reproducían, con alteraciones posteriores, otros paganos, etc. En cierta medida, su actitud está próxima a la de Camporesi cuando afirma que la religión popular fue una clara prueba de una protesta popular: "Leur implantation, leur persistance ne sont-elles pas plus étroitement liées qu´on ne l´a cru à une sorte de repli, voire de refus global, des mutations socio-culturelles? Ne manifestent-elles pas surtout une psychologie collective de déculturation?" (MESLIN, M.: "Le phénomene religieux populaire" en LACROIX, B. y BOGLIONI, P.: *Les religions populaires. Colloque international 1970*. Ed. Les Presses de l´Université Laval. Quebec, 1972, p. 15). Sobre las relaciones entre paganismo, cristianismo y los elementos maravillosos cfr. LECOUTEUX, Cl.: "Paganisme, christianisme, merveilleux" en *Annales*, Julio-Agosto, 1982.

[66] *Ibidem* p. 6.

[67] *Ibidem*, p. 7.

hombre común[68]. Por tanto, la religión popular sólo puede ser entendida desde la antropología[69], obedeciendo a "... une logique interne souvent admirable, sous l´action de puissantes motivations affectives et utilitaires" siendo un fenómeno "indépendante d´une vérité historique positive, mais qu´elle est surtout fondée sur des facteurs de psychologie collective d´une extrême importance"[70].

La reconstrucción de la cultura popular ha tenido un especial interés por las producciones de los "mediadores" quienes registraban conceptos y valores "populares", valorándose especialmente las obras de personajes que participaron de la *gran y de la pequeña* tradición[71]. De este modo, los individuos participaban de ideas procedentes de diferentes "tradiciones", una hipótesis que implica una crítica del principio que asocia determinado grupo social con unas formas culturales concretas. De este modo, se presta una especial atención a todas las cuestiones relacionadas con las normas de una cultura determinada, que se explicitarían en una serie de prácticas que permiten identificar, a su vez, esta realidad. No debemos olvidar que, de acuerdo con el concepto de *bricolaje*, tan típicamente muchembletiano, hubo una alteración de las tradiciones, dirigida a afirmar una cierta autonomía, una cierta esfera de poder.

Las prácticas tradicionales[72] estaban destinadas a lograr una cierta seguridad frente a los males procedentes del exterior[73], de modo que el individuo es relacionado con su comunidad, circunstancia que vertebraba su asunción de los ritos y símbolos procedentes de la cultura eclesiástica[74]. Por ello, la cultura popular se caracteriza como "mágica", en la que son válidos principios como que "lo parecido produce lo parecido"[75], definiendo de este

---

[68] *Ibidem*, p. 6.

[69] *Ibidem*, p. 8.

[70] *Ibidem*, pp. 9-10.

[71] No se debe olvidar que uno de los primeros trabajos de Muchembled versó sobre la biblioteca azul. Progresivamente ha ido matizando sus posicionamientos para afirmar que la acción "aculturizante" fue progresiva, estudiando los ejes desde los que se produjo el cambio, asumiendo la acción arriba-abajo a través de una serie de mediadores que constituyeron un elemento clave del cambio, creando una serie de perspectivas mixtas, fundadas en el "bricolaje", que no pueden ocultar, en todo caso, una evolución hacia la "modernidad".

[72] BURKE, P.: *Popular culture in Early Modern Europe*. Ed. Temple Smith. London, 1982, p. 123.

[73] La iglesia abundó en una interpretación escatológica de ciertos fenómenos como los terremotos. De este modo, pretendieron controlar la vida de los fieles a través de "... la colpa e dell´espiazione attivati nello stato d´eccezione esplicita i contenuti di un´egemonia culturale che diffonde capillarmente nelle diverse fasce sociali tramitte un messaggio edificatorio forte e mirato intorno al quale si organizza il consenso al momento della catastrofe, e dopo, durante la ricostruzione" (CABIBBO, S.: *Il paradiso del Magnifico Regno*. Ed. Viella, 1996, p. 84).

[74] BURKE, P.: *Popular culture in early modern Europe*, p. 177.

[75] "L´appel aux saints guérisseurs, aux choses sacrées, apparaît peut-être comme la meilleure méthode de guérison. Elle vise à forcer Dieu à transformer le cours normal des choses" (MUCHEMBLED, R.: "Sorcellerie en Flandre et en Artois", en *Annales*, Enero-Febrero de 1973, p. 273).

modo una realidad que evolucionó lentamente bajo la influencia tanto del Estado como, fundamentalmente, de la Iglesia:

> "Elle évolue très lentement... et se révèle dangereuse pour un christianisme dont elle est capable d´assimiler et de dévier certains éléments, avec, parfois, l´aide inconsciente de prêtres"[76].

Esta cultura, en todo caso, es difícil de describir, siempre a través de unos usos, costumbres, actitudes y rasgos que se evidenciaban, de modo particular, en las grandes celebraciones y ritos como el Carnaval que, en cierta medida, era "libre"[77]. De este modo, la cultura se convirtió en un reducto enfrentado, progresivamente, a la cultura dominante, como algunos establecen en el caso de los diálogos de locos y los sabios, esto es, en las parodias de los ritos e instituciones impuestos desde arriba. Esta realidad puede ser entendida, sin embargo desde otra perspectiva, esto es, como un juego permitido para reforzar el orden establecido y cuyos orígenes arcaicos han sido puestos en duda. Debemos plantearnos de nuevo, sin embargo, cuáles eran los elementos originales de tales manifestaciones y cuáles eran las creaciones y recreaciones.

Esta aproximación a la cultura popular a través del carnaval y la magia implica una relación estrecha entre las concepciones y las realidades materiales. Una vez avanzó el control de las cosechas, la mejora en la producción y las condiciones materiales, estas ideas perdieron su virtualidad.

Las principios defendidos por las autoridades religiosas y civiles fueron alterados por la voluntad de resolver los conflictos de acuerdo con un marco normativo fundado en unas prácticas "tradicionales", asumidas por los individuos de la comunidad, para quienes las instancias externas, administrativas o judiciales, constituían vías de lograr un acuerdo que obligaba a los grupos enfrentados a volver a los cauces *normales* o tradicionales de resolución de conflictos[78]. De compartir esta idea estaríamos, nuevamente, afirmando la

---

[76] *Ibidem*, p. 274. Y partiendo de los estatutos sinodales afirma que: "Ces textes, et beaucoup d´autres du même genre, définissent les valeurs du christianisme par opposition à la notion de Mal. Si nous tentons de dépasser ce concept, lui-même chrétien, et si nous considerons ce que rejette l´Église comme des valeurs non-chrétiennes, éléments d´une vision du monde différente, il devient possible de tracer à grands traits le profil d´une "culture populaire"" (*ibidem*, p. 279).

[77] "In *traditional European popular culture*, the most important kind of setting was that of the festival" (BURKE, P.: *Popular culture in Early Modern Europe*). Kamen insiste en estas ideas: "El desorden... no se restringía al caos inevitable de la bebida y del comportamiento desenfrenado sino que también por un proceso que tienen su paralelo en otras sociedades tradicionales se trasmutaba en una serie de rituales de broma, risa e inversión de papeles (sociales)" (KAMEN, H.: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*. Ed. S. XXI. Madrid, 1998, p. 163).

[78] En este sentido, es muy interesante MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A.: "Desviación, disciplina social e intervenciones judiciales en el Antiguo Régimen" en *Studia Storica. Historia moderna*, nº 14, pp. 223-243. M. Venard reconoce que la cultura popular no estaba organizada como un sistema, aunque existen unas nociones aceptadas, unos ritos que rigen la comunidad y su vida (como, por ejemplo,

pervivencia de un supuesto núcleo original de la cultura popular en el que *representaciones* como la brujería, serían utilizadas como un instrumento para canalizar tensiones y sostener inercias y valores[79].

Thompson, reconocía el peso de las costumbres, de los hábitos "consuetudinarios", por ejemplo en la formación de los niños, ya fuese en el seno familiar, ya en el "profesional", en el asociativo, incluso. El cambio en estos usos no se produjo de una generación a otra, de modo que hablaba de conservadurismo en las formas, de la apelación a usos tradicionales y a su reforzamiento a través de la coacción, del empleo de una serie de "instrumentos"[80] que escapaban al control de las capas dirigentes. La diferencia y el enfrentamiento se hizo patente con la imposición venida de fuera. que enajenó espacios y momentos, ritos y acciones que fueron reprimidos "desde arriba". Pero estas afirmaciones sólo son válidas en el momento en que se produjo una ruptura entre las élites, identificadas con los grupos sociales dominantes, y las capas populares, aunque ni siquiera en este caso se puede hablar de una cultura tradicional sino de una cultura peculiar que cambiaba y se adaptaba.

Por supuesto, en su caso hay una crítica del término "popular" con el que, tal y como lo utilizaban los folkloristas del siglo XIX, se asumía la idea de que la costumbre era una reliquia. A este respecto, algunas definiciones, como la de Burke, son criticadas por Thompson como insuficientes por dar una imagen unitaria de una cultura donde hubo numerosas "... fracturas y ... oposiciones dentro del conjunto"[81], abogando por colocar la cultura popular no "... en el ámbito insubstancial de los "significados, las actitudes y los valores", sino dentro de un equilibrio determinado de relaciones sociales, un entorno laboral de explotación y resistencia a la explotación, de relaciones de poder..."[82].

Otros historiadores han recogido este interés de Thompson por "... le consuetudini, gli usi e i costumi non codificati... come forma intermedia tra i fatti (le pratiche) e le norme

---

las fiestas) (VENARD, M: "Popular religion in the eighteenth century" en CALLAHAN, William J., HIGGS, D.: *Church and society in catholic Europe of the eighteenth Century*. Ed. Cambridge University Press, 1979, p. 153). Más que un conjunto coherente estamos ante "... processes wich typify the popular practice religion" (*idem*).

[79] Así, refiriéndose a un uso estratégico de jurisdicciones rivales, Kagan apuntaba que en los montes de Toledo los habitantes los "... manipularon a su conveniencia... enfrentando a menudo a unos magistrados con otros" (KAGAN, R. L.: *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*. Ed. Junta de Castilla y León. Salamanca, 1991, p. 95). Los pleitos eran utilizados "... como arma estratégica para lograr el arreglo fuera de los tribunales, de alguna disputa...", a veces largo tiempo arrastrada (*ibidem*, p. 96). En un sentido parecido, J. P. Dedieu se refería al uso de la Inquisición por los habitantes de Toledo(DEDIEU, J. P.: *L´administration de la foi: l´Inquisition de Tolède XVIe-XVIIIe siècle*. Ed. Casa de Velázquez. Madrid, 1989).

[80] THOMPSON, E. P.: *Costumbres en común*. Ed. Crítica. Barcelona, 1995, p. 21. Un comentario sobre esta obra en GRENDI, E.: "E. P. Thompson e la cultura plebea" en *Quaderni Storici*, nº 85, abril 1994.

[81] THOMPSON, E. P.: *Costumbres en común*, p. 19.

[82] *Ibidem*, p. 19.

di aplicazione generale (la legge)"[83], acercándose a esta realidad en el contexto del cambio, pues su naturaleza es definible a través de los procesos de una codificación de los estatutos de diferentes poblaciones, donde si bien se recogían costumbres y conceptos presentes en ellas, esto eran alterados. A este respecto, los trabajos de O. Raggio, y en su misma línea los de A. Torre o E. Grendi, subrayan el interés del estudio de la localidad y del grupo como "espacios" en los que hubo una pugna por el poder y en los que, en consecuencia, no cabe hablar de una realidad fija o estable, ni desde el punto de vista jurisdiccional ni simbólico (centralidad de la parroquia, etc). Se trataba, más bien, de un mundo en el que se produjeron cambios constantes, donde los conflictos de intereses, aunque canalizados a través de unas formas comunes que revelan un cambio constante de la costumbre[84].

En este sentido, son muy orientativas las aportaciones de O. Raggio, quien insiste en que esta interacción revela si no una voluntad consciente, sí que el resultado final implicó transformación de las normas dictadas desde arriba siguiendo un camino inverso al que establecen muchos historiadores e inspirándose en cierta medida en la perspectiva de C. Geertz. Su trabajo iría, de este modo, de la definición de las acciones a las prácticas, que no serían el resultado de hábitos o de supuestos preestablecidos. A este respecto se puede plantear ¿de qué fin se está hablando, existe un único objetivo compartido por todos? ¿Qué decir, pues, de las pugnas entre unos y otros, de las tensiones? Por el contrario:

> "Occorre riconoscere che quanto meno si considera l´azione come una mossa massimizzante, tanto più si rende necessaria un´analisi "situazionale" dell´azione stessa"[85].

En una situación concreta, se utilizaban los "dispositivos de legitimación" de una determinada manera implicando una transformación de los derechos, del mismo concepto de "legalidad" (orden) y de los mismos usos[86]:

---

[83] RAGGIO, O.: "Norme e pratiche. Gli statuti campestri come fonti per una storia sociale" en *Quaderni Storici*. Abril, 1995, p. 155.

[84] En este sentido estudia las reglas, los estatutos redactados por diferentes municipios que "... esprimono pratiche, saperi, usi, logiche politiche, giurisdizionali e sociali... ma soprattutto sanzionano pratiche nuove e trasformazioni delle consuetudini... gli statuti non sono tanto una descrizione delle pratiche o una registrazione di consuetudini antiche, ma piuttosto un aspetto delle pratiche, una griglia per interpretare i fatti, un modello di relazioni sociali ed economiche"(*ibidem*, p. 182), que, a veces, se oponen a la costumbre que define, siguiendo a Assier-Andrieu desde la perspectiva jurídica, como "ricettacolo delle tradizioni più antiche" mientras que "... laredazione statuaria è invece pratica politica locale" (*ibidem*, p. 183).

[85] TORRE, Angelo: "Percorsi della pratica" en *Quaderni Storici*, nº 90, Diciembre de 1995, p. 820.

[86] En un sentido, digamos semiótico, se puede decir que para que exista comunicación deben cumplirse ciertos requisitos, como la presencia de un código común compartido por emisor y receptor lo que no implica que cualquier acto comunicativo emane de una realidad rígida, dada, sino que la acción concreta puede implicar una transformación de este marco. De cualquier modo, la "intención" del emisor no puede ser independiente del contexto, ya sea la relación que se tiene con el receptor, ya aquello que existe.

> ""le pratiche effettive divergevano forse sempre dalle norme consuetudinarie e dalle loro sistemazioni (guridiche) negli statuti"... In virtù della legittimità che le si riconosce, la pratica consente dunque la manipolazione di quegli stessi codici normativi che essa... non farebbe che ribadire"[87].

Esto supone valorar las acciones concretas como un instrumento de afirmación del *status* y del papel social de los protagonistas hasta el punto de que la condición del individuo estaba íntimamente ligada a la acción simbólica, que la "gestaba" y la afirmaba. Tal sería, por ejemplo, el caso de la comunión que se convirtió no ya un sacramento administrado por el cura, sino en un acto en el que la condición y el papel de éste eran afirmados a través de una serie de gestos y donde el sacerdote, a su vez, confirmaba el status del que la recibía, hata el punto de que la negociación "... minuta del significato dei gesti crea dunque la pratica"[88].

Cabría retener, sobre todo, la presencia de unas prácticas desde las cuales eran *apropiados* los códigos y los modelos puestos en juego. A este respecto, Roger Chartier no habla de dos culturas enfrentadas sino de diferentes sensibilidades y, fundamentalmente, de unas *prácticas* que no se pueden explicar desde una perspectiva sociológica[89]. En efecto, si bien estamos ante *prácticas sociales* no se trata *prácticas de clase*. Este mismo hecho supone reconocer la falsedad del postulado "estructuralista" que establece una estabilidad o inalteración de los contenidos de los códigos, mensajes, etc. como si fuesen ajenos a cualquier realidad histórica y social.

En los trabajos de M. A. Hespanha sobre la organización política del Antiguo Régimen, largamente identificada con la imposición del Estado absoluto, se reconoce la diversidad de esferas normativas que organizaron la sociedad que fueron "dalle strategie informali di composizione dei conflitti, all´etica o ai saperi diffusi"[90]. Postula, además, que el monopolio estatal del poder es una idea ficticia[91] concluyendo que hubo una:

> "autonomia di "forme" e modi di produzione del potere per giungere, con Foucault e Bourdieu, all´individuazione dei meccanismi –soprattutto simbolici- di produzione degli effetti politico-istituzionali"[92].

---

[87] TORRE, Angelo: "Percorsi della pratica", p. 820.

[88] *Ibidem*, p. 823.

[89] En el proceso de construcción de la nueva perspectiva de la que es representante, Chartier subraya que "... se tomó conciencia de que las diferencias sociales no pueden ser pensadas sólo en términos de fortuna o de dignidad sino que son producidas o traducidas por distancias culturales" (CHARTIER, R.: *El mundo como representación*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1996, p. 27). Se abordaron nuevos objetos de estudio desde nuevas perspectivas y metodologías.

[90] TORRE, Angelo: "Percorsi della pratica", p. 800.

[91] *Ibidem* p. 801 y también, p. 804.

[92] *Ibidem*., p. 801.

Su empeño le llevaría a "... demistificare le ideologie contrattualistiche mettendo in rilievo la "logica di auto-organizzazione della società europea tradizionale"[93]. De este modo, su proyecto debe ser entendido como una crítica de las representaciones que vertebran el pensamiento de los historiadores que no sólo determinan la ideología, sino la misma reconstrucción del pasado[94].

Hespanha ha subrayado la importancia de las prácticas, los hábitos[95], ligados a la dominación, abandonando una historia institucional, asentada en categorías como la duración, para centrarse en las acciones del poder consumadas en la coyuntura y a un nivel microhistórico que le permite concluir, entre otras cosas, que la jerarquización simbólica, incluso el "imaginario jurídico" no fue producto de las élites sino que procedía, en cierta medida, de una teoría "popular del poder"[96].

Torre critica, entre otras cosas, que Hespanha privilegie la esfera normativa sobre los comportamientos concretos sin plantearse si es posible seguir una vía inversa[97]:

> "Da un lato, la storia socio-culturale americana, che per prima ne ha tentato l´analisi, ha attribuito priorità ai significati ascritti e ha sottovaluato la capacità delle relazioni interpersonali di incidere sulla dimensione simbolica. Dall´altro, la storia delle pratiche culturali ha più di recente insistito con forza sulla preminenza dei modelli –le rappresentazioni- sulle azioni concrete degli individui e dei gruppi, senza indagare i meccanismi in base ai quali i modelli stessi possono mutare"[98].

Frente a la idea de una continuidad (larga duración) o la informalidad de comportamientos, ambas ligadas al concepto de cultura popular, se destaca la capacidad

---

[93] Citado en *idem*.

[94] Y subraya que la historia "... non sta lì, ma è costruita dallo sguardo dello storico, che seleziona prospettive, che costruisce oggetti inesistenti empiricamente... che crea schemi mentali per metterli in relazione tra loro" (citado en TORRE, Angelo: "Percorsi della pratica", p. 802). En esta línea es muy interesante el trabajo de GRENDI, E.: *Il Cervo e la repubblica*. Ed. Einaudi. Torino, 1993 que critica estos mismos pre-juicios:

"La ricerca è orientata verso la riscoperta di elementi di protagonismo delle stesse microcomunità insediative (ville), dei modi in cui la coscienza d´identità si frantuma in un tessuto socio-territoriale economicamente aperto... ma eccezionalmente conservatore" (TORRE, A.: *Il consumo di devozioni*, p. IX).

No se puede concebir, pues, la comunidad como una realidad estable, como tampoco es válida la perspectiva que opone centro a periferia, estado a comunidad local. Estas realidades, por el contrario: "... non sono... coerenti e unitarie, e i loro rapporti non sono concepibili se non nel mobile gioco di alleanze di grupi e mediazioni che rappresenta il veicolo dell´influenza reciproca" (*idem*).

[95] En Panofsky el hábito o costumbre mental sería un "conjunto de esquemas inconscientes, de principios interiorizados que otorgan unidad a las maneras de pensar de una época, sea cual fuere el objeto pensado" (CHARTIER, R.: *El mundo como representación*, p. 21).

[96] TORRE, Angelo: "Percorsi della pratica", p. 803.

[97] "Quando Hespanha parla di *pratiche* giuridiche all´interno di ordinamenti eterogenei, parla essenzialmente di procedure, di giudizi, classificazioni e tassonomie. Non si preoccupa invece di stabilire quelle che, per parafrasare lo storico portoghese potremmo chiamare le *condizioni sociali di produzione* e di standardizzazione delle procedure stesse" (*ibidem*, p. 805). Para conocer las ideas de Hespanha es ineludible la consulta, entre otros trabajos, de HESPANHA, A. M.: *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1993.

[98] TORRE, A.: *Il consumo di devozioni*, pp. XII-XIII.

creativa y adaptativa por parte de los hombres del Antiguo Régimen en los diferentes niveles normativos en los que se estructura la realidad social[99]. Es más, estos no se daban *a priori*, sino que fueron construidos a través de la actividad simbólica. De este modo, se privilegian los procesos concretos que revelan el extraordinario dinamismo de la sociedad y la cultura del Antiguo Régimen entendida no ya desde la óptica del enfrentamiento entre cultura dominante (y pretendidamente dominadora) y la de grupos sociales amplios, sino desde niveles concretos como la parentela o los grupos "organizativos" estructurados a través de la actividad simbólica[100].

Otra de las grandes influencias en la configuración de la nueva visión de la "cultura popular" han sido, sin duda, los trabajos de Roger Chartier. Desde la perspectiva concreta de la historia de la cultura, y especialmente de la circulación de modelos culturales y representaciones a través de las producciones impresas, el historiador francés reforzó, junto con otros como, la idea de que el concepto de ideología era inadecuado para referirse a la cultura del momento. La visión del intelectual, plenamente consciente de su actividad, que ejerce con cierta "libertad", no exenta de constricciones y determinaciones, se ve sustituida por el análisis de la mayor parte de la población sobre cuyas actitudes e ideas quedan escasos testimonios[101].

Chartier pretende huir de dos reduccionismos fundamentales: por un lado el sociologismo. Las representaciones no pueden ser explicadas como emanaciones de determinados grupos sociales, condicionadas por una situación económica o social. Es, por el contrario esencial, hablar de prácticas que implican que los individuos comparten diferentes concepciones. Por otro, Chartier hace una crítica del estructuralismo que obvia las divergencias, las diferencias personales para afirmar que las ideas no son alteradas por su circulación independientemente de cómo se realiza esta.

En consecuencia, la ideología no puede ser estudiada únicamente desde la perspectiva de los presupuestos desde los que se genera, sino que es necesario estudiar las condiciones que atañen a su circulación que indican un calado desigual de las representaciones puestas en juego, huyendo del cuantitativismo para valorar la "... relación

---

[99] Esta es una de las críticas que dirige a Hespanha (TORRE, Angelo: "Percorsi della pratica", p. 806).

[100] *Ibidem*, p. 807. Critica la aproximación de Hespanha que, en su opinión se sustenta sobre: "Parlare di pratica equivale sempre più spesso a parlare di ""schemi organizzativi e valutativi incorporati in forme istituzionali, simboliche e materiali" che governano la società e la cultura"

[101] De este modo, como denuncia Chartier, se privilegió los grandes autores y obras como máxima expresión de la visión del mundo de determinada época. Para una discusión de esta postura y de la actividad de los historiadores del arte (cfr. VOVELLE, M.: *Ideologías y mentalidades*. Ed. Ariel. Barcelona, 1986).

(personal o social que sostienen los agentes sociales con los objetos culturales o los contenidos de pensamiento"[102]. Por un lado estarían las condiciones e intenciones del autor, por otro cómo se reciben.

A este respecto, cabe subrayar que Chartier da un enorme protagonismo a las prácticas de "apropiación" de estas representaciones[103]. En este sentido cabe reconocer el calado de la obra de Michel de Certeau, empeñado en "heroizar" al hombre común como "productor" cultural y no como un ser pasivo[104]. En su caso cabe reconocer otra influencia que, con el tiempo se ha revelado más importante, la de P. Bourdieu. La crítica fundamental que se dirige contra R. Chartier es que la explicación de las prácticas carece de profundidad, centrándose en la realidad "cultural" tal y como se presenta y no en las condiciones que la hacen posible[105].

Tal y como hemos visto, es esencial partir de la idea de que la vivencia de la fe sólo es entendible a partir de su estructuración espacial y temporal, esto es, a través de la diferencia regional e histórica (temporal)[106]. A su vez, esta práctica religiosa se puede calificar como "sincrética", ya que los hombres y mujeres adaptaron ciertos ritos católicos como el bautismo, la comunión, etc. que se convirtieron en elementos esenciales de su vivencia de la fe[107], una situación que revela claramente que el éxito del catolicismo postridentino sólo era posible si se interesaba a las gentes y se tenían en cuenta sus motivaciones[108].

---

[102] CHARTIER, R.: *El mundo como representación*, p. 30.

[103] Usando sus propios términos.

[104] "qualsiasi dispositivo di coercizione e di controllo genera una serie i tattiche per aggiararlo e disattivarlo" (TORRE, Angelo: "Percorsi della pratica", p. 809).

[105] Esto conlleva olvidar la situación (coyuntura en la terminología de Chartier). Por otro lado se centra demasiado en esquemas "... o motivi di lunghissima durata", dispositivos que permitirían entender plenamente los diferentes significados. De este modo, se privilegian las mismas representaciones que se presentan como un síntoma de las prácticas hasta el punto de que cae en el riesgo de subsumir las prácticas dentro de las representaciones. Un hecho del que es buena prueba el vocabulario empleado por el historiador francés (*ibidem*, p. 811).

[106] Estas palabras quizá necesiten una matización. No se habla de religiones diferentes, sino de diferencias regionales que no atañen al núcleo de la fe cristiana, pero sí a su participación por las poblaciones. En todo caso, esta idea nos permite acercarnos mejor a la realidad de la Europa postridentina para la que calificaciones como magismo, gusto por el prodigio, etc. resultan insuficientes.

[107] Y ello frente a una religiosidad que, en palabras de H. Kamen era no-sacramental que en los momentos anteriores a Trento: "... era en gran medida no sacramental... abarcaba una gran variedad de observancias pero en la que el único tema sacramental regular el de la penitencia" (KAMEN, H.: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, p. 107). En este sentido habla de las disposiciones adoptadas por las instituciones católicas para reforzar los sacramentos.

[108] En este sentido, se pude decir que una de las razones del éxito y permanencia del catolicismo en Alemania fue que las autoridades eclesiásticas no actuaron de un modo intransigente: "one of the strengths of the catholic church was its willingness to accommodate popular desires and thus meet many of the religious needs of the population. Specially after 1650, this tolerant policy, together with the active role of the people in everyday religion, gave rise to a catholic indentity with strong popular roots, rather

Frente a la idea de la larga duración, defendida por M. Vovelle, cabe decir, que la religión "popular" se escapa a categorías "sustancialistas", como la que implícita en el concepto de "mentalidad", ya que no nos encontramos ante una realidad coherente, sino ante un fenómeno cambiante fruto de una interacción constante[109]. No hay, pues, una religión popular sino muchas, que sólo son definibles contextualmente[110], un hecho que se hace más complejo si consideramos que estas diferencias no sólo se dieron a un nivel local sino que, incluso, aparecen en la misma población o grupo. De este modo, la parroquia no era una realidad monolítica, sino que se convirtió en el marco de un enfrentamiento por el poder a través de los ritos. Un hecho que implica que la institución parroquial es más una convención que una realidad histórica, un objetivo perseguido antes que un hecho efectivo. La "identidad" se construía y confirmaba[111]:

> "La proprietà che assume la sfera religiosa all´interno della cultura giurisdizionale sono straordinariamente rilevanti. Essa non è soltanto espressione della credenza e della teologia, né tantomeno di generiche mentalità e sensibilità collettive, ma costituisce un sistema normativo... La religione è diritto e crea diritti"[112].

En este empeño por colocar la parroquia como eje central del estudio de la vida religiosa postridentina, abundaba John Bossy en un importante artículo publicado *en Past and Present*[113], en el que establecía que este objetivo tuvo, como fin último, la imposición

---

than a sense of imposed religious loyalty or an unenthusiastic accommodation to religious norms imposed from above" (FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 3).

[109] En palabras de Venard, debemos acabar con la ".. idea that popular religion was organized in a system... Rather than trying to analyse popular religion as though it had an objetct of specific content made up of coherent beliefs and rites, attention should, it seems to me, be turned to the carrying out of certain processes wich typify the popular practice of religion" (VENARD, M: "Popular religion in the eighteenth century", p. 153).

[110] CHRISTIAN, William A.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 216 sigue defendiendo el conservadurismo de la religiosidad local. En este sentido, Desplat critica la idea de una cultura "inmemorial" pese a que hubo inercias que:

"... ne doivent pas dissimuler l´importance du désencadrement provoqué par une mesure pontuelle. Le long terme ne doit pas non plus servir d´alibi pour se réfugier dans l´immémorial ni cacher les constantes mutations" (DESPLAT, C.: *La vie, l´amour, la mort*, p. 9).

Por tanto, frente a la idea del cambio en las élites (ideología) y la permanencia en el medio rural: "... la vraie question que posent les rites et les cérémoniaux, leur existence, leur disposition, leurs récurrences n´est pas celle du rapport entre dominants et dominés, mais celle des exigences morales qu´ils expriment, de la tensión plus ou moins forte qu´ils maintiennet entre les hommes" (*ibidem*, p. 11).

[111] Y todo ello frente al empeño de las autoridades postridentinas en convertirla en centro de administración sacramental y de la predicación, en centro de la vivencia de la religión(ALLEGRA, Luciano: "Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura", p. 925), que destaca la presencia de predicadores itinerantes. Las instituciones que competían con el párroco eran, como demuestra Torre, numerosas y determinaban que la autoridad del cura era no sólo discutible sino que esta debía confirmarse a través de una serie de transacciones con la comunidad que reforzaba su autoridad sobre este.

[112] TORRE, A.: *Il consumo di devozioni*, p. XV.

[113] BOSSY, J.: "The Counter-Reformation and the people of Catholic Europe" en *Past and Present,* nº 47.

de un cumplimiento estricto de los sacramentos, una exigencia que se venía arrastrando desde hacía largo tiempo[114].

Pero nos interesa destacar que los importantes obstáculos para la aplicación de tales medidas procedían de la fuerza de las *articulaciones* de una sociedad basada en la parentela[115]. Este término, que necesitaría de una definición más precisa, permite deducir que la *parroquia* estaba reñida con una serie de "parcelas" que, efectivamente, "estructuraban" la comunidad no sólo desde el punto de vista del poder sino también en los aspectos religiosos, ya que los ritos eran utilizados como instrumentos "políticos".

Es interesante hacer notar, por otro lado, que Bossy estableció que el "fracaso" del catolicismo, una idea que permite descubrir, en definitiva, las bases sobre las que se asentó la religiosidad barroca, fue provocado por una actuación de la Iglesia que abocó a las gentes a la *pasividad*, a una imposición desde arriba que eliminaba cualquier tipo negociación[116]. Un hecho que, sin embargo, no puede ocultar una enorme capacidad de adaptación de las poblaciones del Antiguo Régimen que alteraban el sentido de los ritos y prescripciones emanadas desde "arriba" a través de las prácticas.

También se puede decir que el principio que abunda en una dualidad sacro/profano es insuficiente para entender la religiosidad popular. Esta vieja hipótesis sigue estando vigente en muchos historiadores que, pese a ello, han matizado su postura de modo que ya no se habla de convivencia de dos realidades sino de una amalgama de ritos concurrentes y, por tanto, independientes lo que, en cierta medida, sigue conteniendo una distinción entre inercias e innovaciones, promovidas unas y otras por un idéntico deseo de seguridad, un objetivo que la iglesia no dudó en satisfacer, ofreciendo una serie de ritos tranquilizadores[117]. De este modo, Bossy seguía reconociendo, pese a los matices, la validez

[114] *Ibidem*, p. 57 y s.

[115] *Ibidem*, p. 55 y s.

[116] Un síntoma, frente a la vitalidad "religiosa" de las comunidades medievales, estructurada a través de las cofradías: "The decline of fraternities, the lack of congregational structures, were obviously of great importance", pero este sólo es un signo más de un nuevo catolicismo frente a la religiosidad medieval, que permitió la actuación del *Kin-group*. Por el contrario, las obligaciones familia, reguladas e impuestas a través de los decretos, la actuación educativa de la iglesia, etc.: "were... more easily imposed than accepted"(*ibidem*, p. 68) y la familia no gozó del impulso de las autoridades porque fue vista como un núcleo subversivo, por ello, la difusión de plegarias y de actividades religiosas, reconocidas en algunos catecismos o por el mismo Borromeo quedaron más en afirmaciones programáticas que reales. Como veremos más adelante esta afirmación es muy discutible.

[117] DESPLAT, C.: *La vie, l'amour, la mort*, p. 8, refiriéndose por ejemplo a la muerte. "... by invalidating marriages not performed in public before the parish priest, insisting on individual liberty in the choice of partners, and affirming that marriages contracted by minors without parental consent were valid, though not lawful" (BOSSY, J.: "The Counter-Reformation and the people of Catholic Europe", p. 56). Y, de modo especial, esta actuación eclesiástica atañe al bautismo que, sin duda, gozó de gran popularidad entre los hombres y mujeres de la época, frente a la confesión que sólo paulatinamente se impuso. De este modo, que se bautizase al niño con rapidez, tres días a lo sumo, imposibilitaba que siguiese siendo un rito muy ligado a las inercias (*ibidem*, p. 57): "When it reduced the legal complement

de la tesis de la cristianización, como proceso impuesto desde "arriba" y donde existió una resistencia desde abajo que, de cualquier forma, no evitó el desarrollo de este proceso[118], que califica con términos como efectivo (*effective*)[119].

En cambio, otros, hablan de la presencia de un "catolicismo popular" que tendría una existencia paralela a la religión individual e íntima promovida por las élites, que se nos presenta como el camino hacia un nuevo catolicismo "moderno". La primera tendencia tendría una clara raíz comunal, en el sentido de que la localidad conformaba, en lo que se refiere a la vida religiosa, una corporación o una entidad colectiva que es fácilmente distinguible a través de la organización del territorio "sacro" en el que, junto a la parroquia abundaban capillas[120], cruces[121], santuarios, procesiones, etc.[122] Sin duda, la presencia de estos lugares y, sobre todo, la acción ritual desarrollada en ellos, se oponía a las disposiciones adoptadas por la élite que pretendían reforzar el monopolio de la parroquia y, en consecuencia, del mismo cura[123] imponiendouna religiosidad "disciplinada" que, de acuerdo con el modelo devoto, se fundaba en el *decoro* a cuyos caracteres nos referiremos más adelante[124]. Por supuesto, también existían conventos y monasterios cuya importancia,

---

of godparents to one, or at most to one of each sex, teh council of Trent aimed a similar blow at popular instinct" (p. 58). Cosa que, por supuesto, no evitó las desviaciones (*idem* y s.).

[118] De este modo, se habla de acción "negativa" por parte de las autoridades católicas que sospechaban de las fiestas populares (*ibidem*, pp. 60-2) y que pretendían suprimirla.

[119] Como reconoce el mismo autor, los logros fueron ambiguos. El triunfo de tal proyecto conllevaba la imposición de unos hábitos nuevos "... habits of uniform parochial observance...". De este modo "... transition from medieval Christianity to modern catholicism meant, on the popular front, turning collective christians into individual ones; and second, that the attempt to achieve this transition was very commonly a failure" y para ello alega el fin de la religión popular al final del Antiguo Régimen (*ibidem*, pp. 62-3).

[120] *Ibidem*, pp. 67 y ss. En ellas se celebraban misas que competían, obviamente en ciertas ocasiones con las celebradas en la parroquia y que eran celebradas por un personal ajeno a los curatos como ha demostrado Torre.

[121] *Ibidem*, pp. 72-4.

[122] FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 121. El hecho notable es que, aunque lentamente, estos variarían con el tiempo, promoviéndose, por ejemplo otros nuevos, no ya sólo desde el punto de vista de nuevas fundaciones que obedecían a los modelos preexistentes, sino que también existirían cambios en las características de estas, promocionándose nuevos "tipos" como las fuentes.

A pesar de ello existía: "A framework that was in place in the sixteenth century (que) was expanded and made more detailed and diverse over time, but few new forms were added" (*ibidem*, p. 63). Y este hecho contrastaría con los escasos cambios producidos en el número de parroquias (*ibidem*, pp. 64 y ss.).

[123] FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 62. André Bourdoise, por ejemplo reflejaba la preocupación del clero por luchar contra la ignorancia y para que pudiese triunfar este objetivo era necesario "refaire la clericature" y restaurar la parroquia y el espíritu parroquial (¿), en la que todas las ceremonias fuesen celebradas puntual y fielmente (GERMAIN, E.: *Langages de la foi à travers de l'histoire*, p. 66).

[124] Este hecho es muy evidente, como han tenido la oportunidad de destacar Torre, Forster (FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque* pp. 77 y ss., etc), Kamen (KAMEN, H.: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, p. 100 y ss.), en la decoración de las iglesias o lugares sagrados donde era evidente que los gustos populares y aquellos de las élites estaban encontrados. Por otro lado, en el caso de Cataluña cabe hablar de una progresiva imposición del barroco y de su perduración más allá de la periodización que los historiadores del arte nos brindan.

especialmente en el caso de los centros urbanos, es evidente en el caso español, sin desechar aquellas fundaciones religiosas que acumulaban colecciones importantes de reliquias, cuya popularidad los convertía en lugar de peregrinación regional e, incluso, nacional, como en los casos de Guadalupe o Montserrat[125].

Todo ello ha permitido a algunos autores como M. R. Forster hablar de una religión popular que pervivió bajo diferentes expresiones como la peregrinación[126], que alcanzó una gran fuerza en la centuria posterior a 1650 y que, en muchos lugares, gozó del apoyo de las élites, circunstancia que implicó una revitalización de ciertos " lugares" que habían gozado de gran popularidad durante el Medioevo[127]. Esta situación contrastaba con el *racionalismo* de muchos hombres de iglesia, quienes reaccionaron contra una religiosidad atenta a lo externo y a los milagros que, por otro lado, provocaban las censuras de los protestantes[128]. Pese a su empeño, fueron incapaces de imponer un control efectivo sobre ellas[129].

Este "divorcio" entre las dos perspectivas se hizo muy evidente en la nueva generación de obispos y religiosos que, alimentados por la *Regolata devozione* de Muratori

BIBLIOTECA VIRTUAL

Como bien afirma Torre, este deseo implicaba imponer la parroquia como centro devocional de la comunidad pese a que la misma promoción del patrocinio de los altares por parte de las autoridades episcopales favoreció, nuevamente, una estructuración ritual del propio espacio de la iglesia en un sentido horizontal.

[125] En este sentido es muy interesante el trabajo de CRÉMOUX, F.: *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle*. Ed. Casa de Velázquez, 2001.

[126] FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, pp. 83 y ss.

[127] *Ibidem*, p. 87. En otros casos fracasó, como en el caso de Weggental (*ibidem*, p. 92). "Pilgrimages requiered popular enthusiasm to become established (or "reestablished"). The pilgrimage to Maria in der Tanne at Triberg im Schwarzwald, for example, experienced two periods of popular enthusiasm before attracting support from the clergy" (*ibidem*, pp. 92-3). Y en efecto desde fines del Seiscientos los santuarios debían su existencia a esta popularidad (algunos casos sobre el traslado de imágenes populares de un lugar a otro y cómo provocan quejas en *ibidem*, p. 95).

[128] Este proceso, sin duda, está presente en el catolicismo desde hacía tiempo. Buena prueba de ello es la "represión" de las apariciones en Castilla y Cataluña, a partir de determinado momento del Quinientos, que obedece a un ciertos escepticismo por parte los miembros de las instituciones religiosas de la época y a un divorcio respecto a los caracteres de esta religiosidad local (CHRISTIAN, W. A.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XV*). Ed. Nerea. Madrid, 1990).

Por otro lado, las actividades rituales desarrolladas en ellas, que complementaban y convivían con las parroquiales, y sin duda obedecían a una inquietud presente entre los campesinos de muchas áreas europeas como el bautismo de los bebés fallecidos, provocaron una censura (FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 96).

[129] *Ibidem*, p. 97. Pese a ello, también era cierto que en estos lugares se desarrollaban algunas de las devociones postridentinas constituyendo, por tanto lugares de difusión de estas como, de un modo evidente tuvieron la oportunidad de comprobar los misioneros, como comprobaremos en la última parte del trabajo.

Por supuesto, capuchinos como jesuitas promovieron las procesiones pese a que: "... the clergy´s attitude toward processions, again as with piligrmage, became increasingly skeptical over the course of the eighteenth century". Y en ello se pueden encontrar dos tendencias que también son manifiestas en las críticas que se recogen en los sínodos provinciales españoles. Por un lado tenemos una tendencia antigua, temprana que "... found the sporadic and undisciplined nature of procesional piety hard to reconcile with the Tridentine norms of regularity and order" (*ibidem*, p. 122). Por otro lado se dio una crítica del trauma económico que producía en las comunidades la proliferación de fiestas fuera del calendario romano y que fue evidente en la España del siglo XVI y que tenía como objetivo, evidentemente, reducir el número de fiestas no preceptivas.

o el jansenismo, abundaron en una religiosidad de carácter más íntimo[130]. Por supuesto, sus posiciones no eran novedosas. En muchos casos, eran sólo algunos matices los que los alejaban de quienes sustentaban la "herencia" tridentina que, por otro lado, era muy patente en la obra de Muratori.

Es esencial, por supuesto, hacer notar que el tratamiento de estos temas esconde, en el caso de muchos historiadores, una perspectiva "socio-darwinista" de la historia Europea[131]. En este sentido, hemos de considerar que el triunfo del catolicismo postridentino se debió a que ya estaba incardinado, en cierta medida, en las poblaciones, produciéndose, hasta cierto punto, un "rinnovamento (de la devoción tardomedieval) attraverso una tradizione selettiva" y, por tanto, de ciertas continuidades que eran seleccionadas ("selezionate")[132]. Por otro lado, Brückner piensa que no hubo por parte de la iglesia oficial una concesión a un pensamiento prerracional, a una mentalidad arcaica y primitiva, sino una comprensión de la condición humana, un *animal social* que:

> ".. ebbe sempre bisogno della *religio carnalis*, della spiritualità resa vivibile attraverso il proprio corpo e la sua interazione con gli altri uomini. La fede non si esprime solo nella mente... bensì abbraccia la totalità della vita vivibile. Questo è quello che intende l´antropologia dei sensi di Ignazio di Loyola. Essa non è *eo ipso* popolare, ritagliata su misura per le masse che si suppone abbiano una cultura popolare, bensì esse sono state allenate ad essa dall´ex ufficiale e ora generale dell´ordine, che pensa in termini pedagogigci, ed è educato alla devotio moderna tardomedievale"[133].

En efecto, esta religiosidad "externa", una de cuyas derivaciones fue la concepción "espectacular" barroca, fue concebida como una principio esencial de la participación de la fe en la época postridentina[134]. Muchas de sus manifestaciones estaban presentes desde la Edad Media, si bien fueron reguladas desde ciertos presupuestos y, ante todo, de su "redefinición". No se debe olvidar, sin embargo, que los ritos "protectores" eran una

---

[130] En este sentido es muy interesante BURKE, P.: "Le domande del vescovo e la religione popolare" en *Quaderni Storici*, nº 41, 1979.

[131] "secondo cui in successione evoluzionista si dovrebbero immaginare prima la superstizione, poi la religione e infine il cristianesimo" (BRÜCKNER, W.: "La riorganizzazione della pastorale e società dopo il Concilio di Trento", p. 218). Y cita como ejemplos la idea de que el culto de los santos sería herencia del antiguo culto al héroe, o que los lugares de peregrinaje se yuxtapondrían, en el sentido físico, a los antiguos centros de culto pagano.

[132] *Ibidem*, p. 188. Volviendo de nuevo a la relativización de los prejuicios que han marcado la aproximación de los historiadores de la religión dice que la piedad, tal y como era practicada fue, a diferencia de aquella que se había dado anteriormente "... più uniforme, distribuita in maniera più regolare e in linea generale assai incisiva per tutti i ceti, senza che per questo io voglia definire tale fenomeno... la vera e propria cristianizzazione della popolazione" (BRÜCKNER, W.: "La riorganizzazione della pastorale e società dopo il Concilio di Trento", pp. 188-9). En este sentido dice, por ejemplo que las procesiones fueron concebidas de un modo completamente novedoso.

[133] *Ibidem*, p. 202.

[134] *Ibidem*, p. 216.

necesidad para los habitantes de la Europa de la época, que encontró una respuesta por parte de las autoridades religiosas[135].

Los mismos ritos de la iglesia católica estuvieron promovidos por las comunidades que, por ejemplo, exigían que los curas bautizasen a los niños o confesasen a los moribundos hasta el punto de que en algunos lugares hubo un auténtico proceso de "clericalización"[136]:

> "Peasants and townspeople worked to create and maintain an elaborate religious experience, seeking a greater number of religious oportunities and resisting efforts to guide or regulate devotional life... popular initiatives provided people with a greater choice in forms of practice. Popular involvement also meant that such devotions as processions, pilgrimage and the Mass, wich were highly comunal, remained vital, even as the cult of the Rosary and other devotions with a more individual focus gained in popularity"[137].

El bautismo gozó, sin duda, de gran popularidad, aunque fue practicado con ciertas desviaciones o, con mayor precisión, con ritos concurrentes[138]. Este interés sacramental, evidente también en la comunión y la confesión, contrastaba, por ejemplo, con el rechazo de la extremaunción, el matrimonio[139] o las mismas fiestas en las que la autonomía de la religión local es evidente[140]. En el caso español cabe decir que, frente a los datos que conocemos sobre ciertas regiones alemanas, la asistencia a la misa o a la enseñanza del catecismo fue muy desigual. El triunfo de las nuevas devociones, o de las que habían sido "renovadas", como veremos en el caso del Rosario, dependió también de la actitud de los fieles y no tanto de la influencia del clero que, en ocasiones, al menos a nivel local, se resistía a las plegarias colectivas del Rosario[141].

---

[135] Son válidas las afirmaciones de Dompnier que plantea la cuestión de que: "On pourrait être tenté de déceler une contradiction chez les missionnaires entre leur volonté répetée de déraciner les superstitions et certaines des reponses qu´ils appartent aux demandes de leur public" (DOMPNIER, B.: "La Compagnie de Jésus et la mission de l´intérieur" en GIARD, L y VAUCELLES, L.: *Les jésuites à l´âge baroque 1540-1640*. Ed. Jerôme Millon. Grenoble, 1996, p. 175). Como si los "talismanes" ofrecidos por ellos fuesen más poderosos que los habituales.

[136] Brückner afirma que: "La Riforma... poté trasformarsi in movimento popolare in Germania... solo perché nell´Europa centrale le masse avevano già uno spiccato senso della religione e una devozione molto attiva, vale a dire erano aperte a sollecitazioni verso una più intensa vita di fede" (BRÜCKNER, W.: "La riorganizzazione della pastorale e società dopo il Concilio di Trento", p. 219).

[137] FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 108.

[138] *Ibidem*, p. 109.

[139] "There is scattered evidence that village leaders considered it important for parish priests to announce upcoming weddings from the pulpit. On the other han, the sacrament itself did not gain a central place in the rituals of marriage" (*ibidem*, p. 110). Sobre estas cuestiones resulta esenciales los trabajos de Isabel TESTÓN que registra numerosas desviaciones existentes en la España del momento (TESTÓN NÚÑEZ, I.: *Amor, sexo y matrimonio en Extremadura*. Universitas Editorial. Badajoz, 1985.

[140] En un sentido parecido dice Forster que: "The great feasts of the liturgical year clearly tied the peasants and Catholic Church. Yet here, as elsewhere in catholic europe, local traditions and local innovation remained an integral part of catholic devotions" (FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 113).

[141] *Ibidem*, p. 128.

Estos elementos incidían nuevamente en la ritualización y en la participación colectiva de los fieles. Sólo desde esta perspectiva es posible entender la vida religiosa en el período postridentino, en el que se hace evidente esta colaboración desde abajo en la conformación del catolicismo "popular"[142]. La tendencia de la vida religiosa que pretendían imponer ciertos sectores de las élites iba, sin embargo, en otro sentido:

> "Private devotion, practiced particularly by women alone or in small groups, was the future of western Catholicism. This kind of religious practice had always been a part of christianity, but in the eighteenth century individual devotion spread from the monsteries and from particular urban milieus to the wider population. Although the majority of German Catholics continued to practice and understand their religious life as communal and collective, a significant minority also came to practice devotions, to do their *Andacht*, as individual believers"[143]

Devociones como el Rosario permitieron, a su vez, dar un nuevo sentido a esta religiosidad y[144], por tanto, a las prácticas colectivas[145]. En este sentido, es esencial comprender cuál fue la naturaleza y la medida en que se impusieron ciertos hábitos o costumbres que iban en la línea de un disciplinamiento en sentido lato, tanto colectivo como individual. En este sentido, debemos insistir en la importancia que supuso la regulación del tiempo por parte de los misioneros que establecían que los fieles debían dedicar diferentes momentos del día a las plegarias, al examen de conciencia... Unos ejercicios que debían ser practicados con los demás aunque también individualmente lo que constituyó una innovación importantísima.

No basta, sin embargo, con estudiar los contenidos de estas devociones sino, sobre todo, cómo calaron en la vida de los hombres y mujeres de la época incidiendo, de modo especial, en la naturaleza del lenguaje simbólico[146], para comprender las condiciones que permitieron o impidieron su popularización. Así, pues, el empeño fundamental de futuros trabajos debe ser estudiar en qué medida la "religión de los pobres", ligada a las misiones, se convirtió en la religión de los católicos españoles:

> "This (religion)... was not imposed from above, nor can it be characterized as communal as opposed to the individualized religion of the catholic elite, for it too had an important place for an active laity, for prayer and for personal religion. What

---

[142] *Ibidem*, p. 130. Pese a que la insistencia en un culto diario no tuvo demasiado éxito, el calado del Rosario y otras devociones permitió "more regular devotions" (*ibidem*, p. 130).

[143] *Ibidem*, p. 132.

[144] Sobre su rápida expansión en la Alemania católica cfr. FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, pp. 137 y s.

[145] *idem* y ss.

[146] Forster afirma que existió un "trend" que tiene el sentido de un aumento de la devoción personal pero que, junto con el hecho de que para muchos la confesión se convirtiese en un trámite frecuente, existían otros *hábitos* comunitarios.

Destaca el calado de la lectura de obras devotas fue creciente, aunque junto con las obras de espiritualidad individual, hubo otras muchas centradas milagros o que animaban el peregrinaje hacia determinados santuarios o lugares sagrados (*ibidem*, pp. 148-9).

eigthteent-century catholics wanted was not so much a self-reflective religion as one that allowed them a personal relationship with God, Christ, and Mary. "More than receiveng preaching and catechism, the people needed to bear witnes", something they did within the sacramental and ritual framework of the Church"[147].

Las medidas adoptadas por las autoridades católicas y la imposición de la *praxis pietatis* marcaron a las poblaciones católicas de Europa, acentuando las diferencias confesionales asentadas en una serie de elementos teológico-controversísticos, instrumentalizando ciertos cultos populares con el fin de realizar una instrucción catequética o acentuar los elementos más importantes de la fe (la cruz, la Eucaristía, etc.)[148].

Podemos concluir diciendo que es un error oponer religiosidad *popular* y religiosidad *elitista*:

> "A me pare tuttavia che l´antagonismo autorità-popolo, confessionalizzazione esterna-autoconfessionalizzazione, caricato forse di eccesiva importanza per ragioni ideologiche rappresenti di fatto una falsa alternativa. Il rapporto tra contenuti e le forme di comportamento religiosi, che le autorità ecclesiastiche e temproali si sforzano di diffondere, e le creazioni della religiosità popolare non è infatti antagonistico, bensì un dare e prendere assai complesso"[149].

El catolicismo postridentino confirmó y reforzó la religiosidad local. En efecto, la pastoral y la acción eclesiástica debía tener en cuenta los poderes locales que, a su vez, se convertían en garantes y supervisores de las actividades del clero. El cura fue garante de los ritos desarrollados ya por las cofradías locales, ya por otros grupos que buscaban la confirmación[150], exigiendo, de modo creciente, el cumplimiento de sus funciones como mediador, que acentuaban su importancia como punto de referencia de la vida asociativa y "personal", tanto en temas mundanos como de fe pues desempeñaba diversas funciones[151].

---

[147] FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 151.

[148] BRÜCKNER, W.: "La riorganizzazione della pastorale e società dopo il Concilio di Trento", p. 210-1.

[149] SCHILLING, H.: "Chiese confessionali e disciplinamento sociale", pp. 120-1.

[150] La relación con él, por tanto debía estar basada en la confianza que podía perderse cuando intentaba imponer ciertos derechos o diezmos, descuidaba su labor pastoral, etc. (FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 205). En efecto, su prestigio se podía mantener siempre que no "... violi il codice comunitario o tradisca le aspettative dei fedeli, il curato si presenterà allora più nelle resti di membro della comunità che in quelle di funzionario di un organizzazione esterna" (ALLEGRA, Luciano: "Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura" en CORRADO VIVANTI (ed.): *Storia d'Italia. Annali 4*. Giulio Einaudi Editore. Torino, 1981, p. 919). Sobre las contradicciones del "ideal" del buen clérigo HURTUBISE, P.: "Le prêtre tridentin: idéal et réalité" en VVAA: *Homo religiosus*. Ed. Fayard. París, 1997. También BURKE, P.: "Le domande del vescovo e la religione popolare".

De este modo, el cura no podía ser impuesto, sin más, desde arriba sino que debía ganarse las simpatías de los parroquianos (FORSTER, M. R.: *The Counter-Reformation in the villages*. Ed. Cornell University Press. Ithaca and London, 1992, p. 41 y ss.).

[151] Como redactar testamentos, "formulare petizioni, non di rado riscuotere imposte, far ora da paciere, ora da sbirro, ora da medico o da stregone" (ALLEGRA, Luciano: "Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura", p. 919).

A este respecto, hemos de destacar que los cánones postridentinos, aunque también numerosas obras posteriores, tratados, decretos, etc. abundaron en la idea del "buen clérigo". Este objetivo entrañó una actividad represiva frente a las desviaciones, pero también un interés por mejorar las condiciones económicas y culturales de los sacerdotes[152].

Uno de los intereses esenciales de las autoridades políticas fue convertir al sacerdote en difusor de la ideología oficial. A través de la defensa del control eclesiástico sobre las actividades de las asociaciones religiosas que se constituyeron en ejes de la sociabilidad local, se intentó imponer una disciplina cuyo objetivo fundamental era asentar la ideología oficial[153].

El proceso de *profesionalización* del cura no respondió exactamente a una exigencia desde abajo. Un clérigo formado en la cultura eclesiástica y llegado de fuera podía provocar una reacción contraria de los fieles, apegados a una concepción comunitaria de la parroquia en la que ellos eran protagonistas fundamentales y en la que el asociacionismo o los mismos ritos colectivos eran autónomos del cura de la parroquia[154].

Es más, debemos recordar que el papel jugado por los laicos era importantísimo, ya fuese porque la parroquia era una organización "comunitaria"[155], ya por la labor desempeñada por instituciones como las "obrerías" parroquiales[156], unas realidades que fueron reconocidas por las autoridades episcopales bien fuese porque constituían un instrumento de control[157], bien porque participaban de una misma concepción, bien porque

---

[152] Sin duda, una de las ideas que vertebran esta acción tenía como objetivo convertirlo en un ejemplo para la comunidad de fieles: "... non solo avrebbe dovuto distinguersi dal resto della comunità ma altresì trasformarsi in una figura esemplare, in un modello de virtú e buone condotta, in un vero e proprio interprete della bontà e la pietà che andava predicando" (*ibidem*, p. 923).

[153]PUIGVERT, Joaquim M.: *Església, territori i sociabilitat*. Ed. Eumo. Vic, 2001, pp. 98 y ss.

[154] En la Alemania católica estaba vigente la consideración de que la parroquia debía ser controlada por la comunidad (*gemeinde*) o sus representantes (FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 187). Pese a que hace notar la presencia de pugnas dentro de esta unidad ideal, dice que estas nunca debilitaron esta concepción (*idem*). Sin embargo, la lectura de Torre descubre que la importancia que tuvieron estas luchas por el control "simbólico", poniendo en entredicho esta idea de "unidad" que, muy probablemente, procede de la interpretación que hacían las autoridades religiosas.

A pesar de ello, como reconoce el mismo Forster en el caso de la diócesis de Speyer, si bien el nuevo clero no acabó por integrarse en la comunidad como sus antecesores, no se convirtieron en agentes de la reforma ejercida desde arriba, ya que operaban con independencia de unas autoridades que, muy a menudo, estaban demasiado distantes de las comunidades. En efecto, incluso en poblaciones cercanas a Speyer como Otterstadt se dejaron de promulgar ordenanzas y los canónigos manifestaron un desinterés por la situación de la población:

"As a result, the rural clergy funtioned, not as "agents of the Tridentine Church, but as intermediaries between the rural population and the Church authorities""(FORSTER, M. R.: *The Counter-Reformation in the villages*, p. 93).

[155] Los orígenes de esta son anteriores a Trento (FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 186 y ss.).

[156] PUIGVERT, Joaquim M.: *Església, territori i sociabilitat*, pp. 111 y ss.

[157] Después de 1650 los obispos católicos "... increasingly expected and even demanded that communes submit accounts and reports on the administration of parishes as well as comment on the professional performance of the clergy" (FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 186). Por otro lado, Puigvert señala la importancia de las obrerías y de los mismo municipios en la erección de parroquias y la reforma de estas con vistas a lograr que se desarrollase en ellas un culto decoroso, dentro de los dictados emanados por los sínodos diocesanos.

su poder era muy importante[158]. Sin embargo, cabe decir que, muy a menudo, el clérigo solía proceder de la parroquia[159], participando del mismo concepto de la religión y de las solidaridades locales que alimentaban su propio curato.

Es evidente que en Europa, pese a la lentitud en la creación de los seminarios y el hecho de que la educación del clero secular siguiese desarrollándose, fundamentalmente, en "marcos" tradicionales como las facultades de teología o los colegios de las órdenes religiosas, que implicaban un obstáculo para una formación renovada, se produjo una mejora de la calidad del clero parroquial de la que existen pruebas evidentes en el caso de Cataluña o Alemania[160].

Paulatinamente, se produjo una ruptura con el "compromiso" para pasar a unas exigencias mayores. A este respecto, pese a que el concepto de "superstición" no era novedoso sí que cobró un especial protagonismo a partir de estos momentos[161].

Este término ha servido para definir la religión "popular", aunque debemos reconocer que la utilización de los textos eclesiásticos debe implicar un enorme distanciamiento por parte del historiador, que debe evitar, siempre y cuando no las haya definido adecuadamente, este tipo de categorías que implican juicios de valor[162]. Algunos afirman que la práctica religiosa popular debe definirse como una desviación pero no como otra religión[163], una hipótesis que conlleva la necesidad de hablar de "prácticas" supersticiosas, antes que de una "superstición" propiamente dicha.

---

[158] Después de 1650 los obispos católicos "... increasingly expected and even demanded that communes submit accounts and reports on the administration of parishes as well as comment on the professional performance of the clergy" (FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 186). Por otro lado, Puigvert señala la importancia de las obrerías y de los mismo municipios en la erección de parroquias y la reforma de éstas con vistas a lograr que se desarrollase un culto decoroso, dentro de los dictados emanados por los sínodos diocesanos.

[159] En este sentido FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, pp. 193 y ss. donde habla de las atribuciones de las comunidades locales para nominar el candidato al curato local, presionando en un determinado sentido para conseguir la nominación del candidato presentado (*ibidem*, p. 194), o la remoción de un cura (*ibidem*, p. 196).

[160] En este sentido resulta conveniente consultar la obra de PUIGVERT, Joaquim M.: *Església, territori i sociabilitat*.

[161] Las autoridades religiosas: "... dénoncèrent et dramatiserèrent les distorisons entre des pratiques très anciennes, parfois antérieures à la christianisation et une orthodoxie redéfinie" (DESPLAT, C.: *La vie, l´amour, la mort*, p. 13).

[162] CHRISTIAN, William A.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, p. 215. En este sentido me parecen muy acertadas las reflexiones de Desplat que afirma, a través del estudio de los ritos de la Europa moderna, que las autoridades religiosas no fueron capaces de medir resultados efectivos, ni las limitaciones del modelo que difundían indicando que las valoraciones pesimistas de algunos tratadistas del siglo XVIII son engañosas. Estas señalan, retomando viejos temas, el malentendido "... culturel (que) s´était installé entre les élites et la masse de la population" (DESPLAT, C.: *La vie, l´amour, la mort*, p. 14), y unas conclusiones engañosas.

[163] DE ROSA, G.: "Religione popolare o religione prescritta" en *idem*: *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*. Ed. Laterza. Roma-Bari, 1978, pp. 7-8: "La religione popolare... non rappresenta una religione più autentica o meno, a seconda dei punti di vista, di quella dei preti e dei

Este termino, tal y como ha demostrado Bernard Dompnier, estuvo lleno de contradicciones, siendo utilizado como instrumento polémico para calificar todo aquello que "no se aceptaba". Esta palabra, por otro lado, tenía una fuerte connotación social ya que los tratadistas se referían, cuando la empleaban, a la religión del medio rural[164]. En este sentido, existen grandes similitudes entre las prescripciones de los teólogos franceses, aunque también de los sínodos provinciales y otras fuentes eclesiásticas, y aquellas que fueron producidas en Italia[165]. Se puede afirmar otro tanto para España, donde las condenas eclesiásticas de las desviaciones suenan a una *salmodia*[166].

Hubo, sin duda, cambios importantes[167], como la defensa de una determinada relación con lo sagrado que desembocó en un divorcio de ciertas formas de religiosidad y, fundamentalmente, en la penetración de una religiosidad "rigorista", que planteaba unas exigencias diferentes. Quienes pertenecían asta corriente, cuya presencia es muy evidente ya en la segunda mitad del XVII tanto en Francia y en Italia, calificaban muchos de los cultos como supersticiosos siguiendo, hasta cierto punto, la vieja polémica protestante[168]. Así, los jansenistas abogaron por una piedad "... dépouillée, dans la quelle le primat est accordé à l´attitude intérieure du fidèle, tendu vers la conversion du coeur"[169] frente a una religiosidad solemne y afectiva en la que se daba un gran peso a las prácticas con las que se conseguían indulgencias, como demostraba el éxito de las cofradías o las misiones[170].

---

vescovi... il suo uso serve allo storico socialae che studia i comportamenti religiosi popolari nel rapporto con il modello che per comodità di esposizione chiamiamo "ufficiale". Anzi, potremmo dire che la "religione popolare" è in sostanza la storia di questo rapporto". Por tanto, no había dos religiones diferentes a pesar de que la actitud de los que practicaban la "religión popular" podía estar en oposición con la prescrita por el clero o incluso, "può accettare, volere, conservare abitudini, comportamenti parareligiosi, anche propri di una cultura folklorica senza perciò uscire dalla chiesa" y postula que estas diferencias respecto al modelo oficial tienen grandes matices regionales e incluso locales (*ibidem*, p. 8).

[164] DOMPNIER, B.: "Les hommes d´église et la superstition entre XVIIe et XVIIIe siècles" en *idem* (ed.): *La superstition à l´âge des Lumières*. Ed. H. Champion. París, 1998, p. 46. "La superstition, à l´évidence, c´est toujours... la religionde l´autre" (*ibidem* p. 46)

[165] *ibidem*, pp. 26-7.

[166] Esto se debe a que, sin duda, los tratadistas bebieron de las mismas fuentes, fundamentalmente en las definiciones de Santo Tomás.

[167] Así, volveremos posteriormente a esta cuestión, el tratado de Le Brun diferencia entre credulidad y la intervención divina o diabólica (citado por DOMPNIER, B.: "Les hommes d´église...", pp. 30-1). Este, sin dudar, de la realidad de la presencia de ángeles y diablos critica a aquellos que atribuían a lo sobrenatural lo que no podían explicar. Cosa que le llevó a censurar las prácticas "pseudomágicas" de quienes ponían "... des craintes ou des espoirs en "certaines choses qui ne produisent rien d´elles-mêmes" (*ibidem*, p. 32). Y:

"... (s´) écarte® (de) tout ce qui es pur produit de l´imagination et ne comporte aucun élément de réalité. Il faut ensuite ne pas prêter trop généreusement au surnaturel; une part du merveilleux s´explique par des causes exclusivement physiques, mais échappant au sens commun" (*ibidem*, p. 33).

[168] *ibidem*, p. 41: el recurso demasiado frecuente de los sacramentos y, fundamentalmente, de la comunión, que es el remedio para los pecados veniales(Pichon), etc.

[169] *Ibidem*,. 42-3.

[170] *ibidem*, p. 43. Muchas de las valoraciones sobre la religiosidad barroca proceden de esta polémica, de los mismos argumentos utilizados por las *Nouvelles écclesiastiques* donde se acusaba a los jesuitas, entre otros de, promover una religión que "... cherche à "divertir" plutôt qu´à "instruire". Ce sont ici tout particulièrement les processions... Toutefois, selon les jansenistes, ce n´est pas cette débauche de

Buena prueba de la acción de las autoridades católicas fue la reforma de las cofradías que fueron criticadas, desde un momento temprano, por tres razones fundamentales. Por un lado, por el hecho de que constituían grupos de poder independientes del control de la autoridad episcopal y de sus canales, los curas[171]. En segundo lugar, por la mala gestión que hacían de los recursos que derivaba en que se malgastasen en fiestas y celebraciones en las que, en tercer lugar, se hacía evidente la mezcla de lo sagrado y de lo profano[172]. Esta acción, prolongada en el tiempo, hizo que en el siglo XVII el panorama del asociacionismo religioso en Francia cambiase completamente, tanto desde el punto de vista del control, con la progresiva afirmación de la autoridad eclesiástica, como de los cultos, reforzandose los contrarreformistas, que implicaron una afirmación de los principios de la vida devota asentados en ellos[173]. En el caso español, durante el siglo XVIII estas críticas seguían siendo las mismas[174].

Las fiestas, entre ellas las organizadas por las cofradías, han concentrado el interés de los estudiosos de la cultura popular que han destacado el gusto de las poblaciones del Antiguo Régimen por las celebraciones "cíclicas", que reflejaban una concepción muy determinada del tiempo y del mundo. A muchos de estos trabajos se les puede acusar de estar demasiado apegados a las fuentes eclesiásticas y, consecuentemente, a la oleada reformista del siglo XVIII, cuando se acentuó la represión de estas manifestaciones, con la clara intención de imponer una nueva religiosidad alejada del espectáculo barroco en la que el pueblo parecía "incapable le plus souvent d´adhérer à la signification théologique de toute cette liturgie"[175]. La lucha se concentró en acabar, esencialmente, con la

---

mises en scène grotesques qui es le plus grave motif de réprobation, mais bien la manière dont les sacrements sont bradés" (*ibidem*, p. 44). Los misioneros fueron acusados de prometer la salvación a su costa, de alimentar la credulidad, de repartir pequeños objetos de devoción que eran utilizados de un modo "supersticioso" (*ibidem*, p. 44).

[171] Dice Bossy que las cofradías eran una suerte de "... alternative model of the Church, in the sense both taht they seem to have recruited a majority of the population, and that , in contrast to the formal hierarchy, they embodied the tradition of kinship and communal solidarity, whose instincts they brought to bear on the problem of salvation" (BOSSY, J.: "The Counter-Reformation and the people of Catholic Europe", p. 59). En este fragmento reconoce un cambio profundo en la acción simbólica de las parentelas, que interpretan los ritos en un sentido próximo al de la institución católica, es decir, como elemento necesario para la construcción de la bienaventuranza en el más allá, eliminando otros sentidos que, sin duda, estaban muy presentes en ellos.

[172] VENARD, M: "La crise des confréries en France au XVIe siècle", p. 398.

[173] *ibidem*, p. 407.

[174] MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*. Ed. Universidad de Cantabria, 1990, pp. 173 y ss. Para una bibliografía sobre este tema puede verse USUNÁRIZ GARAYOA, Jesús Mª: "Los estudios sobre religiosidad popular en la España Moderna en los últimos veinticinco años" en *Zainak*, 18, 1999.

[175] PLONGERON, B.: "Le procès de la fête à la fin de l´Ancien Régime" en PANNET, R.*: Le christianisme populaire*. Ed. Le Centurion, 1976, p. 178.

"superstición", los excesos económicos y culinarios de tales acontecimientos[176] hablándose, a este respecto, de regular[177] y reprimir[178].

En este sentido, se ha llegado a hablar de un nuevo modelo de fiesta, obviando las transformaciones producidas en las "formas" tradicionales de la celebración religiosa. Estas se evidencian, por ejemplo, en las procesiones de penitencia y otros actos que revelan, claramente, hasta qué punto sus presupuestos fueron penetrados por nuevos conceptos religiosos, pedagógicos y, por supuesto, formales. Es acertado atribuir a los misioneros algunos de los cambios esenciales que, en todo caso, conectaban con una larga tradición que se pretendía ofrecer a los fieles una devoción "solide et sensible"[179] como en el caso del Sagrado Corazón.

Las críticas de los jansenistas por el hecho de que se separase, en esta devoción, a Cristo de su víscera son evidentes en las *Nouvelles ecclésastiques*. Este culto ha sido descrito como una síntesis entre lo antiguo y lo nuevo, una hipóstesis inaceptable porque, como veremos la religiosidad colectiva y espectacular, había empezado sido contrapesada por la difusión de instrumentos de interiorización desde mucho antes en nuestro país.

Por otro lado, la oposición entre lo "moderno" y la inercia es errónea en tanto que en este tipo de manifestaciones, se habrían producido cambios importantes que alteraron los elementos "folklóricos" con los que se ha querido caracterizar a la cultura popular. De cualquier forma:

> "... l´aspect "sensible" agit puissamment sur l´âme populaire. Elle pense se retrouver dans le Jésus "doux et humble de coeur" et peut s´extasier à nouveau devant le luxe des processions, les chants et les offices solennels du Sacré-Coeur que chaque diocèse se met en devoir d´organiser. De plus, la dévotion au Sacré-Coeur entraîne une recrudescence des saluts au Saint-Sacrement... pour ne pas semer l´inquiétude dans la hiérarchie cléricaler"[180].

Esta devoción, como señalábamos más arriba, es un claro reflejo de la religiosidad del Setecientos. De un modo parecido a la monarquía absoluta, la Iglesia buscó asentar la religión sobre bases "populares", una acción que implicó que "le donne, come i ceti inferiori, rappresentavano i nuovi soggetti sociali su cui fondare tanto la ricomposizione

---

[176] Por ejemplo, el daño económico que suponía la proliferación de fiestas (*ibidem* p. 182).

[177] *Ibidem* p. 184. Sigue abundando en la idea de una dicotomía, afirmando que, frente al deseo de los reformistas: "... les masses allaient réagir avect tout le poids multiséculaire de leurs expressions culturelles, ces fameux "usages immémoriaux" que, en definitiva nos hablan de una diferencia "cultural", de unos diferentes "concepts, langage, sensibilité et psychisme..." (*ibidem*, p. 197).

[178] "... démystifiant une miraculosité suspecte qui fait naître, qui une procession, qui un pèlerinage, enfin en sacralisant, selon un procédé millénaire, le possible envoûtement par les forces naturelles" (*ibidem*, p. 183).

[179] *Ibidem*, p. 186.

[180] *Ibidem*, p. 188.

della società cristiana e una rinsaldata presenza della Chiesa..."[181], en una clara reacción frente a las novedades ideológicas, que implicó una valoración positiva de ciertas virtudes "populares", como simplicidad, humildad, etc[182].

En consecuencia, debemos estudiar el culto al Sagrado Corazón en un contexto en el que se afirmaron las bases de una religiosidad sensible, claramente enfrentados a la devoción moderada propuesta por los jansenistas o a lo que otros llaman catolicismo ilustrado (illuminato)[183]. Este hecho implicó recuperar rasgos esenciales de la religiosidad barroca adaptándolos a:

> "... nuovi significati, che disegnano una tonalità della "vita devota" dai toni "popolari", cioè facili, "sensibili", di immediata recezione, e "femminili", vale a dire in direzione di una pietà sentimentale, sdolcinata e effusiva nell´esuberante affettività dei suoi temi, ruotanti principalmente intorno alla sofferenza riparatrice della Passione, ai motivi teneri e "femminili" del cuore e alle metafore salvifiche del sangue"[184].

A este respecto, cabe destacar también la difusión del culto a la Virgen, estructurada en una serie de devociones, en las que se destacaron novedades como el Corazón de María, o las celebraciones del mes de mayo, que se dedicó a ella, la Inmaculada Concepción[185]. Todos estos cultos tuvieron un claro carácter militante e, incluso, "militar"[186].

Frente a esta acción de los mediadores eclesiásticos, se habla de *décalages*[187], de la pervivencia de viejas formas como las romerías a zonas inaccesibles a la autoridad, en los márgenes del territorio de la comunidad[188].

Una de los apectos esenciales que han marcado el acercamiento a la religión popular ha sido la consideración del desarrollo de una serie de ritos y ceremonias como contrapartida a la pastoral del "miedo" que habría sido empleada, en opinión de Jean Delumeau, como estrategia esencial en el proceso de aculturación de las masas. En este sentido, debemos destacar la presencia de los *sacramentales* que deben ser entendidos como

---

[181]CAFFIERO, M.: "Femminile/popolare. La femminilizzazione religiosa nel settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni" en *Prospettiva e dimmensioni della ricerca storica*, 1994 (2º semestre), p. 235.

[182] *Ibidem*, p. 236. Respecto a los ejes esenciales en los que se estructura este proceso *ibidem*, pp. 236 y ss. También su síntesis: CAFFIERO, M. : *La politica della santità. Nascita di un culto nell´Età dei Lumi*. Ed. Laterza, 1996.

[183] CAFFIERO, M.: "Femminile/popolare", p. 239.

[184] *Idem*.

[185] *Ibidem*, p. 242.

[186] *Idem*.

[187] Sostiene, de un modo erróneo, siguiendo demasiado de cerca los textos teológicos, decretos, etc. que la élite católica "se juge la maîtresse incontestée de cette orthodoxie et qu´elle est persuadée de l´imposer par le seul argument de l´autorité. Illusion optique fort compréhensible, puisque la structure puyramidale de l´Église dénie au commun des fidèles le pouvoir et la culture"(PLONGERON, B.: "Le procès de la fête à la fin de l´Ancien Régime", p. 197). La realidad está reñida con esta perspectiva.

objetos bendecidos y ligados a la liturgia que, a diferencia de los sacramentos, podían llevarse a otro lugar y usarse como fuente de protección[189].

La labor desarrollada por los misioneros fue, hasta cierto punto "ambigua", al menos si la consideramos desde las premisas de una religiosidad "interiorizada"[190] e intimista. Si, por un lado, hubo órdenes como los capuchinos, cuya actividad se puede calificar como populista, ya que se empeñaron en promover toda una serie de devociones que gozaban de gran seguimiento en las comunidades en que se instalaban[191], por otro los jesuitas, pese a su intento de imponer una religiosidad marcada por nuevos contenidos y exigencias, tampoco lograron separarse del interés popular. Así, por ejemplo, Bernard la religión promovida por los capuchinos:

> "n´impose pas... des comportements réprimant trop violemment la nature humaine; des exigences placées à un trop haut niveau conduisent plus sûrement à des réactions d´impiété qu`a un progès spirituel... (Promovieron) Une dévotion en profond accord avec le "sentiment religieux" des fidèles, s´exprimant par des cultes de protection et de recours enracinés dans la tradition; une piété centrée sur le Christ souffrant et les mérites des saints; une totale confiance dans l´aide divine pour le difèle s´approchant régulièrement des sacrements; par tous ces aspects, le discours et la pratique pastorale des Capucins gardaient au sein du mouvement de la Réforme catholique une assez nette originalité, qui allait se trouver en butte à des oppositions de plus en plus affirmées"[192].

A este respecto, se puede destacar la enorme importancia que dada a las reliquias, en el marco de una devoción ligada a la concesión de indulgencias, en la que la distribución de objetos "protectores" era esencial[193].

Sin duda, una de las razones fundamentales de este fenómeno, es que los miembros de la orden ignaciana adoptaron códigos vigentes en las comunidades misionadas, atendiendo a sus necesidades, utilizando ritos comunes o símbolos presentes en ellas,

---

[188] *Ibidem*, pp. 194-5.

[189] SCRIBNER, B.: "Cosmic Order and Daily Life: Sacred and Secular in Pre-industrial German Society" en VON GREYERZ, K.: Religion and society in Early Modern Europe, 1500-1800. Ed. George Allen and Unwin, 1984, p. 20. Sobre estas cuestiones para el caso de la España del siglo XVIII es interesante el trabajo de DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: "Aspectos de la España de Feijoo" en *Hispania*, tomo XXIV, nº 64 (Octubre-Diciembre de 1964).

[190] Uno de los prejuicios de los historiadores, como revelaba hace años es la idea de que las acciones externas, la participación en los ritos, sería ajena a la fe o como dice Margaret Spufford: "Amongst them were presumably some who went to church, not solely because worship was required of them by ecclesiatical law, but because they had a meaningful faith" (citado por FORSTER, M. R.: *The Counter-Reformation in the villages*, p. 7). Cosa que, sin duda, es muy complicada de reconstruir. Cualquier acción pedagógica de las instituciones eclesiásticas, catequesis, difusión de la lectura de obras sacras, encuentra en el historiador una voluntad por definir cuál fue su calado real, en qué medida transformó los comportamientos y las concepciones.

[191] FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, pp.. 227 y s. En este sentido cfr. DOMPNIER, B: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses. L´exemple des Capucins en France (XVIIe-XVIIIe siècles)" en *Dimmensioni e problemi della Ricerca Storica*, nº 2, 1994, p. 26.

[192] *Ibidem*, p. 41.

[193] DOMPNIER, B: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses", pp. 38-40.

aunque subvirtiendo su sentido. Este método podía implicar, y de hecho así era, una pervivencia de las ideas tradicionales ya que muchos eran incapaces de interpretar estos símbolos desde unos presupuestos ajenos a sus experiencias.

Se ha establecido como premisa que, a diferencia de las culturas avanzadas, como la china[194], los misioneros jesuitas concibieron su actividad pastoral en las campiñas europeas o en las Indias desde unos parámetros muy similares. En ambos casos partían de la base de que se encontraban enfrentados a la idolatría y, por tanto, no servía el acomodamiento, sino que debían subvertirse las prácticas y costumbres locales. De este modo, se empeñaban en:

> "... sostituire pratiche da loro ritenute eterodosse.... le feste del carnevale, del calendinaggio, della notte di S. Giovanni e altre ancora, considerate scandalose ed empi, venivano sostituite da processioni e rappresentacioni religiose, e da esercizi di devozione come le Quarantore"[195].

Pese a ello, los símbolos *carnavalescos* eran mistificados y dirigidos en un sentido penitencial[196]. .

Uno de los hechos más notables fue la insistencia de los misioneros en los prodigios[197], cuya explicación se puede encontrar en el hecho de que el misionero era propuesto como un santo favoreciendo, de este modo, la difusión del patrón de comportamiento difundido en su predicación, que podía ser asumido así más fácilmente por la audiencia:

---

[194] PROSPERI, Adriano: "El misionero" en VILLARI, Rosario: *El hombre barroco*. Alianza Editorial. Madrid, 1992.

[195] GENTILCORE, D.: "*Accomodarsi alla capacità del popolo*: strategie, metodi e impatto delle missioni nel Regno di Napoli, 1600-1800" en *Mélanges de l´École Française à Rome*, 109, 1997 (2), p. 699.

[196] *Ibidem*, pp. 700-701. FARALLI, C.: "Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVIII)", p. 112. En las producciones relacionadas con la historia de las misiones se hacen afirmaciones como que éstas contribuyeron a la eliminación de los elementos folklóricos que habían ido contaminando las prácticas religiosas o "... sottrarre al laicato qualsiasi possibilità di iniziativa autonoma, soffocando ogni manifestazione religiosa alternativa, o in grado di diventarlo, e orientando le esigenze religiose dei fedeli verso il nuovo modello di pietà espresso dal Concilio di Trento" (NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d´Italia tra XVI e XVIII secolo" en RUSSO, C. y GALASSO, G.: *Per la Storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d´Italia*, vol II. Ed. Guida, Napoli, 1982, p. 164). Sin embargo, los jesuitas recogían estos mismos elementos, si por un lado censuraban cualquier tipo de desviación, por otro utilizaban ciertos rituales de origen "pagano", o ciertos comportamientos transgresores (*ibidem*, p. 174).

[197] Como ha reconocido Deslandres, estos eran síntomas que revelaban que el misionero era un enviado de Dios (DESLANDRES, D.: ""Des ouvriers formidables à l´enfer". Épistémè et missions jésuites au XVIIe siècle" en *Mélanges de l´École Française à Rome*, nº 111. 1999 (1), p. 258), un "sorcier de Dieu":

"Ils jouent le jeu... et ils ne sont pas loin se croire eux-mêmes des guérisseurs guidés par Dieu" (*ibidem*, p. 260).

"Le funzioni carismatiche, taumatugiche e di patronato rendono possibile il superamento dello scarto eventuale tra il modello fornito dal santo ela sua operatività sociale reale"[198].

En efecto, tal y como veremos con más detalle, pese a que el misionero se identificaba con un modelo ortodoxo de santidad, este carácter era complementado con ciertos poderes taumatúgicos[199] que podían tener una doble lectura, positiva o negativa, en función de cómo se desarrollaban las cosas[200]. En el caso de Nápoles, por ejemplo, se ha documentado que algunas poblaciones no quisieron recibir a los misioneros por los males que siguieron a una visita anterior de miembros de su orden[201].

Todo acontecimiento ocurrido durante la misión era susceptible de ser interpretado como una señal dela intervención divina o, en su defecto, diabólica. Por ejemplo, cuando el padre Tirso predicó en Extremadura en 1668, los portugueses realizaban incursiones en el territorio robando ganado. En algunas poblaciones como Puebla, donde se había realizado una misión, no se produjeron estos daños, una circunstancia que se interpretó como resultado de una protección divina lograda gracias a la visita de los misioneros[202]. Era frecuente atribuir los males a Dios por la falta de devoción. Sólo cuando se hacía efectiva o se iniciaba la conversión parecían resolverse los males materiales[203]:

---

[198] CAFFIERO, M: "Un Santo per le donne", p. 90.

[199] GENTILCORE, D.: "*Accomodarsi alla capacità del popolo*", p. 713. En muchas ocasiones estos no eran operados por el misionero, sino que se trataba de ayudas "divinas" que permitían el desarrollo de la misión, llegando, incluso a detener la marcha del sol para permitir que los misioneros celebrasen una función en una población (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 342). O, "enviando" "... un viento que secó los lodos que hubieran embarazado..." la asistencia a ella (REYERO, Elías: *Misiones del M.R.P. Tirso González de Santalla*. Santiago de Compostela, 1913, p. 223).

El número de sucesos de este tipo es enorme, como el caso en que una paloma "hermosísima" asiste al sermón del padre capuchino (*ibidem*, p. 347).

En este sentido, Novi Chavarria habla de una aculturación fundada en un sincretismo mágico-católico: "Il missionario, infatti, si inseriva nell´universo magico popolare recuperando e ristrutturando, secondo le modalità cattoliche, rituali magici propiziatori solitamente usati contro le forze naturali avverse e contro le malattie. Nella mentalità popolare il missionario, al pari di un santo, diventa intermediario tra il sacro e il profano, chiamato ad esercitare una funzione protettiva della comunità, in virtù del potere taumaturgico delle reliquie conservate presso i collegi della Compagnia" (NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d´Italia tra XVI e XVIII secolo", p. 173). En este mismo sentido NARO, Cataldo: "Un predicatore gesuita nella Sicilia del Seicento: Luigi La Nuza" en MARTINA, G. y DOVERE, U. (eds): *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*. Napoles, 1994, p. 345.

[200] Esta misma idea podía tener efectos negativos, como en el caso de unos musulmanes a los que predicó en Málaga a los que otros "... extortaban (sic) y amenazaban para que no faltasen a su falta secta y para que los alumbrase el ejemplo de los que se convertían les persuadían que predicando el Padre, arrojaba con la mano hechizos a la cara para persuadirlos. De aquí nació que las moras en el sermón de cubrían las caras con las mantillas y las retiraban para evitar el influjo de las manos que imaginaban supersticioso (sic)" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 237).

[201] GENTILCORE, D.: "*Accomodarsi alla capacità del popolo*", p. 713

[202] "Un cabo portugués ... a dos hidalgos de Montijo dijo: "algún buen ángel tienen los de Montijo que los ha librado, quitando a nuestros generales el pensamiento que tenían" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 124).

[203] En este sentido indica el padre Caravantes que se debía realizar una misión de rogativa al final de la misión y que "... si se padece en la tierra donde se ha de hazer alguna plaga considerable, se podrá disponer que sea la procesión acompañada de penitencia que como están los ánimos en tal ocasión

"A dos o tres días después de empezada la misión llovió excelentemente en Guadalcanal y su comarca. Que parece que para darles el agua por intercesión de la Virgen, sólo esperó Dios a verlos arrepentidos y llorando sus culpas"[204].

No en vano, los asistentes creían encontrar en los misioneros una fuente de bienestar material:

"Tuvieron tanta fe estas gentes con los misioneros que, al pasar de Cea a Corcubión por la ría, nos llevaron a los barcos adonde tienen las redes con que hacen las sacadas o cerco de las sardinas, para que las bendijésemos, rociando las redes y aquella ría con agua bendita, para que Dios les diese buena pesca de sardinas"[205].

Los misioneros no dudaban en ofrecer sus "poderes" para acabar con determinada amenaza. Tal es el caso del padre José Caravantes, quien pedía a Dios en sus misiones el fin de una plaga de lobos[206]. Así, en la zona en cuestión, propuso el siguiente remedio:

"que rezassen con gran devoción y confiança todos los días el Rosario de Nuestra Señora, haziendo señal a toque de campana y que los sábados de todo el año y vísperas de las festividades de la madre Santíssima... ayunassen, o a lo menos se abstuviessen de comer carne y que en los montes y caminos a trechos levantassen el Estandarte Real de la Santa Cruz, figurado en la vara de Moysés, para que si alguno incurriesse en al desgracia de ser herido de la voracidad de estos brutos, encontrasse par a su sanidad inmediata la medicina que era mirar con atenta devoción el árbol de nuestra salud. Y finalmente les encargó que mudassen de vida y mejorassen de costumbres, pues por las malas castigó Dios a todo el universo con el general diluvio"[207].

De este modo, los misioneros se presentaban como mediadores, resolviendo problemas acuciantes exigiendo, a su vez, una transformación de los fieles que se articulaba a través de una serie de prácticas cotidianas y, sobre todo, en un cambio de actitud y valores. Se invocaba, a este respecto, el esfuerzo y la devoción individual como medios esenciales para asegurarse el bienestar material y espiritual, ofreciendo objetos que proporcionaban una protección efectiva. No era sólo que esta idea estuviese presente en la mentalidad de las gentes de la época, sino que era promovida por los propios misioneros[208].

---

bien dispuestos, será muy fácil que la hagan y de que nuestro Señor levante la mano del castigo como he visto que ha hecho su Magestad en algunas partes" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones, remedio de pecadores*. Imprenta de la Viuda de Agustín de Valdiviesso. León, 1674, p. 134).

[204] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 150.

[205] *Idem*, p. 403.

[206] "... llegó a ella (la misión)... un hombre assegurando que en las montañas de Caldelas los lobos, excediendo el ordinario estilo de su voracidad, dexando sin lessión los ganados, se comían los pastores... aquel día encargó se pidiesse a Dios el remedio a tan grave necessidad, deseando ocurrir a ella con el preservativo medicinal de la missión que hizo en aquel territorio, por el qual inclinó a la Divina Misericordia se compadeciesse de tanta miseria" (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 280).

[207] *Ibidem*, p. 287.

[208] Henry Kamen dice que los *goigs*, unos impresos en que se recogían motivos relacionados con santos, Cristo o la Virgen, que se convirtieron en fuente de milagros. Estos escritos fueron "... atesorados, venerados, usados como oraciones y empleados para curar. Por eso sobrevivieron miles de ellos, y los

Así ocurría, por ejemplo, con las estampas que se repartían para reforzar y popularizar el culto de determinado santo que, a su vez, constituían una fuente de bienestar en si mismas[209]:

> "En la villa de Alcántara, habiendo encomendado la devoción con nuestro P. S. Ignacio y dicho como era abogado de las criaturas para que no muriesen sin bautismo, estando una señora de lo más principal de la villa con dolores de parto, envió a pedir con mucha instancia una medalla del Santo; y con otro hombre honrado de la villa, a quien debimos particular afecto, nos pidió por gran merced una para aplicarla a su mujer que estaba en las mismas circunstancias"[210].

Estos eran instrumentos que, frente a los votos colectivos, tenían un uso personal, aunque sea más exacto decir que había una clara implicación entre ambas "dimensiones". En efecto, el culto de un determinado santo parecía reforzarse y vulgarizarse a través de su éxito como "protector" de la comunidad, lo que determinaba la construcción de altares y de una acción ritual colectiva. Junto con estos usos, cabe hablar también de su carácter informativo, ya que estaban dirigidos a difundir nuevos temas y devociones[211].

Los prodigios realizados durante la misión garantizaban, en cierta medida, el "éxito" de determinados cultos que constituían otros tantos componentes de una nueva religiosidad. A este respecto, cabe recordar que los misioneros se empeñaron en promover las devociones típicamente postridentinas: la Eucaristía, Cristo, la Cruz, como símbolo del martirio, dándole un nuevo sentido del culto a la Virgen. Por supuesto, también

---

mismos textos pudieron ser empleados siglo tras siglo" (KAMEN, H.: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, p. 136).

[209] "... otro (uso) que tiene que ver con la utilización preservativa y protectora de estos objetos" y fueron muy apreciados por los hombres y mujeres de la época (PORTÚS, J. y VEGA, J.: *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. FUE. Madrid, 1998, p. 223). En efecto, existen abundantísimos testimonios, muchos de ellos procedentes de las misiones desarrolladas en la España de la época en que se deja bien claro el carácter utilitario y protector de las estampas, hasta el punto de que llegaron a identificarse con reliquias, proporcionando una ayuda tanto física como espiritual: "... el milagro o la protección no se produce tan sólo a través de un acto de devoción de carácter más o menos mental, sino que interviene decisivamente el contacto con la hoja de papel...". De este modo, queda bien claro su uso como "sacramentales" que entraña la concepción de que los objetos "... pueden transmitir por sí mismos ciertas propiedades, es decir que poseen características mágicas" (*ibidem*, p. 232).

Lo mismo se puede decir sobre el Rosario (GENTILCORE, D.: "*Accomodarsi alla capacità del popolo*", p. 711). De hecho, los misioneros contribuían a esta actitud a través de la narración de milagros operados en beneficio de los fieles a María (*idem*).

[210] REYERO, E.: *Misiones...*, p. 89. El mismo Rosario del misionero consigue sanar a los enfermos: "... aviendo dado un accidente a una mujer en la yglesia al tiempo de la missión que la privó del sentido y aun parece la tocó en el coraçón, no aviendo podido volverla en sí con distintos apósitos para estos accidentes, tomaron el recurso de pedir se les llevasse a su casa... el Rosario del padre Calatayud... (y) fue tocar con la medalla en la boca de la enferma que volver esta en si y mejorarse como supe por varios que me los refirieron entonces" (CALATAYUD, P.: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*. Biblioteca Nacional, ms. 4503, p. 153r).

[211] Incluso, podían servir para popularizar determinadas órdenes. A este respecto, se puede hablar de la campaña entablada por el trinitario Fr. Simón de Rojas para difundir imagencitas de la Virgen. Pero no sólo eran santos o personas divinas las que aparecían en estos objetos sino también personas vivas como Luisa de Carrión o de la Ascensión (PORTÚS, J. y VEGA, J.: *La estampa religiosa en la España*

popularizaron a determinados santos. A este respecto, se puede establecer una diferencia muy clara entre las órdenes en cuanto a qué personajes eran difundidos ya que, por regla general, estaban ligados a su historia.

Junto con ellos también se destacó el culto del Ángel de la Guarda, cuya devoción era practicada por los misioneros quienes los invocaban o, en su defecto, lo hacían con San Rafael, para preservarse de los "... peligros como para que se dignen assistir y ayudar en sus peleas"[212], tal y como lo había hecho propio San Ignacio[213]. Su culto fue también destacado por los capuchinos:

> "... los Mysterios de la Divinidad y Humanidad de mi Hijo Santíssimo y los de mi vida y Gloria, quiero que tengas singular veneración y afecto (es es devoción), a la Naturaleza Angélica, por su gran excelencia, santidad, hermosura y ministerios"[214].

Por otro lado, se rendía culto a su imagen, en la que aparecían las indulgencias ofrecidas por los misioneros[215].

Un hecho esencial, que demuestra cuáles eran las posibilidades de éxito de estos santos en la devoción popular, era que podían brindar favores dirigidos a responder a diferentes situaciones. Así, frente a la especialización de los santos locales, decía el padre López que San Joaquín:

> ".. es advogado (sic) universal de todas quantas cosas emos menester, porque tiene en su mano a la que tiene en las suyas el Ijo de Dios y con él todos los Tesoros del cielo y de la tierra y el remedio de todas las necessidades"[216].

---

del Antiguo Régimen, p. 221). De este modo, "en lo que se refiere a la devoción privada , ayudaban con el poder evocativo de su imágenes a realizar algunos ejercicios espirituales" (*ibidem*, p. 223).

[212] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido y en el de los demás operarios de la iglesia*. Imprenta de Juan García Infançón. Madrid, 1698, p. 155.

[213] *Ibidem*, p. 157. El padre Calatayud recomendaba que: "Cuando el predicador se halle desconsolado, frío o triste, o bien cuando por confesar a los enfermos, o por otras ocupaciones de su ministerio no ha podido preparar despacio el sermón, haga oración, implorando el favor de su Santo Ángel de la Guarda" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*. Impresores de la Real Casa. Madrid, 1882, p. 84). O el mismo Bozeta recomienda también que:

"Procure el missionero valerse del Santo Ángel de la Guarda del lugar a donde quiere hazer misión" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*. Imprenta del Doctor D. Benito Frayz. Santiago de Compostela, 1706, p. 20).

[214] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica que demuestra la grande excelencia e importancia del altíssimo y diviníssimo exercicio de la Santa Misión*. Sin fecha ni lugar de impresión, p. 129. De hecho, en el ciclo de sermones que nos brinda Sevilla aparece en 7º lugar uno dedicado a "... la grandeza de la devoción de todos los Ángeles y su importancia, declarando la multitud de ellos, sus sobresalientes excelencias y el orden que en sí tienen. Lo mucho que nos quieren a los hombres y de los muchos modos con que se estreman a favorecernos..." (*ibidem*, pp. 128-9).

[215] *Ibidem*, p. 130.

[216] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto. Deducido de la vida, virtudes, predicación y missiones del venerable y apostólico predicador Padre Gerónimo López de la Compañía de Jesús*. Zaragoza, 1678, p. 433. El padre López solía acabar sus misiones en "... las ciudades y poblaciones

Sin embargo, los misioneros parecen haber abundado en la idea de que su culto cumplía una función determinada. Así, se promovían santos como San Bruno, que protegía contra las tempestades[217]. En el caso de los trinitarios, San Ramón tenía como función primordial favorecer las lluvias y asegurar, de este modo, las cosechas. La ceremonia que se realizaba tiene gran interés ya que refleja un deseo de los misioneros por responder a las inquietudes de los fieles. Otras veces ayudaban en caso de un parto difícil[218].

Los jesuitas se empeñaron en divulgar el culto de aquellos miembros de orden que habían sido canonizados y cuyos prodigios[219], operados a través de medallas o estampas servían como argumento de peso. El padre Tirso hablaba, a este respecto, de los milagros relacionados con San Javier o San Ignacio[220], a quienes muchos erigían altares[221].

¿En qué medida se puede hablar de religión o de magia? Algunos como Bob Scribner sostienen que se puede hablar de una economía de lo sagrado, es decir, que "... the sacred is always experienced from within the profane; it is always manifested as a historical fact"[222]. De lo sagrado procede una protección, una fuente de control del mundo físico y de sus ciclos. De este modo, los ritos ligados a los ciclos de la vida individual y los del calendario anual proporcionaban una especie de cañamazo donde se plasmaba una concepción muy determinada de la existencia donde la invocación , de la ayuda divina y rendir, por supuesto, cuentas por los votos entablados eran principios esenciales[223]. Algunas de las fuentes de protección estaban bajo control de la Iglesia, como los sacramentales, que permitían resolver cualquier desorden existente en el mundo natural. Pero otras fueron censuradas por "supersticiosas" y constituían una manera de afirmar un poder personal[224].

---

grandes donde predicava Quaresma o azía missión... (con) un sermón de las excelencias y devoción de San Joachín" (*ibidem*, p. 433)

[217] *ibidem*, p. 438.

[218] Como Calatayud, que erigió un altar dedicado a San Ignacio para proteger a las parturientas (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 24).

[219] "Comme tous les ordres, les Capucins ont une dévotion particulière pour les saints de leur famille, dont ils s´emploient aussi à diffuser le culte. Saint François qui a ordinairement une chapelle dans les églises conventuelles, est honoré par eux... Parmi les autres saints franciscains, Antoine de Padoue se détache netemment" (DOMPNIER, B: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses", p. 36). Sin embargo el desarrollo del culto de los santos capuchinos fue tardío debido a algunos factores (*ibidem*, p. 37).

[220] Para los misioneros era esencial la intercesión de los santos, en especial de San Ignacio y de la Virgen en el caso de los jesuitas: "... l´insistance du missionaire à inclure cette intercession dans le processus de conversion a permis l´instauration ou le renouevellement... du culte des saints parmi les populations" (DESLANDRES, D.: ""Des ouvriers formidables à l´enfer"", p. 261).

[221] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 291b-3.

[222] SCRIBNER, Bob: "Cosmic Oder and Daily Life", p. 17.

[223] *Ibidem*, p. 18.

[224] *Ibidem*, p. 21.

Frente a su uso "mágico", los teólogos criticaron la idea de que los sacramentales ofreciesen una protección física[225], intentando erradicar una visión del mundo estaba marcada, en cierta medida, por un cripto-materialismo que establecía la existencia de una conexión física con los objetos sagrados. Una postura similar marcó, hasta cierto punto, el arte de fines del Medioevo, cuando las imágenes eran vistas por muchos como entes físicos capaces de realizar ciertas acciones, una perspectiva que determinó que la relación con ellas estuviese completamente alejada de las prescripciones del "culto" de los santos (y de las imágenes) establecidas en los cánones tridentinos. Hasta cierto punto, el poder sagrado fue concebido de un modo pragmático, incardinado plenamente en este mundo[226].

De este modo, concluye Scribner es difícil distinguir entre religión y magia en la religión prerreformista. De cualquier forma, el esfuerzo por definir una religión "espiritual", libre de cualquier mediación material que era una de las razones esenciales de las críticas de los protestantes al culto de las imágenes, aunque también de las disposiciones de los teólogos católicos que, por supuesto, siguieron abundando en la validez de un culto de estas, encontraron escaso eco[227]. El declive definitivo de esta perspectiva vino dado no por una imposición de los grupos dirigentes, sino por una transformación de la relación con el medio cuya causa se encuentra, entre otras cosas, en una mejora de las técnicas agrícolas que determinaron una mejora del control sobre el medio.

En cualquier caso es necesario matizar el sentido del concepto "magia". El uso de sacramentales y de objetos de culto, aunque también la relación con el santo, que actuaba como una suerte de mago, no nos pueden servir para afirmar que la religión popular fuese "mágica":

> "non è la magia, che concorre a definire la "religione popolare", ma un comportamento sociale, legate a circostanze storiche e ambientali, ai modi di produzione propri di comunità agrarie, feudali e precapitalistiche, dove è assente oppure è allo stato embrionale ogni processo di mercantilizzazione della campagna, dove il problema del controllo della natura... è rimesso comunemente alle processioni delle rogazioni, alle benedizioni, al suono delle campane... ha poco senso lo studio dell pratica magica in sé, (que sólo) ha senso se la mettiamo in

[225] En su opinión "rather, it was spiritual efficacy based on the prayers of the church. But there are numerous formulae for benedictions wich can only be understood in terms o physical efficacy" (*ibidem*, pp. 22-23). Estas fórmulas tienen un claro signo mágico que se funda en la creencia de que "... the functioning of the material world was dependent on sacred power, wich intervened to ensure the flourishing of material creation under the forms of human, animal, or agricultural reproduction". Una concepción que pese a la intervención de fuerzas diabólicas (que deben ser eliminadas) o divinas, tiene una clara inspiración antropocéntrica en tanto que los hombres pueden "... act as channels and directors of sacred power" (*ibidem*, p. 24).

[226] *Idem*. "... God was seen as a genuine Bauergott, a powerful ruler over weather and fertility. Relations between God and the agricultural producer rested on a strong sense of mutuality" (*ibidem*, pp. 24-5).

[227] En este sentido habla de una subversión de la eficacia física de lo sagrado, pero no de su virtualidad psíquica, así, dice que la creencia en que los desastres naturales fuesen considerados como signos divinos entre muchos reformistas demuestra "... the continuing Reformation belief in a spirit of world, and of course in the activities of the Devil" (*ibidem*, p. 31, nota 64).

rapporto con l´ambiente sociale in cui si verifica... Non c´è un magismo puro come fatto culturale perenne, ma c´è un magismo-spia che nasconde esigenze sociali di rifiuto o di rivolta contro una realtà ingrata e oscura"[228].

2. La misión en la época postridentina.

En un sentido estricto, la misión puede ser definida como una predicación extraordinaria, complementando a la hebdomanaria allí donde esta tiene lugar[229]. En este sentido, cabe relacionarla con el desarrollo de una "conquista" católica de los territorios europeos, que es el proceso que nos interesa en este trabajo, así como con una actividad ligada, esencialmente, a las órdenes religiosas. Por otro lado, se puede hablar de una diferencia de lenguaje entre ambas que permite:

> "... separare la predicazione ordinaria dalla predicazione missionaria, e non solo nel senso di un´impronta maggiormente emozionale caratterizzante lo svolgimento della missiones. la storia de la missione nell´Italia del´600 e del´700 rappresenta anche la vicenda di un adeguamento del metodo pastorale alla mutata percezione delle esigenze religiose e alla diversa configurazione della vita devozionale"[230].

De cualquier modo, estos caracteres fueron perentorios, ya que hubo una creciente convergencia entre los diferentes tipos de predicación debida, en parte, al interés del clero secular por las misiones[231].

Por otro lado, hemos de partir de la base de que la misión era una institución ligada íntimamente al cristianismo desde sus orígenes. De este modo, se puede establecer una larga historia del concepto que, pese a ser utilizado en diferentes épocas, no tuvo el mismo sentido en cada una de ellas, exigiendo una contextualización de este concepto en el ambiente postridentino ya que, tanto desde el punto de vista de las prácticas como de los principios que la vertebraban, la labor de los misioneros se reveló novedosa en muchos aspectos[232].

---

[228] DE ROSA, G.: "Religione popolare o religione prescritta", p. 16. Buena prueba de ello serían, en su opinión, las transformaciones producidas con la mecanización, etc.

[229] DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, pp. 385-6 diferencia estos dos tipos de predicación. Sin embargo, hace notar que hubo una agresividad creciente que afectó a todos los sermonarios, especialmente en el período 1630-70 (*ibidem*, p. 387).

Dompnier ha subrayado que el misionero preparaba a los fieles para la confesión, predicaba sobre la muerte, los fines últimos, los pecados. El predicador, por el contrario, estaba obligado "à fréquenter l´Écriture et les Pères, à travailler la méthode, a s´entraîner. Le missionaire... ne trouve pas dans les instructions qui lui sont destinées l´éxigence d´une telle préparation intellectuelle" (DOMPNIER, B.: "La Compagnie de Jésus et la mission de l´intérieur", p. 162). Subraya, además, que éste debía informarse sobre las desviaciones existentes en la comunidad y que fundaba su actividad en la oración y en una mayor espontaneidad que hacía que estuviesen menos constreñidos por las reglas (*ibidem*).

Estas afirmaciones deben ser puestas en su justa medida. En efecto, el padre Dal Monte que se dedicó intesamente a las misiones subrayaba la importancia que tenía la Biblia en su actividad (GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte*, p. 151).

[230] RUSCONI, R.: "*Rhetorica ecclesiastica*. La predicazione nell´età post-tridentina fra pulpito e biblioteca" en MARTINA, G. y DOVERE, U. (eds): *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*. Ed. Guida. Napoles, 1994, pp. 41-2.

[231] *Ibidem*, p. 43.

[232] En este sentido, son muy acertadas las palabras de Giuseppe Orlandi que, si bien reconoce que la misión está presente a lo largo de la historia del cristianismo:

"... nella sua accezione moderna, la missione risale al tempo della Riforma cattolica. Si differenzia infatti dai modelli precedenti tanto per la struttura, che per i fini, gli argomenti e i metodi

Al igual que en otros fenómenos del momento cabe reconocer la presencia de inercias, esto es, elementos arcaicos que, sin duda, estuvieron muy presentes en las misiones del período que estudiamos, siendo no sólo asumidos sino, ante todo, transformados, generando una nueva concepción. Así, por ejemplo, los misioneros siguieron refiriéndose a los apóstoles para calificarse a si mismos[233] y, de hecho, la imagen de Cristo estuvo muy presente en los modelos propuestos por ellos. Es más, se trataba del ejemplo por excelencia[234]. En el siglo XVI el misionero siguió siendo un difusor de la palabra divina, un "actor" de la historia de la salvación y, por ello, tuvo como objetivo esencial las poblaciones que no estaban cristianizadas, en unas "indias" muy próximas a los centros de poder eclesiástico. Una constatación que exigía, en opinión de los coetáneos, una respuesta adecuada.

Sin embargo, estas palabras fueron más morales que realmente efectivas, ya que no pueden esconder que la conversión, tal y como la entendieron los misioneros de la época, se fundó en unos nuevos presupuestos, íntimamente relacionados, como veremos en este trabajo, con una nueva concepción de la religión que tenía en el disciplinamiento y la regulación de los comportamientos, unos principios cuya *modernidad* es indudable[235].

Los jesuitas siguieron predicando de una manera "apostólica", retomando el ejemplo de los mendicantes, un par de siglos antes, esto es, hablando en los lugares públicos, llamando a la penitencia y la conversión, etc.[236] El *exhibicionismo* de las virtudes, que implicaban una renuncia a los bienes materiales y al mundo, vistiendo pobremente, o viviendo de la limosna siguieron siendo empleados como recursos esenciales. De cualquier modo, si bien hubo una serie de inercias, relacionadas directamente con una serie de poderes "carismáticos", con los que se pretendió que el mensaje calara más fácilmente, podemos decir que se consolidó una nueva visión de la vida conforme a los principios del catolicismo postridentino, que exigió el cumplimiento una serie concreta de virtudes, íntimament ligados a un proceso de "democratización" o divulgación de los valores

---

psicologici adottati..." (ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare" en *Spicilegium Ssmi Redemptoris*, XXII, 1974, p. 315).

[233] En este sentido, se pueden recordar las ideas de Alfonso de Liguori:

"Dio prima nel Testamento vecchio mandò y profeti a predicare la legge; e del nuovo mandò il suo medesimo Figlio ad insegnarci la nuova legge di grazi, ch`è sata dell´antica la perfezione e´l compimento: *Novissime diebus istis locutus est nobis in Filio*(Ebr. 1,2). "Ma perché Gesú Cristo fu mandato a predicare alla sola Giudea, egli ppoi destinò gli apostoli che dopo la sua morte andassero a predicare il vangelo a tutte le genti: Euntes in mundum univrsum praedicate evangelium omni creturae (Mc 16, 15). REY-MERMET Th.: *Il Santo del Secolo dei Lumi: Alfonso de Liguori (1696-1787)*. Ed. Città Nuova, 1983, p. 251. Y los Apóstoles enviaron despues a sus discipulos: "E cosí successivamente da tempo in tempo da´sommi pontefici e dagli vescovi sono stati mandati altri santi operai a predicare il vangelo in diversi regni" (citado en *ibidem*). En esta visión se subraya la autoridad eclesiástica junto con la herencia del pasado. La disciplina y el caracter evangélico de tono más primitivo se dan la mano, evitando cualquier tipo de desviación o anarquía.

[234] Podemos decir que la misiòn puso, sobre todo, el acento en la salvación del alma (VAN DELFT, M.: *La mission paroissiale, pratique et théorie*. Ed. P. Lethielleux. París, 1964, p. 17). Para ello, se tomó como modelo la figura de cristo. En efecto, las fuentes nos muestran a Cristo como "... le missionnaire par excellence, dont l´oeuvre rédemptrice se pursuit comme mission de l´Église par les mesagers de la foi qu´elle envoie" (*ibidem*, p. 16).

[235] Por supuesto, esta concepción no surgió *ex nihilo*. Tampoco se puede atribuir a Erasmo, cuya obra estudiada por N. Elías, aparece más como un hito que como el origen efectivo de estas ideas. A este respecto son muy interesantes los trabajos de Dilwyn Knox que hemos citado anteriormente.

[236] "Questo modo di eseguire la missione non era per nulla differente da quello impiegato già da due o tre secoli dagli ordini mendicante e, più recentemente, dai capuccini" (CHÂTELLIER, L.. "Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento" en PRODI, P. y REINHARD, W.(eds.): *Il Concilio di Trento e il Moderno. Annali dell´Istituto storico italo-germanico*. Quaderno 45, p. 141).

penitenciales y espirituales. El exhibionismo, por tanto, se convirtió en un ejemplo a seguir por todos los fieles y no sólo en un instrumento sobre el que asentar el carisma.

Hubo, pues, nuevos objetivos y nuevas realidades que debemos tener muy en cuenta a la hora de definir la labor "apostólica". De hecho, la labor de los misioneros no puede ser entendida a partir de unos principios inamovibles, sino desde un punto de vista estratégico, esto es, íntimamente ligada al contexto. A este respecto, hemos de tener muy presente la influencia de experiencia americana, esto es, la respuesta dada a unas poblaciones que ignoraban completamente la fe cristiana. De cualquier modo, tal y como hemos sugerido, se pueden encontrar inercias una de las cuales el uso de la fuerza en la actividad misional. Frente a la oposición entre cruzada y misión, A. Prosperi ha establecido que la larga experiencia del enfrentamiento con la civilización musulmana alimentó una perspectiva en la que:

> "non si può disegnare tanto un progressivo addolcimento della crociata in misione quanto un improvviso emerge –nel contesto della crociata e dell´improvvisa tendenza espansiva del potere europeo sotto le bandiere della religione...- della proposta francescana dell´*ire ad infideles* con modi pacifici e proposte evangeliche"[237].

De hecho, la militancia en las *banderas* de Cristo, uno de los objetos de meditación contenidos en los *Ejercicios* ignacianos, fue entendida no sólo como una imagen sino como una idea que marcó efectivamente el quehacer de los misioneros jesuitas[238]. Y, en este contexto, se puede afirmar que su labor, tanto como el catolicismo postridentino, tuvo un claro signo "conquistador" que, de cualquier forma, debe ser matizado a través de las prácticas y realizaciones concretas de tal empeño[239].

El descubrimiento de América, y la conversión de los indios americanos alimentaron la ideas milenaristas en la orden franciscana. Los bautismos masivos fueron interpretados como un "signo" del fin de los tiempos[240]. Y, de hecho, a partir de estos momentos, los éxitos de la misión se cifraban en el gran número de conversiones, una actitud "cuantitativa" que recogieron más tarde los misioneros europeos, quienes hablaban sobre la gran cantidad de confesiones generales logradas por sus misiones como un síntoma claro del éxito de su labor.

Sin embargo, en el contexto de la actividad evangelizadora americana, los miembros de otras órdenes se plantearon cuáles eran los efectos reales de los bautismos masivos operados por los franciscanos[241]. Esto es, si la transformación era efectiva y si podía decir realmente que eran cristianos. La revelación de la pervivencia de las inercias del pasado, de la religión de las civilizaciones conquistadas y sometidas, así como la naturaleza sincrética

---

[237] PROSPERI, A.: "L´Europa cristiana e il mondo alle origini dell´idea di missione" en *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, nº 2, 1992, p. 192.

[238] La lucha contra la ignorancia suponía un intento de erradicar sus fuentes y una de ellas, en opinión de los misioneros era el diablo (PROSPERI, A.: *America e apocalisse e altri saggi*. Ed. Istituti Editoriali E Poligrafrici Internazionali. Pisa, 1999, p. 76). Este lenguaje militar será empleado por los misioneros jesuitas a lo largo de estos siglos (ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare", p. 330 para el caso de Segneri). En efecto, las instrucciones de Acquaviva dirigidas a los misioneros, insistían en el peligro de un triunfo de las fuerzas satánicas y en la necesidad de penitencia para vencerlas (DOMPNIER, B.: "La Compagnie de Jésus et la mission de l´intérieur", p. 165).

[239] "Il missionario d´America, nella sua forma iniziale quale è possibile vedere nel gruppo dei "dodici", nasce dunque da un´esperienza di uso de lla forza in materia di fede –questo vuol dire che esiste un legame storico tra inquisizione e missione" (PROSPERI, A.: "L´Europa cristiana e il mondo alle origini dell´idea di missione", p. 206).

[240] *Ibidem*, p. 197. "La pienezza dei tempi e la unificazione degli spazi sono il punto d´arrivo profetizzato, desiderato e atteso all´interno di una concezione della storia come storia provvidenziale che, per avere senso, debe rispettare quelle attese, preannunziarle e realizzarle" (*ibidem*, p. 198).

[241] Para algunos, la facilidad de las conversiones era un signo que abundaba en la validez de la percepción milenarista.

de sus creencias produjeron un choque importante en las conciencias del momento. En este sentido, cabe destacar la aportación de José de Acosta quien, frente a la visión de ciertos sectores de la orden franciscana, afirmó que la conversión debía lograrse a través de medios y presupuestos diferentes. Cabe destacar también cómo las ideas que surgidas en el ambiente americano, que estaban estrechamente ligadas a esta nueva realidad, produjeron una suerte de crisis de conciencia en Europa. En efecto, muchos vieron la situación del medio rural europeo en el espejo de las Indias.

En consonancia con las ideas del padre Acosta, los objetivos planteados por la actividad misional fueron percibidos como un empeño *a largo tiempo*, sumándose nuevos elementos, como la distinción entre barbarie e ignorancia religiosa que debía encontrar una rápida respuesta. La fe sólo se podía asentar en una sociedad construida a imitación del modelo europeo, de ahí la necesidad de civilizar a las poblaciones indígenas:

> "Le popolazioni nomadi, senza caratteri politici e sociali di stabilità e di organizzazione del potere, erano una realtà inaferrabile, sfuggente. Bisognava, come prima cosa, conferir loro alguni tratti della società europea e solo in un secondo momento si sarebbe potuto predicare il Vangelo"[242].

Subrayemos, en todo caso, que con el término "misión", los coetáneos se referían tanto a la actividad apostólica en las colonias como en las parroquias dirigida a los católicos, que será nuestro objeto de estudio, centrándonos en los medios puestos al servicio de reactivación de la fe de los "tibios"[243]:

> "... e negli indifferenti, a ricondurre alla pratica religiosa coloro che se ne fossero allontanati. In questo senso la missione, come forma pastorale straordinaria diretta alla conversione e al rinnovamento della vita cristiana"[244].

Para los capuchinos las misiones exteriores tenían una naturaleza similar a aquellas que se organizaban en los territorios europeos. Se trataba, en ambos casos, de luchar contra un mismo enemigo, Satán. Es más, fueron organizadas desde idénticos presupuestos y adquirieron formas parecidas, incluso en las primeras décadas del siglo XVII. Esta visión guarda un estrecho parentesco con las afirmaciones de los jesuitas, hasta el punto de que se ha planteado la hipótesis de que el apostolado "misional" derivó, en gran medida, de las *Constituciones* jesuitas[245].

---

[242] *Ibidem*, p. 210.

[243] "Ignacio... *avait fondé la Compagnie pour travailler au salut des âmes et à l´expansion de la foi catholique*, en particulier par la prédication, l´enseignement et l´administration des sacrements... *L´un des principaux moyens d´atteindre ce but était, selon l´idée du fondateur la misión, tant parmi les païens que parmi les hérétiques et les fidèles*"(VAN DELFT, M.: *La mission paroissiale, pratique et théorie*, p. 47). El subrayado es mío.

En efecto, la conversión tal y como la entendían los misioneros que desarrollaban esta labor en Europa implicaba no un cambio de religión sino de "... life according to proper doctrine and moral structures. It led to an amendment of behaviour but, first and foremost it was a movement of conscience, frequently revealed in the flowing of tears" (LURIA, K. P.: "Rituals of conversion: catholics and protestants in XVIIe Century Poitou" en DIEFENDORF, Barbara B. y HESSE, Carla (eds): *Culture and identity in Early Modern Europe (1500-1800): essays in honor of N. Zemon Davis*. Ed. Ann Arbor. Michigan University, 1993, p. 72).

[244] ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare", p. 315.

[245] DOMPNIER, B.: "Les missions des capucins et leur empreinte sur la réforme catholique en France" en *Revue d´Histoire de l´Église de France*, tomo LXX, 1984, p. 132. Uno de los rasgos peculiares de los capuchinos fue la estrecha relación que hubo entre misiones externas-internas en tanto que eran organizadas por los mismos provinciales: "la necessaire soumission aux Ordinaires qui s´imposa progressivement au cours du siècle conduisit les religieux à nuancer dans la pratique l´idée d´assimilation de la mission de l´intérieur à la mission lointaine" (*ibidem*, p. 133). Y este sentido, se puede afirmar que también las misiones hechas en las zonas protestantes guardaban una estrecha relación con aquellas que tenían como objetivo a los católicos o, más exactamente, aquellos que tenían una actitud tibia hacia la fe que era una expresión de la voluntad de seguir apegados al pecado (*ibidem*, p. 131 y s.).

En cuanto a los "métodos" misionales, los trabajos de algunos de los máximos exponentes del renovado interés de la historiografía por el apostolado, ya europeo, ya colonial subrayan la existencia de concepciones parecidas incluso en las diferentes órdenes. En este sentido, se habla de una *episteme* o conjunto de conceptos comunes que prefiguran una *cultura* misionera, que alcanzó su máxima expresión en el marco de la orden jesuita que, como es sabido, desarrolló misiones tanto en el Viejo Continente como en América[246]. Tanto desde una perspectiva antropológica, como de los métodos y, de modo especial, desde el punto de vista teológico se pueden alegar numerosos rasgos comunes[247]. Dominique Deslandres va, incluso, más allá, hasta el punto de afirmar que el ambiente intelectual y religioso contribuyó a que las diferentes órdenes adoptasen una *episteme* común[248].

A este respecto, cabe decir que, en estos momentos, frente al empeño individual, se reforzó la concepción de que el misionero era un representante de un grupo jerárquico, obedeciendo una serie de principios y de órdenes. No bastaba, pues, con la llamada de Dios. El fervor, tan necesario, debía ser moderado y canalizado a través de una formación adecuada, que lo dirigiese de un modo "racional"[249]. Los escritos de los generales jesuitas hablaban, a este respecto, de supervisar la labor de quienes se dedicaban a la misión y, por supuesto, a partir de Claudio Acquaviva, se trató de consolidar los Colegios como redes de difusión de la doctrina, en los que las actividades misionales debían constituirse no sólo en una parcela esencial de la actividad de los religiosos, dedicándose un importante esfuerzo regulador a ella[250]. Incluso, se estableció en las directrices de Acquaviva la idea de crear residencias para misiones temporales[251]. De este modo, se exigió que todos, *de acuerdo con*

---

[246] "la comparaison de missions aussi différents que celles des Capucins, celles des ordres séculiers et celles des Jésuites enseigne qu´au XVIIe siècle, la majorité des missionaires partageait les mêmes objectifs, usait des mêmes méthodes d´evangélisation, procédait de la même epistème missionaire" (DESLANDRES, D.: ""Des ouvriers formidables à l´enfer", p. 251).

[247] Cfr. También el artículo de DOMPNIER, B.: "La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission" en *Mélanges de l´École Française à Rome*, nº 109. 1997 (2) que, a pesar de las existencias en aspectos esenciales también distingue diferencias de gran peso, especialmente entre las órdenes regulares (especialmente los jesuitas) y las seculares.

[248] Se trata de una hipótesis sugestiva que invita a penetrar en esta importante cuestión: "comment se fait-il, en efet, que les missionnaires de cette époque nosu apparaissent si semblables? Est-ce là le résultat d´une sorte d´impérialisme culturel de la part des Jésuites, c´est-à-dire l´influence de la Compagnie sur le restée des ordres réguliers et séculiers? Ets-ce le résultat d´un augustinisme extrêmement répandu qui mêne, despuis le "compelle intrare" mal compris, à un autoritarisme spirituel? D´un autre côté, ne pourrait-on pas lier ce phénomène à la nature même des ordres missionnaires de l´époque moderne? De fait, la plupart des missionnaires de cette période proviennent des branches réformées d´ordres anciens ou alors de nouveaux ordres réguliers ou séculiers, tous animés par le désir de retourner à la ferveur des origines, motivés par l´exemple de l´Église primitive et soumis à des directives semblables"" (DESLANDRES, D.: ""Des ouvriers formidables à l´enfer", p. 275-6).

[249] "La préparation pour la mission prévoit de longues années d´études, et l´action évangélisatrice doit se dérouler à l´intérieur d´une structure organisée d´établissements fixes, puisque à la conversion doit fairre suite l´éducation des néophytes et à leur introduction progressive dans un contexte réglé par les principes du catholicisme tridentin" (PIZZORUSO, G.: "*Propaganda Fide* e le missioni cattoliche sulla frontiera politica, etnica e religiosa delle Antille nel XVII secolo" en *Mélanges de l´École Française à Rome*, nº 109 (1997-2).

[250] En 1613 su "Monita complectens formandis concionatoribus accomodata" (28 de Mayo de ese año). En ella se pergeñan "(gli) ... "ordinata studia" necessari a colore che debbano predicare al popolo, elenca in primo luogo y numerosi e più riprovevoli difetti degli oratori sacri, da evitarsi nella maniera più accurata, de esorta infine ad attenersi alle regole de ai modelli già forniti da una sua precedente *instructio* de 1o agosto 1594" (RUSCONI, R.: *Predicazione e vita religiosa nella società italiana, da Carlo Magno alla Controriforma*. De. Loescher Editore. Torino, 1981, p. 246).

[251] Estas debían crearse en los lugares donde no hubiese colegios y de acuerdo con las autoridades civiles y religiosas con el fin de servir para las misiones, "tant de cette localité que des localités voisines, en sorte que le siège de ces sortes de résidence puisse changer de temps à autre et se

sus fuerzas, desarrollasen esta actividad que era un componente esencial de su vocación religiosa. Hacia finales del siglo XVI se pasó de la peregrinación a la residencia estable, o dicho de otro modo, de las *Regulae peregrinantium* elaboradas por Polanco e Nadal a las instrucciones de Acquaviva.

Pese a ello, la imagen del peregrino siguió presente en la obras de los misioneros. Refiriéndose a San Vicente Ferrer, dice el Padre López[252]:

> "que la tierra no es región de descanso, sino de trabajo y fatigares, campaña de perpetua guerra, donde siempre se pelea, contra las passiones, y los tres enemigos del alma, *militia est vita hominis super terra*, y añade el Santo. Que no solamente a título de Soldados devemos continuamente pelear las batallas del señor, sin soltar las armas de la mano, sino que también a título de Peregrinos y Caminantes, devemos siempre camianar y trabajar asta llegar al término de la jornada, que es la gloria, *non habemus hic Civitatem manentem, sed futuram inquirimus*"[253].

En definitiva, se puede afirmar que los escritos de Acquaviva intentaron:

> "... raviver le zèle des jésuites en insistant inlassablement sur les quelques points qui lui apparaissent définir la spécificité de la Compagnie. Tous s´articulent autour de la responsabilité apostolique, sans privilégier aucun type d´entreprise en ce domaine, sans établir non plus aucune hiérarchie des priorités. Acquaviva rapelle ainsi que la Compagnie est la "milice ordinaire" du Seigneur"[254].

Desde las *Constituciones*, los jesuitas demostraron una clara vocación misional que fue concebida por muchos de ellos como un sacrificio heroico y santificante[255]. No en vano, la búsqueda del martirio constituyó un elemento clave de este empeño, alimentado por las

---

transporter d´un lieu dans un autre pour profiter à un plus gran nombre de localités..." (citado VAN DELFT, M.: *La mission paroissiale, pratique et théorie*, p. 55).

Este modelo misionero cambió para vencer algunas resistencias internas:

"in ogni collegio della Compagnia almeno due sacerdoti avrebbero dovuto dedicarsi alle missioni, con l´avvertenza di impedire nella maniera più assoluta che, dietro la spinta di pressioni locali, frutto dell´entusiasmo suscitato dalla predicazione dei missionari, venissero trasformate in residenze stabili le dimore provvisorie dei religiosi itinerante" (RUSCONI, R.: *Predicazione e vita religiosa nella società italiana, da Carlo Magno alla Controriforma*, p. 245) Esta carta es del 12 de mayo de 1599.

[252] Otros historiadores han subrayado que las mismas Constituciones de la orden jesuita: "... envisagent la figure du missionnaire itinérant qui, à l´instar du pélerin Ignace et de ses premiers compagnons parcourt les routes de son pays ou entreprend les voyages dans les contrées les plus reculées en poursuivant le but principal de son activité voisine ou lointaine: la plus grande floire divine et le plus grand bien des âmes" (PIZZORUSO, G.: "*Propaganda Fide* e le missioni cattoliche sulla frontiera politica, etnica e religiosa delle Antille nel XVII secolo", p. 888).

[253] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 475. Junto con estos cambios, esenciales y en el sentido de un asentamiento frente al "vagabundaje" apostólico, cabe decir que algunas de las ideas que estaban íntimamente ligadas a la idea del peregrino-apóstol siguieron teniendo gran peso, tales como la *vanitas mundi*. De este modo, algunas de las reglas fundamentales de las misiones, como viajar pauperum mode, o una disposición de espíritu que supusiese una renuncia a las cosas materiales, la áscesis personal (la mortificación del orgullo y del cuerpo), así como someterse a la voluntad de Dios, sin portar provisiones o dinero siguieron alimentando los tratados sobre misiones de los siglos XVII y XVIII y, sin duda, la misma actividad misional.

[254] DOMPNIER, B.: "La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission", p. 627. Algunas de las razones en *ibidem*, p. 634, propuesta como vía intermedia entre la reclusión y el activismo, recuperando la misión como elemento esencial del "ser" jesuita.

En este sentido abundaba su carta de 1594 donde hacía referencia "à la parabole des talents, chaque membre de la Compagnie a reçu un don de la grâce divine qu´il convient, sans pusilanimité comme sans arrogance d´utiliser au service du prochain" (DOMPNIER, B.: "La Compagnie de Jésus et la mission de l´intérieur", p. 165.

[255] A este respecto son muy interesantes los trabajos sobre los jesuitas que desempeñaron su labor en las colonias. Respecto a Canadá pueden verse los trabajos sobre el padre Lejeune en OUELLET, Réal (ed.): *Rhétorique et conquête missionaire: le jésuite Paul Lejeune*. Ed. Célat.

narraciones de las cartas de misioneros[256]. En este sentido, subraya B. Dompnier que la áscesis corporal y el espíritu de sacrificio les llevó, en última instancia, al deseo de lograr el martirio como ocurrió, por ejemplo, en el caso de los capuchinos que marchaban a las zonas donde se había declarado la peste[257]. Las *litterae indipetae* son, sin duda, una clara prueba de esta realidad[258]. Si bien no eran obligatorias, se enviaban al General para que conseguir un determinado destino en las misiones extraeuropeas, aunque no contaba tanto el destino concreto como el cumplimiento de una determinada idea de esta labor[259].

De este modo, se produjo una tensión o, al menos, una convivencia, entre el deseo de santificación individual y el empeño por llevar la palabra de Dios a los ignorantes que se resolvió en favor de lo segundo en el caso de los sacerdotes seculares, quienes también fundaron congregaciones dedicadas a las misiones[260]. A este respecto, cabe destacar que la misión fue, sin duda, una segunda vocación para los jesuitas, tal y como escribía Sebastiano Coretto a Acquaviva[261]. El padre López subrayó, sobre todo, la voluntad de servicio, fundada en la caridad que implicaba este ejercicio[262]:

> "... me acaece que quando en las *Vidas* de los santos leemos que convirtieron almas, mucha más devoción me azen y más ternura y embidia que todos los martirios que padecen, pareciéndome que precia N.S. más un alma que por

---

[256] M. L. Copete insiste en el hecho de que la formación de los novicios de la orden que despertaba en ellos este empeño. Los provinciales españoles estaban "... attachés à cette formation des novices. L´assistance aux malades dans les hospitaux a toutefois toujours prévalu sur les pérégrinations mais les deux expériences sont poursuivies en Espagne au-delà des années soixante du XVIe siècle. Car hormis le caractère d´apprentissage du métier de jésuite, la grande majorité des compagnons d´Ignace a consacré sa vie et sa carrière à des travaux d´evangélisation et dá ssisntace; les pérégrinations permettent d´exercer les étudiants à l´humiliation de soi et à l´édification du prochain. C´est d´ailleurs le but de ces sorties qui présentent dans leur pédagogie beaucoup de similitudes avec d´autres exercices de mortification qui ont cours dans les collèges" (COPETE, Marie-Lucie: *Les jésuites et la prison royale de Seville. Missions d´evangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVIIe siècle*. Institut Universitaire Européen. Florence, 1994, p. 55).

Sin duda, las cartas constituyeron no solamente un instrumento informativo, que permitía relacionar a los miembros de la orden jesuita situados en lugares alejados, sino que también fueron utilizadas propagandísticamente, cosa que habían hecho también los franciscanos anteriormente con las cartas de las misiones en China (PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 592). Estos escritos, como los producidos por los jesuitas posteriormente constituían relaciones sobre las actividades desarrolladas "... intessute di informazioni etnografiche su costumi strani ed esotici..." (ibídem). De un modo parecido, Prosperi subraya que los misioneros europeos actuaron como etnógrafos *avat-la-lettre*(*ibidem*, pp. 602 y ss.). La necesidad imperiosa de conocer bien los lugares y las personas alimentó este empeño (*ibidem*, p. 605).

[257] DOMPNIER, B.: "La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission", pp. 636 y ss.

[258] "La vocazione apostolica della Compagnia de Gesù si era ormai cristallizata e concretizzata nelle missioni estere, cosicché frequentemente la vocazione alla vita religiosa s´identificaba con la vocazione missionaria" (BATLLORI: "Note sull´ambiente missionario nell´Italia del Cinquecento". En *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*. Editrice Antenore. Padova, 1960, p. 85). En efecto, la misión, según Batllori era una segunda vocación para los jesuitas y, citando las palabras que escribía Sebastiano Coretto a Acquaviva en 1595: "Lo spirito delle missioni et particolarmente dell´Indie, quali da nostri vien comunemente chiamato la seconda vocatione nella Compagnia" (citado en *ibidem*, p. 88).

[259] En opinión de Pizzoruso porque su vocación no es tan diferente de la del misionero medieval que opta por la "peregrinatio". Es, pues, un ministerio universal. Esta visión puede discutirse porque lo que caracteriza a los jesuitas es la obediencia a las autoridades antes que una decisión individual (DOMPNIER, B.: "Les frontieres de la mission").

[260] *Ibidem*, p. 641, también DESLANDRES, D.: "Les missionaires...", p. 258.

[261] Citado por BATLLORI, M.: "Note sull´ambiente missionario nell´Italia del Cinquecento", p. 88.

[262] En este sentido Palomo recuerda las observaciones de Suárez (PALOMO, F.: *Fazer dos campos escolas excelentes: los jesuitas de Évora, la misión interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*. Instituto Universitario Europeo. Florencia, 2000, p. 138).

nuestra oraciones ganamos mediante su misericordia que todos los servicios que le azemos"[263].

Por supuesto, no olvidó destacar que este era un signo de predestinación:

"... a los que exercitan en este ministerio, les comunica el Señor la marca y divisa de predestinados para el Cielo, porque escrito está que los que usaren de misericordia con los otros, la alcançarán de Dios para si"[264].

Carafa recordó en 1646 que las *scorrerie apostoliche* no eran algo marginal, accesorio, sino un empeño esencial de la Compañía de Jesús. En su carta de junio de 1647 estableció un *prefecto* para las misiones en cada una de las cinco provincias italianas de la Compañía. Este año que ha sido considerado decisivo en la conformación de la misión popular[265], al menos en el aspecto organizativo, debido a las diferencias de método y las particularidades del desarrollo de esta actividad, que serán la norma en todo momento[266].

De hecho, tal y como veremos en este trabajo, las misiones se tuvieron que adaptar a circunstancias concretas que exigían una respuesta adecuada. Aparte de las órdenes emanadas del Generalato queda claro que los jesuitas tuvieron una relativa libertad para organizar esta actividad así como su desarrollo concreto[267]. A este respecto, son muy interesantes los trabajos regionales que revelan cómo la estrategia de la orden cambió con el tiempo, centrando la acción en diferentes áreas de acuerdo con las coyunturas, ya fuesen crisis sociales y económicas que, obviamente influían en la dotación y en la vitalidad de los centros jesuitas[268], como en el caso de los cambios producidos en la Provincia Napolitana[269]. De este modo, se promocionaron nuevas devociones o se promovió una

---

[263] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, 450. Añade: "la... excelencia de las Missiones se deduce del valor y precio de las almas, a cuyo remedio y salvación se encaminan los exercicios de este ministerio, porque es acto ... meritorio y ... agradable a Dios la conversión de un pecado"(*ibidem*).

[264] *Ibidem*, 451. Se granjea el favor de Cristo (*ibidem*, p. 462) porque su tarea es especialmente agradable a Cristo.

[265] Este escrito provocó críticas y una recepción fría en algunas provincias. Una buena muestra de ello son las críticas del provincial Fabi (ROSA, M.: "Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento", p. 263).

[266] ORLANDI, G.: "La missione popolare: strutture e contenuti" en MARTINA, G. y DOVERE, U. (eds): *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*. Napoles, 1994, p. 511. Sobre esta cuestion cfr. FARALLI, C.: "Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVIII)", p. 101. Es también de gran interés, por el gran número de misioneros que aparecen y que reflejan las diferentes concepciones del ejercicio de las misiones la obra de GUIDETTI, A.: *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani*. Ed. Rusconi. Milán, 1988.

[267] En este sentido se expresaba el mismo Calatayud, reconociendo una cierta autonomía: "La Compañía mi madre y mis superiores ni me impiden ni me imprueban la práctica y méthodo de mis missiones, que en otras partes y aquí es el mismo, quando zelan en corregir mis defectos, y lo que para mi es de mucho auxilio y aprecio. Los Ilustrísimos Señores Prelados que refirieron tampoco me lo han impedido, antes se han consolado por lo que Dios obra" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones desde el año de 1718 hasta el de 1730*, p. 60r).

[268] Este hecho es muy evidente también en otras órdenes como los capuchinos que dependían de las limosnas. De este modo, se dieron a conocer en todo el país, convirtiéndose en los regulares más familiares para los habitantes de Francia donde: "Le mode de vie de ces religieux imposait en quelque sorte qu´il en soit ainsi: ne disposant d´aucun revenu, ils tirent leur subsistance des aumônes que les fidèles veulent bien leur accorder" (DOMPNIER, B: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses", p. 24). La continuidad de los legados hechos a la orden demuestra su "éxito" social (*ibidem*, p. 32).

Este mismo hecho determinó que la relación con los fieles tuviese un carácter "contractual", a cambio de las limosnas, los padres oraban por los donantes o les daban pequeños objetos devotos que, como hemos visto se convertían en una fuente de protección.

[269] Este hecho es también muy notorio en la orientación que siguen los colegios. Si el de Lecce, en la segunda década del Seiscientos, siguió distinguiéndose por el clima de intensa piedad ligado a la canonización de San Ignacio otros como el de Bari se destacaron como núcleos muy activos en la

acción diferente sobre los devotos que podía redundar en un mayor control, tal y como ocurrió en la segunda década del siglo XVII[270]. También cabe hablar del ritmo en la creación de establecimientos, de aumento de los padres, etc.

A partir de fuentes como las informaciones que los jesuitas de la Provincia de Castilla enviaron a Roma, podemos afirmar que los Colegios desarrollaron la actividad apostólica de un modo desigual, dependiendo de su dotación, es decir, del número de efectivos con los que contaban[271] y que "en general, la irradiación misional se produce en el entorno inmediato o próximo del Colegio, dentro de la diócesis en que está enclavado"[272]. Una circunstancia reforzada por las donaciones hechas por particulares para el desarrollo de misiones que, obviamente, tenían como objeto de atención las zonas próximas a las que estos habían habitado y consecuentemente, situadas en la diócesis donde se encontraba un colegio determinado[273].

En el caso de los capuchinos franceses se puede apuntar algo parecido. Crearon la red más importante del país, una implantación que, sin embargo, no fue uniforme. Diferentes factores, zonas fronterizas, las regiones protestantes, etc. que pueden explicar esta distribución áreas concretas aunque no a un nivel general[274]. Por otro lado, hubo también idéntica evolución en las devociones promovidas por la orden. En este sentido, indicando unas directrices de investigación que atañen de forma directa a la evolución del catolicismo postridentino, sugiere Dompnier que:

> "certaines dévotions doivent leur développement à un ordre particulier, alors que d´autres (c´est sans doute le cas du Rosaire, malgré son lien étroit avec les Dominicains) sont davantage un bien commun. Dans ce cadre, il faut aussi distinguer soigneusement ce qui relève de la reprise, par les religieux, de dévotions déjà existantes qu´ils prennent en charge et perpétuent, en le sinfléchissant éventuellement, et ce qui constitute leur apport original aux formes de piété. La seconde direction est fondée sur l´attention à la diachronie: les propositions dévotionnelles d´un ordre peuvent connaître au fil du temps des modifications qui éclairent ainsi la chronologie des courants de spiritualité du catholicisme moderne: elles peuvent aussi être couronnéees de succès divers selon les dates et/ou selon les différents milieux sociaux"[275].

---

predicación y en la realización de misiones (ROSA, M.: "Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento", p. 256).

Desde una perspectiva individual, si bien señala un cambio de dirección en las misiones regionales, se puede hablar también del padre Luigi La Nuza (cfr. NARO, Cataldo: "Un predicatore gesuita nella Sicilia del Seicento: Luigi La Nuza", pp. 337-8).

[270] ROSA, M.: "Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento", pp. 257 y ss. Un cambio esencial en este momento fue la sensibilización de los misioneros respecto a la situación de áreas determinadas, donde existían contrastes sociales enormes: "... tournant della crisi degli anni´20 del' 600 si avverte sempre piú imperiosa, anche da parte di un Ordine come la Compagnia di Gesú, la presenza di un mondo "altro" dalle mura cittadine" (*ibidem*, p. 259).

[271] TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio, "Misiones populares en el siglo XVII: los jesuitas de la Provincia de Castilla" en *Salmaticensis*, 43 (1996), p. 422.

[272] *Ibidem*, p. 423.

[273] Estas fueron esenciales para el desarrollo de las actividades de los Colegios como destaca ROSA, M.: "Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento" en idem: *Religione e società nel Mezzogiorno*. Ed. De Donato. Bari, 1976, pp. 262-3, por lo que éstos se vieron mermados en momentos de crisis que, obviamente, afectaba de diferente medida dependiendo de la región en que estuviesen los centros dentro de la misma provincia. En este sentido también es muy útil DOMPNIER, B.: "L´activité missionaire des jésuites de la province de Lyon dans la première moitié du XVIIe siècle" en *Mélanges de l´École Français à Rome*, nº 97, 1985.

[274] DOMPNIER, B: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses", p. 24. Sobre la evolución de las actividades misionales de los Capuchinos a un nivel general, véase *ibidem*, pp. 28-9.

[275] *Ibidem*, p. 22.

Así pues, en el siglo XVII las misiones estaban plenamente institucionalizadas, existían unos mecanismos establecidos y un funcionamiento que se puede calificar como "cuasiburocrático"[276], que apunta tanto a las intervenciones de los dirigentes de las órdenes religiosas como a la *Propaganda de Fide*. Pese a ello, la estructura "orgánica" de la misión estaba presente desde momentos muy anteriores, destacándose a este respecto la actividad misional de los jesuitas del sur de Italia[277]. Así, en 1605, estaba muy presente uno de sus elementos más característicos sobre el que la obra de Scipione Paolucci contiene información valiosa: el ejercicio público de penitencia[278]. Asimismo había un ciclo de prédicas "afectivas" que encontraremos presentes en las misiones posteriores centradas en las cuestiones como la penitencia, la gravedad del pecado, los castigos del infierno, etc. Sencillez y a la vez efectismo, espectáculo en el que se usaban recursos diversos como el cráneo, estaban claramente establecidos en este período también. En todo caso, ambas perspectivas son correctas. Las prácticas habituales de la misión estaban presentes desde el siglo XVI, si bien fueron enriquecidas, afirmadas desde un punto de vista institucional, sujetas a una discusión y a unos ciertos cambios.

Tal y como hemos dicho, el peregrinaje, frente a esta idea de la *localización*, había sido un concepto tradicionalmente ligado a la misión[279]. Esta idea apareció en los franciscanos, entre quienes se utilizaba como "argumento" fundamental el propio ejemplo[280]. El mismo proceso de "tránsito" constituyó un elemento esencial en la construcción de la santidad individual, dirigido a convencer a los testigos, marcando cualquier acto cotidiano. De este modo, "la vida y la conversación" debían ser evangélicas, una palabra que nos recuerda que la labor misional debía realizarse en cualquier contexto. El hecho de que los jesuitas vistiesen "como pobres" constituyó no sólo una mortificación necesaria para forjar su carácter, sino que ofrecía, a su vez, una determinada imagen de ellos.

El peregrino obraba en provecho propio y, como veremos más adelante, la misión constituyó un mérito personal de gran importancia. No hemos de olvidar, sin embargo, que fu considerada el "mérito por excelencia" para la salvación, en tanto que máxima expresión de la caridad cristiana. Los elementos carismáticos fueron sustituidos, sin embargo, por la práctica continua de las virtudes y los ejercicios espirituales, que vertebraban la actividad del predicador, de modo que la misión era una expresión y no un fin en si mismo.

Tal y como insistía San Ignacio, esta labor sólo puede ser entendida como una prestación a los demás, una vocación de la que participaba todo jesuita en tanto que miembro de un cuerpo dirigido al bien de todos aquellos que lo necesitaban. En este sentido la misión fue concebida como una obra dirigida por el papado que, a diferencia de lo que había ocurrido anteriormente, "tende a occuparsi direttamente dell´invio di predicatori: la

---

[276] PIZZORUSO, G.: "*Propaganda Fide* e le missioni cattoliche sulla frontiera politica, etnica e religiosa delle Antille nel XVII secolo", p. 887.

[277] Habla de una lenta penetración del método penitencial en el norte de la península itálica (*ibidem*, p. 321). Así, en algunas misiones relativamente tardías, hacia finales del Seiscientos, estaban ausentes los elementos típicos de esta concepción (*ibidem*), pese a la presencia en la zona del padre Segneri. De este modo, algunas de las celebradas en poblaciones como Castel S. Pietro tuvieron un claro signo catequético (*ibidem* pp. 322 y s.).

[278] ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare", p. 320.

[279] Tal y como establece Faralli, la *missio* había sido en los orígenes de la Compañía de Jesús un desplazamiento o viaje con diferentes fines, entre los cuales, la predicación había sido un elemento secundario (FARALLI, C.: "Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVIII)", p. 99). En este sentido, en el de la definición de los contenidos de este concepto, fueron esenciales las *Regulae peregrinantium* de Polanco y Nadal.

En el curso del 500 fueron organizadas, asentándose en la experiencia de la orden: "... missioni, specie nelle regioni di campagna e di montagna, secondo schemi costanti e con scopi esclusivamente apostolici" (*ibidem*).

[280] PROSPERI, A.: "L´Europa cristiana e il mondo: alle origini dell´idea di missione", p. 199.

chiesa della Controriforma è una chiesa che accentua i tratti universalistici e assume in proprio la direzione della "conquista espirituale"[281]. Esta perspectiva fue reforzada por la misma concepción de la vida devota promovida por San Ignacio. Si hasta entonces, toda vida "perfecta" fuera del monasterio, espiritualmente hablando, se basaba en el modelo conventual, desde ese momento era posible alcanzarla sin romper con el mundo:

> "Ignace se démarque ainsi du modèle monastique, d´une pédagogie de l´état de perfection qui ne saurait être vécu que sous forme dégradée dans le siècle... Ignace à la fois innove au bénefice de clercs vivant dans le siècle ou des simples laïcs"[282].

Una innovación cuyas implicaciones tendremos la oportunidad de desarrollar en otra parte.

Como hemos dejado entrever, la definición del concepto de misión en un sentido "moderno" estuvo estrechamente ligada a la aparición de las nuevas órdenes religiosas como los jesuitas. Sin embargo, fueron otras muchas las que desarrollaron una actividad misional. Algunas de ellas ya estaban presentes en el panorama de la Europa en el momento en que la orden ignaciana prosperó, otras fueron creadas con posterioridad. En cuanto a las primeras podemos destacar los capuchinos. Como es bien sabido, la misión en la Edad Media alcanzó su máxima expresión con las órdenes mendicantes cuya experiencia, sin duda, marcó el método misional posterior. A este respecto, cabe decir que la "teatralidad" de la que hablan numerosos estudios, el espectáculo misional paralelo a la predicación, aunque más bien cabría decir que la predicación se realizaba sobre diversos "soportes", era una práctica que estaba presente en los franciscanos[283]. A pesar de ello, la influencia del Barroco resultó determinante y reforzó este núcleo original. La conversión de los asistentes exigía estos recursos[284]:

> "En Jerez siguieron al Santo Cristo más de doce mil hombres, sin que faltase persona de todo el clero y nobleza, *siendo común voz de todos que había importado*

---

[281] *Ibidem*, p. 217.

[282] DEMOUSTIER: "L´originalité des *Exercices Spirituels*" en GIARD, L y VAUCELLES, L.: *Les jésutites à l´âge baroque 1540-1640*. Ed. Jerôme Millon. Grenoble, 1996, p. 34.

[283] En este sentido cabe destacar la "representación" de la Pasión de cristo y de la penitencia: "la prédication populaire s´entoure d´une sorte de cadre spirituel et de pieuse mise en scène. Ce n´est plus seulement par la parole, mais aussi par d´autres moyens, comme l´entrée solennelle des messagers de Dieu, les processions de pénitents, les représentations de la Passion de Notre-Seigneur, que l´on tâche d´exercer sur le peuple une action psycologique dans l´esprit de la fin du Moyen Age pour l´amener au repentir, à la pénitence, à la correction de ses moeurs, tant individuellement que collectivement" (VAN DELFT, M.: *La mission paroissiale, pratique et théorie*, p. 39).

O´Malley reconoce la influencia de órdenes diferentes y de sus prácticas en la configuración de la misión jesuita. A este respecto habla, por ejemplo, de una predicación centrada en los vicios y virtudes (O´MALLEY, J. W.: *I primi gesuiti*. Ed. Vita e Pensiero. Milán, 1999, p. 105), una orientación que recogieron las *Constituciones*.

Lo mismo se puede decir respecto a la improvisación. Según H. Pfander en su "The popular sermon of the Medieval Friar in England" las *artes praedicandi* del medievo establecen "... alcuni fondamentali modelli lasciando il resto alle usanze e alle circostanze particolari... le forme della predica volgare presentano irregolarità non contemplate dalla retorica sacra" (citado por DELCORNO, Carlo: *Giordano di Pisa e l´antica predicazione volgare*. Ed. Leo S. Olschki. Florencia, 1975, p. 85).

Estas variaciones se adaptaban al público concreto, a sus necesidades y a sus gustos.

[284] Naro, refiriéndose a Luigi La Nuza, que fue determinante en la conformación del "método" misional dice que: "Il punto centrale di questo metodo è che il momento della predica, pur rappresentando il clou della missione, andava accompagnato da una serie di azioni di tipo scenico, drammatizzate, di grande impatto emotivo, che assicurassero l´efficacia dell´intera iniziativa missionaria per i suoi concreti destinatari, contadini analfabeti..." (NARO, Cataldo: "Un predicatore gesuita nella Sicilia del Seicento: Luigi La Nuza", p. 338).

más esta noche... que los sermones de las tres semanas que habían precedido de misión"[285].

Pese a la importancia de los escritos de San Ignacio hemos de tener en cuenta que la misión se desarrolló paulatinamente, hasta el punto de constituir un *corpus*, esto es, un sistema institucional e intelectual que estructuraba este quehacer[286]. Hasta cierto punto, las afirmaciones de San Ignacio eran un tanto sumarias, una serie de conceptos y principios que debían ser "llenados" por prácticas concretas y, por tanto, con unas definiciones adecuadas y ajustadas a las circunstancias. La insistencia en la práctica sacramental frecuente, la reconciliciación de los disidentes, el ejemplo personal eran algunos de estos principios esenciales que marcaron profundamente el desarrollo de la misión a lo largo de la Edad Moderna.

Ni siquiera en la instrucción "Pro iis qui ad misiones, fructificandi causa proficiscuntur" de Acquaviva se determinaban todos los extremos, sino que se dejaba libertad a los provinciales para establecer directrices en función de la situación concreta[287]. Cabe citar también las numerosas reglas producidas en diócesis concretas, en áreas particulares donde se concretaban los principios generales del quehacer misional. Por ello, cabe ver en este, como en otros escritos, un esquema general, presente en las misiones concretas, pero que no puede permitirnos captar la riqueza de las plasmaciones concretas. En este sentido, se establecían cuestiones generales como que las confesiones debían realizarse durante el día, adoctrinar a mujeres y niños por las tardes y predicar a los hombres por la noche, servirse frecuentemente de *exempla* en los sermones o, incluso, emplear una serie de temas que marcaron la pastoral misional, como el pecado, la importancia de los jubileos, el poder de absolución de los clérigos, etc. Asimismo, en esta misma instrucción se afirmaba la necesidad de fundar congregaciones como instrumento sobre el que asentar los logros conseguidos de la misión. Por tanto, en el período que estudiamos, se pueden asumir hasta cierto punto las palabras que Van Delft utiliza para caracterizar la misión durante el siglo XVI, "la méthode (misional) est-elle encore, en général, passablement élémentaire et élastique; on donne une large place à l´enseignement du catéchisme"[288].

Una parte esencial de los elementos que definieron la misión se encontraban presentes desde momentos relativamente tempranos. Predicación y catequización, junto con confesión fueron sus ejes centrales, siguiendo las directrices marcadas por las *Constituciones*. Todas ellas constituyeron un elemento básico de la predicación jesuita al menos desde el punto de vista institucional como de los reglamentos. Esta trilogía estaba presente ya en 1557 y "... se manifeste, presque identique, dans tous les récits de missions rurales de la fin du XVIe siècle et au cours des deux siècles suivants"[289]. Dompnier destaca, a este respecto, que una de las fechas fundamentales en la sistematización del método misional fue 1640, cuando apareció Maunoir. En estos momentos se multiplicaron los establecimientos jesuitas en Francia y en Italia apareció la figura de Segneri. Hacia mediados del XVII:

---

[285] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 273.

[286] En este sentido se destaca la acción de Acquaviva que tanto en las cuestiones pedagógicas, preparación de la *Ratio Studiorum*, como en las apostólicas fue esencial (FARALLI, C.: "Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVIII)", p. 101).

[287] DOMPNIER, B.: "La Compagnie de Jésus et la mission de l´intérieur", p. 158 reconoce que los provinciales gozaban de autonomía para dirigir la acción de sus subordinados a unas actividades u otras, es decir, que podían dar mayor o menor peso de la misión dependiendo de su valoración de las circunstancias. Por esta razón, reconoce que es difícil establecer una cronología de las actividades misionales, la empresa se realizaba y adquiría rasgos propios, unas maneras de proceder codificadas no sólo por reglas generales sino por otras más concretas (*ibidem*, nota 10, p. 159).

[288] VAN DELFT, M.: *La mission paroissiale, pratique et théorie*, pp. 67-8.

[289] COPETE, Marie-Lucie: *Les jésuites et la prison royale de Seville*, p. 57.

"La mission devient alors l´une des activités des jésuites, au même titre que les autres, auparavant, en particulier sous l´impulsion d´Acquaviva, elle avait été considerée comme un mode fondamental, pour le jésuite, de vivre sa rélation à Dieu et au monde"[290].

Los trabajos de Orlandi han tenido un calado notable, sobre todo en lo que respecta a su categorización de las misiones europeas que responderían a dos tipos fundamentales, el penitencial y el catequético. Ambos se habrían desarrollado en ciertas áreas europeas, la primera en zonas como España, y por ciertas órdenes. La penitencial correspondería a los jesuitas, la segunda a los lazaristas.

En el primer caso, la misión se caracterizaría por su corta duración[291]. A este respecto, algunos historiadores han subrayado la superficialidad de la acción desarrollada por los jesuitas, afirmando que esta misión estaba más atenta a una práctica correcta de las devociones que a su profundización efectiva[292] y donde, además, la simplicidad con la que se transmitía la doctrina implicaba:

"... superficialità. Il messaggio che ne scaturiva metteva in primo piano la pratica religiosa piuttosto che la conoscenza religiosa, i poteri miracolosi piuttosto che la meditazione spirituale. A causa del contenuto miracolistico del messaggio e del modo in cui veniva presentato, le forme devozionali erano accettate e assimilate, benchè spogliate del loro contesto dottrinale"[293].

Otros subrayan las limitaciones de la actividad misional jesuita indicando que su brevedad, así como la falta de una acción prolongada en el tiempo hicieron que el fruto de su labor fuese efímero[294]. De este modo, pese a su importancia en la religión de la Europa postridentina, esta influencia no implicó un "control" efectivo, "the Jesuits had a limited physical presence, wich prevented them from instituing an ambitious program of reform and reorientation of popular catholicism"[295].

La misión penitencial típica se desarrollaría en un breve espacio de tiempo, una semana o algo más, dependiendo de las poblaciones o de la situación concreta. En ella se destacarían los elementos espectaculares, las procesiones, el aparato, una predicación afectiva antes que la formación catequética, que tendría un escaso papel en ellas.

Estas misiones fueron objeto de una dura crítica en el Setecientos, cuando la reacción contra la religiosidad afectiva y espectacular, pretendidamente teatral y escasamente formativa, provocó un rechazo de la misión "barroca" y, en definitiva, del modelo devocional promovido en ellas. De este modo, algunas de las prácticas integradas en ella fueron censuradas como supersticiosas, como en el caso del "voto de sangre"[296].

---

[290] DOMPNIER, B.: "La Compagnie de Jésus et la mission de l´intérieur", p. 179.

[291] Los trinitarios, tal y como se desprende de la biografía de Echeverz, también predicaban misiones cortas de, a lo sumo una semana. La de Justibón (1716) empezó el tercer día de Pascua de navidad, "y se hizo comunión general el día primero del año 1716" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones del V.P. presentado Fr. Joseph Montagudo, missionero insigne del Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced*. Imprenta del Convento de la Orden de Ntra. Señora de la Merced. Madrid, 1741, p. 77) que señalaba el final de esta. La de Calatayud empezó el 26 de febrero con la convocatoria y el 3 de Marzo fue su final. En otra villa, Atera, duraron una semana, que solía ser la norma general en el caso de este misionero.

[292] GENTILCORE, D.: "*Accomodarsi alla capacità del popolo*", p. 720.

[293] *Ibidem*, p. 721.

[294] FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the age of the Baroque*, p. 226.

[295] *ibidem*, p. 228.

[296] VISMARA CHIAPPA, P.: "Forme della pietà barocca nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento" en DE MADDALENA, A., ROTELLI, E. y BARBARISI, G. (a cura di): *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell´età di Maria Teresa*. Vol. II*: Cultura e società*. Bologna, 1982, p. 828.

Muchos intentaron sustituir la piedad emotiva, que buscaba la participación colectiva a través de los gestos externos que mostraban el sentimiento de los fieles, por una religiosidad "abstracta"[297]. Esto supuso, a su vez, un declive de la influencia de los regulares en muchas zonas, gracias a toda una serie de actuaciones gubernamentales, tales como los decretos promulgados en Milán en 1767[298]. Se puede afirmar, incluso, que hubo un divorcio creciente entre la religiosidad popular y la de las élites católicas cuyos posicionamientos, más o menos contemporizadores con la devoción barroca evidenciaron la complejidad de la situación en la Europa postridentina[299].

Las resistencias frente a la misión penitencial fueron aumentando con el paso del tiempo. Los trabajos de Orlandi aportan numerosos testimonios que reflejan un creciente escepticismo entre el mismo clero local que hablaba, a este respecto, de "humo y pocas pajas", parafraseando las palabras de Baldinucci, que insistían en que los efectos de estas misiones se extinguían en breve[300]. Incluso, nos dice el investigador italiano, la gente había cambiado sus gustos. Cuando Pinamonti volvió a las zonas misionadas 25 años antes con el padre Segneri, encontró que no todos acudieron con el fervor y la inocencia del pasado[301]. Y esto lo atribuye Orlandi a una nueva sensibilidad religiosa[302], pantanoso terreno, que en su opinión se estaba afirmando en estos momentos, unos síntomas que se evidencian en

---

[297] *Ibidem*, p. 829. Al mismo tiempo en la acción de las autoridades civiles influyó sin duda el antijesuitismo, la desconfianza hacia las órdenes religiosas y la voluntad de imponer el clero secular que veía coartadas muchas de sus atribuciones por la acción de estas. Un primer signo de este cambio fue, por ejemplo la promoción de los "oblati missionari di Rho" en la diócesis de Milán. Al mismo tiempo que se abolían las misiones urbanas, se suprimían cofradías ligadas a las órdenes en cuestión, fundamentalmente jesuitas(*ibidem*, pp. 829-30).

[298] Sobre estas cuestiones resulta de gran interés ROSA, Mario: *Settecento religioso: politica della ragione e religione del cuore*. Ed. Marsilio. Venezia, 1999. En pp. 155 y ss. se refiere a la preocupación de numerosos tratadistas por las responsabilidades de la cura de almas, colocando la parroquia en el centro de la vida religiosa, etc.

Para una discusión con algunas orientaciones actuales, se puede ver VISMARA CHIAPPA, P.: "Forme della pietà barocca nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento", 270 y ss. donde se critica la ambigüedad del concepto de "catolicismo ilustrado" y su insuficiencia para englobar perspectivas muy diferentes que van del jansenismo a un rigorismo del que se pueden encontrar raíces muy anteriores. En este sentido, y refiriéndose a la obra de Muratori, la diferencia de, por ejemplo, el jansenismo o la orientación que se da en el ámbito alemán y que aboga por una religiosidad abstracta. En efecto, la Regolata devozione se corresponde con "... un certo rigorismo tridentino, alla ricerca di una religiosità autentica, ricondotta alle sue fonti essenziali", la crítica de algunos aspectos calificados como excesivos, irreverentes, que lo aproximan a postura jansenista en cuanto a los posicionamientos concretos, está reñida con una identificación con la perspectiva de estos. Así, Muratori se caracterizó por un moderado optimismo y por una concepción optimista del hombre:

"Muratori intendeva stigmatizzare gli aspetti più vistosi e devianti di un devozionalismo mariano esasperato; egli riteneva inoltre che l´abolizione di tali forme devozionali potesse aprire la strada a un riavvicinamento tra cattolici e protestanti, che nella prima metà del Settecento aveva avuto alcuni appassionati fautori, pur senza alcun esito concreto" (VISMARA CHIAPPA, Paola: "Il cattolicesimo dalla "riforma cattollica" all´assolutismo illuminato" en FIROLAMO, G. y MENOZZI, D. (eds.): *Storia del Cristianesimo: L`Età Moderna*. Ed. Laterza, Roma, 1997, p. 281). También es interesante respecto a esta cuestión SIGNOROTTO, G. V.: "Lo spazio delle devozioni nell´età della Controriforma" en BOESCH GAJANO, Sofia y SCARAFFIA, Lucetta: *Luoghi sacri e spazi della santità*. Ed. Rosemberg and Sellier. Torino, 1990).

[299] VISMARA CHIAPPA, Paola: "Il cattolicesimo dalla "riforma cattollica" all´assolutismo illuminato", p. 282. En este sentido destaca la pervivencia de un acento en el corazón y los sentimientos.

[300] Lazarelli insistía en esta cuestión (ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare", p. 345). También *ibidem*, p. 339.

[301] *Ibidem*.

[302] Autenticidad o moderación son términos utilizados por Baldinucci que recomendaba no atentar con el decoro que debía regir toda "función" misional. Los términos son equivalentes a los utilizados por los adalides del método misional, de la misma predicación barroca pero, tienen, evidentemente otro sentido (ver, por ejemplo, sus declaraciones en ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare", p. 341).

tratadistas como Muratori o Baldinucci pero son difícilmente reconstruibles, si es que se dieron y con el mismo sentido, en la práctica cotidiana.

Tommasini reconoció que el modelo segneriano estaba caduco o, más exactamente superado[303], una opinión que compartían muchos otros jesuitas italianos a estas alturas. Uno de sus argumentos podía ser compartido, como veremos, por los partidarios de la misión solemne. En efecto, al frecuencia con la que, recomendaban muchos, debía realizarse la misión no estaba acorde con las técnicas "teatrales" de la misión penitencial, cuyo efecto era posible gracias a las misiones distantes en el tiempo, que permitían que la novedad y la fuerza de los medios puestos en juego pudiesen calar en la población. No en vano, la persuasión tal y como la concebían los misioneros "barrocos" sólo podía producirse con la novedad[304].

Por supuesto, este proceso no fue lineal. La llegada al Generalato de la Compañía del padre Michelangelo Tamburini, supuso una vuelta atrás en las disposiciones dirigidas contra el "método" central. En este sentido la figura de Segneri Jr., favorecido por la nueva coyuntura, es una prueba evidente de este resurgir siquiera efímero. La desaparición de Segneri supuso el principio del fin de este modelo que, en opinión de Orlandi estaba ligado a las circunstancias, a la coyuntura "di carattere storico-culturale (barocco), politico (appoggio dei principi), spirituale (antiquietismo), ecc., per sopravvivere al mutare di esse"[305].

Sin embargo, no se trata sólo de que algunos de sus elementos perviviesen sino que, al menos en la España de la primera mitad del siglo XVIII, este modelo marcó la actividad de los jesuitas y capuchinos. En este sentido, y sólo investigaciones más sistemáticas en el futuro que tengan en cuenta la actuación no sólo de los jesuitas, sino de otras órdenes, con un carácter más sistemático que este trabajo, permitirán hacer luz sobre las posibles transformaciones y certificarán si nos encontramos ante una suerte de "atraso" a este respecto[306]. De cualquier forma, los tiempos habían cambiado. Frente a lo que ocurrió en el

---

[303] *Ibidem*, p. 342.

[304] *Ibidem*, p. 343. Otras críticas no eran en absoluto nuevas pero sí que estaban presentes en la censura que muchos habían dirigido contra los métodos característicos de la misión penitencial anteriormente: que la penitencia alimentaba la concupiscencia, el desorden que provocaban, etc. (*ibidem*, pp. 344-5).

[305] *Ibidem* p. 346.

[306] Joël Saugnieux hablaba decía que a fines del siglo XVIII se volvió a las tradiciones más típicas de la predicación del terror y, con ello, de la exageración teatral, destacándose la figura de Fr. Diego José de Cádiz (SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII siècle*. Presses Universitaires. Lyon, 1976, pp. 140 y s.). De hecho, en la predicación del Padre Diego José de Cádiz aparecen todos los elementos teatrales de la predicación barroquista. Se describe su predicación en la ciudad de Murcia en los siguientes términos: "En el acto de contricción, y con el Crucifixo en las manos es irresistible. Las acciones expresivas de su cuerpo y rostros; los brazos con el señor; aquel levantarlo y mirarlo tiernamente; aquellos coloquios tan dulces, con que desahoga el amor, que interiormente le abrasa, no hay con qué compararlos. Ni aun Cicerón enfurecería tanto al pueblo romano, contra el que dio muerte al César... como el padre Cádiz hace aborrecer el pecado, que fue la causa de la muerte de nuestro Redentor, quando lo presenta escarpiado en la cruz, que le formaron nuestras culpas. Aquel Dulce ida de mi esperanza con que lo estrecha en su pecho es capaz de ablandar los corazones más empedernidos. Aquellas lágrimas que corren por sus mejillas y las arroja su celo y caridad, liquidan la insensibilidad de los espíritus más obstinados. No movería tanto a compasión un hijo que se halla repentinamente a su padre muerto, traspasado su corazón con mil heridas, y que se abraza con su cadáver, como el padre Cádiz, excita los afectos más tiernos y el dolor más activo quando nos presenta a Jesús en el estado en que le pusieron nuestras culpas" ("Relación de lo ocurrido en la santa Misión que, desde el día 11 al 22 de abril de 1787 hizo en esta ciudad de Murcia el MR.P. Fr. Diego José de Cádiz", citado por GARCÍA PÉREZ, Guillermo*: La economía y los reaccionarios: La Inquisición y los economistas al surgir la España Contemporánea*. Ed. Cuadernos para el diálogo/Edicusa. Madrid, 1974, p. 301).

Por esta razón, tal y como veremos más adelante cuando tratemos estos aspectos "espectaculares" de la predicación misional, el padre Cádiz estaba relacionado con una larga tradición

siglo XVI, cuando en muchas zonas las poblaciones carecían de una asistencia espiritual suficiente, en cuanto al número y distribución, y de calidad, por las carencias formativas de una parte del clero secular, hicieron necesario recurrir a los miembros de las órdenes para difundir la doctrina y "disciplinar", acentuando el recurso frecuente a los sacramentos, así como el deseo de incardinar la penitencia en la vida cotidiana[307]. El reforzamiento del papel de los curas fue afirmándose progresivamente, si bien no acabó con las misiones, que siguieron desarrollándose a lo largo del siglo XIX e, incluso, del XX.

La evolución de la misión fue evidente, incluso, en el caso de los miembros de las órdenes que fundaban su actividad misional en el modelo penitencial. Tal sería el caso de Nicolás de Dijon, un capuchino del siglo XVII que abundó en la necesidad de una buena formación del predicador que implicaría tanto un dominio de la escolástica como de unos buenos conocimientos bíblicos. A su vez, insistió en el uso de "razones", abandonando el discurso "patético" que tenía como objetivo esencial promover una serie de sentimientos, un procedimiento que calificó como positivo pero que, en su opinión, carecía de argumentos suficientes para convencer[308]. Es más, propuso un cambio de orientación en el tratamiento de los temas para abundar más en "... le motif de l´amour de Dieu et non point par celui des peines que le même Dieu et les juges et magistrats ordonnent contre les malfaiteurs"[309].

Las crítica del método penitencial también se produjo en el seno de la Orden jesuita en la que a finales del XVI hubo una gran polémica entre aquellos que apoyaban un continuismo y quienes estaban a favor de su simplificación, "insistendo, invece, maggiormente sulla istituzione catechistica, como elemento essenziale dell´attività missionera, proprio per i più duraturi effetti, che così si potevano ottenere"[310]. En 1700, cuando las misiones alcanzaron su máxima difusión a nivel europeo, era evidente que se había producido un cambio de orientación. Ya no se trataba de evangelizar, o acciones puntuales "... destinate a produrre uno choc in una regione... come nel caso dell´Italia del

---

que, al contrario de lo que decía Saugnieux, no desapareció de la escena "pública" en la España del siglo XVIII, sino que permaneció activa a pesar del empeño de sus opositores.

[307] Tal y como establecían las *Constituciones* en los consejos dirigidos a los misioneros, CHÂTELLIER, L.. "Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento", pp. 138 y ss. Es de gran interés también su "La mission du XVIIIe siècle, aux frontières de l´esprit tridentin et de l´idéal des lumières" en *Mélanges de l´École Française à Rome*, nº 197 (1997-2), pp. 757-766.

[308] DINET, D.: "Le bon prédicateur, selon le père Nicolas de Dijon, capucin au XVIIe siècle" en *109e congrès national des Sociétés Savantes. Dijon, 1984*. Ed. CTHS, 1985, p. 185.

[309] Citando a Étampes, el obispo de Sens, que abundaba en el mismo sentido (*ibidem*, p. 188). De este modo, concluye el autor en él no aparece "... l´image habituelle du message populaire des capucins dont on commence à mieux connaître les missions... Nicolas de Dijon, grand spécialiste des avents et des carêmes, donc d´une prédication renouvelée qui n´a pas le caractère exceptionnel des missions, mais qui a sans doute plus d´importance qu´on ne le croit généralement aujourd´hui, refuse les effets du théâtre baroque, préfère la raison aux sens, annonce une religion d´amour et de pardon, tout en menaçant les quelques impies irréductibles du jugement de Dieu" (*ibidem*, p. 191). Está claro, sin embargo que los jesuitas y capuchinos complementaron la actividad misional con la predicación hebdomanaria, especialmente durante la Cuaresma y la Semana Santa, como dejan entrever las memorias de los mismos colegios jesuitas. Por ejemplo, *Historia del Colegio de San Martín (s.i.) de Mallorca, 1627*. Real Academia de la Historia, ms. 9-2144, pp. 50r y ss.

[310] FARALLI, C.: "Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVIII)", p. 108. Para una ampliación cfr. ORLANDI, G.: "L.A. Muratori e le missioni di P. Segneri jr." En *Spicilegium Ssmi Redemptoris*, XX, 1972, pp. 165 y ss.

Dompnier también apunta una evolución en la práctica misional de los capuchinos en la que a finales de la centuria, la predicación cobró mayor peso frente a una pérdida de suntuosidad de actos como las Cuarenta Horas. Llega, incluso a apuntar una polarización de la misión sobre la predicación "désormais mieux maîtrisée et considérée comme apte à susciter, à elle seule, toutes les émotions recherchées" (DOMPNIER, B.: "La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission", p. 145). De este modo, frente a la difusión de la que fueron protagonista, del método "penitencial", los miembros de la orden a estas alturas compartían "... avec ses contemporains... une confiance absolue en la vertu de l´éloquence"(*ibidem*). a pesar de que nunca renunciaron a la "teatralidad".

XVII secolo con i padri Paolo Segneri S.J. e Pinamonti S.J."[311]. Ahora se intentaban asentar las prácticas devotas católicas. Las poblaciones eran visitadas, y la misión era renovada periódicamente o se fundaban confradías:

> "Non si trattava più di un grande spettacolo barocco, ma di formare dei catechisti e di rispondere alle domande di questi ultimi, nonché dei padri e delle madri che si interrogavano su questo o quel punto del dogma o della morale cristiana"[312].

El padre Parhamer, de la Compañía de Jesús, encarna perfectamente este nuevo espíritu y es una buena prueba de las posturas que la discusión sobre el modelo penitencial había generado en el seno de su orden. Las exigencias, de hecho, habían aumentado tal y como dejan entrever las reflexiones sobre la confesión[313]. Los misioneros exigían un conocimiento suficiente de la doctrina cristiana para absolver a los penitentes. La insistencia en la ignorancia, evidente en los ciclos de sermones del padre Parhamer, aparece también en el padre Calatayud para quien no bastaba con que el penitente supiese el Credo, los mandamientos y comprendiese el misterio de la Trinidad. Por el contrario, debía responder adecuadamente a las preguntas que, sobre la doctrina, se le hacían en el confesionario. Para cumplir con suficiencia este examen, invitaba a acudir a las lecciones que impartía en sus misiones[314]. Esta lucha contra la ignorancia estuvo, a su vez, muy presente en las misiones desde el siglo XVI. De hecho, para los jesuitas, este era un mal fundamental y el empeño por desarraigarlo fue acuciante, en tanto que expresión de una influencia diabólica[315]. Las reflexiones del padre Acosta respecto a los ritos que guardaban cierto parecido con los católicos revelan, claramente, la obsesión por esta realidad. Su obra, sin duda, supuso un alejamiento de la imagen del "buen salvaje" y de cualquier actitud optimista respecto las manifestaciones de la religión popular Europea. El concepto de la conversión en estos momentos cambió, pues, sustancialmente, "bisognava operare partendo dal presupposto che si trattava di riempire un vuoto di conoscenze oppure di sostituire una conoscenza parziale ed erronea con quella vera"[316]. En el caso de los protestantes se sustituyó la controversia por la pedagogía y la persuasión[317]. Por el contrario, los capuchinos fueron más beligerantes.

En clara oposición con el "método" jesuita, a partir de un prejuicio contenido en las fuentes, se ha establecido la misión lazarista se desarrollaría durante un espacio de tiempo mayor, tres semanas y tenía como objetivo esencial la catequesis, dejando de lado las procesiones y las penitencias colectivas para subrayar los componentes formativos. Orlandi habla, incluso, de un tercer tipo de misión, descrito por Leonardo de Porto Maurizio que revela las ideas que tenían los contemporáneos, distinguiendo entre la moderación, la acción prolongada frente a la brevedad, la aparatosidad. Esta clase pergeñada por Maurizio sería una síntesis de las dos anteriores.

---

[311] CHÂTELLIER, L.. "Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento", p. 155.

[312] *Ibidem*, p. 156.

[313] Este fenómeno se puede hacer notar ya en el siglo XVI. Lemaître hace notar una exigencia en las confesiones anuales y generales del conocimiento de los siete pecados capitales, los dones del Espíritu Santo, sacramentos, beatitudes que se invita a memorizar (LEMAÎTRE, N.: "Sermons et cantiques en Catalogne avant le Concile de Trente", p. 435).

[314] CHÂTELLIER, L.: "La mission du XVIIIe siècle, aux frontières de l´esprit tridentin et de l´idéal des Lumières" en *Mélanges de l´École Française à Rome*, nº 109, 1997, p. 760. Esta necesidad estuvo muy ligada al siglo XVIII (GROETHUYSEN, B.: *The bourgeois: catholicism versus capitalism in eighteenth century France*. Ed. Barrie and Rockliff. London, 1968).

[315] PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 609.

[316] *ibidem*, p. 610.

[317] Sin embargo no se abandonó el recurso a la fuerza (*ibidem*, p. 612).

Sin embargo, estas distinciones caen en un error. Sin negar las diferencias de los jesuitas respecto a otras órdenes, cabe destacar la importancia que tuvo la enseñanza en las misiones jesuíticas. Junto con las celebraciones colectivas, está fuera de toda duda que se empeñaron en mejorar la formación de los fieles, desarrollando actividades catequéticas dirigidas a los menores, que eran complementadas con las doctrinas, de claro signo pedagógico[318], aparte de la misma acción en el confesionario que, como veremos, fue entendida como un elemento formativo clave. En efecto, los jesuitas intentaron llevar a cabo una transformación efectiva de los fieles que, si bien encontraba en los recursos afectivos uno de sus instrumentos esenciales, movilizando los sentimientos de los presentes (miedo, dolor, etc.), es cierto que la formación constituyó uno de sus ejes esenciales como demuestra claramente la difusión de toda una serie de actividades como la lectura, la meditación en común, etc. que, a su vez, no carecieron de un claro carácter afectivo tal y como veremos en la última parte de este trabajo.

Esta pedagogía no estaba destinada tanto a la enseñanza de contenidos teológicos o dogmas como a la vulgarización de "... un codice morale di comportamento. Per mantenersi in stato di grazia il cristiano debe frequentare la messa e i sacramenti, tenersi lontano dalle osterie per non cadere nel vizio del bere e del gioco"[319], que atañía especialmente a las obligaciones de los estados. De este modo, la predicación misional puede ser calificada como esencialmente "moral".

Se ha dicho, cosa muy cierta, que los jesuitas no desarrollaron en muchas poblaciones una acción prolongada, pero para ellos no era suficiente una misión de tres semanas. En todo caso, estas afirmaciones se pueden matizar ya que tanto jesuitas como capuchinos, que compartieron el modelo penitencial en mayor o menor medida, abundaron en la necesidad de repetir la misión cosa que, sin embargo, no debía realizarse con demasiada regularidad para posibilitar el pasmo, la sorpresa y moción causada por el método "penitencial":

> "no debe hazerse missión muy a menudo a fin de que no venga a perder por usual fuerça... Y dexando dictámenes exquisitos que juzgan han de passar de una a otra, seis o siete años, soy de parecer que en las poblaciones grandes quales son las cabeças de los Reynos, tiene lugar el que se haga cada año una vez. Y en Madrid, Sevilla, Granada, y otras de este número, dos o tres en varios templos. En las de mediana esfera será bien que se passen dos y en las demás tres o quatro años por lo menos"[320].

Y estas reflexiones están íntimamente ligadas a la propia concepción del ministerio misional que fue concebido como un "tratamiento" de choque, exagerado tanto en sus aspectos formales como emocionales, con los que se perseguía lograr una respuesta inmediata, aunque también una transformación en las expectativas y comportamientos de un público y que, por ello, necesitaban de una debida profundización. De hecho, la conversión iba en paralelo con la "regulación" de la vida cotidiana, que fue entendida como un proyecto vital y social. Esta "enseñanza permanente" debía ser sostenida no sólo por las congregaciones sino por los propios párrocos, cuya formación y mejoramiento, siempre desde una perspectiva acorde con los principios pedagógicos vigentes en su orden, fue promovida por los jesuitas.

---

[318] En este sentido, dice Copete que el ciclo de sermones estaba destinado más a convencer que a instruir. Por ello, era necesario recurrir a diferentes medios para formar adecuadamente a los fieles y destaca, de modo especial, las actividades catequéticas destinadas, fundamentalmente, a los niños: "... ces leçons ont lieu.... dans les paroisses populaires pour les journaliers et artisans, les esclaves noirs et les morisques, dans les prisons et hôpitaux, auprès de certaines catégories de déclassés, galériens ou prostituées" (COPETE, Marie-Lucie: *Les jésuites et la prison royale de Seville*, pp. 35-6).

[319] NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d´Italia tra XVI e XVIII secolo", p. 169.

[320] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 227.

Por otro lado, no es cierto que permaneciesen unos pocos días en una población[321]. Como demuestran numerosos casos, la acción en las ciudades se prolongaba durante semanas, desarrollando misiones en sus diferentes barrios[322]. Los mismos capuchinos establecían que, en el caso de los núcleos urbanos importantes debían durar, como mínimo tres semanas. Sin embargo, a diferencia de los jesuitas y los capuchinos que podían permanecer durante días[323], e incluso semanas en una población una vez acabada la misión, Bozeta establecía que no debían estar en estos más de dos días, una vez acabada la misión[324]. En todo caso, algunos afirmaban que[325]:

> "Ablando... de quanto tiempo se ha de hazer missión en cada lugar, digo que no se puede dar regla general. Porque unos lugares son mayores y más necessitados que otros. Y assí necessitan de que dure en ellos más tiempo que en los demás. ... han de evitar estos extremos"[326].

Es más:

> "midiendo prudentemente el tiempo con la necessidad. Y de los contrario, en lugar de hazerse provecho la missión, pueden ocasionarse algunos daños, por dexar

---

[321] Gonzalo Bozeta de la orden de los Ermitaños recomendaba estar 14 o más días para desarrollar todos los actos de misión (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 41).

[322] Los mercedarios siguen a este respecto la costumbre de otras órdenes. De este modo, el padre Montagudo celebró tres misiones en Madrid. La primera tuvo como sede la iglesia de La Merced (14 del II, 1717), la segunda en el Carmen, y la tercera en San Miguel (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones,* pp. 102 y ss.). En Sevilla hizo otro tanto, la primera fue convocada en la Merced, la segunda en la Catedral, la tercera en la Colegial y la cuarta en el Barrio de Triana, donde predicó en dos partes diferentes. Podemos decir que la actividad misional del padre Montagudo estuvo centrada especialmente en las grandes ciudades. Así, en Sevilla hizo una misión entre Enero y Febrero de 1726 también, volviendo posteriormente a ella.

El mismo patrón en REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 186 para Sevilla: "Dióse principio a esta misión en la domincia de Septuagésima por Santa Ana de Triana, parroquia de tres mil vecinos, que está de la otra parte del Guadalquivir. Duró allí once días. Y desde el miércoles de ceniza la proseguimos en la santa iglesia Catedral y en su sagrario hasta la dominica sgunda de Cuaresma. Después predicamos otra semana en nuestra Casa Profesa, otra en la parroquia de S. Lorenzo, otra en la de Sta. Marina y en nuestro Noviciado y la última en S. bernardo y en Sta. María la Blanca" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 186).

Esta costumbre era aplicada también a otras poblaciones menores como Tuy donde Caravavantes predicó dos misiones (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 319).

La elección del lugar donde se predicaba debóa realizarse con cuidado, los templos a los que difícilmente se podía llegar podían ser un obstáculo para que los habitantes de la población acudiesen. Por ello, Pascual recomienda que "quando el templo más acomodado o más cercano no es capaz, puede usar el missionero de esta traça que es dar principio en él a la missión y, ganando las voluntades con dos o tres, o más sermones..., después a título de la cortedad del sitio, convocarles y llevarles en procession al otro más capaz aunque incómodo" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 221). Otro de los casos es cuando en una ciudad que "... está compuesta de dos barrios apartados, para lograr que concurran los de el (sic) uno a la iglesia de el otro, que es más grande.... (el medio) es hazer primero dos o tres sermones en la que es pequeña con lo qual se logrará lo que se pretende.

[323] En ocasiones ésto era debido a la asistencia masiva, como en el caso de Allariz, donde el día del "jubileo de la muerte" concurrieron diez mil personas y ".... porque no se pudo despachar tanta gente, dije en el sermón que aun no se acababa el jubileo para el que señalaríamos otro día más" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 499).

[324] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión* 60. Algunos casos concretos que se alejan de la práctica habitual de la misión corta en NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d´Italia tra XVI e XVIII secolo" , p. 163.

[325] En el caso de los colegios castellanos la variedad a este respecto es amplia: "... generalmente se consigna junto a los nombres d ela pareja de misioneros los días que emplearon... pueden ser nueve, quince, veinticinco días. En algunos casos se anotan sesenta días y hasta tres meses. No se detalla si los días asignados se emplearon en un mismo lugar o en varios, en una comarca" (TELLECHEA, J. I.: "Misiones populares en el siglo XVII", p. 423).

[326] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 131.

la piscinas de las conciencias rebueltas y sin cura, con escrúpulos y sin el remedio"[327].

Cabe destacar, a este respecto, que la orden ignaciana desarrolló una actividad misional que tenía como objetivo complementar las carencias de la red parroquial. En efecto, uno de los empeños fundamentales de los misioneros fue "... subvenir au ministère pastoral laissé à l´abandon"[328]. De este modo, "la loro "missione" prima di dipentare attività autonoma dell´ordine, fu una presenza di supporto alle visite delle autorità ecclesiastiche: visite vescobili, e visite inquisitoriali"[329]. Unas actividades de las que los jesuitas intentaron separar la misión con el objetivo de alimentar la confianza entre los fieles[330], distinguiendo la labor apostólica (una asistencia espiritual), de la vía jurisdiccional ligada a la Inquisición. Los escritos de Claudio Aquaviva a A. Possevino son, a este respecto, significativos. En ellos se instaba a los jesuitas a que llamasen a estas actividades "misiones" y no visitas[331].

Hemos de decir que distinguir tres tipos fundamentales de misión sólo puede ser servir como orientación general que, en el caso de las actividades concretas, de las coyunturas, puede contribuir a que existan ciertas confusiones y errores. Si bien obedientes a unos principios generales, las innovaciones, los cambios fueron constantes. Aquí también quedan por hacer muchas cosas, para estudiar dónde se produjeron estos cambios y cómo penetraron. Está fuera de toda duda, que nuevos instrumentos como el acto de contrición, el acto del perdón de enemigos, o la misma misión central influyeron en la actividad de los misioneros de muy diferentes zonas de nuestro país. En cuanto a esta última, se puede decir que se trataba de una realidad desarrollada de un modo empírico desde hacía tiempo. Contemporáneos del padre Segneri hablaban, en efecto, de la necesidad de su uso en ciertas regiones de España como Galicia[332], donde abundaban las pequeñas poblaciones[333]. Sin

---

[327] *Ibidem*, p. 132.

[328] VAN DELFT, M.: *La mission paroissiale, pratique et théorie*, p. 68.

[329] PROSPERI, A.: *Tribunali della coscienza*, p. 587. En este sentido, los misioneros desempeñaron funciones propias de los vicarios diocesanos y sus labores apostólicas se asemejaban a una visita de estos (*ibidem*, p. 573).

[330] En este mismo sentido *ibidem*, p. 577, las instrucciones de finales del Quinientos insistían en que "... in ogni caso no si doveva tenere la missione in coincidenza con la visita pastoral" (*ibidem*).

[331] *Ibidem*.

[332] La misión central estaba dirigida, no hemos de olvidarlo, a la regenración de diócesis enteras. Para ello se convocaban "... consecutivamente delle missioni di circa una settimana in diverse località principali –distanti al massimo sei miglia le une delle altre-, nelle quali confluivano le parrochie compresse in un raggio di tre miglia"(ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare", p. 324). Estas poblaciones de las inmediaciones acudían en procesión por las tardes y la procesión de penitencia se celebraba de noche.

En la España del siglo XVIII sin llegar a esta sistematicidad sí que se puede hablar de la presencia de este modelo en la actividad de los miembros de diferentes órdenes. Así, en 1725 el padre Montagudo, entre otras misiones pasó a "... missionar en Almarail, adonde concurrieron los pueblos de tres y quatro leguas distantes con su curas. De allí passamos a Almenar, adonde también concurrieron muchos pueblos... De allí passamos a Nobiercas adonde concurrieron de Pinilla, Hinojosa, y otros pueblos..." (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 137).

[333] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 133. El padre Tirso utilizaba su paso en las pequeñas poblaciones donde predicaba un sermón o dos para convocar a todos a la "misión mayor" que debía realizarse con posterioridad en una población cercana. Así, en Talavera se hizo dos veces el acto de contrición y "... concluí yo en la iglesia con una práctica, convocándoles a venir a Badajoz" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 116). En León, salieron con un acto de contrición para convocar a los habitantes de las parroquias más alejadas a la Catedral (*ibidem*, p. 429). Sin embargo, el padre Tirso no aplicó este modelo de un modo sistemático, quizá debido a que obtenía unos resultados mediocres con él. Así, en el caso de la desarrollada en León nos dice que ".. de las aldeas comarcanas acudió poca gente respecto de la que suele concurrir en Galicia a las ciudades donde se hace alto" (*ibidem*, p. 430). Unas décadas más tarde, el padre Calatayud, refiriéndose a la misión de Valladolid decía que en el auditorio la "... mayor parte eran vallisoletanos, invitados por los Padres Tercerones; pues si bien participaron los

embargo, el padre Calatayud adoptó plenamente las sugestiones del jesuita italiano, desarrollando la misión en los núcleos más importantes, a los que acudían las poblaciones cercanas. En este sentido apuntan algunas de sus instrucciones:

> "La primera providencia antes de entrar en la Diócesi, ni suplicarlo ha de ser tomar informes por personas fidedignas o de carácter. Lo primero de los pueblos grandes, medianos y cortos (que) hay (en la) jurisdicción y comarcanos de la redonde en una dos y tres leguas"[334].

Por tanto, en palabras de Carvajosa, que acompañó al padre Calatayud durante muchos años, "la misión se hacía en un pueblo a donde concurrían los otros lugares de la comarca" [335].

Lo cierto es que el éxito de la misión dependía muy mucho de los curas de las localidades a los que Calatayud les enviaba una carta con antelación, para convocarlos. En efecto, el padre Pascual, unos pocos años antes, reconocía la importancia que tenían en la movilización de los fieles, sugiriendo que en caso de que no se consiguiese su apoyo, el misionero debía acudir personalmente, al menos cuando los pueblos se encontrasen próximos e, incluso, desarrollar misiones cortas en cada uno de ellos, "... acudir primero al pueblo más crecido, y en los otros , si fueren pequeños dividirse y estar en cada uno tres o quatro días"[336]. Este hecho obligaba a cambiar la estructura de la misión:

> "De tres maneras puede hazerse la missión a proporción de la magnitud o vezindad de los lugares. En unos deteniéndose tres o quatro, o cinco días, por ser población corta y entonces bien es se comience a batir a disparar la artillergía desde luego y con tocar con todo ardimiento al arma"[337].

Tal era la costumbre que solía seguir el padre Tirso González, que no dejaba pasar la oportunidad de acudir a pequeños lugares en los que desarrollaba cortas estancias, marchando a ellas personalmente mientras que su compañero lo hacía a otro lugar cercano. Este uso cumplía con las exigencias que planteaba el padre Caravantes unos pocos años antes, "el divino missionario Christo nos enseñó a huir destos extremos, predicando no sólo en las ciudades, sino también en los lugares muy cortos"[338].

El padre López abundaba en la idea de que eran las poblaciones que tenían mayores necesidades "espirituales y corporales" las que debían ser objeto de misión[339]. Este empeño implicaba una acción descentralizada y se destaca que, frente a las instrucciones de los

---

habitantes de los pueblos vecinos, sólo eran de tres o cuatro leguas a la redonda, pues estaban menos acostumbrados que los montañeses a emprender grandes caminatas a pie" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 301).

[334] CALATAYUD, P.: *Método...*, p. 121. En la CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones desde el año de 1718 hasta el de 1730*, hay muchos testimonios que hablan de las gentes que viniendo de poblaciones alejadas dos, tres e incluso más leguas, llegaban a sus lugares de residencia tarde y madrugaban mucho para realizar sus labores habituales con el objetivo de acudir a la misión.

[335] En este sentido se puede ver cómo, en el período en que misionó en Portugal, elegía capitales de comarca como Villareal en Tras-os-Montes donde la misión duró 24 días (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 289), Torre Moncorvo "capital de la comarca más meridional de la Provincia, duró la misión desde 28 de enero hasta el 13 de febrero. Sólo constaba la villa de 400 vecinos y no tenía pueblos cercanos; pero acudió tanta gente de tres o cuatro leguas a la redonda" (*ibidem*, p. 290). En la comarca de Montecorvo eligió como centro de la misión la capital "la villa de Castro Vicente" (*ibidem*). Después se trasladó a "Chaves, villa y plaza fuerte de la provincia de Tras-os-Montes, comarca de Braganza...", donde se inició la misión unos 19 días (*ibidem*, pp. 290-1).

[336] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 223.

[337] *Ibidem*, p. 305. En el caso de las mayores podía obrarse más apusadamente (*ibidem*, p. 306).

[338] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 129.

[339] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 352 y también, p. 507.

superiores que lo enviaban a las grandes ciudades, él escogía las zonas menos visitadas[340]. De este modo, se le comparaba con Cristo[341].

Por otro lado, recogiendo el modelo de predicador que desarrollaba su labor en un obispado, que respondía a la actividad de nuestros protagonistas que se caracterizaban por su itinerancia, encontramos unas directrices que establecían, del mismo modo que en la creación de la red de colegios jesuitas, una influencia de la ciudad sobre el campo[342]. Esta era, en efecto, la primera que debía ser objeto de la actividad de los misioneros, "... dar principio a la missión por las más grandes poblaciones, ciudades y cabeças de partidos... parece más proporcionado para el fruto, atento a que vencida la fortaleza principal se dan las menores por rendidas..."[343].

Este principio también debía ser adaptado a las circunstancias, que podían propiciar que la acción sobre una población menor fuese más adecuada[344]. De este modo, la repercusión de la misión en una población menor podía mover a las más grandes, reticentes en principio, a invitar a los misioneros. En efecto, los "éxitos" logrados por los misioneros, tales como la resolución de enemistades, animaban a muchos de los habitantes de la poblaciones cercanas a acudir a la misión y solicitar sus "servicios"[345].

Para lograr el éxito de la misión era también necesario que acudiesen a ella los personajes destacados de la comunidad, cosa que se hacía evidente en las poblaciones importantes como en Ronda:

> "Gran parte de esta conmoción de los pueblos se debe a los señores Prelados, Cabildos y Religiosos que hicieron grandes demostraciones de acreditar la palabra de Dios. El Sr. Arzobispo de Granada asistió a casi todos los sermones que

[340] *Ibidem*, p. 357.

[341] *Ibidem*, p. 509.

[342] Este es el esquema que estable NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d´Italia tra XVI e XVIII secolo", p. 160. Los miembros de otras órdenes como el padre Montagudo habla de la fundación de casas de misioneros como la creada en el convento de Moratalla gracias a las limosnas de los fieles y donde uno de los padres que habían predicado en aquella misión debía quedar "... con los que se destinassen al empleo, para dar principio a aquella santa empressa... vinieron conmigo para el intento el padre Lector Jubilado Fr. Joseph Baz, que inclinó al ministerio, y predicó algunas veces en las missiones de Sevilla. El padre Presentado Fr. Nicolás Solís que fue comendador de Baza y también havía predicado missiones. los padres colegiales Fr. Francisco Mendo y Fr. Joseph Montero..." (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 153). Desde allí "... se hicieron varias missiones por los reynos de Murcia, de Valencia y de Granada, se agregaron algunos otros operarios, se fueron criando también otros... (*ibidem*, p. 154). De este modo, el área de influencia de este centro es amplia y se corresponde sin duda, a una red de centros mucho menos tupida que la jesuita. En este sentido, sólo hace notar la presencia de otra casa similar en la provincia de Aragón, en el convento de Nuestra Señora del Pilar en la zona de Jaca.

Por supuesto, la orientación de esta orden era también diferente, porque uno de sus objetivos era lograr limosna para librar a los presos cristianos en el norte de África (*ibidem* pp. 157 y ss.).

[343] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 222.

[344] "... (el) tiempo oportuno, por quanto no todos lo son para hazer la missión en pueblos grandes. Y al passo que de su éxito feliz depende el de los del contorno, importa mucho hazer elección de uno que de sí ayude" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 222). Otras razones como la resistencia de las autoridades destacadas de la diócesis.

[345] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 196. En Arcos, en 1757, el padre Calatayud contó con la colaboración de tres jesuitas más, dos de ellos fueron a Bornos, a dos leguas, para que sus habitantes acudiesen (CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*, p. 112r). Algo parecido hizo el mismo personaje en Utrera donde mientras un sacerdote impartía una lección de catecismo al auditorio, de unos tres cuartos de hora, Calatayud junto con otras "se repartían por el pueblo... cada uno con un crucifixo y campanilla, acompañado de algunso eclesiásticos, assaltando los distintos barrios todo el pueblo, echando saetas y convocando gente para la missión" (*ibidem*., p. 156v).

se predicaron en la Catedral, cuyo púlpito de entre los dos coros nos dio el cabildo, asistiendo con capas de coro a todos los sermones con universal consentimiento"[346].

Si consideramos las reflexiones de los misioneros podemos entrever que, frente al apostolado continuo, constante si se quiere, preferían escoger aquellos lugares que no habían vivido nunca una misión o que habían carecido de ella durante largo tiempo[347]. Por esta misma razón intentaban evitar la coincidencia con otra misión[348]. El padre Calatayud aconsejaba, a este respecto, que el predicador debía realizar una labor previa de información sobre la diócesis y[349], entre otras cosas debía preguntar sobre las misiones hechas con anterioridad, así como quiénes las realizaron, cuánto duraron, su "fruto", etc.[350]

Es cierto que tenían también una especial inclinación por aquellos que buscaban la misión con especial ahínco[351]. Así, por ejemplo, fray Gonzalo Bozeta que recomendaba, como tantos otros, seguir las órdenes ya del obispo ya del provincial de su orden para "negar la propia voluntad"[352], afirmaba que la obediencia no implica una pasividad en cuanto a la elección de aquellos sitios:

> "... adonde llaman al missionero (que) deben ser preferidos porque... la comida que con gusto se toma, sustenta mucho y la que violentamente se gusta, rara o ninguna vez se aprovecha"[353].

Los misioneros, por tanto, estaban muy atentos a la llamada de las autoridades locales ya fuesen eclesiásticas, ya civiles. De este modo, el padre Montagudo predicó en Justibón (1716) porque "... l(o) pidieron los regidores"[354]. En Daroca, adonde llegaron con deseo de descansar la pidió el cabildo "... con grandes expresiones"[355]. En otras ocasiones eran los clérigos de la población[356].

---

[346] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 193. Sobre lo mismo *ibidem*, p. 194.

[347] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 509. Como dice el mismo Echeverz, se escogía los lugares en que había mucha ignorancia y vicios "y pocos predicadores... y por consiguiente adonde ha mucho tiempo que no se ha predicado de missión"(ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 218).

[348] "... se acuda adonde se reconocieren grandes deseos de lograrla (la misión), si no es que poco antes la huviere avido y se juzgare ser más antojo de algún particular que deseo verdadero" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 219).

Sin embargo, reconoce que, viéndose obligado a predicar en un lugar donde ya había habido una: "... llegué a advertir era tal la sazón y aun necessidad, y por consiguiente el fruto, como si no se huviera echo mission en muchos años. Y de estos sucessos pudiera proponer muchos exemplares" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 219).

A pesar de esta idea, está claro que no el hecho de que una misión estuviese reciente no aminoraba el fervor de los asistentes, como en el caso de Villalba en el obispado de Mondoñedo "donde poco antes habían estado los misioneros Capuchinos" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 446).

[349] NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d´Italia tra XVI e XVIII secolo", p. 162.

[350] CALATAYUD, P.: *Método...*, p. 122.

[351] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 219.

[352] En este sentido, las obras de los jesuitas abundan en datos que indican las directrices que les establecía el provincial de su orden y que impedían la misión en determinados lugares (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 135, también p. 304-2). Aparte de los requerimientos de las poblaciones y de los obispos eran muchas veces los provinciales los que animaban a sus misioneros a acudir a determiandos lugares. Así, en 1733 el padre Calatayud recibió sendas cartas de su provincial y del de Toledo para que fuese a misionar en Madrid. El padre Calatayud propuso que se realizase en Mayo y no en Cuaresma así como apuntaba la necesidad de ".. solicitar la protección de los primeros personajes públicos... Respondió (el provincial de Toledo) que ia tenían tanteadas las cosas y como no resolvió responder

[353] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, pp. 16-7.

[354] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 77.

[355] *Ibidem*, p. 83. Otros casos parecidos se pueden ver en REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 141-3 y 179-1 (un corregidor). Por el deseo del obispo y del Cabildo, como en Calahorra (GÓMEZ RODELES,

Una de las cuestiones que nos interesan especialmente es conocer la diferencia que hubo entre la predicación misional urbana y la rural. En nuestro caso es evidente que cualquier conclusión es provisional, a la espera de que investigaciones más profundas se realicen. Podemos decir, sin embargo, que, a rasgos generales, el campo parece haber atraído especialmente a los misioneros, que seguían una tónica general, que indicaba que su empeño debía estar dirigido a combatir la ignorancia y, en consecuencia, visitar lugares donde no se hubiese predicado misión durante un largo tiempo o que nunca hubiesen sido visitadas por los "operarios" evangélicos[357].

Obviamente las diferencias entre ambos "espacios" se debían a las "ocasiones" que se presentaban para adoctrinar al pueblo y ofrecer los grandes "espectáculos" misionales[358]. Así, en las ciudades importantes era necesario visitar cárceles, u hospitales ya que en las pequeñas poblaciones, obviamente, no los había, o predicar a ciertos "cuerpos" como las Universidades, las Audiencias... Igualmente, se convocaban pláticas a los curas donde "... ay competente número de sacerdotes" a las que acudían los clérigos de las poblaciones cercanas[359].

Se puede destacar también la voluntad de realizar una reforma de los establecimientos conventuales. Tanto las memorias del padre Calatayud como las del padre Tirso contienen numerosos datos sobre la vida relajada de estos y las actividades realizadas

---

Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 309). Como en Toledo donde el padre Calatayud envió un escrito al Cabildo para pedir un púlpito en la Catedral donde decía "puesto a sus pies con toda veneración y rendimiento, después de expresar su obligación y reconocimiento al favor y singular protección con que se ha dignado honrarle con su púlpito... pone en su noticia cómo respecto de ser esta misión no anual, sino extraordinaria, suele practicar en los pueblos el acto de contrición que llaman asalto general... y siendo preciso predicar, instruir e informar a uno y otro gremio de hombres y mujeres y habiendo de embolsar a este gremio en la plaza del ayuntamiento no se puede hallar sitio en su pobre juicio más oportuno ni más inmediato al concurso de mujeres... que el claustro de la Santa Iglesia y la parroquia de San Pedro"(*ibidem*, pp. 328-9). El Cabildo contestó positivamente, aunque el Deán se opuso, por lo que no se pudo hacer procesión de penitencia. Sin embargo, el mismo deán viendo "... el espíritu de penitencia de que se hallaba animado el pueblo" le propuso al Padre hacer una procesión de este tipo compuesta por clérigos (*ibidem*, p. 330).

[356] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 262. El deán del cabildo de Plasencia (p. 269), los capitulares de Orense (p. 407), etc.

[357] Los jesuitas, frente a los franciscanos, dieron una gran importancia a la formación (PROSPERI, A.: *America e apocalisse e altri saggi*. Ed. Istituti Editoriali E Poligrafrici Internazionali. Pisa, 1999, p. 73).

[358] En Madrid difundió gracias a un impresión financiada por el Arzobispo unas tarjetas en que convocaba a la "...Grandeza y personas nobles a concurrir a la Iglesia de la casa profesa para oír la misión de once días dirigida expresamente a las clases elevadas"(GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 342).

[359] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 459. Estos podían durar diez días como en Alcañiz, donde en 1751 se convocaron dos tandas de ejercicios para el clero de las inmediaciones (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 318). También hubo dos con la misma duración en Toledo el mismo año (*ibidem*, p. 324).

Las pláticas a los sacerdotes no siempre también se podían organizar antes de iniciar la misión como hizo el padre Calatayud en numerosas ocasiones (CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*, p. 88r).

En cuanto a las desviaciones de los párrocos, entre otras, estaba no confesarse (CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*, p. 60r). Los misioneros les recordaban sus obligaciones pastorales que muchos no cumplían muchos: "... persuadidos falsamente unos de que no eran curas en propiedad y que con estos solos se entendía el Santo Concilio de Trento y demás decretos. Otros de que no tenían renta sufficiente y, a la verdad, es corta la renta que tienen muchos curas, pero ellos voluntariamente entran en los curatos y par uno hai dos y tres, y más pretendientes. No dejaban de hablar a sus solas y buscar effugiros (sic) para sacudir el iugo(sic) que lleva el curato, ora sea en propiedad, ora de susbtitución. A unos y otros se les desengañó" (*ibidem*, p. 83v). En otro fragmento, hablando sobre la misión de Ecija afirma que se informó a los curas de que debían examinar de doctrina a los fieles antes de proporcionarles la comunión (*ibidem*, pp. 121v-122r).

para lograr un reforzamiento de la disciplina. La modestia, la sencillez, "el amor al retiro" y el trato con Dios eran los principios que vertebraban las palabras de los misioneros a las religiosas. De cualquier modo, se puede decir que muchos de los argumentos de estos sermones a los clérigos y monjas no se diferenciaban gran cosa de los que habían sido predicados a los laicos[360]:

> "Para hacer concebir mayor idea de los ejercicios y mover más a Dios a que derramase sobre ellos sus bendiciones, exponía el Santísimo Sacramento y asistía con todos a la oración y lectura espiritual. Era tan vivo el fuego que encendía en los corazones con sus tiernos coloquios al Santísimo, en sus pláticas y con las sentencias que decía que de cuándo en cuándo en ellas, que al fin salían los oyentes como atónitos y fuera de sí, al conocer tan claramente sus yerros y las obligaciones gravíssimas de su estado. En fuerza de esto, hubo vez que, vuelto a sus compañeros un Sacerdote de autoridad y ciencia, prorrumpió al salir de la Iglesia en estas sentidas expresiones: *¡Señores, nos perdemos, nos perdemos, si no mudamos de conducta*"[361].

Por tanto se complementaba lo afectivo, *movere* como decía Calatayud, con la doctrina. A continuación se organizaba una procesión[362].

Había una clara diferencia en cuanto al número de actos convocados que, en las ciudades y pueblos populosos eran más variados[363], por ejemplo, el padre López establecía que "en los pueblos populosos coronava la missión con una Fiesta Solemníssima del Santíssimo Sacramento" [364]. Las poblaciones importantes parecían invitar especialmente a

---

[360] Frente a las limitaciones del modelo de formación establecido en Trento, donde el seminario debía ser la pieza clave donde debía "gestarse" un nuevo clero, las misiones supusieron un acicate para el clero secular local, un estímulo para su sensibilización y elevación (ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare", p. 316). Así, por ejemplo destaca la voluntad de los miembros de la Compañía por reclutar entre el clero diocesano colaboradores para las misones (*ibidem*, pp. 320-1).

[361] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 278.

[362] Véase, por ejemplo el contenido de algunos sermones: "Meditado ya el fin del hombre en este mundo, la gravedad del pecado por el que se aparta la criatura del camino señalado por el criador; pensados los terribles castigos, efectos del pecado, que a tantos millones han precipitado a los infiernos, donde serán infelices por toda una eternidad, se hallaban los ejercitantes conmovidos y deseosos de tomar, por la penitencia voluntaria, castigo de sus cuerpos, cómplices del pecado, dando al señor ofendido justa satisfacción, y a los fieles reparación del mal ejemplo. Entre ocho y nueve de la noche del día tercero empezó a recorrer las calles de Braga la procesión, compuesta toda de eclesiásticos, caminando casi todos descalzos, con cadenas, cruces, disciplinas y otros instrumentos de penitencia en completo silencio, interrumpido solamente por los cánticos sagrados, capaces de mover a corazones de piedra" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, pp. 278-9).

En Valladolid, el octavo día de ejercicios en que iba a predicar sobre "... (el) ocio de los eclesiásticos y mal uso del tiempo, les predicó sobre el número de pecados que Dios aguanta a cada pecador" (*ibidem*, p. 303).

[363] Otros, sin embargo no podían realizarse como en Madrid porque: "En una población de tanta circulación de gente y coches no era prudente recorrer las calles como en otras partes, anunciando con aparato y solemnidad el principio de la misión"(GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 338). Por ello, el inicio de la misión tuvo que ser celebrado en la Iglesia del Colegio Imperial.

[364] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 415. Otras diferencias puntuales como que "... en las grandes ciudades no solíamos llevar a Jesus, y a Nuestra Señora en andas, sino en lugar de esso, llevaba un Sacerdote en la cabecera de la procession un Santo Crucifixo en las manos, en el comedio de la procession el pendón de Nuestra Señora y delante una cruz a quien todos seguían después de los niños" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 178).

Al mismo tiempo, hemos de decir que los preceptistas reconocían que los obstáculos que encontraban los misioneros en las ciudades o poblaciones importantes solían ser mayores, aumentado el riesgo de que la misión saliese mal:

"... el missionero está como atado, a causa de no poderse predicar de noche en que son mayores los concursos y puede assistir la gente más necessitada, ni le es fácil alargar quanto conviene. En la

la repetición, a la insistencia y, en definitiva[365], a la puesta en juego de múltiples medios dirigidos a persuadir las audiencias que, al contrario de los pueblos, parecían plantear mayores exigencias, del mismo modo que sus pecados parecían estar más acendrados[366]:

> "predicaba el V.P. como este Santo (San Vicente Ferrer) solía frequentemente de la materia del juizio final y en los pueblos mayores, dos sermones"[367].

Obviamente, las audiencias eran también mayores y era necesario insistir en ciertas materias para que llegasen a un mayor número de gentes. Por tanto, cabe distinguir entre las estrategias dirigidas a los auditorios "cortos" y los grandes. De este modo, se establecían métodos diferentes dependiendo de esta clasificación. Por ejemplo, el padre Sevilla decía que, en el primer caso, las confesiones deben empezar a los 6 días y en los grandes a los diez que se debían, muchas veces, a una cuestión organizativa porque:

> "En los pueblos grandes, en donde no bastan dos para oír las confessiones, conviene rogar a los otros operarios les assistan y que se sirvan de tener paciencia en oír, aunque sean confessiones generales"[368].

Así pues, la misión guardaba un gran parecido con la que se celebraba en los lugares pequeños. La diferencia esencial era que, debido a la población, se hacía necesario alterar el orden de las funciones, insistir en unas más que en otras, poner en juego unos medios diferentes, más ricos formalmente pero fundados en los mismos presupuestos[369]. Uno de los problemas fundamentales era, sin duda, convocar a los habitantes de las poblaciones grandes por lo que no se dudaba en predicar en las calles la doctrina cosa que acababa por vencer a los reticentes[370]. Sin embargo, no había diferencia sustancial en los actos cotidianos. Se predicaba en la iglesia, convocando antes a los fieles con la salida del Rosario como se solía hacer en los lugares pequeños y "... se hazía una plática breve de camino, con que se solía recoge a la iglesia más gente"[371]. Tampoco había cambios importantes en las procesiones de penitencia que se celebraban al final de la misión[372].

Sin duda, un elemento esencial para distinguir unas de otras son las influencias "nocivas" que daban en las ciudades, ya que estaban concurridas por "herejes", personas de otras confesiones. De este modo, los capuchinos predicaban una sermón de "controversias

---

Comunión general y processiones se suelen encontrar muchos reparos. Y, en conclusión, como no está bien que se practiquen todos los exercicios y medios que en los lugares cortos es después más difícil con el exemplar de la cabeça el que essos exercicios se reciban bien. Todo lo qual es de mala consequencia para las demás missiones" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 222).

[365] "quando es necessario predicar de día por ser muy grande la ciudad,y singularmente si se conociere que conviene dar fuego y comover (sic) el pueblo por uno y otro lado, es hazer como dos missiones, predicando el uno de los compañeros por la tarde y le otro al anochezer, alternándose, según se juzgare conveniente, para que la oygan los labradores, oficiales, y otra gente pobre" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 230).

[366] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 4, pese a que indica que este método se tiene que utilizar en toda misión independientemente del lugar en que se realice.

[367] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 436.

[368] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 213.

[369] Así, refiriéndose a Madrid: "Son la Cortes por lo común caos de confusión, por el mucho y vario gentío donde todo se confunde" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 97). Copete insiste en que: "Les actions éducatives menées dans les villes ont des formes similaires à celles pratiquées dans les campagnes: enseignement du catéchisme, aux enfants, ou ... doctrine chrétienne aux adultes... prédication sur les places et lieux de réunion du petit peuple, lutte contre les blasphèmes et les jeux, combat contre la dépravation des moeurs... composition et arrangements entre parties..." (COPETE, Marie-Lucie: *Les jésuites et la prison royale de Seville*, p. 102).

[370] *Ibidem*, pp. 175-6.

[371] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 172.

[372] *Ibidem*, p. 173.

contra hereges"[373], que era anunciado previamente "... con toda cortesía, para que ningún sectario por temor de rubor se escusasse de venir"[374]. Uno de los capítulos más apasionantes de las misiones fue, sin duda, la conversión de musulmanes, fundamentalmente esclavos al servicio de nobles. Su bautismo era celebrado con toda pompa, como demuestran los escritos jesuitas sirviendo como ocasión para aumentar el fervor de los católicos.

Los capuchinos realizaban, incluso, una labor de mediación con la Inquisición para lograr la reconciliación de estos con la iglesia, escribiendo al Santo Oficio para que "remitiesse su facultad para lo dicho a aquella misma ciudad donde predicábamos"[375]. De este modo, la misión desarrollada en el Quinientos tenía un claro tono represivo y antiherético, "... si svilupparono in un più ampio tentativo di conquista di zone non pienamente raggiunte o labilmente toccate da espressioni di vita religiosa cattolica..."[376].

Respecto a las estaciones y momentos en que se desarrollaban las misiones, los preceptistas y las fuentes establecen una gran adaptabilidad, dependiendo directamente de las circunstancias que, obviamente, podían impedir que la misión consiguiese un suficiente seguimiento. Algunos como el padre Caravantes afirmaban que los momentos más propicios para realizarlas eran Cuaresma y Adviento porque "... el tiempo trae consigo la devoción" y todos estaban desocupados[377].

En muchos casos las dificultades procedían de las estaciones, por lo que algunos indicaban que se debía predicar cuando el tiempo no "fuere demasiadamente cálido o extremadamente frío y singularmente si ay mucha nieve"[378]. Sin embargo, el padre Calatayud sugería que debían realizarse durante todo el año, extremo que confirma su propia actividad en la que se utilizaban los meses de verano para descansar, coincidiendo con algunas de las labores agrícolas más importantes[379]. A diferencia de él, los Colegios desarrollaban este tipo de actividades en estos meses, entre junio y octubre o noviembre, determinados por el calendario lectivo, aunque siempre se tenían en cuenta las posibilidades de las poblaciones en cuestión[380].

Por supuesto, la misión excluía los períodos en que se desarrollaban los trabajos agrícolas[381], circunstancia que atañía especialmente a la siega, que "no (son) compatibles con la assistencia a la missión"[382]. Sin embargo se excluían otros que "... no son tan incompatibles, si por ellas dispensan las fiestas, como arar, sembrar, podar, cavar viñas,

---

[373] *Ibidem*, p. 176-2.

[374] *Ibidem*.

[375] *Ibidem*, p. 177.

[376] En palabras de Asor Rosa, citado por FARALLI, C.: "Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVIII)", p. 98.

[377] Las mismas indicaciones en PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 224 que, sin embargo, recomienda que se predique solamente en lugares pequeños o en alguna ciudad muy numerosa.

[378] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 130.

[379] CALATAYUD, Pedro: *Método...*, 122. Otra cuestión importante era que muchos jornaleros no podían acudir porque sus contratadores los obligaban a trabajar, incluso los días festivos como demuestra la insistencia de los predicadores en la santificación de las fiestas y en los castigos que caían sobre aquellos que cumplían con este precepto. En algunos casos, como en Utrera, los propietarios enviaban a los jornaleros y les pagaban "... por entero como si huvieran trbaxado" (CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*, p. 159r).

[380] TELLECHEA, J. I.: "Misiones populares en el siglo XVII", p. 423.

[381] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 223.

[382] CALATAYUD, Pedro: *Método...*, p. 122.

coger la oliva, lino, maíz, etc. no han de ser motivo bastante... para impedir la misión"[383]. Y el padre Calatayud hablaba, entre otras, de la vendimia[384] o el trasquileo.

Sin embargo, en ciertos lugares, la actividad misional impedía un desarrollo normal de las actividades agrarias, como veremos en el caso de algunas poblaciones costeras. Es más, el comienzo de las actividades "apostólicas" influía en el horario de apertura de los comercios que, como indicaban los misioneros, debían estar cerrados[385]. Pero, si en lo que se refiere a las actividades estacionales los obstáculos eran muchos, los misioneros debían adaptarse también a los horarios de las poblaciones[386]. Esta exigencia implicaba que los sermones debían predicarse temprano aunque, más generalmente, se sugería que se hiciesen al atardecer, cuando los hombres volvían de las faenas agrícolas[387]:

> "... en los lugares grandes se predique por la tarde a hora que se salga de del sermón y en los lugares cortos donde no ay peligros por predicar de noche, se puede començar (si no ha venido antes la gente del campo) a las Ave Marías"[388].

Las adaptaciones realizadas por los misioneros quedan muy claras en sus memorias. Tal es el caso del padre Tirso, que en las poblaciones pequeñas predicaba por la tarde[389], aunque en no pocas ocasiones debía retrasarla como en Cáceres, donde en un barrio "de hortelanos" lo tuvo que hacer[390] y también en Albuquerque donde, nos dice, que hubo poco concurso debido al frío. En Fregenal, por ejemplo, "empezábamos a boca de noche, por tener aquella villa mucha gente de campo"[391], lo que, obviamente, no se producía en los días

---

[383] *Ibidem*. A pesar de estas palabras ocurría, como en Allariz, que la recogida de nabos hacía que los auditorios fuesen mediocres.

[384] Sin embargo, ni siquiera estas actividades eran un obstáculo para la celebración de una misión, como en el caso de Loja (REYERO, Elías: *Misiones*..., p. 216), a pesar de que esta coyuntura hizo que la asistencia fuese menor.

[385] Así, el padre Calatayud estableció que las tiendas cerrasen a las 4 de la tarde (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 236).

[386] Así en las ciudades importantes, la predicación del acto de contrición de noche podía encontrase con una falta de asistencia de las mujeres (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido*..., p. 291).

[387] Si se predicaba demasiado pronto no acudían "... la gente de suposición que no suele madrugar y si no es temprano, no puede ir a sermón la gente labradora, porque se va muy de mañana al campo. Tampoco se puede predicar de noche en lugares grandes, por los graves inconvenientes d eque ello se siguen" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 130). En Puente del Arzobispo "comenzóse la missión aquella tarde, como a las Aves Marías, que era en todas partes la hora regular, menos en las ciudades donde se hace de día la Missión" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones*..., p. 92-3).

NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d´Italia tra XVI e XVIII secolo", p. 166, establece que antes de que fuesen al trabajo se les hacía una instrucción y a la vuelta el sermón. En el caso de La Nuza, y otro tanto se puede decir de los jesuitas españoles y de los capuchinos, la predicación cambiaba de acuerdo con la hora del día:

"La matina i contadini erano occupati nei lavori delle campagne talvolta molto lontane dall´abitato... La mattina era perciò riservata per prediche e istruzioni alle donne o a categorie di persone (artigiani, ecc.) che lavoravano nell´abitato. Il primo pomeriggio era riservato al catechismo ai bambini. La sera era dedicata ai contadini che tornavano dal lavoro" (NARO, Cataldo: "Un predicatore gesuita nella Sicilia del Seicento: Luigi La Nuza", p. 340).

Después de los primeros días, las mañanas solían ocuparse en las confesiones, reservándose las horas de la tarde a confesar a los varones quienes, por supuesto, no podían acudir en otra hora.

[388] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 131. Otros preceptistas, como Bozeta abundaban en la idea de que no se celebrase de noche para evitar que el sermón "fuese capa de maldades" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 27).

[389] REYERO, Elías: *Misiones*..., p. 65.

[390] *Ibidem*, p. 69.

[391] *Ibidem*, p. 135. Y esta costumbre fue ganando defensores. De este modo, Pascual decía que "mejor es que todos (los sermones) sean a la noche, lo uno porque de essa suerte son más numerosos los concursos, atento a que se han retirado los labradores y pastores de el campo y lo otro porque la

de fiesta cuando se realizaban algunas de las actividades más importantes de la misión, que requerían asistencia masiva y un cumplimiento por parte de todos de la comunión[392]. En estos días también se solía predicar dos sermones, tal y como hacía el Padre López, "uno a missa Mayor y otra a las Ave Marías"[393].

Otras veces había un cambio de orientación que afecta el desarrollo de las misiones, como en el caso del padre Calatayud quien, hasta la que hizo en Murcia aconsejaba la procesión de penitencia de noche, después la hacía de día[394].

Desde época temprana se estableció que las misiones no debían coincidir con una visita episcopal, debido a que todos estaban distraídos con ella, pero sobre todo por el hecho de que, "... puede el demonio persuadir e introducir en los ánimos de muchos que, teniendo estos inclusión con su pastor, le darán noticia de lo que passa en los lugares"[395].

Los obispos siguieron llamando a los misioneros para que estos desarrollasen su labor en sus diócesis[396]. En muchos casos los consideraban un complemento perfecto a las visitas pastorales ya que podían acabar, en cierta medida, con las reticencias de las las autoridades locales[397]. Así lo estableció, por ejemplo el obispo de Lamego, Dom Manuel de Noronha. De este modo, la misión constituía un medio para asentar el gobierno episcopal y el control de la moral. Por supuesto, de ellas se seguía un mejor conocimiento de la diócesis[398] y constituían, a su vez, un instrumento para realizar determinadas acciones sobre los territorios como la reforma conventual o la organización de grupos de devotos para ejercer presión sobre el resto de la población o, incluso, controlar la administración de sacramentos. De hecho, los misioneros fueron vistos por muchos como enviados del poder episcopal, especialmente en aquellas zonas donde existía una pugna con ellos por lo que no era extraño que se les pusiesen obstáculos[399]. De cualquier modo, el empeño de los misioneros coincidía con el deseo de imponer la disciplina en la diócesis, ya fuese entre los clérigos, ya entre los laicos.

---

obscuridad recoge las potencias y ayuda a la moción" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 229).

En este mismo sentido abundaba Echeverz: "... siempre que se pueda hacer de noche la missión, será lo mejor, por muchas razones. Ya porque concurren mejor los pobrecitos labradores, jornaleros, criados y oficiales y están más recogidos con la noche los sentidos. Y ya porque hacen más impressión en el alma las voces de la missión" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 93).

[392] Estos días acudían muchos "forasteros" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 437).

[393] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 229. El padre Montagudo insistía en que en "... las Festividades más solemnes suele el enemigo malo hacer mayor pesca de almas, porque a título de fiesta, se entregan con notable destemplanza uno a las comidas, otros a los juegos, otros y otras a los bayles... Por tenerlo assi entendio... solicitaba con gran cuidado no parar en las Pascuas, sino missionar también en ellas, y en Carnestolendas" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, pp. 76-7).

[394] CALATAYUD, P.: *Método...*, 273-1.

[395] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 226.

[396] En ocasiones, se informaba para conocer cuál era la disposición de la diócesis para recibir una misión (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 312). Los misioneros no dudaban en ponerse en contacto con las autoridades locales para saber cuál era la parroquia o lugar más adecuado para desarrollar la misión (*ibidem*, p. 336).

[397] Y esta costumbre, pese a las indicaciones de que hemos hablado, se siguió dando, así Tellechea nos habla de un tal P. Pedro Arana "que durante varios años acompaña al obispo de Calahorra en su visita pastoral, dando simultáneamente su Misión" (TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: "Misiones populares en el siglo XVIII", p. 422). El mismo Calatayud coincidió con una visita episcopal en Tras-os-Montes (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 305).

[398] PALOMO, F.: *Fazer dos campos escolas excelentes*, pp. 111-2.

[399] Y esta identificación con los "intereses" del obispo no debía resultar infundada ya que, como en Zamora, el obispo salió a recibirlos y los obligó a residir en su palacio (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 418). Otras veces no dudaban en irlos a visitar (*ibidem*, p. 493). También colaboraban en la creación de congregaciones (*ibidem*, p. 504).

El apoyo del obispo era esencial para vencer resistencias aunque otras veces las provocaba[400], debido a los intereses creados contra de su poder[401]. En muchas ocasiones concedía indulgencias para la misión[402], asistía a los actos de misión, sermones y procesiones en las que portaba el crucifijo, predicaba, administraba la comunión[403], etc. Pese a ello, los jesuitas se presentaban como mediadores, con un claro deseo de solucionar las pugnas entre obispos y regulares o curas[404]. En efecto, era esencial ganarse las simpatías del clero local con el fin de que la misión se desarrollase sin ningún tipo de traba y que sus logros fuesen reafirmados. Calatayud recomendaba, en este sentido, que el misionero se debía comportar con gran respeto hacia ellos[405].

El padre Calatayud estableció, como otros jesuitas antes que él, que la entrada en la población debía realizarse por sorpresa[406]. Sin embargo, reconocía que era difícil que se

---

[400] "Nunca se empiece a predicar en ninguna diócesi sin que se obtengan primero las licencias del señor prelado o las haya remitido o pidiendo la missión se suponga que en el mismo acto de perdirla concede las ordinarias y precisas" (CALATAYUD, P.: *Método...*, p. 133).

En Málaga, por ejemplo, destacaba el padre Tirso que su apoyo había servido para evitar las murmuraciones contra los misioneros por los "... medios de nuestra misión, atajando con graves palabras y aun desengañando con algún desaire la pasión que, por ventura ellos imaginaban santo celo. Enviaba ordinariamente sus capellanes... y acabada la misión vino en persona a darlas (gracias) al P. Rector y Misioneros, mandándonos pasásemos a Ceuta y leyéndonos las cartas que el Sr. Marqués de Asentar y su gobernador y el Cabildo de la Catedral le habían escrito para este intento" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 218). En el caso de Madrid, para establecer así un contraste con la actividad de Montagudo:

"... en la parroquia de S. Sebastián. Prosiguióse la segunda semana en el Noviciado, la tercer en nuestro Colegio Imperial y la cuarta en la parroquia de S. Andrés. La Semana Santa predicamos a los moros y lo demás de la primavera, hasta S. Juan, nos ocupamos en el catecismo y bautismo de los que se convirtieron y en hacer misión en catorce conventos de monjas y otras cinco casas de varios colegios y recogimiento de mujeres" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 223).

La oposición llegaba incluso al extremo de que algunos grupos, indeterminados y cuyo carácter no se explicita, se producía en algunas "funciones" de la misión, como el acto de contrición "... sacar las espadas, moviendo una pendencia y tumulto que turbase aquella acción... y luego dar voces contra nosotros como alborotadores de la ciudad". Por ello, el obispo tuvo que defender el desarrollo de estos actos ante el Corregidor (*ibidem*, p. 257).

[401] Esta parece haber sido la razón de que el abad del convento de S. Pedro de Fix, que tuvo que ser obligado a ello por una carta del obispo (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 436). Los miembros de algunos cabildos se resistían a que los jesuitas hiciesen misión diciendo que "... en cada una de las... corporaciones había sujetos capaces de hacerlo" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 313). Una de las razones esgrimidas más frecuentemente era que los misioneros tenían la intención de fundar un colegio (*ibidem*, p. 315).

Su actuación revela una gran prudencia, como en el cas de Arcos donde para no quisieron empezar la misión el día de San Francisco para no deslucir la fiesta convocada por los franciscanos (*ibidem*, p. 305).

[402] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 250.

[403] En Madrid, por ejemplo participaron algunos personajes muy destacados en esta ceremonia como el Cardenal Aragón que dio "... la comunión... dos horas y media sin cesar" (*ibidem*, p. 225).

[404] En este sentido es muy interesante REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 486.

[405] CALATAYUD, P.: *Método...*, p. 52. "No dé crédito a cartas ciegas que se disparan (sic) contra las cabezas eclesiásticas o seculares, obispos, provisores, magistrados o jueces , aunque a veces sea cierto lo que en ellas se contiene..." (CALATAYUD, P.: *Método...*, p. 53). En caso de que se considere en la obligación de informar al prelado debe hacerlo una vez finalizada la misión (*ibidem*, p. 54).

[406] Así, se le objetó que: "al entrar en los lugares predicando por la noche sin noticia del parrocho y de los alcaldes no me parece conveniente, pues no se le predicasse Nro. Señor de noche, ni que assí entrassen los Apóstoles en los pueblos" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones desde el año de 1718 hasta el de 1730*, p. 57v).

A lo que respondió el jesuita que: "Nunca he entrado ni entraré sin facultad *in scriptis* del ordinario. Sólo en Estella entré con facultad sólo de V. S. Ilustrísima (el obispo) para confesar y evangelizar... Havida la facultad del Señor Obispo, me informo secreta y seguramente si ay inconveniente legítimo para no hacer missión en el pueblo a donde pienso ir y no aviéndole lo assalto como lo han

guardase el secreto de la misión proyectada, ya que era necesario pedir primero licencia al obispo a los mismos cabildos de las localidades misionadas. Una vez llegado el misionero a la población le aguardaban fuera de ella:

> "... cuatro padres de la Compañía y varios sacerdotes con hachas encendidas, a que se agregaron ocho PP. Capuchinos que también fueron alumbrando al Santo Cristo.
>
> Por tres puntos distintos emprendieron el asalto de la ciudad, quedando en juntarse los tres grupos en la plaza"[407].

En el caso de Utrera, llegó a la ermita de la Vera Cruz, próxima a la población donde le esperaba el clero de las dos iglesia parroquiales iniciando después el asalto[408]. En Arcos llegaron un día antes dos padres para avisar al vicario de que llegaban Calatayud y Zubiaur (1757) para que los esperasen junto con los "... dos venerables cleros de las dos parrochias que ay en la referida ciudad"[409]. Esta entrada se realizaba con toda solemnidad como en Ávila, donde el obispo acudió "... con su familiar y luzes y le entregué el crucifijo, fue presidiendo hasta que recogida mucha gente de la ciudad y arrabales en la iglesia de nuestro colegio se les hizo introducción"[410].

Esta primera noche se solía organizar, pues, un asalto general, esto es, una procesión improvisada que marchaba por las calles de la población pronunciando los misioneros "... sentencias, pláticas y desengaños" para que todos los habitantes tuviesen noticia del inicio de la misión y fuesen conscientes de lo que se proponía[411]. Esta procesión acababa con una plática breve en la que se solía hablar de las indulgencias que podían conseguirse o, en su defecto, de los males que podían seguir por la falta de asistencia.

Una cuestión esencial para los misioneros era la consecución de unos buenos resultados[412]. Para ello era necesario, como hemos dicho, contar con la colaboración de los

---

hecho otros jesuitas y missioneros... Ni juzgo necessaria la patente de el párrocho o licencia, avida la de v.S. Ilustrísima, pero tengo cuidado el día immediato (sic) de presentarme al párrocho, darle razón de mi llegada y del fin porque entro de repente y mucho menos es necesaria la licencia y noticia del Alcalde, pues sería sujetar en algún modo la jurisdicción eclesiástica a la lega" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones desde el año de 1718 hasta el de 1730*, p. 57v).

A Bilbao llegó por la tarde y pocos conocían que iba a venir a iniciar una misión allí: "Pocas horas antes de anochecer, passó a nombrar dos de sus capitulares para que con hachas acompañassen al Crucifixo con que predicando por las calles avían de entrar los missioneros y todos los demás Señores capitulares de la villa y el señor Alcalde, llevados de su piedad se fueron desfilando al Atrio de la Iglesia de San Juan que está a la salida del lugar y por donde los padres Missioneros avían de hazer su entrada. Y luego que llegaron... todo el cuerpo de villa siguió al crucifixo, precedido de muchos señores eclesiásticos y beneficiados, aunque no en forma de cabildo, de toda la nobleza del lugar y con gran concurso de pueblo y en un profundo silencio caminaron todos dando lugar a que las vozes de los missioneros introdugessen en los corazones los desengaños y sentencias que con fervoroso zelo fulminaban por las calles"("Breve noticia de la portentosa missión que el padre Pedro de Calatayud, missionero apostólico de la Compañía de Jesús ha hecho en esta villa de Bilbao. Año de 1732" en CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones desde el año de 1718 hasta el de 1730*, p. 89r).

[407] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 263.

[408] *Ibidem*, p. 156r.

[409] *Ibidem*, p. 111r.

[410] CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*, p. 77v.

[411] Recorrían las calles, tal y como nos dice Paolucci con "pcohe, ma efficaci parole, quali fulmini del Cielo, che veloci sì ma non vani spariscono, e feriscono in un punto; hora con vehementi schiamazzi, e spaventose grida, quanto più importune, e fuor d´hora, tanto più a tempo e giovevoli per ispaventar gli uccellacci dell´Inferno" (citado por RIENZO, M. G.: "Il processo di cristianizzazione...", p. 453.

[412] En este sentido, son interesantes las cartas circulares que se enviaban a los párrocos de las localidades próximas.

curas de las localidades misionadas[413]. Los jesuitas dejaron claro en sus escritos que de ellos dependía la continuación de los ejercicios devotos entablados en la misión que, en su opinión, eran una garantía para evitar que los individuos volviesen a las andadas[414]. Era necesario, pues, un control y una prolongación de las actividades tanto formativas como participativas de los fieles. En ocasiones, se trataba de un teólogo, es decir de alguien que tenía una preparación suficiente[415]:

> "... me mostró la salutación de la primera plática o sermón que pensaba hacer y cierto que me admiró. Refería brevemente los efectos que había causado la misión y ponderaba cómo idos nosotros le incumbía a ellos el llevar adelante esta obra"[416].

La reforma del clero era, por tanto, un objetivo esencial de los misioneros[417].

Con este mismo fin, como dijimos, eran también esenciales las congregaciones creadas durante la misión[418]. De este modo, los ejercicios devotos eran esenciales para confirmar a los fieles en la transformación iniciada con ella:

---

[413] "(la) ... carta circular se copia y se remite una a cada vicario si las vicaráis están contiguas a una, dos y aun tres leguas. Y con ella embian los padres missionarios las suyas convocatorias impressas, una para cada cura o theniente, informándole quantos lugares ay y llenado los huecos de ellas. Y tal vez embían quarenta o cinquenta, según la multitud de lugares" (CALATAYUD, P.: *Método...*, p. 127). Un modelo en *ibidem*, pp. 127 y s. En este sentido, en el contexto de las misiones de Leonardo de Porto Maurizio ver COLOMBO, R.: "Il linguaggio missionario nel Settecento italiano" en *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 1983, nº 3.

La colaboración de los sacerdotes locales era fundamental "... al fine di metterlo in grado di mantenere vivi nel tempo, in matiera stabile, gli effetti di una predicazione straordinaria" (RUSCONI, Roberto: "*Rhetorica ecclesiastica*. La predicazione nell´età post-tridentina fra pulpito e biblioteca" en MARTINA, G. y DOVERE, U. (eds): *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*. Napoles, 1994, p. 252).

[414] Noticias recibidas de párrocos o personas de comunidades misionadas que confirman que estos ejercicios continuaban vigentes en ellas (CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*, p. 178v).

[415] En este sentido se puede hablar también de una difusión de la pastoral misional. Así, en Sevilla uno de los mayores efectos de la misión fue, en opinión del padre Tirso que: "No hubo predicador en la ciudad, ni regular ni secular que no predicase desengaños de los más fuertes que suelen predicarse en las misiones. Sólo al principio de la Cuaresma hubo dos otros de buenos talentos que se descuidaron en predicar desengaños y hallaron en el auditorio tal desvío y desazón que aprendieron el desengaño para si y de allí en adelante le dieron con ejemplo a los demás. Otro predicador secular, que había predicado siempre con grande gala y talento, comenzó un sermón diciendo: "De aquí adelante no me atreveré a subir al púlpito de esta santa iglesia sino para predicar desengaños" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 203). De este modo, el acto de contrición se difundió entre el clero local (*ibidem*, p. 204).

[416] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 139.

[417] Hablando de los resultados obtenidos en Carmona dice Calatayud que estos eran un buen ejemplo para el resto de la comunidad: "Son muchas las personas que desde la missión acá se han hecho reparar especialmente entregadas a Dios, a la devoción y retiro. Aviendo estado antes o distraídas o más divertidas de lo que conviniera a su estado. Conozco eclesiásticos , que aviendo sido antes notados del pueblo por su proceder en las acciones y modo menos devoto de decir missa, ahora son la edificicación común en la devoción y pausa con que celebran, en el zelo con que mira por la honra de Dios... procurando y zelando el silencio con su voz y reprehensiones oportunas y más con el exemplo y eficacia de su compostura edificante en todas partes" (CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*, p. 152r). Sobre lo mismo *ibidem*, p. 166r.

Respecto a la continuación de los ejercicios de la misión entre las monjas de Logroño cfr. una carta de un confesor en CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones desde el año de 1718 hasta el de 1730*, p. 87r.

[418] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 202. Algunos confiesan su perplejidad ante el éxito en cuanto a la participación de los "rústicos" (*ibidem*, p. 472). Sobre este tipo de "prejuicios" son evidentes las observaciones sobre las ciudades, como en el caso de Oporto donde en opinión de Calatayud:

"Tiénese grande esperanza de que se ha de continuar el fruto de la misión en la frecuencia de los sacramentos, en la devoción mayor a Nuestra Señora y en la lectura de libros santos, cuya importancia se les ponderó en los sermones y los oyentes recibieron con gusto"[419].

Por supuesto, este éxito también se manifestaba en una transformación en las costumbres, la desaparición de desviaciones como las blasfemias[420], el absentismo en los actos religiosos, las deficiencias en el cumplimiento de los sacramentos, la asistencia a la catequesis[421], etc[422]. Por tanto, como vimos en otra parte, el cambio de "medía" por del cumplimiento con toda una serie de normas y ejercicios[423]. Se trataba de cumplir con unas normas más que profundizar en los contenidos de la fe[424]. Pero, sin duda, las valoraciones de los misioneros no deben inducirnos a creer que la religiosidad que promovían carecía de aspectos estrictamente formativos como podemos comprobar en la insistencia en las lecturas y en las meditaciones realizadas en las congregaciones que, sin duda, brindaban tanto unas materias como unos métodos dirigidos a una práctica correcta de la devoción[425]. Los éxitos en este sentido son mucho menos evidentes, más profundos y la carencia de

---

"Sus habitantes, dados al trabajo y al lujo, son en general menos atentos que la nobleza y no tan dóciles y sencillos en sus costumbres como los labradores" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 282).

[419] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 432.

[420] Vg. REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 159. En este sentido puede consultarse CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*, pp. 175r y s.

[421] *Ibidem*, p. 167r.

[422] O, por ejemplo, acabando con los excesos de una convivencia sin regla de jóvenes de diferentes sexos. Casi impuestos por decreto, con el apoyo de las autoridades, consiguió, por ejemplo en Bilbao que: "Ha obtenido moderación en el tiempo y número de las visitas de las señoras. Ha logrado que aya sido apercebido por el juez un Estrangero, maestro de danzar, para que en adelante no dé lección de danzar a las señoritas jóvenes, por evitar desayres a la modestia. Acerca de las danzas vizcaynas ha conseguido se hagan con separación de hombres y mugeres y ya se ha comenzado a reducir a práctica en varias repúblicas, danzando solos los hombres y solas las mugeres. Ha obtenido para el logro de la más acertada educación de las niñas, extraerlas de la dirección menos propia de maestros y de las escuelas a donde concurrían juntamente con los muchachos, haziendo que se funden dos escuelas.. y enseñadas por sólo maestras capazes de arreglarlas a costumbres muy christianas y enseñarlas a leer, escribir, contar y varias otras labores de hilo y seda" ("Noticia de la portentosa..." en CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones desde el año de 1718 hasta el de 1730*, p. 92v).

En muchas de sus misiones el padre Calatayud fundaba escuelas de niñas que, como en este caso, tenían como objetivo esencial instilar la devoción entre ellas: "... entre varias instrucciones y reglas que por escrito ha dexado a las maestras para la dirección de las niñas, una de ellas es el que a todas juntas las ayan de llevar a confesar y comulgar varias vezes entre año" (*ibidem*).

[423] "Han sido muchas las ignorancias que se han desterrado (en Carmona) confesando ya muchos cosas que hasta aquí no tenían por pecado, siéndolo en realidad delante de Dios y debiendo tenerlas por malas. Se han introducido varias devociones, entre ellas la del Ave María a la Virgen, oyéndose esta siempre que suena el relox a los muchachos a voces en las calles y a las mujeres en las casas con la edificación común. El uso de la oración por la mañana en su casa el que no puede en la yglesia, el de un ratico de lección espiritual y en muchos de examen de conciencia a la noche se va promoviendo con fruto. El de penitencias y ayunos, cilicios y disciplinas se aumenta y se continúa con fervor, siendo menester en muchas personas templar el que les estimula a excessos en este punto" (CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*, p. 151v).

[424] No en vano, la misión se cerraba con una exhortación "... a guardar los propósitos que habían hecho en la missión, y traté principalmente dos puntos, uno de los tratos y contratos y de los muchos que se perdían por dejarse cegar de la codicia y otro de los trajes..." (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 417).

[425] En este sentido, denunciaron que en lugares como Utrera las cofradías carecían de este control: "Assí siguen alternando las hermandades por su antgüedad uniformes en esta irregular deformidad sin presidencia ni precedencia de clero ni otra cabeza alguna, entregados todos al alvedrío de unos hombres toscos, quales son todos los hermanos de las hermandades. Ni la cruz de la parroquia precede, ni clérigo alguno preside porque siendo tal el desorden y confussión de esta tumultuosa procession se ven obligados a dexar cruzes y ciriales en una cruz cerca del Real" (CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*, p. 181v).

noticias la respecto no nos deben hacer dudar de que la pretensión de los jesuitas iba más allá de una religiosidad ceñida a lo externo ya que abundaban en la interiorización de los principios de la fe[426].

En este sentido, era esencial instituir congregaciones que debían convertirse en medios de penetración capilar de la disciplina defendida por los misioneros. En efecto, los jesuitas convirtieron estas asociaciones en expresión máxima de este empeño, un modelo que no se puede considerar únicamente jesuita sino que atañe a la Europa postridentina, si bien encontró en la orden ignaciana uno de sus difusores más destacados[427]. No en vano, propusieron en el caso de la ciudades una penetración "diferencial", es decir, organizando diferentes congregaciones en función de los caracteres comunes de los componentes[428]. Esperaban así que los "iguales" fuesen capaces de hacer penetrar mejor los principios de la vida devota. Este sistema dejaba iniciativa a los laicos pero, a la vez, proponía un control de sus actividades por parte de los hombres adecuados y de la presencia del sacerdote como "director" de la congregación[429]. De este modo, entre 1670-1680 se alcanzó la máxima difusión del movimiento confraternal en Francia donde, en vísperas de la Revolución existían dos o tres cofradías por parroquia[430]. En Italia o Alemania es proceso tardó algo más en generalizarse.

Las referencias a los fracasos, que aparecen con cierta frecuencia en los escritos de los misioneros, son de gran interés para conocer cuáles fueron las limitaciones y las posibilidades de éxito de la predicación misional. Éstos atañían, fundamentalmente, a individuos concretos o a ciertos grupos. Así, en Marbella el padre Tirso no consiguió que se convirtiese ningún musulmán[431]. Otras veces eran los mismos odios entre facciones los que acababan resolviéndose aparentemente. Tras una tregua se volvía a las andadas:

> "La razón que tuvo el Sr. Arzobispo para enviarnos a hacer segunda vez missión en la villa de Morón de la Frontera, habiéndola hecho allí tres años antes, y seguídose después otra de los PP. Franciscos, fue por templar el incendio con que ardía aquella vialla en odios y enemistades entre dos familias principales que arrastraban tras si lo restante del lugar. Ya antes había tenido por mucho tiempo muchos encuentros, mas de nuevo habian crecido los odios. Porque a la cabeza de una familia, que era un caballero muy querido y que en la cancilleria de Granada había salido triunfante en todos los pleitos...), le mataron una noche en una calle, disparándole un trabuco a quemarropa, sobre lo que había venido juez pesquisidor"[432].

---

[426] En ocasiones estas no se dirigían contra la misión sino contra uno de sus aspectos u objetivos, por lo demás esenciales, como la creación de las congregaciones (REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 441 y 503).

[427] CHÂTELLIER, L.: *L´Europe des dévots*. Ed. Flammarion. París, 1987, pp. 73 y ss.

[428] CHÂTELLIER, L.. "Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento", p. 147. Aunque la expresión sea discutible, Châtellier afirma, de un modo gráfico que: "Questa azione cattolica che penetrava all´interno di un gruppo sociale per trasformarlo e indurlo ad adottare una forma di vita cristiana" (*ibidem*, p. 149). Un caso concreto es el de Grenoble donde había tres congregaciones jesuitas dedicadas a diferentes grupos sociales (LURIA, K. P.: "Rituals of conversion: catholics and protestants in XVIIe Century Poitou", p. 257).

[429] CHÂTELLIER, L.. "Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento", p. 149.

[430] *Ibidem*, p. 154.

[431] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 240.

[432] *Ibidem*, p. 333. Reconoce que no se pudo conseguir el perdón *ibidem*, p. 334.

Se puede entrever en la documentación que este perdón no era siempre debido a la buena voluntad de los dos bandos cosa que, sin duda, es sintomática de que algunos sólo olvidaban perentoriamente: "los del bando que deseaba más la paz, fueron adonde estaban los otros, que saliendo a recibirlos amorosamente les abrazaron con tiernas lágrimas" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 211).

Capítulo II

La teatralidad misional

Nuestra visión sobre la predicación española de los siglos XVII-XVIII ha cambiado profundamente en los últimos años. Las aportaciones de los ochenta, que coincidieron con la crítica revisionista del Barroco, permitieron revalorizar las producciones barrocas que muchos identificaban con el período de decadencia de la oratoria sagrada del que hablan las fuentes del siglo XVIII. Los tratadistas de esta época se encontraron ante unos fenómenos que, si bien derivaban del Barroco, eran fruto de una tendencia diferente que generaba unas expresiones faltas de tensión dramática y de gusto que podemos calificar como "barroquista"[1].

Hemos de partir del principio de que la predicación barroca fue fruto de un ambiente cultural y religioso muy determinado que generó una profunda teatralización de la vida social de modo que la comunicación y, por extensión la predicación, una de sus máximas expresiones, fueron concebidas a partir de los principios que regían la "antropología" coetánea[2].

Los resultados y, sobre todo, las desviaciones de esta tendencia, provocaron una reacción que, en todo caso, no se puede situar en el XVIII[3]. Es, por tanto, falsa la idea de que en estos momentos se produjese una recuperación de los modelos del "clasicismo" español. Por el contrario, existen numerosas pruebas de que casi un siglo antes, en pleno auge de la oratoria cultista, se produjo algo parecido. La insistencia de las fuentes setecentistas en la "decadencia" de la oratoria debe ser entendida como una recuperación de

[1] "El verdadero Barroco encierra una auténtica tensión psicológica, a la vez que un anhelo de paz espiritual, un gusto depurado en la expresión, sencillez en el enredo, nobleza y discernimiento en el estilo. Si hubiéramos de señalar las características del Barroquismo diríamos que son: una hiperbólica *pointe* o rasgo de ingenio rebuscado; proliferación exagerada de agudezas y adornos sin función estructural alguna; abuso de las descripciones por el placer de hacerlas; la combinación absurda de los más menudos detalles con la más hinchada magnificencia; la metáfora como sorpresa y fanfarronada...y, frecuentemente, el "inauditus numerorum tronitus" (Gravina)" (HATZFELD, T.: *Estudios sobre el Barroco*. Ed. Gredos, 1972, pp. 56-7).

[2] En este sentido, refiriéndose a las procesiones, dice Dompnier que con ellas se busca "agir sur la sensibilité et l´émotion pour conduire à la conversion. Fidèles à la tradition franciscaine d´une prédication de pénitence, les capucins mettent à son service toutes les resssources de l´anthropologie de l´âge baroque et participent à leur manière à l´evolution de la pastorale catholique vers un aspect plus méthodique" (DOMPNIER, B: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses", p. 30).

[3] En este sentido afirma, por ejemplo J. Jurado que: "La realidad es que a partir de 1588... los tratadistas españoles de elocuencia sagrada vienen ya castigando con dureza el estilo retorcido, hinchado y culto por inconveniente e inapropiado para el púlpito" (JURADO, J: "Fray Gerundio y la oratoria sagrada barroca" en *Edad de Oro*, VIII, 1988, p. 100).

un *topos* recurrente, esto es, un tema manido que no puede ser empleado como una evidencia de la situación de esta época[4].

La predicación barroca fue, en todo caso, un fenómeno plural, enfrentándose los "innovadores" con los continuadores de la tradición retórica[5]. Ambos grupos se proclamaron herederos de los apóstoles pero, con el tiempo, los antibarrocos fueron identificados con el espíritu de la "Iglesia antigua", un término que podemos calificar como retórico y que, por ello, impide una comprensión adecuada de las ideas de los autores de la época, que sólo pueden captarse a través de la contextualización, evitando valores universales y ahistóricos[6].

La oposición entre estas dos posturas es una afirmación simplista. En todo caso, se puede hablar de matices, ya que los mismos modelos sirvieron no sólo para sostener cosas contrarias sino que, a su vez, esta coincidencia revela una profunda identidad entre las perspectivas de barrocos y "reformistas". De este modo, hubo una coincidencia en su manera de entender conceptos como visualismo, naturalismo o decoro, ambos tomados de la tradición aristotélica. De hecho, la pretensión de convencer y de captar la voluntad hacía necesaria la contribución de la retórica que, por ejemplo, gozó de un gran peso en la formación jesuita[7].

El modelo defendido por los jansenistas, o *jansenizantes*, se ha identificado con el espíritu la predicación de Cristo, que implicaba anteponer la divulgación del Verbo a

---

[4] Es del todo incierto que la predicación decayese en el Barroco, a raíz del Concilio de Trento. ¿De qué decadencia habla exactamente Saugnieux? Como vimos, la predicación, particularmente la misional, alcanzó en estos momentos su culmen, asentándose en una revisión de sus presupuestos (SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 131).

[5] En cambio, Saugnieux vuelve a las convenciones como que "... la prédication "baroque", entendons par là celle qui se caractérise par la recherche et la complication du style" (SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication....*, p. 128).

[6] Sobre la fascinación de esta imagen de la iglesia primitiva cfr. RAPP, G.: "La religion populaire au Moyen Âge" en VVAA: *La religion populaire dans l´Occident chrétien. Approches historiques*. Ed. Beuchesne, 1976, p. 71, una idea que se llenó de contenidos muy diversos como se puede comprobar en ZARRI, G.: "Dalla profezia alla disciplina 1450-1650" en Idem y SCARAFFIA, L.: *Donne e Fede* . Ed. Laterza, Roma-Bari 1994, p. 197.

Mario Rosa ha subrayado que este mito fue: "... accolto dalle correnti arcaizzanti e rigoriste: quello dell´"aurea antichità" di contro all´età medioevale e all´età della Controrriforma- ritenuti apunto momenti di convinzione della Chiesa- un mito che... non poteva non comportare mutameti rapidi e sensibili negli usi liturgici, nelle forme di devozione, nel linguaggio teologico sino ad investire la stessa organizzazione ecclesiastica" (ROSA, Mario: *Settecento religioso: politica della ragione e religione del cuore*, p. 159). Otros, en cambio subrayan, siguiendo a Jedin, que la época postridentina supuso un retorno a un pasado supuestamente puro basada en la contrucción de una "... cattolicità ideale, interiorizzata, e rivolta alla salus animarum" (SANNAZARO, Giovanni Battista: "La città dipinta"en AAVV: *La città rituale: La città e lo Stato di Milano nell´età dei Borromeo*. Ed. Angeli. Milano, 1982, p. 58). Esta interiorización, en todo caso, se vió reducida por una vulgarización que llevó a una adulteración de este mensaje, una contaminación que posibilitó su comunicación.

[7] RICO CALLADO, Francisco Luis: *La reforma de la predicación en la España del siglo XVIII*. Tesis de licenciatura. Alicante, 1999.

cualquier empeño humano. Esta corriente, sin embargo, no pasó por alto que la oratoria cristiana era el fruto de una larga sedimentación en la que, frente a la inspiración divina, se podían distinguir claramente las aportaciones de la retórica pagana. De este modo, no renunciaron al "arte", si bien intentaron armonizarlo con la moralidad exigida por la predicación, poniendo el acento en que el predicador debía ser un ejemplo para sus oyentes:

> "Des trois qualités traditionnellement requises pour l´orateur chrétien, les uns mettaient l´éloquence au premier rang, les autres la doctrine et les derniers la charité et la sainteté de vie. Sans toujours négliger la première, les jansénistes s´efforcèrent surtout de concilier les deux autres, de montrer que la foi n´est rien sans la charité et que l´éloquence est vaine et coupable dès qu´elle n´est plus au service de l´une et de l´autre"[8].

¿Qué diferencia hubo, realmente, entre estas propuestas y lo postulado por Segneri de cuyas afirmaciones, como tendremos la oportunidad de ver, participaron plenamente los misioneros jesuitas del Seiscientos y Setecientos[9]? Decía, por ejemplo, el padre Calatayud que:

> "Los medios para que el predicador predique según Dios son, el primero atraher el Espíritu de su Magestad con humilde y frequente oración e implorando su auxilio con oración particular antes de ir a predicar. El segundo, purificar su conciencia con examen y dolor de sus faltas cada noche y allanarla con Dios, para que la luz e inspiración del Cielo se deriven en su entendimiento y no se cieguen los conductos de la razón con el denso vapor de alguna passión"[10].

O también:

> "instruirse en el méthodo, circunstancias y modo de predicar en la inteligencia que la arte concionatoria ha de tirar a mover y convertir los ánimos más que a complacer el oído, cuio primer papel, eficacia y moción lo ha de hazer el Espíritu santo, de quien viene todo bien"[11]. O el cumplimiento de los ejercicios de su congregación[12].

---

[8] SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication....*, p. 117.

[9] "L´orateur, nous dit Segneri, montrera tantôt ce qu´il faut faire (materia práctica) et tantôt ce qu´il faut croire (materia especulativa). Il aura abondamment recours aux exemplos et ne laissera jamais aller à des développements abstraits; il parlera "con las semejanzas más populares", comme faisait le Christ lui même, car il ne suffit pas de proclamer la vérité, il faut qu´on l´entende et qu´on la comprenne. C´est pour cela que le prédicateur doit chercer davantage à émouvoir qu`à faire valoir, à éveiller qu´à briller. Quant au rôle de la grâce, Seneri répète après saint Grégoire que sans elle *lingua exterius in vanum laborat*, et il ajoute: "qualquier palabra que pronunciáis es tyro mas no es golpe". Si donc il est loisible de faire appel, pour mieux convaincre, à tous les moyens que l´art et la science nous proposent, c´est en Dieu seul qu´il faut mettre notre confiance:: "Las industrias humanas (son) solamente como condiciones que quiere Dios para la consecución del fin...". Cette grâce, nul ne saurait l´obtenir s´il ne mène une vie exemplaire, faite de prière et de méditation. L´exigence première de l´éloquence chrétienne est donc une exigence de sainteté" (*ibidem*, p. 135).

[10] CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave obligación de los predicadores en distribuir la divina palabra a los fieles ajustándose al espíritu de Christo y no del mundo*, Biblioteca Nacional, ms. 6024, p. 76r.

[11] *Ibidem*, p. 77v.

[12] *Ibidem*, p. 78v.

Es innegable también que la "doctrina" tuvo un gran peso en la predicación misional. Nuevamente, el padre Calatayud, reflexionando sobre los sermones de Cuaresma, señalaba que no se debía:

> "... permitir (que) se predique Quaresma alguna en sus parroquias sin que la mitad de la hora sea pura doctrina, práctica y doctrinalmente explicada, pues esto es lo que más arma"[13].

¿Hubo una contradicción entre estas afirmaciones "apostólicas", que establecían como principios rectores la sencillez y una predicación de clara tendencia pedagógico-moralizante, y la práctica habitual de los jesuitas? Si bien algunos sectores de esta orden contribuyeron decisivamente al conceptismo, recordemos a Baltasar Gracián, cabe resaltar que la sencillez y la llaneza caracterizaron la labor de los misioneros jesuitas.

A este respecto, creemos que es errónea la interpretación de Saugnieux, quien afirmaba que la predicación cultista y, consecuentemente, el gerundismo, no pueden entenderse sin un claro predominio de la escolástica[14]. Por el contrario, ¿no es barroca la predicación del padre Calatayud, máxima expresión de las concepciones intelectuales jesuíticas, profundamente imbuidas de esta corriente? Es más, ¿no existía una gran similitud entre las concepciones que el padre Calatayud, un Segneri u otros tenían de la comunicación y algunos de los modelos citados por los preceptistas "reformistas", tales como el padre Vieyra o Fray Luis de Granada?

Dejando a un lado el estilo y las complicaciones retóricas, hubo una clara coincidencia entre la predicación misional y la oratoria de "aparato" que requerían idénticos procedimientos y recursos: sorpresa, aparatosidad, parateatralidad, etc. cuyas expresiones, sin embargo, fueron mucho más exacerbadas en las misiones que, como veremos, rompieron el rígido "marco" de la retórica solemne. En todo caso, estas reflexiones y métodos fueron adoptados, en cierta medida, por los preceptistas del Setecientos que, sin embargo, quisieron distanciarse de lo que ellos llamaban "excesos" barrocos.

Por otro lado podemos decir que, pese a su importancia, las discusiones teológicas o las sutilidades escolásticas no fueron determinantes en la configuración de la oratoria barroca en su conjunto, tal y como afirmaba Saugnieux, quien confundió una manifestación con el todo. Frente a los enrevesamientos intelectuales de los escolásticos, jesuitas y

---

[13] CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, p. 80r.

[14] Saugnieux liga directamente el Barroco a la Contrarreforma: "En interdisant toute libre interprétation de l´Écriture, le concile de Trente portait un rude coup à la prédication au moment même ou il prétendait lui redonner vigueur. Finie la liberté et la spontanéité, on ne pouvait plus se risquer à commenter l´Écriture en public sans s´abriter derrière des autorités reconnues. Les prédicateurs, convaincus du danger qu´il y avait à faire preuve d´originalité sur le fond, apprirent à emprunter leurs idées à d´autres et ne se soucièrent plus guère que de fignoler le style" (SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication....*, p. 128).

capuchinos defendieron que la claridad era un principio esencial tal y como demuestra su defensa del *exemplum* o del símil sacado de la realidad cotidiana.

Así pues, es equivocado afirmar decir que en la predicación de los siglos XVII-XVIII se produjo una oposición entre un modelo renovado y otro decadente. Esta visión parece más bien una obsesión de algunos autores, reñida con el panorama de la predicación popular que puede conducir a distorsionar las bases sobre las que se asentó la preceptiva retórica en esta época. Del mismo modo que en el terreno del arte existieron continuidades o anticipaciones la oratoria "barroca" no fue una realidad uniforme, monolítica y los grandes modelos oratorios no pueden servir como única vía para comprender la realidad de la predicación de la época.

A diferencia de la oratoria barroca en su expresión brillante, los misioneros no fueron influidos por el cultismo o el conceptismo. De este modo, frente a los Paravicino, Guerra, etc., establecieron que la expresión debía ser sencilla[15]. En contraste con ellos, el lenguaje de los "cultistas" estaba lleno de complicaciones que dificultaban la transmisión de la doctrina al pueblo, al que se le escapaba el significado de los conceptos empleados por estos autores[16]. La influencia de autores como Luis de Góngora fue, a este respecto, decisiva:

> "además de la latinización del vocabulario, hipérbaton, fraseología, adopta una expresión indirecta que se mueve continuamente entre metáforas y alusiones eruditas, y lo hace siempre consciente del valor de la oscuridad como factor estético que promueve el placer intelectual de la especulación a la vez que actúa como

[15] A diferencia de Robert Ricard, algunas brillantes aportaciones han demostrado su perviencia en la oratoria española del siglo de Oro en la que el *exemplum* siguió siendo un instrumento esencial(ARAGÜÉS SARAZ, José: *Deus Concionator. Mundo predicado y retórica del "exemplum" en los Siglos de Oro*. Ed. Portada Hispánica. Amsterdam-Atlanda, 1999). Y, sin duda, este era un elemento que distinguía a los misioneros de sus colegas cultistas.

Debido a su lógica interna, que hemos descrito con anterioridad, el Barroco renunció a este procedimiento argumentativo. Si bien en las obras de los oradores reformistas del XVI el *exemplum* fue desplazado, en opinión de Ricard, de la predicación debido a que se impuso en los sermones la sobriedad, existen otras razones que explican mejor su progresivo abandono en la oratoria barroquista que son:

"... muy distint(os), casi opuest(os), y ... de orden estrictamente literario. En la mayor parte de los predicadores llamados barrocos el *exemplum* es destronado...(por) el concepto predicable. Se ve en el siglo XVII multiplicarse en España, destinadas a los predicadores, compilaciones de conceptos predicables, análogas a aquellas compilaciones de *exempla* que la Edad Media había visto proliferar" (RICARD, R.: "Aportaciones a la historia del "exemplum" en la literatura religiosa moderna" en *idem*: Estudios sobre literatura religiosa española. Ed. Gredos. Madrid, 1964, p. 220).

[16] Se olvidaba así el objetivo esencial de la profesión "apostólica" para caer en lo anecdótico, elevando el instrumento (lenguaje y retórica) a un fin en si mismo: "El que atiende mucho a hablar con metáforas, formar alegorías i descripciones que se llevan toda la atención, ésse hace del rhetórico aunque no lo sea" (MAYANS, G.: "El orador christiano" en *Obras completas*. Ed. Ayuntamiento de Oliva, 1984, I, 6).

incitante sugestivo, pidiendo al lector no la simple recepción pasiva... sino la cooperación con el poeta"[17].

La dificultad, pues, era esencial. Los misioneros, como tantos otros detractores de los cultistas exigían, en cambio, que se predicase la palabra de Dios de un modo sencillo y accesible, coincidiendo con la postura de preceptistas como Gregorio Mayans:

> "La palabra de Dios nace de Dios; la palabra de los hombres nace de los hombres. Aquélla, pues, se ha de buscar en las Divinas Escrituras i Santos Padres; i predicarla no es cosa que decir aquellas mismas verdades que Dios enseñó a los hombres por sí mismo, o por medio de sus profetas i apóstoles; sacar las consequencias necessarias de los principios infalibles de nuestra religión, persuadir estas verdades con la mayor eficacia, sin mezclar los pensamientos propios, más sutiles que provechosos, ni opiniones agenas que de nada sirven; i procurar valerse de las mismas razones i modos de persuadir de que se valieron los profetas, apóstoles i santos padres para mover con eficacia los corazones humanos, no teniendo otro fin que la conversión de las almas i gloria de Dios"[18].

La gran cantidad de testimonios similares procedentes de fuentes del siglo XVII, permite entrever que la reacción contra los oradores "sutiles" se produjo desde su aparición y no un siglo después[19]. En efecto, en las reflexiones sobre la predicación debidas a la mano de los misioneros, ya fuesen Gerónimo López, ya Pedro de Calatayud, ya de otras órdenes, como el capuchino José de Caravantes, se criticaron duramente las ingeniosidades que se oían en los púlpitos, cosa que no quiere decir que ellos no fuesen barrocos, si bien pertenecieron a una tendencia diferente.

Su empeño por imponer una predicación accesible a un amplio público es, sin embargo, insuficiente para definir esta orientación que, como veremos, estuvo muy ligada a los representantes de la oratoria culta del momento. No en vano, todos ellos hablaron de "mover", es decir, de captar a la audiencia a través de una batería de recursos (visualismo, espectáculo, etc.), que nos permiten afirmar que nos encontramos ante la expresión de un "método" común, fundado en algunos de los presupuestos básicos de la cultura barroca.

La oposición a la predicación de "aparato", a la que se dedicaron apuntes muy marginales en la preceptiva del Setecientos, se basó en la tradición retórica. Sus detractores exigían una expresión moderada y decorosa que contrastaba con ciertos excesos de la predicación popular tanto en la acción como en la *pronuntiatio*. Hubo, pues, un claro contraste entre la retórica de escuela y la popular. Por otro lado, la complicación era

---

[17] LÁZARO-CARRETER, F.: *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*. Ed. Crítica. Madrid, 1980, p. 213.

[18] MAYANS, G.: "El orador christiano", I, 7.

[19] HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española de los SS.XVI-XVII*. Madrid FUE, 1998.

sustituida por la claridad y la llaneza en los sermones misionales que, por otro lado, extendieron la espectacularidad y el "aparato" fuera de los púlpitos hasta constituir un sistema de persuasión que, como veremos, entrañó una rica gama de instrumentos basados en idéntica concepción de la comunicación.

Por tanto, es necesario plantearse qué relaciones existieron entre la oratoria solemne barroca y la predicación misional. Idénticos protagonistas, las órdenes religiosas, el mismo empeño por cristianizar a la sociedad, los mismos presupuestos y plasmaciones muy semejantes. La diferencia esencial puede residir en el acento puesto en cuestiones particulares y, de modo especial, en la brillantez retórica. La dificultad fue, por tanto, un elemento esencial del barroco, una expresión que, se ha afirmado categóricamente, se vulgarizó, es decir, se convirtió en *gusto popular*.

Pero también se trataba de una diferencia de percepción. No era lo mismo dedicarse a predicar cuaresmas que misionar. Este empeño implicó unas exigencias mayores o que, al menos, fueron entendidas de este modo. La misión exigía un compromiso radical que entrañó un distanciamiento respecto a los oradores brillantes y urbanos, en quienes se centraban, efectivamente, las críticas y las reticencias de los misioneros[20]. Estos subrayaron que se debían cumplir estrictamente los votos, practicarse con frecuencia determinados ejercicios con los que se intentaba radicar virtudes esenciales. Frente a la comodidad y la brillantez de los oradores cultistas, los misioneros subrayaban que había que:

> "ser humildes y fieles con Dios nuestro Señor, atribuyéndole a su magestad quanto fruto y quanto bueno hicieren... Quando huviereis hecho todo lo que es de vuestra obligación, dezid con humilde reconocimiento que sois siervos inútiles y que no hizisteis más que lo que debíais hazer"[21].

Sin embargo, en ambos casos, al menos si observamos las reflexiones de la preceptiva retórica, encontramos el mismo llamamiento al espíritu apostólico, cuyo modelo era Cristo[22]. Esta postura era un trasunto, hasta cierto punto, de la máxima ciceroniana según la cual el *retor* cristiano era la máxima expresión del *homo bonus, dicendi peritus*. Su validez se fundaba en que la causa defendida por él era verdadera, al menos, precisión

[20] Véase, por ejemplo CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, p. 52r y ss. En efecto, los misioneros hacían un especial hincapié en la actividad pastoral en el medio rural (DOS SANTOS, E.: "Le missioni in epoca moderna in Portogallo" en DELUMEAU, Jean (ed.): *Storia vissuta del popolo cristiano*. Ed. Società Editrice Internazionale. Torino, 1985, p. 526).

[21] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 61.

[22] En los mismos procesos de canonización: "La gloria della grazia risulta espressa nei processi in modo particolare nella imitazione eroica di Cristo, e specialmente della "sua gloriossa passione" (DE MAIO, Romeo: "L´ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma" en idem: *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*. Napoles, 1973, p. 293).

capital, si las materias eran tratadas con el debido rigor y tenía una formación adecuada[23]. Mucho más difícil era lograr el objetivo de que las acciones no desdijesen las palabras. Es más, el orador debía ser un modelo para la comunidad. Esta inquietud provocó respuestas diferentes hasta el punto de que los misioneros se contagiaron del ideal heroico de santidad que alcanzó tanta importancia en este período, tomando como referentes a los mártires de las colonias.

Las retóricas abundaron igualmente en la máxima ciceroniana. En efecto, el ejercicio de la profesión se fundaba en un dominio del arte retórico que necesitaba de una larga enseñanza de los principios de la oratoria[24]. Las críticas contra los oradores "brillantes" del Barroco no supusieron, como dijimos, una renuncia al ejercicio de las capacidades retóricas, sino su limitación y subordinación a la predicación *apostólica*[25]. Surgió así la cuestión clave de cuál era la relación entre las capacidades humanas y la inspiración divina, un problema cuya respuesta vertebró la misma adaptación de la retórica clásica pagana. Este asunto fue recurrente e, incluso, obsesivo en los oradores barrocos, que llegaron a las mismas conclusiones que los preceptistas posteriores: había que moderar el empleo de los modelos paganos aunque, sin duda, eran necesarios para persuadir.

El acercamiento de San Ignacio a la retórica clásica, pese a su inicial rechazo, marcó profundamente la trayectoria de la enseñanza de la oratoria en la orden jesuita[26]. Es sobradamente conocido el interés de los jesuitas por los "despojos de Egipto", cosa que suponía una voluntad de apropiación de las aportaciones y logros de la oratoria antigua que no estuvo exenta de resistencias[27]. La retórica se convirtió, sin embargo, en un elemento

---

[23] Esta es la crítica que Platón dirige contra los sofistas (MORTARA GARAVELLI, B: *Manual de retórica*. Ed. Cátedra. Madrid, 1996. p. 23).

[24] Que tienen su contrapartida, en cuanto a los contenidos, en el aprendizaje de la teología moral y, especialmente, en la "práctica" destinada al confesionario.

[25] "En quanto a las señas, bien claras son. La palabra de Dios nace de Dios; la palabra de los hombres nace de los hombre. Aquélla, pues, se ha de buscar en las Divinas Escrituras i Santos Padres; i predicarla no es cosa que decir aquellas mismas verdades que Dios enseñó a los hombre por sí mismo, o por medio de sus profetas i apóstoles; sacar ls consequencias necessarias de los principios infalibles de nuestra religión; persuadir estas verdades con la mayor eficacia, sin mezclar pensamientos propios, más sutiles que provechosos, ni opiniones agenas que de nada sirven; i procurar valerse de las mismas razones i modos de persuadir de que se valieron los profetas, apóstoles i santos padres para mover con eficacia los corazones humanos, no teniendo otro fin que la conversión de las almas i gloria de Dios. I esto no impide el que uno aplique todo su estudio, meditación e industria para mover los corazones; lo qual no puede hacerse perfetamente sin ayuda del arte, de la qual se valieron con admirable destreza i mucho mayor fruto los dos mayores oradores del siglo passado, los padres Pablo Señeri i Luis Burdelú." (MAYANS, G: "El orador christiano", I, 7).

[26] FUMAROLI, M.: *Eroi e oratori. Retorica e drammaturgia settecentesche*. Ed. Il Mulino. Bolonia, 1990, p. 41.

[27] Según Ignacio, la formación humanística era necesaria aunque siempre con moderación. Polanco la defendió contra la opinión de Laínez que no aceptaba el hedonismo, la "delicadeza" de estos estudios lo espantaba, contra la opinión de Polanco de que con ellos se despertaba el ingenio de los jóvenes(BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza. Cultura gesuitica e seicento italiano*. Ed. CLUEB, Bolonia, 1997, p. 60).

clave en la *Ratio*[28] que se alimentó de los modelos clásicos, una de cuyas máximas expresiones fueron las *Vacationes autumnales*[29]. Esta materia estuvo, por supuesto, sujeta a la autoridad y la Revelación, que era la fuente última de todo conocimiento y que implicaba que todo debía realizarse[30].

En este sentido, se puede decir que para los jesuitas estaba claro que la máxima representación del orador era el predicador que se miraba, especularmente, en Cristo[31]. En algunos teóricos postridentinos esta idea supuso despreciar el "arte", poniendo el acento en la inspiración, en la intervención de la Gracia. El orador sagrado participaba, pues, de lo numinoso que era una experiencia ajena al orador profano. Frente a esta tendencia "antiintelectualista" los jesuitas adoptaron, claramente, una postura ecléctica que valoraba también las aportaciones de un pasado ajeno a la aparición de Cristo y, concretamente, los oradores griegos y romanos quienes fueron considerados la expresión más perfecta de un conocimiento retórico "natural", independiente de la Revelación[32]. Obviamente, sus producciones retóricas sufrían la tara de desconocer esta realidad y, de modo especial, el anuncio de la salvación a través del sacrificio de Cristo, que era elemento crucial de la historia cristiana en la que la misión se incardinaba como un elemento clave. En efecto, el objetivo esencial de esta última era anunciar y propiciar, a la vez, la salvación a través de la conversión "verdadera". A partir de estas ideas podemos comprender la relación existente entre la predicación y la retórica profana, que se materializó en los propios colegios jesuitas,

[28] De forma coherente en los escritos de San Ignacio con el objetivo de lograr "... una forma mentis addestata a distinguere, a moltiplicare i punti di vista, a ragionare nei termini probabilistici imposti dalla prassi pubblica dei ruoli della vita sociale nell´esercizio di una sagace "arte di prudenza" di cui velarsi nel tumultuoso teatro del mondo" (*ibidem*, p. 64). De este modo, había un entrenamiento en los rudimentos de la propaganda política para servir al orden político.

[29] En FLYNN, Lawrence J.: "The arte thetorica of Cyprian Soarez" en *Quaterly Journal of speech*, 1956. Sobre las *Vacationes*, además del trabajo de Fumaroli que hemos citado anteriormente puede consultarse el de GOLDING, A. S.: ""Nature as symbolic behavior": Cresol´s *Autumn Vacations* and Early Baroque Acting Technique" en *Renaissance and Reformation*, vol 10, 1986, pp. 147-56.

[30] BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza*, p. 44. La tradición, en efecto, fue identificada con la verdad de fe y jesuitas como Antonio Codorniu o el padre Pedro Calatayud se convirtieron en defensores de lo que ellos llamaban "crítica" y "buen gusto" contra aquellos que se expresaban con demasiada libertad y no respetaban ninguna autoridad (SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, Francisco: *La mentalidad ilustrada*. Ed. Taurus. Madrid, 1999, p. 300).

[31] "la loro pedagogia oratoria resta ... calamitata dal paradigma sacerdotale", el laico es sólo una imitación débil del sacerdote cuyo patrimonio es el logos divino.

[32] "plus ou moins dégagés de la religion païenne et pénétrés de philosophie avaient déjà constituè dans l´Antiquité une anthropologie qui donnait forme inteligible aux passions, aux caractères, aux types d´humanité et à leurs situations typiques" (FUMAROLI, M.: *Eroi e oratori*, p. 42). A la hora de escoger modelos había que actuar con una gran prudencia (DAINVILLE, F.: *L´éducation des jésuites: XVI (e)-XVIII(e) siècles*. Ed Minuit. París, 1991, p. 180). Circunstancia que no sólo atañía a la perfección en el uso del latín sino también a la moralidad del autor en cuestión.

en los que se formaron tanto los clérigos como las élites que dirigieron, en muchos casos, los destinos de la sociedad laica[33].

¿Qué papel debía jugar la retórica, el "verbo" humano, en el anuncio del Verbo(divino)? Esta era la cuestión fundamental que se dilucidaba en esta discusión. La palabra humana, si bien marcada por el pecado, era el instrumento esencial del que disponía el orador. La Revelación se expresaba a través de este medio, si bien lo organizaba de un modo completamente nuevo, alejándose de la sofística pagana.

Pese a que la inspiración de la Gracia superaba cualquier disposición humana[34], no se podía confiar en que todos los oradores participasen de ella[35]. Era necesario, pues,

---

[33] "La padronanza della retorica risulta in primo luogo un segno di distinzione e di prestigio, un privilegio di casta, uno strumento di potere che con gli esempi di eroismo e nobiltà, con la celebratione della gloria e del coraggio investe i suoi cultori della sicurezza psicologia... chi proietato in un mondo ideale di perfezione e di grandiosità, individua nel comando, un esito naturale e predestinato" (BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza*, p. 80).

[34] En este sentido, cabe reconocer que la oración era un mecanismo esencial para lograrla (BALDAQUÍ Y ESCANDELL, Ramón: "La reforma de la predicación en el XVIII valenciano: Leonardo Soler de Cornellá" en *Anales Valentinos*, 1985, p. 130). Ésta jugó un papel protagonista en la religiosidad española del siglo XVI y, concretamente, en la predicación como dejan entrever claramente las obras de Juan de Ávila o de Fray Luis de Granada. Para ambos, de ella emanaba una acción posterior. Es más, en el caso de la predicación, el sermón se hacía más apasionado y emotivo, el predicador se descubría a sí mismo en la meditación, obtenía la ayuda de Dios, etc. En una de sus cartas, dirigida a un predicador, Juan de Ávila pondera la importancia de la meditación realista, indicando al destinatario una serie de acciones: "Piense con atención en el paso de su muerte lo más entrañablemente que pudiere, como si en ella estuviese, notando particularmente cómo estará en la cama, la candela en la mano, y todo lo demás que el Señor le diere; y tras ésto, cómo, salida el ánima, quedará acá el cuerpo y será llevado a enterrar. Y haga cuenta que oye los cantos y lloros y todo lo demás que se suele hacer, y cómo, echado su cuerpo debajo la tierra, será hollado, y quizá de los animales, y podrá ser que anden los huesos rodando. Y pues esto ha de venir, haga cuenta que ha venido, y dése por muerto a este mundo, volviendo de verdad las espaldas y echando de su corazón toda criatura, y todo amor de honra, y todo temor de deshonra; y haga cuenta ya está en el otro mundo, y viva acá como en una inmutabilidad entre las mudanzas, mirando cómo ya es todo pasado, y él y los que ve están ya olvidados, y todo se ha ya pasado, ansí como agua que corrió con zurrido" (ÁVILA, Juan de: *Obras completas.* Tomo V: Epistolario. Ed. BAC. Madrid, 1970. Carta V, p. 49). Hay otras indicaciones de interés en esta carta.

Sobre esta cuestión se pueden consultar los escritos biográficos de Juan de Ávila, donde se subraya la importancia de la oración y de la meditación en la labor del predicador:

"No predicaba sermón sin que por muchas horas la oración le dirigiese. Allí se acrisolaban los conceptos y se les infundía vida; allí se les daba corte a las razones que herían en los corazones más duros; tomaban viveza sus palabras, más penetrantes que espada de dos filos; aquí se renovaba el espíritu, y aumentaban vigor aquellos ímpetus que se ejecutaban en el púlpito; en la oración suplicaba Nuestro Señor íntimamente diese virtud y eficacia a sus palabras, pedía la conversión de las almas, en ella negociaba el trueco de los corazones, la mudanza de las vidas" (MUÑOZ, Luis: "Vida y virtudes del venerable varón el P. Maestro Juan de Ávila, predicador apostólico". Madrid, 1635. Publicado en GRANADA, Fr. Luis de y MUÑOZ, Luis: *Vidas del Padre Maestro Juan de Ávila.* Ed. Juan Flors. Barcelona, 1964, p. 187).

En una línea parecida decía Gerónimo López que: "De verdad que no me atrevo a referir lo que les dixe en essa plática; pero me parece que no era yo el que entonces ablava, sino Dios, que me ponía las palabras en la boca y se valía de mi lengua como instrumento para sacarlas afuera" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, 292).

[35] El mismo Mayans afirmaba que: "El favor de Dios no escluye la acción de la Criatura... el Orador no sólo debe implorar su ayuda, sino que de su parte ha de hacer todo lo que naturalmente pueda para promover la gloria de Dios" (citado por SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication....*, p. 179). De ahí la importancia de modelos como Quintiliano, Cicerón, Luis de Granada, o el mismo Segneri.

construir una disciplina de la palabra cuyos fundamentos se encontraban en las Sagradas Escrituras, que testimoniaban y constituían, a su vez, la fuente esencial de la que emanaba el apostolado cristiano. No se renunciaba, pues, a las enseñanzas brindadas por los grandes oradores romanos y griegos. Por el contrario, la retórica era un arte que permitía descubrir aquello que persuadía y permitía conseguir el favor de los oyentes, moviéndolos en un sentido determinado[36]. El discurso se construyó, pues, desde la clara conciencia de la debilidad humana pero también sobre su perfectibilidad[37].

La sencillez exigida a los oradores por tantos preceptistas de la época implicaba que el orador debía plegarse a su auditorio, adaptando la expresión retórica a la limitada capacidad de los receptores del mensaje. Con este fin se ponían en juego una serie de estrategias como el empleo de recursos plásticos y, en definitiva, de diferentes sentidos, como la vista, el olfato o, incluso, el gusto que fueron elementos clave en el proceso de transmisión de las verdades evangélicas.

Este empeño implicaba, a su vez, un rechazo de la vanidad de los predicadores. Que este fenómeno fuese endémico en este período es dudoso y, probablemente, se trata de una imagen deformada transmitida por la historiografía ya que las valoraciones sobre la predicación barroca han procedido, muy a menudo, de sus detractores. ¿Qué se puede decir respecto a las misiones que, por el contrario, constituyeron uno de los instrumentos clave de al transmisión de la doctrina para una parte importante de la población española de la época? El "buen" misionero y, por extensión, el buen predicador eran el producto final de una intensa disciplina que se basaba en el modelo de santificación de la vida regido por las virtudes cardinales. Sólo así era posible ser desinteresado, humilde, etc. como exigían los preceptistas. No bastaba, pues, la vocación, sino que esta debía complementarse, a su vez, con una intensa preparación que permitiese superar las limitaciones personales de cada uno.

Por el contrario, en opinión de muchos, los oradores buscaban un provecho individual, o de su propia orden, ofreciendo una satisfacción a las inquietudes del público que, obviamente, no eran siempre aceptables desde un punto de vista moral, como tampoco lo era claudicar ante ellas. De hecho, la vanidad fue uno de los defectos más denunciados

---

[36] "la arte concionatoria ha de tirar a mover y convertir los ánimos..." (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*. Biblioteca Nacional, ms. 6006, 81v).

[37] "...la conversión de las almas ...es mayor obra... que la creación del mundo porque esta viene a parar en un bien natural, limitado y finito. Pero la conversión de un alma tiene por término la gracia que es un bien sobrenatural que aze participante al ombre de la naturaleza divina y le comunica derecho y título para merecer la gloria" DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, 454).

La misión pretende lograr una movlización, una transformación, la conversión, de los individuos: "(los misioneros) no contentos de aver servido a Dios personalmente, passaron más adelante procurando

por los predicadores de la época y constituyó, para muchos, el obstáculo más importante para la difusión del Verbo[38]. Había algunas razones profesionales que podían explicarla:

> "... el puesto de predicador era, con frecuencia, la culminación de una vida dedicada a la docencia; no es, por tanto, de extrañar que estos predicadores llevasen al púlpito la erudición y la dialéctica propias de la cátedra. Como consecuencia, se abriría ante ellos una doble tentación: la sutileza del concepto o los realces del lenguaje culto"[39].

En una gran parte de los predicadores, especialmente cuaresmales, era muy evidente este defecto. Procedían, fundamentalmente, de las facultades y estaban ligados a las órdenes religiosas que controlaron la predicación durante una parte importante de los siglo XVII y XVIII. Una de las consecuencias de esta situación fue que las discusiones teológicas, fruto de la pugna entre las órdenes religiosas, tuviesen eco en los púlpitos de la época como denunciaban, entre otros, Gregorio Mayans, el obispo Climent y otros importantes personajes quienes, sin renunciar a la escolástica, condenaron la práctica de tratar sutilidades teológicas en algunos púlpitos[40].

El "concepto predicable" fue, en cierta medida, la contrapartida al "concepto" del cultismo implicando, al igual que éste, un cultivo de la "extrañeza", de la sorpresa o del ingenio en definitiva. Pese a tratarse de una realidad común había, sin embargo, diferencias

---

por medio de los ministerios de la Predicación y Missión que otros también le sirviessen y se salvassen" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 453).

[38] MESTRE, A.: "La reforma de la predicación en el S. XVIII" en *Anales Valentinos*, 1978, nº2, 1975, pp. 89-90.

[39] HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española de los SS.XVI-XVII*, p. 412. Los misioneros se oponían a este "vicio". La exposición de las doctrinas debía hacerse "... sin discursos, ni términos escolásticos que llenan al predicador de aire y el pueblo se queda en ayunas, sin entender lo que se ha dicho, sino con toda claridad" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 99).

Las listas de predicadores cuaresmales, estudiadas con sistematismo a un nivel local nos permiten confirmar que muchos de ellos eran teólogos (LAIRÁN PLA, A. J.: La predicación cuaresmal en la Alzira del siglo XVIII" en *Actes del VI Assemblea d´Història de la Ribera*. Volum 2. Ed. Ajuntament d´Alzira, 1998). También se puede consultar ESPONERA CERDÁN, A.: "Sobre la predicación en la Valencia del último cuarto del siglo XVIII" en *Anales Valentinos*, 1997, nº 46.

[40] Respecto a la actitud de estos dos importantes personajes del panorama religioso español del Setecientos cfr. MESTRE SANCHÍS, A." Influjo erasmiano en Felipe Bertrán", en *El mundo intelectual de Mayans*. Ed. Ayuntamiento de Oliva, Valencia, 1978, p. 247 y sobre Climent *ibidem*, p. 252. El mismo Mayans defendió el uso de la escolástica en sus propuestas sobre la predicación:

"Supongo que el que ha de esplicar los Misterios de la Fé, ha de estar bien instruído en ella. *Deve ser buen escolástico*, i mejor dogmático. Pero es menester acordarse que la Escolástica es mui seca, i espinosa; i assí solo ha de escoger lo más importante, sin omitir cosa alguna por sabida que sea, como se deva saber. Muchos, pródigos del tiempo, dejan de explicar lo que en toda la eternidad no se acabará de entender. Otros se entretienen en declarar palabras Escolásticas, que pudieran escusar, usando de otras más claras; porque decir que no las ai, es pobreza de ingenio i de lengua. Otros, acostumbrados a ellas, no las declaran, pareciéndoles, que todo el Auditorio las entiende" (MAYANS, Gregorio citado por SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 181).

notables, ya que los predicadores siguieron su propia tradición y los códigos específicos de su oficio, pese a que no renunciaron a las sugestiones del teatro o de la poesía[41].

Se puede postular, pues, la presencia de una tendencia que tendía a expresar los misterios de la fe de un modo oscuro o, más precisamente, críptico. Este movimiento debió mucho a los jesuitas y alcanzó, sin duda, una difusión europea pese a que nunca llegó a imponerse en nuestros púlpitos[42]. Las críticas que se le hicieron fueron muy numerosas y revelan, claramente, la inquietud causada por una corriente que atentaba contra un principio esencial de la comunicación que tenía en la claridad una de sus exigencias fundamentales.

Esta fue, en todo caso, la máxima expresión de una predicación alejada de algunos de los presupuestos esenciales de la labor misional, pero no contrapuesta en otros. Como se verá posteriormente, la comunicación tenía en ambas caracteres comunes. Se pueden señalar, a este respecto, unos caracteres generales de la predicación de la época que fueron, sin duda, expresiones de la cultura barroca.

La imagen de la predicación de la época, como hemos dicho, procede de una visión limitada que abunda en los aspectos sombríos de la oratoria sagrada sin tener en cuenta el gran número de obras retóricas de los siglos XVI y XVII que criticaron los excesos retóricos, postulando un modelo de sermón basado en la utilidad (o moralidad), la claridad y la sencillez.

La claridad es un concepto con complejas implicaciones. En primer lugar, está relacionada con el "decoro" que constituye principio rector de la retórica. Este concepto se articula en varios frentes. A nosotros nos interesa destacar, fundamentalmente[43], el decoro *externo* que establece que el discurso debe "adecuarse" a su auditorio. Este hecho no debe hacernos olvidar, sin embargo, que la actividad del orador debía corresponderse con unos principios, y objetivos, que estructuraban su labor y su discurso, entre los que predominaba la difusión del Verbo:

---

[41] DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*. Ed. Oxford University Press, 1978, p. 79.

[42] *Ibidem*, p. 80. Dansey habla de la presencia de los "...concetti napolitani became synonymous with il *gusto spagnuolo*, wich in turn came to mean "bad taste"" (*idem*).

[43] LAUSBERG, H. *Manual de Retórica literaria.* Ed Gredos. Madrid, 1981. El decoro interno "...afecta a las partes integrantes del discurso, las cuales han de armonizar unas con otras. Las partes constitutivas en cuya mutua armonización hay que poner atención son... c*ausa, inventio, dispositio, pronuntiatio*, y las cuatro partes del discurso (exordio, narración, argumentación y peroración)"(*ibidem*, pp. 375-6). El decoro interno es, pues, una "coherencia en su propia estructura y organización interior..." (PÉREZ PÉREZ MAGALLÓN, J .: *En torno a las ideas lingüísticas de Mayans.* Ed. Instituto Juan Gil-Albert. Alicante, p. 209). El decoro externo afecta "...a la relación del conjunto del discurso y sus partes integrantes... con las circunstancias sociales del discurso" (LAUSBERG, H. : *Manual...*, p. 376).

"... debe formar su sermón acomodándose a la calidad y rudeza del auditorio para que todos los entiendan y tome cada uno para si lo que le toca... se ha de estrechar y configurarse a su capacidad..."[44].

El decoro atañía no sólo a los contenidos, adaptados a los estados y profesiones a los que iban destinados, sino también en el tono y forma de la predicación[45]:

"... acomodarse el predicador y proporcionar la palabra divina a las clases, diversidad y capazidad de los oientes, porque un alimento más breve, más fácil y digestible se ha de ofrecer a los niños, otro más congenial y más claro a los rústicos, diverso a Senados, Audiencias, Cavildos y congresos de sabios y graduados. A los eclesiásticos se les ha de poner delante sus graves obligaciones según la pauta y norma de los cánones sagrados y concilios recividos..."[46].

Para el padre Pedro de Calatayud, este era un principio esencial:

"Un pasto pide la gente de curia y tribunales según sus leyes, ordenanzas y aranzel, otro la gente de comercio y para hablar a cada gremio en su lenguage y según su conducta de vivir más o menos torcida, es menester estudiar diversos assumptos y materias proprias de sus empleos, si quieren doctrinar y predicar con fundamento"[47].

La importancia dada a este objetivo nos permite entender las prevenciones de los misioneros respecto a los cultistas que, sin embargo, también participaron del decoro, que implicaba en poner en juego toda una serie de convenciones gestuales y discursivas propias de la *ars retorica*, esto es, basadas en la tradición clásica y en las complejas relaciones establecidas con otros *oficios* como el del actor.

Por el contrario, la predicación misional se caracterizó por el exceso, desligándose totalmente de la moderación característica del modelo escolar. Es más, sólo puede ser entendida como una "experimentación" ligada a las circunstancias en la que era necesario hacer uso de toda una batería de recursos y de conceptos que eran empleados, y enriquecidos, dependiendo del momento y del sujeto[48]. Tales mecanismos no emanaban de un *corpus* rígido o prefijado, aunque sí que estaban dirigidos por unos presupuestos comunes que, como hemos dicho, estaban muy ligados a los fundamentos de la

[44] CALATAYUD, P.: *Doctrinas*., ms. 6006, p. 72r.

[45] Una predicación ".. sincera, clara y acomodada al genio y necesidad de los oientes" (*ibidem*, p. 65v).

[46] *Ibidem*, p. 82r.

[47] Véase por ejemplo CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, 78v.

[48] Es cierto, sin embargo, que la adaptación a las situaciones concretas parte de unos principios previos, de una visión muy determinada del mundo, esto es, la lucha contra la ignorancia y sus raíces. Por tanto: "la réalité concrète sur laquelle le missionaire agit n´est en définitive qu´une figure particulière de cette situation des hombres" (DOMPNIER, B.: "La Compagnie de Jésus et la mission de l´intérieur", p.

comunicación tal y como la concebían los hombres de este momento que, insistamos, estaban insertos en la cultura Barroca. En esta última, la ausencia de una enseñanza normativizada, chocaba con las rígidas regulaciones de la retórica escolar. En efecto, el campo de actuación fundamental del misionero era la práctica[49].

Estas reflexiones nos permiten relacionar la claridad con la practicidad y, por tanto, la misma *efectividad* exigida por la *profesión* apostólica, que implicaba obtener el máximo número de confesiones. A diferencia de los discursos generales de otros oradores, los misioneros:

> "Se la sola lettura di un testo è cosa da non farsi; se il non "calare dall´universale al particolare, cioè a quelle conseguenze pratiche che la gente deve individualmente applicare al bisogno proprio"... La predicazione missionaria doveva dunque essere: *adeguata alla effettiva utilità del popolo e commisurata al livello di comprensione dei meno intendenti; familiare e chiara nel modo, ma anche energica e emotivamente risonante...*"[50]

De cualquier modo, el hincapié que hicieron numerosos preceptistas en que los contenidos fuesen prácticos tenía que ver con la moralidad que fue también una exigencia esencial para el misionero. Como destacaremos en otra parte, se informaba sobre los vicios y desviaciones más frecuentes en los lugares donde predicaba y, de modo especial, sobre aquellos que causaban mayor escándalo. Los medios para lograr este objetivo eran muy diferentes pero siempre se dirigían a generar un discurso a partir circunstancias particulares. Con este método no sólo se buscaba brindar al auditorio unas directrices que le fuesen próximas, que pudiese seguir fructíferamente, sino que también se pretendía pasmar y asombrar. El mensaje no era invariable sino que se refería a lo cotidiano, cuyo conocimiento permitía establecer las líneas de fuerza del discurso. Este hecho, sin embargo, debe ser puesto en su justa medida porque los catálogos de vicios profesionales o de los "estados" producidos por los casuistas, permitían tener un conocimiento previo de estos fenómenos. Y, en efecto, los sermonarios hicieron hincapié en los mismos temas: el amancebado, el individuo que no perdonaba las afrentas, etc.; cuya importancia era subrayada, a la vez, por el hecho de que estos eran los casos para los que se podía establecer una dilatación de la absolución y, con ello, una exhibición pública de dureza doctrinal y

---

173). De este modo, se hace necesario aprender las lenguas locales, como hizo, por ejemplo, Maunoir en sus campañas misionales en la Francia occidental.

[49] El estudio de las variaciones de la voz llegó a ser materia de estudio antes que en la *Ratio Studiorum* en las mismas universidades (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica. Arte literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 1999, p. 330).

[50] MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, pp. 212-3.

sacramental. Así pues, la resolución de estos problemas, en la línea de una "pacificación" social, era determinante para los misioneros[51].

Por tanto, podemos afirmar que para muchos de los tratadistas de la época, el predicador no debía perseguir el prestigio ni, consecuentemente, el favor de aquellos que le pagaban, alabando, como en el caso de las fiestas patronales, al santo en cuestión[52], o adaptando forzadamente los pasajes bíblicos para reforzar el prestigio de los personajes importantes de la población[53], sino promover una religiosidad provechosa y ejemplar:

> "ningún sermón Panegyrico lo sea tan del todo, que no tenga por lo menos alguna parte Moral: la más a propósito es la última, porque assí más fácilmente se lleva la instrucción el oyente"[54].

El mismo imperativo que llevó a muchos autores a afirmar que los contenidos debían estar sujetos a la tradición y, esencialmente, a una interpretación recta de ésta, cosa que afirmar la necesidad de una interpretación "literal" de la Biblia que los alejaba de los

---

[51] "También importa mucho, para hazer más fruto, informarse el predicador de los pecados más frequentes y graves de la tierra donde ha de predicar, para cargar más la mano de la predicación sobre ellos. Y en todas partes ha de clamar contra los abusos que huviere, como escotados, demasía de galas, trajes provocativos, juegos, y visitas frequentes (y en particular de las mugeres), bailes indecentes, etc. también ha de disponer la predicación de modo que lleve mucha eficacia contra los agravios, venganças y deshonestidades. Y singularmente la ocasión próxima de pecar, contra el descuido en restituir, de cumplir testamentos y obras pías. Y contra la demasiada confiança que tienen los pecadores en la misericordia de Dios teniendo mala vida, y pensando tener buena muerte hazer en ella una perfecta confessión y cumplir lo demás que deben para salvarse" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 63).

[52] "huiremos las indiscretas laudatorias que se han introducido en las salutaciones, especialmente predicando a cofradías y Comunidades; cuyo vicio se estiende con demasía en los sermones de Honras, Profesiones de Monjas y Panegyricos: en ellos y en todos los demás debemos abandonar el uso de la Mythología, y en vez de ella y sus fabulas fantásticas y abultadas, llenaremos nuestros discursos de Escritura y sentencias de los Padres"(SALAS, Francisco Gregorio de: *Compendio practico del púlpito*. Imprenta de Francisco Xavier García. Madrid, 1771, p. 29).

[53] "Ya sabes que en la parroquia de la Santísima Trinidad hay una capilla dedicada a Santa Ana, que pertenece a la cofradía de la Santa, a quien la misma cofradía celebra una fiesta muy solemne. Ya sabes que este año son mayordomos don Luis flores y don Francisco Romero, regidores de este pueblo. Y ya sabes, en fin, que e estos dos caballeros desterraron a algunas mujeres públicas que habían venido a avecindarse en él, cuya obra fue sin duda muy grata a los ojos de Dios y muy aplaudida de todos los buenos. Éste es el asunto; éstas, las circunstancias que has de tocar precisamente. No tienes más que ocho días de término" (ISLA, José Fco. de: *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas*..., p. 254).

Que "... (se) encuentran los nombres de los Mayordomos en la Sagrada escritura" (ISLA, José Fco de: *Crisis de los predicadores y de los sermones*. Editado por MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, J. (S.J.). Ed. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 1994, p. 95). "También convendrá que estén enterados de la gran facilidad con que se pueden hallar textos que al parecer vengan muy acomodados a todas estas circunstancias. Porque si en la Sagrada Escritura se atiende a la etimología de los nombres, a la diversidad de las versiones, a la diferente significación de los vocablos, apenas se hallará texto, que no pueda traerse a cualquier cosa. Pues qué si se para la consideración en los nombres propios y en sus significados?. Si se miran o en la pronunciación hebrea o en la traslación latina? Si se usa de paráfrasis, si se quieren zaranderar los textos que se explican con locuciones metafóricas o figuradas? Fácilmente pueden los predicadores tender la rienda al discurso, aplicando el texto a lo que se les antoje, sin que sea fácil impugnarlos. Así que este género de aplicaciones tan lejos están de ser ingeniosas, que por lo común suelen tener de rudas todo lo que tienen de arbitrarias" (*ibidem*, p. 96).

[54] *Ibidem*, p. 64.

discursos enrevesados, en los que se utilizaban abundantes metáforas o alegorías, recurriendo a una interpretación similar de las Sagradas Escrituras. A pesar de ello, junto con la teología positiva, la dedicada a la Biblia fundamentalmente, la escolástica siguió siendo un elemento esencial de los clérigos[55]. El padre Codorniu criticó, a este respecto, que las proposiciones de los panegíricos estuviesen dedicadas a una alabanza vacía y falta de rigor, razón que explica la insistencia de los preceptistas en la reforma de este género:

> "Porque los Santos fueron Santos, y como a tales les obsequia la Santa Iglesia? No por otra razón, sino porque, según las leyes, y consejos Evangélicos, despreciaron las riquezas, pisaron el mundo, huyeron de las honras, perdonaron, y gratificaron las injurias, negaron su voluntad propria, se conformaron con la divina, y finalmente murieron en la Cruz, o de la mortificación, o del martyrio"[56].

Obedeciendo a una visión hoy totalmente superada, minimizando las aportaciones tridentinas, Joël Saugnieux estableció una ligazón entre el siglo XVI y la modernidad, a través de los reformistas españoles de esta primera mitad del XVIII. Construyó un modelo en el que identificaba esta predicación con la nueva religión, intimista y subjetiva, un hilo conductor que lleva a la Ilustración o, más aún, a la modernidad[57]. No en vano, subraya la importancia de las aportaciones francesas, como en su día hiciera en otras cuestiones Sarrailh quien, en su opinión, es esencial para entender un nuevo espíritu religioso del que la predicación, o la pretendida "reforma" de la oratoria sagrada, fue una de sus expresiones. Es muy difícil, por el contrario, comprender el "panorama" de la predicación del siglo XVIII sin haber estudiado el fenómeno misional, máxima expresión de la predicación popular y barroca.

---

[55] Sobre esta cuestión han corrido ríos de tinta. Sin duda, la ligazón entre el erasmismo y la teología positiva es obvia y ha resultado muy sugestiva para todos los estudiosos empeñados en evaluar cuál fue el calado de este movimiento en nuestra historia religiosa. Frente a la oposición entre esta rama y la escolástica, sin embargo, debemos apuntar que en el siglo XVI español se produjo una convivencia y complementariedad entre ambas que alcanzó momentos de gran rigor intelectual. Véase, por ejemplo (BELDA PLANS, Juan: "Domingo de Soto (1495-1560) y la reforma de la Teología en el siglo XVI" en *Anales valentinos*, nº 42, 1995, por ejemplo pp. 199-200. Este y otros trabajos abundan en la línea de reevaluar las categorías empleadas por los historiadores de la cultura y de la religión hasta estos momentos.

[56] CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico, breve méthodo de predicar la palabra de Dios con arte y espíritu*. Jayme Brò, impressor. Gerona, 1740, p. 69. Según Aquino los temas de la predicación debían ser: "... del Cathecismo, de nuestros Dogmas, de nuestra Moral, y las obligaciones del Cristiano, es muy precisa; y producirá efectos admirables" (AQUINO, Fr. Nicolás de: *El púlpito o reflexiones útiles a los jóvenes eclesiásticos, que se dedican al santo ministerio de la predicación evangélica*. Imprenta de Benito Cano. Madrid, 1788, p. 57).

[57] Creo que son parciales interpretaciones como la de BALDAQUÍ Y ESCANDELL, Ramón: "La reforma de la predicación en el XVIII valenciano: Leonardo Soler de Cornellá", p. 121 que distingue un grupo apegado al escolasticismo, que adoptó una actitud muy peculiar y encontrada con otros reformistas y que autores como Saugnieux califican como jansenistas, que se caracterizarían por sufrir "... la contaminación del espíritu secularizador y del racionalismo de la época" (*ibidem*, p. 123)

Como vimos en otra parte, los rasgos de la modernidad no surgieron *ex nihilo*. Es más, no se puede hablar tanto de una *crisis de conciencia* radical y localizada en el tiempo, como de una evolución paulatina donde la contribución de la iglesia fue destacadísima[58]. No en vano, el proceso que configuró el estado moderno en Centroeuropa y en los territorios del sur del continente tuvo que ver con procesos como los de la confesionalización y el disciplinamiento cuya operatividad real, aunque limitada, no nos debe hacer olvidar su importancia en la construcción de una nueva visión de la historia política y religiosa europea. A este respecto, es probable que los modelos religiosos propuestos por la élite evolucionasen, haciendose hincapié de un modo creciente en la intimidad, en subjetividad. La conversión fue, de este modo, entendida como un fenómeno esencialmente individual en el que, por supuesto, no se obviaron los aspectos colectivos, lo que implicó que la transformación no era sólo fruto de una acción externa sino de un esfuerzo individual en la que la devoción constituía un instrumento esencial. De este modo, si bien siguieron presentes las tendencias o representaciones tradicionales hubo novedades importantísimas como, por ejemplo, la "psicologización" de la confesión o la difusión de formas de vivencia de la religión antes circunscritas a la élite, un proceso que, si bien se manifestó ya en el siglo XVI, alcanzó en la Europa postridentina una expresión institucional que implicó, no lo olvidemos, adaptaciones y simplificaciones evidentes en el tratamiento de cuestiones como la meditación y la oración *de intimidad*. Por tanto, el proceso que describimos tuvo limitaciones que contribuyeron, insistamos, a reducir la "autonomización" del individuo respecto a la autoridad externa, ejercida especialmente por el confesor. Este suma y sigue de elementos, constituyeron señales de progreso, si bien es cierto que muchas veces no se trata de un proceso uniforme y que, por tanto, está lleno de desviaciones. Los jesuitas fueron una de las máximas expresiones de un proyecto en el que se evidenciaron, a la vez, las limitaciones de un modelo intelectual que intentó confirmar, que duda cabe, la autoridad y la tradición. No hubo, pues, una ruptura o una revolución conceptos que, por lo demás, tampoco pueden definir la modernidad surgida lentamente y alimentada en los mismos colegios jesuitas.

La afirmación de que los reformistas dieciochescos surgieron de la nada, alimentados por las novedades procedentes de otros países, es una perspectiva totalmente equivocada. Francisco Sánchez-Blanco ha tratado de hacer luz sobre el panorama

[58] Sobre esta cuestión cfr. el análisis de REINHARD, W.: "Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa" en PRODI, P. y REINHARD, W.(eds.): *Il Concilio di Trento e il Moderno. Annali dell'Istituto storico italo-germanico*. Quaderno 45.

intelectual de la España del siglo XVIII[59], destacando, la permanencia de la tradición aristotélica y, por tanto, de la escolástica. Al mismo tiempo, subraya las raíces hispanas de la renovación intelectual, de la superación de las constricciones de la tradición, un fenómeno que fue muy anterior al establecimiento de la monarquía borbónica. Con la predicación ocurrió algo similar.

No en vano, las mismas obras estudiadas por Joël Saugnieux revelan claramente la pervivencia del espíritu tridentino que, en todo caso, no se puede entender como un *corpus* coherente y cerrado, materializado en los decretos conciliares. En efecto, si consideramos las limitaciones de estas disposiciones en el campo del arte religioso católico, podremos entrever claramente la crítica que hace Julián Gállego a las afirmaciones de Emile Mâle. Al igual que en el arte, las órdenes religiosas fueron, sin duda, decisivas en la predicación española de los siglos XVI al XVIII. Su contribución estuvo fundada en unas sensibilidades particulares respecto a las manifestaciones plásticas y la defensa de las disposiciones tridentinas[60].

Podemos concluir, pues, que es erróneo hablar de diferentes concepciones del hombre para explicar el panorama retórico en la España del siglo XVIII, una contagiada del agustinismo (jansenistas), otra optimista(jesuitas). No en vano, el modelo retórico defendido por Gregorio Mayans en su *Orador Sagrado* postula la imitación de los modelos clásicos como vía sobre la que asentar la oratoria sagrada. Su exposición recoge las sugestiones de los modelos de estas retóricas y las adaptaciones hechas por autores como Fray Luis de Granada, para pergeñar una visión de la oratoria cristiana apegada a la tradición. Una postura que, por otro lado, fue muy común en la preceptiva retórica española del Setecientos.

1. Un modelo "antirretórico".

El modelo de predicación defendido por las retóricas de los siglos XVII y XVIII incorporó, como componente central, el modelo escolar del "decoro", del que son una excelente prueba las consideraciones sobre la *pronuntiatio* y la *actio*. Las disposiciones de

[59] SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, F. : *La mentalidad ilustrada*. A este respecto es también esencial la obra de MESTRE SANCHÍS, A.: *Ilustración y reforma de la Iglesia*. Ed. Ayuntamiento de Oliva. Valencia, 1968.

[60] GÁLLEGO, Julián: *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Ed. Cátedra. Madrid, 1975. Véanse las ilustrativas páginas de OROZCO, E.: *Mística, Plástica y Barroco.* Ed Cupsa. Madrid, 1977.

estos autores se basaban en un principio clave que era la imitación de la expresión natural[61]. Su objetivo era lograr un discurso que, fundándose en la verosimilitud y realismo, contribuyese a movilizar al auditorio. Se trataba, pues, de huir la afectación, que podía provocar una prevención y, consecuentemente, un rechazo de los contenidos del sermón por parte del oyente[62]. Tal principio puede considerarse *técnico*, esto es, fruto de una larga observación y perfeccionamiento fundados en la tradición. Quizá por esta razón el espacio dedicado a la *actio* y la *pronuntiatio*, frente a otros aspectos de la retórica, es muy reducido en oratorias sagradas del siglo XVIII. No se trataba, en todo caso, tanto de imitar como de defender las virtudes del modelo retórico:

> "todos los precetos de pronunciación que nos dieron los rhetóricos tiran a un solo fin, i es que hablemos como dicta que se hable la misma naturaleza i el común i natural modo de hablar, del que el que se aparta. assí como va contra la naturaleza, va también contra el decoro. Porque toda la observación del arte no hace otra cosa que exprimir este natural modo de hablar, i en esto, dice el mismo padre maestro que yerran enormemente los que juzgan que la voz ha de ser de diferente calidad quando predican que quando hablan; siendo assí que la misma naturaleza pide en uno i otro caso el mismo modo de pronunciar, con sola esta diferencia: que quando hablamos es la voz más sumissa; mas quando predicamos por la amplitud del lugar i multitud de los oyentes, se ha de levantar más para que todos la oigan. I assí es mui digno de admiración que aya tan pocos predicadores que en este particular sigan a la naturaleza como la guía, pareciendo a primera vista que no ai cosa más fácil que seguir la guía i movimiento de aquella que nos es natural, es doctrina del sabio padre Granada"[63].

Resultaba difícil, sin embargo, distinguir entre el artificio y la expresión auténtica, sin mediaciones, del que se encontraba *movido*[64]. Estamos, en efecto, ante una renuncia a la espontaneidad. Autores como Gregorio Mayans abundaron en la virtualidad de un largo trabajo preparatorio que debía regirse por el imperativo de la naturalidad que, en su opinión,

---

[61] Véanse, por ejemplo las afirmaciones de AQUINO, Fr. Nicolás de : *El púlpito...*, p. 173.

[62] También en el trato con los fieles, en cualquier acción debían obrar sin ella y "acompañadas (sus acciones) de una gravedad modesta" (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 205).

[63] MAYANS, G.: "El orador christiano", II, 201. A. Sánchez Valverde coincide con Mayans y Aquino: "... en la voz haya un cierto tono y flexibilidad a propósito para las cosas que se dicen y se tratan, y que las acciones y el gesto las acompañen con naturalidad. A este principio se reducen las reglas que dio S. Carlos Borromeo en su instrucción a los Predicadores, diciendo que usen de la voz y la acción con tal templanza que no parezca que lo hacen de estudio, sino por naturaleza. Y yo estoy persuadido a que el que no tomase los Sermones de otro, sino que lo que habla haya salido de la abundancia de su corazón, lo dirá y lo accionará con naturalidad y buen modo" (SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*. Imprenta de Don Joachim de Ibarra. Madrid, 1782, pp. 147-8).

[64] Como veremos E. Sánchez Cuadros subraya, respecto a al técnica del actor, una tendencia stanislavskiana en el teatro del siglo de oro. "Los Oradores profanos encomendaron mucho evitar un vicio muy contrario al fin de la eloquencia, este es dexar que se conozca el artificio: al contrario, conviene que todo el discurso parezca natural, y que se pronuncie como un ímpetu del entendimiento" (ABELLY, L.: *Verdadero méthodo de predicar, según el espíritu de el Evangelio*. Don Matheo de Bedmar. Madrid, 1724, p. 109).

no restaba autenticidad al orador sagrado[65]. Se trataba de utilizar las expresiones corporales y de un tono de voz apropiado, que no pareciese fingido, pero tampoco excesivo o falto de decoro. De este modo, la *actio* y la *pronuntiatio* debían ser verosímiles, propias del predicador, y no las de un actor de la escena de la época, al que se calificó con apelativos como afectado o excesivo.

Debemos destacar, por tanto, la importancia que tenía en la misión el arte o los medios humanos puestos a disposición de un objetivo como era la conversión de los asistentes. En efecto, el predicador no basaba su actividad solamente en la inspiración divina:

> "No hay duda que el alma y virtud de las doctrinas y sermones para convertir las almas consiste en la unión del Espíritu Santo y movimiento interior de la gracia... mas por lo que miran al hombre sirve mucho para conciliar la atención y aprecio de los oyentes el arte, guiso y sazón de las funciones en que deben esmerarse los ministros evangélicos y para mayor inteligencia sirvan estas reglas"[66].

Existían, pues, toda una serie de mediaciones que resultan esenciales para entender la concepción del acto comunicativo que implicaba la misión. Numerosos testimonios revelan el carácter consciente y claramente regulado de la expresión retórica:

> "En el exordio... será la voz suave, blanda y tranquila. En la proposición y división, clara y distinta: en la peroración, viva, vehemente y agitada; pero qualquier parte de la oración se ha de principiar como el exordio"[67].

Cada parte del discurso, y la *pronuntiatio* que le correspondiente, tienen unos objetivos claros: el exordio está destinado a introducir el tema y a ganarse la voluntad de la asamblea, la peroración está dirigida, esencialmente, a mover, etc. Por ello, afirmaban los tratadistas, los gestos y la voz debían ser apasionados en ésta. En consecuencia, el orador debía variar el tono de voz, "para persuadir, grave, para elogiar, clara y sonora; para increpar, fuerte y conmovida. En lo demás como lo pidan los puntos y afectos á que ha de

---

[65] El mismo Abelly afirma "que sea el corazón quien hable" (*ibidem*, p. 116). ¿Dónde están los límites entre la expresión teatral y la oratoria? Declaraciones como las de Ascargorta nos pueden llevar a establecer que los límites eran difusos: "... quando se van diziendo cosas tristes, o suaves y de ternura; todavía la voz proporcionalmente ha de mantener su entereza, assí para que se perciba, como para diferenciar la predicación Evangélica , de la representación cómica" (ASCARGORTA, Fr. Juan de: *El nuevo predicador instruido.* Imprenta de Nicolás Prieto, Granada, 1716, p. 135).

[66] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 87.

[67] *Idem.* Las mismas palabras empleaba Mayans: "en el exordio, se usa de la voz más sumisa, pero de manera que todos los oyentes la perciban bien... Después la voz se va levantando. En la narración ha de ser más llena i clara; en la prueva más acre; en la conclusión más conmovida, porque entonces se pelea por la victoria" (MAYANS, G.: "El orador christiano", II, 200).

Sobre las variaciones de la voz cfr. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 329 y ss. en la tratadística del Seiscientos postulando una dosificación de la voz frente a la voz en grito que parece haber sido utilizada a menudo por los misioneros

conmover"[68]. Se exigía, pues, una modulación rígida o preestablecida tanto vocal como gestual[69].

Por tanto, para conseguir el favor y la atención del público, el predicador debía expresarse con un tono sumiso, humilde, principio que tenía, sin duda, una función práctica que era evitar que le fallase la voz en la parte final del discurso en la que se exigía una expresión más apasionada y fuerte[70]. El orador debía evitar caer, de este modo, en la monotonía que podía provocar una *pronuntiatio* monocorde. Sólo se podía conmover si se atraía la atención y para ello había que dominar las técnicas retóricas siguiendo el principio del *justo medio*. De este modo, aunque la voz debía ser fuerte o robusta, era censurable recurrir a "... gritos continuados o la voz esforzada con demasía"[71] que "... sólo es oportuna para quebrar la cabeza del auditorio, y cerrar el pecho al predicador"[72]. Las directrices respecto a la *actio* se fundaban en unos principios parecidos[73].

---

[68] AQUINO, Fr. Nicolás de : *El púlpito...*, p. 173.

[69] La voz media se emplea para las partes discursivas del sermón: "para proponer el Assumpto, distribuirlo, sentar la proposición, entrar para su prueba en el Texto, ha de ser la voz media. Para las demás cosas se usará de baxa, o alta, imitando al natural; esto es , para reprehender, como quien ríe; para ponderar, como quien arguye; para aplicar, como quien concluye; assí en lo demás de manera, que el Predicador vaya variando la voz según lo que va diziendo, como previno el Señor San Agustín" (ASCARGORTA, Fr. Juan de: *El nuevo predicador instruido*, p. 135).

Del mismo modo se expresa Codorniu: "...ha de variar la voz... Según los assuntos: de suerte, que para la amenaza sea trueno; para la reprehensión, rayo; y lluvia mansa, y blando rocío, para la doctrina, ruego y compassión. *Anto*. Si en la amenaza, y reprehensión ha de ser ardiente, cómo podrá ser natural? *Pab* . No dándola mas fuerza de la que sufre el pecho del Predicador. *Anto*. Si se han de variar los tonos de la voz: luego se ha de cansar. *Pab*. De ningún modo; que es vicio intolerable, si no fuera tan común" (CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 201).

[70] "Al principio debe usar de una voz sumisa, ya porque no falte el aliento después, ya porque entonces debe suponerse (y hay con efecto en qualquiera hombre de juicio) cierto respeto que no dexa una libertad absoluta. Quando exhorta, ha de levantar la voz, no a gritos, pero sí haciendo sentir la conmoción que tiene y quiere infundir en sus oyentes. Quando instruye, propone máximas y dice cosas grandes y altas, ha de ir con más pausa para dar gravedad a lo que habla y si reprehende, ha de avivar la pronunciación, llevando deprisa, aunque sin confundir las palabras, que es la *concitación*. De este modo se evita la *monotonía*, o unisonancia con que muchos enfadan y la discrepancia, o disonancia fuera de su lugar, con que amohinan otros"(SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*, pp. 149-150). Jerónimo Gracián cuenta que un orador reventó de tanto gritar en un sermón (citado por DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*, p. 65).

[71] ISLA, José Fco. de:*Crisis de los predicadores*, p. 47.

[72] *Idem*. "La voz de los sermones solamente se ha de esforzar la que basta para que se oiga con distinción lo que se dice" (*idem*.)

[73] "aunque para arreglar esta se dan muchos preceptos; todavía prevalecen las naturales... la única regla que se ha de observar en la acción es, que se evite aquella, que ha parecido mal al Predicador, vista en otro; y que imite (si puede) la que en otro le ha parecido bien" (AQUINO, Fr. Nicolás de: *El púlpito...*, p. 198). Sánchez Valverde se refiere a las reglas de la acción diciendo que: "hemos de venir siempre a la regla fundamental de la naturaleza, que no puede expresar bien, ni seguir el que no habla de propio fondo, sino puramente de memoria, como los cómicos. El que quisiere más reglas encontrará muchos que las den, pero que todas se reducen a este principio." (SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*, p. 151).

La falta de decoro de los misioneros es evidente también en el uso de los humores. Respecto al sudor: "ponderó mucho (el padre Tirso)... el peligro de los que están de asiente en ese vicio (amancebamiento). Y habiendo exclamado contra ello, clavó los ojos hacia una parte de la iglesia casualmente y, levantando el grito, y limpiándose el sudor del rostro con la mano y estampándola en el

¿Cuál fue la postura de los misioneros frente a estas propuestas? Contraviniendo los consejos que hemos resumido, solían predicar a voz en grito, alejándose totalmente de estas disposiciones retóricas a las que se aludía de un modo sumario y parcial, como si en la variación en la voz del misionero sólo interviniese una diferencia de volumen:

> "pero tal vez conviene mudar de estilo y començar *ex abrupto*, con voz alta y esto lo acostumbre a usar quando por la muchedumbre de gente o por otro causa el auditorio se alla inquieto y mueve todo, porque si entonces començara blandamente y con voz baxa, sería tocar cítara en tiempo de tempestad que no se oye. Y la experiencia a mostrado que començando en estas ocasiones con voz alta, repentinamente se suele quietar la gente y cessar el ruido"[74].

Este modo de expresarse chocaba con el gusto del público que, en opinión de los tratadistas, se sentía especialmente atraído por los oradores brillantes y cultos[75]. Podemos afirmar, sin embargo, que este fenómeno debió darse en un contexto limitado, fundamentalmente urbano, porque las pequeñas poblaciones o las zonas más abruptas vivían al margen de la predicación no ya misional sino, incluso, "hebdomanaria"[76].

Por tanto, podemos decir que los misioneros se alejaron totalmente de la retórica enseñada en las "escuelas", que se basaba en una larga tradición que se remontaba al

---

pilar a aunque estaba arrimado el púlpito dijo: *¡Este sudor ha de ser tu fiscal en el juicio divino si no te enmiendas. ¡Desdichado! Contigo hablo. ¡Ay de ti, si de esta vez no dejas esa ocasión!*" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 324).

" (La voz tiene que ser) Entera, contra ciertas vozes trémulas" (CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 200). El mismo Cresolles siguiendo a Quintiliano afirma que: "debe ser digna y viril, no frágil ni afeminada, ni con las fluctuaciones engañosas de los sofistas" (RODRÍGUEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor español en el Barroco. Hipótesis y documentos*. Ed. Castalia. Madrid, 1998, pp. 434-5).

"La voz del Orador, ni ha de ser alta que descalabre ni tan baxa que no se entienda bien; ni tan passada que parezca que va oyéndose, ni tan precipitada que no tengan lugar los circunstantes de hacerse cargo de lo que va diciendo; ni tan sonora que parezca de música, ni tan seca, como de un hombre enfadado. Con todo es menester que participe de todos estos extremos en las diferentes ocurrencias del discurso" (SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*, p. 148-9).

Este es el principio rector que guía sus actividades. Así, refiriéndose a las resistencias Calatayud dice que debe combinar prudencia y celo "(este)... para no ceder por temores humanos, (aquella)... para no exceder..."(CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 21).

[74] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 555. "Acerca del gobierno de la voz en el Púlpito, advierte el V.P. en sus *Industrias* que, aunque al principio del Sermón se debe començar con voz baxa y moderada, porque sigún Cicerón*: principia debentesse lenia*, y después ir subiendo poco a poco y esforçando más la voz" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 555).

Estas afirmaciones sobre la voz tronante del predicador misional se pueden poner en relación con los casos de los que habla DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*. Ed Fayard. París, 1983, p. 380. A este respecto se puede citar el título de la obra de A. Yvan: "Trompette du ciel qui esveille les pécheurs et les excite à se convertir", muy difundida en el siglo XVII(*idem*).

[75] "Si grita de celoso, arquean las cejas, compungido el gesto, y otros muy falsos tuercen la boca, preciados de que sola la razón le haze fuerça que guiarse por gritos es de rebaño" (José de Ormaza, citado por SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 441).

[76] En Salamanca, por ejemplo el padre Tirso encontró una seria oposición al método seguido para desarrollar la misión: "Decían muchos, *que estas misiones eran para las aldeas y no para Salamanca, lugar de tantas letras, religión y enseñanza*. El vulgo repetía mucho, que si pensábamos que eran herejes que habían menester para reducirse medios tan extraordinarios" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 255).

período clásico. En efecto, pese a reconocer su interés por lograr un dominio de la voz[77], Gerónimo López subrayaba que la predicación misional planteaba unas exigencias de muy diversa índole. Frente a la variedad de tono que exigían la retórica brillante y los mismos ejercicios escolares:

> "En la guerra la caxa, el pífaro(sic), el clarín no ablan, pero mueven y encienden los ánimos a pelear como dixo el gran Poeta... A Isaías dixo Dios: *Clama ne cesses, quasi tuba exalta vocen tuam... annuntia Populo meo scelera eorum... domui Iacob peccata eorum*. Donde para sacar gran Predicador a Isaías, no solamente le señala la materia de que avía de predicar en el Púlpito, que fue de los vicios y pecados, sino que juntamente le señaló el tono alto de que avía de usar, levantando y esforçando la voz a manera de trompeta: *quasi tuba exalta vocem tuam*. Y la experiencia enseña que un talento muy moderado, si tiene fuego y predica con fervor, se adelanta a los más aventajados y gana mayores concurso de oyentes y aze mayor provecho"[78].

La voz del misionero, elevada hasta el extremo se hacía audible para los pecadores "encastillados", encerrados en sus casas para huir de la palabra divina. Hay testimonios que certifican que las palabras del predicador llegaban a algunas personas que se encontraban alejadas del lugar donde se realizaba la misión. Este hecho puede haber sido debido al volumen de la voz del misionero, especialmente en los actos de contrición, que se desarrollaban en un lugar abierto y estratégicamente situado:

> "La tercera cosa que suele descontentar en los predicadores con especialidad a los que quieren dormir muy sossegados en sus culpas, ¿no es el que suelen levantar la voz y dar algunos gritos, porque como desean dormir mucho no sólo

[77] "... la fórmula que llamamos *Tonos* en la Compañía en que se exercitan y ensayan los ermanos estudiantes frequentemente, en los primeros rudimentos de la Predicación, la encomendó N.S.P. Ignacio y un ermano, muy fervoroso y efficaz en el dezir y la experiencia y buenos sucessos del púlpito que a tenido este exercicio, nos persuade que es medio muy acomodado para el fin que se pretende que es predicar con eficacia, ardor y viveza para despertar moción en los coraçones de los oyentes, porque con el esfuerço de la voz, variedad de tonos y propiedad de las acciones, se manifiesta acá fuera el fuego que arde interiormente en el coraçón del orador, y todos los grandes predicadores de la Compañía que tanto fruto an echo en las almas, an florecido en la predicación fervorosa y provechosa por medio de este exercicio de los tonos en que se exercitan desde el Noviciado que consiste en la variedad y mudança de vozes ajustadas a los afectos que se pretenden despertar" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 482).

[78] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 482. Joseph de Montagudo también compara al predicador con Isaías que es la verdadera imagen de la predicación apostólica: "No admitió Dios a Isaías a predicar hasta purificarle el estilo Palaciego... el estilo culto y florido de la Corte: *Isaiae mundata sunt labia a saeculari eloquentia*. Y querrá el Predicador Cathólico, con estilo culto, crespo y clausulado predicar como un Isaías ya purificado. Pero como por lo común tales Predicadores no buscan el fruto y conversión de los pecadores, sino el aplauso y elogios del mundo, tan lejos están de purificar sus labios con las ascuas del Divino fuego, como el fuego lo está de inclinar su lama al centro de la tierra" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones del V.P. presentado Fr. Joseph Montagudo, missionero insigne del Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced*. Imprenta del Convento de la Orden de Ntra. Señora de la Merced. Madrid, 1741, pp. 225-6).

cierran la ventana para que la luz no les inquiete, sino que ni quieren se haga algún ruido que pueda dispertarles(sic)?"[79].

También era necesario hablar a voz en grito para hacerse oír por unas audiencias masivas que no permanecían en silencio sino que, muy a menudo, expresaban sus emociones siguiendo las sugestiones del predicador.

El misionero también elevaba la voz para invocar a determinados personajes en su sermón, como el Diablo, "levante aquí la voz quanto pudiere y diga..."[80]. Sin embargo, no siempre podía hablar a gritos, sino que debía actuar con cierta mesura:

> "Las vozes muy altas son muy buenas, mas si no fueren a su tiempo y ocasión vienen a ser como vozes de hombre sin juyzio que causan risa en vez de conciliar atención y veneraciones (sic)"[81].

Esta preferencia por la "voz en grito" que hemos postulado debe ser, pues, matizada, aunque estas disposiciones pueden explicarse más por una necesidad fisiológica que por un deseo de brillar con la riqueza de tonos. A pesar de ello, los cánticos entonados por los misioneros eran una buena ocasión para practicar estas variaciones que, como veremos más adelante, tenían un fuerte contenido emocional que iba de lo "duro" a lo "dulce", dependiendo de la materia tratada. No en vano, Caravantes insistió en el hecho de que un excesivo apasionamiento en el uso de la voz podía inhabilitar al misionero, impidiendole desarrollar adecuadamente su labor:

> "que no levanten demasiado la voz, porque suelen enronquecer luego y quedar inhábiles para proseguir el trabajo. Tampoco han de llevar siempre un mismo tono de voz. Y con esto, de quando en quando podrán hazer más aliento algunas exclamaciones altas y provechosas a las almas. Y en quanto a no predicar largo ni con vozes muy altas y frequentes, crea antes a la experiencia de muchos que a su ciencia y fervor. Y que con capa dél procura el demonio quitar la vida o las fuerças a los obreros de la viña del señor para que no puedan proseguir en trabajar y hazer fruto en ella"[82].

---

[79] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 239. Y compara las voces del predicador con las del que grita porque se ha pegado fuego en una casa: "No daríamos descompassadas vozes, diziendo: ladrones, ladrones; fuego, fuego que se abrasa la casa de mi padre... Pues el missionero está viendo que se abrasan en vivas llamas de concupiscencia las casas y templos vivos de su Padre Celestial, que son los pecadores. Si sabe que los ladrones del infierno... les dan assaltos fieros... si saben que la serpiente de Satanás acomete a nuestro hermano que es el próximo, quán necesario será el *que dé muy altas vozes* para librarle de essos males" (*ibidem*, p. 240).

[80] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 11. Podemos imaginar que cuando se sacaban ciertas imágenes se adoptaba una pronuntiatio muy similar a la que adoptaba Jacques Bridaine: "un altro giorno si fa trascinare con la corda al collo fino al pulpito per imitare l´anima implorante, poi a metà sermone sparisce sotto il pulpito e di li imita la voce lamentosa dell´anima dannata e torturata" (LEBRUN, François: "La predicazione nel XVIII secolo", p. 571).

[81] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 242.

[82] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones,* pp. 133-4

La retórica solemne se fundaba en una *actividad cuyo efecto era la fijación* textual que constituyó, sin duda, un elemento diferenciador respecto a la oratoria popular a lo que se añadió la publicación de sermonarios, que adquirió gran importancia a partir de la segunda mitad del Quinientos. De acuerdo con las disposiciones retóricas, el discurso pronunciado por el orador se fundaba en la *inventio* y en la *dispositio*, es decir, en una larga preparación en la que la *actio* retórica suponía una actualización del sermón o su "representación"[83]. No en vano, las obras sobre la materia dedicaron desde tiempos medievales un espacio importante a la memorización que, sin embargo, perdió peso en muchas retóricas, al menos las sagradas, de los siglos XVII y XVIII[84].

Por el contrario, el misionero basaba su discurso en la improvisación. El texto de su prédica no estaba fijado ni distribuido de un modo estricto, sino que los componentes del discurso se podían articular de acuerdo con las circunstancias[85]. De este modo, el discurso cambiaba su sentido inesperadamente, a raíz de un suceso imprevisto o de una reacción determinada o de su misma ausencia:

> "Viendo a un niño desnudito, como un S. Juan y abandonado, le subí al tablado del púlpito, y después de tocar el punto de limosna, dije si había quien quisiera vestir a Cristo en aquel pobrecito. En seguida levantó la voz un hidalgo rico, pidiéndole. Y a este ejemplo se colocaron otros cinco o seis niños y una niña, que me pidió una señora"[86].

Renunciando así a las disposiciones de la oratoria solemne, que implicaban que el sermón era concebido tras un largo trabajo preparatorio, tomando materiales, elaborando y fijando un texto sobre una estructura preestablecida, tal y como defendían quienes seguían las disposiciones de la retórica clásica. Un elemento decisivo, a este respecto, era que la

---

[83] Autores como Dompnier insisten en esta idea: "Il (el misionero) ne se dispose d´ailleurs pas à son ministère de la même manière que le prédicateur. Le dernier est tenu par les règles qui régissent sa fontion à fréquenter l´Écriture et les Peres, à travailler la méthode, à s´entraîner" (DOMPNIER, B.: "La Compagnie de Jésus et la mission de l´intérieur", pp. 162-3).

[84] Aunque siguió presente (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: "Un *arte de memoria* rimado en el *Epítome de la Elocuencia Española*, de Francisco Antonio de Artiga" en *Anales de Literatura Española*, nº 4, 1985), el hecho es que la falta de atención a esta materia en el el siglo XVIII es un hecho evidente. Podemos afirmar que la memoria se sustrae, progresivamente, al dominio de la retórica: "... viene inferto in Età Moderna con l´invenzione della stampa e con il conseguente affermarsi della parola scritta, che rende inutile lo sforzo mnemonico, facilmente surrogato dagli appunti e dalle schede". Una clara muestra de esta situación es Pietro Ramo que "... la elimina del tutto dal sistema che riserba alla retorica" (BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza*, pp. 111-2).

[85] "La improvvisazione imponeva un diverso criterio di combinazione dei frammenti memorizzati e una mobilità delle parti che consentisse, senza eccessivi vincoli ripetto a una sequenza o a una struttura eventualmente prestabilita o già sperimentata, di variarne in ogni momento l´andamento allo scopo di prevenire o di assecondare gli umori dell´udienza, cogliendone la disponibilità a un più efficace sentimente" (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, pp. 209-10). En este mismo sentido, DOS SANTOS, E.: "Le missioni in epoca moderna in Portogallo", p. 524.

[86] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 450.

composición de los sermones misionales se basaba en la memoria frente a la presencia de la lectura y del estudio constante permanente, de lo que es una buena prueba la parquedad del equipaje de los misioneros[87].

Podemos concluir, pues, que la predicación misional no puede ser entendida como una larga acumulación de materiales, concretada en los apuntes, que podían ser enriquecidos continuamente[88]. Muy al contrario, la memorización de los sermones exigía que los contenidos estuviesen fijados previamente, de modo que se repetían a lo largo de las las diferentes misiones. El capuchino Feliciano de Sevilla nos cuenta que esta era una práctica muy común en su orden:

> "mis compañeros y yo quando intentábamos salir a missión, nos dedicábamos los primero por algún tiempo a la tarea penosa del continuo estudio, armándonos en él, en el convento de abundancia de sermones y pláticas eficaces del intento de diversos assumptos... Estos sermones y pláticas no los llevábamos a estudiar a la missión, porque allá no nos estorvasse su estudio, sino antes de salir lo lleábamos todo estudiado y allá sólo le dábamos un repasso para predicar"[89].

Pero, como hemos dicho anteriormente, los materiales no eran predicados uniformemente. Si bien los contenidos esenciales estaban fijados *a apriori* y se empleaba un vocabulario común, los misioneros los dosificaban buscando un efecto óptimo en su audiencia, como demuestra el empleo de ciertos *exempla* que, por otro lado, podían surgir del mismo contexto, esto es, de lo acontecido durante la misión. Existía, sin embargo, una estructura recurrente, una hipótesis se puede confirmar a la luz del orden seguido en la exposición de determinados temas y recursos:

> "Se ha de observar, pues, la hypótesis, genio del auditorio, mudanza de los corazones, vicios que reynan, etc. y varias funciones y doctrinas o providencias que

[87] "Il predicatore viaggia col suo baule pieno di carte preziose, pieno di prediche: privarsene significa rinunziare a un segno di potere mondano (che è qui quello della scrittura, ma di una scrittura speciale, che dà corpo materiale e non effimero al pensiero e alla seduzione della voce di un uomo che parla in nome di Dio)"(MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 217).

Buenos ejemplos en DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 303. Una mujer que escarba las alforjas del misionero para limpiarle la camisa y sólo encuentra un cráneo y siguiendo con su búsqueda halla el lienzo de la condenada.

[88] Como bien dice Cuadros, el predicador culto "... se interpreta a sí mismo, como constructor de sermones inmersos en el paradigma de la poesía cultista, como el actor deberá valerse de sus cualidades para controlar y dar sentido a la desmesurada escenografía verbal ..."(SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 467).

Un excelente ejemplo de esta situación es el caso que sigue: "El lunes, después de la misión, cayó la fiesta de S. Francisco Javier. Parecióme era razón celebrarla y aunque no llevaba conmigo sermón del Santo, ni apuntamiento ninguno, leyendo la vida escrita por el P. Francisco García, fragüé mi sermón, que fue a propósito para dar a conocer a este gran apóstol" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 445).

[89] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 59-60.

al principio por estar aun bravíos los ánimos las llevarían mal, después de contritos y resueltos a la penitencia las llevan mejor y les entra más en provecho"[90].

El empleo de algunos procedimientos, como los diálogos con el crucifijo estaban reservados para ocasiones especiales, aunque parecen haberse generalizado y predicado en muchos de los sermones de la misión, casi siempre ligándolos al acto de contrición que se realizaba tras ellos[91].

Así pues, debemos tener muy presente que el sermón misional estaba íntimamente ligado a un contexto muy determinado y que, si bien contenía las mismas ideas y buscaba idénticos objetivos, se plasmaba de un modo diferente:

> "La mañana se empleó como las anteriores. Por la tarde predicó el P. Rubí sobre la diferencia entre lo temporal y eterno, *con mayor elocuencia y fervor que nunca, pasmándose todos*, no pudiendo entender cómo tenían los padres fuerzas para predicar sermones tan vehementes después de pasar tantas horas en el confesionario"[92].

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Sin duda, la improvisación era un elemento esencial en la práctica misional:

> "En la predicación importa saber qual es la parte que toca a Dios y qual es la que toca a nosotros. La nuestra es, antes que subamos al Púlpito, estudiar para subir a él. La de Dios en aviendo subido, governar nuestra lengua. De manera, hermanos que quando después de aver hecho oración, os pusieseis a estudiar, para predicar avéis de tomar el estudio tan diligentemente y tan sin perdonar trabajo ninguno, como si os faltara la confiança en Dios y subidos al púlpito, fiad tanto de su Magestad como si no huvieráis trabajado nada"[93].

Este método se resume en la labor desempeñada por Fray Alonso Lobo, miembro de la orden franciscana:

> "...era el que no se atassen a decorar los sermones y que quando los escriviessen, dexassen en ellos algo en blanco, para que tuviesse en él lugar el Espíritu Santo de poner lo que fuesse servido y de mayor utilidad de las Almas. El qual singularmente en la hora de predicar assiste y inspira lo más conveniente para

---

[90] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 88.

[91] El padre J. B. Escardo "señala los sermones en que es conveniente sacar a luz este espectáculo y son viernes santo, conversión de la Madalena(sic), en el sermón del pecado mortal, del juizio, del infierno y en el sermón que se suele predicar a las mugeres públicamente desonestas" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, pp. 567-8). Aunque dice a continuación que "... en las missiones se debe sacar con mayor frequencia por allarse la gente más bien dispuesta" (*ibidem*, p. 568).

[92] *Siempre con el mismo fin de despertar a los pecadores del letargo en que yacen, sin acordarse de Dios* y olvidados de sí mismos y de sus verdaderos intereses, usó en Salamanca y por el buen efecto producido adoptó después generalmente el medio, muy eficaz por cierto, de enseñar desde el púlpito un lienzo que representaba un alma condenada (refiriéndose a la predicación del padre Gerónimo López, GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 517).

[93] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 63.

ello: *Dabitur enim obis in illa hora, quid loquamini*. Y los que llevan decorados *a la letra* los sermones, no dan lugar para esto y van muy arriesgados a perderse"[94].

La experiencia de misioneros pertenecientes a otras órdenes confirman que este era un fenómeno muy común. Así, por ejemplo, el padre Joseph de Montagudo, de la Orden de Nuestra Señora de la Merced:

> "No llevaba, no, los sermones compuestos y clausulados y crespos; ni aun escritos llevaba los Sermones, sino apuntados, para dar más lugar a Dios y a su Divina Palabra que suele embarazarla el artificio humano en los sermones cultos. Por esso las moralidades sacadas de los Textos, con que reprehendía los vicios eran tan vivas, tan penetrantes y tan efectiva, porque no salían de los libros impressos, sino de la impressión que el Espíritu Santo hacía en su bien dispuesto corazón con sus Divinas locuciones"[95].

El misionero debía memorizar materiales lo que conllevaba, indefectiblemente, variaciones en el tratamiento de un mismo asunto, ya que se incardinaban aquí y allá determinados recursos y elementos, buscando la máxima repercusión en un auditorio concreto como los *exempla*, que eran utilizados de un modo recurrente en la predicación misional[96].

A través de esta técnica se estaba en disposición de explotar las ocasiones ofrecidas por una circunstancia concreta[97]. Así, cuando el padre Tirso González predicaba una plática sobre "el ejercicio de las virtudes" en un convento de monjas, que suponía muy "observante", sucedió el siguiente episodio que es una muestra notable de cómo se variaba la dirección de la predicación, asentándose en un buen dominio de la técnica de la improvisación que, a su vez, suponía un buen conocimiento de las circunstancias vitales de los diferentes grupos sociales, esto es, de unos *topoi* que se combinaban para repercutir mejor en la audiencia:

> "se oyó en la puerta de la iglesia que estaba cerrada una voz alta... que dijo por dos veces: *Padre predique contra las devociones* (visitas de devotos y aficionados en demasía)*, que hay muchas en este convento*.

---

[94] *Ibidem*, p. 65.

[95] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 225. No en vano, el padre López recomendaba limitarse a pocos libros y usar lo más común y trillado (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 554)

[96] "Y porque tengan los ministros de Dios en la memoria algunos eficazes acerca de todas materias para entreteger en las conversaciones, encargué en el capítulo antecedente que lean frequentemente las vidas de los Santos Padres, el *Prado Espiritual*, el *Flos Sanctorum* y los *Itinerarios* del Apostólico Padre Andrade" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 97).

[97] En muchas ocasiones están relacionadas con los fenómenos atmosféricos: "El día que se predicó el sermón del número de predestinados, cerca de lo último del sermón se levantó un uracán tan furioso con una tempestad de truenos y relámpagos que puso en consternación todo el auditorio, no se oía otra cosa que el calmar a voces desconpasadas pidiendo misericordia al cielo" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones....* , p. 74v).

No pude percibir lo que decía la voz, pero el Hermano que me acompañaba... lo oyó y juzgó que era cosa de la otra vida, porque ni parecía persona humana por aquel paraje, por estar lloviendo reciamente, ni era fácil que un muchacho tuviese atrevimiento para una calumnia tan ofensiva a un convento tan grave... Así que, considerado esto, quedó tan asombrado que, levantándose del asiento se encaminó hacia el altar mayor, arrodillándose en el camino algunas veces y prorrumpiendo en unos suspiros tan horribles y espantosos que las monjas quedaron temblando, y me vi obligado a suspender la plática y acudir al hermano para ver el accidente que padecía. Halléle de rodillas, desmayado el semblante y perdido el ánimo. Recobróse un poco y le pregunté si tenía semejantes accidentes; aseguróme no los había padecido en su vida y añadió: *Padre predique contra los devotos, que ha dicho una voz que hay muchos en este convento*. Procuré sosegarle y volví a consolar a las monjas... sin declarárame más proseguí la plática, predicando contra las devociones, venerando en estas circunstancias alguna oculta y singular providencia de Dios"[98].

Pese a predicar sobre los mismos temas, estas variaciones nos permiten captar, aunque sólo sea en cierta medida, la riqueza de la predicación misional[99]. Esta era, a su vez, una de las posibles respuestas a los obstáculos, nada infrecuentes, que encontraron los misioneros y que imposibilitaron el uso de ciertos recursos. Esta limitación supuso que la misión careciese de algunos de sus actos fundamentales a los que estaban íntimamente ligados a ciertos espectáculos y temas sin los cuales, opinaban los misioneros, no era fácil lograr sus objetivos. Estas reflexiones nos permiten plantear cuáles eran loss límites de la improvisación ya que existían ciertas "funciones" en las que se debía seguir un orden preestablecido. Este hecho es especialmente notorio en el caso de los momentos "fuertes" de la misión[100]. Así, respecto al acto de perdón de enemigos se decía que:

"... siendo uno de los fines principales de este acto el mover el coraçón para que la comunión general sea más fervorosa y assistida y para que las confessiones se reparen, avivándose el propósito y dolor y comunicando aliento para confessar las culpas, ya parece llega tarde haziéndose después de la confessión y estando la comunión para començarse"[101].

Pese a que la improvisación no estaba ausente de la oratoria sagrada, en la que se puede certificar la presencia de términos como "amago", expresión contenida en un texto de

[98] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 202.

[99] "Mañana passará la missión a tal iglesia. Los que quisieren venir a oírla podrán hacerlo y ganarán mucho pero no tienen que ir por oír nuevos sermones ni exemplos, porque allá predicaré lo mismo que he predicado aquí" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 214).

[100] "subió el P. Pedro al púlpito y al pronunciar estas palabras: "Sea ante todas las cosas...", se le acercó el padre Burriel y le dijo: "Dice tal persona (a quien el P. Calatayud debía respeto y obediencia) que no sale el Santísimo". Ofreció a Dios el santo misionero el sacrificio, no pequeño por cierto; quedó suspenso por espacio como de dos Aves Marías y, en vez de predicar, como iba preparado a hacerlo, sobre el perdón de las injurias, hizo uso de la doctrina sobre las pasiones y el sermón sobre la improvisación. Aquella misión fue la única en que el P. Calatayud no predicó sobre el asunto tan importante como el del amor de los enemigos" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 330).

[101] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 290.

Carducho que abundaba en la virtud de una buena acción y voz que complementaba al texto[102], el sermón misional se distinguía por tener una forma abierta, por carecer de un texto fijo que lo acercban a las homilías familiares:

> "consisteva l´eloquenza sua in ragionamente familiari che nulla sapeano di scuola, nulla di meditato benché gli avesse egli prima ben bene pensari e disposti... semblava un uomo dabbene che all´improviso avesse preso a parlare di Dio"[103].

La repetición fue el fundamento de la improvisación[104]. B. Majorana, compara a los misioneros con los actores de la *commedia dell´arte* en la que este recurso se basaba en un dominio de la técnica actoral fundada en la repetición y, al mismo tiempo, en la interactuación con el público y, consecuentemente, con las circunstancias de la representación. La inexistencia de un texto fijo, pese a tratar temas parecidos, con unos personajes arquetípicos que tenían una personalidad y unos gestos preestablecidos, es otro carácter a tener en cuenta en la comparación entre ambas manifestaciones.

Al papel jugado por el público volveremos en este mismo capítulo para subrayar su importancia en las misiones. De cualquier modo, hemos de decir que el dominio, por parte de los misioneros, de los contenidos y de las emociones que se querían promover, hacía posible la variación, la respuesta a situaciones concretas ligadas a una reacción determinada de los asistentes:

> "... el sermón de los enemigos... hice el sermón con la mayor energía que pude. Bien se echaba de ver que los ánimos se iban moviendo pues a la segunda razón que propuse, observó una persona que estaba al lado del caballero que más se resistía que se le había demudado el semblante y se había enternecido mucho. Rematé con un coloquio largo y muy tierno con un Santo Crucifijo en la mano. Estaba el auditorio tan suspenso y derramaban con silencio muchas lágrimas. Yo deseaba que prorrumpiese en alguna demostración exterior... pero no tenían ánimo para vencer la vergüenza y el empacho natural, pues temía cada uno no halla a su contrario con la disposición necesaria para salir bien de aquella acción.

---

[102] "Un predicador, que *si es novel principiante está atenido a sus cláusulas y palabras decoradas*, que no puede con ellas dar aquella fuerza que suele el ya experimentado en los púlpitos, cuando con un amago, si se sufre decir, de desgarro de voz y acción, significa y dice lo que quiere, y con menos palabras y cláusulas imprime en los corazones con mucho más afecto que el otro con sus palabras medidas y compuestas" (citado por SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, pp. 440-1).

[103] Citado por MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 215.

[104] MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 256. Pese a que Segneri había escrito sus sermones: "ma non le recitava mai tali. Il suo costume era di parlare, come si suol dire, a braccio, riuscendo a lui con ciò d´inflettere la voce e il secondar più gli affetti che in lui di mano in mano andavano nascendo. Il perché non soleva legarsi alle parole scritte, ma per tanto dire e ridire lo stesso, possedendo egli il massiccio delle cose e dei sentimenti, vestiva poi tutto colle parole, frasi e figure che gli svegliava in cuore il calore del ragionamento e dell´affetto. Con che compariva in certa maniera sempre nuovo a chi in più missioni l´udiva. E tanto più, così facendo, si sentiva egli potente a muovere l´affetto e le lagrime altrui", e proprio "così facendo empieva tutto il suo ragionamento di gran sugo di dottrina, ragioni e riflessioni, tutte sempre adattate alla capacità dell´infimo popolo"" (MURATORI, A.: *La vita del padre Segneri juniore*, citado por *ibidem*, pp. 255-6).

Al fin del coloquio *me movió Dios a que hiciese lo que no llevaba pensado*: *de repente se me ofreció un pensamiento* de retirar el Santo Cristo hacia la escalera del púlpito, volviendo las espaldas de la imagen al pueblo"[105].

En un momento de apasionamiento, el predicador adoptaba una *actio* aparentemente impremeditada, pero cuyos contenidos -volverse de espaldas al auditorio, poner por testigo a Cristo, a unas piedras de la pared, etc.-, repetían los mismos gestos empleados en tantas otras ocasiones por muchos misioneros. Se trataba, pues de elementos próximos, en su concepción, a los *lazzi* de la *commedia dell´arte*:

"*En una ocasión*, apretando con vivas y eficaces razones a que enmendassen sus vidas, guiado del espíritu interior que lo governava y *arrebatado de un fervor más que ordinario*, buelto de espaldas al auditorio y dando golpes con ambas manos"[106].

El mismo mensaje debía regularse para obtener una reacción del público. Las variaciones en los espectáculos son una buena muestra de este método. Estaban dirigidas por el principio del decoro externo, es decir, por la necesidad de adecuar el mensaje al público. La preocupación por la psicología y, por tanto, por las reacciones de los asistentes constituyeron elementos centrales del método misional que sólo puede comprenderse a través de la contextualización, del aquí y el ahora de un auditorio concreto:

"... el siempre venerable y Santo Padre Innocencio XI mandó poner al lado de los púlpitos un devoto crucifixo, para que todos o los más sermones e terminassen con este acto insigne (sacar el Cristo para concluir los sermones). Pero también es de creer quiso que esso se *executasse con la disposición devida*... la segunda, que *si por abstenerse de esse acto alguna vez* se huviesse de seguir más moción y fruto, *sacándose después con más efecto*, también sería acertado el abstenerse"[107].

De todo ello se seguían una serie de disposiciones basadas en la práctica misional que, sin duda, sólo constituían un patrón general que podía ser alterado en función de las circunstancias[108]. Una de las mejores muestras de ello reside en el uso de las cuestiones que inquietaban al auditorio. En efecto, estaba muy claro que el público era más propicio a

[105] REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 162-3.
[106] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 577.
[107] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 245.
[108] "... aunque de si sea mejor el frequentarse cada día (el uso del Cristo), puede y debe dexarse alguna vez, si huviere de ceder en menos aprecio y reverencia del Señor que se recibe o fruto menos crecido de el alma. Passo a establecer que si no es que el tiempo que se huviere de detener en el lugar fuere muy corto o el auditorio fuere ya el primer día muy crecido, no acostumbre concluir la plática con Santo Christo y acto de Contrición hasta el siguiente" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 246):

seguir las palabras del misionero en determinadas situaciones. Unas se correspondían al calendario litúrgico, la Cuaresma o el Adviento. Otras, por el contrario, eran coyunturales:

> "El más a propósito a mi ver de todos es el de una grande esterilidad, el de langosta, hambre, guerra, terremotos, piedra, amago de peste u otras enfermedades contagiosas. Pero quando estas ya han prendido, por lo que son entonces arriesgados los concursos. Los trabajos y calamidades no solamente son como barcos de crugía, que nos llevan a Dios en la tempestad, o como la tormente, que nos haze acoger al puerto... sino que sirven de luz para que lo den a conocer los predicadores"[109].

Pero, sin duda, todas ellas aumentaban la devoción de las gentes[110].

La labor misional no era producto de una enseñanza normativizada sino, esencialmente, de la experiencia. Esta afirmación es, al menos, cierta en los aspectos retóricos y teatrales porque otras actividades íntimamente ligadas a ella, como el desempeño de la confesión, necesitaban de una larga preparación[111]. En este sentido, se pueden recordar las directrices de Acquaviva censurando la actitud, cargada en su opinión de orgullo, que adoptaban quienes se dedicaban al estudio abandonando el servicio al prójimo[112], una crítica que atañía, especialmente, a todos aquellos que se encerraban en las ciudades y los colegios llevando una vida confortable. Por el contrario, indicaba que los jesuitas debían formar una milicia[113], renovando así los fundamentos de la orden ignaciana, cuya vocación "apostólica" era indudable[114]:

---

[109] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 225.

[110] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 312.

[111] "No solamente se requiere ciencia, sino una gran destreza adquirida con una larga experiencia al lado de un maestro grande... porque si huviere de obtenerla por si solo, ha de ser a costa de muchos desaciertos, y a fuerça de otros tantos escarmientos, padecidos en cabeça propria, con ruydosos escándalos de los lugares y en detrimento muy considerable de las almas" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 76).

Subrayaban así los jesuitas que era recomendable que un clérigo joven acompañase a uno experimentado que, sin duda, debía cargar con el peso de la misión (*ibidem*, p. 113). De ahí que uno de los misioneros pudiese censurar al otro, como ocurrió en el caso de Gerónimo López, como veremos más adelante: "... aunque entre los compañeros... no intervenga rigurosa superioridad, no dexa de tener el govierno gran cabida" (*ibidem*, p. 114).

[112] "Ce serait une mauvaise chose qu´après tant d´efforts et d´étude pendant des années, le talent de gagner les âmes à Dieu étant acquis, il soit enseveli en tere quand vient le moment de l emettre à profit" (citado por DOMPNIER: "La compagnie de Jésus et la Missión de l´intérieur", p. 165). Contaba más la voluntad y la vocación que el dominio de la retórica o la teología. Por esta razón, Acquaviva subrayaba que el principio esencial que debía dirigir al misionero era el amor a Dios, un celo que era un:

"mouvement efficace qui provient de l´amour"; le jésuite, porté par le mouvement qui conduit l´amant à combattre tout ce qui ferait tort à l´aimé, ne peut supporter que les hommes tournent le dos à Dieu, dont la gloire est méprisée. Animés par l´amour de Jésus-Christ, mort humilié, les jésuites seront "heureux si à sa suite ils mortifient leur volonté"" (*ibidem*, p. 166).

[113] *Idem*. El tema fue retomado en 1594. La carta de 1609 es muy expresiva y, por su parecido, con las palabras de López permite entrever la fidelidad de nuestros misioneros a las directrices emanadas de la dirección de la orden: "Considérez attentivement si c´est le moment de se tenir dans les chambres, ou sur les livres, et non pas plutôt d´en sortir pour aller chercher les âmes" (*idem*).

[114] *Ibidem*, p. 167.

> "(Pese a reconocer la utilidad de los consejos contenidos en el libro) *La experiencia misma les enseñará como enseñó al autor de este libro la suya*. Deben buscarla, aunque sean muy sabios, pues el mismo Dios humanado quiso tenerla para saber con sciencia experimental lo que ya sabía por su Divina Sabiduría"[115].

Estas ideas se pueden relacionar con lo defendido por el padre Isla, quien pretendía superar las disposiciones teóricas a través de la experimentación, un principio que refrendó el también jesuita padre Codorniu.

Pese a que está por determinar cuál fue el peso de la retórica en las misiones, ya que los capuchinos y, por supuesto, los jesuitas, no renunciaron totalmente a ella como instrumento necesario para la persuasión[116], es evidente que el "método" de los misioneros se fue enriqueciendo, tomando elementos típicos de la práctica de los colegas de otras órdenes, cuando no de ciertas regiones del país, donde se habían tenido un cierto éxito. Esta situación podemos explicarla si partimos del hecho de que, probablemente, obedecían a una misma concepción, a una *episteme* común a todos ellos que, como veremos, se puede calificar como "barroca". Las canciones, por ejemplo, se fueron enriqueciendo a través de una serie de variaciones y novedades:

> "Se usa en toda la Corona de Aragón hazer cantar a los niños una canción devota y aun los mismos missioneros, que tienen habilidad para enseñar y mover a que los demás la aprendan y la cante. Y esto atrae a mucha gente y es de considerable fruto. Mas porque donde no se ha visto, no cause novedad, podrá antes de cantar hazer un breve razonamiento de esta forma: *Quán introducido esté en la Católica iglesia el divino canto, quán apoyado de la escritura y aun practicado de los missioneros, es tan notoria a todos que es superfluo el acreditarlo...* "[117].

Del mismo modo, el acto de contrición, atribuido al padre Jerónimo López, se vulgarizó y fue adoptado por los capuchinos, sufriendo variaciones y cambios a lo largo del tiempo.

La *pronuntiatio* y la *actio* se regían por idénticos principios. No se podía predicar siempre de la misma manera, ni ante el mismo auditorio, ni en situaciones diferentes. Estas variaciones promovían el interés de la audiencia y, por supuesto, eran necesarias para movilizar a los oyentes. Tal disposición estuvo muy generalizada en el ámbito misional. Por el contrario, el sermón culto tenía una cierta autonomía respecto a las circunstancias concretas de la "representación" o, como mínimo, mayor y no contaban en él tanto como en la misión las reacciones de su auditorio al que, sin duda, se intentaba mover en un sentido determinado. Las estereotipadas variaciones que aparecen en estas preceptivas contrastan

---

[115] BERNARDINO DE MADRID, capuchino: introducción a PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, sin paginar.

[116] DOMPNIER, B.: "Les missions des capucins...", p. 144.

[117] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 269.

con la riqueza de la oratoria misional, que sólo es entendible a partir de su relación directa con el público. El misionero debía conocer sus reacciones, regulando así su prédica, de modo que no se podía predicar sobre las mismas materias siguiendo una *actio* o *pronuntiatio* invariable. Este conocimiento tenía, sin duda, más de práctico que de preceptivo, esto es, se asentaba en una larga experiencia:

> "Atemperando prudente los rayos de su ardiente zelo *a la varia disposición de tiempos, de oyentes, y sugetos* a quienes amonestaba y reprehendía, ya privada, ya públicamente. Aunque era uniforme el deseo de aprovecharlos, *era diverso en el modo de hacerlo* y con esto conseguía ablandar piedras de corazones obstinados, consolidar blanduras de fragilidades, unir en paz corazones encontrados..."[118].

Las mismas desviaciones respecto al plan preestablecido en la misión eran fruto de la práctica frecuente o, para ser más exactos, del dominio de unos recursos comunicativos muy determinados. No se improvisaba sobre la nada, sino que el orador se expresaba en consonancia con ciertas convenciones y conceptos. Uno de los más destacados estaba constituido por las materias terribles, los "Novísimos", que fueron considerados en la época mecanismos esenciales para mover al público. De este modo, un sermón sobre la gloria derivaba, inopinadamente, hacia temas totalmente opuestos[119]. La oposición entre la misericordia y la justicia fue, por tanto, un *topos* esencial, fácilmente identificable en los sermonarios:

> "... subió al Púlpito con intención de predicar el Sermón que llevava *prevenido y estudiado* de la Gloria, mas apenas començó a declarar los inefables bienes que Dios N.S. tiene guardados en el cielo para premiar y regalar con ellos a los justos quando repentinamente mudó de materia, y rebolviendo contra los pecadores dixo: *pensarán los que atrevidamente ofenden a Dios y desprecian y pisan sus divinos Mandamientos que también llegarán a participar de estos bienes celestiales pero viven engañados porque para ellos no avrá cielo ni gloria, sino infierno, penas, tormentos, fuego orrendo y cruxir de dientes...*"[120].

Esta fue una práctica frecuente en la predicación barroca en la que la acumulación de opuestos, de antítesis, fue criticada en numerosas retóricas de la época, que demuestran que los oradores de la época encontraban uno de sus *topos* más queridos en ese juego de luces y sombras.

---

[118] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 248.

[119] Buena muestra esta libertad apostólica es que el padre López aunque se había comprometido con una mujer a " predicar de la gloria... confiesso ingenuamente que subí al Púlpito con propósito de hablar todo el Sermón de la gloria que gozan los bienaventurados... mas apenas comencé a tratar de este punto quando me sentí movido y obligado a mudar de materia y a predicar de las penas del Infierno y esto con tan vehemente y eficaz impulso que no pude resistirme ni azer otra cosa" (*idem*):

[120] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 533.

Pese a las similitudes, Bernadette Majorana afirma que la misión no puede considerarse una realidad teatral. A pesar de coincidir en el hecho de que ambas planteaban una *representación*, es decir, una actualización de los contenidos y de los temas, que eran puestos a la vista de un público con la intención de revivirlos y acercarlos al presente, el carácter distintivo de la misión se encuentra en su carácter "auténtico"[121]. Más que técnicas de representación realista, por otro lado necesarias, los misioneros se empeñaban en "presentar" de un modo material o "real", esto es, sin fingimientos. En efecto, el Cristo de la misión no era un signo deíctico sino el mismo Cristo. Podemos entender esta afirmación a la luz del carácter marcadamente sacramental de la misión que corresponde a la centralidad que en la religiosidad postridentina tuvo la sagrada forma, concebida como el cuerpo de Cristo y, como tal, fue presentada por los misioneros[122]. Cristo, y la misma Virgen, se encontraban realmente "presentes" en la misión, hablando con el predicador y dirigiéndose a los asistentes.

La técnicas de representación, sin embargo, tuvieron una gran importancia en la misión. Uno de los elementos más destacados de esta realidad fue la penitencia del predicador, que "emulaba" la Pasión de Cristo, una mediación que tuvo un carácter auténtico, basándose en un sufrimiento corporal y anímico que excluía cualquier tipo fingimiento. Este fenómeno era reforzado gracias al carácter antirretórico de la predicación popular, en la que la expresión no estaba predeterminada, aparentemente, por ninguna convención, sino que se definía por su carácter vivencial, esto es, por ser la expresión de una íntima emoción. Tal idea se puede deducir de la insistencia en la naturaleza vocacional del ejercicio apostólico. La expresión del *incapaz*, del inculto inspirado por la gracia, era mayor que la del retórico de escuela, constreñido por las enseñanzas y marcado por el interés personal. Estas disposiciones reflejan, como veremos, de un modo más retórico que

---

[121] El referente en el teatro está actualizado, pero: ¿en qué medida la representación coincide con este?. Pavis subraya que estamos más bien ante una ilusión referencial: "le réferent n´est pas actualisé, mais il est donné sous la forme d´une illusion, d´une fiction que nous prenons pour réelle. Le théâtre... pourrait alors se définir comme une réalité que nous (spectateurs) transformons sans cesse en signe (sémiotisation)"(PAVIS, P.: *Voix et images de la scène. Essais de sémiologie théâtrale*. Ed. Presses Universitaires de Lille, p. 16).

En efecto, la participación del espectador es esencial:

" ... interprète et "traduit" l´objet réel en un signe, le "déréalise" donc et transforme ainsi tout matériau scénique en signe de quelque chose. Ce que l´on peçoit sur scène, que ce soit un objet "réel" ou un discours sur cet objet, n´est pas un référent, mais un signe de ce référent, une illusion de référent" (*ibidem*, p. 15).

Posteriormente nos referiremos a las rígidas regulaciones sobre los ejercicios devotos. La meditación, el examen de conciencia fueron regulados estrictamente, propuestos y repetidos continuamente a través de la lectura, de su participación colectiva.

real, una voluntad por romper con la oratoria solemne. En efecto, no podemos olvidar que el misionero era producto de un largo proceso formativo o, más precisamente, de un disciplinamiento.

2. Las bases de la gnoseología misional. Sentidos y disciplinamiento.

Hemos hablado con anterioridad de la subjetividad, del yo, pero ¿cómo lo entendían los hombres de la época y, sobre todo, los teólogos? Para ellos, el individuo venía definido por tener un alma. De hecho, al tratar de definirla argumentaban que el yo (*moi*) y, por tanto, el sujeto eran conscientes de su singularidad que se fundaba en el hecho de que, "... I am a soul. I know myself as a single, unique individual"[123].

La personalidad tuvo un carácter profundamente ético, lo que implicó una honda preocupación por las acciones humanas que, en opinión de los moralistas, no eran gratuitas, sino que tenían un profundo sentido ético. De ahí la necesidad de inquirir sobre las decisiones, sobre la voluntad y sus móviles.

Existía, por otro lado, una estrecha ligazón entre el intelecto y el alma. Algunos, como Charost, llegaron a afimar que esta última estaba formada por el corazón y la mente. De hecho, muchos anatomistas establecían que la sede del alma era el cerebro[124]. Sin embargo, algunos médicos franceses del siglo XVIII censuraron esta idea alegando, entre otras pruebas, los daños que sufría el cerebro. Otros como du Pranjas afirmaron que:

> "... the soul was not dependent on any part of the body, but could choose its own point of intervention to collect and manipulate sensations" , de este modo "The essential man is found in the nervous system"[125].

El alma interactuaba con el cuerpo. Pese a ser una realidad que sobrevivía al fin de éste, era influida por las sensaciones, por las descompensaciones humorales y las enfermedades[126]. De hecho, el hombre estaba condicionado por esta realidad no sólo desde

---

[122] Crucifijo y Santísimo Sacramento representaban a Cristo según el contexto pero también en diferentes momentos de la función. Vg. en el acto de enemigos se utilizan ambos (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, pp. 194 y ss.).

[123] MCMANNERS, J.: *Death and the Enlightement*. Oxford University Press, 1985, p. 120

[124] *Ibidem*, p. 151.

[125] *Ibidem*, p. 152.

[126] Sobre la discusión del sensacionismo lockeano y la imposibilidad de conocer más allá de la experiencia respecto a la existencia de Dios (*ibidem*, p. 154 y s). Una de las respuestas es la del "sentiment de l´existence" de Dios anterior a todo conocimiento que encuentra máxima expresión en abbé Lelarge de Lignac (*ibidem*, p. 155).

el punto de vista gnoseológico sino también moral, de modo que el conocimiento humano estaba viciado por su naturaleza pecadora.

Una de las cuestiones que atrajeron el interés de los tratadistas era la de qué tipos de alma existían. En principio, cabría suponer que sólo había una pero, se planteaban los teóricos, ¿qué ocurría con los animales? Al contrario que Descartes, muchos no los consideraron máquinas. Bayle, y también los jesuitas, afirmaron que tenían un alma vegetativa o sensitiva, una idea que tomaron de Aristóteles. De hecho, hacia 1737, se había generalizado la censura de la posición de Descartes a este respecto[127]. Los teólogos aceptaron, sin embargo, que el hombre poseía una sola alma inmaterial (espiritual)[128], que se caracterizaba por su capacidad de decisión moral y su "libertad" de plegarse a los designios de Dios[129].

Partiendo de la tradición aristotélica, misioneros jesuitas tan destacados como el padre Pedro de Calatayud establecieron sus observaciones sobre el uso de la razón y de la imaginación sobre bases fisiológicas galénicas. Estas llevaban implícitas una valoración moral[130], esto es, que el orden de los humores podía posibilitar, o no coartar más exactamente, una acción moralmente buena, frente a su desorden o desequilibrio que era la raíz del mal moral[131].

Esta concepción marcó la manera de entender las potencias del hombre y sus funciones. En efecto, su clasificación se basó tanto en su objeto, material o espiritual, como en el conocimiento y el comportamiento ligados a ellas y, fundamentalmente, en la diferencia existente entre el hombre "racional" y el apasionado. El primero decidía y actuaba libremente, mientras que el segundo era un "paciente" sometido a impulsos. Esta superioridad de la *vía activa* sobre la pasiva fue el principio del que emanó una visión

---

[127] MCMANNERS, J.: *Death and the Enlightement*, p. 156.

[128] *Ibidem*, p. 157.

[129] *Ibidem*, p. 158-9.

[130] El término "razón" u hombre racional, en el caso de Calatayud, puede invitar a confusión. En efecto este habla de "... (un) hombre (que) es racional, (que) es la misma alma en quanto advertida y libremente obra, según lo que dicta la recta razón; es, a saber abrazando el bien y huyendo el mal, que conoce con conocimiento interior de el entendimiento havido con dependencia de los sentidos, y con la experiencia de las cosas que observa, con la qual recibe más luz natural su entendimiento: assí obraron muchos filósofos gentiles" (citado por SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 90).

Respecto al término imaginación en el siglo XVIII es muy interesante el trabajo de ILIE, Paul: "¿Luces sin Ilustración?: las voces "imaginación/fantasía" como testigos léxicos" en DE LA RUBIA PRADO, F. y TORRECILLA, J. (Dir.): *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1996.

[131] Las reflexiones sobre el funcionamiento de la personalidad (psicología) tenían un fin terapéutico que fue reconocido por autores como J.P. Camus. En efecto, el modelo que hemos pergeñado anteriormente: "... costituisce il fondamento teorico di una cura efficace dell´interiorità" (BERGAMO,

jerárquica de las facultades o potencias[132], cuyo conocimiento determinó la visión del comportamiento, ya que "tutto ciò che l´anima fa, essa lo fa dunque attraverso le sue potenze"[133].

El alma estaba sometida a diferentes movimientos, ya que había en ella tres impulsos: vital, natural o pasional y racional. El hombre "animal" (vital) era considerado un componente intrínseco de todo ser humano, en tanto que animal[134]. El que fuese moralmente bueno o vicioso dependía de que la voluntad lo aprobase o solicitase[135]. Las potencias ligadas a la "porción animal" eran la imaginación[136] y el apetito sensitivo que "(apetece)... lo que la imaginación le propone como bueno"[137]. Este era un trasunto de la teoría aristotélica que establecía tres grados de perfección: el vegetativo, el sensitivo y el racional. El primero estaba ligado a la nutrición, el crecimiento y la generación[138].

El entendimiento utilizaba "materiales" procedentes de los sentidos. Sin embargo, no podía desplegar su actividad a partir de imágenes materiales, sino sobre una nueva realidad, es decir, necesitaba unos "objetos" emanados de la imaginación, que fue entendida también como la actividad "interna" de la mente. Estos elementos eran las "especies inteligibles"[139]:

Mino: *L´anatomia dell´anima*. Ed. Il Mulino. Bolonia, 1991, p. 32). Un discurso del que se contagiaron los autores que reflexionaron sobre la mística (*ibidem*, p. 37).

[132] OTT, Olivier: "Psychologie scolastique et argumentation anti-intellectuelle. L´animastique du P. Calatayud" en SAUGNIEUX, J. (ed.): *Foi et Lumières dans l´Espagne du XVIIIe siècle*. Ed. Presses Universitaires de Lyon. Lyon, 1985, p. 88.

[133] BERGAMO, Mino: *L´anatomia dell´anima*, p. 44.

[134] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 3.

[135] *ibidem*, p. 3.

[136] En la que reside el sentido común (*ibidem*, p. 4).

[137] *Idem*. No hay dos voluntades sino sólo una que tiene dos comportamientos, uno inferior (e inmoral) ligado a la "attività "impura" –poiché non puramente intellettuale- dell´intelletto... La volonté supérieure... è l´orientamento della volontà che si riconnette all´azione puramente intellettuale dell´inteletto" (siguiendo a Francisco de Sales en BERGAMO, Mino: *L´anatomia dell´anima*, p. 82-3). Por ello, encontramos que la voluntad se dirige hacia un objeto que no es fruto de una experiencia espiritual como la que exige Francisco de Sales "... rappresentati come appetibili dall´intelletto operante in tutta la purezza della sua spiritualità" (*ibidem*, p. 83), sino del reconocimiento de un imperativo que implica también un ejercicio de la racionalidad.

Del sistema establecido por Francisco de Sales se sigue que "... (el) grado razionale si scompone in una pluralità di gradi distinti definiti nella loro specificità non dal funzionamiento di facoltà diverse ma dal funzionamento diverso delle stesse facoltà" (*ibidem*, p. 97). Así, distingue tres tipos de razonamiento: el que está basado en la sensibilidad, el que se distancia de ella y razona fundándose en su luz natural y el último, donde "... si compiono a partire dalla fede e dalla verità rivelata" (*ibidem*, p. 98).

[138] BERGAMO, Mino: *L´anatomia dell´anima*, p. 44.

[139] "de esta acción imaginaria o conocimiento material que produce la imaginativa se deriva y dimana otra especie interior que la representa como imagen suya, de la qual se ayuda el entendimiento como de instrumento para producir la intelección" (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas prácticas que para el gobierno interior y dirección de las almas... ofrece a sus directores y confesores*. Imprenta de Francisco Delgado. Logroño, 1754, p. 294).

"De este modo, por medio de las especies, y como en imagen y no phýsicamente entra el objeto hasta el corazón o centro de la voluntad, la qual se aficiona de él, quedando pressa de su amor"[140].

La mente razonaba, pues, recurriendo a datos sensibles, aunque actuaba sobre unas ideas independientes, hasta cierto punto, de las representaciones primarias de los sentidos[141], *"ex objeto et potentia paritur notitia"*[142]:

".. especies inteligibles, las quales son menos materiales o más depuradas que las especies imaginarias y son imagen y representación y como vicarias del conocimiento material o imaginación que produce el sentido común, el qual conocimiento las despide, produce y envía a la potencia intelectiva o entendimiento y este se vale y ayuda de ellas como de instrumento y principio inadequado por ser representación y vicarias de su objeto..."[143].

Del mismo modo que en la gnoseología aristotélica, el padre Calatayud distinguió entre la imaginación como actividad y como "sede", o lugar, donde residían las percepciones sensibles o imágenes[144], estableciendo así especies externas e imaginarias. Las primeras eran datos físicos que necesitaban ser ordenados:

"... las quales representan la naturaleza y ser de dichas acciones (ver oír) y este (el sentido común) se ayuda de ellas para producir la acción de imaginar o imaginación, con que conoce materialmente quatro objetos: el primero el color vg. que vio la visto; le segundo la misma especie visual y vicaria del color... el tercero es la misma visión con que los ojos vieron al color y a su imagen o especie. El quarto la misma especie imaginaria que es imagen o vicaria de la visión ocular"[145].

Estas eran fruto de la actividad de los sentidos[146], que tenían su contrapartida en la vista interior, o actividad de la potencia imaginativa, que tenía por objeto:

---

[140] *Ibidem*, p. 294.

[141] Aparte de la luz sobrenatural que lo hace inútil, el entendimiento puede razonar de dos maneras según San Francisco de Sales:

"... a partire dai percepiti e registrati dalla facoltà sensibili... (o) senza tener conto di questi dati e facendo astrazione dall´esperienza dei sensi, lasciarsi guidarsi da criteri e da giudizi di ordine puramente intelletuale" (BERGAMO, Mino: *L´anatomia dell´anima*, p. 70).

Según Terreros y Pando, autor del *Diccionario castellano* (trilingüe) publicado a fines del siglo (1787), la imaginación concibe "... las cosas por medio de una imajen impresa en el celebro; en lo cual se distingue la imajinación de la intelijencia, que forma su percepción o acto sin imajen corpórea alguna; y así, la imajinación consiste en la facultad que tiene el alma para formar las imájenes de los objetos en fibras del celebro" (ILIE, Paul: "¿Luces sin Ilustración?", p. 139).

[142] BERGAMO, Mino: *L´anatomia dell´anima*, p. 332.

[143] *Ibidem*, p. 332.

[144] "Esta visión exterior o acción visiva despide de si y produce una especia, imagen o semejanza de si misma que la representa y la potencia imaginativa ayudada de dicha especie interior como de un instrumento produce un conocimiento interior y material que, penetra y conoce el objeto que los ojos vieron" (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 294).

[145] *Ibidem*, p. 332.

[146] CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 252.

"... varias palabras interiores que habla Dios o los Ángeles al alma por este órgano o sentido común. Tiene también su vista interior con que ve, descubre, penetra y conoce no con conocimiento ni vista espiritual, ni intelectivamente, sino material e imaginariamente que es utilizada por los espíritus infernales para poner en la mente imágenes que tienen una gran fuerza, son representaciones"[147].

A este respecto, se puede afirmar que el padre Pedro de Calatayud siguió la teoría aristotélica vigente entre los teólogos que se caracterizó:

"Dal fatto che la fantasia (imago e imaginatio nello stesso tempo) è o l´aspetto "della cosa che è l´ogetto"(immagine, immagine-riproduzione), o "l´azione per mezzo della quale diamo forma nello spirito alle immagini delle cose" (immaginazione, immagine-innovazione)"[148].

Es decir, existía una diferencia sustancial entre la *reproducción* y una actividad interna.

La imaginación no era una potencia neutra, sino que de ella se derivaban unas acciones que, por definición eran impremeditadas[149], ciegas y, por tanto, inmorales, según el orden jerárquico que hemos enunciado. Podía darse un uso inadecuado de ella hasta el punto de provocar una enfermedad y, sobre todo, un mal moral. Estas circunstancias pueden explicar la importancia dada a la "psicología" que, si bien estaba en ciernes, fue reconocida como un instrumento necesario para penetrar en los secretos del comportamiento. Por ejemplo, Rudolf Göckel retomó, en la primera mitad del Setecientos, las obras de Luis Vives y Bacon, para destacar el papel de esta disciplina como auxiliar de la teología contribuyendo a un mejor conocimiento del alma destinado a quienes regulaban la "economía" religiosa del individuo[150].

La obra de Huarte de San Juan supuso, a este respecto, un hito importante. Siguiendo una línea aristotélica, este autor se alejó del platonismo presente en la tratadística del momento para afirmar una perspectiva contrapuesta, que tenía en consideración la

---

[147] *ibidem*, p. 253

[148] TURRINI, M.: "Il giudice e la coscienza del giudice" en *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna.* Annali dell´Istituto Storico italo-germanico (40), 1994, p. 337.

[149] Aristóteles "... concepisce l´immaginazione come un moto dell´anima che risveglia l´intelligenza e la mente a l´opera" (TURRINI, M.: "Il giudice e la coscienza del giudice", p. 333).

[150] *Ibidem*, p. 336. La importancia de la psicología escolástica es fundamental para entender las afirmaciones de autores como Nonnotte, Bergier, Ceballos, etc. y, por supuesto, de predicadores como el capuchino Fr. Diego José de Cádiz. Pese a sus diferencias, la *animástica* (o psicología escolástica) es fundamental para conocer el pensamiento reaccionario del siglo XVIII: "... surtout chez les auteurs réactionnaires jésuites d´audience européenne comme Hervas et Barruel (en quienes) l´ordre intérieur et l´ordre social se répondent". De ahí la importancia de la descripción del alma (OTT, Olivier: "Psychologie scolastique et argumentation anti-intellectuelle. L´animastique du P. Calatayud", p. 89).

influencia externa sobre el hombre lo que, hasta cierto punto, podemos describir como una irrupción de la naturaleza en la *psique* en forma de *pneumatikai*[151].

Tal y como hemos dejado entreer, hubo junto a ello, una aportación "galénica", fundada en la diferencia de los individuos en función de sus humores, que llevó a los tratadistas a establecer una clasificación somático-constitucional[152], cuya influencia fue notabilísima, determinando la opinión de los teóricos y moralistas respecto a la percepción y el carácter del individuo.

A este respecto, cabe decir que los moralistas desconfiaron de los sentidos, pese a que, al mismo tiempo, muchos de ellos reconocían su importancia pedagógica, especialmente en el caso de la vista en la que se fundaba, como veremos, la persuasión desarrollada por los misioneros, que tenía en la representación uno de sus instrumentos esenciales:

> "... porque los ojos suelen ser más eficaces despertadores del corazón y más fieles en comunicarle sus sentimientos. Si no basta predicar a tus oídos, predique a tus ojos desde la cáthedra de la cruz el mismo Dios Crucificado, *Ecce homo, non homo, plus quam homo*"[153].

Estos debían estar sometidos a un control, pues los ojos eran "ríos caudolosos", "por donde entran las penas"[154] o, como decía el padre Pedro de Calatayud:

> ".... imaginad una doncella en la primavera de su edad, en cuya bella constitución de su cuerpo y gracia natural de su semblante se esmeró la con los espíritus dulces y flamantes que hierven en sus venas y riegan toda la región de su cuerpo con el trato y regalo con que es nutrida y acariciada su carne en quien está como en creciente su vigor... ya sea por algún efluvio de ocultas qualidades o espíritus ígneos o vitales que espira por la insensible transpiración de su cuerpo , ya sea por ser porción derivada del hombre, es cierto que con una especie de oculta virtud atractivo natural o sympathía, si se acerca un joven de cuerpo rollizo, sano y bien tratado y es mirada de este con sossiego y atención le excita y despierta su apetito y concupiscencia hasta inmutar y commoverle con el fuego del deleyte que cunde y prende en sus miembros"[155].

---

[151] TURRINI, M.: "Il giudice e la coscienza del giudice", p. 333.

[152] TURRINI, *idem*. En la obra de Paré se establecían cuatro caracteres que dependían del humor que predomina. El temperamento colérico "... correspond au feu, à l´Eurus (vent du sud apportant la pluie) y el *malancóli* "... correspond a la terre, au vent du nord (Borée)..." (DELUMEAU, J: *Le péché et la peur*, p. 191). Unos tienen más tendencia a la enfermedad que otros: "Tandis que les sanguins (el más sano) et les cholériques ont pour eux santé, dynamisme et gaieté, les phlegmatiques et mélancoliques se partagent de graves défauts" (*idem*). Los primeros son torpes y perezosos, dormilones. Los segundos, según Paré son "tristes, fascheux, fermes, severes et rudes, envieux et timides" (citado en *idem*).

[153] *Sermones de misión*. Biblioteca Nacional, ms. 6032, 165vf y s.

[154] *Sermones de misión*. Biblioteca nacional, ms. 5870, p. 149r.

[155] CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 472.

A este respecto, son muy interesantes sus observaciones contenidas en las *Doctrinas Prácticas*, que reflejan que seguía anclado en las ideas de la física antigua, y como consecuencia, reiteró la certidumbre de que era posible que unos cuerpos influyesen en otros. Este es un principio clave para comprender el sentido de las disposiciones de los misioneros respecto a la modestia en la mirada, tanto en el caso de las mujeres como en el de los hombres:

> "Mas no está en el bien complexionado cuerpo y bella constitución del semblante toda la eficacia y podería con que conquista y roba el apetito... Los ojos son como dos lumbreras o luceros brillantes... que despiden rayos de luz y saetas de fuego... Con ellos y por ellos vibra y arroja la muger tantos rayos y saetas de amor y concupiscencia quantas veces los arma y revuelve para mirar fixamente al hombre, rayos ígneos, resplandecientes y vivaces que roban los ojos, inflaman el apetito... por ellos se deriva y sale un efluvio pero más copioso y activo, de espíritus ígneos, subtiles y ágiles y delicados...
>
> Estos espíritus ágiles y subtiles o porciones minúsculas y desecadas de la sangre de que se forman los espíritus sensorios[156], unidos con ciertos corpúsculos o porciones de luz y fuego remisso que solemos llamar fuego fatuo y despide el cuerpo y más copiosamente los ojos hasta verse de prompto a veces auxiliados que despide el semblante y de las especies visuales o imagen natural que el semblante de la muger envía a los ojos de quien la mira. Por los quales, como fenestras o vidrieras del alma passa a estamparse en la imaginación del hombre, inmmutan el apetito y el corazón, le despiertan y encienden..."[157].

Esta influencia no era *mágica*, sino que tenía una explicación *física* o psicológica y debía ser evitada a través del disciplinamiento de los sentidos:

> "... al ir por las calles, al salir y entrar el concurso o componerle y en el púlpito, sitio el más público, y desde donde se sorben innumerables semblantes, contener y moderar su vista y sus ojos. Lo uno porque dexándose impressionar de formas agenas es fácil sean *raptores ad culpam*. Lo otro, porque puede desedificar no poco, especialmente en el púlpito si tira con frequencia sus ojos hacia algún sitio determinado donde ay mugeres. Y no es fácil en acto en que está remontada la imaginación velar entonces sobre la mortificación. Conviene de antemano criarlos en la escuela de la modestia"[158].

Por tanto, el misionero se exhibía como ejemplo de aquello que predicaba[159]. Sus más mínimos gestos eran producto de una larga práctica, de la repetición de innumerables

---

[156] Según Paré, retomando las afirmaciones de Galeno, la sangre no es un elemento puro sino que contiene tres humores en cantidad variable, además de otros componentes: "Le phlegme, n´étant qu´"un sang imparfait" doit normalement se transformer en "bon sang" par "notre chaleur naturelle". La cholère jaune est progressivement "attirée par le folicule du fiel" et l´humeur mélancolique par la rate, organe de couleur foncée supposé être le siêge de la bile noire" (DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 190).

Entre estos humores hay proporción "mais si elle est corrompue, elle apporte et cause maladie" (cit., p. 191).

[157] CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 472.

[158] CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 20.

[159] PALOMO, F.: *Fazer dos campos escolas excelentes*, p. 131.

ejercicios destinados a purificar su alma a través de la contención de la sensualidad, como veremos, el modelo disciplinar brindado por los santos post-tridentinos[160].

Como hemos dicho anteriormente, los misioneros insistieron en el principio de que la acción debía imperar sobre la pasividad, el sujeto libre no debía estar sometido a la imaginación. Muy al contrario, la razón debía dominar en las potencias dirigiéndolas en un sentido determinado[161]. Esta conclusión se contradecía, hasta cierto punto, con la predicación misional, porque el hombre al que se dirigían las prédicas se caracterizaba por

---

[160] "Es preciso encontrar la vista con los semblantes de las mugeres mas en ninguna se claven ni fixen los ojos. Passen como sobre brasas y no paren" (*ibidem*, p. 20).

[161] Por ello, algunos establecían que los sermones debían dirigirse a convencer el entendimiento, ya que la voluntad:

"... nada ama sino debaxo de la razón de lo bueno, ni nada aborrece sino debaxo de la razón de malo; y, así convencido el entendimiento que la virtud es buena sin mescla de malo y malo el pecado sin mescla de verdadero" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 3).

Sobre la relación entre el pecado de riqueza y lujuria cfr. PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum. Frammenti di storia nello specchi delle immagini tra Cinque e Seicento*. Liguori Editore. Napoli, 1990, pp. 84 y ss. donde habla de la relación que establecieron los tratadistas entre el pecado de lujuria y la vanidad (orgullo), manifiestos en el lujo. La relación entre ambas pasa, sin duda, por la vista:

"Il rapporto... più apparrente che reale, che lega la richezza e lussuria, passa in realtà attraverso il peccato dello sguardo: gli occhi sono infatti una delle porte principali del peccato. Non per nulla la lussuria, tra le sue tante figliuole, genera innazi tutto la cecità più perciolosa, quella della mente: all´abuso dello sguardo (del corpo) corrisponde dunque la perdita dello sguardo (*dell´animo*), con un parallelismo perfetto e preciso" (*ibidem*, p. 87).

El deseo se crea en esta sede, la vista, que adquiere en este siglo una importancia creciente. La lujuria, está ligada, según la tratadística, ".. ad un uso smodato del corpo, è la colpa sulla quale più direttamente opera il demonio che, astuto "vecchio cacciatore", sceglie con cura le sue armi adattandole alla prenda; ma la sua arma invincibile "il suo vischio è il diletto sensuale, il quale in tal modo inviluppa chi tocca, che lo fa inhabile a volre in alto: Alcuni piblia pergli occhi, Altri per l´orecchie, e tatto, e molti per il pensiero..." (*ibidem*, pp. 88-9).

Las mujeres se caracterizaban por su vanidad en el vestir que conlleva un exhibicionismo que anima la vista y, por tanto, aumenta las tentaciones con el solaz sensual que provoca un estado mental-psicológico apropiado para caer en tentaciones. Son las mujeres las que concentran las condenas de las sumas confesionales (*ibidem*, p. 83) y de los mismos predicadores empeñados en luchar contra todo tipo de "afeite" o de exhibicionismo. A este respecto, se puede hablar de una represión de las modas, un fenómeno recurrente en la predicación española de los siglos XVII y XVIII, donde los modos de vida españoles encuentran animados por la influencia externa. Un caso que atañe directamente a esto es el de los "chichisveos". La elegancia mundana de "la donna elegante pecca dalla testa ai piedi, dai capelli ricci alle eleganti pianelle e le sole ragioni che possono render più lieve il peccato sono il desiderio di piacere al marito (preesente o futuro) e il rispetto delle norme della propria classe sociale" (*ibidem*, p. 83 infra).

De este modo, nos encontramos con que una de las fuentes de pecado era el deseo de imitar a las mujeres nobles. Una vanidad que implicaba una quiebra de la economía familiar, decían los misioneros, que conllevaba mayores pecados por parte de los hombres que debían sostener el tren de vida de sus mujeres. Había también una crítica del deseo de gustar o buscar aspirantes para la hija casadera. Así pues, los misioneros impusieron una disciplina de la vista: ojos bajos, limitación de las sugestiones. Al mismo tiempo, y de un modo nada contradictorio, promovieron una sensibilidad religiosa apegada a un uso de recursos espectaculares, esencialmente visuales y auditivos.

Se trataba, pues, de someter los sentidos a un estricto control. De este modo, en los *Ejercicios* ignacianos, encontramos una "... volontà gesuitica di esprimere da ogni possibile punto di vista cosa sia per l´uomo il peccato" y por ello aparece un hombre que sirve al demonio (asservito) "come intelletto, ragione, volontà, senso e corpo" (*ibidem*, p. 229):

"Il Primo Punto sarà, considerare che per lo peccato mortale, l´intelletto dell´huomo si accieca: la ragione viene soggettata al senso: la volontà si aliena dalle cose divien, e si annoia delle cose spirituali: le potenze naturali si pervertono: i sensi, dati in preda de´piaceri, e diletti si guastano: il corpo tal´hora s´empie di malatie..." (citado por *ibidem*, p. 230).

una descompensación de sus potencias. De este modo, la conversión se debía vertebrarse sobre otros presupuestos, que conllevaban un empleo de la predicación de aparato, que tenía como objetivo movilizar las pasiones como instrumento esencial del cambio. Por ello, era necesario emplear las imágenes y, por tanto, la imaginación.

A este respecto, se puede decir que Calatayud siguió la tradición de la gnoseología aristotélica que se puede calificar como sensualista[162]. Muy al contrario de lo que sucedió en el mundo protestante, donde la desconfianza hacia la imaginación y la fantasía conllevó un éxito del cartesianismo entre los tratadistas teológicos, en España los escolásticos siguieron apegados a un "...empirismo difuso, muy en consonancia con el *De dignitate et augmenis scientiarum* (1623) de Francis Bacon"[163]. No en vano, hacia 1720 Diego Mateo Zapata afirmaba que:

> "en las escuelas no hay quien no admita la vulgar afirmación (de origen aristotélico-tomista) de que nada está en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos" [164].

Las Congregaciones Generales de la Iglesia española rechazaron desde 1651 el cartesianismo[165]. Nos encontramos, por tanto, ante un ambiente propicio a la adopción de posiciones *modernas* desde el punto de vista filosófico. En efecto, la Congregación de la celebrada en 1751, decretó que la física experimental moderna coincidía con las posiciones sostenidas por los filósofos aristotélicos. Pero, si bien existieron algunas consonancias importantes entre ambas corrientes, también fueron muy notables sus diferencias, ya que los teólogos españoles no estaban dispuestos a aceptar el racionalismo que conllevaba la nueva

---

[162] Sobre ésto se puede consultar la obra de COPLESTON, FC.: *El pensamiento de Santo Tomá*s. FCE. México, 1960. Este autor afirma, por ejemplo que:

"El alma humana es capaz de ejercer algunas actividades que trascienden el poder de la materia, y esto muestra que el alma no es material. Y lo que no lo es, no depende intrínsecamente del cuerpo para existir. Al propio tiempo, el alma es naturalmente la forma del cuerpo humano y es también natural que obtenga su conocimiento en dependencia de la experiencia sensible... Mientras está unida con el cuerpo, no posee otro medio natural de obtener conocimiento que la experiencia sensible. Pero esto no significa que sus actividades superiores no puedan ser ejercidas con independencia del cuerpo. Después de la muerte, cuando queda separada del cuerpo, no puede ejercer ya sus facultades sensitivas, pero puede conocerse a sí misma y a los objetos espirituales... aun en este estado de separación, el alma es naturalmente la forma del cuerpo; y de aquí se sigue que este estado de separación no es su estado natural... *Sto. Tomás estaba convencido tanto de que el alma humana depende, en esta vida, de la experiencia sensible* para obtener todo su conocimiento natural, como de que sus actividades puede ejercer ya sus facultades sensitivas, pero puede conocerse a sí misma y a los objetos espirituales..." (*ibidem*, p 183).

[163] SÁNCHEZ BLANCO, F. : *La introducción del pensamiento...*, p. 33.

[164] SEBOLD, R. P. en introducción a ISLA, Fco. José de: *Historia del famoso predicador Fr. Gerundio de Campazas, alias zotes*, en Clásicos Castellanos, Madrid, 1980, p. XXX.

[165] SÁNCHEZ BLANCO, F. : *La introducción del pensamiento...*, p. 40. Ésto se produce a partir de la *Ordenación de los estudios superiores.*

Física, enfrentando así el método hipotético-experimental a la defensa de las autoridades (escolásticas)[166].

En definitiva, podemos decir que personajes como el padre Calatayud reconocieron la importancia de los datos brindados por los sentidos[167], aunque sostuvieron, a su vez, que sólo podían ser un punto de partida y que, obviamente, se encontraban muy por debajo del conocimiento espiritual o "infuso".

Los sentidos externos tenían su contrapartida en los internos que, para Santo Tomás eran "sensus communis, imaginatio, cogitativo, memorativo"[168]. Esta sistematización fue simplificada en el siglo XVI, hasta el punto de que en algunos textos del XVII sólo aparecía uno. Calatayud reconoció tres tipos de perfección, similares a los establecidos por Aristóteles, pero distribuyó las potencias del alma de diferente forma, oponiendo la razón a la imaginación que tenían sus correlativos en las potencias ligadas al albedrío, esto es, el entendimiento/voluntad o su ausencia pasión/apetito, contraponiendo así libertad y pasividad.

El apetito podía ser de dos tipos, irascible y concupiscible, a los que se ligaban toda una serie de pasiones particulares[169]. De este modo, la voluntad, ejercicio activo y regido por el entendimiento, tenía su opuesto en una fuerza ciega, irracional que era el apetito. A través de él, el ser humano buscaba lo deleitable o rehuía aquello que no apetecía. La imaginación, con su enorme fuerza sugestiva desataba esta inclinación[170]:

> "es potencia ciega y necessaria, es potencia brutal y animal... es como un can de dos cabezas, es a saber: la concupiscible y la irascible" [171].

Cierto tipo de apetitos no podían evitarse, ya que eran indeliberados[172]. Muchas veces, eran promovidos por una influencia de los sentidos en la imaginación, que tenía

---

[166] *Idem*.

[167] "... visión corpórea... externa y sensible"(CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. III., p. 339).

[168] Calatayud distingue varios tipos de sentidos: "Sobre estos cinco primeros sentidos de el cuerpo, y sobre los cinco interiores, y materiales de la imaginativa, y de el apetito, ay otros cinco sentidos internos pero espirituales y de la mente y la voluntad, porque el entendimiento ve con visión intuitiva muchas cosas, oye y percibe con el oído interior de su mente palabras interiores y secretas que Dios infunde y como imprime en el fondo de el alma..." (citado por OTT, Olivier: "Psychologie scolastique et argumentation anti-intellectuelle. L´animastique du P. Calatayud", p. 90).

[169] BERGAMO, Mino: *L´anatomia dell´anima*, p. 45.

[170] "... es apetito concupiscible aquellos primeros ímpetus y movimientos, impulsos vehementes y lanzamientos internos o afecciones de concupiscencia muy perceptibles con que, ardiente y desenfrenadamentea, sin catar respeto a la voluntad ni obedecerla se tira, inclina y abalanza a los deleytes, placeres, juegos, honras, intereses, empleos, etc." (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 253).

[171] CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 253.

[172] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 5.

como objetivo doblegar la voluntad, cosa que era promovida por el diablo o por una falta de control por parte del individuo[173].

Existían, en opinión de los tratadistas, dos tipos de voluntad, una inferior y otra superior, aunque, para ser más exactos, se trataba de la misma potencia con dos tendencias diferentes. La segunda (la voluntad) dependía del conocimiento intelectual[174]. La inferior por el contrario se daba:

> "... l´inteletto in quanto opera in simbiosi con le facoltà sensibili e la volontà in quanto si orienta verso gli oggetti che appariono appetibili alla luce di quest´operazione "impura" dell´intelleto"[175].

A su vez, si tenemos en cuenta la importancia dada a los humores, tal y como estableció el padre Calatayud siguiendo a Huarte de San Juan, era evidente que podía existir una determinación física de la actividad de las potencias que se podía producir si los estaban descompensados y uno de ellos predominaba sobre los demás[176]. Frente a esta realidad, se exigía que el hombre se plegase a la voluntad de Dios o, más exactamente, a la Ley de Dios, venciendo estos impulsos a través de una disciplina adecuada:

> "Quando no la voluntad de Dios, sino la propria forma el juicio y la conciencia para obrar, entonces la voluntad humana no se conforma con la Ley y voluntad de Dios, porque no se forma el juicio según las reglas de la razón ilustrada con la luz de la Fe, ni según la Ley, sino con la ley de la passión y apetito que le captiva y arrastra"[177].

Por ello, podemos concluir que los discursos moral y físiológico (médico) estaban ligados. Existía un funcionamiento adecuado, o moral, del cuerpo y otro que no lo era. En la línea del discurso aristotélico, los teólogos intentaron "... di declinare la teoria aristotelica della contrapposizione tra ragione e immaginazione secondo i casi della concezione galenica degli umori"[178], llegando a la conclusión de que "... un uomo è virtuoso (ovvero razionale) o è vizioso (ovvero fantastico)"[179]. De este modo, se impuso la idea de que las potencias debían ser ordenadas, dando un papel rector a la razón. Este imperativo se basaba en un reconocimiento de las peculiaridades del alma humana. A diferencia de otros seres poseía una parte racional, ya que la sensitiva o vegetativa se podían encontrar también en

---

[173] *Ibidem*, p. 6.
[174] BERGAMO, Mino: *L´anatomia dell´anima*, p. 85.
[175] *Ibidem*, p. 87.
[176] Había una cierta predominancia de la voluntad: "... la voluntad suele en cierto modo regir y mover los ojos de la razón y de la mente hacia donde él (sic) se inclina y se endereza, porque según el afecto y passión que domina en el alma, suele salir y formarse el juicio" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. III p. 294).
[177] *Ibidem*, p. 294.
[178] TURRINI, M.: "Il giudice e la coscienza del giudice", p. 337.
[179] *Ibidem*, p. 339.

los animales[180]. Esta era una distinción jerárquica, que se puede hallar en tratadistas como Fray Luis de Granada o Calatayud que recogió la tradición, si bien adoptó elementos novedosos que le acercaron a la "modernidad" y en los que profundizaremos más adelante[181].

De esta disposición emanaba la libertad, fundada en el sometimiento de las pasiones, esto es, de la imposición de la voluntad humana que llevaba implícita la posibilidad de una decisión libre:

> "Las potencias, facultades e instrumentos que concurren *faltem mediate* o como instrumentos para el libre alvedrío o para obrar libremente han de estar ordenadas con proporción y concierto para obedecer *ad nutum, vel imperium voluntatis*. El alma en este estado desde el folio y sitio de la mente y razón especula, registra y vela sobre sus sentidos. Assiste con providencia y caudal de espíritus que distribuye y reparte a las oficinas de las potencias y sentidos para, por medio de estos poder comerciar o comunicar libre y prudentemente con los objetos que entran por ellos. Y en este estado el alma se compara a una Reyna que, sentada en su throno real oye y da audiencia a sus vassallos, llama, pregunta, se informa, expide decretos, manda, ordena, prohibe, etc"[182].

El hombre se encontraba amenazado continuamente por tentaciones y peligros que, si bien podían ser ocasión de perdición, también constituían la fuente de la que emanaba la santificación y la salvación. El padre Calatayud postuló que el hombre debía estar debidamente disciplinado para superar esta prueba ("exercicio") que era provocada por Dios que "da rienda suelta" al Diablo para que "exercite" al individuo, dejando entrever claramente que el Demonio no obraba libremente, sino que se encontraba sometido a Dios y a sus enviados, tal y como se puede comprobar en el caso de los exorcismos, con los que los misioneros conseguían dominarlo:

> "Dios nuestro Señor suelta la rienda y da cuerda al Demonio, permitiendo que tiente, persiga y exercite a los justos. Mas no tanto quanto su odio implacable le dicta (al diablo), y assí como no le dio licencia para acabar con la vida de Job... assí no le permite en lo regular que quiete la vida del cuerpo con dolores, ni la vida del alma, que consiste en la gracia"[183].

---

[180] BERGAMO, Mino: *L´anatomia dell´anima*, p. 47. "Ma, in quanto possiede un intelletto e una volontà, egli si eleva infinitamente al di sopra di esse e partecipa già... dell´esistenza e dell´attività delle intelligenze angeliche" (*ibidem*, p. 48).

[181] "... en nuestra ánima hay dos parte principales que los teólogos llaman porción superior e inferior. En la superior (que llaman espíritu o mente) está la voluntad y el entendimiento que rige esa misma voluntad y es como ojos della. En la inferior está el apetito sensitivo con la imaginación que es también como ojos deste apetito y así se mueve por ellos" (citado por BERGAMO, Mino: *L´anatomia dell´anima*, p. 50).

[182] CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 249.

[183] *Ibidem*. p. 250.

La cita anterior es una excelente síntesis de la concepción que emana de las fuentes que estudiamos: la responsabilidad individual era decisiva, es decir, que sólo de la acción libre de la voluntad, que podía estar socavada por las pasiones, se seguía la salvación. Esta afirmación no implicó, sin embargo, una autonomía del individuo sino que, más bien, apuntaba a la necesidad de plegarse a los designios del director espiritual y, más concretamente, del confesor.

Así pues, en esta época el estudio de las afecciones psico-somáticas se convirtió en un elemento de extraordinaria utilidad para los teólogos y, por extensión, para el director espiritual. De ahí la insistencia de las *Doctrinas prácticas* del padre Calatayud en esta cuestión. El jesuita seguía, a este respecto, el tratado de Huarte de San Juan, a quien citaba[184]. De especial interés fue, en este sentido, la melancolía. Se distinguía entre el "... humor melancólico... el vapor y... el afecto o afección de la melancolía".

De este modo, en sus palabras se puede encontrar una disquisición *iatroquímica*(fisiológica) de la que emanaban una serie de conclusiones "psicológicas". En efecto, el origen de la melancolía, que era un mal esencialmente mental, se encontraba en una descompensación somática:

> "el humor melancólico es como las heces de la sangre y llaman los médicos *atrabilis*; por su temperamento es frío, y seco y por esso muy conducente para fixar los espíritus y condensarlos de donde nace el afecto de la tristeza o melancolía"[185].

Encontraba su lugar en los hipocondrios "y otros vasos del cuerpo y al modo que de una laguna podrida se levantan vapores nocivos y el mosto quando hierve, excita tufo y vapores que aturden y trastocan assi el humor melancólico"[186], dejando entrever claramente la razón de su influencia sobre el cerebro:

> "quando es copioso se levantan, excitan y envían al cerebro vapores melancólicos con los quales los espíritus animales, que son unas minúsculas porciones de sangre ágiles y brillantes, se ofuscan, se entorpecen y manchan de donde resultan y se producen en la phantasía negras y tétricas imaginaciones y tristes cavilaciones y de estas nace la passión de la tristeza o melancolía que consiste en aquellas indeliberadas afecciones"[187].

---

[184] *Ibidem*, p. 222

[185] CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 219.

[186] *Idem*.

[187] *Idem*. Ver también ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 219. Como causa de suicido, por ejemplo, CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 32r.

La percepción del individuo era alterada totalmente, deformando las imágenes externas, produciendo delirios o visiones irreales que excitaban la fantasía[188]. El padre Calatayud distinguió varios tipos de afecciones que podían ser resultado de la melancolía, una de ellas era la tristeza (afecto melancólico)[189]. Otras suponían males más serios que se producían cuando el pensamiento, el entendimiento, era dominado por una imaginación intensa y recurrente, causando el delirio[190], aunque la máxima gravedad se manifestaba con la *manía*, que provocaba unos efectos físicos muy visibles.

Si bien esta descompensación humoral influía en la complexión del individuo, podía estar provocada por ella. En la línea aristotélica de que hemos hablado, los tratadistas insistían en que el mal podía adquirir una gravedad y una dirección muy concreta, dependiendo del carácter del individuo afectado y, obviamente, podía ser influida por el sexo, desbocando, por ejemplo, el deseo, del que se ayudaba el demonio para provocar la lujuria:

> "... halla el Demonio a su doméstico auxiliar, es a saber, el *humor y passión de la sensualidad y luxuria y la complexión ígnea*, de que suele hacer pressa para despertar y excitar y conmover el apetito concupiscible y por de ete a los miembros. Y si tientan a estos más es con pensamientos que con torpes movimientos"[191].

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[188] "... las especies de los objetos que, por registro, o aduana de los ojos, y otros sentidos entran hasta la phantasía por si mismas o, en imagen, quando a los espíritus animales, o sensorios, que de suyo son puros, perspicuos y lúcidos encuentran manchados, obscurecidos, y ofuscados por el humor melancólico que envía sus vapores al cerebro, entonces mezcladas con los dichos espíritus enturbiados, producen en la phantasía imaginaciones tristes, inversas... desordenadas. Y de tal mentira que los profundamente melancólicos tienen sus delirios *in fieri*, y desatinan en varios assumptos, imaginándose a si y las cosas muy diversamente de lo que son" (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 220).

Para otros: "... (la) fantasía... es como una masa blanda en la que se imprimen las imágenes de los objetos exteriores al modo que en la cera queda grabada la figura del sello, se deja ver esto con mayor claridad... de esta misma suerte, un objeto que se presente a nuestra vista con alguna frequencia, causará en la fantasía una imagen más perfecta y, por consiguiente, más sensible, por lo que excitará en el alma una sensación o percepción mucho más viva, y más fuerte que las antecedentes" (BAAMONTE, Juan: *Relación física de las comedias y el corazón del hombre*. Imprenta de María Luis Villagarcía, Salamanca, sin fecha, p. 32).

[189] Que suponía una alteración de la sensibilidad: "lo apacible y delicioso le disgusta, vive cogitabundo y pensativo con angustias y aflicciones..." (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 221).

[190] "Que no le dexa, al modo que sucede en quien tiene un negocio gravíssimo, que le roba toda la atención y no le suelta, y a l manera que una especie o pesadumbre de tal suerte prende en algunos genios aprehensivos que les barre el sueño y no los dexa reposar" (*idem*).

[191] *Ibidem*, pp. 223-4. "a un hombre de complexión ígnea y en quien predomina lo húmedo y cálido de la sangre, los espíritus brillantes y verdor de su carne le excitan fuertes tentaciones en el apetito y movimientos torpes en su cuerpo. Ellos ven intuitivamente que humor y disposición del cuerpo reyna en cada uno. Ellos ven que, según se exalta y cree el humor se eriza, crece y se explica más la passión que le corresponde en sus primeros insultas y movimientos indeliberados del apetito animal.." (*ibidem*, p. 223).

La edad del paciente era también un factor importante, ya que el decaimiento en los humores, producido por la edad, causaba flema[192].

A este respecto cabe decir que las ideas del padre Calatayud estuvieron estrechamente ligadas a la concepciones de la época. Para sus contemporáneos el mal moral y físico estaban ligados. El tratadista Robert Burton quien, en su *Anatomie de la mélancholie*, citando a San Gregorio, afirmaba que:

> "... le démon tente chacun en fonction de son tempérament: si quelqu´un est de complexion joyeuse, il l´invitera a la fornication. Tel autre es "pensif et triste" il s´efforcera de le conduire à "une fin désesperée"[193].

La melancolía fue, hasta cierto punto, el "mal del siglo" y tuvo unas implicaciones importantísimas en la concepción antropológica del barroco[194]. No es extraño, pues, que sus efectos se dejasen sentir también en las fuentes relacionadas con las misiones donde hay algunos casos de suicidio por melancolía[195]. Incluso, podemos afirmar que los mismos misioneros fueron atacados por esta afección[196].

El padre Calatayud, como tantos otros tratadistas de la época, no dudó en aceptar la veracidad de los maleficios[197], es decir, de una influencia sobre los cuerpos y, en definitiva, de la validez de realidades como los sacramentales[198]. Pero, a su vez, reconoció que podían tener razones psíquicas, esto es, fruto de una alteración de las potencias[199]:

> "todas las potencias interiores, sentidos externos y facultades del cuerpo... están expuestas al maleficio o a ser dañadas o maleficiadas de algún modo. El

---

[192] *Ibidem*, p. 224. Así, se pueden contrastar los efectos en un individuo de "... fría y estúpida complexión" con los de un viejo, "... destituido de espíritus, y frío en sus miembros, o a otro en quien domine el humor de la flema"(*idem*).

[193] DELUMEAU, J: *Le péché et la peur*, p. 205

[194] Este interés no era nuevo, ya en el siglo XVI hubo numerosas obras que trataban esta realidad, hasta el punto de que Delumeau ha podido afirmar que "la Rennaissance est l´âge d´or de la mélancolie" (citando a Starobinski, DELUMEAU, J: *Le péché et la peur*, pp. 190-1).

[195] "... Sacerdote que, por escrúpulos y profunda melancolía se degolló"(CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 32r).

[196] "para probar su constancia y arraigar más su humildad en medio de los aplausos y feliz éxito de sus empresas, aunque tan santas, le enviaba de tiempo en tiempo grandes sequedades, durante las cuales era tal su tristeza, y la especie de niebla que oscurecía su entendimiento era tan densa, que le parecía no haber hecho hasta entonces cosa grata a Dios ni útil al prójimo, llegando hasta temer haberse salido del camino recto del cielo" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, 68). Sobre esto mismo *ibidem*, p. 245-1.

[197] CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, parte II, doctrina VII.

[198] Los sermones misionales no dudan en proponer ciertas "protecciones" frente a las fuerzas maléficas, ya sean brujas, ya demonios como el agua bendita que recomiendan tener en el aposento (*Sermones de misión*, ms. 5870, p. 112v).

[199] Este es un secreto del alma, opaco al Diablo: "... conoce intuitiva y claramente... todos los actos de imaginar y apetecer... de las dos potencias imaginativa y apetitiva por las quales imaginaciones y apeticiones conjetura e infiere, mas no conoce cierta ni infaliblemente los actos del entendimiento y de la voluntad que llamamos *secretos del corazón*" (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 295). En lo mismo insiste en *ibidem*, p. 341.

entendimiento y la imaginación con la excitación, aumento, alteración o inversión de los humores están expuestos a ofuscarse y obscurecerse... Los ojos están expuestos a quedar de súbito o por algún tiempo sin vista o muy turbia o empañada, lánguidos, etc."[200].

De este modo, subrayó la importancia de las descompensaciones somáticas que podían ser, como hemos visto, el origen de alucinaciones de diferente tipo. Sus efectos se manifestaban en aquellos que pensaban ser objeto de un hechizo y que sufrían una "sintomatología" muy parecida a los que sufrían mal de ojo[201], cuyo origen podía ser:

"... los humores del cuerpo pueden engendrarse dentro del cuerpo espinas, huessecillos, conchas, piedrezuelas, glándulas, lombrices y otras cosas que parecen intrusas... que hacen sospechar es obra de maleficio"[202].

Este hecho fue reconocido, con anterioridad, por Pedro de Valencia[203], que las atribuía a la *melancholia* o *morbum imaginosum*. Sin negar la posibilidad de un pacto con el demonio, se extendió una corriente que manifestaba de un modo palpable que el fenómeno de la brujería fue observado con creciente escepticismo[204]. Y este hecho influyó también a la Inquisición[205], de modo que algunos investigadores han aludido a la presencia de un escepticismo inquisitorial respecto al fenómeno brujeril[206].

De este modo, los misioneros fueron ajenos a la predicación descrita por Julio Caro Baroja, quien nos recuerda que Salazar y Frías tuvo que luchar contra sus colegas y una opinión pública, "... aleccionada, sugestionada por predicadores que hablaban según los libros clásicos"[207]. En consonancia con el ambiente de la época podemos postular que aunque no estuvieron ausentes en sus preocupaciones, los casos de brujería fueron escasos y estuvieron ligados, muy probablemente, al modelo de brujería postulado por García Cárcel, esto es, al de las *hechiceras no heréticas*[208].

Buena prueba del escepticismo de los predicadores son las aseveraciones del padre Echeverz sobre la materia, que afirmó que la brujería nacía de la fantasía o de algunas

---

[200] CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 290.

[201] *Idem*.

[202] *Ibidem*, p. 291.

[203] CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*. Ed. Alianza. Madrid, 1969, p. 230.

[204] También Pedro Ciruelo "contemplaba la doble posibilidad de que el contacto con el diablo sea real y la de que sea puramente imaginativo" (GARCÍA CARCEL, R.: "El modelo mediterráneo de brujería", p. 247). Unos años antes, Alfonso Tostado: "... plantaba que los demonios de las brujas se debían sobre todo a artificiales alucinaciones o a la acción de ungüentos y estupefacientes" (*idem*). Otros testimonios en *idem* y s.

[205] CARO BAROJA, J.: *Las brujas*, p. 231 y ss. sobre el inquisidor Salazar y Frías.

[206] La caza de brujas fue un fenómeno tardío y *desganado* en nuestro país (GARCÍA CÁRCEL, R.: "El modelo...", p. 248): "La absolución fue frecuente. La proclividad a creer en que las supuestas brujas habían bebido vino o que estaban enfermas de "modorra" es significativa" (*ibidem*, p. 249).

[207] CARO BAROJA, J.: *Las brujas*, p. 238.

[208] En este sentido, destaca un modelo de brujería mediterráneo que: "... no sería una masoquista delectación de desesperadas soledades, de profundas angustias íntimas, sino una extravertida y en ocasiones hasta frívola serie de artilugios para dominar la Naturaleza" (GARCÍA CÁRCEL, R.: "El modelo...", pp. 252-3).

circuntancias que eran interpretadas erróneamente, como la convalecencia de algún conocido que, al ser larga:

> "luego lo tiene por hechizado y dicen que aquella enfermedad procede de maleficio. El otro daño y no pequeño es que los pacientes o enfermos, en vez de conformarse con la voluntad de Dios en su trabajo y enfermedad no sólo no lo hacen, porque se persuaden que aquello viene del diablo, por la malicia de brujas y hechiceros, sino que se impacientan y aun se irritan contra los que conciben actores de su daño"[209].

En los casos en que existía una *bruja* confesa, este misionero empleaba un vocabulario similar al de Calatayud[210]. En efecto, afirmaba que se trataba de alucinaciones provocadas por el diablo. Su idea era que éste no se plegaba a los deseos de los individuos, sino que exigía una adoración por parte de ellos, haciéndolos miembros de su secta, lo que implicaba que la pretendida influencia sobre los objetos o sobre otros seres era una ficción[211]. No menos interesante aunque, por lo demás, era una opinión muy extendida, era su negativa a creer en la veracidad de los vuelos y viajes nocturnos asentándose en una larga tradición[212].

En definitiva, podemos decir que, para los misioneros, tales fenómenos eran fruto de un estado provocado por afecciones mentales, tales como la obsesión que, si bien tenían como agente al Diablo eran, con mayor precisión, fruto de la voluntad divina[213]. Estamos, pues, ante una visión providencialista, carente de la profundidad de la reflexión del padre Calatayud pero que apunta en idéntica dirección, esto es, una *demonización* de la magia que conllevó un marcado escepticismo sobre la realidad de los hechos ligados a ella:

> "¿... será cosa estraña (sic) que el mismo Dios envíe demonios que *se apoderen de los cuerpos de las criaturas* y los atormenten para que no se pierdan sus almas y para que sean más perfectas y santas?"

Se trataba, pues, de una clara ruptura con un mundo dominado por las creencias ocultas que fueron calificadas como erróneas[214].

---

[209] SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Ed. Argo. Lecce, 1996, p. 334.

[209] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, pp. 270-1.

[210] Obsesas, exercitados, ilusos, etc. (*ibidem*, pp. 173-4).

[211] ¿Quién ha dado potestad a las brujas para que manden en el imperio del príncipe de las tinieblas y envíen a su arbitrio un destacamento de diablos a exercitar a aquel hombre y una legión de demonios a la otra muger? ¿Tan dócil os parece Lucifer que se dexe mandar y quiera obedecer a un hechizeruelo desdichado o a una fatua bruja" (*idem*).

[212] *Ibidem*, p. 174.

[213] "A una monja que tomó a deshora una lechuga de la huerta y se la comió, se le entró con ella el diablo para castigarla aquella gula" (*ibidem*, p. 175).

[214] Sigo a CAMPORESI, P.: *Il pane selvaggio*. Ed. Il Mulino. Bologna, 1980, p. 111. Sobre la cuestión de la demonización de la cultura popular se debe consultar el trabajo de GINZBURG, C.: *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Ed. Einaudi. Torino, 1979.

De cualquier forma, hace años que se ha superado esta visión en nuestra historiografía. En efecto, la brujería fue un fenómeno marginal en nuestro país donde la hechicería estuvo mucho más extendida. En todo caso, como acertadamente afirma Miriam Turrini, nos encontramos ante una respuesta a la magia y ante la afirmación de una nueva visión sobre ella asentada en la reflexión sobre las fuerzas internas del hombre, de la psique, que llevaron al pensamiento religioso a "riprendere l´idea del demoniaco come radice dell´immaginazione eccesiva"[215].

De este modo, entró en crisis el mundo "mágico", fundado en la idea de que la influencia de unos objetos sobre otros era indudable y, por extensión, de la misma subjetividad sobre el mundo que la circundaba, una idea que, en cierta medida coincide con la importancia de la que siguieron gozando los *sacramentales*, tal y como dejamos entrever cuando nos referíamos a la cultura popular:

> "La demonizzazione della vita (attribuzione a persone di qualità, forza e volontà demoniaca in senso non figurato e senza riduzione del maligno a concupiscenza o a generica istanza satanica) s´installa ovunque, in Occidente, sulle rovine del "mondo incantato" ovverosia sul depotenziamento fisico dell´uomo. Cioè sui ruderi della magia. In Germania il ritorno del tradizionale *Dämonismus* cristiano e la costituzione della nuova *Dämonologie* protestante sono... un componente essenziale di quel processo di razionalizzazione o modernizzazione che separa le cose dagli uomini"[216].

Se separaron así los objetos de los deseos, que buscaban en la magia una vía para obtener su cumplimiento a través de la influencia del ensalmo, en el marco de una concepción del mundo en que la imaginación era concebida como una "fuerza transitiva"[217]. El prototipo de la bruja pasó así a ser encarnado, de modo recurrente, por una serie de individuos que sufrían una serie de afecciones psicosomáticas. De este modo, esta potencia, la *vis imaginativa*, fue definida como realidad "intransitiva", prisionera del cuerpo y sujeta a sus descompensaciones y alteraciones, que podía provocar que el sujeto tuviese "... una vita fantastica personali quasi del tutto indipendente dall´esterno"[218].

---

[215] TURRINI, M.: "Il giudice e la coscienza del giudice", p. 341.

[216] *Ibidem*, pp. 321 y s.

[217] "... significa credere che una semplice funzione dell´anima ... ottenga degli effetti sui corpi (animali vegetali minerali). L´introduzione del "demonio", come spiegazione di una complessa rete d´infrazioni della norma naturale e del legame sociale, ha valenza eminentmente positiva e (se lo si può ancora affermare) progressiva nella misura in cui consente, in una fase por così dire intermedia o di transizione, di cominciare a ricercare le radice delle potenze e delle impotenze dell´uomo. *La demonizzazione convie infatti, per quanto possa sembrare assurdo, con una grandiosa riduzione dei fenomeni sovrannaturali a fenomeni naturali, tramite l´intervento sempre più pressante della medicina nelle spiegazioni dei processi normali e patologici*"(TURRINI, M.: "Il giudice e la coscienza del giudice", p. 323).

[218] Sobre las matizaciones a este hecho *ibidem*, pp. 323-4.

3. Teatro y predicación.

Estudiaremos con detalle, en los epígrafes siguientes, la estrecha relación existente entre el arte, el teatro y la predicación barrocos. No en vano, la corriente cultista de la predicación barroca participó de una concepción semejante a la de la poesía o el teatro de la época[219]. Es más, el hecho de que la oratoria sagrada no sea tratada, con mucha frecuencia, en los manuales de historia de la literatura no debe hacernos olvidar su importancia como manifestación de la cultura barroca[220].

Esta relación se produjo a la inversa. Los actores pretendieron prestigiar su oficio a través del disciplinamiento de su acción que implicó una adopción de las prescripciones de la retórica clásica, cuyo catálogo gestual y vocal fue incorporado por los profesionales de la escena. A su vez, como intentaremos demostrar, la misión fue influida por unas inquietudes muy parecidas a las que se manifestaban en el teatro de la época.

La sociedad del Barroco estuvo profundamente teatralizada. Esta es una de las conclusiones principales de los trabajos de Maravall, Emilio Orozco, Robert Muchembled, N. Elias[221]. A este respecto, debemos recordar que en algunas aproximaciones teóricas se desvalorizó la cultura barroca como un fenómeno apegado al aparato externo, un juego de artificio que carecía de fuerza interna y dramatismo. Afortunadamente, tal perspectiva se ha superado y hoy debemos partir de una nueva base en nuestra aproximación a este fenómeno.

Por el contrario, en la concepción de la época, la "representación", si bien esencial, debía manifestar la actitud y los móviles, es más los construía. Por tanto, no debemos establecer una diferencia, al menos desde el punto de vista de las obras de moral, entre el gesto y la naturaleza de los "actores" de la escena social, si bien es cierto que la

---

[219] "The dividing line between a *comparación* and a *concepto predicable* is analogous to that wich separates a *simile* and a conceit in poetry: it is neither entirely clear nor completely impermeable" (DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*, p. 78).

[220] "como consecuencia del gusto colectivo creado por el teatro, la oratoria sagrada, para mantener su éxito, tenía que integrar fórmulas y recursos de la misma índole, porque a los predicadores, al igual que a los autores de teatro les preocupaba mucho el éxito.

Es preciso recalcar esta indisoluble conexión entre una fórmula teatralizante de la oratoria y un nivel de estilo intrincado que nos muestra el cruce modélico de la comedia y la nueva poesía en su configuración barroca" (CERDÁN, Francis: "El sermón barroco. Un caso de literatura oral" en *Edad de Oro* VII (1988), p. 67 la cita es de Lara Garrido). Cerdán establece así una relación entre oratoria, poesía y teatro (*idem*). Según el autor esta relación generó una clara influencia del cultismo que implicó su "... traducción, en clave genérica tan distinta de la poesía como la oratoria, del fenómeno innovador establecido por la poética cultista. En efecto, se ha señalado, a propósito de Paravicino, cómo el afán de novedad constituye el móvil actuante en la oratoria barroca" (LARA GARRIDO, J: "La predicación barroca, espectáculo denostado" en *Analecta malacitana*, vol. VI-2, (1983), p. 383).

[221] MARAVALL, J. A.: *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Ed. Ariel. Barcelona, 1979.

disimulación y la hipocresía fueron fenómenos frecuentes. Y esta fue, sin duda, una de las preocupaciones esenciales de los moralistas de la época.

En efecto, la insistencia de los predicadores en las intenciones del sujeto, es un claro síntoma de la importancia que daban a la sinceridad del comportamiento que debía vertebrarse, eso sí, a través de una serie de convenciones sociales. Esto implicaba que debía ser representado lo que generaba siempre la inquietud de que la voluntad no estuviese acorde con estas disposiciones. En este caso, el acto en cuestión podía considerarse pecaminoso, ya que la voluntad y los móviles de los individuos debían ser moralmente "rectos". La práctica devocional implicaba, por tanto, un compromiso profundo y transformador cuyos caracteres estudiaremos en la última parte de este trabajo, esto es, la conversión.

La "decisión" del hombre estaba regida por unas normas sociales y por unos patrones que, en la sociedad barroca, regulaban los más mínimos movimientos. Este era un mundo basado en la desigualdad jurídica, pero también biológica y de carácter y, por ello, a cada actor social le correspondía unas normas de comportamiento que reflejaban su condición social, determinada por el nacimiento que uno de los fundamentos del decoro teatral y, por extensión, del retórico: a cada personaje le correspondía una imagen, unos gestos que en caso de ser apropiados por otros "actores sociales" eran inmorales. Esta circunstancia atañía no sólo a los aspectos cotidianos de la vida sino a las expectativas de cada uno. Así pues, los teóricos que sostuvieron esta desigualdad inquirían, aparte de los grandes temas, acerca de los hábitos de vida, la adecuación de los gestos y de la apariencia externa de cada uno a su condición social

Una cuestión que no podemos olvidar es que las rigideces de la sociedad estamental se convirtieron en ocasiones en límites vagos. No en vano, la distinción entre honra y honor descubre, hasta cierto punto, una situación social en que ciertos grupos sociales fueron capaces de ascender. Los predicadores, obviamente se opusieron a ello[222], ya que a cada estado le correspondía un modo de vida y, también, unas exigencias morales, siendo sometido cada uno a diferentes códigos dependiendo de su posición social.

Existían, sin embargo, unos principios generales que todo individuo debía cumplir, muchos de los cuales estaban fundados en la Ley divina. Uno de los más importantes fue la salvación que, si bien fue concebida desde un punto de vista individual, estructuraba también las relaciones en una sociedad "cristiana" o, más exactamente, católica.

En este sentido, una de las cosas que llaman la atención del estudioso es la posibilidad de vivir "santamente" o, al menos, "ajustadamente" si se seguía el patrón

"moral" de cada estado. Entendámonos, el estado de santidad era característico de los clérigos pero, vivir cristianamente, o católicamente más bien, debía ser una aspiración a una perfección compartida por todos, ligada estrechamente, eso sí, a los grupos profesionales y, por supuesto, estamentales. Frente a la diferenciación entre religioso/laico, casado/soltero, hijo/padre, hombre/mujer, se defendió un modelo del que, sin duda, podían participar todos los fieles y que se encontraba estructurado en la figura del devoto.

Una de las cuestiones más importantes que debemos plantearnos es la de cuál fue la naturaleza de la predicación misional barroca. La calificación más recurrente es que nos encontramos ante una manifestación *teatral*, profundamente influida por la la cultura barroca. Que el teatro había tenido en las iglesias uno de sus marcos esenciales es innegable. De hecho, había calado hondamente en la religiosidad y, desde la Edad Media, habían sido habituales en ella las representaciones de autos, pasos, etc., cosa que se siguió produciendo durante el siglo XVII[223]. En efecto, el empleo de la música y del teatro en las celebraciones religiosas era muy frecuente, ofreciendo al público unos espectáculos que le permitían regocijarse.

Esta relación tiene otros aspectos que no debemos pasar por alto. Por ejemplo, podemos recordar la importancia que adquirió el teatro en la formación retórica jesuítica, cuyo objetivo era perfeccionar el uso de las técnicas retóricas, habituando a los alumnos a "... utiliser ces techniques en vue d´un destinataire-spectateur que l´on doit persuader et séduire par la parole"[224].

Al mismo tiempo, se puede hacer notar una importante vena teatral en la predicación a la luz de los temas de los sermones. Una relación que se produjo también en un sentido inverso, como veremos[225]. En efecto, José de Rada afirmó en una carta que:

> "también los títulos de comedia tienen entrada y ocupan su lugar en los sermones. No ha mucho que se predicó en la corte: *Fineza contra fineza*; *Para*

---

[222] Cfr. a este respecto los trabajos de Noël Salomon. De un modo especial *Lo villano en el teatro del Siglo de Oro*. Ed. Castalia. Madrid, 1985. También CHAUCHADIS, C.*: Honneur, morale et société dans l´Espagne de Philipe II*. Ed. Centre Regional de publications de Toulouse, 1984.

[223] Las "farsas" y "juegos". eran muy habituales en las celebraciones religiosas conquenses, hasta el punto de que en 1531 el Arzobispo Ramírez promovió una serie de estatutos para regular tales representaciones (NALLE, S. T.: *God in La Mancha. Religious Reform and the people of Cuenca, 1500-1660*. Ed. John Hopkins University Press. Baltimore and London, 1992, p. 166). Y sobre los autos, donde se representaban asuntos sagrados de un modo irreverente *ibidem*, p. 167. Se puede ver, a este respecto, también el testimonio de François Bertaut que visitó la España de la época en ARACIL, A.: *Juego e invención*. Ed. Cátedra. Madrid, 1998, p. 253.

[224] FILIPPI, Bruna: "Grandes et petites actions au collège romain" en GIARD, L. y VAUCELLES, Louis de (eds): *Les jésuites à l´âge baroque: 1540-1640*. Ed. Jerôme Millou, Grenoble, 1996, p. 167.

[225] CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa*. Ed. Sarpe. Madrid, 1985, p. 331).

vencer amor, querer vencerle; y en Salamanca y en Sevilla, *El Escondido y la Tapada*, al Santísimo Sacramento"[226].

La segunda carta que cita Caro Baroja a este respecto es de D. Juan Manuel de Santander y Zorrilla que corrobora lo expuesto por Rada. Los títulos que incluye en su escrito este autor permiten establecer una estrecha relación de éstos con el hábito típicamente barroco de recurrir a antítesis permanentes. Tal es el caso, por ejemplo, de *La desesperación afortunada* o *Cegar para ver mejor*. En otros casos el título parece indicar un argumento hiperpólico: *El mayor teatro del dolor*[227].

Una de las aproximaciones más serias a esta relación entre el teatro y la predicación misional ha venido dada por los trabajos de Bernadette Majorana. En su opinión, la misión era una realidad ajena al teatro barroco, que esta autora considera desde los parámetros clásicos: movimientos escénicos complejos, claro distanciamiento entre el auditorio y lo que sucede en la escena, etc. Todo ello vendría a confirmar que la misión constituyó una expresión independiente y peculiar, tal y como evidencia su también en su relación con la retórica barroca. En efecto, en su opinión, los misioneros se alejaron de la oratoria aparatosa y llena de artificios de los predicadores barrocos[228].

Sin embargo, la misión, tal y como hemos dicho anteriormente, no puede ser entendida más que como una manifestación de la cultura barroca. El predicador desempeñaba una labor de "mediación" a partir de una síntesis en la que combinaba, hasta cierto punto, elementos de la cultura eclesiástica y los espectáculos profanos. De este modo, B. Majorana no postula que el método misional surgiese de la nada, sino que constituyó una realidad íntimamente ligada a la cultura barroca.

Sin embargo, su postura, disociando la misión del teatro barroco, debe ser matizada. Este último era una forma de comunicación en la que las respuestas del espectador a los mensajes recibidos jugaban un papel esencial y se puede decir que el arte dramático barroco no renunció a la "retroalimentación" entre público y actor. De hecho, uno de sus caracteres definitorios fue el *desbordamiento,* cuya máxima expresión fue el soliloquio que buscaba la complicidad del público[229]. Del mismo modo que en la pintura barroca, la obra no estaba

---

[226] *Ibidem*, pp. 331-2.

[227] *Idem*.

[228] "Anche la retorica tende a liberarsi dei tratti sovrastrutturali, di maniera degli sfoggi colti e delle vertigionose prove di ricercatezza lingüística che sottendono uno spirito competitivo, da gara fra illustri virtuosi" (MAJORANA, B.: "Il pulpito e l´attrice. Il teatro nella predicazione di Paolo Segneri" en *Fantasmi femminili nel castello dell´inconscio maschile: atti del Convegno internazionale. Torino 8-9 de marzo de 1993*. Ed. Costa & Nolan. Genova, 1996, p. 23).

[229] "(el soliloquio implica) ... manifestar... (de) un aspecto de la intimidad, sobre todo del conflicto íntimo del personaje... en suma, dejando fluya su estado de conciencia a través de sus palabras. La intención, pues, es transmitir directamente al espectador ese estado de tensión interior que agita el alma del personaje. Sus palabras sólo se dirigen al auditorio, porque es necesario conmoverle hasta

cerrada en si misma, sino que era un objeto en el que participaba el espectador. Es más, su comprensión sólo era posible a través de esta necesidad, una de cuyas máximas expresiones es la obra de Velázquez.

Esta complicidad del público adquirió una gran relevancia en las misiones. El orador buscaba mover a la audiencia, cuyas reacciones alimentaban no sólo el discurso, sino que repercutían en los asistentes desempeñando la función de transmisor del mensaje y aumentanto el dramatismo de la ocasión.

Para comprender la naturaleza teatral de las misiones debemos considerar también la naturaleza de la escenografía empleada que, sin duda, era muy limitada, mucho más sencilla que la de los teatros y corrales de la época. Tal y como veremos, no había nada superfluo, no existían movimientos escénicos propiamente dichos, ya que el predicador estaba fijo en el púlpito, una realidad que, en todo caso, debemos matizar, como trataremos a continuación.

Finalmente, hemos de volver a las tradiciones en que se sustentó la predicación misional, ya que estamos ante un *revival* de un fenómeno muy próximo al del teatro medieval, donde público y actores se confundían, haciendo que su relación fuese muy fluida al no existir un límite o una separación entre ambos focos. Como veremos, en algunos actos misionales se alcanzaba así una complicidad entre orador y oyentes, una concepción que invitaba a su participación, a su contribución activa. En efecto, si bien estos oían y observaban, no adoptaban una actitud pasiva, sino que sus reacciones eran buscadas, promovidas y reguladas por los predicadores.

Desde el punto de vista conceptual[230], ambas realidades, teatro y predicación, estuvieron íntimamente ligadas como demuestra la presencia de una terminología parecida. En efecto, era frecuente entre los autores barrocos establecer un "... paralelo entre la acción

---

hacerle participar de esa situación en que se encuentra. De ahí la necesidad de reforzar la expresividad con gestos, movimientos y voces que, recomienda Lope implican que: *el recitante ha de transformarse totalmente*; pero no sólo para ser contemplado, sino, como añade, para actuar con más fuerza sobre el espectador; *y como mudarse aquí, mude al oyente*. Y no deja de subrayar, como concreta expresión de este estado de razonamiento íntimo e incluso de conflicto y lucha del personaje que se quiere comunicar al oyente, el *preguntarse y responderse a sí mismo*" (OROZCO, *Teatro y teatralidad del Barroco*. Ed. Planeta. Barcelona, 1969, pp. 58-9).

Las referencias directas a la audiencia eran un medio para llamar la atención de esta sobre sus deberes, subrayando la necesidad de reorientar la vida sobre los principios expuestos en la representación que era un medio para la "... realizzazione di un destino personale veramente cristiano (subrayado por la inadecuación del espacio para su realización) (MAJORANA, B.: "Governo del corpo, governo dell´anima: attori e spettatori nel teatro italiano del XVII secolo" en *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna.* Annali dell´Istituto Storico italo-germanico (40), 1994, p. 456).

[230] SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 427.

oratoria y teatral"[231]. Buena prueba de ello era la aplicación, indistinta, en el contexto de la retórica y del teatro de términos como *actio*, y cómo no, de la tríada que regía la labor del orador: *docere*, *delectare* y *movere*[232].

Por otro lado, el discurso del orador estaba hecho para ser representado[233] y, en efecto, sólo cobraba pleno sentido cuando era pronunciado, tal y como ocurría, en cierta medida, con un escrito teatral[234], a través de una serie de fases que incluían la memorización[235], una *actio* y una *pronuntiatio* concretas que, sin duda, eran instrumentos adquiridos a través de un largo aprendizaje, que estructuraba la *representación* del sermón[236]. De hecho, la retórica poseía una serie mecanismos destinados tanto la construcción de un *opus* como a su correcta representación[237]:

> "Quando el ministro evangélico no tiene sciencia, talento ni bastante habilidad para formar oportuna y eficazmente de selectos materiales las doctrinas y sermones, no se ha de valer de los agenos, diciéndolos a la letra sino es que atento su genio, voz, talento e industria salgan en él connaturalmente. El pelear valerosa y diestramente no consiste en la espada, sino en la virtud y destreza del brazo que la maneja. *Assí la eficacia y moción de los sermones no consiste en sólo el papel, sino en la virtud y destreza de decir*"[238].

---

[231] *Ibidem*, p. 139.

[232] *Idem*. El mejor ejemplo, e iniciador, de la tradición de tratados que relacionan ambas realidades son las palabras de Roscio (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 139). Las razones de que estas relaciones con la oratoria, que son reactivadas en la época se encuentran en *idem* y s.

[233] "Oiréis un sermón a un predicador y paréceos tan bien que no juzgáis palabra por perdida ni hay cosa que dejar en todas sus razones. Aficionado de él y de ellas, pedís el papel y leéis, y no os parece la mitad de bien que cuando le oísteis. ¿En qué está eso? En que el predicador daba vida a lo que decía con la voz, con las acciones, con el modillo de decir, con los meneos; pero en el papel es imposible escribirse nada de esto" (citado por BARNES-KAROL, Gwendolyn: "Religious oratory in a culture of control" en CRUZ, A. J. y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Minneapolis-Oxford, 1992, p. 76).

[234] MARIMÓN LLORCA, Carmen: "La especificidad pragmática de la *pronuntiatio* y su incidencia en la construcción del discurso retórico" en ALBADALEJO, Tomás, DEL RÍO, E. y CABALLERO, José Antonio: *Quintiliano, historia y actualidad de la retórica: actas del Congreso Internacional "Quintiliano: historia y actualidad de la retórica, XIX Centenario de la Institutio Oratoria"*. Madrid y Calahorra, 1995. Por tanto, hay una larga tradición en la que se deja asentado que "... toda pieza oratorial... no existe precisamente hasta que no es *dicha* en el seno de un acto performativo" (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 325).

[235] "A partir de ahora, el discurso no se podrá sustentar exclusivamente sobre los recursos lingüísticos, sino que el orador deberá ser capaz de incorporar otros elementos al mensaje verbal del que es portador que permitan que éste sea recibido correctamente por el receptor" (MARIMÓN LLORCA, Carmen: "La especificidad pragmática...", p. 264)

[236] No debemos olvidar la importancia de las reglas mnemotécnicas.

[237] En la actualización, el mensaje se ve transformado ya que se "... (incorporan) a cada uno de los niveles composicionales aquellos recursos vocales o gestuales que enfaticen, intensifiquen y hagan más comunicable el mensaje retórico" (MARIMÓN LLORCA, Carmen: "La especificidad pragmática...", p. 263). Pero esta determinación de la *actio* es incluso previa, ya que todo discurso debe ser *inventado* para ser pronunciado (*idem*).

[238] CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 87.

Esta relación de que hablamos no fue, en absoluto, fácil ni llegó a institucionalizarse[239]. Desde sus inicios, la oratoria cristiana renunció a cualquier aspecto placentero o, más bien, al placer por puro placer, de la expresión[240]. Pero, ¿de qué manera asimilar la retórica pagana (clásica) que, como reconocía San Agustín, era un mecanismo que favorecía la transmisión del mensaje cristiano? Este último fue el gran adalid de esta revisión de la retórica pagana frente a las reacciones fundamentalistas de otros autores de la época[241]. El carácter teatral de la oratoria, que constituyó un trasfondo no enunciado por los preceptistas, cayó en desuso y sólo en la Baja Edad Media se asistió a una recuperación de este modelo que supuso, por otro lado, una cierta rehabilitación del teatro[242].

Así pues, debemos plantearnos en qué medida se relacionaron la predicación y el teatro medieval en las órdenes mendicantes. Este problema nos interesa especialmente porque la misión cobró nuevos brios en este preciso momento, la Baja Edad Media, gracias a la labor de los franciscanos[243]. No pretendemos, sin duda, establecer una identidad entre esta época y la que nosotros estudiamos. La misión constituyó una realidad totalmente diferente en ambos momentos si bien, desde el punto de vista conceptual, siguió siendo un encargo "divino". Veamos, sin embargo, cómo el juglar, el actor e incluso el mercader constituyeron una fuente para la oratoria sagrada:

> "como la de estos, su misión se va a ejercer a lo largo de ferias y caminos; como ellos, necesitan persuadir con disciplina pero con acierto complaciente; como ellos, necesitan hacerse con la voluntad de un público. Cierto repertorio de gestos, actitudes, disposición de voz y de cuerpo, al amparo de la vieja retórica y los consejos agustinianos, les van a ser muy útiles... Incluso se introducen los sermones con fórmulas de ambigua pericia juglaresca ("Oíd, buena gente") con la que se cita, incluso, alguna cancioncilla. Sermones y homilías se trufan de *exempla* y apólogos o *fabliaux* fantásticos que tienen que contarse con la pericia de la acción exterior y de la oralidad persuasiva"[244].

---

[239] Sobre las críticas contra el teatro es muy interesante el trabajo de PROSPERI, A.: "La chiesa tridentina e il teatro: strategie di controllo del secondo Cinquecento" en *I gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa*. Centro Studi sul teatro Medioevale e Rinascimentale, 1994. También la síntesis y selección de textos de TAVIANI, F.: *La commedia dell´arte e la società barocca. La fascinazione del teatro*. Ed. Bulzoni. Roma, 1991.

[240] SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 428.

[241] "... encuentra absurdo que quien se dedica al engaño y la mentira lo logre mediante "la fuerza de su oratoria... y ora lo aterroriza, ora lo entristece, ora lo anima, ora con ardor lo excita, mientras que otro que lucha por la verdad es insolente y frío y se duerme" (*Doctrina cristiana* citada por SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, pp. 428-9). Una aproximación a estas cuestiones en MURPHY, James J.: *A synoptic history of classical Rhetoric*. Hermagoras Press, 1983.

[242] SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 429.

[243] Sobre su importancia cfr. RUSCONI, Roberto: "Predicatori e predicazione" en CORRADO VIVANTI (ed.): *Storia d'Italia. Annali 4*. Giulio Einaudi Editore. Torino, 1981, p. 1085 y ss. Del mismo se puede consultar: *Predicazione e vita religiosa nella società italiana, da Carlo Magno alla Controriforma*. De. Loescher Editore. Torino, 1981.

[244] SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 430.

Estas coincidencias afectaron también al método o a los conceptos empleados en la teoría actoral que, con el tiempo, calaron en la oratoria barroca. No en vano, el naturalismo que fue una aportación fundamental de las formas teatrales de finales de la Edad Media, constituyó también la fuente de la que bebieron los *definidores* del método actoral en el siglo XVI y XVII y, paralelamente, los mismos teóricos de la oratoria sagrada. De este modo, la *verosimilitud* de la preceptiva oratoria dieciochesca, cuya semejanza con el Neoclasicismo hemos destacado en un trabajo anterior, tuvo su raíz en el pasado, ligada a una tradición intelectual de corte aristotélico pero que también se plasmó en una serie de prácticas ajenas a esta corriente y que podemos entender como fruto de la experiencia.

Es más, se puede decir que hubo un gran parecido entre algunas de las ideas de los tratados de método actoral y las vertidas en las preceptivas sobre otras artes como la pintura que, sin duda, defendían una concepción parecida: conocimiento de las pasiones, vivencia de los sentimientos, dominio de los gestos que los acompañaban y, en definitiva, naturalismo. Y lo que es más importante, la vivencia y la participación como elementos esenciales de la representación oratoria, de la voz y del gesto[245].

Esta relación "ambivalente" con el teatro fue un hecho consumado en el siglo XVII[246]. De cualquier forma, hemos de decir que fue siempre visto con un aire de superioridad por parte de la retórica sagrada que reflejaba, como un espejo deformado, la actitud del orador laico hacia las bufonerías. Sin embargo, existió una clara ligazón entre ambas manifestaciones y, lo que nos interesa aún más, esta situación se dio en el seno de la orden jesuita. Así, el tratado de Franciscus Lang muestra claramente, ya en la tercera década del XVIII, esa estrecha relación entre acción escénica y retórica: la postura en *lambda*, la disimetría en el uso de las manos, etc. A su vez, la ponderación y mesura de la retórica de la oratoria sagrada influyeron en los actores barrocos quienes "... coincide(n) con la sistematización descriptiva de los valores de eficacia visual y sensitiva del teatro respecto a la letra escrita..."[247].

Un aspecto esencial, a este respecto, es que la *tejné* del orador tenía como objetivo limitar el azar. Es más, tanto el actor como el orador debían hacer frente a problemas muy

[245] Citando de nuevo a Cuadros, en unas palabras cargadas de sentido: "El teatro y la predicación son fenómenos atados, dentro de culturas diferentes –la laica, la sagrada- a dos categorías profundamente enraizadas en lo barroco: el tiempo y el espacio, y que buscan, como subrayó en inolvidable trabajo, sacudir emocionalmente, desde la memoria medieval, los resortes estético-afectivos de cualquier generación" (*ibidem*, p. 436).

[246] *Ibidem*, pp. 431 y ss. Sin duda, los trabajos de Marc Fumaroli son muy interesantes al respecto. Como subraya también Cuadros, encontramos aquí una presencia de fuentes jesuitas y de las observaciones de los grandes autores del clasicismo francés.

[247] SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 437.

parecidos que se evidenciaban claramente en el predicador cultista, que necesitaba de una preparación detallada para pronunciar un discurso caracterizado por su complejidad[248]. No debemos olvidar, por otro lado, que algo parecido ocurría con la representación "realista" de ciertos personajes que el misionero "convocaba" en sus sermones. Esta capacidad, cuyo carácter teatral fue subrayado por los tratadistas de la época[249], ha servido a Marc Fumaroli para destacar las similitudes existentes entre la técnica del orador sagrado y el actor.

Sin embargo, debemos tratar la relación de los oradores misionales con el arte dramático desde otra perspectiva. El caso del padre Segneri es, a este respecto, interesantísimo y, obviamente, tuvo una enorme repercusión en su época. Más que una censura de los actores cómicos, objetivo que no tiene tanta importancia en su caso, debemos buscar los motivos de su actitud frente al arte teatral en unas razones diferentes a las de aquellos que censuraban al orador contaminado por el arte de los juglares que, progresivamente, fue desarraigado de los púlpitos[250]. Y es, efectivamente, en el concepto de disciplina donde encontramos la fuerza motriz de la concepción segneriana y de sus reflexiones respecto al teatro. Este hecho señalaba, sin duda, una autonomía respecto a las formas teatrales que la predicación trascendía, hasta el punto de que el empeño de padre Segneri fue:

> "... il frutto di una costante interpretativa della realtà, di un´azione che investì e collegò stati molto ampi della comunità cristiana, condotte pubbliche e private differenti, intendendo produrre quel turbamento che era l´effetto clamoroso della predicazione segneriana, una incursione nelle comunità e nelle coscienze" .

Por ello, su reflexión sobre la técnica interpretativa era sólo una excusa para una exposición pedagógica más amplia, "sui comportamenti e sui fondamenti etici e spirituali, di cui il teatro risulta parte integrante e sostanziale"[251]. Estas ideas están relacionadas, sin duda, con el disciplinamiento que alcanzó todas las esferas de la vida y que miraba a todos

---

[248] "como la respiración, el quiebro o las inflexiones de la voz, la memoria o retención mnemotécnica de un estilo endemoniadamente complicado..." (*ibidem*, 440).

[249] "bien se sabe que el teatro es el usar donde se representa, donde se ven fingir y hazer varios papeles, ya de un Rey, ya de un amante, ya de una dama, ya de un santo, ya de un pecador, ya de un galán, ya de un pastor y de otros muchos q(ue) la acción pide y requiere: en esso no dexan de conformar el representante, y el predicador; porque debe, para mover los ánimos de los oyentes, representar varios papeles y figuras, ya la de un Dios enojado, para refrenar al sobervio; ya la de un padre amoroso, para alentar al falso; ya la de un rey que fácil puede castigar; ya la de un pastor q(ue) amoroso quiere sustentar, y otras muchas figuras y representaciones que a cada Predicador se le pueden ofrecer" (Diego NISENO, citado por BARNES-KAROL, Gwendolyn: "Religious oratory in a culture of control", p. 60).

[250] Pedro Calatayud apuntaba que los sermones con humoradas se predicaban en algunos días especiales como el segundo día de "... Pasqua de Resurrección en el sermón que llaman de Gracias, con chanzas y con gracejos y juego de palabras , quentecillos y ridículas expressiones excitan al auditorio a bulla, a carcajadas y risa" (CALATAYUD, P: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, pp. 72r-v).

[251] MAJORANA, B.: "Il pulpito e l´attrice", p. 28. Véase también CHÂTELLIER, L.: *L´Europe des dévots*, pp. 164 y s. donde destaca el teatro como medio educativo.

los individuos y, de modo especial, a los mismos misioneros en cuanto emisores del mensaje.

La misión constituyó, hasta cierto punto, la exhibición del cuerpo disciplinado del orador a quien se entendió no como un "profesional", sino como un cristiano más[252]. Se decía que Cristo eligió pecadores para "pescar" hombres o, como afirmaba Calatayud:

> "...no estrañéis, oyentes míos, que para hazeros missión en este pueblo, aya Dios destinado ministros tan miserables y ínfimos como nosotros y que por medio de tan viles instrumentos os dé a entender la clara y limpia luz de la fe"[253].

De un modo semejante al teatro, este principio constituyó el eje clave de la actividad misional ya que, al igual que el actor, el predicador se encontró, de un modo creciente, sometido a una disciplina cuyos efectos eran exhibidos en la escena. Este hecho adquirió su sentido más profundo en las representaciones del teatro sacro que no tuvieron tanto una significación profesional, de la que, sin duda, no carecieron, como espectacular y ejemplar. En efecto, se trataba de ofrecer modelos de comportamiento dirigidos, a través de una necesaria adaptación, a los fieles. En las misiones[254], como veremos claramente cuando hablemos sobre el exhibicionismo del misionero, este fenómeno se daba tanto dentro como fuera del púlpito o habría que decir, más exactamente, que cualquier lugar y ocasión era escogidos para adoctrinar de modo que si bien el teatro, como la lectura de las piezas dramáticas, constituyó un elemento esencial de la difusión de comportamientos, fueron

---

[252] "l´arte dell´attore, in quanto arte pubblica, è la misura spettaclare (nel senso proprio di visibile, di riguardevole, mirabile) della trasforambilità intenzionale della antura, nonché del potenziaento di essa; della governabilità del corpo e della mente. De un cuerpo controlado y disciplinado (MAJORANA, B.: "Governo del corpo", p. 474).

"Los medios para que el predicador predique según Dios son: el primero, atraher el espíritu de su Magestad con humilde y frequente oración, e implorando su auxilio con oración particular antes de ir a predicar. El segundo, purificar su conciencia con examen y dolor de sus faltas cada noche y allanarla con Dios, para que la luz e inspiración del cielo se deriven en su entendimiento y no se cieguen los conductos de la razón con el denso vapor de alguna pasión o de algún afecto tácito de sobresalir o grangearse la estimación de los hombres... aunque no quiera se manifiesta por la fragrancia(sic), assí el que tiene y respira el espíritu de Dios se conoce por las palabras y sermón que predica. Por esso se ha de vestir del espíritu de Christo que habla por sus labios. El tercero es sequestrarse de visitas, de vaguear y conversar sin necessidad con los seglares, siendo amante del retiro y gastando buenas horas con los libros... El quarto, exercitarse en el glorioso ministerio de instruir a los niños y de enseñar también a los grandes la doctrina práctica y sólidamente según la capacidad de ellos..." "(CALATAYUD, P: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, p. 76r-v).

Al mismo tiempo cabe plantearse, como hace De la Flor, la presencia de un cuerpo *negativo*. Frente al cuerpo-objeto sexual, placentero y propiciador de la corrupción moral tenemos el "autocastigado por la penitencia; el cuerpo negativizado siempre, que es trasladado imaginariamente al infierno; el cuerpo sobre el que se abaten las enfermedades y que es, a menudo, objeto de una *descriptio* que lo pinta al límite de sus fuerzas y extenuado por las numerosas contingencias que caen sobre él" (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 315).

[253] CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 86.

[254] Es muy acertado lo que dice Rodríguez de la Flor, recordando la concepción ciceroniana basada en "...(la) asunción reivindicativa de la *actio*, de la "acción" oratorial, como parte fundacional del uso persuasivo (*modus persuasionis*) de la palabra"(RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 326).

superados por la misión, cuya condición de experiencia dramática y "auténtica" es indudable, tal y como demuestran las reacciones exageradas del público que asistía a ellas. De cualquier modo, el objetivo esencial, al igual que en el teatro religioso era:

> "l´importanza, per il lettore-spettatore, del rammemorare le parole dei personaggi non come fonte allusiva e analogica di immagini divanti, ma come principio razionale che sostenga una rielaborazione autonoma e tuttavia controllata e aderente all´esempio"[255].

La panoplia de gestos empleados por el predicador guardan un estrecho parentesco con los principios que sostenían la acción del actor. Hemos de destacar, a este respecto, la importancia de la verosimilitud como "... canon teórico de una *actio naturalis* con el referente de la imitación"[256] y que, sin duda, fue un elemento central en el concepto de decoro contenido las retóricas sagradas de la época[257]. Para penetrar en esta idea, debemos considerar los diferentes registros "gestuales" que empleaba el actor sagrado. Por un lado, tenemos aquellos que estaban rígidamente fijados hasta el punto de constituir símbolos, en el sentido que les da Erika Fischer-Lichte[258], tales como los ejecutados por el sacerdote en las funciones sagradas, como la misa, como, por ejemplo, la bendición de los presentes y cuyo uso se ligaba a su persona en tanto que representante de una élite espiritual, es decir, como intermediario privilegiado de Dios[259]. Este gesto en particular jugó un papel importante en los actos de contrición o en los sermones[260] e iba dirigido, por ejemplo, a quienes rezaban el Rosario y, en definitiva, a los seguidores *activos* de la misión[261]:

---

[255] MAJORANA, B.: "Governo del corpo", p. 447.

[256] SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 351 cita 3.

[257] "... la imitación, la naturalidad formulada en nuevos conceptos socioestéticos como el del decoro. Otra cosa será la representación veraz, vívida que tenderá en última instancia a la preferencia por una cierta expresividad gestual y declamatoria" (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 343).

[258] Sin los "... gestos formalizados o altamente socializados que parten del ceremonial y que, sin duda, implican una conexión directa con el contexto histórico" (de los que habla Mounin, citado por SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 375).

[259] Este hecho fue subrayado a partir del Concilio de Trento cuando se transformó "... nell´uomo del sacro, nel sacerdos che confinava nell´ombra l´aspetto apostolico e misionario per mettere in primo piano quello litturgico" (GUASCO, Maurilio: *Storia del Clero*. Ed. Laterza. Roma-Bari, 1997, p. 25).

[260] "así que acabó la explicación del catecismo a una inmensa muchedumbre de hombres y mujeres, predicó sobre el juicio particular terminando, como de costumbre, y dándoles al fin la bendición, haciendo tres cruces con la mano derecha" (*Siempre con el mismo fin de despertar a los pecadores del letargo en que yacen, sin acordarse de Dios* y olvidados de sí mismos y de sus verdaderos intereses, usó en Salamanca y por el buen efecto producido adoptó después generalmente el medio, muy eficaz por cierto, de enseñar desde el púlpito un lienzo que representaba un alma condenada" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 510).

[261] "vaya toda la gente rezando el Rosario hasta llegar a su casa por dichas Benditas Ánimas (del Purgatorio). Assí lo hemos de hazer esta noche todos, hombre, mugeres y niños en reverencia de María Santíssima y al que assí lo hiziere (no a otro), le echaré después una bendición especial con el Santo Christo. Lo qual servirá de balas contra los demonios, que no los dexará venir a este lugar" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p.69).

> "Buelto a hincar de rodillas el pueblo, tomaba otra vez el Santo Christo en sus manos el predicador y con él le echaba a todos la bendición, haziendo tres Cruces sobre el pueblo... en la primera: *Bendígaos Dios Padre*, y en la segunda: *Bendígaos Dios Hijo*; y en la tercera: *Bendígaos Dios Espíritu-Santo*. Y luego echaba otra bendición más, diziendo: *Bendígaos la Santíssima Trinidad*"[262].

Del mismo modo, en la entrada de la misión, que se hacía con el crucifijo, se bendecía el pueblo, esto es, el espacio donde se iba a desarrollar la misión[263]. De ahí la importancia de capitalizar el uso de símbolos como el crucifijo que, como veremos, era siempre portado por el misionero, el obispo o, en su defecto, por otro clérigo.

En segundo lugar, podemos destacar el gesto "naturalista" o realista, que se entresacaba de la experiencia cotidiana. Éste estaba dirigido a persuadir y constituyó la máxima expresión de la "verosimilitud", tan ligada al arte actoral. Este registro evolucionó hacia una codificación *stanislavskiana*, fijando cuáles eran los límites de la *actio* del predicador solemne[264]. Por tanto, el "naturalismo" implicó, de modo creciente, una superación de la misma realidad hasta de constituirse esencialmente en "arte":

> "he procurado observar el decoro, haciendo que Fabio sólo enseñe a Lucrecio tales cosas que sean dignas de practicarse en la cátedra del Espíritu Santo, con tal verosimilitud que se puedan enseñar en una conversación"[265].

Era, pues, esta síntesis entre imitación y arte la que, en principio, constituía la esencia del dominio del arte. El acento de los preceptistas pusieron su acento en el último, hasta el punto de que el teatro barroco se convirtió en una expresión falta de emoción y rígidamente codificada. De este modo, se establecieron catálogos sobre los gestos dirigidos a transmitir determinadas emociones o informaciones, que procedían, en gran medida, de la

---

[262] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 69.

[263] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 332v.

[264] SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, pp. 181 y ss, afirma que las "reglas" jugaron un papel esencial en la concepción retórica de Mayans: "Il ne croit pas qu´on puisse se contenter de laisser parler son coeur. D´ailleurs il se méfie du coeur et c´est peut-être le reproche qu´on pourrait lui faire. Il nous montre comment on peut revenir un bon prédicateur, mais chacun sait que les plus grands prédicateurs, à commencer par le Christ, les Prophètes et les Apôtres n´ont pas appris à toucher las âmes dans les livres ou sur les bancs d´école. Mayans ne l´ignore pas, il reconnaît lui-même que Démosthène a précédé Aristote et qu´il y a des hommes "tan favorecidos de la naturaleza i costumbre de hablar bien que casi no necesitan de preceptos"... Mais outre qu´il dit cela très vite avant d`insister à nouveau sur la nécessité de l´art, il est significatif que, selon ses propres termes, ces privilégiés n´aient presque pas besoin de se soumettre aux préceptes. Lui-même est si attaché à la rhétorique qu´il ne peut se faire à l´idée qu´on puisse s´en passer" (*ibidem*, p. 185).

[265] MAYANS, G.: "El orador christiano", p. XXVII. Citado por PÉREZ MAGALLÓN, Jesús: "La estética en la España ilustrada: el ideario mayansiano" *en Cuadernos de Estudios del S.XVIII*, nº 1, 1991, p. 76.

antigua retórica y a los que, por tanto, correspondía un significado preestablecido[266]. Un buen ejemplo de este fenómeno es la obra de Pinciano que contenía ideas procedentes de autores latinos, "sólo que procediendo aquí a una clara separación de la *actio* y de la *pronuntiatio*; esta última se adscribió progresivamente a las cualidades de la voz y de la elocuencia: la primera, al movimiento y los gestos"[267], de modo que "la sucesión de los signos corresponde punto por punto a la serie de impulsos espirituales y emocionales representados"[268].

Este empeño implicaba, pues, mucho más que una mera copia del natural, de ahí la importancia tanto en el teatro, como en el mismo púlpito, de expresiones como *moverse a si mismo para mover a los demás*[269]. Los mismos misioneros se contagiaron de estas ideas, lo que explica la importancia de la oración, tanto en su caso como en tantos preceptistas coetáneos:

> "... para hazer copioso fruto el predicador es hazer mucha oración, pidiendo a nuestro señor la salvación de las almas y que inflame en su amor la suya para que pueda encender en él a las agenas. Porque si no lo tiene, no podrá comunicarlo, pues según el axioma. Nadie puede dar lo que no tiene:... Y la oración mental es medio muy eficaz para que abrase el divino Señor nuestras almas en el suave fuego de su divino amor"[270].

Hemos de decir, sin embargo, que el misionero, debido al intenso compromiso con su labor del que hemos hablado[271] acababa por romper con el distanciamiento implícito en un gesto rígidamente codificado, que estaba ligado a la autoridad y la estabilidad emocional:

> "En sus palabras, sermones y escritos han de mostrar este amor los siervos de Dios, como San Pablo que, hablando con los Corintios, les dize: *Con mucho dolor y lágrimas os he escrito, no porque os entristezcáis sino para que conozcáis quán fervientemente os amo...*
>
> Den vozes los predicadores de los íntimo de sus entrañas, lamenten tiernamente a los pecadores. Lloren, como Geremías su condenación amargamente. Vean en sus palabras las entrañas amorosas que, como amantes padres tienen para con ellos. De quando en quando en el púlpito, hagan algunas eficaces

[266] FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*, nota 99, p. 347. Se prestaba especial atención al rostro y las manos al igual que Quintiliano (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 347). También FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*, p. 85.

[267] SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 348.

[268] FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*, p. 348.

[269] SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 351.

[270] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 68.

[271] "Para observar y practicar los ministros de Dios todas las dichas reglas, para convertir las almas... (han) de procurar tener ferviente amor de Dios, de los próximos. Por ser esto tan essencial quando quiso encomendar Christo a San Pedro su iglesia, le examinó de su amor... Y este amor han de procurar sea grande para hazer gran fruto" (*ibidem*, p. 69).

exclamaciones. Arrojen ayes del coraçón, llenos de compassión de los muchos que se pierden"[272].

Este hecho implicó una ruptura de los límites impuestos por el decoro, esto es, por las prescripciones retóricas, hasta el punto de que los misioneros caían en la exageración. Por el contrario, según los tratadistas, el actor, como el mismo orador, debían plegarse a una disciplina[273] que implicaba que una expresión era adecuada siempre y cuando se correspondiese con la norma. Esto era, al menos, lo que establecieron quienes querían diferenciar el código gestual empleado por el *retor* de la afectación y exageración de los actores cómicos[274], aunque la catalogación de las expresiones mímicas afectó tanto al arte como a la oratoria sagrada[275].

---

[272] *Ibidem*, p. 70.

[273] "Lo que el missionero ha de predicar a otros es necessario se lo predique primero a si mismo, haziéndose cargo de la carga que a otros ha de imponer, y executando en si mismo primero lo que pretende executen sus oyentes... el sermón de obra es sermón vivo y eficaz... Si quieres aprovechar, busca tal maestro que haga lo mismo que dize. Háganlo assí los missioneros si quieren sacar mucho fruto, que buen exemplo tienen en el maestro de maestros Christo Señor nuestro" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 6).

[274] La codificación de la acción del actor contribuyó a prestigiar el oficio a través de una suerte de disciplina, unas disposiciones que, como hemos dicho, se alimentaron de fuentes retóricas. Sin embargo, se reconoció también la posibilidad de romper este rígido código expresivo:

"... descuida(r) la cruz y el paso escénicos, como signo de la degeneración emocional de su *dramatis persona*, puede correr... golpearse con la cabeza contra la pared, revolcarse por el suelo, elevar los brazos por encima de la cabeza, mostrar los puños, desfigurar la cara, girar los ojos frenéticamente, retorcerse y gritar. En resumidas cuentas, debía romper todas las reglas citadas. Porque en el acatamiento de las reglas se muestra la fortaleza de un Yo y la debilidad en su desprecio" (FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*, p. 349).

Compárense estas acciones con las que criticaba el padre Isla:

"... ya están las manos navegando fuera del púlpito; y arrojan todos los brazos a una y otra parte, más como quienes reman, que como quienes accionan" (ISLA, José Fco de: *Crisis de los predicadores y de los sermones*, p. 45). O: "Abren los brazos, encogen los hombros, rugan la frente, hunden la cabeza, encasquétanse hasta los ojos el bonete o le dejan como precipitarse hacia una oreja, formando unas figuradas más propias para mover la risa, que para excitar el terror o la veneración"(*ibidem*, p. 47).

Muy por el contrario, Ludovico Muratori afirmaba que: "Ciertamente, que el que va a oír la palabra de Dios no piensa en ir a una comedia. El púlpito ha de ser un teatro, no de urbanidad, sino de humildad, y de la modestia; y esta debe manifestarse tanto en los gestos, como en el semblante, en los ojos, y en el proceder del Predicador" (MURATORI, L. A.: *Ventajas de la eloquencia popular*. Joachim Ibarra, Madrid, 1780, p. 103).

El prestigio social del que debía hacer gala el orador se hacía manifiesto, como veremos, en su misma posición respecto a los espectadores. El hecho de que fuese el representante de una élite y transmisor de la ideología dominante coartaba, a la luz de las normas retóricas, esta afectación emocional. Y, sin embargo, como hemos visto, los mismos predicadores barrocos adoptaron una gestualidad excesiva que los acercó a la expresión teatral.

Si en el teatro este hecho era signo de un personaje cuyo "... Yo (es) variable, determinado por el cambio de fortuna" cuyo mejor ejemplo es el cómico (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 349), en el caso del orador esta misma expresión se explicaba por la profunda afectividad que rodeaba su labor. Un compromiso personal que le llevaba a olvidarse de si mismo para lograr el máximo efecto. Los sentimientos cambiantes, producidos por la esperanza, el miedo o la amenaza, necesitaban romper con las constricciones de la norma *escolar*. A este respecto, pueden ser interesantes las noticias sobre el uso de las declamaciones con períodos más largos de los personajes estables y otros entrecortados en el caso de aquellos personajes que estaban sujetos a las pasiones(*ibidem*, p. 330-1). El orador se veía asaltado por pasiones contrapuestas, que intentaban promover emociones similares en el auditorio:

Finalmente, podemos apuntar un tercer registro, ligado propiamente al decoro en su sentido más primitivo[276]. Se trata de una codificación "institucional" en la que se encuentran las bases sobre las que se asentó la pedagogía postridentina. En este sentido, cabe destacar la importancia del modelo brindado por el santo barroco en las acciones de los predicadores cuya labor, como veremos más adelante, debía corresponderse con esta imagen[277]. No en vano, todos ellos subrayaban la importancia tanto de la penitencia (ascetismo), como de las devociones dirigidas a tomar conciencia de si mismo. Y es aquí donde se contenía la esencia pedagogía misional, de modo que las acciones del misionero, que emanaban del modelo ascético-devocional, en el que penetraremos en el último capítulo de este trabajo, constituían una un elemento pedagógico esencial. En este sentido, sin carecer de una clara tendencia "espectacular" que buscaba un impacto directo sobre el espectador[278], sus acciones estaban orientadas, sobre todo, a ser reactivadas en la reflexión y en la vida cotidiana, constituyendo ejes fundamentales de la actuación del individuo. Así pues, los

---

"pero advierto que al actor delante del mayor no le está bien jugar de mano razonando, porque es mala crianza; estando apassionado puede, porque la passión ciega la razón" (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, citando a Pinciano, p. 368).

Se trataba de promover pasiones, sentimientos contradictorios y, para ello, era necesario romper el rígido marco establecido por la norma.

[275] Sobre ello se cita el caso de Alberti: "Los movimientos del alma son reconocidos por medio de movimientos del cuerpo... Hay movimientos del alma, llamados afecciones: dolor, alegría, temor, deseo y otros. Hay movimientos del cuerpo: crecer, encogerse, quejarse, mejorarse, moverse de un lugar a otro..." (citado por BAXANDALL, M.: *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento*. Ed. Gustavo Gili. Barcelona, 1978, p. 82).

[276] Entendido como adecuación de la acción y la persona, perteneciente a un grupo social que constituyó, probablemente, la primera aproximación al concepto de decoro y de la formación intelectual del actor (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 350).

[277] Subraya con gran acierto Majorana que en la experiencia misional segneriana, y en la jesuita en general se destaca:

"(la)... coerenza tra azione visibile e contenuto esemplare si riconosce l´elaborazione personale di un´eredità legata alla società cittadina, alle aaccademie, ai collegi, agli ordini regligiosi riformisti di recente fondazione. In questi ambienti si indagava l´unità psicofisica individuale come microlaboratorio di esperienza, in cui si intendeva definire ed esaltare, dell´uomo, la natura razionale e controllata, affidandola a un buon governo, sottoponendola all´applicazione continua di una lente di osservazione che dilatava ed esaltaa ogni dettaglio per sondare i piú intimi meccanismi di funzionamento... (una) coscienza continuamente rinnovata delle capacità individuali" (MAJORANA, B.: "Il pulpito e l´attrice", p. 18).

[278] Se trataba tanto en el teatro como en la predicación de mover. Si el naturalismo "... conduce a la copia y no a la superación afectiva" (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 398) creando ilusión, "por otro, su comportamiento (el del actor) escénico debe construirse según la loriga del arte" (*idem*), buscando este objetivo, expresando los afectos a través de la técnica. El decoro cambia así de sentido, frente a una "teoría" socializada de estilos, por la que se expresa la jerarquía social del representado, se pasa ahora a centrar el interés fundamental de la técnica en los afectos:

"... se afirma sobre todo en los afectos y su expresión, como ya requerían también los clásicos... La clave racional da paso a la primacía de la emotividad, superando lo que Erwin Panofski llama mera imitación icástica (la que postulaba la exigencia de una absoluta fidelidad a lo real) y aspirando a la superación de la naturaleza, algo alcanzable sólo en la medida en que la emoción pueda transfigurar la imagen pasando de considerarla un mero reflejo especular de la realidad, y llevándola más allá de las posibilidades naturales" (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 402).

fieles participaron plenamente del modelo de "santificación" ejemplificado por los religiosos.

Esta pluralidad de signos gestuales y de comportamientos, nos permiten entender que la predicación se alimentaba, junto a unas fuentes parecidas a las de la retórica clásica, de unos códigos específicos. Se trataba, sin duda, de mover afectivamente a los espectadores con toda una serie de recursos espectaculares como la exhibición del Cristo en la cruz, cuyo carácter de icono implica la misma materialidad de Jesús en la Pasión, que era revivida o reactualizada en las misiones[279]:

> "l´esperienza corporea compiuta dall´attore sulla scena determina nello spettatore non un´azione, ma una attivazione conmotiva... e intelletuale... In questo caso, ciò che si è osservato sulla scena costituirebbe un riferimento concreto, utile a mantenere entro il perimetro corretto della rappresentazione semplare fornita dall´attore il processo personale di rielaborazione del sentimento"[280].

El teatro se convirtió, sin duda, en un instrumento esencial para la conversión o, por el contrario, la perdición. No era ni mucho menos el único recurso "pastoral", ni siquiera fue el más importante, pese a que las misiones se contagiaron de toda una serie de procedimientos teatrales pese a que el predicador misional no fingía, sino que manifestaba o representaba su misma personalidad[281].

---

[279] A este respecto se puede subrayar la fuerza de la materialidad (iconicidad) vs reflexión (a este respecto Paleotti el gran teórico de la representación cristiana subrayó la importancia de los colores de la vista, de las formas(cita 20 de *idem*).

"movere a santi affetti gli spettatori col veder Christo crocefisso e che gli si trafigga il petto, che si schiodi, etc." (MAJORANA, B.: "Governo del corpo", p. 446).

[280] *Ibidem*, p. 460

[281] Que imita a determinado personaje, su oficio es un mero artificio fundando eso sí en la verosimilitud (*ibidem*, p. 473). Los cómicos intentaron defender la moralidad y bondad de su oficio, pese a que el "fingimiento" era una condición esencial de él(*ibidem*, nota 65 p. 473).

Este hecho no contrarrestó el sentido profundamente moral y pedagógico del teatro, pese a que el actor "representaba". La falsedad subyacía, parafraseando a Lichte, en la relación del individuo con los signos que en el teatro eran "aparentes", creados para representar al personaje pero que, sin embargo, eran en esencia reales. Por otro lado, este mismo contexto permitía al espectador interpretar correctamente lo que estaba ocurriendo en al escena:

"... no hay dudas sobre su apariencia (la acción del actor), sino que la reconoce de antemano como *conditio sine qua non*" (FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*, pp. 350-1).

Desde esta misma perspectiva podemos entender la diferencia esencial que hubo entre el teatro y la predicación. En ésta no se trataba de encarnar una imagen, si bien este objetivo no estaba ausente, sino de interiorizar una norma que se constituyó en la clave esencial de la vida humana, dirigida a sostener tanto el orden social como a conseguir la salvación. En esta línea abunda el padre Calatayud: "... ay unos que sin emmendar sus pecados secretos y graves se arrestan y suben a predicar y como obran al contrario de lo que dicen ellos mismos, por su misma boca se condenan... Aunque en estos la función de suio sea útil, clara y perceptible de los oientes, mas no suelen salir sus palabras vivas, eficaces y que penetren como nacidas de un corazón muerto por la culpa ni fácil es predicar con espíritu y fervor la penitencia, la humildad, la castidad y otras virtudes quando el predicador está destituido de ellas y quando su misma conciencia le remuerde y acobarda" (CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, pp. 40v-41r).

Por otro lado, el martirio constituyó "... la via alla santità per eccellenza" (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 340) Aunque los misioneros, como los santos descritos por Sallman, se

Por tanto, las reflexiones que sobre la predicación hicieron los personajes ligados a las misiones intentaban no sólo sustituir o censurar, aunque ambos empeños estuviesen intrínsecamente unidos a su labor, sino esencialmente proponer, no ya a los oradores sino, fundamentalmente, a los espectadores. El ejemplo del misionero se convirtió en un elemento fundamental e integrador[282], cuya fuerza fue subrayada por el hecho de que era vivido y participado no sólo en el púlpito, sino en cualquier aspecto de su actividad que siempre era pública, hasta el extremo de que acababa por perder su intimidad. De hecho, su actividad tenía un claro sentido exhibicionista cuyo objetivo que la doctrina se "fijase" más fácilmente en la memoria de los fieles[283].

A este respecto, son interesantísimas las observaciones de Bernadette Majorana sobre el teatro que, en definitiva, se refieren al proceso cognoscitivo tal y como lo planteaban los misioneros de la época, cuyos presupuestos son esenciales para comprender el proceso que llevaba a la transformación, o conversión, propuesto por ellos[284]:

> "Non basta dire: bisogna che l´attore "dimostri", con un´azione scenica adeguata, la potenza estatica della intimità contemplativa. Il gusto della conversione si produrrà allora più efficacemente negli astanti, toccati e mossi dalla evidenza dell´esempio"[285].

En efecto, era tal la fuerza de las sugestiones sensitivas provocadas por la representación material de un objeto o idea, que era posible convertir el alma y repercutir en

---

debían conformar con "... aventure meno esaltanti nelle loro terra"(*idem*). Este deseo de martirio, encontró su satisfacción en otras vías de heroización que, conllevaban, sin duda, un peligro y un enorme esfuerzo. Los castigos corporales, etc. debían estar proporcinados a la labor que desarrollaba el misionero. Esta cuestión me parece esencial. Sallman habla de una renuncia involuntaria, forzada al martirio, que lleva a centrarse en lo cotidiano y lo prosaico (*ibidem*, pp. 340-1). Enfermedades, padecimientos físicos que eran vencidos por el empeño de los misioneros. De ahí que los tratadistas insistiesen en una alimentación parca, ajena a los deleites (sobre la importancia del ayuno *ibidem*, p. 344 y s.).

[282] Una idea que se fundaba en las mismas constituciones, como las que regían a los capuchinos, cuyos fundadores frente a la predicación de la época querían revivir el espíritu de sus orígenes franciscanos: "Ils ne concevaient pas leur tâche comme substantiellement différente de celle des premiers disciples de Jésus" (DOMPNIER, B.: "Les missions des capucins...", p. 135).

[283] La acción, junto con la palabra que las explicaba, "sembrano insomma le condizione per la permanenza mnemonica dell´immagine, del gesto, della voce, e parrebbero voler rendere più perentoria e meno effimera l´esperienza teatrale inducendo lo spettatore... a esercitare su un oggetto divenuto infen tutto interiore, richiamabile e manipolabile a piacimento, la propria attiva capacità di riflessione" (MAJORANA, B.: "Governo del corpo", p. 461). Y compara al teatro con las lecturas devotas o las imágenes para la meditación (pese a un peligro que en todo caso, dice, es común). Sin embargo, para los teólogos contemporáneos, hubo una gran diferencia entre la imagen dirigida al culto y dirgida también a la confesión. Por el contrario, "l´analisi del teatro era svolta in chiave fondamentalmente etica, non attenendo l´esperienza scenica, in senso proprio, alla dimensione del sacro e del culto, bensì a quella dell´agire individuale e sociale" cosa que explicaría la ausencia de comentarios sobre la materia en los cánones tridentinos (*ibidem*, nota 60, p. 470). Muy al contrario pensaban los actores y dramaturgos que establecían una relación directa entre el teatro y la conversión tanto del actor como del público(*idem*).

[284] "... un solo predicador exemplar, haze más fruto con una palabra que muchos que no lo son con muchas. Porque, como dixo el sabio español: largo camino es el de las razones, breve y eficaz el de los exemplos" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 68).

[285] MAJORANA, B.: "Governo del corpo", pp. 448-9.

la memoria. Esta última era esencial una vez acabado el espectáculo, ya fuese teatral ya misional, cuyo objetivo era:

> "... (aggredire) l´essenza psichica e spirituale, ne corrompe la colpa fino a mutarlo in ciò che aveva visto e sentito, riducendolo a essere egli stesso "e recitante e scena e palco e spettatore e soggetto"... "teatro portatile", non più ricorso ma intima consistenza"[286].

De ahí la importancia de contrarrestar la sensualidad de las mujeres o, más exactamente, su exhibición en el escenario teatral y, por extensión, en el social, eliminando los elementos no deseados del proceso cognoscitivo que describimos. Por esta razón, eran separadas de los hombres y constreñidas por una serie de rígidas normas dirigidas a regular las manifestaciones devotas[287]. Ellas, como los varones, debían mirar al suelo[288], expresando modestia, ocultándose y evitando el deseo que podía desatarse, como hemos visto anteriormente, ante la contemplación de un rostro bello o de la carne desnuda. No en vano, las actrices, a quienes Segneri comparaba con *magas*, tenían un enorme poder para influir en los espectadores, al igual que cualquier mujer[289]. La vista era un sentido

---

[286] MAJORANA, B.: "Il pulpito e l´attrice", p. 22.

[287] Hemos de establecer, sin embargo, que el lenguaje de los entremeses transmite perfectamente la erotización del cuerpo "omnipresente" en las representaciones teatrales. Así por ejemplo: "En otras ocasiones reaparecen términos muy conocidos del erotismo popular: mortero, cuchilla, almodrote, lanceta, tintero, sortija... Pero no siempre en el teatro breve los significados son tan transparentes" (HUERTA CALVO, Javier: "El cuerpo en escena" en REDONDO, A.: *Le corps dans la societé espagnole*, p. 285. Por otro lado, al lenguaje se suman las críticas respecto al lenguaje corporal ""meneos y gestos de todo el cuerpo", "acciones y ademanes livianos", "acciones y palabras deshonestas", "canciones, coros o bailes lascivos"" (*ibidem*, p. 286). Cuestiones que, como reconoce el autor resultan muy difíciles de reconstruir (*ibidem*, p. 287).

El padre Pedro Fonseca criticó que: "(los comediantes)... no buscan sino a las (mujeres) de mejor parecer y más desenvueltas, y que tengan más modo y arte para atraer los hombres, así con sus modos de hablar como con sus gestos y meneos, y después que les enseñan a perder todo encogimiento, respeto y vergüenza, las meten en los teatros tales cuales ya ellas entonces pueden estar tan enseñadas y amaestradas" (citado por SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 607). Y nos refiere la seducción a través de sus gestos y movimientos (*ibidem*, p. 608).

[288] Como veremos más adelante, los misioneros adoptaron una disciplina gestual muy similar a la que practican los santos: "ya en los conventos y con su especial modestia por las calles, quando por motivo especial salía por ellas. A la niñas, aunque muy pequeñas, jamás las hacía fiestas, ni tocaba sus blandas carnes, temeroso de que alhagassen la suya. Si por las calles tropezaba con alguna muger pomposa, le daba tanto enfado aquello que celebra el mundo que, sin poderse contener lo manifestaba o, con alguna quexa amorosa hacia Dios, o con algún ademán de desprecio hacia la vanidad"(ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 208).

[289] Del mismo modo, Calatayud insistía en que el clérigo debía evitar el contacto físico con ellas para lo que recomendaba, por ejemplo, portar un crucifijo que debían ofrecerles para que lo besasen: "porque aunque con buena intención y por devoción pida la otra la mano para besarla y el ministro de dios también la alargue con buena, el demonio suele llevarla mala" (CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 49). Asimismo, debían poner el pañuelo "... entre la rexilla del confesionario y su rostro... porque varias sin malicia meten los dedos por la rexilla y si los huecos son más anchos dello que aquel peligroso sitio permite, suelen meter incautamente la nariz. Porque no peligre por la vista, no viendo bien mirar lo que es ilícito desear y es aquel sitio arriesgadíssimo para que los ojos se deliberen y harten de complacencia sensual" (CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 49).

En caso de confesarlas en sus casas, deben tener las puertas de la habitación abiertas "porque no hay castidad segura en esta vida y la decencia pide estas cautelas. Y por esso nunca salga el missionero de

extremadamente peligroso[290] por lo que los moralistas no solamente condenaron las sugestiones provocadas por las actrices en los sentidos de la vista y del oído[291].

Así pues, la fuerza de la representación escénica fue subrayada tanto en la obra de Segneri, como en la de otros tratadistas contemporáneos, cuyas reflexiones tenían una clara orientación pedagógica que trascendía plenamente el fenómeno teatral, hasta el punto de convertirse en una manifestación más de la gnoseología barroca de la que hablábamos más arriba:

> "Il processo richiamato tanto per il lettore quanto per lo spettatore è, anche qui, quello della rielaborazione interiore di una esperienza teatrale dilettevole, *accesa dai sensi fortemente sollecitati* (non mancano in questo testo le indicazioni sull´uso degli odori nel corso della rappresentazione) *che, sulla base della esemplarità del contenuto... muoverebbe le "operazioni della mente" determinando di conseguenza l´azione pratica*"[292].

Pese a sus censuras respecto a la inmoralidad del teatro, podemos decir que los misioneros trataban de influir en su auditorio de un modo similar. Para persuadir a la asamblea era necesario seducir a los sentidos, poniendo en juego múltiples sugestiones[293]. No en vano, en la procesión, que era una de las máximas expresiones de la religiosidad barroca y que, sin duda, constituyó uno de los mecanismos fundamentales de la misión, se puede subrayar este carácter de modo que el entendimiento era alimentado gracias a las informaciones de los sentidos[294].

---

casa sino acompañado de algún eclesiástico, estudiante o hombre pío que sea testigo de sus operaciones para que los émulos no tengan de qué assir ni morder" (*ibidem*, p. 50).

[290] Según Francisco Arias en su *Aprovechamiento espiritual* (Madrid, 1603): "Otro desorden de la vista es querer mirar cosas lindas, hermosas y de muy gracioso y agradable parecer... No solamente los varones han de guardar sus ojos de la vista desordenada de las mugeres, sino también han de tener recato para no mirar con libertad la hermosura de los moços de menor edad" (citado por KAMEN, H.: "Nudité et Contre-réforme" en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1990, p. 303).

[291] SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 598. Estas parecen gozar de un especial protagonismo en los entremeses (HUERTA CALVO, J.: "Cómico y femenil bureo. Del amor y las mujeres en los entremeses del Siglo de Oro" en *Criticón*, 24 (1983)). No en vano, el contador del Hospital de los Desamparados se quejaba en 1614 de que había disminuido el público que asistía a las comedias, "por no haber buenos autores de compañías, ni baile de mujeres en ellas" (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 585). La exhibición de cuerpos desnudos era uno de los aspectos esenciales de la discusión sobre la licitud del teatro. Agustín de Herrera en 1682 decía que:

"Dos son los peligros discurro en las comedias: uno que nace de las mujeres que representan; otro que se origina de las materias amorosas que se representan en los teatros" (citado por KAMEN, H:: "Nudité et Contre-réforme", p. 304. Cuadros habla de un "... maillot de cuerpo entero que, imitando la carne natural, cubría totalmente el cuerpo de la actriz" (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 602)). Y Mariana criticaba que las actrices se desnudaban o portaban vestidos "... muy delgados, con los cuales se figuran todos los miembros y casi se ponen delante de los ojos" (citado en *idem*).

[292] MAJORANA, B.: "Governo del corpo", p. 443. El subrayado es mío

[293] Como afirmaba Franciscus Lang: "Los sentidos son la puerta del alma a través de la cual entra la apariencia de las cosas" (FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*, pp. 332-3).

[294] "In quanto sede della vita interiore e della coscienza virtuosa, l´anima è intesa come l´approdo verso cui devono procedere le azioni sceniche, dall´attore sul palco allo spettatore in platea, dal testo al

A este respecto, es esencial comprender la diferencia existente entre la conciencia y la inconsciencia. Los ejercicios ascético-devotos estaban dirigidos a lograr un perfecto control sobre la imaginación y los mismos sentidos[295]. Por el contrario, la fantasía "... è concepita, allora, tanto come abbandono sensuale quanto come strumento di elaborazione percettiva, come stimolatore della coscienza"[296].

El uso de los sentidos era, pues, ambivalente. Las cosas eran buenas o malas "... a seconda che venga orientato o meno al fine ultimo della salvezza"[297]. Si el teatro cómico conducía a la pérdida de la conciencia, el espectáculo cristiano, por el contrario, permitía tomar plena idea de ella[298], activarla aunque sólo fuese a través de la repetición de los gestos que alimentaban un determinado estado mental[299]. Desde esta perspectiva podemos entender la fuerza que tenía el teatro, y por extensión, la representación misional cuyo objetio era convertir, y consecuentemente, salvar a las audiencias. Por ello, se excluían determinados gestos o sugestiones empleados por los actores y, fundamentalmente, el papel protagonista de la mujer que podía ofuscar a los espectadores[300].

El espectáculo era un elemento necesario para los comediantes barrocos cuyo objetivo era ganar a la audiencia a la que se proponían novedades, experiencias nuevas[301].

---

lettore, ricreando in lui quel teatro mentale, quel nuovo spettacolo a partire dal quale può determinarsi l´agire del vero cristiano" (*idem*).

[295] MAJORANA, B.: "Il pulpito e l´attrice", p. 18.

[296] *Idem*. Y si esta tenía su origen en las percepciones del espectador, tenía su desarrollo efectivo en un marco interno, ajeno a las relaciones *físicas* con el teatro y en definitiva con el espectáculo(p. 24): "il riprodursi della secena comica nella fantasia coinciderebbe con l´annullamento di quell´interdetto imposto della realtà dalla separazione scena-platea, e affidato a vista e udito, i sensi imlicati al più alto grado nel rapporto rappresentazione-percezione-immaginazione, i sensi del non contatto, che regolano per statuto l´esperienza della scena in quanto finzione" (MAJORANA, B.: "Il pulpito e l´attrice", p. 24).

[297] *Ibidem*, p. 19.

[298] En este sentido son significativas las palabras de uno de los detractores de la comedia: "Quede.. fuera de toda duda que la agitación de las pasiones que resulta de asistir a las comedias es por su naturaleza desordenada y por consiguiente ilícita" (BAAMONTE, Juan: *Relación física...*, p. 109). En efecto: "... la agitación de pasiones indiferentes es ilícitas por ser contraria según Tertuliano a los dones del Espíritu Santo, y opuestas al del espíritu del Christianismo que es un espíritu de mortificación, de vigilancia, de oración y de amor a Dios, del que necesariamente se distrae el alma todo el tiempo que se halla combatida de estas pasiones". De este modo, las pasiones deben estar sujetas a la razón (*ibidem*, p. 106). Cuando las pasiones están agitadas "tanto mayor resistencia opondrán a la razón si quiere contenerlas y ponerlas en orden" (*ibidem*, p. 103), hasta el punto de silenciar los dictados de aquella.

[299] "... sembra dover avere il potere di richiamare lo spettatore alla propria coscienza e alla realtà concreta, rendendo urgente e evidente, la necessità di scegliere tra la seduzione mondana e la vita eterna. Il teatro si presenta quindi come luogo di forte attrazione sensoriale-affettiva e, a un tempo, di regolazione e risignificazione del perceptivo in ordine alla vicenda interiore e etica di ciascun singolo spettatorre" (MAJORANA, B.: "Governo del corpo, governo dell´anima, p. 451).

[300] MAJORANA, B.: "Il pulpito e l´attrice", p. 20. Segneri dirigió sus dardos contra las actrices olvidando a los actores (*idem*).

[301] Frente a la imitación, la obra de Gracián, que marca el inicio de una etapa donde se valoró más la invención (BATLLORI, M. *Gracián y el Barroco*, Roma 1958, citado por MARTÍ, A.: *La preceptiva retórica en el Siglo de Oro.* Ed. Gredos, Madrid, 1972, p. 290), que constituyó uno de los

Y, sin duda, los predicadores de aparato y, por extensión, los misioneros actuaban del mismo modo, logrando pasmar y "suspender", provocando un estado que permitiese influir de los individuos, dirigiéndolos en determinado sentido y obligándoles a actuar. Buena prueba de esta "extremosidad" es el uso masivo de la antítesis por parte de todos ellos[302]. A este respecto, cabe destacar las comparaciones y la extremosidad de las descripciones que hacían los misioneros de materias especialmente duras relacionadas con motivos como el infierno o las penas que sufrían los condenados.

Lo que pretendían era, en definitiva, la conversión y el modelo del santo postridentino, encarnación de las virtudes cristianas, era el que estructuraba sus actividades y el sentido de este proceso. Se trataba, pues, de proponer, de dar un ejemplo para todos. Diríamos, con mayor precisión, que el orador no sólo era un referente de aquello que proponía a los fieles sino que, a su vez, se convertía en un elemento mnemotécnico.

A pesar de que se abundaba en una idea parecida de lo que era la disciplina que, como veremos, estaba basada en el control del cuerpo, la humillación, etc., ésta no se podía desarrollar en la misma medida en las actividades cotidianas, esto es, en la vida de los laicos. Es más, la conversión era un compromiso que debía ser continuamente renovado, profundizado. No se podía hacer efectiva en un gesto puntual y por tanto, hacía necesario un "disciplinamiento" del individuo. Pese a ello, se subrayaba la funcionalidad de las conversiones espectaculares o ejemplares, que eran modelos sobre los que el fiel podía meditar y volver continuamente como, por ejemplo, la figura de María Magdalena, que, por ejemplo, sirvió de referente a las "conversiones" de las mujeres públicas contenidas en obras literarias de la época.

A este respecto, hemos de subrayar el interés que tenían los misioneros por resolver ciertas desviaciones notorias, que causaban un gran escándalo, como las afrentas personales o los amancebamientos. Aquí el modelo no operaba tanto por identidad como por la ejemplaridad de la conversión pública manifestada ya fuese a través de los gestos del propio

---

elementos claves que explican la tendencia culterano-conceptista de la orden. Pese a todo, la obra de Gracián no supuso una ruptura respecto al sistema educativo jesuítico, cuyas prescipciones:

"...están plenamente dentro de la *Ratio*, e incluso dentro del espíritu de la imitación de Aristóteles, quien ya en su tiempo pareció echar los cimientos de lo que iba a ser el Barroco. Gracián no hizo más que empujar y acelerar un proceso, que, en realidad, hacía ya tiempo que estaba desencadenado... no se apartó de la legislación de los estudios de la Orden. Es de notar que la Compañía... persiguió el barroco en el campo de la predicación y producción literaria y, sin embargo, dejó florecer y aceptó las producciones más exacerbadas del mismo sistema estético en otros campos del arte, como podemos ver por doquier en las iglesias jesuitas barrocas"(*idem*).

[302] "La emoción que quiere despertar la obra barroca se apoya precisamente en ponernos –en violento choque sensorial-, en relación con una viva realidad que, aunque extraordinaria hasta lo milagroso, nos impresiona visualmente y repercute en los demás sentidos – y a través de todos ellos en lo más íntimo-, como una realidad próxima, corpórea y tangible, que se incorpora a nuestro mundo y que nos arrastra a penetrar en el suyo" (OROZCO, E: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 125).

sujeto (ceremonia del perdón de enemigos), ya su reincorporación a la comunidad cristiana tras la dilatación de la absolución (visita de los sacramentos). Es así como la propuesta al individuo particular se reforzaba por una vía colectiva. De ahí, por ejemplo, la exigencia de ejercer una presión social sobre las desviaciones. Un activismo muy evidente en algunos fenómenos como las blasfemias, donde los niños o adolescentes jugaron una labor social de importancia.

Podemos hablar de una dimensión "heroica" de la predicación misional barroca que implicó un compromiso por parte del clérigo que debía transformar su vida obedeciendo a una disciplina y orientando su labor en beneficio de los demás. Este ideal de sacrificio estuvo muy presente, como vimos, entre los jesuitas. En efecto, para los miembros de la orden ignaciana la palabra escrita no era tan importante como la verbalizada que, por supuesto, encontraba su fuente esencial de inspiración en las Sagradas Escrituras, cuyo estudio era capital para el orador sagrado, ya que la historia de la humanidad era concebida como un anuncio del Verbo[303]. De este modo, el jesuita, y el misionero en general, se convertían en actores de un drama en el que sólo contaba la Salvación[304].

Sólo a partir de estos conceptos podemos entender la naturaleza de la predicación misional[305], cuyo objetivo era difundir el Verbo a través de unos sujetos cuyos móviles y actitud se construían, pretendidamente, sobre la figura de Cristo. Este hecho no fue, en absoluto, una novedad. En efecto, los teóricos de la época afirmaban que ellos también basaban sus reflexiones en una larga tradición cuyos modelos retóricos eran San Pablo o San Agustín.

Esta declaración de principios nos permite comprender algunas de las razones por las que nuestros protagonistas censuraron el teatro que, como hemos dicho, puede ser entendido como ficción y simulación. Por el contrario, el misionero estaba implicado

---

[303] "c´est le verbe vivant qui relie le vivants aux morts, le christianisme moderne à ses origines, la tradition collective à l´acte personnel. La parole est action, en même temps qu´elle est action" (FUMAROLI, M.: *Eroi e oratori*, p. 55)

[304] *Idem*.

[305] Esta voluntad de martirio no podía estar sólo dirigida a la imitación de los santos, por un deseo de buscar una muerte admirable. Los males y desprecios que sufría el predicador eran de diferente naturaleza pero igualmente encomiables y, diríamos, necesarios:

"Trabajo es llegar a un Pueblo y no allar agasajo ni cortesía ni ospedage. A Christo quando entró en el mundo no le conocieron ni albergaron... y el primer día le recibieron en un establo de bestias y el último en una orca, que esto era la Cruz en aquel tiempo. Trabajo es que llegando cansado V.R. a un lugar no le agan buena cara el Cura y los Regidores del Pueblo. A San pablo después de un trabajoso naufragio, saltando en tierra en la Isla de malta le acometió una vívora y es bien que V.R. se acuerde que nuestros primeros PP. Que fundaron la Compañía izieron los primeros votos en San Pablo de Roma porque pensaban seguir su espíritu e imitar su Predicación... Lea V.R. el arancel de los trabajos en San Pablo y allará allí tanto de ambre, sed, frío, desnudez, bofetones, cárceles, açotes, naufragios y peligros que ni de

plenamente en el proceso que propugnaba, un compromiso subyacía en el hecho de que era un cristiano más y su transformación, por tanto, era propuesta como modelo para todos. Sus inseguridades y temores estaban próximos a los del auditorio y su predicación era un testimonio vital, una experiencia compartida y vivida íntimamente.

La misión adquirió, de este modo, un carácter carismático y vocacional cuyos fundamentos podemos entender a través de la categoría de *disciplinamiento*. El misionero no nacía sino que se formaba o, más bien, conformaba teniendo como referente una "idea" o modelo que era la predicación de Cristo que se proponía no sólo un modelo retórico sino también personal:

> "ninguno debe ni puede lícitamente tomar el empleo de predicar la palabra divina sin fondos ni caudal suficiente de virtud e instrucción necessaria para hacer bien su oficio"[306].

De este modo, el orador se constituía realizaba el ideal cristiano de purificación de las pasiones humanas y subordinación a una labor que estaba marcada por el desinterés y desapego hacia lo material:

> "no son dignos de este empleo los que no sólo no entienden del trato de oración con Dios, mortificación, ni retiro, pero ni estudian suficientemente la facultad moral ni la ascéthica si no es de pura ceremonia"[307].

Calatayud, en sus reflexiones sobre la predicación subrayaba también la importancia de la humildad, que implicaba una victoria sobre las pasiones:

> "... Dios determinó o quiso convertir por medio de varios predicadores, si se huvieran aprovechado de ellos (sic) sugetando su orgullo y vanidad, su ambición o deseo de honra... hablando según el espíritu de Christo"[308].

El cumplimiento de esta virtud suponía una limitación importante para el empleo de un estilo brillante, ya que obligaba a plegarse a un modo de predicar de estilo "apostólico"[309] que implicaba que el orador era sólo un canal de transmisión que, por tanto,

---

Ércules dixeron tanto de trabajos y mordido de los émulos pero esto es ser embiado de Christo, *sicut agnus inter lupos*" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 467).

[306] CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, 45v y s. "También los Sagrados Apóstoles y discípulos de Cristo, para hazer mucho fruto en sus missiones se prepararon primero con retirarse al Cenáculo, con la mortificación y oración" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 120). "Y para mayor exemplo de todos, el mismo Cristo S. N., antes de començar a predicar, estuvo cuarenta días solo en el desierto, gastando todo el tiempo en la oración y en tanta mortificación que en todo el tiempo no bebió ni comió bocado" (*idem*).

[307] CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 46r. Ver también ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare", p. 325.

[308] CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 50r.

[309] *Ibidem*, p. 55v. Muy expresivo López: "... quando Dios escoge a algunos para exercitar el oficio de Missioneros es lo mismo que tomarlos por instrumentos..." (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, 545).

no podía gozar de protagonismo. Si no hubiese sido así, afirmaban los misioneros, la predicación estaría completamente desvirtuada. La interiorización de tales principios a través de un ejercicio continuo, se expresaba a través de los más mínimos actos de la misión[310], razón por la cual las hagiografías sobre misioneros constituyen un catálogo de virtudes cuya presencia, por otro lado, era crucial para el desempeño de su labor.

La caridad era, sin duda, una de las más destacadas, ya que de ella emanaban directamente las obras de la misión, "... donde no hay hervor de la caridad, espíritu verdadero de Dios, ni luz derivada de arriba no es fácil que las palabras sean como fuego"[311]. De este modo, su labor fue comparada con una limosna espiritual, unos términhos que están muy presentes en la predicación misional que, como veremos, brindaba a los pecadores un alimento espiritual junto con la asistencia material[312].

El santo y la práctica de las virtudes de un modo "heroico" era, en todo caso, un modelo ideal. En efecto, los misioneros fueron influidos claramente por el casuismo, que implicaba que cualquier afirmación era matizable. A la luz de la práctica confesional y las mismas doctrinas predicadas cualquier gesto o acción debía ser adaptado a la condición y posibilidades de cada uno. De ahí la importancia del papel desempeñado por el confesor y del director espiritual para delimitar el modo en que los fieles debían vivir su devoción, unas directrices que, sin duda, matizaban y personalizaban los modelos propuestos. A este

---

[310] Y este hecho está en clara consonancia con el concepto de disciplina que se impuso a todos los sacerdotes en la Europa postridentina donde, desde los cánones conciliares a lo sínodos provinciales, pasando por las obras morales y la tratadística se propuso "Una scuola di vita, un codice di dominare e dirigere i propri impulsi fino a trasformare tali atteggiamenti, tali scelle di comportamento in un *habitus* naturale o in una seconda natura senza fare dell´individuo un manichino artificiale" (GUASCO, Maurilio: *Storia del Clero*, p. 27).

[311] CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 51r. Las pasiones se podían convertir en un obstáculo para la predicación. De hecho a los malos predicadores, "... su ciega passión de que enferman no les hacer ver el mal de que adolecen; no ven la giba, hinchazón o humor de querer parecer algo y correr plaza de ingeniosos, hábiles y eruditos; ni la gracia y luz de el señor señor le allana y ajusta con la recta regla del legítimo predicar" (*ibidem*, 65v).

"La 5ª excelencia de las Misiones se funda en que las obras que en ellas se exercitan nacen de caridad y assí exceden y aventajan a todas las demás, que manan de otras virtudes inferiores como enseña Santo Tomás..." (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, 449).

También se planteaba una exigencia a los curas que se debían regirse por este mismo espíritu: "... aquellos que siendo curas dexan los sermones y doctrina que por obligación de su oficio deben dar a sus feligreses por ocuparse en sermones de fuera que les traen útil y provecho para sacar de miseria a sus penitentes o para vivir ellos con más fausto y esplendor" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 44v).

El misionero, guiado por el desinterés y por el deseo de ganar almas en la guerra que había entablado declarado al Diablo, debía tener una especial inclinación por los pueblos pequeños y pobres que eran rehuidos por los predicadores brillantes (*ibidem*, 44v).

[312] De La Naja, por ejemplo, recogía estos términos comparándolas: "Si por virtud de la limosna corporal se borran y perdonan los pecados del limosnero y se le abren de par en par la puertas del Cielo... siendo la limosna espiritual que azen los Missioneros a las almas tanto *más meritoria y provechosa*, pues por medio de ella se comunican los tesoros de la divina gracia, no es llano que el Señor perdonara los pecados del Missionero siendo instrumento de esta rica limosna..." (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 452).

respecto, cabe decir que si bien el estado sacerdotal era el modelo de vida más elevado desde el punto de vista de las "virtudes", no hemos de olvidar que este fue un momento en que se santificó el matrimonio y que las vías de acceso a la perfección se multiplicaron o, más bien, se unificaron en las devociones. Cada uno, con vocación bien es cierto, debía elegir su estado y desarrollar las exigencias de sus condicionamientos sociales. De cualquier modo, esta difusión o democratización de la espiritualidad no supuso una subversión de la relación de dominación cifrada en el binomio clérigo-laico, o penitente-director espiritual, como tampoco de una estructura social basada en una desigualdad jurídica[313].

La cuestión que nos debemos plantear, frente a la proposición del modelo apostólico, es la de ¿cuáles fueron realmente las bases del "método" misional jesuita y capuchino? En este sentido es esencial estudiar las bases de la concepción de la santidad en el momento que tratamos en la que se encuentran, sin duda, los fundamentos de la disciplina cristiana.

4. Todo en la misión es signo.

El objetivo esencial de los misioneros era obtener la máxima repercusión social para su mensaje, de ahí la necesidad de maximizar su influencia social. Para ello, debían responder a las inquietudes y necesidades existentes en las comunidades en las que predicaban, un interés que, sin duda, es manifiesto en las reflexiones de los tratadistas.

La autoridad era, sin duda, un elemento esencial de la persuasión pretendida por los oradores sagrados. Desde el punto de vista del discurso este hecho era muy obvio. En efecto, el misionero era un transmisor privilegiado del Verbo que desplazaba, incluso, a los clérigos locales que, al menos hasta un momento avanzado del siglo XVII, no predicaban en muchos lugares y que olvidaban, muy a menudo, sus deberes.

Su condición de *apóstol*, término cuya validez radicaba en el hecho de que la labor misional se fundaba en la experiencia de Cristo, fue subrayada junto con otro elemento esencial, la santidad. Estos principios venían reforzados, a su vez, por la exigencia de

[313] "... la santità appare innanzi tutto come espressione di una formazione sociale e ideologica in cui la rappresenazione mentale collettiva della santità di qualcuno è il risultato di una percezione sociale – nel senso che essa è funzione della struttura sociale del gruppo (o della collettività), che percepisce secondo precisi modelli religiosi e culturali" (BARONE, G., CAFFIERO, Giulia, SCORA BARCELLONA, Francesco: *Modelli di santità e modelli di comportamento*, p. 90).

poseer ciertas virtudes como, por ejemplo, la humildad[314], que obligaba a rechazar cualquier reconocimiento por parte de las comunidades y de las mismas instituciones eclesiásticas, para entregarse en cuerpo y alma a la labor misional[315].

Cualquier actividad de los misioneros, sus más mínimos gestos y acciones, eran premeditados o, más exactamente, emanaban de rígidas regulaciones asumidas por ellos. No se trataba sólo de hablar correctamente o de transmitir la doctrina sino, ante todo, de ejemplificarla con el testimonio personal:

> "que todo quanto se descubre en un missionero avía de predicar, asta la modestia y el vestido y assí siempre buscó el más pobre, viejo y remendado porque estas son galas preciosas que más estiman los missioneros"[316].

Las reglas contenidas en las diferentes fuentes que hemos manejado nos permiten destacar que, a este respecto, la libertad concedida a los misioneros era muy limitada. Sus acciones debían corresponderse con un ideal muy determinado, caracterizado por la pobreza o desinterés, humildad, la castidad, etc., virtudes que, por otro lado, se exigieron, a muchos los católicos:

> "San Pablo encomendava a su discípulo Tito que diesse a todos buen exemplo con todas sus acciones. Y porque singularmente comiendo con seglares pueden descuidarse los religiosos en la modestia y templança... Hanse de aver... con tal modestia, que ni en la sustancia de la comida ni en el modo y detención della puedan ser notados, ni tampoco en el semblante del rostro o disposición menos decente, como es cargar los codos o manos sobre la mesa o una pierna sobre otra, etc. por la quantidad o qualidad de la comida pueden ser notados de golosos o voraces"[317].

Se esforzaban en encarnar o identificarse, en definitiva, con el modelo de santo[318]. Esta realidad era fruto de la ideología dominante pero también era resultado, hasta cierto punto, de las concepciones populares, de modo que el misionero, especialmente cuando había predicado durante cierto tiempo en determinada región, era recibido como un santo:

---

[314] Como dice Mayans, el predicador "... doit enfin, dans sa façon de s´habiller comme dans sa conduite... être une illustration vivante de la Parole de Die afin de pouvoir dire avec saint Paul: "Imitez-moi comme moi-même j´imite le Christ" (SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 180) que fue el modelo propuesto para los misioneros también.

"La humildad de corazón y verdadera, es una virtud (dice San Bernardo) que nace del conocimiento propio de su baxeza y sus defectos. Y por ello se tiene en poco la criatura" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 212).

[315] "la storia della vera santità non può essere compresa senza la storia della falsa santità, la santità "simulata"... L´una non può esistere senza l´altra: la linea che le divide è a volte talmente sottile che ognuna delle due si definisce in funzione del suo contrario" (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 227-8).

[316] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 387.

[317] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 97.

"vino a dar fondo en el Puerto de Caller (Cerdeña), y al desembarcar en dicho puerto... hallándose allí una gran caterva de muchachos entretenidos en sus diversiones pueriles, al ver estos a dicho V. Padre, sin más noticia que el superior impulso que sin duda los impelería, prorrumpieron todos en estas voces de nuestro sardo idioma: *¡Ay! Unu Para Santu. Unu Para Santu*. Que quiere decir en nuestro idioma castellano: *¡Ay! Un Padre Santo*...Y clamoreando con estas voces, se entraron corriendo en la ciudad, a cuyo inopinado estruendoso ruido se juntó un numeroso concurso para verle y besarle la mano. De este se originó lo segundo, que no es menos singular que lo primero y es que: haviendo corrido la voz por toda la ciudad, se enardecieron todos en vivos deseos de oírle predicar"[319].

Frente a esta noticia, que revela que la llegada del clérigo era percibida por muchos como un "símbolo" tenemos el caso de una *imagen* construida a través de una larga labor de apostolado en un territorio concreto. Tal fue, por ejemplo, el caso del padre Caravantes, a quien su larga estancia en los territorios americanos no le impidió encontrarse con cierta frialdad entre los gallegos, a quienes misionó hasta el final de su vida. La extrañeza y el rechazo que causó su llegada contrasta con la popularidad de la que gozó posteriormente. Estas afirmaciones, que pueden ser atribuidas a un interés "propagandístico" revelan, sin duda, una evolución evidente. En efecto, los prodigios y los éxitos obrados por la predicación misional llevaron a algunas comunidades a llamar al misionero como última esperanza para la resolución de sus males, cuando no de amenazas externas, que eran interpretadas como fruto de la situación de inmoralidad, tales como la sequía. Así, el padre Caravantes, llegó a ser bien conocido por amplios sectores y su llegada a Lugo causó una gran expectación, venciendo el clamor popular las resistencias del obispo, que se negaba a que el capuchino predicase[320]. Cabe plantearse, finalmente, si de un modo parecido a los

---

[318] Calatayud dice, en general, que "... un santo canonizado para con nosotros no biene a ser más que un cristiano cabal i perfecto" (CALATAYUD, P.: *Sermones y doctrinas de misión,* Biblioteca Nacional, ms. 6869, p. 32r).

[319] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 161. En este mismo sentido dice Novi que: "L´arrivo dei Gesuiti in una località rivestiva, per la popolazione, il carattere di un avvenimento quasi soprannaturale: erano definiti santi e paragonati agli angeli e agli apostoli" (NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività...", p. 163). En el mismo sentido ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare", p. 326. Pese a la importancia del comportamiento se exigían otros medios para persuadir y convertir a los fieles, como veremos más adelante.

[320] "porque aunque en ella no faltava quien repartiesse el pan de la Doctrina a los pequeñuelos que ansiosos le pedían, según las expressiones y diligencias de los ciudadanos, parece que formaron concepto que no avía quien le administrasse este dulce y necessario alimento, si el siervo de Dios no tomava a su cargo esta tan importante administración distributiva. Y assí, embiaron por al ciudad dos sugetos a dezir al Señor obispo que se declarasse su ilustríssima en el punto de admitir o no al Venerable Padre en la ciudad"(GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 334). La primera respuesta del obispo fue ambigua, alegando que ya estaba comprometida la misión con "otro sujeto". El P. Calatayud sospechaba que procedían de clérigos de algunas órdenes, como en el caso de la carta que le dirigió el obispo de Navara cuenta que predicando en el balcón de una casa: "Un religioso descalzo oiéndome(sic) predicar.. dijo: *venga, venga papel*. Como quien quería apuntar algún error... Otro del mismo orden dijo: *más daño han traydo las missiones del Padre Calatayud en lo temporal a Navarra que en el tiempo antiguo la langosta*" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones....*, pp. 52r-v). Hay otros casos similares vg. DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 354. En otro caso hubo un clérigo cuando "... ambos predicavan la Quaresma en una misma ciudad y a una misma ora, y como el V.P. le tirava la

santos, no eran más los actos del misionero que sus lecciones lo que contribuía a asentar su prestigio y su repercusión social[321].

Una de las mejores pruebas de esta santidad ligada a los misioneros son sus entierros, que convocaban a grandes multitudes y donde sus cuerpos y vestiduras eran considerados reliquias, como ocurrió en el del padre Gerónimo López. El mismo cadáver poseía rasgos habituales en el cuerpo de los santos: un perfume agradable, una apariencia lozana,

> "Quedó en su muerte con el rostro sereno y alegre. Y antes de morir quedó también limpio, según me escrivieron de Zaragoza, de aquella inmundicia y comezón de piojos con que Dios quiso purificarlo, quizá de lagunas imperfecciones que havía de pagar en el Purgatorio, para llevárselo desde la cama al cielo en premio de sus apostólicas missiones"[322].

Antes de pasar adelante, debemos plantearnos el sentido del concepto "santidad" en el contexto que estamos tratando.

5. ¿Qué cambio supuso Trento en la santidad?

Para empezar, hemos de resaltar que una de las transformaciones más importantes del momento fue el intento de controlar el fenómeno de la santidad por parte de las instituciones eclesiásticas. A este respecto, destacó la labor de Inocencio VIII, que instituyó la Congregación de Ritos. Este cambio, sin embargo, no acabó con las atribuciones populares de la santidad. Así, J. Michel Sallman ha demostrado que, frente a la historia oficial, en la que se recogen los procesos dirigidos a la beatificación y posterior canonización de los candidatos, se destacan una serie de figuras marginales a las que se rindió culto en la época. Estos personajes aparecen no sólo en las fuentes inquisitoriales sino también en los diarios de la época, que hacen notar que los santos conocidos a partir de las fuentes oficiales constituyen sólo una parte de quienes gozaron de tal consideración. De este modo, frente a la reconstrucción propuesta por autores como Peter Burke, basada en los santos canonizados, Sallman ofrece una imagen de la santidad entendida como producto social, esto es, emanada de una inquietud popular cuya importancia no debemos desdeñar ya que revela claramente cuál fue el calado real del modelo oficial y, a su vez, la respuesta de las autoridades a las inquietudes de amplios sectores sociales[323].

---

gente y le minorava el auditorio, viéndose tan desamparados de oyentes, convirtió la rabia contra el V.P. desacreditando su predicación" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 355). La fama ayudaba al misionero y cifraba también su éxito social (*ibidem*, p. 236)

[321] SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 334.

[322] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 175.

[323] BURKE, P.: "How to be a Counter-Reformation Saint" en en VON GREYERZ, K.: *Religion and society in Early Modern Europe, 1500-1800*. Ed. George Allen and Unwin, 1984.

Así pues, si bien hubo un modelo de santidad promovido por las instituciones eclesiásticas, este debía contar con una popularidad y seguimiento social importante que se podía obtener gracias a una campaña "propagandística"[324]. A este respecto, debemos subrayar la importancia que adquirieron los grupos de presión, interesados en la canonización de ciertos personajes, un hecho que nos pone ante un efectivo "mercado de la santidad", que contrasta con las regulaciones establecidas por la Congregación de Ritos, representante y asesora del papado que, sin embargo, tenía en sus manos la decisión última. Se puede hablar, por tanto, de una oferta y demanda comparable a un *tráfico comercial*, hasta el punto de que se puede establecer una doble concepción de la santidad, cuyas facetas corresponderían a los dos "focos" esenciales de los que emanaba su visión en el período postridentino:

> "A une relation vertu héroïque- pouvoir surnaturel- miracle, correspond la relation contraire... Pourtant cette contradiction n´a jamais été relevée par les juges. Nous sommes de plain-pied dans ce "monde clos de l´idéologie" dont parle Louis Althusser. Par le processus de la "reconnaissance en miroir", chacune des deux parties recherche chez l´autre la confirmation de ses propres représentations. Les théologiens, en recueillant le plus grand nombre possible de réctis prodigieux et de miracles, se convainquent des dons surnaturels que Dieu a attribués à un serviteur... au-delà de l´entendement commun, tandis que l´entourage du saint attend de la part des clercs une explication logique, sinon rationelle, de phénomènes qui suscitaient son émerveillement"[325].

En efecto, la santidad respondía también a las inquietudes de determinados grupos sociales como los nobles y sus clientelas, o de las comunidades agrícolas que buscaban un protector. Por ello, no se puede aceptar una visión de esta realidad como un modelo impuesto únicamente desde arriba o la idea de que el culto de los santos tenía que ser necesariamente *popular* en la época. En este sentido, podemos decir que las élites sociales, aunque también el medio urbano influyeron en las zonas rurales ofreciendo novedades[326].

El modelo propuesto por los teólogos de la época fue el del "héroe cristiano", que luchaba denodadamente contra del Diablo, y que debía representar, de la manera más perfecta posible, diferentes virtudes sacrificándose, a su vez, por el bien de comunidad. El modelo tridentino de santidad, refrendado por la Congregación de Ritos estaba asentado este ideal:

---

[324] NALLE, S. T.: "A Saint for All Seasons: The Cult of San Julián" en CRUZ, A.J y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Minneapolis-Oxford, 1992.

[325] SALLMAN, Jean-Michel: "Image et fonction du saint dans la région de Naples a la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle" en *Mélanges de l´École Française de Rome*. Tomo 91. 1971, nº1, p. 849.

[326] DELUMEAU, Jean: *Rassurer et protéger*. Ed. Fayard. París, 1989, p. 210.

"... la nuova santità succesiva al Concilio di Trento.. e alla... *Congregazioni dei riti* stava assumendo delle connotazioni incentrate sopratutto sulla pratica di comportamenti virtuosi da proporre all´imitazione di tutti i fedeli al di là del loro status sociale e religioso[327].

A lo largo del siglo XVII la práctica de las virtudes "... in grado eroico dei canonizzandi costituiva la condizione *sine qua non* per conferirre il titolo di beato"[328], de modo que cuando el santo moría, se convertía en un "ejemplo" para todos los fieles[329].

Pero, ¿qué se entendía por virtud heroica? Según F. Sacchi[330], la beatificación se basaba en un ejercicio frecuente de las virtudes, haciéndose un especial hincapié en la práctica de la caridad en un grado que superase la vida cristiana ordinaria[331], cosa que debía ser testimoniada por los actos heroicos y el cumplimiento de las virtudes teologales y cardinales, según el futuro Benedicto XIV, quien redactó *De servorum Dei beatificatione*. Pero, al mismo tiempo, debemos hacer notar que la práctica de las virtudes en este "grado", que podemos calificar como extremado o "sobrehumano", era difícilmente proponible a las masas[332]. Por ello, los modelos hagiográficos dirigidos a la instrucción hacían un especial hincapié en los comportamientos religiosos corrientes ya que el *heroísmo* era inasequible y poco recomendable para los individuos "comunes". A este respecto, los jesuitas abundaron

[327] SODANO, Giulio: "Il nuovo modello di santità nell´epoca pos-tridentina" en MOZZARELLI, C- ZARDIN, D: *I tempi del Concilio: religione, cultura e società dell´Europa tridentina*. Roma, 1997, p. 193. Estas virtudes eran las cardinales y monásticas, que fueron subrayadas en los procesos de canonización (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 338). De ellas emanaban acciones presentadas como *exempla* edificantes "... suo corpo (es) un quadro vivente della santità"(*idem*).

[328] SODANO, Giulio: "Il nuovo modello di santità nell´epoca pos-tridentina", p. 193.

[329] "Con i processi e la canonizzazione l´ideale eroico che aveva ispirato la vita del santo del momento della sua "conversione", come essi chiamavano la presa di coscienza di quell´ideale, diveniva messaggio della chiesa per la comunità cattolica, che se non era tenuta a venerarlo, era bensì obbligata a ritenerlo nel "regno della gloria" e cioè a credere alla sua eroicità e all´indefettibilità del riconoscimento canonico" (DE MAIO, R: "L´ideale...", p. 305).

[330] *De cultu et veneratione sanctorum*, 1639.

[331] SODANO, Giulio: "Il nuovo modello di santità nell´epoca post-tridentina", p. 193: "... la molteplicità degli atti rendese evidente la presenza delle virtù teologali, ed in un modo speciale della carità" (*ibidem*, p. 194).

[332] "L´equivoco piú grave di queste *Vite* era la proposta di modelli irrpetibili non essendo imitabili azioni che nel concetto della teologia spirituale richiedono carismi inaferrabili allo sforzo umano, essendo "grazie gratuite"" (DE MAIO, R: "L´ideale...", p. 275).

De Maio ha afirmado con acierto que: "... i processi e le biografie devote e la conseguente mentalità eroica dei committenti provocarono la grandiosa fioratura dell´iconografia agiografia del manierismo e del barocco, che espresse la sua massima opulenza fantastica nelle "glorie" e nei "trionfi" dei santi, oltre che della Vergine. Però ne derivò anche un fanatismo obbedienziale nella cosiddetta direzione delle coscienze, come si rileva dai successivi processi di canonizzazione, e una religiosità devozionale, ove la cieca ammirazione per l´eroismo irraggiungibile dei santi e l´attesa delle sue "grazie" copre non di rado accidia per le pratiche sacramentali e insensibilità per la ricerca della verità" (DE MAIO, R.: "L´ideale eorico della santità nella controriforma" en RUSSO, C.(ed.): *Società e Chiesa e vita religiosa nell´Ancien Régime*. Ed. Guida. Napoli, 1976, p. 307-8).

en la importancia de un uso pedagógico de los modelos de santidad, transmitidos a través del empleo de imágenes[333].

No hemos de olvidar, por otro lado, que el santo se caracterizaba también por obrar milagros hasta el punto de que se exigía un número mínimo para ser canonizado, una característica que, sin duda, había sido asumida desde hacía varios siglos[334]. Sin embargo, frente al santo de la antigüedad, los modelos predominantes a finales de la Edad Media supusieron una crisis de las ideas pretéritas, de modo que, por ejemplo, se abandonó en cierta medida el martirio como condición inexcusable de la santidad. Con todo, Prosperi ha demostrado que hubo un verdadero *revival* de los martirios, animado por la experiencia misional en las colonias que fue utilizada con fines propagandísticos por los jesuitas[335].

De cualquier forma, este objetivo, el martirio, que es muy patente entre los móviles de los misioneros que marchaban a las colonias era difícilmente alcanzable para quienes desarrollaron su actividad en Europa que tuvieron que optar por otras formas de sacrificio personal y de prestación a los demás.

Sin embargo, esta vía no llevaba indefectiblemente a la canonización. No en vano, el estudio de los procesos entablados con este fin revela, claramente, la importancia del apoyo social y político a la causa del supuesto santo. A este respecto, se destacaban especialmente los testimonios que procedían de personas ligadas a las élites, implicadas en estas canonizaciones como medio, sin duda, de asentar su influencia social. No en vano, los sujetos promovidos procedían de familias nobles. De este modo, el dominio social se ligaba al control simbólico. Por otro lado, debemos tener muy presente la discriminación social que hicieron los representantes de la iglesia en los testimonios recogidos durante el

[333] CAFFIERO, G.: "Tra modelli di disciplinamento e autonomia soggetiva" en BARONE, G., CAFFIERO, Giulia y SCORA BARCELLONA, Francesco: *Modelli di santità e modelli di comportamento*. Ed Rosenber y Sellier, 1994, p. 368. Ya con Acquaviva en las Instrucciones romanas, "junto a las historias eclesiásticas, las obras de la tradición cristiana y los tratados de devoción cristológica, cobra un cierto protagonismo el recurso regular al martirologio, a las vidas de santos y a als propias cartas de los jesuitas" (PALOMO, F.: *Fazer dos campos escolas excelentes*, p. 159). Los relatos de los jesuitas de las colonias brindan imágenes que, junto con las existentes en las iglesias "son... ejemplos de un uso recurrente a las imágenes con el fin de exaltar una práctica elevada –"heroica"- de las virtudes religiosas, siguiendo una tendencia predominante en la representación visual o escrita de la santidad postridentina" (*ibidem*, p. 162).

[334] "I miracoli costituiscono sezione cospicua e indispensabile dei processi, più di ogni altra dei signa sanctitatis e delle virtù eroiche" (DE MAIO, R.: "L´ideale eorico della santità nella controriforma" en RUSSO, C., citada, p.304).

[335] "La teologia e quindi la "follia" della croce di molti dei santi del Cinquecento si esprsso nel cosiddetto "voto del più perfetto"" que encuentra su plasmación, según Nadal en San Ignacio (*ibidem*, p. 108).

desarrollo de estos procesos[336]. Para conseguir el éxito parecía necesario el apoyo de las capas sociales más altas, que podía brindar un soporte social y unas relaciones institucionales suficientes para hacer triunfar la causa.

Junto con estas inquietudes, hemos de considerar que, desde la perspectiva de la religiosidad local, se buscaba una protección "eficiente" frente a las situaciones de crisis. Pese a esta importancia del santo como objeto "colectivo", es cierto que también tenía una función personal, de modo que podía ser colectivo o individual, en el que se centra W. A. Christian, pero también individual[337]. De cualquier forma, en una sociedad en la que el individuo vivía hacia fuera, con los demás, estos cultos eran promovidos y difundidos por el grupo, amplio o restringido.

Así pues, las comunidades plantearon la exigencia de una protección efectiva, cosa que hacía que los santos "corporativos" estuviesen relacionados especialmente con la producción agrícola[338] o con las epidemias. Finalmente, debemos apuntar que, tal y como vimos anteriormente cuando nos referíamos al proceso de confesionalización, no hubo una imposición desde arriba, sino una "negociación" con los grupos locales[339].

Hemos de concluir diciendo que los misioneros no trataban sólo de proponer sino de convencer y mover a actuar, de modo que era necesario responder a las inquietudes de los espectadores a quienes se quería identificar con la figura representada. En efecto, los misioneros no proponían tanto un juego de purificación de las pasiones, a través de un espectáculo conmovedor, como un modelo a seguir. De hecho hubo una evolución notable en el concepto de santidad a lo largo de la Edad Moderna donde fue cobrando mayor peso una nueva realidad, que insistía en una religiosidad "feminizada" cuyos caracteres hemos descrito someramente y que miraba especialmente a los laicos. Este es un hecho notorio en el siglo XVIII aunque, en todo caso, era una consecuencia lógica de un proceso gestado largo tiempo. De este modo, las afirmaciones de diferentes autores deben contextualizarse o fijarles, cuando menos, unos límites temporales. Este proceso, que buscaba responder a las transformaciones producidas por la Revolución no se centró únicamente en una serie de

---

[336] Así, Hsia en dos caos procedentes del sur de italia tiene la oportunidad de destacar la práctica ausencia de campesinos (PO-CHIA HSIA, R.: *The world of catholic renewal, 1540-1770*. Cambridge University Press, 1998, pp. 134).

[337] DELUMEAU, J.: *Rassurer et protéger*, p. 223. "Une personne isolée se rendra en pèlerinage au sanctuaire du saint, où elle accomplira divers rites religieux... Une collectivité consacrera une journée entière, chaque année, à une liturgie d´action de grâces" (*ibidem*, p. 222).

[338] *Ibidem*, p. 211.

[339] Como dijimos anteriormente el trabajo de TORRE, Angelo: *Il consumo di devozioni*, es ejemplar y una excelente propuesta metodológica que, siguiendo los trabajos de LEVI, G.: *la herencia inmaterial*. Ed. Nerea. Madrid, 1991, y la propuestas de la nueva historiografía sobre la organización del estado en al Edad Moderna (Hespanha, etc.) abunda en la necesidad de revisar los conceptos de confesionalización, entendida como una imposición desde arriba sin encontrar resistencias.

propuestas dirigidas a las mujeres[340] sino que también, aparte de profundizar el dimorfismo sexual, existió:

> "(una) ... modificazione dei contenuti delle devozioni e dei modelli simbolici. Si assiste così alla valorizzazione e al deciso recupero in senso nuovo di tutta una serie de meccanismi devozionali e rituali... molto popolari e "femminili": vale a dire di una pietà tenera e sentimentale, sdolcinata ed effusiva nell´esuberante affettività dei suoi temi, principalmente ruotanti intorno alla sofferenza riapratrice della Passione"[341].

6. El ascetismo, elemento clave de la actividad misional.

Uno de los rasgos más destacados de los santos y los clérigos de la época fue su "odio" hacia el cuerpo que, por ejemplo, se puede constatar en los procesos de canonización estudiados por Mario Rosa que:

> "si propongono un mundo privo di fisica bellezza, propongono una costante meditazione sul "malum ex corpore". È qui la radice del rifiuto del ritratto e dell´asaltazione al culto delle immagini miracolose o di quelle venute dal cielo"[342].

También se adoptaba idéntico pesimismo y distanciamiento respecto a los bienes del mundo, cosas efímeras que sólo podían servir para la perdición de modo que, por ejemplo, la renuncia a toda honra era un signo de predestinación[343]. La victoria sobre la carne era, pues. un elemento esencial de la santidad pese a que era necesaria para lograr el perfeccionamiento. En efecto, sólo a través del sacrificio físico, se podía lograr una "... gloria della grazia (que) risulta espressa nei processi in modo particolare nella imitazione eroica di Cristo e specialmente della sua *gloriosa passione*"[344]. Los padecimientos y el deseo de sufrir físicamente fueron subrayados en numerosos testimonios de la época y eran, hasta cierto punto, un trasunto del ideal del martirio[345]. De hecho, tal y como hemos visto, el sacrificio estuvo muy ligado al ambiente misionero:

---

[340] BARONE, G.- CAFFIERO, Giulia- SCORA BARCELLONA, Francesco: *Modelli di santità e modelli di comportamento*. Ed. Rosenber y Sellier, 1994, pp. 91-2.

[341] *Ibidem*, p. 92.

[342] ROSA, M.: "Prospero Lambertin tra "regolata devozione" e mistica visionaria" en ZARRI, Gabriella: *Finzione e santità tra medioevo de età moderna*. Ed. Rosenberg and Sellier, Torino 1991, p. 139.

[343] "indicibile disinteresse (que) rivelava invece il cosiddetto "atto eorico" che, non senza suggestione... se diffonderá specialmente quando Benedetto XIII lo arrichirà d´indulgenze" (DE MAIO, Romeo: "L´ideale...", p. 268).

[344] DE MAIO, Romeo: "L´ideale eroico...", p. 264.

[345] WEINSTEIN, D. y BELL, Rudolph M.: *Saints and Society. Christendom, 1000-1700*. Ed. Chicago University Press. Chicago, 1982, p. 161

"Del resto anche la frequente proposta di offrirsi vittima per la gloria della chiesa, significava non piú il *contemptu mundi*, ma l´umanisticio recupero del valore della persona, il cui sacrificio si avvertiva valido per grandi acquisti"[346].

Esta lucha contra las tentaciones era uno de los aspectos esenciales de la oposición heroica contra el demonio[347] que fue uno de los caracteres esenciales de los santos de esta época[348].

¿Cómo se veía a los misioneros? Debemos retener la atención sobre el hecho de que muchos de los santos de los que, por ejemplo, habla Sallman, desempeñaron esta labor, un hecho olvidado, con cierta frecuencia, en la historiografía sobre las misiones. El modelo de santidad propuesto por ellos estaba en clara consonancia con las imágenes ofrecidas por las producciones barrocas. De hecho, el concepto de santidad sufrió transformaciones importantes en el siglo XVIII, cuando el clero regular cobra un papel protagonista en ella, destacando especialmente la rama franciscana y concretamente de los capuchinos. En estos momentos, se destacó especialmente a los predicadores confesores y misioneros, es decir, a quienes desarrollaban una actividad *en el mundo*, escapando a las restricciones del claustro y abundando, más si cabe, en la cesura existente entre el modelo de santidad femenina y masculina[349].

Insistamos, en todo caso, que el modelo de comportamiento propuesto a los fieles era ejemplificado por el propio misionero. Esta circunstancia no fue tanto producto de una convivencia intensa y cercana, como un objetivo realmente buscado por los misioneros[350].

Los santos se caracterizaron por ser un ejemplo de áscesis y penitencia. En ellas se fundaba su poder carismático, ya que para la mayoría era inaccesible su práctica, aunque la

---

[346] DE MAIO, Romeo: "L´ideale..." , p. 268.

[347] *Ibidem*, p. 266.

[348] *Ibidem*, p. 267... nei santi fondatori di ordini, la "milizia" nella chiesa si esprimeva come fedeltà al "capitano", Gesù Cristo e alla sua "bandera" e difucia enlla sua "armatura. Di questi fondatori tre erano stati soldati, cioè Ignazio, Giovanni di Dio e Camillo de Lellis" (*idem*).

[349] LOUPÈS, Philippe: *La vie religieuse en France au XVIIIe siècle*. Ed. SEDES. París, 1993, p. 27. En gran medida se puede hablar de un rechazo de la religiosidad del *cuerpo* típica del período bajomedieval a favor de una concepción interiorizada de la religión. Pero este hecho no supuso un abandono del martirio, de la disciplina física aunque indicaba una tendencia clara que miraba, especialmente, a la santidad femenina (ZARRI, G.: "Dalla profezia alla disciplina 1450-1650" en idem y SCARAFFIA, L.: *Donne e Fede*. Ed. Laterza, Roma-Bari 1994). De este modo, se puede hablar de una religión masculina: "caratterizzata dalla interiorizzazione e razionalizzazione dei fenomeni religiosi la cui direzione è riconosciuta ufficialmente all´autorità dei Padri, siano essi i pastori, i padri spirituali, gli inquisitori o i padri di famiglia" (*ibidem*, p. 182). Una cuestión sobre la que volveremos cuando tratemos la confesión.

[350] Refiriéndose a San Ignacio decía el padre La Naja que: "... la espada de la divina palabra, puesta en manos de un predicador exemplar y santo, y que le miran como tal sus oyentes, penetra los coraçones más duros y derriba en tierra los vicios más rebeldes" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 116).

penitencia que proponían los misioneros en sus prédicas era, esencialmente, diferente. Pese a que no se trataba de una mortificación heroica, sino que estaba relacionada con la disciplina, el ascetismo era un signo de elección divina y se destacaba[351], sobre todo, la abstinencia sexual de modo que muchos los santos, especialmente en su juventud, fueron resistían las tentaciones de mujeres atractivas. La alimentación era, a este respecto, un capítulo esencial[352].

El modelo ascético característico del Medioevo, que heredaron los clérigos del período postridentino se basó en la castidad:

> "... los fundamentos de la ética de la castidad sexual están colocados en el miedo y la aversión hacia las funciones corporales de la mujer, en la identificación del mal con la carne y de la carne con la mujer[353].

La impureza fisiológica es muy notable en el caso del cristianismo como demuestra, por ejemplo, la distinción que se hacía entre niñas o ancianas y mujeres maduras sexualmente[354]. El rechazo del cuerpo como fuente de males y tentaciones es evidente en las vidas de los misioneros, cuya labor se concebía como una lucha constante no sólo contra el demonio sino contra si mismos[355]. De este modo, se trataba de velar para que el trato frecuente con los fieles, en el que se alentaba una afectividad profunda, fuese puro, esto es, que no diese pábulo a cualquier tipo de atracción física o de pulsión sexual e, incluso, el

---

[351] "More than models of the perfection that most lay people could not hope to achieve were advocates, protectors and intercessors who, like Christ himself, took on the burden of sin for their flocks" (WEINSTEIN, D. y BELL, Rudolph M.: *Saints and Society*, p. 154).

[352] WEINSTEIN, D. y BELL, Rudolph M.: *Saints and Society*, 154-5.

Así, recogiendo viejos modelos, el padre Caravantes se ve tentado por varias mujeres en el largo viaje que le lleva de Granada a Galicia. Antes de llegar a Cáceres se encontró con dos mujeres "y según la conversación que pretendieron entablar, y el olor pestífero que despedían de sí, que sin exageración excedía a quantos olores hediondos se conocen en la tierra, hizo juyzio con gran fundamento que eran demonios, pues de repente se desaparecieron..." (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, pp. 255-6). En otra ocasión, llendo de Alleriz a Orense se le aparecieron dos veces, mozas que, en ambos casos, "... le empeçó a cantar canciones tan dissonantes a la razón y modestia vergonçosa que se escandalizavan los oídos" (*ibidem*, p. 257).

[353] WARNER, Marina: *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*. Ed. Taurus. Madrid, 1991, p. 118.

[354] "... el silencio de la verdad tabú generalmente reina sobre el tópico en los escritos eclesiásticos. Pero es empíricamente cierto que en el mundo católico a las chicas jóvenes y a las ancianas les es permitido ahora ayudar en la Iglesia en variadas funciones menores, mientras que a las mujeres en la flor de su edad se les niega. El mismo jerónimo, comentando a Zacarías, escribió: "Nada es tan sucio como una mujer en sus períodos; lo que ella toca se vuelve sucio". Es, sin embargo, legítimo especular que el género de vida que Jerónimo recomendaba pudiera aparecer santo porque incidentalmente paraba el flujo que constituye parte del castigo de la caída" (WARNER, Marina: *Tú sola entre las mujeres*, p. 117).

[355] "... una lotta quotidiana contro la concupiscenza e il peccato della carne che hanno un ruolo di primo piano nell´immagine en el vissuto della santità in quanto dietro la visione tentratrice si nasconde la figura del maligno". Una batalla o lucha que deja señales visibles, que pueden ser reconstruida por los espectadores (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 342).

ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones*, p. 291. En los procesos de canonización postridentinos se subraya la pertenencia de los sujetos a una "ascetica cavalleria" aunque esta "... la lotta più ardua è contro se stessi, ma nei santi e nei loro testimoni è palese la coscienza che *contro il demonio* essa toccava il massimo d´eroismo"(DE MAIO, R.: "L´ideale...", p. 294-5).

enamoramiento, que podía surgir a partir del trato directo y personal con los individuos, especialmente en la intimidad del confesionario[356].

El misionero debía evitar, pues, cualquier posibilidad de murmuración sobre su relación con los penitentes, especialmente en el caso de las mujeres[357]. El confesionario constituía una ocasión para reafirmar o, en su defecto, perder, este *aura* de castidad. No en vano, era aquí donde se hacía efectiva toda la disciplina gestual que debía desarrollar el clérigo para evitar ser tentado. No era suficiente, pues, con estar a la vista del público sino que[358]:

> "Procurará también tener todo recato en no mirarles las manos menos a la cara y mucho menos permitir que quando se están confessando lleguen ellas el rostro al suyo. Que algunas con simplicidad pretenden hazerlo como si el confessor huviera de oír por la boca. Adviértales que se pongan de lado que de otra suerte algunos no juzgan bien y que apliquen su boca al oydo del confesor y este... la suya al del penitente"[359].

Se puede hablar de una obsesión por los pecados sexuales surgidos de las relaciones ilícitas entre el confesor y el penitente que encontraron uno de sus hitos en las instrucciones de Carlos Borromeo, destinadas a regular la actividad de los confesores[360]. De este modo, los escritos misionales abundaban en los peligros del trato directo con los miembros del sexo opuesto, regulando con gran rigidez las ocasiones en las que este podía tener lugar. La razón, en todos los casos era la misma, de ahí la importancia de evitar la conversación banal[361], especialmente con mujeres[362] que revela la presencia de una problemática que, hasta cierto punto podemos calificar como psico-gnoseológica[363]:

---

[356] "Por el voto de castidad y su observancia se habilita a la perfección y al puro amor de Dios y de los próximos, negándose a los deleytes sensuales y carnales, a que tanto se rinden los mundanos" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 192).

[357] "ora sea matrona ilustre, anciana, viuda o doncella, ora venga a negocio de su alma o temporal, ora el missionero la diga los evangelios o averigüe si está energúmena, maleficiada e ilusa, el sitio más libre de toda sospecha es la iglesia... y allí no se busquen ni capillas oscuras, sino bien patentes para hablar lo que conviene" (CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 48).

[358] Compárese con la regla general dirigida a todos los misioneros (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 92).

[359] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 82.

[360] BOSSY, John: "The social history of confession in the Age of Reformation" en *Transactions of the Royal Historical Society*, V, 25, 1975, p. 35.

[361] Cualquier ocasión era buena para adoctrinar: "... muchas veces iguala el (fruto) de una conversación... al del Sermón" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 39). Cómo deben ser (*idem*), utilizando un tono parecido al de sermones (*ibidem*, p. 40).

[362] "Las conversaciones del missionero han de ser todas espirituales, blandas y amorosas para que en todo haga fruto (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 39). Sin embargo, los capuchinos no dudaban en alojarse en casa de alguna viuda o beata, aunque el único contacto con ella era a la hora de las comidas porque de noche dejaba la casa para irse a dormir en la de una vecina (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 63).

[363] De ahí la insistencia de Calatayud en la mortificación de los sentidos: "al salir, entrar el concurso o componerle y en el púlpito, sitio el más público y desde donde se sorben innumerables semblantes, contener y moderar su vista y sus ojos. Lo uno, porque dexándose impressionar de formas agenas, es fácil sean *raptores ad culpam*. Por otro, especialmente en el púlpito si tira con frequencia sus

"Las conversaciones con las criaturas, no siendo necessarias, llenan de especies superfluas y estrañas la fantasía, embarazan estas mucho el recogimiento interior y el trato con Dios. Y Dios no habla a los suyos en las conversaciones mundanas, sino en la soledad y en el retiro"[364].

Y, nuevamente, nos encontramos con la preocupación por disciplinar la vista:

"han de poner mucho cuidado en no poner los ojos en las mugeres porque, como dize el Espíritu Santo y enseña la experiencia, muchos se perdieron por descuidarse en esto... Y para más seguridad encarga a los religiosos el Seráfico Doctor que duerman *ianuis clausis*"[365].

Se invitaba a los misioneros a ser "ásperos, rígidos y breves" en sus conversaciones con las mujeres cuyo trato podía alimentar la lascivia[366]. Los mismos fieles debían adoptar el mismo imperativo[367], hasta el punto de que las congregaciones jesuíticas defendieron la castidad como una virtud esencial para afrontar la relación con el mundo físico y, de modo especial, con el propio cuerpo como, por ejemplo, revela la actitud hacia el lenguaje, "la langue doit être soigneusement épurée et dépourvue de tout ce qui peut rappeler le monde"[368]. Los devotos adoptaron, hasta cierto punto, la pose de los santos[369].

---

ojos hacia algún sitio determinado donde hay mugeres. Y no es fácil en acto en que está remontada la imaginación velar entonces sobre la mortificación. Conviene de antemano criarlos en la escuela de la modestia... Es preciso encontrar la vista con los semblantes de las mugeres, mas en ninguna se claven, ni fixen los ojos, passen como sobre brassas y no paren. Sobre la cautela en el hablar, oír y tocar, hablaré después" (CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 20).

[364] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 303. Por ello, no deben permitir que "... aya combites ni concursos en la posada adonde se hospedan. Y créanme que esta observación importa mucho para no hazer horrorosas las missiones con los gastos exorvitantes que suelen hazerse" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 30).

[365] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 92.

[366] "y no porque sean santas ha de haver menos cautela con ellas, porque tanto más atraen, quanto son más blandas y suaves sus palabras. Y con capa de blandura y suavidad se introduce el veneno mortífero de la lascivia" (p. 207).

[367] La misma caridad practicada por los santos era un ejemplo para todos los fieles: "What they did any human being might do, but they were the ones who projected superhuman dedication thoroughness and effect" (WEINSTEIN, D. y BELL, Rudolph M.: *Saints and Society*, p. 157). Es decir, ellos practicaban las virtudes en un grado heroico.

La visión tradicional del Santo fue subvertida, frente a la protección o la utilidad de su culto que es un aspecto que tuvo una enorme importancia en el cristianismo tradicional (tal y como lo llama PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum*, p. 145), en estos momentos el santo debía promover otros valores. Con su culto se celebraba a los héroes de la cristiandad que eran, a su vez, modelos ya que eran "maestros" de virtudes. Promovían, por otro lado, el poder de la Iglesia y se pretendía instilar con ellos un nuevo tipo de espiritualidad (LURIA, K. P.: *Territories of grace: cultural change of the Seventeenth-century Diocese of Grenoble*. Ed. University of California. Berkeley, 1991, p. 160). Como hemos visto en otra parte, sin embargo, las instituciones no dejaron de responder a la necesidad de protección de las comunidades y de los individuos.

[368] CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 179-2. Esta virtud ocupa un lugar destacadísimo en las reglas y directrices que rigieron el asociacionismo religioso postridentino animado por la orden ignaciana (ib, p. 180).

[369] *Idem*. Los modelos son santos como San Stanislao Kotska o Luis de Gonzaba antes de su canonización. Estos tenían una estrecha relación con los programas desarrollados por escuelas cristianas dirigido a "conservar la gracia del bautismo", que era menos habitual entre adultos (*ibidem*, 180-1) o a controlar los sentidos (*ibidem*, p. 178).

En las representaciones de los santos de la época se destacó, de un modo creciente, lo macabro[370], desapareciendo progresivamente cualquier tipo de belleza o sensualidad, hasta el extremo de que el cuerpo del santo, y por extensión de los misioneros santificados, sólo era bello cuando se convertía en un cadáver. De este modo, el modelo de santidad estuvo basado esencialmente en los aspectos ascéticos hasta el punto de que los elementos místicos como profecías, visiones o revelaciones eran válidos siempre y cuando estuviesen:

> "... sostenute da quelle qualità... che una plurisecolare prassi ecclesiastica vedeva ormai incarnate nella santità: la sofferenza e l´amore di Dio e dagli altri, la rinuncia e il sacrificio fino all´annullamento di se"[371].

Y de hecho, esta fue la propuesta de la Iglesia frente a la vía mística, insistiendo en la posibilidad de un modelo de vida que todos los católicos podían compartir sin peligro[372].

El ascetismo sufría de un exhibicionismo, tal y como hemos postulado anteriormente:

> "Cierto padre compañero suyo de misión, pidió agua al huésped una tarde que azía gran calor, porque padecía sed muy ardiente, y el huésped le izo tan repetidas y vivas instancias para que merendasse primero, a título de que no le iziesse daño la bebida que, por no mostrarse grossero ni descortés, se dexó vencer, y admitió la merienda. Bolvió de la iglesia el V.P. y en llegando a la posada, dio una buena repreensión a su compañero, ponderándole la ocasión que avía dado para que tuviessen a los missioneros en conceptos de religiosos poco mortificados, pues admiten regalos y meriendas"[373].

El ejemplo era uno de los elementos clave de la persuasión misional y, en el caso de la penitencia, podía ser llevado a sus últimos extremos[374]. De este modo, con el rechazo de los regalos que los asistentes les hacían, los misioneros adoctrinaban del mismo modo que con su sermón[375] consiguiendo autoridad y carisma. Se convertían, hasta cierto punto, en testimonios "vivientes" del mensaje, reforzándolo con su comportamiento cotidiano, con sus gestos mínimos[376].

---

[370] DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p 500 y ss.

[371] ROSA, M.: "Prospero Lambertin tra "regolata devozione" e mistica visionaria", p. 531.

[372] "sembra cioè che socorrano ora parallele le esigenze di un "regolata devozione" e quelle di una regolata santità" (*ibidem*, p. 551).

[373] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 174. Esta reprimenda es un buen ejemplo de los "poderes" de los misioneros porque el sujeto que recibió la reprimenda supo que "... ninguna persona umana avía dado noticia al V.P. de la merienda" (*idem*).

[374] Y dijo el P. López al citado clérigo que: "Mas porque no pareciesse azañería esta constancia y tesón que guardó en dar de mano a viandas de regalo... diziendo que nunca avía llegado a entender cómo se podían ... componer y predicar mortificación de passiones y castigación del cuerpo, admitiendo regalos en la comidad para el mismo cuerpo" (*idem*).

[375] "... la primera regla, la buena vida. Es el missionero... embaxador de Dios a las almas para encaminarlas al cielo, como decía San Pablo... Claro está que ha de mover más la mano que la voz" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 294).

[376] "No des con tu vida ocassión para que desprecien tu doctrina. Da a todos buen exemplo, con palabras y con obras. Vean resplandecer en las tuyas la firmeça de la Fe, lo ardiente de la caridad, y la

Uno de los más destacados era la pobreza, que les servía para revalorizar la relación con los pobres, postulando una "norma" de vida para todos[377]. A este respecto, la persuasión misional se desarrollaba siguiendo ciertas convenciones sociales y culturales, algunas de las cuales eran fruto del principio de "adaptación", característica de la predicación jesuita, al que nos hemos referido en la primera parte. En efecto, la pobreza no suponía sólo un ejercicio de virtudes sino, ante todo, un elemento carismático:

> "... la santa pobreça no solamente tenía su fuente y manantial en la obligación del voto que avía echo de guardarla, sin también en el vivo concepto que avía formado de lo mucho que autoriza y acredita la predicación esta virtud y de quán poderoso medio es para que la doctrina que predica sea bien recibida, estimada y seguida"[378].

Este no sólo era un deseo era subrayado por las palabras que, constituían una auténtica declaración de principios ya fuese en el púlpito, en la presentación de la misión[379], ya en sus conversaciones con algunos vecinos de la comunidad[380], revelando, nuevamente, la estrecha relación existente entre un modelo de enseñanza a través de los actos y el concepto de santidad vigente en ese momento, ya que:

---

pureça de la castidad. Atiende a dar doctrina a tus próximos y ante todas cosas a vivir ajustado tú. Y si esta regla observares... salvarás tu alma y las de tus oyentes"(CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 67).

Y ello porque podía ser observado en cualquier momento, sin percatarse de ello. La santidad, sin duda, se testimoniaba, y exigía al mismo tiempo, gracias a los testigos. Uno de los mejores ejemplos es el retrato que en Santo Domingo de la Calzada le hacen al padre López comiendo: "...(el) gran concepto que formaron sus moradores de la santidad y predicación del V.P. ... llegaron a hacerle retratar al vivo... Conocían todos la umildad profunda del V.P. y assí temeroso el prior... esperó a que el V. Padre se senasse a la mesa a comer y entonces, escondido tras una cortina disimuladamente, fuel pintor, sacando el bosquexo del rostro y después lo perficionó... quedó muy contento el prior de con este retrato y señalandolo con la mano solí dezir: *¿Si este Padre no es Santo, de quién hemos de creer que lo es?*" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 302).

[377] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, pp. 169 y ss., destacando entre otros a San Francisco de Asís o al mismo Ignacio de Loyola y ponderándola con frases como: "Es tan poderoso el exemplo de la santa pobreça y desprecio de los bienes de la tierra que asta los coraçones más feroces doma, ablanda y obliga... Es tan delicado el crédito de la predicación Evangélica y pide tanta pureza de intención que qualquier sombra o apariencia de interés o codicia basta para deslucirla y escurecerla... "(*ibidem*, p. 171).

La pobreza a la que se referían los tratadistas era la pobreza de espíritu que, conllevaba, bien es cierto, una renuncia a los bienes materiales: "Se beatifica, no la pobreza como quiera, sino la pobreza voluntaria que es la de espíritu. Mas no aquella pobreza forzosa que padecen los menesterosos" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 197).

[378] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 173.

[379] Véase por ejemplo DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 180.

[380] "¿quando en tiempo de missión le preguntavan los huéspedes qué es lo que quería comer y cómo quería que se lo guisassen? Respondía: lo que quisieren y como quisieren, como no sean aves, dulces, ni manjar que huela a regalo porque los pobres nos emos de alimentar como pobres, con manjares bastos y vulgares... solía repetir: que los platos exquisitos, y regalados siempre se an tenido entre los missioneros Apostólicos por mercadería prohibida, de contravando que no passa" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 173). Y a un fiel que, una vez acabada la misión, quería regalarle un ave le dijo que los misioneros nunca las comían (*idem*).

"I processi di beatificazione ci mostrano come probabilmente tale messaggio arrivi alla gente più attraverso le azioni che attraverso le parole che il santo ha pronunciato, di solito sono invece fonti inesauribili"[381].

De hecho, los procesos de canonización, poco elocuentes respecto a las palabras de los santos lo eran, mucho más, respecto a sus acciones porque "... il corpo del santo viene percepito dai fedeli come il supporto della santità"[382]. En el caso del misionero, se exigía un sacrificio y mortificación similar, hasta el punto de que existían ciertos síntomas fisiológicos que manifestaban la transformación del individuo en santo o, como mínimo, en modelo de comportamiento[383].

La penitencia, tal y como hemos dicho, iba unida íntimamente a la actividad misional que exigía que los clérigos soportasen numerosas carencias y males, aunque esta predisposición " a sufrir" alcanzaba un caracter "patológico" en muchos de ellos:

"Aun quando estava sentado tenía los pies en postura que le causasse alguna pena. Nunca admitía coche para salir o bolver a casa aunque huviesse muchos lodos y estuviesse actualmente lloviendo y se lo rogassen con mucha instancia. Dexo otros exemplos semejantes, que quanto parecen más mentados, prueban más el cuidado de mortificarse en todo"[384].

Es más, pese al deterioro causado por las enfermedades, algunos seguían predicando a los mismos enfermeros que les atendían, afirmando que:

"... esta vida sólo es buena para padecer y en el poco tiempo que duró su enfermedad padeció mucho y deseó padecer mucho más. Siendo su enfermedad violentíssima y padeciendo excessivos ardores, no pedía nunca de beber ni otra cosa de alivio ni se quexava"[385].

Y todo ello hasta el punto de hacer peligrar sus fuerzas:

---

[381] SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 337.

[382] *Idem*.

[383] Tras su conversión a la santidad, *ibidem*, p. 338, aquí aparecen ejemplos de predicadores jesuitas.

[384] "Carta del padre Francisco García, vice-rector de la Casa de Probación de la Compañía de Jesús de Madrid para los padres superiores de la misma compañía de la Provincia de Toledo sobre la muerte y virtudes del padre Juan Gabriel Guillén" en GONZÁLEZ DE SANTALLA, Tirso: *Misiones*. Biblioteca Universitaria de Salamanca, ms. 822., p. 7r.

[385] *Ibidem*, p. 8r. Otros misioneros posteriores, como el padre Montagudo, manifestaron idénticas virtudes. El padre Montagudo, tras los prolongados ejercicios a los que le obligaba la misión y la vehemencia con que se dirigía a los fieles "... le resultaban destilaciones ferinas, tanto que se le comieron la ternilla que divide los caños de las narices y passaba por el ahugero (sic) una cinta. Abriéronle para abocar el humor dos fuentes, que las llevó desde muy mozo. El humor vilioso, que dominaba en su complexión, ignificado más con el exercicio de predicar fervoroso, le ocasionó algunos insultos (sic), como despeños, disenterías y otras veces inapetencia grande..." (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* pp. 168-9).

También los capuchinos siguieron este modelo. Para ellos, la oración, exigencia esencial, debía ir acompañada por la mortificación: "y verán con esto muchas y maravillosas conversiones de pecadores. Aquel apostólico predicador de mi sagrada religión, Fray Alonso Lobo, dando reglas para predicar y hazer fruto, dize que gaste el predicador más tiempo en hazer oración que en estudiar sermón" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 69).

"Un compañero que anduvo en missiones con él (padre Guillén) ocho meses y medio en Extremadura, afirmó que en todo este tiempo ningún día, aunque caminasse o estuviesse achacoso dexó de predicar a lo menos una vez y muchas vezes dos y tres vezes. Ni huvo día que no tomasse una rigurosa disciplina por la mañana y muchos días tomava otra por al noche con los que se disciplinavan en la iglesia"[386].

A ello se añadían también los ayunos frecuentes[387] que iban acompañados, tal y como destacaban algunos hagiógrafos, de una renuncia a ciertos placeres típicamente eclesiásticos como el chocolate, o "... no tomaba ni chocolate ni tabaco", aunque, en algunas ocasiones, a instancias de sus superiores lo hiciesena[388]. El padre López tenía, como tantos otros misioneros, desterradas de su mesa las aves, "que ni aun en la solemnidad grande las Pasquas no las quería admitir"[389].

A pesar de estos testimonios, hemos de recordar que algunos misioneros, como el padre Calatayud insistió en que la mortificación debía aplicarse de un modo discreto para no impedir el desarrollo de las actividades misionales[390].

---

[386] "Carta del padre Francisco García", p. 6v.

[387] Todos los viernes el Padre Guillén, que renunciaba a muchos de los manjares que le ofrecían los asistentes a la misión (*ibidem*, p. 7r).

[388] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 201.

[389] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 173. Sobre esto mismo advierten los capuchinos (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 68).

[390] CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 19. El jesuita indicaba, respecto a las comidas que, si bien modestas, debían ser sustanciosas: "Aquella comida y alimento que se juzga necessaria al religioso quando vive en su convento, esso mismo con más razón le es preciso, y quiera Dios que llegue, en el exercicio de las missiones en que el trabajo es dos veces más. Assí de un puchero sustancia de carne, sin más extraordinario ni otro regalo alguno nadie se ha de escandalizar (CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 39). Caravantes decía lo mismo con el objetivo de conservar la salud, por lo que es necesario también evitar abusos (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 127).

Por el contrario, algunos hagiógrafos destacan la parquedad y que sus biografiados comían a deshoras, solamente después de haber realizado las labores apostólicas. Sin embargo, otros preceptistas eran mucho más cuidadosos a este respecto y señalaban la necesidad de proceder con orden para mantener las fuerzas a lo largo de la misión. Por el contrario, tenemos a aquellos cuyo ascetismo alcanzaba límites que podían menoscabar su labor: "... siendo muchas las (ocasiones en) que llegaba a comer después de las doce, en ayunas, desde el confessionario. Otras veces se desayunaba con un bocadito de pan y un sorbo de vino y quando más unas sopitas de galgo u de gato, con sal y azeyte" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 202).

Calatayud también se refiere a otros supuestos que podían impedir la aplicación de la penitencia, como la edad o el estado de salud. En estos casos, debía tomar algún alivio "... comer carne, no guardar la forma del ayuno, una orchata, un poco de leche, o una almendrada, etc... no se ha de afligir el missionero, ni desedificarse su compañero... ni ningún seglar tendrá en esto motivo recional para desedificarse, debiendo saber que la gracia de Dios y don del ministerio no está vinculado a grandes austeridades, ayunos y penitencias inmoderadas. No obstante, debe tener siempre presente el buen exemplo que debe dar y que la penitencia corporal, en quanto sea compatible con sus fuerzas, no la dexe..." (CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 40). También habla de la necesidad de un respiro en su actividad (*idem*). Caravantes destacaba también la importancia del descanso debido a los grandes trabajos de la misión, al menos tres o cuatro días por cada quince de actividades(CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 127).

Las reflexiones del jesuita subrayan que el misionero no sólo necesita de ser observado y de dar ejemplo, sino que se siente observado. De ahí la insistencia en ciertas prevenciones respecto a tomarse un

El carácter ejemplar del misionero alcanzaba su culmen en la proposición de la penitencia física que constituyó una realidad recurrente en ciertas zonas del sur de Europa como Italia, en las que la penitencia física del religioso se convertía en una fuente de protección para la comunidad[391]. ¿Cómo compatibilizar esta exigencia con el decoro del que, según los preceptistas, debía hacer gala el predicador? A este respecto se abrió un importante debate pese a que, en el caso de las misiones españolas, la presencia de elementos espectaculares de estilo "segneriano", fue relativamente reducida.

Más importantes, incluso, fueron los actos cotidianos, como la parquedad de la comida, la humildad, la paciencia[392], que no coartaba, sin embargo, la presencia de elementos penitenciales de carácter espectacular, como el acto del perdón de enemigos en la que, como veremos, se subrayaba la "humillación" del predicador, a través de una serie de gestos, portando, al igual que los religiosos de la población en las procesiones de penitencia organizadas durante la misión, determinados instrumentos de mortificación.

El padre Guillén, que fue un colaborador estrecho del padre Tirso durante muchos años, es un ejemplo de esta situación. Destacó, desde sus primeros años en la Compañía, por su devoción hacia los ejercicios espirituales y las actividades caritativas, dirigidas esencialmente a dar "alimento espiritual" a los sectores marginados[393], lo que le llevó definitivamente a las labores apostólicas fue este mismo deseo de servir a los demás y, tras haber participado en algunas misiones, decidió dedicarse por completo a ellas, pese a gozar de un gran talento para las letras que le hubiese permitido brillar en ellas[394]. Su Provincial se lo concedió:

> "Y después que vio por experiencia el copiosíssimo fruto que cogía por medio destas missiones en las conversiones de las almas, se confirmo más en que esta avía sido especial vocación del Espíritu Santo a este altíssimo ministerio"[395].

---

respiro o las reflexiones sobre los "fariseos" que critican tales hábitos (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 41).

[391] Véase a este respecto el trabajo de DE ROSA, Gabriele: "Pertinenze ecclesiastiche e santità nella storia sociale e religiosa della Basilicata dal XVIII al XIX secolo" en *idem*:*Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*.

[392] El misionero debía estar resuelto y con el ánimo dispuesto a "... passar por qualquiera contradicción y calumnia... resuelto a passar oprobios dicterios, persecuciones, etc." (CALATAYUD, P: Missiones..., vol. I, p. 63). En efecto, ante las calumnias debía actuar con "humildad y (con) el auxilio del Señor que suelve bolver por su causa, los seglares desengañados ocultamente por su proceder y buenas obras llegan a borrar aquel primer juicio siniestro que les imprimieron y fomar buen concepto de su inocencia" (*ibidem*, p. 65). Bozeta también subrayaba la importancia de esta condición (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 49).

[393] "Carta del padre Francisco García", p. 1v.

[394] *Idem*.

[395] *Ibidem*, p. 2r.

De este modo, su servicio alcanzó un gran calado social, acumulando conversiones y confesiones que parecían cifrar el éxito del predicador popular. Su caridad fue destacada como una de sus virtudes fundamentales:

> "Dotóle Dios al P. Guillén para que hiziesse este fruto de todas las prendas que en un ministro evangélico son necessarias para ganar las almas. Y especialmente de una caridad imitadora de la de San pablo con que se hazía todo a todos, para ganarlos a todos y de aquí nacía el amor grande que se cobravan quantos le comunicavan"[396].

Aunque el misionero era la imagen de un *héroe* cristian era, sobre todo, un ejemplo para cualquier cristiano, que debía controlar su cuerpo. El hecho de que en sus sermones, subrayase su condición de pecadores era un hecho que abundaba en su propuesta como modelo de comportamiento y de disciplina[397]. Su condición pecadora, en tanto que hombre era un síntoma de la necesidad de superación. Pese a ello, eran percibidos por muchos asistentes como santos y no como el producto de una larga labor de disciplinamiento. De hecho, los prodigios o milagros, como vimos en un apartado anterior, formaban parte de su actividad.

El ascetismo no sólo se convirtió en el eje de comportamiento propuesto por los curas obispos o misioneros[398], sino que la mortificación era una exigencia dirigida a todos los fieles[399]. La penitencia era el efecto del pecado[400], de modo que los sermones y, en general, las enseñanzas de la iglesia encontraron una de sus fuentes esenciales en las *vitae patrum* y en las hagiografías. Y todo ello hasta el punto de que:

> "Sainteté égale ascétisme, cette équation était une évidence pour les prédicateurs d´autrefois et les amenait à affirmer à la fois que le mariage est "saint" (puisque c´est un sacrement) et que les saints doivent renoncer au mariage. Cette contradiction est patente dans un sermon pour Toussaint prononcé par le Jésuite Vieira..."[401].

---

[396] *Ibidem*, p. 5r. Sobre los desvelos en la atención de los enfermos cfr. *ibidem* 8v.

[397] Este es un hecho especialmente notorio en la función del perdón de enemigos que está cargada de afectividad, donde se utiliza toda una batería de medios para vencer uno de los males más graves las colectividades, el odio por las afrentas recibidas: "No me atreviera, oh, piadosíssimo Señor a ponerme en presencia de vuestra Divina Magestad si no estuviera bien assegurado de vuestra gran Misericordia... Ya veo, Señor, no lo merezco, pero también conozco, no necessita de merecimientos vuestra piedad y que no lo desmerece vuestra Madre. Por ella, Señor, os buelvo a suplicar me perdonéis que a mi me pesa de lo que os he agraviado. Pequé, señor, misericordia" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 298).

[398] "Quand (ellos) ... ont des modèles à proposer aux chrétiens de tous les jours, un tropisme dont ils n´ont pas forcément conscience les pousse irrésistiblement vers les ascètes, c´est-à-dire vers des apôtres de l´antinature. Certains avouent assurément que de tels héros sont difficilement imitables mais ils n´ont pas de modèles de rechange" (DELUMEAU, J: *Le péché et la peur*, p. 505).

[399] Vg. Montargon (DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 507).

[400] *Ibidem*, p. 507 y s.

[401] *Ibidem*, p. 506.

En estrecha relación con esta propuesta hemos de destacar el *voyeurismo* ligado a la disciplina que alcanzó momentos insólitos, recreaciones que abundaron en elementos enfermizos de la santidad, hasta el punto de que se puede hace notar la presencia de una suerte de "santa anorexia"[402], característica de los modelos de santidad de la época en los que los hombres se revelaron más discretos que las mujeres debido, quizá, a una actividad social que impedía tales excesos[403].

Debemos partir, a este respecto, del principio de que la oratoria tenía un soporte físico que era el cuerpo del orador. No era sólo un problema de pose, sino que su mismo rostro o su traje resultaban esenciales para la comprensión de las impresiones causadas en el público. El interés por estos matices se fundaba en el hecho de que la predicación se producía dentro y fuera del púlpito[404]. El fervor de los misioneros tenían un efecto notable sobre su complexión física, transformándose su aspecto una vez había reconocido que era un siervo de Dios [405].

> "Los que aman con vehemencia, andan de ordinario flacos y pálidos, porque consumiendo la sangre pura y clara el amor, la que les queda es requemada, seca y negra. Y assí se les viene a secar el cuerpo, a requemar las entrañas y a quedar indigesto y relaxado el estómago..... se engendran, por la falta de calor, crudezas en el estómago, hay destilaciones, opilaciones, hastíos para comer y a veces diarreas o disenterías y otras enfermedades"[406].

Cualquier gesto o palabra constituía un elemento clave, lleno de significado. El hábito contribuía a definir a la persona, definiendo una realidad ajena a los valores imperantes en la comunidad, en la que el público debía mirarse especularmente:

> "¿cómo puede dexarse de admirar y apreciar los que con tanto gusto cargan lo que a otros se les haze tan aborrecible y los que con tanto valor se arrojan en el fuego de una pobreza voluntario...? ¿Cómo pueden dexar de ser venerados unos hombres que en su mismo porte llevan el carácter de predestinados pues el mismo Redentor les haze contribuyan muchos ángeles...?"[407].

---

[402] SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 343. Dice H. de Montargon en su *Diccionaire apostolique*: "Il faut affliger le corps pour fortifier l´esprit, qui ne se porte jamais mieux que quand la chair est infimer, dit l´apôtre.- Mais le jeûne diminue les forces du corpos. – Je le veux encore... rien ne plaît davantage à Dieu que la maigreur du corpos; plus il sera desséché par l´âpetré des mortifications, moins il sera sujet à la corruption dans le tombeau, et par conséquent plus ils ressucitera glorieusement" (citado por DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 507).

[403] SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, pp. 345-6.

[404] Sobre el rostro cfr. GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero...*, p. 62-1.

[405] "Il santo comunica quindi con i suoi fedeli attraverso l´intermediazione del suo corpo. Nell´aspetto esteriore egli rome nettamente con le regole comunemente accettate" (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 338).

[406] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 168. De hecho, su misma muerte procede de esta causa: "la compassión tierna que le abrasó las entrañas disipó el húmido radical y desenfrenó la bilis, la que irritó las partes interiores y causó la muerte" (*ibidem*, p. 170).

[407] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 144.

O portaban unos zapatos de 24 años, llenos de remiendos[408].

Su aspecto era considerado una expresión de fe[409]. En este caso el "hábito hacía al monje" y esta parece haber sido una exigencia esencial en algunos de los misioneros más importantes de la época, que fueron presentados como ejemplos para los demás[410]. Veamos, en efecto, cómo contribuía el físico del misionero a conmover al auditorio y dirigirlo en determinado sentido:

> "Con él (el P. Calatayud) entró desde luego un terror santo, que inspiraba no sólo al intimar la penitencia, sino también dejándose ver con el crucifijo en la mano, *hecho un esqueleto y retrato de la misma penitencia que predicaba*"[411].

Incluso, como en el caso del padre Segneri, se recurría a disciplinas, pese a que había otras formas de esta disposición "exhibicionista". Así, el teatino Giovanni Marinoni, predicando sobre la Pasión de Cristo llevaba una corona de espinas, o Bonaventura da Potenza se ponía alrededor del cuello el cordón de franciscano "... e chiede ai fedeli di trascinarlo fuori della chiesa". En la predicación misional española hubo, como veremos, algunas variaciones importantes en estas expresiones.

La actividad misional, en tanto que acto comunicativo, se dirigía a un público por lo que era una exigencia fundamental ganarse sus simpatías e interés. Esta inquietud es obvia en los planteamientos sobre los primeros compases de la misión, pasandose a una predicación más dura y rigurosa en los días sucesivos. El primer sermón es el más

---

[408] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 303. Estas afirmaciones se pueden comparar con las críticas del padre Isla en el Fray Gerundio que recogen concepción común entre los tratadistas que criticaban duramente:

"... el desplazamiento de la atención del orador hacia su ropa... cualquier signo deíctico que se pose sobre la vestimenta, se encontrará numerosas veces execrado. Podríamos entender que en cierto modo se postula para el predicador un hábito que ha escapado por completo al circuito de la moda y, sobre todo, a la condición moral que la produce: la vanidad" (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 341).

El padre Montagudo: "aunque eran de cordován negro, de puro viejo se bolvían casi blancos. Tenía solo un par y a puros remiendos le duraban más de año"(ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 201).

[409] "la (fe) externa es qualquier demostración externa que formal o equivalentemente sea profession o señal de essa interna Fe... la externa ... procede de un ánimo tierno y devoto" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 152).

[410] Refiriéndose a su "espíritu verdadero de pobreza" nos cuenta Echeverz que el padre Montagudo: "... tenía hábitos blancos y limpios, pero solos los preciso que eran dos, para mudarse el uno, quando se lavaba él mismo el otro. Digo él mismo, porque lo vi muchas veces, aun siendo Presentado de Número, lavarse y con mucha prolixidad sus propios hábitos y tener tanto cuidado de su limpieza y de que no se manchassen". Su vestuario era, por tanto, escaso. Sólo dos hábitos, que le eran suficientes, incluso para desempeñar la labor misional: "no llevando más que otra capilla y escapulario para predicar y una capa de anascote que le dieron por vestuario en el convento de caller, siendo maestro de novicios que llamaba la Torerica por ser harto corta. Y esta le duró treinta años y más" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* pp. 200-1).

[411] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 263.

importante del ciclo "... el primer sermón suele ser la llave de toda la Missión"[412]. En él se anunciaban las indulgencias y otras bondades de la misión, sin olvidar los peligros que corrían quienes no asistiesen a ella. Esta concepción, que puede asimilarse, en cierta medida, a los planteamientos retóricos sobre el discurso era complementada con la actividad desarrollada por el clérigo en la comunidad[413] hasta el punto de que, como dijimos, la misión era mucho más que predicación, era ejemplo y virtud manifiesta.

Este fin se lograba gracias a la elección del albergue. Así, el misionero debía expresar su deseo de albergarse en una habitación del hospital o, como mínimo, debí expresar su deseo de alojarse allí para edificar a los espectadores para ser reconocidos como *apóstoles*[414]:

> "En un Pueblo del Reyno de Navarra, ante el Padre Tyrso Gonçález se movió plática de la Missión que en él aía echo el V.P. (López) y algunos del pueblo exclamaron: *¡O varón apostólico! ¡Por más que lo procuró todo el Pueblo, nunca le pudieron arrancar del Ospital!*. Tan bien allado estava en compañía de los pobres y tal era el aprecio que hazía la gente pía de este acto de umildad y pobreza"[415].

---

[412] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 517.

[413] En efecto, el discurso se abre con el exordio que tiene como fin ganar la simpatía del auditorio. Los primeros sermones de la misión, que carecían de exordio como veremos, desempeñaban una función semejante. La misión, a diferencia de una oración, fue entendida como un discurso único, donde cada sermón o acto no era comprensible en si mismo sino como una parte de una realidad mayor, de ahí que la asistencia fuese una exigencia fundamental. Por ello, podemos comprender que la disposición de los temas y de las acciones se hiciese de un modo similar a como las concebía la retórica clásica para un discurso, de los argumentos más débiles a los más fuertes. Así pues, en este primer encuentro con el auditorio se hablaba sobre la importancia y la utilidad de la misión:

"Otros con deseo de que todos acudan a los Sermones de Missión y logren el fruto de la Predicación Evangélica, toman por argumento y assunto del primer sermón, predicar de la gran virtud y eficcia que Dios N.S. a depositado en la palabra divina para salvar las almas más derrotadas y perdidas y llevarlas al cielo..." (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 525). Otros, como Ignacio Blanc, predicador en la Corona de Argagón introducía la misión presentando a los predicadores como "... Legados y embaxadores de Dios que traían sus vezes y vozes para reconciliar los Predicadores más rebeldes con Dios, combidándolos con el perdón y restituyéndolos a su amistad y gracias" (*ibidem*, p. 525). Otros hablan de que la misión es ocasión que deben aprovechar los pecadores para salvarse (*idem*):

Pese a estas distinciones está claro que tales temas eran tratados en sermones que se referían a materias concretas como la confesión, que era destacada como principal medio de reconciliación propuesto por Dios, etc. Por tanto, no se trata de una diferencia en los temas sino de una distribución distinta de estos.

[414] "porque la abitación pobre del ospital concilia autoridad y buen nombre a los missioneros para que su doctrina sea más bien recibida y estimada" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 610). Decía el padre López en sus sermones que:

"Años ha que me ocupo (en las misiones)... y siempre me voy al Hospital y si allí hay comodidad de estar como religiosos con la decencia que se debe no salimos de él. Sin un pan entramos en esta ciudad y sin un pan saldremos... De aquí se puede sacar que el fin de la misión que no es cosa temporal, sino la salvación de las almas" (*Doctrinas y sermones de misión y casos de conciencia*. Archivo de Loyola, libro 110).

[415] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 519. El autor reconoce que tal disposición se asentaba en la práctica misional de San Ignacio, y recogiendo una noticia de la hagiografía de Ribadeneyra sobre el Santo: "Importa mucho (dice López) para que la Missión suceda prosperamente que el alvergue del Missionero sea pobre y umilde, porque edifica al Pueblo y concilia las voluntades los moradores. Tres vezes (y por no poder escusarlo) en tiempo de la Missión me acuerdo averme ospedado

De lo contrario, podían ver peligrar los objetivos esenciales de la misión, como la confesión. A este respecto, las fuentes reconocen que uno de los obstáculos principales para que los penitentes descubriesen sus conciencias era su miedo extendido a que no se respetase el secreto de la confesión. Por esta razón, muchos recomendaban no alojarse en casa del cura[416], quien estaba íntimamente ligado a la vida de la comunidad y más que un "mediador" era un verdadero actor de la vida de la población y, por tanto, estaba profundamente implicado en ella. El misionero, en cambio, debía exhibir una sopesada "diplomacia", hasta el punto de evitar implicarse en los conflictos de la comunidad. Y, para ello, debía evitar las casas de los enemistados[417].

Otro de los medios, que se convirtió en un acto regulado con gran detalle, era la petición de limosna. Como hemos visto, el misionero representaba, hasta cierto punto a un pobre, emulando la imagen del peregrino, que "deambulaba" sin prever su manutención, confiando en la ayuda divina, que le podía abandonar si marchaba con las alforjas llenas[418]. A pesar de ello, el término peregrino no se utiliza con demasiada frecuencia, a pesar de que no está ausente[419].

El sentido de este acto no era tanto conseguir unas provisiones, por otro lado necesarias para la manutención de los clérigos, ya estas se podían lograr también gracias a los ofrecimientos de los vecinos, como hacer manifiesta y visible la humildad en un acto que suponía en si mismo una mortificación. De este modo, se ganaba autoridad y se favorecía la recepción del mensaje presentándose como viva imagen de la experiencia de Cristo[420]:

> "... se persuadan los missioneros que esto no menoscaba la autoridad de la Missión, sino que antes la concilia y aumenta porque les parece que es esta acción tan umilde, ven retratados y renovados los tiempos de los Apóstoles y como ven que los missioneros se umillan y allanan tanto, se alienta la gente a romper la vergüença

---

en Palacios de Señores y tescientas me e arrepentido porque me persuado que fueron las missiones más frías que e echo en mi vida" (*ibidem*, p. 519).

[416] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 175.

[417] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 28 y también DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 519-2.

[418] "... aunque se debe estimar y agradecer la providencia y largueza de algunos Señores Obispos que quando embían Missioneros por su cuenta a los pueblos de su Diócesi(sic), les proveen de todo lo necessario para su alimento con deseo que no sean cargosos ni costosos a los pueblos; pero que, sin embargo de esto, la experiencia enseña que a los que no llevan provisión alguna sino que caminan fiados de Dios, les sucede más prósperamente la Missión, porque los primeros corren por cuenta de ombres, los segundos por cuenta de Dios" (*ibidem*, p. 514).

[419] "... por espacio de 39 años vivió como peregrino y pobre se alojó en los Ospitales y entre los pobres y se alimentó como pobre mendigando la comida de puerta en puerta" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 173).

[420] *Ibidem*, p. 172, cita el ejemplo de Cristo que venció la tentación de la codicia suscitada por el ofrecimiento del Demonio que le ofreció todos los reinos del mundo. Cuando llega un predicador y desprecia los bienes terrenos "lo miran como a un Apóstol y aun como a un Ángel baxado del cielo y assí reciben con estimación su doctrina y la executan con puntualidad" (*ibidem*, p. 171). Y el mismo autor recuerda el ejemplo de Fr. Ignacio que, predicando en Valencia, rechazaba las limosnas después del sermón, pese a vivir de ellas porque no se creyese que era un pago por el sermón predicado (*idem*).

que padecen y les manifiestasen confiadamente los pecados que antes callavan en la confessión... Más vale esta mortificación que el sermón"[421].

En todo caso, no estamos sólo ante una disposición dirigida a allanar las reservas de los presentes y favorecer la confesión general, sino que los misioneros proponían un ejemplo vital, refrendado por los modelos de santidad. Pobreza y humildad eran las dos de las virtudes esenciales de ello y, a su vez, de cualquier católico. La primera suponía una renuncia a los bienes temporales, la segunda implicaba, entre otras cosas, la obediencia[422]. Ambas estaban ligadas y conllevaban la aceptación de la condición de cada uno, el refrendo del orden social. Por supuesto, no se trataba de convertir a los católicos en vagabundos ni mendigos, sino de establecer un modelo general para todos a través de la ejemplaridad y la espectacularidad.

La finalidad de estas rígidas regulaciones era evitar que las misiones fuesen gravosas para los pueblos, provocando un rechazo por parte de la comunidad. ¿Qué decir pues de la limosna?[423] Se trataba de una operación que, realizada con la debida prudencia, sólo iba dirigida a aquellos que poseían medios suficientes. Por otro lado, al final de la misión se redistribuían las limosnas de los particulares. Dice Calatayud que cuando se recibía una donación si bien había que repartirla entre los pobres, sólo se debía hacer una vez, pues de lo contrario, "... impressionados de que el missionero reparte limosnas no le dexarán..."[424].

Con este y otros medios se intentaba conseguir popularidad[425]. Los premios, tanto como la renuncia y el desinterés, contribuían a ganar los buenos deseos de los asistentes. En el mismo sermón de presentación se dejaba bien claro que la gratuidad dirigía la acción misional[426]:

---

[421] Citado en *ibidem*, p. 528.

[422] Que nunca debía ser forzada sino "... pronta y voluntaria" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 195. Del mismo modo la destaca SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 339.

[423] A este respecto, cfr. DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, pp. 176 donde se refiere a no se debía pretender fundar un colegio.

[424] CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 39. Del mismo modo, sugiere Bozeta que: "... si alguna persona diere dinero para repartir limosnas, es mejor no recibirlo, mas si lo recibiere es consejo de un gran missionero que no se repartan antes de acabar la missión y entonzes se pida al cura cédula de los pobres del lugar y podrá consultarse con otro varón piadoso para mayor acierto. No se dé limosna alguna en secreto ni por mano agena, porque no se sospeche falta la fiel distribución... El mejor modo es irla repartiendo de puerta en puerta, con secreto, según la necesidad de cada uno. Y sólo para esto podrá salir el missionero de casa en casa, mas no para visitas" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 32). Estas mismas indicaciones en DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 164-1.

[425] "y... si experimentan que no entra dinero en su poder, ni se llevan cosa alguna de un lugar a otro sitio sino que assí el dinero como todo lo demás que sobra se reparte entre los pobres, este es un pregón y un sermón tan alto que llega hasta los lugares más remotos" (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 193).

[426] "Venimos como pobres, no por esso buscamos missas, limosnas ni estipendios de los sermones sin un pan entramos en este lugar y sin un pan saldremos" (*Sermones y doctrinas de misión*, 5847, p. 12r). O que sólo pedían el sustento necesario (*ibidem*, 12v "sermón de presentación de la missión").

"Mi P.S. Ignacio, Patriarca y Fundador de mi Sagrada Religión, manda en sus reglas que de las ciudades y villas donde la Compañía tiene Casas y Colegios, salgamos a predicar, confesar y enseñar la Doctrina Christiana, por los pueblos del contorno y que caminemos como pobres, y mendigos, sin provisión ni sustento... No buscamos vuestras aziendas para nosotros, sino vuestras almas para Dios"[427].

Las medidas adoptadas para hacer manifiesto este mensaje, evidenciaban la diferencia existente entre la misión y la predicación brillante, realizada por oradores contratados *ex profeso* por el municipio para las Cuaresmas. Los misioneros, incluso, pedían la limosna antes del sermón para los asistentes no pensasen que se pagaba por él[428].

Los misioneros se enfrentaban a resistencias importantes que podían ser suscitadas por individuos o grupos de presión. No en vano los jesuitas despertaban cierta hostilidad en muchas poblaciones, ya que pertenecían a una orden poderosa, con grandes intereses en muchos lugares de la geografía. Una de sus se puede encontrar en los conflictos que la Orden había tenido con ciertas poblaciones como Tafalla[429], o por las lealtades creadas[430], unos obstáculos sobre las que los misioneros parecieron triunfar en algunas ocasiones. De cualquier modo, debemos ser conscientes de que nos encontramos ante testimonios parciales. En efecto, ya fuese debido a las denuncias, ya a las enfermedades, la labor del misionero parecía plagada de dificultades[431]. De ahí la importancia de la mortificación, de la lucha contra la concupiscencia, una batalla continuamente entablada por ellos[432].

Es posible que, por esta razón, el padre Calatayud propusiese un modelo de misión "por sorpresa", es decir, no avisaba a nadie excepto a los curas de los lugares próximos, que debían acudir a la misión con sus fieles y, por supuesto a los de la localidad en la que se iban a realizar las funciones misionales. En su *Método* revela la naturaleza de los rumores generados ante la noticia de que se iba a iniciar una misión que, sin duda, no carecían de verosimilitud:

---

[427] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 519.

[428] *Ibidem*, p. 518.

[429] "Con ocasión de haber vencido a los de Tafalla en un pleito de los diezmos, nos miraban con ojeriza y con la misión se trocaron" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 108). Que se predicaba sobre esta materia frecuentemente es indudable, véanse por ejemplo testimonios sobre "restituciones de diezmos" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 311r).

[430] Esto era especialmente cierto en el caso de los grupos ligados a las iglesias jesuitas. En Morón el padre Tirso tuvo dificultades para resolver las disputas entre grupos de nobles "... porque entraban en nuestra iglesia y casa los del otro a título de patronos y bienhechores" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 210).

[431] Del mismo modo que los modelos que estudia Sallman: "La via della santità è quindi lastricata di prove, che il venerabile debe affrontare con grande costanza e anche con una certa esultanza. La società infatti, più o meno consapevolmente, fa in modo da renderlo più pesante, mentre il demonio si ingegna nel moltiplicare le trappole sul suo cammino" (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 341).

[432] *Ibidem*, p. 342.

"... se dice que los missioneros son interessados, que se llevan tanto dinero, que ultrajan a la gente, que meten en escrúpulos, que malparen las mugeres por oírlos, que sacan los difuntos al púlpito, que públicamente reprehendieron a tal pecador, que están o han estado en la Inquisición, que de tal lugar los echaron, que quieran o no quieran les hacen ir a la missión, que los multan si no van. Que se meten por sus casas y los sacan violentamente a la missión y otros mil rumores"[433].

El uso de procedimientos típicamente misionales como el "asalto" nocturno a las poblaciones causaba sorpresa en las autoridades locales, que les pedían explicaciones por ello[434].

El padre Calatayud, al igual que otros tratadistas, caracterizaba al misionero por su humildad y la paciencia frente a las maledicencias que debía sufrir en tantas partes y que constituían una buena vía de santificación. Pese a ello, debía mostrarse activo en contra de estos rumores. En este sentido, los tratadistas subrayaban, de nuevo, este carácter exhibicionista de las virtudes para el que se presentaban numerosas ocasiones, ya que las resistencias a los misioneros no son infrecuentes[435].

Los mismos curas solían ser reticentes a su presencia. No en vano, cabe recordar que la influencia de las órdenes religiosas, especialmente en las ciudades, fue muy destacada a lo largo de la Edad Moderna. Este hecho suponía un menoscabo importante para la economía de los curatos. Pero también es cierto que en las áreas rurales se daba este fenómeno que, por supuesto, solía atribuirse a una dejadez en el desempeño de la cura de almas:

"La missión de la villa de Chantada, necessaria en sumo grado, porque la gente de todas aquellas fragossas montañas acudió a ella y todo el territorio de Taboada, excepto un Parrocho, que instado repetidas vezes, respondió a sus feligreses escandalizándolos que él era medio theólogo, y no necessitava de que otros le predicassen"[436].

---

[433] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 66.

[434] "Salió a una calle el Alcalde y medio públicamente una mano estando io con el cruzifixo. Díjome que por qué entrava sin lizencia. Alborotaba el pueblo y venían las mugeres... (le dijo) que traía todas las facultades del Ilustrísimo Señor Obispo, que el modo que teníamos de entrar era aquel y que por lo que tocava al mugerío daríamos providencia para que con orden assistiese y se retirase. Mas que si no gustaba que fuesen les mandase retirar. Calló y se sosegó y después vino a darme satisfación (sic)..." (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 38r).

[435] "Es, pues, necessario que ande muy prevenido de paciencia el missionero para lograr el fruto que pretende. Y repárese que dize el apóstol, en toda paciencia, para dar a entender que, en todas sus acciones ha de llevar consigo y exercitar todos los modos de paciencia" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 49).

Ver su contrapartida en el modelo de santidad postridentino (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 337). El misionero debía hacer frente a la calumnia (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 67).

[436] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 328. Por supuesto, este sujeto encontró un castigo ejemplar (*idem*): "... muerte tan repentina y tan pésimo estado, indicios dan de que perdió con la fama y la vida el alma" (*idem*).

Uno de los objetivos esenciales de los misioneros era crear una suerte de "aura mística" en torno suyo que puede ser considerada, en cierta medida, el primer paso:

> "... in the process of astounding listeners so that their minds and wills would become pliable material to be remolded according to orthodox religious and socieoeconomic doctrines. The manipulation of an image of the preacher as a consecrated figure would in itself generate awe"

Y, desde luego, los efectos de la predicación estaban estrechamente ligados a la imagen que de él tenía la comunidad. Algunos autores como Diego Niseno afirmaron "que si el Orador Evangélico ha de ser terror y asombro de los oyentes, ha de ser muy raras veces visto y tratado de hombres"[437].

El orador debía rodearse del debido misterio y, ¿cómo lograrlo sin un debido distanciamiento de los testigos de la misión que, a la vez, eran los receptores de su mensaje?[438] En el caso de la misión era difícil apartarse de los fieles con los que se estaba en contacto continuamente, ya fuese en los diferentes actos, ya en las largas horas dedicadas a la administración del sacramento de la confesión. La privacidad de que podían gozar los padres era escasa aunque los consejos sobre el alojamiento y el trato con los asistentes indican que nos encontramos ante la pretensión de apartarse, en cierta medida, de los fieles. Los capuchinos, por ejemplo, buscaban un alojamiento alejado del tráfago cotidiano de la comunidad:

> "Como nuestra polýtica era vivir solos en una casilla o hermita cerca de la iglesia y sustentarnos de las limosnas de los fieles, que le suplicábamos (al cura en una carta previa), nos tuviesse buscada dicha casa"[439].

Pese a todo, no podían gozar de un aislamiento total. A este respecto son muy interesantes las referencias a aquellos que espiaban a los misioneros que acababan por aparecer como santos ante la comunidad. Se exigía, en consecuencia, una demostración patente de tales virtudes ante testigos. En efecto, el testimonio dado por ellos sobre los prodigios y virtudes de un individuo constituía uno de los fundamentos de la santidad contrarreformista. Los preceptistas postulaban, en consecuencia, un absoluto rigor en las

---

[437] Citado por BARNES-KAROL, Gwendolyn: "Religious oratory in a culture of control", p. 55. En un sentido muy parecido se expresan las preceptivas sobre misiones: "el retiro... Y la razón desto es, porque de andar de casa en casa, haziendo visitas, pierde mucho crédito el predicador (como suele ocasionarlo la mucha conversación) y porque no se da con esto buen exemplo, porque puede ser ocasión de alguna ruina espiritual y porque se pierde el tiempo necessario para mirar el predicador por su alma y por de sus próximos" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 56). En las mismas cuestiones abundaba ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* pp. 302 y s.

[438] En este sentido se expresaba Pedro de San José que aconsejaba ocultarse para así ser reverenciado más fácilmente (BARNES-KAROL, Gwendolyn: "Religious oratory in a culture of control", p. 98). Dompnier reconoce que esta distancia respecto a los fieles era cultivada por los misioneros, empeñados en exhibir un comportamiento ejemplar (DOMPNIER, B.: "La Compagnie de Jésus et la mission de l´intérieur", p. 160).

[439] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 60. La misma idea en p. 64, destacando que vivían de "... limosnas comunes"(*idem*).

más mínimas expresiones o en la realización de los actos cotidianos, ya que el misionero debía ser consciente de que el más leve gesto podía arruinar el fruto de la misión, que exigía crear una determinada opinión respecto a su persona. Este hecho es especialmente notorio cuando el personaje en cuestión había alcanzado cierta fama:

> "como la fama publicava tantas cosas de sus apostólicas missiones y eroycas virtudes, quando llegava a algunos colegios, donde nunca le avían visto, ni tratado, no faltaron algunos curiosos que se izieron espías secretas de sus acciones, observándolas todas atentamente, una a una, para ver si su vida correspondía a la opinión de Santo en que comúnmente todos le tenían"[440].

Pese a las protestas de humildad de los misioneros, y de los santos, está claro que el calado popular de ciertas figuras se basó en la presencia de los testigos, ya fuese de acciones públicas ya privadas. Es más, en ocasiones, el mismo deseo de ocultar a los demás las propias acciones lo que promovía el interés de estos:

> "Sábese que algún tiempo no ha tenido colchón en su aposento para dormir, sino sólo una estera sobre los cordeles con unas mantas y quando tenía colchón el gran cuidado que siempre ponía en que ningún novicio llegasse a su cama excitó la curiosidad de algunos para examinar la causa y hallaron sobre el colchón una tabla con que se persuadieron que siempre dormía sobre ella"[441].

A este respecto, tenemos testimonios sobre los retratos hechos a los misioneros cuando estaban completamente desprevenidos, en momentos que pese a su desconocimiento revelaban la asunción de un determinado modelo de comportamiento y que, por ello, resultaban particularmente edificantes[442]:

> "Habiendo formado los sevillanos muy elevado concepto de la santidad del P. Calatayud, hicieron que un pintor se colocase en una casa desde donde pudiese verle cuando predicaba y que sacase su retrato fiel, a fin de que, al tener presente la copia, pudiesen recordar más fácilmente el original, los beneficios de él recibidos, y las saludables máximas que les había inculcado"[443].

Así, la figura del misionero quedaba fijada y se proponía como testimonio de su labor. La palabra y el gesto eran elementos vividos socialmente, constituidos en fundamentos de la transformación social y personal. Los asistentes a la misión, reproducían e imitaban las posturas y actitudes devotas de los predicadores, que coincidían plenamente

---

[440] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 395.

[441] "Carta del padre Francisco García", p. 7r.

[442] "Y por la experiencia vemos que si son en esto sobrios los missioneros y los mismos seglares como admirados que no hacen gasto, son panegyristas de su parsimonia y templanza hasta llega a explicarse: No sabemos cómo pueden tirar o passar con tan pocos alivios. Para este buen exemplo ayuda el no tachar la comida de mal dispuesta, no quexarse ni alabar algún manjar o golosina. De suerte que ponga a los de casa en precisión o empeño de buscarle" (CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 39).

[443] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 368. No aceptar nunca aves CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 28. "... no admitan en la comida y

con las representaciones de los santos de la época como, por ejemplo, las de Carlos Borromeo alimentándose con pan y acompañado de una copa de agua mientras leía un libro devoto, posiblemente la Biblia[444].

Uno de los aspectos esenciales del modelo propuesto por los misioneros era la condena de todo tipo de diversión. En otra parte nos referiremos a algunos aspectos de la campaña desarrollada contra el teatro, que alcanzaba también a otros aspectos del ocio de las comunidades, en cuyas fiestas se entremezclaba lo profano y lo sacro. Los misioneros, al igual que las autoridades religiosas de la época, pretendieron imponer esta última como elemento fundamental de una nueva concepción, en la que se desechaban los elementos festivos.

Uno de los rasgos más significativos, a este respecto, era su actitud hacia la risa[445]. Las humoradas llegaron a contagiar a los púlpitos, hasta el punto de que aparecieron predicadores esperpénticos, que no se diferenciaban gran cosa (en muchos aspectos) de los juglares o vendedores ambulantes[446]. Esta presencia, obsesivamente recordada en las retóricas de estos siglos, se redujo progresivamente y su declive vino marcado por una separación clara entre los ritos la Iglesia y los excesos de ciertas fiestas religiosas.

Los misioneros exhibían, pese a que se les exigía que fuesen agradables, una pose adusta, hasta el punto de que sus rostros no podían contraerse con la risa. Esto, por supuesto, no siempre se cumplía y, de cualquier forma, tampoco era llevado hasta el extremo de *deshumanizar* a los clérigos. No en vano, existen episodios que sugieren claramente que muchos de ellos tenían un sentido del humor notable. Una vez, oyendo a un mozo que cantaba sátiras contra los jesuitas el padre López, "... no solamente la celebró

---

cena más que el puchero sin ave, y si tal vez permiten algún principio o postre no sea de cosas costosas sino de frutas o cosas que de suyo lleva la tierra" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 30).

[444] Ver este ejemplo en DELUMEAU, J: *Le péché et la peur*, p. 505. Decía Caravantes que: "Hanse de aver... con tal modestia que ni en la sustancia de la comida, ni en el modo y detención della, puedan ser notados. Ni tampoco en el semblante del rostro o disposición menos decente como es cargar los codos o manos sobre la mesa, o una pierna sobre otra, etc. Por la quantidad o qualidad de la comida, pueden ser notados de golosos o voraces" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 97).

Hay algunos consejos curiosos que abundaban en la necesidad de adoptar un determinada pose o hábito con el fin de salvaguardar al misionero de toda afección física que le abocase a un exceso que podía redundar en una descompensación humoral y, por tanto, psicológica: "han de beber con tal templança que no puedan juzgarlos por bebedores. Y para evitar esto, han de escusar el beber después de levantada la mesa, y también el tener vino en su recogimiento. Ni se han de poner mucho junto la fuego, porque ocasiona beber más de lo que pide la necessidad... han de procurar recoger luego, después de aver comido y no sustentar larga conversación sobre la mesa, porque suele estar más suelta entonces la lengua" (*ibidem*, pp. 97-8).

[445] "... el oficio del predicador no es mover a risa, sino a lágrimas, llanto y gemidos: una chanza en medio del sermón es lo mismo que echar un jarro de agua en una olla quando yerbe" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 554).

[446] CAMPORESI, Piero: "Cultura popolare e cultura d´élite fra Medioevo ed età moderna" en CORRADO VIVANTI (ed.): *Storia d´Italia. Annali 4*. Giulio Einaudi Editore. Torino, 1981.

como aguda (la canción) e ingeniosa sino que rogó al cantor que la repitiesse otra vez"[447]. Llo que les interesaba fundamentalmente, y es este el móvil de su actuación, era ofrecer una determinada imagen de si mismos y, a la vez, transmitir determinados contenidos doctrinales[448].

Debemos considerar, nuevamente, estas prescripciones a la luz de una predicación que se alimentaba de los más mínimos gestos, en la que cualquier hecho era susceptible de ser interpretado por los fieles, que los observaban ávidamente[449]. A este respecto, más que de una estrecha convivencia entre el misionero y los penitentes, se puede hablar de unos contactos controlados y limitados por los primeros, con un interés marcadamente pedagógico, pese a que estas actitudes no eran fruto del fingimiento, sino que emanaban de una concepción ascética de la vida "en el mundo"[450].

La actitud de los tratadistas respecto a la risa fue, de cualquier modo, contradictoria aunque carecemos de elementos suficientes para reconstruirla en el caso de los misioneros. Quizá muchos autores adoptasen un cierto agustinismo evidente, por otro lado, en la frase

[447] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 187. Hay otras pruebas de que el padre López hablaba en un tono que está lleno de humor aunque lo justifique su biógrafo diciendo que era un medio de hacer trabar "... la píldora amarga de la correción" (*ibidem*, p. 412). Véase esta misma página donde aparecen otros casos.

[448] Esta misma exigencia se generalizó a todos los sacerdotes, como se puede comprobar en tantos tratados de oratoria sagrada del XVIII. No en vano, el mismo Calatayud propuso este modelo a todos los predicadores. Refiriéndose a aquellos que desmienten sus palabras con su mal ejemplo:

"... aquellos que, antes y después de predicar y a vezes en el mismo día, van a visitar el ídolo en quien tienen puesta su torpe afición con escándalo y mal exemplo de algún doméstico o vecino que lo sospecha y advierte... algunos que echan un feo borrón sobre su conducta y sermón, poniéndose a jugar después de él (sermón) al naype con mugeres, visitarlas, conducirlas a passeos y tal vez bailar con ellas. Lo tercero, los que viven con el afecto y corazón puesto en el dinero y hazienda, de suerte que por aumentar y guardarla se estrellan contra la charidad, faltando gravemente al precepto y natural obligación de socorrer a los gravemente necessitados con lo que les sobra de su decente passar... Lo quarto, varios curas que dados a comerciar y grangear hazienda y a la vehetría de la labranza, administraciones o ganado con un grave olvido de sus obligaciones y character... Lo quinto los que con missas culpablemente atrasadas, con deudas que pueden y no quieren pagar, con quentas que repugnan ajustar y con caudales de obras pías o administraciones que se han comido o consumido, formando falsamente su conciencia y haziendo por no oír sus clamores predican al pueblo. Estos y otros... se constituien indignos de predicar y deben abstenerse de este exercicio mientras no se emmiendan y aunque es la más recibida opinión no sea de suio pecado predicar... no obstante no es decente que la palabra de Dios salga por los labios (sic) tan indignos" (CALATAYUD: *Tratado doctrinal de la grave...*, pp. 41r-43r).

Frente a los curas de los pueblos, entregados al comercio y la especulación, los misioneros exigían un apartamiento de tales quehaceres: "... importa mucho a todos los siervos de Dios, y singularmente a los religiosos y missionarios, el huir mucho de tratar negocios seculares..." (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 93). Más detalles en la misma página.

[449] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 95.

[450] "Todo lo qual servía de gran edificación para los seglares. Como al contrario de murmuración, si en esto ay descuydo, porque no nos miran ellos como a hombres... sino como a venidos del cielo. Y esto mismo conviene para más ganarlos para Dios, dexándolos en su concepto" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 95).

retomada por Bossuet de que "Jésus n´a jamais ri"[451]. El misionero, en todo caso, se mostraba risueño ante los males que sobrevenían:

> "Quando no hallava cena ni cama, dormía en el suelo en algún pajar o portal o alguna pieza con malas puertas y ventanas por donde entrava ayre y agua, estava muy contento y risueño, más que si tuviera todas las comodidades del mundo. Y lo celebrava con mucha gracia"[452].

El cuerpo del misionero, como el del orador sagrado, fue sometido a una intensa disciplina que pretendía "fijarlo" como "soporte" de la transmisión de las verdades divinas[453], de modo que su:

> " ... cuerpo ... no podría ser en verdad de ningún modo indiferente a ella (a la salvación, a la palabra divina), tiene que ser, justamente, modificado, arrebatado incluso, por esa dialéctica. No dejará de percibirse en todo ello un tratamiento objetual –maquínico, automático casi- del cuerpo entendido ahora como cuerpo que se ha de disciplinar. Con procedimientos muy cercanos a los que se ensayan en el mundo de la milicia"[454].

Nada se podía dejar al azar, todo debía estar sujeto a un intenso control que implicaba, fundamentalmente, una transformación asentada en el modelo de santidad postridentino que nos permite diferenciar al misionero del predicador solemne, para quien el ejercicio de su profesión era más bien un fenómeno puntual. Esta visión radical se alimentó de la nueva concepción del sacerdote[455], que subrayaba que existía una diferencia sustancial respecto al auditorio, compuesto esencialmente por laicos. Si, tal como hemos visto, el misionero era un cristiano más, era también un representante de una élite que debía ser

---

[451] DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 509. "Décidément Nicole, Rancé et Bossuet ne sont pas les seuls à l´affirmer. En réalité cette opinion très ancienne fut déjà exprimée par... Jean Chrysostome. Elle fut ensuite reprise, entre autres, par Jonas d´Orleans, Ludolphe de Saxon et Olivier Maillard". Otros misioneros capuchinos también apoyan esta postura (*ibidem*, p. 511). Pero también hay partidarios de la risa.

[452] "Carta del padre Francisco García", p. 6v.

[453] "... antes de allarse vestido de la virtud de lo alto y resguardados y armados de muchas virtudes no es zelo, sino temeridad arrojarse al ministerio de la predicación, porque de otra manera en vez de ganar las almas agenas perderán la suya propria" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 349). Y cita a San Buenaventura para quien los misioneros "an de subir primero al monte alto de las virtudes que forman y componen un predicador apostólico y olvidando y despreciando las baxezas de la tierra an de estudiar y trabajar mucho en el exercicio de las virtudes. Si el oficio del predicador es arrancar vicios y plantar virtudes, ¿cómo llegará a plantarlas si carece de ellas? (*idem*).

[454] RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 327.

[455] "... antes de allarse vestidos de la virtud de lo alto y resguardados y armados de muchas virtudes, no es zelo, sino temeridad arrojarse al ministerio de la predicación, porque de otra manera en vez de ganar las almas agenas, perderán la suya propia" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 349). Y citando a San Buenaventura afirma que: "an de subir primero al monte alto de las virtudes que forman y componen un predicador apostólico, y olvidando y despreciando las baxezas de la tierra an de estudiar y trabajar mucho en el exercicio de las virtudes. Si el oficio de predicador es arrancar vicios y plantar virtudes, ¿cómo llegará a plantarlas si carece de ellas? (*idem*).

obedecida por todos los fieles. A la vez que promotores, se convirtieron ellos mismos en devotos[456].

De este modo, postulaban los misioneros, era necesario cumplir con los votos religiosos, exigiendo una "santificación" de sus vidas para desechar los vicios[457]. Podemos plantearnos en qué medida se expresa el misionero de un modo sincero. En sus observaciones se subrayan la prudencia con que se debía en el púlpito, asentándose en una larga experiencia que les permitía controlar sus reacciones. En unas palabras que resumen perfectamente el "oficio" que vertebraba esta labor, nos dice Miguel Ángel Pascual que el misionero:

> "Por una parte ha de ser humano, llano y afable como un niño y, por otro parte, grave y mesurado como un Sócrates porque no le menosprecien. Por una ha de ser paciente y sufrido en las injurias, por otra ha de hazer demonstración de que las siente porque cede en descrédito divino. Siendo uno mismo, le han de hallar dócil y flexible en los dictámenes y no menos constante y firme en ellos. Al mismo tiemo ha de ser mortificado y descuydado de si, como hombre que no vive y en la misma ocasión ha de solicitar no falte cosa a si, ni a los compañeros... Unas vezes ha de callar, porque no se desedifique, otras ha de hablar y responder porque el silencio fuera vicio. *Lance ay en que tenga el coraçón anegado en amarguras y ha de rebocar dulçuras por los labios, como si fuesse el pecho un golfo de suavidades. A vezes estará su espíritu frío y elado como la misma nieve, y ha de vomitar rayos de palabras, como si huiera en él el incendio de un Etna. Con unos ha de mostrar disgusto de lo que más le agrada, y con otros, que le dan gusto en lo que más le mortifican. En todas partes ha de dar a entender hallarán todos entrada para hablarle... y con todo, ha de cerrarla con cautela porque no le hurten el tiempo para sus santos exercicios... Muchos abrá a quienes desee dar consuelo y se halle precisado a negárseles. Y otros a quienes abrá de alabar, siendo dignos de reprehensión y tratar con blandura y amor a los que merecen rigor y aspereza...* Pues todo esso ha de componer el missionero con gran arte, al modo que un boticario muy inteligente ha de atemperar virtudes y calidades encontradas dando el punto a cada cosa para que no se malogren por ineficaces los remedios"[458].

---

[456] Así, el padre López cultiva desde pequeño la devoción a María asistiendo a las Congregación de N. Señora en un colegio jesuita: "Madrugó tanto en él esta devoción y amaneció en su alma tan temprano la luz de la autora María que parece mamó, a bueltas de la leche, la devoción de la Virgen, porque sus piadosos Padres se señalaron grandemente en servir a María como a Señora y en amarla como Madre. Creció en el Ijo esta devoción, juntamente con los años, pues aviendo cumplido los doze se alistó por congregante ... en la congregación de los estudiantes de las Escuelas de la Compañía de Jesús del Colegio de Gandía" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 422).

[457] "No puede ser uno perfecto missionero siendo religioso si no guarda perfectamente los votos que, como religioso, ha professado. Porque faltando en materia grave a qualquier voto, pierde la Divina gracia" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 190). Cfr. también SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 334. "Al pecador le dixo Dios: ¿por qué te atreves a predicar mis justicias y atomar en tu boca mi testamento? Si esto considerassen bien los predicadores evangélicos, ¿cómo havía de atreverse ninguno a subir al púlpito estando en pecado?(ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 191) Y refiriéndose al padre Montagudo: "... en los veinte y dos años que yo le acompañé y fui su confessor, jamás le hallé con culpa grave actual" (*idem*)

[458] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, pp. 79-80.

Su actitud, tal y como avanzábamos unas páginas más atrás, coincidió con la perspectiva de quienes pensaban que los predicadores debían comprometerse profundamente con su labor. A este respecto los medios propuestos a los devotos ocuparon un lugar capital en su "preparación" para el ministerio. Tales eran la oración, el examen de conciencia, la penitencia... en definitiva, todos los instrumentos ligados a la disciplina personal[459]. Así, por ejemplo, se destacaba su ensimismamiento en la práctica de la oración, un rasgo que los acercó a muchos de los testimonios de la santidad de la época:

> "Don Francisco de Bustos, noble sacerdote de la Orden de Santiago, entrando en el aposento del misionero a la hora convenida entre ambos, le halló de rodillas ante un crucifijo, fijos en él los ojos y extático, sin moverse, ni aun dar señales de respirar. En vano le llamó algunas veces. Después de emplear varios medios para hacerle volver en sí, por fin lo consiguió"[460].

Otros, como el padre Montagudo oraban en todo momento, dedicando cualquier instante, excepto la comida y el sueño[461], ocupando la mente con ideas edificantes y acercándose así a Dios[462]. De este modo, agradecían su ayuda y reflexionaban sobre si mismos, dando nuevos alientos a su fervor. La misión no sólo señalaba, pues, la conversión de los fieles sino que constituía, a su vez, un instrumento de salvación para los propios misioneros:

> "Reconozca quantas sentencias dio contra si, quán lexos está de lo que predicó y qué confussión le causará esto delante del señor el día de la quenta. Reconozca que assí como el León deshaze sus huellas con la cola, assí él deshaze con la obra lo que hizo con el sermón. Y assí procure sacar propósitos firmes de hazer lo que predica..."[463].

---

[459] CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, p. 76r y ss.

[460] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 367. "Otras regla para hazer copioso fruto el predicador es hazer mucha oración, pidiendo a nuestro Señor la salvación de las Almas y que inflame en su amor la suya (del misionero), para que pueda encender en él a las agenas. Porque si no lo tiene, no podrá comunicarlo, pues según el axioma de los filósofos y theólogos: *Nadie puede dar lo que no tiene...*" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 68).

[461] "Y no porque todo aquel tiempo de oración estuviesse de rodillas, sino porque sabía tenerla en pie, passeando, sentado, cosiendo, remendando y aun en las visitas precisas que admitía" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 221). Ver también, SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 334.

[462] También se trataba de uno de los instrumentos fundamentales para entrañar las virtudes, como la humildad a través de constantes consideraciones sobre el hecho de que "... el Omnipotente Dios, que está imprimiendo devoción en el pueblo para oír su palabra por cuyo respecto me da a mi gracia para predicarla, y a él devoción para oírla de mí" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 45). Otras consideraciones como que "... en el infierno ay muchos predicadores que en sus sermones tuvieron sin comparación más gracia que yo" (en *ibidem*, pp. 46 y s.)

Sobre cómo se practicaban los ejercicios dirigidos a la preparación de la misión puede verse (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 66).

[463] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 29.

En sus horas de retiro practicaban una vida típicamente monacal, rezando las horas canónicas, realizando ejercicios espirituales, etc.[464], que tanto capuchinos como jesuitas solían realizar como preámbulo de la misión[465].

También se puede destacar la importancia dada por ellos a ciertos cultos[466], que intentaban popularizar visitándolos o recurriendo a ellos como fuente de protección. De este modo, se destacaba junto con su dedicación a la oración, su devoción por el Ángel de la Guarda o el Santo Sacramento, que eran propuestos, a su vez, como testimonios de una devoción apegada a la religiosidad postridentina. No en vano, visitaban ciertos lugares de la iglesia nada más llegar al pueblo dirigiéndose, por ejemplo, a orar ante el Santo Sacramento, incluso antes de haberse entrevistado con el cura[467]. En otras ocasiones:

> "Para assigurar el buen sucesso de las empressas que acometía el V.P. del servicio de Dios y remedio de las almas, señaladamente en las que tenía mayores contradicciones, el primer paso que dava era implorar el socorro de N. Señora porque la experiencia le avía enseñado que todos los negocios que ponía en sus piadosas manos les sucedían prósperamente"[468].

Después del *Te Deum* y un conjuro iban a la iglesia a "... hazer oración y tomar la bendición para todo del SS. Sacramento"[469].

Hemos de concluir, pues, que estamos ante una rígida disciplina cuyo objetivo era vencer y forjar el carácter del misionero que se manifestaba, como dijimos en las expresiones o gestos imprevistos:

> "... poníamos todo empeño en huir de toda conversación política con criaturas, porque con la llaneza de su trato, dicho concepto no perdiessen y nosotros

---

[464] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 608.

[465] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 60. Dompnier insiste en que el carisma de los misioneros, como recogen las reglas y los escritos relacionados con las misiones de la época, era esencial para lograr los objetivos de la misión y, en este sentido, debían respetar tanto el espíritu como las reglas de su congregación. Este hecho es especialmente notorio en el caso de los capuchinos para quienes la vida conventual se convirtió en el principio esencial y, por tanto, "... l´apostolat... ne doit aller à l´encontre des principes mis en pratique dans les cloîtres, l´idéal étant de vivre en mission exactement comme au couvent" (DOMPNIER, B.: "Les missions des capucins...", p. 134).

[466] Así, en el modelo de los grandes santos franceses del siglo XVIII, concretamente en el caso de Labre y Jeanne Delanoue, Loupès destaca junto con las profecías, la austeridad, las renuncias "(son) attachement à la Vierge, dévotion extrême à la Présence réelle... il demeure des journées entières, les bras en croix, en extase devant le Saint Sacrement, aussi les Romains finissent-ils par l´appeler "le pauvre des Quarante heures" (LOUPÈS, Philippe: *La vie religieuse en France au XVIIIe siècle*, p. 30).

Por supuesto, también había un sentido antiprotestante, de reforzamiento de los principios del culto católico asentato en Trento (SODANO, Giulio: "Il nuovo modello di santità nell´epoca post-tridentina", p. 200): "... l´ossequio dei canonizzandi tenuto nei confronti delle immagini sacre. Francesco Olimpo era soltio, come molti altri servi di Dio "inchinarsi a tutte le immagini che incontrava di Dio e della sua madre e dei santi".

[467] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, 159. También, DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 63. BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 19: "... su primera visita ha de ser siempre al Santíssimo Sacramento".

[468] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, 425.

[469] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia,* p. 63.

la autoridad, para hacer más bien nuestro oficio. Que son tan incapaces muchos que, porque una vez me vio uno por una ventana casualmente reír, lleno de admiración, le dixo a otro... *oigan, también los Padres se ríen!*¿Qué fuera si nos vieran estar chocarreando con ellos?"[470].

Cosa que no implicaba que careciesen de sentido del humor, si bien nunca debían evitar manifestarlo en un ministerio que requería solemnidad y circunspección. Era como si la actitud en el púlpito contaminase cualquier aspecto de la vida del predicador que era concebida como exhibición[471], en la que la disciplina era un elemento central. De este modo, el fervor, y el mismo carácter del predicador, debían ser moderados para evitar que derivase en furor:

"... el zelo y el fervor (necesita) mucho más (la prudencia); porque si le falta este buen lado, para que le tire de la capa y lo detenga, el fervor se convertirá en furor y assí el zelo desabrigado de prudencia más a servido a algunos predicadores de peligro que de ventaja"[472].

Su trato con los fieles debía ser amoroso, ponderado, gracias a la modestia y la gravedad, que tenían como objetivo que el misionero "... no se haga despreciable"[473], sin ser demasiado duro, "todo esto lo executará perfectamente si procurase tratar a todos como él quisiera ser tratado, que es lo que alude el Eclesiástico"[474]. Siempre debía comportarse con urbanidad y cortesía en su trato diario, aunque sin afectación, expresándose con gravedad y buscando el provecho de los fieles[475]. De este modo, podemos afirmar que más que ante una actuación, estamos ante un "estilo de vida"[476].

---

[470] DE SEVILLA, Feliciano. *Luz apostólica*, p. 95. Véase a este respecto lo que dice DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 174 sobre los regalos que debe rechazar siempre, el misionero debe estar sujeto a una práctica continua, asumida en las mortificaciones repetidas. Así el texto habla de que: "Floreció de tal manera N.V.P. en el desprecio de los bienes temporales y en el olvido y destierro de comodidades que no se le conoció otro cuydado que el de su propia perfección y el del remedio de las almas de sus próximos. Y esto con deseo de que los ministerios de las missiones... no padeciesen desdoro ni menoscabo alguno..." (*ibidem*, p. 174).

[471] La actitud en contra de la risa es muy patente entre los preceptistas. Así se pueden ver los numerosísimos testimonios sobre la censura de las humoradas en el púlpito recogidos por MARTÍ, A.: *La preceptiva retórica en el Siglo de Oro*. Los oradores que estudiamos son buena prueba de ello también: "Miró siempre N.V.P al púlpito con gran respeto y veneración como a lugar sagrado y como a cátedra de la christiana enseñança. Puesto en él, se mostró siempre muy grave y serio, dando de mano a toda especie de chanças y uyendo de todo lo que suena a gracejo y despierta alboroço en el púlpito" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 141).

[472] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 138.

[473] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 50.

[474] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 203 y también *ibidem*, p. 202.

[475] *Ibidem*, pp. 203 y 205. Por esta vía trataban también de conseguir popularidad: "... siendo el modo de portarse con los próximos uno de los medios más proporcionados, aunque mediatos y remotos para que se introduzga(sic) en los coraçones la credibilidad y pía afición que es el calor primero que precede a la divina gracia. Por quanto por lo común quando entra en un lugar no es conocido, razón será que se trate de propósito y que reciban sus instrucciones con aprecio y se executen con grande fortaleza (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, pp. 141-2).

[476] NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività...", cfr. nota 48 de p. 171.

7. El escenario y la misión.

El escenario constituye, en cierta medida, una síntesis de artes y se caracteriza por emplear diversos recursos. Al afrontar la predicación de la época nos encontramos ante una realidad similar. En efecto, en ella el altar mayor se convirtió en un escenario que poseía un "decorado": el retablo y las representaciones plásticas presentes en la iglesia. Esta sensación estaba reforzada por el hecho de que el espacio que ocupaba estaba claramente delimitado ya que los elementos arquitectónicos se disponían a modo de embocadura. El predicador se integraba, efectivamente, en este "marco" produciéndose una implicación mutua entre ambos[477].

Por otro lado, debemos recordar que esta "teatralidad" estaba reforzada por un segundo elemento, ya que uno de los caracteres fundamentales del drama representado y, en definitiva la misión entendida como espectáculo, era que "... re-enacts past events, that is: puts them before an audience as though they were happening before them at that very moment"[478]. De este modo, se revivían hechos ficticios o pasados que eran *reactualizados* de un modo mimético gracias a las representaciones plásticas[479].

Así pues, podremos entender mejor este carácter *dramático* de las misiones si tenemos en cuenta la naturaleza "visual" de la oratoria sagrada de la época[480], un rasgo que se ha relacionado con las disposiciones tridentinas. En efecto, en estos momentos, lo visual y lo sonoro y, en consecuencia, el uso de toda una variada serie de recursos artísticos, fueron destacados como instrumentos necesarios para la enseñanza. Fue así como los cánones tridentinos hicieron notar que el mejor medio de acercar la doctrina al pueblo era el empleo de las imágenes escultóricas o pictóricas que podían ser entendidas más fácilmente[481].

---

[477] BAXANDALL, M.: *Pintura y vida...*, p. 69. Fernando R. de la Flor habla, citando a P. Virilio de cinematógrafo (p. 322).

[478] ESSLIN, Martín: *The field of drama*. Ed Methuen, GB, 1987, p. 24.

[479] Esta afirmación permite a Esslin extender su campo a ceremonias rígidamente ritualizadas: "Closely akin to the vast field of drama and sharing an overlapping its boundaries there is the equally immense field of religious ritual... wich frequently not only involves spectacular "action" but also includes a strong "mimetic" element, as the re-enactment of Christ´s archetypal handling of bread and wine, in a variety of more or less symbolic forms, in the Eucharist" (ESSLIN, Martín: *The field of drama*, p. 28).

[480] Con gran lucidez ha afirmado de la Flor que: "Si no existiera la incomunicación que en verdad existe entre las disciplinas relativas a la historia del arte y aquellas que se ocupan del campo filológico, tal vez haría ya tiempo que hubieran proliferado los análisis de corte iconológico, a través de los cuales comprenderíamos de modo fehaciente y puntual cómo mucha arquitectura, y prácticamente toda la pintura y arte efímero del Siglo de Oro, se concibe en función ilustradora, iluminadora, de la oculta palabra de Dios revelada mediante el sermón" (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 318).

[481] Según G.C.Argan, "no se intenta conceptualizar la imagen, sino dar el concepto hecho imagen"(citado por MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco.* Ed. Ariel. Barcelona, 1986, p. 501).

Sin embargo, hemos de decir que los misioneros subordinaron el altar como centro de la función a la visibilidad de los actos desarrollados en la misión. En efecto, se predicaba, por regla general, en un lugar alejado de él. La razón era que el misionero debía ocupar una posición centrada para poder ser oído y visto óptimamente. Con este objetivo se colocaban púlpitos portátiles en las entradas de las iglesias cuando el auditorio era multitudinario. Esta es, sin duda, una buena prueba de que la "función" misional no se desarrollaba ante un marco solemne, a la manera de los predicadores cultistas de la época, aunque es evidente que el altar seguía desempeñando un papel de gran importancia, ya que era el eje sobre el que se construía el espacio sagrado en estos actos:

Esta idea, defendida por autores como Mâle o Pevsner, ha sido muy criticada. Sería simplista atribuir toda la evolución de la iconografía católica a la influencia del Concilio cuando sabemos que se reactualizó, dotándola de nuevos sentidos, la existente. En este sentido es ejemplar el trabajo de Genoffeva Palumbo que abre muchas vías al estudio de las interrelaciones entre predicación, catequización e iconografía.

Es más, autores como Gallego han puesto en duda la hipótesis de que en el Concilio se estableciesen reglas precisas y que, por lo tanto pueda ser considerado el punto de partida del barroco:

"acaso se ha ido demasiado lejos en las consecuencias artísticas del concilio, estableciendo como una serie de causalidades lo que no era sino una mera sucesión en el tiempo... Lafuente Ferrari señaló la influencia de España en las ideas estéticas de Trento" (GALLEGO, Julián: *Visión y símbolos...*, pp. 182-3). Refuerzan esta idea los trabajos de E. Orozco que demostró la presencia de tal tendencia en otros contextos y momentos (anteriores al Concilio) que resultaron determinantes en la conformación del Barroco. A este respecto resultan esenciales su obra *Manierismo y Barroco.* Ed. Cátedra. Madrid, 1975 y su *Mística, Plástica y Barroco.* Ed Cupsa. Madrid, 1977. Estas obras, desde diferentes perspectivas, confirman que los orígenes del Barroco son complejos. A pesar de ello, no se puede negar que la Trento, en su reacción contra el protestantismo, resultó esencial en la consolidación y enriquecimiento del culto de las imágenes y de la transmisión de la doctrina a través de ellas.

Por otro lado, pese a la estecha ligazón del barroco a la iglesia postridentina no podemos hablar de que exista un barroco únicamente eclesiástico, ni siquiera católico. Por el contrario, Tapié lo consideaba "... una tappa della civiltà europea in un dato periodo... Abbiamo un barocco portestante, ne abbiamo uno civile"(TAPIÉ, V. L. : "Iconografia barocca e sensibilità cattolica" en RUSSO, C.(ed.): Società e Chiesa e vita religiosa nell´Ancien Régime. Ed. Guida. Napoli, 1976, p. 321). Incluso:

"la Controriforma non ha avuto solo il barocco come espressione del suo ideale, anche se le opere più belle che l´hano tradotto... sono caplavori barrocchi per eccellenza. Ma non dimentichiamo che ancora nel XVII secolo, a Parigi e provincia, nella costruzione di alcune chiese si rimase fedeli alla tradizione gotica" (*idem*).

Finalmente, cabe poner en su justa medida el valor de las categorías, de los conceptos, hasta el punto de señalar que no existen, una idea tan obvia como olvidada frecuentemente, rupturas, sino matices, realidades construidas de un modo progresivo, incorporando elementos diversos. Por ello, cabe considerar las etapas intermedias antes de la plasmación de los modelos que, como hemos dicho, nunca excluyen perduraciones primitivas, desviaciones, anticipaciones. Tapié, si embargo, nos habla de que el Rococó "... meriti di essere considerato no solo come u derivato del barocco e un´arte delicata... ma piuttosto come un vero stile, capace di esprimere le tendenze profonde di una società" (*ibidem*, p. 322). De este modo, concluye Tapié:

"Manierismo, barocco, classicismo, rococò, non si sono presentati secondo ua rigorosa successioe cronologica, como se un bel giorno ognuno di questi stili avesse dato il cambio ad un altro. La vita e la storia non hanno mai ammesso confini cosìdetti" (*ibidem*, p. 323).

Tampoco existe una antinomia entre el barroco y el clasicismo, com ha tenido la oportunidad de hacer notar, en las producciones teatrales, E. Orozco. No en vano, como hemos tenido la oportunidad de ver en el caso de la retórica, los representantes de ambos movimientos que "... si proclamavano moderni, applicavano fedelmente le regole dell´atichità esposte nei buoi trattati del Rinascimento... I dotti francesi del XVII e XVIII secolo non hanno mai disconosciuto i meriti del barocco italiano" (*ibidem*, p. 323).

"es bien o mejor se trayga al centro, assí porque el predicador sea oído de todas partes y no le sea preciso bolverse al altar mayor"[482].

Este principio era de gran importancia porque, como subrayaban los preceptistas, los asistentes nunca debían dar la espalda al Cristo que estaba presente en los actos misionales en la Sagrada Forma o en el crucifijo. Este hecho alejaba, como hemos visto, a la predicación misional de la teatralidad. No estamos, pues, ante una representación sino ante el mismísimo Cristo o la Virgen, "y después se cubría *a su* Divina Magestad"[483].

La tensión que alcanzaba la prédica dependía de ello. El mismo Caravantes, en el sermón de cargos de la misión recurría a las imágenes presentes en la población, cuando no al crucifijo[484]. Veamos otro ejemplo del protagonismo que gozaba Cristo en la predicación, ya que en este caso no podemos utilizar el artículo "el". En efecto, los textos revelan que los misioneros querían hacer creer que era Jesucristo el que hablaba, ya fuese como figura de bulto, ya como objeto de devoción, como Santísimo Sacramento:

> "Despedíase *Su Magestad Santíssima* primero con todo amor y agradecimiento, de aquellos que de la missión se avían aprovechado, dexándoles su bendición, y ofreciéndose a favorecerles aen todas sus cosas. Y después, bolviéndose a los ingratos, que la avían malogrado, les reconvenía con quantos beneficios les avía hecho hasta este último de la missión"[485].

A pesar de ello, parecían exigir la presencia de este marco para la celebración de algunos actos de la misión como el del perdón de enemigos, cuyos caracteres estudiaremos más adelante[486]. Es más, el predicador no dudaba en referirse a la decoración presente en la

---

[482] CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 193.

[483] *Ibidem*, p. 123. "Y empuñando el pendón de Nuestra Señora, que llevábamos en la Missión, *la Reyna de los cielos también se despedía cariñosamente*"(*ibidem*, p. 153).

Los términos relacionados con la guerra (santa) eran muy frecuentes en las referencias a las imágenes empleadas por los misioneros. Así, se calificaba a la Virgen como "loriga impenetrable" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 154-2) y, al modo de una batalla, se portaban las imágenes Sagradas. No en vano, estaba muy presente el pendón de la Virgen que, a guisa de insignia y protección, acompañaba a los misioneros, como en el caso del padre Montagudo.

De esta misma terminología se extraía el tercer diálogo con el Cristo: "Quando un rey entra en batalla y sale de ella vencedor, se despoja de las armas, dexa primero el broquel y escudo y viéndose lleno de cuchilladas dize: *gracias a vos broquel, gracias a vos escudo y pavés, porque estas cuchilladas y estas estocadas a mi cuerpo amenazavan y vos salisteis al camino y las recibisteis*. Quítase la visera, reconócela y la descubre mellada... Quítase la celada y allá que está abollada... Quítase el arnés o peto y lo reconoce undido... *En Christo S.N. se allan todas las armas de nuestra defensa y con ellas venceremos... Mira pues, Católico atentamente la cabeça de Christo y di gracias a Dios Cabeça coronada de espinas, etc*." (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 570).

[484] Estas variaciones revelan, claramente, que su uso dependía de los medios de los que podía disponer el predicador: "... aviendo traído con el Rosario a la Iglesia, al toque de las Aves Marías, a Jesús nazareno en sus andas, o un Santo Crucifixo, y en otras de Passión, a María Santíssima (lo qual antes avíamos prevenido con los Mayordomos de la Cofradía y el Señor Vicario), y aviendo colocado dichas imágenes junto al Altar Mayor, a vista de todo el pueblo" (*ibidem*, p. 133).

[485] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 135.

[486] "Pero para evitar essos reparos se suele usar del arbitrio de hacer la función del perdón, celebrando en el trascoro de la cathedral o colegial, *donde suele haver altar o se suele erigir para essa f*unción, como se hizo en la Magistral de Alcalá" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*,

iglesia para reforzar su mensaje, proponiéndolos como testigos y acusadores en el día del Juicio:

> "... indigno (pecador) me a de sacar su Magestad el día del juicio a ser tu mayor fiscal i acusador. I este púlpito, este sudor de mi rostro, esos santos desos altares, este Santo Crucifijo que le saco todos los días, an de ser allí tremendos testigos de tu ceguedad"[487].

A pesar de ello, los misioneros no solían utilizar altares ni retablos como recursos pedagógicos o afectivos. O, al menos, no recurrían a ellos tanto como a un reducido número de figuras bulto, cuadros o el crucifijo, que constituían los materiales esenciales que empleaba[488].

Las reflexiones de algunos predicadores sobre el crucifijo, cuyos caracteres estudiaremos más adelante, nos sitúan ante la misma preocupación por obtener una visibilidad adecuada de este objeto y de las acciones realizadas con él, que debían constituir el foco esencial de atención. De cualquier modo, aunque el predicador lo mostraba era, hasta cierto punto, un mero acompañante cuyas acciones tenían como objetivo dar mayor expresividad al Cristo:

> "el crucifixo sea figura bien hecha, bien grande y ligera y la encarnación tire a blanca, para que viéndose mejor de lexos y donde hay tal vez poca luz, se descoja mejor y mueva más"[489]

Obviamente, a diferencia del espectáculo de la condenada, el predicador no podía empuñar una antorcha en una mano, debido tanto al tamaño como a las particularidades de la acción con el crucifijo al que no sólo mostraba sino que interactuaba con él[490].

Por tanto, en el caso de la predicación misional no se puede hablar de escenario en sentido estricto. La ausencia de este elemento provocaba una relación directa entre el público y los *actores* que se entremezclaban, multiplicándose los focos de atención, público y orador interactuaban entre si. En efecto, uno de sus objetivos era la participación de los

---

pp. 68-9). No nos dice nada sobre su uso aunque su presencia solemniza, sin duda, la función misional. Del mismo modo en p. 83 "predicó el sermón del perdón al pie del altar".

[487] *Sermones y doctrinas de misión*. Biblioteca Nacional. ms. 5847, p. 62r

[488] Aunque sí que se usaba la arquitectura del recinto sagrado como "marco" en el acto de enemigos: "... la función de enemigos desde el balcón de la cathedral se sacó el Santíssimo" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 26).

[489] CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 134.

[490] No siempre es así: "... para que fuesse bien vista de todos, izo que dos muchachos que estavan sobre una mesa, baxo el púlpito, con dos hachas encendidas, la alumbrassen (a la condenada)" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 299).

espectadores en la representación, un fenómeno evidente en el teatro medieval y en la predicación de las órdenes mendicantes, aunque también en la *commedia dell´arte* que se difundió en nuestro país en el siglo XVI.

La relación directa con la audiencia corresponde, por otro lado, a uno de los caracteres esenciales del Barroco y, por extensión, del teatro de la época: el "desbordamiento"[491]. En efecto, el aparte o el soliloquio fueron elementos de gran importancia en las obras del teatro español del Seiscientos. De cualquier forma, se trataba de un recurso característico de otras muchas manifestaciones barrocas que, como en la pintura o la escultura, se buscaba la comunicación directa con el espectador[492]. Este elemento suponía, pues, una reducción, o supresión más exactamente, de la distancia con la audiencia provocando una implicación del público que participaba de la inquietud del actor:

> "la emoción de la imagen barroca responde esencialmente a ese sentido desbordante que procura mover al contemplador. Son imágenes que sienten humanamente como cualquiera de los devotos que se acercan a ella. De aquí lo lógico que sea esta época la que crea la imagen y el paso procesional: la figura que se desprende del retablo o altar para vivir en el mismo ámbito espacial de los fieles"[493].

Como veremos, en el púlpito, tanto como en el teatro se hacía patente este rasgo, siendo evidente para el observador que "... the characters on stage are aware of the audience, if, for example, the actors directly address the audience, hence that a continuity of

---

Tirso nos cuenta sobre este mismo asunto: "partimos allá (Sanlúcar) víspera de de nuestra Señora... llevando con nosotros una imbgen de un Santo Crucifijo, bastantemente abultada para que se pudiese ver de tan numeroso auditorio" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 303).

[491] "el momento de máxima tensión dramática se concentra en ellos (en los monólogos) y de esta forma se traslada o intenta comunicar por el personaje al auditorio. Es un convencionalismo más de la técnica teatral en este sentido desbordante, pues el personaje no se dirige ya a otro personaje, sino sólo al público. Es un pensar en voz alta para hacernos participar de su inquietud, para vivir con él la situación dramática. Será, así, el soliloquio uno de los principales escapes de lirismo de nuestro teatro, impulsado, además, por ser un teatro siempre en verso. La intimidad del personaje... se vierte así libremente en comunicación directa con el público." (OROZCO, *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 57).

Esta tendencia dramática que aparece apuntada en Lope se desarrollará plenamente en el teatro de Calderón en el que:

"con sus frecuentes apartes, un personaje divide el verso incluso insistentemente, no lo hace por mero artificio , sino por estar descubriendo al espectador, al mismo tiempo que actúa y habla, lo más íntimo de su pensamiento. Es el minúsculo soliloquio que mantiene a través de toda la obra esa directa comunicación del actor y el público. Ello se concentra en el soliloquio, eje a veces de todo un pasaje y a veces de la obra, como los famosos de Segismundo" (*ibidem*, p. 59)

De este modo, en el auto sacramental se ponen en juego las facultades interiores del hombre, el entendimiento y el libre albedrío, que "...se convertirán en personajes en el auto sacramental del mismo título" (*idem*).

[492] Los sucesos que se nos representan en ellas "... parecen haber sido acechados y espiados; todo signo que pudiera delatar interés por el espectador es borrado, todo es representado como si fuera aparente voluntad del acaso" (HAUSER, A.: *Historia social de la literatura y del arte*. Ed. Punto Omega (Labor). Barcelona, 1988. Tomo II, p. 44).

[493] OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 41.

space is pre-supposed to exist between them"[494]. Así pues, los mismos personajes atraían la atención sobre lo que sucedía en la escena, señalando o subrayando ciertos elementos con los convencionalismos que hemos reseñado. En efecto, esta comunicación directa ha sido calificada como "... brusca ...que tiende a romper la distancia dramática", "ese meterse en *nuestro propio mundo* que representa esa figura"[495].

Este hecho se plasmaba en la misma estructura de la escena, de modo que en algunos teatros "nacionales" de la época, como el inglés, existía la "corbata"[496]. De cualquier forma, se trataba de un fenómeno de alcance europeo que indica claramente que los límites de la representación eran rotos, de modo que la arquitectura no era un marco cerrado para la pintura o la escultura que, efectivamente, lo desbordaba[497]. Un ilusionismo que llegaba a adoptar unas formas muy complejas que nos alejan de la "sencillez" de la misión[498].

La predicación misional participó plenamente de este rasgo, el auditorio se convertía en protagonista de la predicación, reforzando y aumentando el dramatismo de las palabras del orador. Es más, la transformación personal que requería la misión, la conversión, se expresaba desde los primeros momentos de un modo muy expresivo, aunque es muy cierto que para los misioneros este era un síntoma que sólo tenía valor si era un signo externo de una verdadera crisis o transformación. En efecto, para ellos el problema fundamental era conseguir un cambio perdurable y profundo que fuese más allá de la emoción que causaba un sermón terrible o del pánico provocado por una inquietud colectiva. La estrategia de "choque emocional" de la misión penitencial sólo se puede entender y valorar desde esta perspectiva que, como veremos, se encuentra en las palabras de los misioneros.

¿Cómo no relacionar, por otro lado, este fenómeno con la participación de los fieles en la liturgia, que era evidente ya en el Medioevo y que se reforzó en el período postridentino?:

> "... (la) relación se teatraliza y de la misma forma que el oficiante "rememora" con sus gestos, sus vestidos y sus palabras el personaje sacro, el "pueblo", la colectividad cristiana allí congregada "representa" al pueblo cristiano que realmente fue testigo de lo que en la representación se conmemora e ilustra"[499].

---

[494] ESSLIN, Martín: *The field of drama*, p. 40.

[495] OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, citado en p. 42.

[496] Orozco nos dice sobre la *corbata*, elemento del escenario inglés de época elisabethiana, "en (la) que se adelantaba un pequeño cuerpo en la parte centrarla de la plataforma o tablado principal para penetrar en le espacio propio de los espectadores" (*ibidem*, p. 51)

[497] *Ibidem*, p. 46.

[498] Nos referimos, obviamente, a la complejidad de recursos escénicos puestos en juego en algunos escenarios de la época.

Por tanto, el espacio en el que predicaba el misionero se caracterizaba por su sencillez. Un púlpito sobre un estrado, colocado en un lugar visible donde sólo estaba orador al que podían acompañar otros elementos como el Cristo y la Virgen, colocados en un lugar visible, enfrente del púlpito y justo detrás de las mujeres que ocupaban la parte más cercana al predicador[500]. Había otros componentes que se podían añadir a estas disposiciones y que permitían, por ejemplo, destacar al obispo que asistía y participaba activamente en la misión, portando el crucifijo en las misiones, predicando, cantando, etc.[501]

Si bien el predicador era el elemento central, podía dirigir la atención a otro lugar o personaje como, por ejemplo, la audiencia a la que se refería explícitamente o las figuras de bulto con las que dialogaba y que tenían voz propia[502]. Este hecho se puede confirmar a la luz de la importancia que ciertos procedimientos retóricos alcanzaron en la oratoria sagrada de la época y, de modo especial, en la jesuita. Tal es el caso de la prosopopeya que permitía que el predicador expresase los sentimientos e ideas de personas muertas o ausentes. Para invocarlos el misionero adoptaba una *actio* particular, "(para llamar a los demonios) diga mirando al medio de su auditorio"[503].

Todo ello dependía de las circunstancias y de los temas que predicaba. Así, el padre Caravantes:

> "Para predicar este sermón de la Santíssima Trinidad, se prevenía por la tarde, poniendo en su sitial al Santíssimo Sacramento y muy aderezado el altar y en él un quadro de la Santíssima Trinidad, muy compuesto y acompañado de luzes"[504].

Unos elementos que eran descubiertos de un modo teatral, "... después de aver venido el Rosario a las Ave Marías (como siempre) se descubría a su Divina Magestad , *con toda solemnidad possible*"[505].

Todo ello es una buena prueba de la riqueza de medios puestos en juego por los predicadores, siempre abundando en la representación visual de los misterios tratados en la predicación.

---

[499] QUIRANTE SANTACRUZ, Luis: "Sobre el actor en la Baja Edad Media", en RODRÍGUEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor español en el Barroco*. Ed. Castalia, Madrid, 1998, p. 102.

[500] DE SEVILLA, Feliciano. *Luz apostólica*, p. 152.

[501] "El púlpito se puso a la esquina del quarto de la contaduría y un tablado preminente al lado para su Ilustrísima y sus adjuntos..." (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 333). Assitiendo a las prédicas en un lugar visible "el obispo oiía desde una tribuna que caya (sic) a la plaza" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 345v).

[502] Un buen ejemplo de ello en el caso de la predicación "cultista" en SORIA ORTEGA, A.: *El maestro Fr. Manuel de Guerra y la oratoria sagrada de su tiempo*. Ed. Universidad de Granada. Granada, 1991, pp. 169-70.

[503] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 11.

[504] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 122.

[505] *Idem*.

Una de las consecuencias más importantes de esta práctica era que la atención del auditorio tenía como único objeto, o casi, al predicador. Él era, en principio, uno de los pocos elementos sobre los que se atraía la atención gracias, entre otras cosas, a la disposición del público y la iluminación.

En efecto, la organización del espacio en el que se predicaba el sermón estaba dirigida a este fin. De cualquier forma se debe hacer notar una gran adaptabilidad que dependía de las circunstancias, por lo que había numerosas variaciones aunque no una divergencia respecto a la idea esencial que vertebraba este aspecto de la misión. Podemos distinguir dos modelos fundamentales, la predicación en un espacio abierto y la que se celebraba en un recinto sagrado. La preferencia por el primero no sólo se debía a que las iglesias tenían un aforo insuficiente, sino también al hecho de que existía una concepción muy concreta del espacio en el que se debían desarrollar los actos de la misión. Una circunstancia que, sin duda, puede ser entendida a la luz de la arquitectura jesuita. En efecto, pese a la riqueza y diversidad de las construcciones de la orden, que ha venido a ser resaltada en los últimos años, cuestionando el concepto de "modo nostro", es decir, de una concepción unitaria y monolítica[506]. Cabe resaltar, sin embargo, que sus iglesias eran de planta cuadrada sin ningún tipo de elemento que dificultase la vista del altar. El espacio, pues, estaba en consonancia con las necesidades litúrgicas, subrayando la centralidad de la Eucaristía y la participación del público en el rito sagrado, elementos todos ellos característicos del período postridentino[507]. Buena prueba de ello eran las palabras de los misioneros que revelaban una clara inquietud por conseguir una visibilidad óptima del púlpito:

> "(Acto de enemigos) Si la función es dentro de la iglesia por ser el concurso el preciso para el templo, se saca (el Santísimo) desde la Custodia a las gradas o

[506] Wright, por ejemplo subraya que no esixte un "more" jesuítico. Es más, la única muestra de un respeto absoluto de los supuestos que estructurarían esta supuesta concepción sólo se pueden observar en la iglesia de Antwerp (WRIGHT, A.D.: *The Counter-Reformation. Catholic Europe and the non-christian world*. London, 1982, p. 224).

[507] De cualquier modo, el intento de que el altar pudiese ser visto perfectamente por los asistentes no era una aportación que se pueda atribuir únicamente a los jesuitas. La explicación de este fenómeno se encuentra en el hecho de que las nuevas órdenes, a diferencia de los mendicantes no recurrieron en la celebración de la misa a "... regular solemn recitation of the choir office in common" (*ibidem*, p. 226).

"En la Catedral de Toledo, *como en todas o casi todas las catedrales de España*, la colocación del coro en medio de la nave central quita al templo en gran parte su hermosura y grandiosidad, al mismo tiempo que lo empequeñece, fraccionando el recinto de modo que equivalga a una iglesia de pequeñas dimensiones, tratándose de anunciar la palabra de Dios"(GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 328).

sitio más patente, si no es que en el mismo altar mayor se vea bien de todas partes"[508].

Era, efectivamente, la visión de Cristo, aunque se hable en la cita de la Sagrada Forma, la que conmovía al auditorio profundamente[509].

Por el contrario, la distribución del espacio en muchas iglesias o catedrales de la época impedía que el público siguiese los actos misionales. En efecto, la presencia del coro dificultaba la visión del altar mayor y del púlpito a gran parte del auditorio, lo que se evitaba disponiendo la audiencia en un lugar abierto. La multiplicidad de pareceres a este respecto, sin embargo, indica que no nos encontramos ante una norma general:

> "... yo tengo por mejor el que assí el Santo Christo como el Predicador y cura estén en un tablado eminente delante del púlpito, porque como lo que más mueve en este Acto (el del perdón de enemigos) es el exemplar, moverá este mucho más quanto fuere más bien visto. Assí mismo (sic) procuro el que no ayga bancos en la iglesia y que antes de començar el acto estén todo en pie; assí porque estén más prontos para executarle, como porque aya menos embaraços"[510].

De cualquier modo, la celebración de la misión en la catedral entrañaba otras dificultades. Una de las principales era la resistencia de los cabildos a la autoridad episcopal y, por extensión, al misionero que recibía el encargo del obispo para realizar la misión en su diócesis, por lo que solía ser visto como un enviado de éste. A este respecto, son muy significativos los consejos del padre Calatayud que tenían como objetivo último evitar que la misión tuviese este tipo de cortapisas[511]:

> "Si hay Púlpito e Iglesia en el Pueblo capaz o el tiempo sereno diese licencia para predicar fuera, juzgo mejor no pedir la Iglesia de la Cathedral, sino es que el complexo de los Señores Capitulares sea tal que se presuma la largarán con franqueza, y sin cortapisa alguna y aun entonces se ha de andar con tiento"[512].

---

[508] CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 193. Es empleado en el acto del perdón de enemigos: "... lo tubo patente al tiempo de las bendiciones y maldiciones..." (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 90). También en p. 47v.

[509] Su colocación en el centro de la iglesia favorecía que los asistentes lo viesen: "... la gente teniendo a su magestad en el centro y más inmediato, se compunge más" (CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 193).

[510] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 294.

[511] Algunos ejemplos de esta situación como que no se dejaba al compañero de misión al lugar en que se predicaba (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 26v).

[512] CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 162. "... ia los canónigos en la sala capitular a la plática ... me jugaron la pieza de no dejar entrar conmigo al compañero que era entonces el hermano Pedro de Oyarzabal...". En Santiago le dijeron al Padre Calatayud que su plática no podía durar más de hora y media resistiéndose al Arzobispo, y aunque se llegó a un acuerdo no se predicó en la Catedral (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...,* pp. 27-27v). También se resistieron en Pamplona (*ibidem*, p. 50r).

"... no alargan el Altar Mayor para celebrar las cathedrales sino en funciones muy clásicas, como capítulos de alguna religión. Y aun las iglesias colegiales lo dificultan, aunque muchas de estas dieron altar y coro..." (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 68)

Como hemos dicho anteriormente, el hecho de que la asistencia fuese masiva contribuía a que los misioneros decidiesen celebrar los sermones y los actos de misión en las plazas públicas o en descampados[513]. El padre Tirso, refiriéndose a las misiones celebradas en Andalucía decía[514]:

> "Los sermones fueron en todas partes muy asistidos. En algunas no bastaban tal vez los mayores templos e iglesias catedrales y era necesario salir uno de los misioneros a predicar en otra iglesia o llevar otro tanto de auditorio a las plazas ... y sucedió también en Valladolid y Salamanca, en los días que se terminaba la misión"[515].

En otras ocasiones, esta elección se debía a que la iglesia era muy pequeña, como solía ocurrir en Galicia donde se predicaba, por lo regular, en descampados. Para ello, el misionero recibía licencia especial del obispo[516]. Por ejemplo, en la Villa de Zea, el padre Caravantes "... (predicó) según ordinario estilo en un dilatado campo que se llama Laguella"[517]. Tirso González hace notar otra práctica común que era reunir una parte del auditorio en otra iglesia donde predicaba su compañero. En ocasiones se les dividía en función del sexo[518].

La predicación en un espacio abierto llevaba implícitos algunos obstáculos importantes. El que más se destaca en las fuentes es, sin duda, la meteorología que imposibilitaba el desarrollo actos. En efecto, pese a gozar de una especial *protección divina*[519], como hacen notar los tratados, ciertas misiones estuvieron marcadas por las inclemencias del tiempo que impidieron numerosas funciones. Obviamente, el hecho de que

---

[513] Villafranca. DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 308. Este hecho podía provocar desgracias personales como ocurrió en durante una de las misiones celebradas en Galicia por el padre Calatayud en la que: "Al salir un día el concurso de la yglesia de el collegio para oír en la Quintana, fue tal el tropel con que salían que a una pobre vieja le apretaron tanto que la desencajaron un huesso y murió de esso" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 29r).

En ocasiones este traslado se proponía sobre la marcha, a la vista del gran número de gente que quedaba fuera del recinto y por las apreturas del público (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 144).

[514] El lugar en el que se desarrollaba la misión debía ser espacioso para disponer a un auditorio multitudinario. Así, en Logroño, donde se acomodaron 36000 penitentes el día de la procesión general. Por supuesto, estas cifras no pueden ser confirmadas y probablemente sean exageradas (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 167).

[515] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 275. Esta es una norma general en la actividad misionera del padre Calatayud (CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 160)

[516] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 306.

[517] *Ibidem*, p. 307. Tirso González también predica en estos lugares en su misión en Galicia, como en San Pedro de Santa Comba (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 394) y en Malpica(*ibidem*, p. 400).

[518] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 436. De nuevo lo justifica por la asistencia masiva, pp. 269 y 274. A veces, se habilitan otros espacios. En Cuenca, por ejemplo: "No bastó toda nuestra iglesia para la gente que concurrió al sermón, llenóse también la iglesia vecina de S. Isidro, donde predicó el P. Guillén y la que no cupo en una y otra iglesia, bajó a la sala de la congregación, obligando a otro Padre a que predicase, para satisfacer las ansias de oír la palabra de Dios que tenían todos" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 259):

los misioneros jesuitas predicasen durante todo el año implicaba que se encontraban con serios obstáculos que imposibilitaban que los fieles acudiesen a los actos de misión o que estos se pudiesen desarrollar óptimamente.

No hemos de olvidar, por otro lado, que esta predicación en los lugares públicos era un medio para lograr que la prédica fuese oída por aquellos que se resistían a acudir al sermón. Esta circunstancia era especialmente manifiesta en las ciudades donde abundaban las personas que pertenecían a otras religiones o que, por sus oficios, eran particularmente reticentes a oír el mensaje del predicador que era percibido como una agresión. Así, ocurría en Sevilla, donde acudían los judíos llevados por intereses comerciales o los musulmanes:

> "siendo menester llevarles a estos el sermón, *adonde* por razón de sus contratos solían acudir, pues de la terquedad de su secta, no había que esperar que ellos quisiesen venirle a oír- propuso al cabildo de la santa iglesia el que le diesen licencia para predicar a los moros en la misma iglesia, pareciéndole que por ser aquellos barrios los más frecuentados del comercio, no dejarían de concurrir allí algunos judíos... Y porque, para predicar dentro de la iglesia hubo sus dificultades, se le dispuso al Padre Tirso el púlpito hacia la puerta de la lonja, sitio propio del comercio"[520].

Obviamente, uno de los elementos esenciales del espacio donde se desarrollaba la predicación era el púlpito, ".. con sombrero una tercia no más de alto sobre el bonete del Predicador puesto en él y de suerte que por si llueve se pueda con facilidad soltar. A los dos lados dos cortinas que se puedan correr si hay ayre o recoger"[521]. De esta cita se puede deducir que limitaba los movimientos del predicador que era visible de cintura para arriba.

Se solía utilizar, pues, un púlpito portátil que se podía colocar en diferentes lugares para permitir al público una mejor visión del orador[522] como, por ejemplo, en la puerta de la Iglesia para hacer más accesible la función. Con este mismo fin, el orador estaba a cierta altura:

---

[519] Ya hemos visto en otra parte que los misioneros lograban una especial protección divina frente a la meteorología adversa. Como ejemplo, se puede consultar *Misiones del padre Tirso González y el padre Guillén*. Archivo de Loyola. Armario. Plúteo 4º. Balda 2 (2489), manuscrito 2.

[520] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 580.

[521] CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 160. Esta prescripción no es importante: "predicábamos en un balcón con una montaña al lado nevada y como salía del púlpito eladas las manos y el calor reconcentrado cahí enfermo con calentura"(CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...,* p. 21).

[522] Otras veces, eran dos los que predicaban en lugares diferentes: "... esperaba tal concurso que fue preciso predicar el uno dentro de la iglesia y el otro afuera, y el Padre Montagudo en Triana" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 152).

> "Su escalera proporcionada y en tal altura el Púlpito que los pies del Predicador estén el estado de un hombre levantados de la tierra o más de dos varas"[523].

Incluso, se podía construir un tablado que seguía el mismo patrón que el púlpito[524]. Esta necesidad de estar a cierta altura permite entender también la adaptabilidad de los misioneros que empleaban como estrado las ventanas o los balcones de las casas que daban a la plaza o al lugar en que se reunía el público, "predicose en la calle, desde una ventana o puerta de una casa que está enfrente de la Iglesia a que se sube por unas escaleras de piedra"[525]. Otras veces, el púlpito era mucho más sencillo como, por ejemplo, un banco[526]. Como podemos deducir, el predicador debía colocarse a cierta altura sobre su público para hacer posible tanto su visibilidad como la audición de sus palabras y, por supuesto, para resaltar su autoridad, subrayada por su posición respecto al auditorio[527]. Este era el componente determinante de la misma concepción del púlpito que, si bien por su constitución formal, se diferenciaba del existente en la iglesia, tenía idéntico sentido y posición. Buena prueba de las variaciones adoptadas por los misioneros para lograr este objetivo es el siguiente caso:

> "...en la plaza mayor (de Salamanca) ... El Padre Calatayud, haciendo una brevísima plática, mandó poner a todos de rodillas, de modo que sólo el Padre quedó en pie; y como era de tan alta estatura, todos le veían volverse ya a una parte ya a otra con el Santo Cristo enarbolado, exhortando al arrepentimiento y a hacer un acto de contrición"[528].

De este modo, su posición "social" se definía por su emplazamiento en el espacio, cosa que nos permite entender que el movimiento proxémico, si bien limitado, estaba cargado de sentido y se definía siempre como un desplazamiento de arriba-abajo que implicaba, fundamentalmente, un acercamiento al público. No en vano, la acción del predicador puede ser entendida en términos escenográficos[529].

---

[523] CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 160. Sobre la colocación de un púlpito en la puerta de la iglesia cfr. DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 192-3. También *ibidem*, 279 y p. 283.

[524] "Predicóse en la plaza, levantando un tablado, con su cubierta hacia la parte de la Iglesia, que estaba defendida del cierzo" (REYERO, Elías: *Misiones...*, 401). En la villa de Corcubión también se construyó otro: "Levantóse allí un tablado con su cubierta en parte defendida del norte que corría aquellos días" (*ibidem*, p. 402).

[525] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 401. Desde un balcón (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 126). También *ibidem*, p. 239. CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...,* pp. 21 y 22v.

[526] REYERO, Elías: *Misiones...*, 387.

[527] No en vano, las mujeres estaban sentadas, como hace notar CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 27v.

[528] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 263.

[529] "en efecto... el sermón utiliza siempre un sistema escenográfico que acompaña la emergencia de los cuerpos de todo orden que en él acuden convocados, y ello añadido, además, a que el mecanismo suasorio en su libramiento anuda complejas relaciones con el ámbito espacial, donde la palabra no sólo

Como hemos dicho, una preocupación fundamental de los misioneros era hacer posible la audición de sus palabras. Para ello, el lugar desde el que predicaba el orador se colocaba frente a un edificio alto:

> "Se prueba primero la voz en varios sitios y procurando defender el Púlpito de la corriente de ayre o boquerón... se ha de escoger aquel desde donde corre la voz mejor y se oye de todas partes y siempre se procura poner de suerte que coja enfrente del Púlpito alguna pared alta, edificio o Iglesia que detiene la voz y hace que se quede en la Plaza"[530]

En las indicaciones sobre otros actos de la misión queda bien claro que el emplazamiento del estrado seguía la misma función práctica:

> "Si en la Iglesia, o en la Plaza... *allava algún lugar alto y en puesto acomodado para que todo el Auditorio alcançasse a oír la Doctrina*, allí la enseñava; si no, hacía plantar dos mesas, en la una montavan dos o tres Niños de voz clara y alta y bien ensayados y enseñadas en la doctrina cristiana y a estos solamente preguntava, para que por medio de sus respuestas acertadas quedasse bien instruido todo el auditorio"[531].

Así pues, el centro de atención en los sermones misionales era el predicador y todas las "líneas de fuerza" se dirigían hacia él. En este sentido jugaba un papel esencial la misma "definición del espacio" que estaba constituida por diferentes factores.

En primer lugar, era esencial para delimitar un lugar de devoción que venía marcado por los límites del recinto aunque, como veremos, este era desbordado por la acción del público o por las mismas funciones desarrolladas en la misión tales como la procesión de penitencia. Este mismo deseo de diferenciar el lugar donde se celebraba el acto misional llevaba a emplear diferentes procedimientos como velas de barco, dispuestas para proteger al auditorio, permitiendo un mayor recogimiento de éste en un espacio abierto, evitando las distracciones y, a la vez, aislándolo:

> "... que la gente no coja el Sol enfrente, sino de espalda en caso de no haver mucha sombra"[532].

---

resuena sino, y he aquí la novedad, que encuentra también su apoyo visual, plástico" (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 316-7).

[530] CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 161.

[531] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 585. El mismo Feliciano se Sevilla también se subía en una mesa para predicar (DE SEVILLA, Feliciano. *Luz apostólica,* p. 152). Estas observaciones empíricas sobre la difusión de la voz son consideradas también por la tratadística de la época. "Es menester estudiar – nos dirá Bartolomé de Carranza- la disposición de las iglesias y de los púlpitos, para organizar conforme a ellos, la voz" (citado por RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 328).

[532] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 161. En Tafalla encontramos la misma disposición: "(Escogió)... un hermoso palacio, fundado a fines del siglo XIV... para dar la misión su patio principal, local vastíssimo cerrado por los cuatro costados...Acabó de

Los misioneros subrayaban, por otro lado, la importancia del silencio. Hemos de partir de la base de que el predicador intentaba controlar el comportamiento de la audiencia con el objetivo de repercutir óptimamente en ella, atrayendo toda su atención sobre si o sobre sus acciones o palabras. A este respecto, resultan muy interesantes las referencias a los gestos y sonidos faltos de decoro y que estorbaban la función, unas observaciones que atañían, de modo especial, al público femenino[533].

Si observamos lo que ocurría en algunos actos de la misión, podemos afirmar que orden y silencio se confundían[534]. Calatayud tenía en mente la necesidad de evitar tumultos que distrajesen la atención.

> "Se dexan dos entradas para que las mugeres entre al centro por aquellos lados o costados por donde más gente suele venir, pero de suerte que estén lo más distante del Púlpito que se pueda; es la razón porque las mugeres son amigas

---

poner la última mano el ayuntamiento encargándose de entoldarlo a fin de que no molestasen a los oyentes los ardores del sol" (*ibidem*, p. 156 y también CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 74v). También en Huelva, febrero de 1759, con velas de barco (*ibidem*, p. 384).

"... a las espaldas del concurso de hombres y mugeres que en varios ramos se estendía por muchas calles estaban puestas unas velas de navíos para que en ellas se quebrantasse ya el viento, ya el ruido de los niños que casi eran solos los que quedaban en el Lugar sin asistir a la Missión" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...,* p. 89v). También, GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 236.

[533] "en sacando el Crucifixo empiezan a meter bulla con gritería, sollozos, bofetadas, etc. Todo esto en buenos términos, es impedir mayor bien. Yo más quiero que el corazón salga herido y contrito aunque no haya sollozos ni lágrimas y quando estas. Y quando estas nacen suave y connaturalmente del corazón herido ya se conoce y así les digo: *No quiero que jamás lloréis ni metáis bula mientras yo hago los afectos con el Señor en la mano, porque si empezáis luego a sollozar y gemir perdéis lo mejor y el corazón no se penetra y convece, porque no dexáis oír y con la gritería rendís más al predicador...*" (CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 155).

Frente a los gestos exacerbados disponían algunos tratadistas, como García Matamoros en *De tribus dicedi generibus...* (1570), que: "No muchas palmadas, ni muy quedas las manos, que lo uno es de esgrimidores, lo otro de troncos" (citado por RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 342).

[534] "para evitar la confusión y desorden en la Procesión General de Penitencia, se ha de prevenir desde el Púlpito algunos días antes que los hombres todos que quisieran assistir a ella procuren venir con algún trage exterior de penitencia, *porque de esse modo unos se animan con el exemplo a otros, y el mismo trage de penitencia conduce más para el orden, edificación y silencio de la Procesión*"(CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 293).

La función de los gobernadores era múltiple. Por un lado evitaban que mujeres y hombres ocupasen los lugares que no les correspondían, por otro:

"... se leían desde el Púlpito los nombres de varios sugetos para que distribuidos por las estremidades del Auditorio, le contuviessen en buen orden y silencio; y con una caña en la mano exercieron esse empleo entre otros muchos Repúblicos de distinción los Señores Sacerdotes y Cavalleros de la Primera Nobleza a cuyo desvelo y docilidad de los Auditorios se debió un silencio en campo abierto qual no se consiguió en otras misiones de mucho menos concurso *en el sagrado recogimiento del Templo*"(CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 90v).

Diferentes elementos contribuían a que todos caminasen con mayor devoción. Refiriéndose a las procesiones con las que acudían los pueblos cercanos a la misión dice el padre Calatayud que: "... benía cada una con cruzifixo, achas y canpanillas (sic). Unas más, otras menos, cantando unos el Miserere y otros coplas tiernas de la Pasión o de Nuestra Señora. Con tal horden y edificación y modestia así de hombres como muxeres que benían en dos fialas cada gremio de por sí, que infundían veneración y silencio al ver unos aspados, otros con cruzes a cuestas..." (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 42r).

siempre de arrimarse o acercarse al Púlpito y estando distantes las entradas de la valla ellas, sin trabajar los que cuidan del concurso, se apiñan y aprietan por estar más cerca... si la entrada se pone cerca del Púlpito no hay modo de passar adelante e impiden que otras entren"[535].

De ahí que fuesen esenciales una serie de personajes cuya finalidad era garantizar el orden y el silencio del público. De cualquier modo, no eran sólo las palabras o la misma persona del misionero las que debían edificar sino todos los presentes, reforzando con su actitud las palabras del predicador. La misión era vista, de este modo, como un todo en el que cualquier elemento era significativo y que, por ello, necesitaba de una estricta regulación.

Así pues, los misioneros exigían la máxima atención por parte de unos espectadores que tenían una tendencia opuesta. En efecto, los recintos sagrados desempeñaban la función de lugar de encuentro, de reunión social donde los flirteos, las conversaciones, etc. eran fenómenos recurrentes tal y como demuestra la tratadística de la época. Para evitar cualquier tipo de "contaminación" acústica o visual se intentaba imponer tanto un cambio de actitud como unas coacciones adecuadas. A la primera dedicaban especial atención las advertencias para los días de la misión:

"*Non minus est Verbum Dei quam Corpus Christi*, dice San Agustín, *no es menos la palabra de Dios* que el Cuerpo de Christo, y debéis poner aquel cuidado que se pone al recibir la Hostia, pues ¡cómo al oír leer el librillo de la Doctrina o al explicarla parláis o sois causa de que otros parlen y de que varios no oygan!"[536].

Este control del público, de sus emociones y reacciones, podía llegar a una regulación extrema, obligando a los oyentes a mantener la atención a pesar de lo que ocurriese fuera del espacio en que se desarrollaba el sermón que, en ocasiones, eran situaciones que causaban incertidumbre, cuando no un peligro real[537].

---

[535] CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 161.

[536] *Ibidem*, p. 176. "Las que tenéis niños, poneos a lo último y no junto al Púlpito ni en medio del auditorio, pues los niños llorando inquietan y el demonio se vale de que lloren para estorvar y si en casa les dais menos sueño quando los traéis a la Iglesia se quedan dormidos"(CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 172).

Muy diferente era la actitud de Gerónimo López que oyendo a los niños llorar durante el sermón decía al auditorio:

"ablando mansamente con el Auditorio... No te inquietes que todos llorávamos quando niños , el niño no sabe lo que se aze, ni la madre lo puede poner en razón, porque no la alcança el ijo. Y si todas las madres se uviessen de quedar en casa en guarda de sus niños, faltaría gran parte del Auditorio" (citado, DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 555). El padre Montagudo también se encontraba con la misma situación (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 230).

[537] "... en medio del sermón se oyó un grande crujido en el techo, que era de madera y del que empezó a desprenderse una viga, amenazando hacer grande estrago en el auditorio. Levantaron todo el grito en vista del peligro; pero mandándoles el Missionero... que se estuviesen quedos, obedecieron y la viga se detuvo, mantenida de unas tablas carcomidas y ruinosas GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 275). En otra ocasión, fueron unos caballos desbocados los que provocaron inquietud en una parte del auditorio (*idem*).

Junto con el silencio, los asistentes estaban obligados a acudir con el debido decoro a los sermones. Las directrices que contienen las fuentes son muy expresivas a este respecto[538]. Por tanto, no se trataba solamente de que aquellos permaneciesen atentos o sentados devotamente, actitud exigible a todo católico que asistía a la misa o a los actos sagrados, sino que se pedía más. En efecto, sus vestidos debían estar acordes con la ocasión, expresando modestia. A este respecto, los misioneros lanzaron invectivas contra los ropajes lujosos, afirmaciones que, sin duda, tenían como objetivo esencial a las mujeres. No sólo debían estar separadas de los hombres, sino que también debían vestir decorosamente, evitando ser ocasión de distracciones o tentaciones. Por esta razón[539], los predicadores dedicaban especial atención a todos los "afeites", así como a la exhibición de sus carnes en público. De este modo, eran muy rigurosos respecto a los escotes[540]:

> "Un día de misión... hablé del escándalo y ocasión de ruina espiritual que trae la inmodestia y dispendio del pudor mujeril en el traje. Cuán dignas son de respeto y veneración las mujeres que visten con modestia.... y el bajo concepto que se hace de las que visten torpemente... supliqué se cubriesen desde la garganta con aseo correspondiente, pero honesto, con un pañuelo. Al otro día se empezaron a buscar en las tiendas de Madrid, y empezaron muchísimas a practicar el consejo, y se han quedado con el nombre de los pañuelos del Padre Calatayud, y en otras partes han empezado a imitarle"[541].

A este respecto, la asistencia de los cabildos y obispos con sus hábitos era también muy edificante para los asistentes[542]. Se trataba, en definitiva, de eliminar cualquier tipo de elemento visual o sonoro que dificultase la transmisión del mensaje del orador sagrado.

Y, en efecto, uno de los temas que apasionaron a los moralistas de fines del siglo XVII, al menos en Francia, fue el de la verdadera y la falsa devoción. La devoción criticada

---

[538] "La primera cosa que nos manda Dios observar en los templos es la reverencia interior del alma y la exterior del cuerpo" que deben estar acordes una con otra (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 101)

[539] También en la comunión son separadas de los hombres: "el comulgatorio se dispuso en forma de un cáliz, por un lado y puerta entraban hombres y por otro y otra puerta mujeres a comulgar" (*Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 65r).

[540] Se expresaban de un modo parecido en las referencias al rostro visible: "Si sólo ver las carnes de las mugeres suele excitar la concupiscencia, como nos lo advierte la Sagrada Escritura y lo enseña la experiencia, ¿quánto más provocará el ver las caras con las carnes desnudas de los escotados...? La hermosura de las carnes blancas, que muestran con sus escotados las mugeres, junta con la del rostro, mueve mucho más y haze mayor batería en la flaqueza humana" (citado por KAMEN, H.: "Nudité et Contre-réforme", p. 303. Citando a uno de los clérigos que se destacaron en esta campaña Joseph Garcés en su "Ave María, la luz más clara, que deshaze las tinieblas" (Jaén, 1678)). Otros, sin embargo, se negaron a condenarla de manera absoluta. Una de las razones era que algunas mujeres piadosas de la corte seguían esta moda (*idem*). También las basquiñas menguaban (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 599).

[541] Pedro Calatayud, citado por GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 340. Sobre esta cuestión ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 70.

por los jansenistas era aquella que, en su opinión, estaba ligada a la artificiosidad y la apariencia, al apego a una serie de gestos que eran reproducidos mecánicamente. Abundando en la línea de la escuela francesa, Bérulle y sus sucesores, también criticaron la superficialidad de esta vivencia de la religión en la que "tout est centré sur le culte"[543].

En este sentido, podemos decir que en el catolicismo tridentino la misa no sólo se convirtió en el momento central de la religiosidad, sino que en ella se desarrollaban plenamente los contenidos de la concepción de la devoción. Esta exigencia se extendió, sin embargo, a todo tipo de ceremonia, ya fuese una procesión, ya el momento de la comunión. En efecto, la modestia expresaba o mostraba "... la qualité de sa dévotion, la qualité de sa relation personnelle avec Dieu. Sa dévotion c´est son effacement devant Dieu"[544].

A partir de ella y del papel que cada uno jugaba en las ceremonias, se definía cuál era el rango del individuo estableciendo, por ejemplo, un dimorfismo sexual. ¿Pero quién definía los contenidos de este concepto? Sin duda, el cura y, por extensión, el religioso:

> "La vraie dévotion du laïc, la seule valable est aussi celle que l´on exige du clerc. On ne peut imaginer plus étroite dépendance. D´ailleurs toute manifestation du "peuple" indépendante du clerc est *irréverence, indécence, scandale, désordre horrible*"[545].

Se insiste aquí en dos cuestiones: por un lado, que el cura debía controlar cualquier tipo de devoción y acto religioso y, por otro que más allá de ellos, debía regir los destinos de la misma vida de la comunidad que se definía por ser "católica", es decir, por tener como principio fundamental los mandamientos de la Ley de Dios. De este modo, el religioso proponía cuál debía ser la actitud física y gestual de los fieles, constituyéndose en un modelo para ellos[546].

La importancia de este "orden" era subrayada por el hecho de que fuera de él no había nada sagrado ni salvación posible[547]. Es más, la centralidad de la actitud que debían adoptar los fieles en la iglesia durante los oficios divinos, queda clara a la luz de la similitud entre ella y el comportamiento que debían observar en su vida diaria. En efecto, a partir de este modelo, se construía la misma concepción de la sociedad. Tal era, por ejemplo, el caso de la reforma de los trajes, que evidenciaban la actitud devota, revelando su humildad y su

---

[542] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 150.

[543] FROESCHLÉ-CHOPPARD, M. H.: *La religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle*. Ed. Beauchesne. París, 1980, p. 260.

[544] *Ibidem*, p. 262.

[545] *Ibidem*, p. 263.

[546] Cómo definir lo sagrado (FROESCHLÉ-CHOPPARD, M.H.: *La religion populaire...*, p. 266-1).

modestia que, a su vez, eran exigidas como virtudes sociales fundamentales. En este sentido, eran las mujeres nobles, y de modo especial aquellas que estaban ligadas a las congregaciones, las que debían dar ejemplo al resto de fieles[548]. A este fin se dedicaban algunos sermones[549].

Muchembled ha subrayado la importancia de la enseñanza de los gestos y de los comportamientos en una sociedad profundamente teatralizada, donde se establecían una serie de mediaciones entre los propios deseos e impulsos y su expresión, cosa que conllevaba plegarse a las normas sociales. En este sentido, se puede decir que uno de principales ejes de difusión de este modelo fue la educación infantil[550]. Las mismas imágenes devotas constituyeron otros tantos medios de difusión de esta disciplina gestual aunque, a través de su compleja y matizada codificación, transmitían un mensaje que:

> ”nos ofrece un balance más bien pobre de lo que en realidad está implicado en la lectura simbólica de un espacio plástico, y sin embargo es mucho lo que como reflexión corporal se entrega en estas secuencias.... Se puede decir así que el cuerpo – ello también en el discurso “profano”- compone o propone siempre una suerte de enigma. Se ofrece para una operación de desciframiento. Es, en suma, un jeroglífico...”[551].

---

[547] La luz según Majorana no era sólo “... un agglutinante emotivo... ma anche un dichiarato strumento di controllo dei disordini che potevano nascere in una simile situazione” (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 65).

[548] “(En Sevilla)... el más celoso predicador ha sido el ejemplo de las señoras de la primera nobleza. Con que en las demás mujeres el jubón sirve tanto para el aliño como para la modestia. La Semana Santa eran tan uniformemente los vestidos negros que se reconocía que los había elegido la atención cristiana de celebrar las exequias de Jesucristo muerto por nuestro amor y no el cuidado de la gala. Descuidáronse en esto dos mujeres y entraron en la iglesia catedral con vestido de color y las demostraciones de disonancia de las demás las obligaron a salirse de la iglesia” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 352).

[549] En Zamora predicó el padre Tirso dos sermones sobre los escotados (*ibidem* p. 421): “y bastó el primero para que al día siguiente viniesen mucha smujeres muy reformadas. Y con el segundo se convencieron casi todas de suerte que las señoras más principales andaban a competencia sobre cuál se reformaba la primera, haciendo jubones subidos y cerrados y no fueron pocas las que la misma noche se subieron los jubones, trasnochando por no salir en público el día siguiente sin reforma, que ha sido universal en casi todas de todos los estados usando las que no podían más de lienzos muy cerrados para encubrir su inmodestia y desnudez” (*idem*).

El padre Echeverz criticaba duramente las modas: “...con tan maravillosos efectos, que huvo mugeres que en el mismo sermón se quitaron con tan santo enojo sus diges, y sus ahujas de plata del pelo, que se arrancaron porción del pelo mismo con ellas. Y al salir de la iglesia, llorosas y arrepentidas dexaban sus ahujas y diges en los platos de los demandantes por limosna para los pobres”(ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 208).

[550] MUCHEMBLED, R.: *Société, cultures et mentalités dans la France moderne*. Ed. Armand Colin. Paris, 1990, p. 142. En efecto, el maestro fue un difusor de la enseñanza religiosa:

“... sont tenus de leur faire le catéchisme, de leur apprendre le silence et la discipline, tout en surveillant leurs attitudes hors de l´école, au pont de relayer l´autorité paternelle, puisqu´ils n´hésitent pas à punir... L´école est sans conteste un lieu de d´éducation dans tous les domaines. Les élèves parvenus au dégré final de la lecutre du français étudient des manuels de civilité pur pouvoir se comporter de manière polie et “honnête” dans tous les actes de la vie quotidienne” (*idem*).

[551] RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 320. Todos los gestos tenían un sentido muy determinado. Tal era el caso de la cruz a la hora de santiguarse que, según los los sueltos que se difundían para formar a los niños en el siglo XVI servía para librarse de los malos pensamientos (al

Buena prueba de la importancia de estas regulaciones son algunos datos contenidos en las fuentes que pueden llevarnos a plantear si los misioneros pensaban, como tantos otros contemporáneos suyos, que el gesto generaba un estado mental y forjaba el "carácter" del individuo a través de su repetición. De hecho, como veremos en otra parte, las penitencias impuestas a los individuos consistían en repetir determinada frase, realizar un gesto como besar el suelo si se había blasfemado, etc.:

> "... la que más que todas debe encomendar al pueblo, proponiéndola como medio eficacíssimo para la perseverancia es la de repetir frequentemente con el coraçón y aun a vezes con la boca: *Antes morir que pecar... En orden a desterrar los vicios... quales son los juramentos, maldiciones* "[552].

Aparte del Ave María, frases o salmodias tenían como objetivo recordar la posibilidad de perdición o los tormentos del infierno[553]. En la misión de Mula, en la que el P. Calatayud se enfrentó a una situación difícil ya que los odios y los conflictos habían llegado al extremo, provocando unos pleitos que se habían hecho "... con grave dispendio de sus caudales hasta des(c)epar viñas, tajar olivos". Por ello, era necesario utilizar todos los recursos de la predicación de aparato:

---

santiguarse la cabeza, labios y pecho "... by the virtue of the cross, the child´s mind would be freed from evil thoughts, his mouth from bad words, and his breast from evil deeds" (NALLE, S.T.: *God in la Mancha*, p. 117).

[552] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 316. Los niños se convertían también en elementos activos: "Oyendo los niños una blasfemia, rodearon al que la había dicho y le exhortaron a que reparase la injuria cometida contra dios... besando la tierra... Aquel hombre malvado, ciego por la ira, arremetió tras los niños, puñal en mano, mientras huían ellos gritando sin cesar: *¡Viva Jesús!, ¡besa la tierra!* Furioso cada vez más, apretó el paso, pero dio tal tropezón que cayó en tierra y se atravesó la lengua con su propio puñal" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 131).

El padre Calatayud subraya la importancia de los más jóvenes en el mantenimiento de las buenas costumbres: "quedó plantado el *Viva Jesús, mueran los juramentos*. Y los muchachos hacían besar la tierra a quien juraba o hechaba votos y sucedió después que, passando un soldado raso empezó a hechar votos en la taberna y los muchachos cercándole, empezaron a decir: *Viva Jesús, bese la tierra*. Y como se exasperasse más y los amenazasse, se fueron de tropa a casa de el Alcalde Maior y empezaron a pedir Justicia y satisfacción porque avía jurado. El juez por sossegarlos, y dar satisfacción salió de casa e hizo el ademán de quien lo metía preso y lo sacó luego. Passó el soldado a un lugarcillo llamado Castro, y tornando a hechar votos en la taberna, dos muchachos de unos 14 ó 18 años le dijeron *Viva Jesús, bese la tierra*. No quería. Assiéronle de los cavezones , le hecharon en tierra entre los dos, le hizieron besar la tierra y pusieron el pie sobre el pescuezo. El soldado quedó horrorizado e intimidado de su mala conciencia" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 20v).

"Y tengo notado que en los pueblos donde se ha entablado rezar esta santa devoción (el Rosario), desde luego se vieron muy trocados en costumbres sus moradores y muy mejoradas sus almas, viéndose en ellos lo que en otros tiempos experimentaron los christianos que abraçaron este sagrado exercicio" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 571).

[553] "... cuando tus ojos quieran ver i miran la muger agena, diles*: guardaos ojos para mejores bistas, para la bista de Dios, para la bista de María Santíssima*. Cuando tu cuerpo pide deleites, dile: *cuerpo mío, aguanta un poco que en el cielo están los eternos. Si temes trabajos en el infierno los ai eternos*" (CALATAYUD, P: *Sermones...*, ms. 6870, p. 50r).

"Después que salió el Santíssimo en la función de enemigos y abrazándose unos con otros, pidiéndose perdón dixe una cosa os falta hijos míos para hacer a dios Nuestro Señor perfecto: el obsequio y sacrificio de vuestro corazón y es que... perdonéis de corazón en el orden de la conciencia los daños que os huvieren causado y en señal de que assi lo hacéis por temor de JesuChristo, cubríos todos la cabeza. Assi se *hizo súbitamente con (moción) universal del pueblo y de los mismos Ángeles*"[554].

Esta misma concepción explica la importancia que daban los misioneros a algunos actos como la función de los juramentos, donde los fieles reproducían una serie de gestos y penitencias, que según los misioneros era necesaria para erradicar las blasfemias[555].

¿Cómo se disponía el auditorio en el espacio destinado al sermón? Sin lugar a dudas, los escritos del padre Calatayud brindan los mayores datos al respecto. De cualquier forma, podemos decir que existían unas reglas generales que regían la distribución de los fieles no sólo en los sermones sino en todos los actos de la misión. Uno de ellos era, por ejemplo, la *melior pars* se reservaba al clero[556]. En las Iglesias este principio suponía que su lugar estaba en el presbiterio o en el altar mayor, aunque también se les podía colocar en coro[557]. Los nobles también caían dentro de esta categoría. Otro principio esencial era que las mujeres y hombres debían ser separados.

Por otro lado, como dijimos anteriormente, el púlpito constituía el eje sobre el que se distribuía el auditorio. Así lo demuestran claramente las disposiciones respecto a la entrada de quienes participaban en la procesión de penitencia cuando llegaban al lugar donde se predicaba el sermón:

"los quatro predicadores primeros de la procession, assi como fueren entrando en el quadro, cogerán por la parte interior de el sus quatro angulos, cada uno el suyo, según las cuatro letras F.F.F.F (que señalan los vértices), de suerte que cada uno de ellos se ha de poner sobre el círculo exterior y a igual distancia del centro en donde está el Púlpito y del ángulo que le toca"[558].

---

[554] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 117v.

[555] *Ibidem*, p. 123v.

[556] Según en concilio Niceno cap 44 y el IV Concilio toledano capítulo 18 citados por ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, 100. REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 616 nos dice que fue necesario poner guardias en la Catedral para evitar que el coro fuese ocupado por quienes no fuesen "... autoridades y personas de respeto".

[557] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 100-1.

[558] CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 294. La norma general que sigue Pedro Calatayud en todos los sermones: "... los bancos... se ponen o en figura de quadro o circular, de suerte que para el mugerío se dexe libre el centro de la plaza y los hombres estén en los bancos unos y los más detrás de ellos haciendo cerco. Lo tercero se reservan para los sacerdotes y especialmente los curas y eclesiásticos, y regidores de los pueblos forasteros algunos bancos en que sentarse... lo quarto se dexan dos entradas para que las mugers entren al centro por aquellos lados o costados por donde más gente suele venir..." (CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 161).

Las mujeres se colocaban junto a los nobles en el núcleo del espacio, próximas al púlpito[559]. Ambos grupos, mujeres y autoridades, junto con los nobles, se disponían en el cuadro interno[560]:

> "El decimosexto, el octavo trozo de Estudiantes manteístas, sacerdotes, Religiosos ... y clero con su Prelado o cabeza entrarán abriéndose en dos alas por el tercer círculo interior que abrazan las quatro LLLL... en que se unirán ambas filas y dexando una porción de este círculo libre se incorporará en ella el Ayuntamiento, un tanto apartado de el Clero, según se ve en las dos LL inmediatas a la derecha del círculo"[561].

A esta parte del auditorio se accedía por un lugar concreto[562]. A continuación, entraban las mujeres que, separándose también en dos filas ocupaban este lugar junto al púlpito[563]. En los cuadros exteriores se disponían los hombres que, en el caso del sermón de penitencia, eran colocados siguiendo el tipo de mortificación que portaban.

Estas directrices generales fueron seguidas por todos los misioneros, al menos en esencia. Buena prueba de ello es el acto de perdón de enemigos, donde el predicador abandonaba el púlpito y se dirigía al clero que siempre se encontraba próximo. En esta parte del auditorio también se colocaban dos filas de bancos que dejaban un espacio entre si, permitiendo un acceso más fácil así como la aparición sorpresiva de imágenes. Así pues, el acceso al auditorio se realizaba por separado, en función del sexo y la categoría social[564].

---

[559] Los capuchinos, al menos Feliciano de Sevilla, seguían el mismo patrón que los jesuitas en cuanto a la disposición del auditorio, al menos en cuanto al lugar que ocupaban las mujeres como se deduce vg:

"(las imágenes) se ponían enfrente de donde se avía de predicar, algo distante del predicador, *detrás de las mugeres*: porque no les estorvasse la vista" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 152).

No siempre era así como se desprende al descripción que hace el padre Calatayud e la misión de Utrera, donde delante del púlpito se colocaron los bancos del clero "y personas de distinción". Las mujeres fueron colocadas en el lado izquierdo, los hombres en el derecho (CALATAYUD, P.: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 156v). Para evitar que ambos grupos se confundiesen entraban por diferentes lugares (*ibidem*, p. 158r).

[560] "... el Señor Arzobispo se sentaba junto al púlpito en un sitial y tubo (sic) varias vezes el Christo en la mano. Allí cerca se puso un redil para las señoras y canónigos varios y otros eclesiásticos y nobles se sentaban allí" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 27v).

[561] CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 197.

[562] "... se tiraron cinco largas hileras de bancos desde la derecha del púlpito asta casi la puerta del costado de la cathedral, dejando entre ella una estrecha calle para entrar las señoras a su sitio y para las mugeres se hizo una balla de bancos quasi circular por cuias puertas o entradas entraban dentro" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 333). Valladolid, mayo de 1748.

[563] *Idem*. Como veremos estas mujeres eran sólo las que procedían de otras poblaciones, ya que la que pertenecían al vecindario permanecían en su casas (*ibidem*, p. 275).

[564] Sobre la colocación de los bancos siguiendo la disposición de que hablamos, CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...,* p. 89v. "Fueron marcando los hombres en forma de Procesión cuya extremidad cerraba en cuerpo de comunidad el Ilustríssimo Cabildo y la Muy Noble Villa; y luego las mugeres por camino más breve se desfilaron en la misma forma al sitio donde recibían a todo el concurso quatro predicadores" (*ibidem*, p. 89v). Esta disposición se seguía en todos los actos "... se dispuso el circo y púlpito en ciha plaza y se destinó puesto para los hombres separado del de las mugeres" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 145v).

De cualquier modo, podemos decir que las citas anteriores sólo contienen la teoría. Veamos cómo se adaptaba el misionero a las condiciones del espacio en que se desarrollaba el sermón y que, obviamente, variaban. En el Barrio de Triana, las funciones no se desarrollaron en una plaza sino en una calle, la calle Larga, espaciosa y contigua a la parroquia de Santa Ana. Había, justo enfrente de ella otra calle amplia:

> "desde las dos esquinas de esta segunda calle, seguían dos líneas formadas de tablas con bastante fortaleza, que dividían los dos lados de dicha calle larga y quasi cerraban su passo. Y en la fachada (de la Iglesia que estaba en esta parte) se fabricó un tablado alto, sobre que se colocó el púlpito que, según su elevación, dominava todo el ámbito que era capaz de ocuparse con un concurso tan numeroso... Delante se hizo un circo con barandas de hierro en el que se pusieron bancos para los eclesiásticos y otras personas de distinción que assistían. En esta disposición estaba el theatro con la decencia correspondiente. Para el auditorio se hombres se señalaron dos lados de dicha Calle Larga que dividían las dos líneas de tablas referidas que cerravan soldados y justicia prevenida para impedir el passo y qualquiera otro desorden que pudiera ocasionarse. Y para las mujeres se destinó la calle de enmedio que iba formada derechamente desde el sitio del púlpito"[565].

8. La acción del misionero.

Ya hemos destacado en otro lugar la importancia que tuvo la *actio* en la retórica misional. De hecho, ésta constituyó un elemento clave en una predicación que ponía el acento en el gesto que podía ser reproducido e imitado por los fieles, brindándoles la posibilidad de participar directamente. Por otro lado, cabe decir que el público de las misiones no poseía una visión ni audición adecuada, de modo que era arrastrado por las respuestas de los presentes que reforzaban el mensaje del predicador. Sin duda, la misión tenía como objetivo la movilización de los asistentes, optimizando sus resultados a través de esta *técnica*[566].

La exageración o, más exactamente, la falta de decoro pueden contribuir a definir la *actio* misional[567]. Y efectivamente, las críticas de muchos preceptistas "cultos", asentados

---

[565] CALATAYUD, P.: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 102r.

[566] "La combinazione di predica e istruzione è dunque il "modo" con cui i gesuiti operavano all´interno di ciascuna tappa, per la durata di più giorni. Pucitta dice bene i due diverse procedimento. L´uno, operante sui sentimenti come supporti della volontà e quindi degli affetti a cui seguono le azioni, poggia su argomenti "come del prezzo dell´anima, della gravezza del peccato, della necessità della penitenza, del rigore della divina giustizia, della morte, del giuditio, dell´inferno, dell´eternità e simili"; è fatto per produrre un forte sommovimento affettivo, cosicché "accade spesso che in tali prediche compuntive si vedono tali motioni universalmente in utti che è necessitato il padre o a desitere di predicare per dar sfogo al pianto alle lacrime a i gridi, o pure con un campanello dar segno di silentio"" (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria...*, p. 44.).

[567] El gesto es un principio esencial como otros: "*santitas*, *pudor*, *mansuetudo* o *eloquentia*, pero "eso sí, el buen "gestus""(LA FLOR, Fernando R.: *La península metafísica*, p. 340).

en la tradición retórica clásica, se dirigieron contra unas manifestaciones que no correspondían al concepto tradicional de la acción oratoria. De hecho, en las obras dedicadas a las misiones no encontramos las reflexiones características de los preceptistas cultos que, por ejemplo, distinguían entre lo alto y lo bajo en el cuerpo, uso de las manos y de los dedos en la expresión de ideas, etc. Nada de ello aparece en la práctica misional en la que se utilizaban, de modo prioritario, otros elementos para persuadir como los recursos plásticos, ya fuese un cuadro, una cruz, etc. Obviamente, no se trataba solamente de que las sutilidades de la *actio* clásica fuesen imperceptibles e incomprensibles para un público numeroso y popular, sino que eran ajenas a una práctica que se fundaba en el reconocimiento de esta situación. Es decir, la oratoria debía estar en consonancia con su público[568].

La acción del orador sagrado y del actor revelan unas idénticas inquietudes que estaban en consonancia con el contexto cultural que tratamos. Se ha postulado, en efecto, que la "teatralización" de la sociedad fue un elemento clave de este período. De hecho, en ésta como en otras manifestaciones, se pueden encontrar idénticas inquietudes a las de la escena de la época. En el teatro barroco, la naturaleza del personaje se revelaba a través de unos rasgos externos, una circunstancia que era evidente incluso cuando trataba de ocultar su personalidad fingiendo o adoptando un vestuario o unos gestos que no se correspondían ni con su *status* ni con su personalidad[569]. Es más, en las reflexiones de los autores de la época, se subrayaba la necesidad de que esta *pose* correspondiese a la condición social y dramática del personaje (decoro[570]). Y era la exigencia de plegarse a tal principio la que justificaba las condenas del teatro que hacían los moralistas de la época. En efecto, moralidad y *tejné* parecen haber estado íntimamente unidas[571].

Como hemos dicho, la sociedad barroca se contagió también de esta misma concepción. De este modo, los hombres y mujeres de la época concibieron la idea de que en

---

[568] Tiene razón Majorana cuando dice que "... Lazarelli oppone – trasferendo la questione sul contermine terreno della retorica- la coppia parole-intelletto (gente civile), cioè una predicazioneche ricade sotto il controllo del gusto e che nasce dalla condivisione culturale di oratore e ascoltanti, alla coppia azioni-trasporto emotivo (gente rozza), cioè una predicazione che fa leva sull´ignoranza e in cui, mediante *plagium*, il missionario gesuita esercita copertamente un dominio sui fedeli: "mascherata, attuosità sceniche, materialità, canti, racconti" "(*ibidem*, p. 133).

[569] FISCHER-LICHTE, E. : *Semiótica teatral*, p. 311 y ss.

[570] Decoro y *naturalismo* estaban muy ligados. Por ejemplo, la acción, la voz y el vestuario del monarca representado en escena debían corresponderse a la imagen que de él se tenía.

[571] Según Cuadros: "los documentos de la controversia son, quizá, el elemento más dinamizador de la teoría actoral del siglo XVII y provocan ese trenzamiento entre lo técnico y lo moral que ocasiona la descripción de los actores con un afortunado acuñamiento: "mozos libres y mugeres mozas con galas y sin decoro, *por el oficio y por si*". Escasos son los esfuerzos por disociar precisamente un estatuto moral de una técnica artística" (RODRÍGUEZ CUADROS, Evangelina: "Registros y modos de representación en el actor barroco: datos para una teoría fragmentaria" en DÍEZ BORQUE, José Mª: *Actor y técnicas de representación del teatro clásico español*. Ed. Tamesis Books Limited. London, 1989, p.p. 41-2).

los rasgos externos se debía descubrir la personalidad: el vestuario, la actitud corporal actuaban como "representaciones", de un "designado", el *yo*, que se expresaba a través de ellos y se *identificaba* con estas actitudes y formas[572]. Erika Fischer-Lichte recuerda, a este respecto, la definición que da Port-Royal de "representación" y que recoge, por ejemplo, Roger Chartier:

> "Si se observa un determinado objeto sólo como si representara otro, la idea que se tiene de esto, la idea de un signo y del primer objeto se llama signo... El signo comprende dos ideas, una de la cosa que representa y la otra de la cosa representada; su naturaleza consiste en evocar la segunda a través de la primera"[573]. Pero, a su vez, los hombres de la época también representaban, es decir, "... (comparecían) en persona y exhibían las cosas"[574].

¿El decoro suponía una acción estereotipada? O dicho de otro modo, ¿el gesto y la postura se adoptaban siguiendo unas normas sociales, un *lenguaje* reglado que posibilitaba la identificación del personaje y que, en definitiva, reducía la libertad? Llegamos así a la posibilidad de fingimiento o, al menos, disociación entre los móviles y las formas. Las cosas no eran necesariamente así, ya que el aprendizaje de las normas no implicaba una realidad de la que no participase el yo que se definía, obviamente, por su "ser social". Muy al contrario, la sociedad barroca sólo se puede entender participando de la teatralidad, por el *aparato*, asumidos por los individuos desde su infancia:

> "ni aun en su desmesura... fue nunca espontánea la espiritualidad barroca, porque en el Barroco no hay conductas espontáneas. El ejercicio de la virtud y del pecado, de la adhesión y de la rebeldía, es siempre la manifestación aprendida de un estar normalizado"[575].

Así pues, la aparatosidad de los gestos no implicaba necesariamente fingimiento. Por esta vía estaríamos cayendo, de nuevo, en una errónea aproximación a la cultura barroca. El espectáculo, reproducido hoy en algunas celebraciones religiosas que percibimos como una simple pose, era comprendido de un modo totalmente diferente en la

---

[572] Pero no de un modo directo sino que ".. la idea expresada y representada por el signo (que) representa a su vez la idea del yo" (FISCHER-LICHTE, E. : *Semiótica teatral*, p. 320).

[573] FISCHER-LICHTE, E. : *Semiótica teatral*, pp. 319-20.

[574] "La representación es aquí dar a mostrar una presencia, la presentación pública de una cosa o una persona. Es la cosa o la persona misma la que constituye su propia representación. El referente y su imagen forman cuerpo y no son más que una única y misma cosa, adhieren uno a otro" (en su prólogo a BOUZA, Fernando: *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*. Ed. Akal. Madrid, 1998, p. 6). Y que nos recuerda de nuevo recurriendo al *Diccionario* publicado por Furetière en 1690 que da dos sentidos contradictorios (al menos aparentemente, parafraseo a Chartier) del concepto representación: "imagen que nos devuelve como idea y como memoria los objetos ausentes, y que nos los pinta tal como son"(*ibidem*, p. 5). De este modo, la imagen *sustituye* al objeto ausente. Para dejarlo más claro aun: "Representar, por lo tanto, es hacer conocer las cosas de manera mediata por "la pintura de un objeto", por las "palabras y los gestos", "por algunas figuras, por algunas marcas", así los enigmas, los emblemas, las fábulas, las alegorías" (*idem*).

[575] SÁNCHEZ LORA, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Ed. FUE. Madrid, 1988, p. 371.

época que tratamos. Volveremos con más detalle a esta cuestión cuando tratemos las devociones barrocas.

De este modo, en el Barroco las más leves inquietudes se expresaban con gestos estudiados exhaustivamente. En efecto, la acción del hombre apasionado fue definida y catalogada por los tratadistas en sus más leves detalles. Esta realidad se reflejaba, por ejemplo, en las obras pictóricas o escultóricas de la época que se nutrían de esta visión. No en vano, el realismo del arte barroco puede ser considerado como una recreación que se alejaba, o así podía ocurrir, del referente para convertirse en un producto de taller. Y esta es una de las inquietudes fundamentales del que afronta las expresiones de la época. Julián Gállego, a partir de una de las figuras más destacadas e influyentes de la época, como Velázquez, ha puesto en duda el realismo y el naturalismo del arte barroco[576]. Pero este hecho, al que se unían otras manifestaciones como las obras de "buenas maneras", reflejaba más una voluntad que un calado social efectivo. Se produjo así un fascinante juego de adaptaciones, de síntesis algunas de cuyas pistas para el caso francés son brindadas por los trabajos de Muchembled cuya reconstrucción, como vimos, debe ser sometida a una crítica conceptual.

De cualquier forma, las proposiciones sobre el estudio de la naturaleza y conocimiento de sus formas fueron esenciales en la tratadística de la época. Verdad y verosimilitud eran términos que se repetían en el arte y en la retórica, en el teatro y la literatura. De hecho, tal empeño no puede ser entendido como un producto emanado del Barroco, sino alimentado también en la literatura espiritual del Quinientos[577].

Como hemos dejado entrever anteriormente, la acción del orador solemne estaba caracterizada por su moderación que era, en cierta medida, producto de su imagen social, asentada en la tradición. Esta realidad chocaba con la exacerbación de la *actio* del misionero quien, por ejemplo, castigaba sus espaldas en público acentuando su debilidad, como en el caso de Segneri. No en vano, esta cuestión provocó una polémica de la que es buena prueba la tratadística misional.

---

[576] GÁLLEGO, Julián: *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*.

[577] OROZCO, Emilio: *Manierismo y Barroco.* Ed. Cátedra. Madrid, 1975. Sus palabras en sus trabajos sobre el barroco son muy indicativas a este respecto: "... la teatralización de la oratoria sagrada y al mismo tiempo de las formas espectaculares y violentas de la religiosidad de la época, cuyo sentido desbordante comunicativo se identifica con los rasgos realistas de los escritores ascéticos que inspiraron y conformaron la sensibilidad de las gentes en todos los sectores sociales. Todo ello fue mantenido e impulsado sobre todo por el influjo de las técnicas de la oración-meditación de los *Ejercicios* ignacianos que realizó en la práctica devociones, como ninguna otra orden, la valoración de la composición de lugar en la meditación realistas utilizando elementos plásticos visuales y ambientales para conmover, a través de la vía sensorial el alma de los fieles..." (OROZCO, E.: *Estudios sobre el Barroco*. Ed. Universidad de Granada. Granada, 1988. Tomo I, p. 292).

Así pues, la predicación misional era muy diferente a la oratoria "solemne", con su uso de elementos plásticos, sus movimientos proxémicos, esto es, la "difusa" separación entre el retor y su público, los múltiples "soportes" utilizados para predicar. Pero la cosa se complica aún más si tenemos en cuenta que los tratadistas que escribían sobre ellas reconocían que, en algunos contextos, era difícil determinar qué gestos eran decorosos y cuáles no. En efecto, para aumentar la efectividad de la acción del orador, cabía inventar nuevas formas de predicación y los misioneros entregaron a ello con entusiasmo, concibiendo su ministerio *dialécticamente*, esto es, como una superación y perfeccionamiento de los medios puestos a su disposición por otros colegas[578].

Sin duda, había un límite claro, una regla de oro que era la edificación. En efecto, las recreaciones e innovaciones debían estar dirigidas a mover al auditorio, a convertirlo en definitiva[579]. Todo lo que no contribuía a este fin no era sólo inútil sino inmoral[580]. En efecto, si bien era necesario responder a las expectativas del público para promover el interés, este era sólo un medio no un fin. De lo contrario, se caía en la acción brillante, en la humorada o el espectáculo vacío:

> "*Siempre con el mismo fin de despertar a los pecadores del letargo en que yacen, sin acordarse de Dios* y olvidados de sí mismos y de sus verdaderos intereses, usó en Salamanca y por el buen efecto producido adoptó después generalmente el medio, muy eficaz por cierto, de enseñar desde el púlpito un lienzo que representaba un alma condenada"[581].

---

[578] Los modelos en los que se miran los misioneros revelan claramente las influencias mutuas. En la obra Echeverz apunta que los ejemplos a seguir son: "... el... Padre Pablo Señeri de la Compañía de Jesús, del padre Francisco Estremera de la misma Compañía, el Padre Corella, Capuchino, el padre Feliciano de Sevilla y el Padre Carabantes, capuchinos también. El del Padre Gavarri de la observancia" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 321). Todos ellos fueron protagonistas de escritos hagiográficos y, sin duda, sus obras circulaban en la época. De esta permeabilidad es buena muestra también la obra de Miguel Ángel Pascual (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido y en el de los demás operarios de la iglesia*. Imprenta de Juan García Infançón. Madrid, 1698), con una introducción de un capuchino, o el mismo padre Gerónimo López, que recomendaba, entre otros, el modelo propuesto por Carabantes, máxima figura de la predicación capuchina en los umbrales del XVIII.

Las misiones de Gerónimo López eran ponderadas muy positivamente por algunos capuchinos, que lo proponían como modelo para los misioneros. Fr. Francisco de Madrid escribía: "avía Dios N. S. embiado a su iglesia, en estos tiempos infelizes esta idea perfectíssima dde la verdadera predicación, no solamente para convertir... sino también *para reformar los predicadores quando vemos y lloramos tantos predicadores*..." (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 299).

[579] Sobre el uso del Cristo en el púlpito: "Del segundo coloquio se valía el V.P. (López) ordinariamente al fin de los sermones, quando sacava el Santo Crucifixo para mover a los oyentes al verdadero dolor y arrepentimiento de sus culpas" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 569).

[580] Como bien dice Fray Francisco Sobrecasas "Ay diferencia entre el comediante y el orador en las acciones; que el comediante como su fin principal es deleytar con el arte de potencias y sentidos, debe regular de tal forma las acciones a las voces, que aquello que de los labios nace, se ha de animar con las acciones nuevamente... El orador tiene tres fines: mover, enseñar y deleytar... el orador no debe ceñirse tanto al deleyte del Auditorio que gaste en la... representación el tiempo: su fin principal es mover y enseñar" (citado por BARNES-KAROL, Gwendolyn: "Religious oratory in a culture of control", p. 62).

[581] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 507.

La predicación misional, pues, se caracterizaba por su rigor y su *utilidad*, la moderación en los contenidos y, sobre todo, el fervor. Estos eran principios que vertebraban la acción pero que son difíciles de reconstruir. Podemos imaginar la acción del misionero a la luz de los textos que estudiamos. Unas veces "... discurriendo por los tormentos del Señor y diga: *Ea, pecador mira este libro de la vida de Iesus, avierto en el atril de la Santa Cruz y lee aquí quanto maltratas con tus culpas a su divina Magestad*"[582]. Dirigiendo su mirada a Cristo, presentándolo como testigo y testimonio de los pecados de los presentes:

> "Y váyase discurriendo lo mismo por los más tormentos (de Cristo). Y después diga. ¿Qué? No sólo no os pesa, sino que hazéis burla *de este Señor*..."[583].

Pero también dejaba al auditorio suspendido, lleno de expectación y pasmado ante los efectos utilizados sutilmente por el orador que los iba dosificando para lograr la respuesta esperada. Así, el padre Tirso, haciendo como que terminaba el sermón:

> "hacia algunas extraordinarias acciones, guiadas por el interno movimiento del arte, para *suspender* al auditorio *que temía o esperaba alguna novedad*. Engrosaba entonces un poco más la voz, y emitiéndola como un trueno, que atemorizaba la gente, moviendo los brazos, y recogiendo las mangas del roquete por una y por otra parte, con un *concertado* desorden, y repitiendo de repente con la voz turbada estas palabras: *Púlpito, púlpito*, y otras temerosas palabras, golpeaba con las palmas de las manos el púlpito repitiendo muchos y muchos golpes y vuelta la cara a la columna del mismo púlpito, daba una vuelta y con ella un vuelco a los corazones de los pecadores. De repente el nublado se sernaba, con *el aparecer* de del sol de justicia, que era el Sto. Crucifijo, con el que, tomándolo en la mano, hacía un devotísimo coloquio acomodado al asunto del sermón"[584].

Cabe reconocer, a la luz de algunos testimonios, que nos encontramos ante una *actio* totalmente alejada del decoro exigido por la tratadística oratoria:

> "Buelto de espaldas al auditorio y dando golpes con ambas manos en la pared dixo: *Piedras, piedras, aunque insensibles y mudas, vosotras me seréis testigos en el día postrero que ize lo que pude para reducir un pecador a penitencia. Y él más duro, más sordo y más insensible que vosotras aun se resiste a la palabra de Dios. Él calla ahora, y vosotras ablaréis entonces*. Esto dixo con el rostro encendido, con los ojos ardientes, con la voz esforçada"[585].

Comparemos esta acción con las prescripciones del padre Isla que criticaba a aquellos que, por ejemplo, "... ya están las manos navegando fuera del púlpito; y arrojan todos los brazos a una y otra parte, más como quienes reman, que como quienes

---

[582] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 11.
[583] *Idem*.
[584] REYERO, Elías: *Misiones*..., p. 619.
[585] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 577. No menos importante es el efecto operado en los oyentes que justifica este acción exagerada:
"y viose luego el efecto, porque no sólo todo el auditorio se conmovió con el gran orror que concibió de aquella acción, sino que un pecador endurecido que avía muchos años que andava apartado

accionan"[586]. Por otro lado, los brazos no debían levantarse más arriba de la cabeza: "No se ha de levantar más arriba de los ojos, ni bajar más allá de la cintura"[587]. Por el contrario, la exageración de la acción del misionero es un hecho constatable en las fuentes:

> "Quitar la sobrepelliz y tirarla y cogiendo el manto o manteo hacer de quien los desampara... aplicarse una hacha a la carne del brazo. Llevar un órgano o harpa, como lo hacía un missionero, padre jesuita, para endulzar o conciliar los ánimos"[588].

Así pues, de las afirmaciones de los contemporáneos se sigue que el misionero se regía por la aparatosidad gestual y la sencillez retórica[589]. Sin duda, uno de los elementos que pueden permitir entrever más claramente esta realidad fue su desconfianza respecto a la predicación brillante. Existen numerosos testimonios que certifican la validez de esta hipótesis en el caso de la España de los siglos XVII y XVIII:

> "El predicador de las ciudades es como un jardín de bella vista y no más, todo se le va en arrayanes, laureles, claveles, violetas, mazetas de flores y cosas *sin sustancia*, *que ni alimentan ni sacan de la lacería la dueño*... Mas el predicar en Missiones es como una granxa o alquería de pan llovar(sic), que abraça viñedo y deessas de buenos pastos para el ganado y campos de olivos y frutales"[590].

Un atentado no menos grave contra el decoro era la manera en que los misioneros empleaban las representaciones de las personas divinas. De este modo, uno de los reparos que hacía el obispo de Pamplona al padre Callatayud era que:

> "Vuestra reverencia parece usar sacar a su Majestad a las plazas y parajes en que predica, y aun en el sermón dentro de la iglesia, descubriéndolo a ciertos puntos

---

del camino de su salvación, aquel mismo día, se arrojó a los pies del V.P. y se reduxo a vivir christianamente" (*idem*).

[586] ISLA, José Fco. de: *Historia del famoso predicador Fr. Gerundio de Campazas*, p. 256.

[587] MAYANS, G.: "El orador christiano", II, 205. "Las manos se han de abrir, cerrar, elevar o abatir conforme a lo que se va diciendo; pero nunca han de pasar de la altura de los ojos, ni baxar del pecho o el ombligo quando más. Los dedos han de tener también su movimiento; pero no han de parecer de organista, haciendo siempre uso de la mano derecha y no mucho de la izquierda" (SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*, Madrid, 1782, pp. 150-1).

Por el contrario, el padre Calatayud proponía a los espectadores que levantasen las manos, siguiendo su propia acción (CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 152).

[588] *Ibidem*, p. 149. El uso de los diferentes elementos presentes, ya sean las figuras de bulto, ya el mismo vestuario estaba cargado de un sentido. Sin embargo, podemos ver en este caso que el sentido habitual, ritual se ve enriquecido en el contexto de una situación totalmente nueva. Así, en la misa se puede subrayar la importancia de ciertos "... movimientos realizados con las vestiduras, por ejemplo quitarse el sobrepelliz, marcaba con este signo visible, en este caso el fin de la prédica y el comienzo de la oración común" (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p.341).

[589] Debía evitar las cláusulas brillantes, el lenguaje rebuscado, etc. (CALATAYUD, Pedro de: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 72v): "... metáforas profanas o parábolas indecentes e indignas del púlpito" (*idem*). "Asuntos necios o heréticos" y no provocar ni deleitar; evitar el verso o cadencia"(*ibidem*, pp. 73v y s.)

[590] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 468.

o textos, siendo esto contra el uso común de la Iglesia, que previene con la solemnidad que se ha de descubrir el Señor. No permitiré se haga así"[591].

La respuesta de Calatayud no tiene desperdicio y confirma la hipótesis que barajamos sobre la necesidad de estos espectáculos para persuadir a los fieles, especialmente en los asuntos que eran difícilmente asumibles por la audiencia:

> "Es gran monstruo el del odio interior y, para vencerle, me valgo del auxilio y presencia del Señor, sin habérmelo prohibido ningún Sr. Prelado de cuantos lo han visto"[592].

Como hemos dicho, los matices relacionados con las acciones del predicador son difíciles de percibir. A efectos prácticos, se puede distinguir entre la *actio* propiamente dicha, los gestos empleados por el predicador, esto es, la mímica, y los movimientos proxémicos. No se trata de una simple cuestión de matiz sino, en nuestra opinión, esencial. En efecto, esta última acción estaba cargada de sentido, ya que suponía una subversión del patrón de la oratoria clásica, de la separación auditorio-orador[593]. El ejemplo más importante de este fenómeno era, sin duda, el acto del "perdón de los enemigos", que adquirió un carácter estereotipado, reproducido por los predicadores de diferentes épocas y órdenes. De cualquier modo, hemos de destacar que para los misioneros era esencial interactuar con su público, empleando cualquier ocasión para predicar, dirigiéndose a los individuos de un modo directo[594]:

> "Mientras ordenaba la procesión de hombres, que iban entrando en la plaza, dijo un sacerdote que ayudaba al padre a echar sentencias: "Aquí hay un hombre amancebado que ha dos años no hace vida con su mujer". Entonces el misionero,

---

[591] Citado en GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 142.

[592] Citado en *ibidem*, p. 143. Respecto a la misma crítica dice el padre Calatayud que esto se hacía con ".. decencia y suplicándolo primero al Señor Párrocho. El Sacramento se pone a vezes en la escuelas de Cristo, María Santísima y otras, en capillas de Noviciados para orar con más fervor..", etc. justificando este medio con la tradición (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 57r-v).

[593] "El Orador no ha de pasear de un extremo a otro del Púlpito, no ha de echarse sobre él, no ha de baxarse, o suspenderse con una descompuesta inflexión y erección del cuerpo, no ha de abrir los brazos como para volar, no los ha de llevar a la cabeza, ni baxarlos demasiado, no ha de patear como quien rabia; no ha de de menear la cabeza a uno y otro lado, arriba ni abaxo, no ha de fijar los ojos en la pared, ni revoletearlos(sic) como hombre dementado; pero tampoco debe estar insensible a lo que dice" (SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*, p. 150).

[594] Un buen ejemplo de esta realidad es la predicación medieval (MURPHY, James J.: *La retórica en la Edad Media: historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica. México, 1986, pp. 294-5). Desde una perspectiva teológico-filosófica se puede citar también en estudio de SPENCE, S.: *Rhetoric of reason and desire: Vergil, Augustine and the troubadours*. Ed. Ithaca. Cornell University Press, 1988). Esta autora, establece un paralelismo entre la iconografía de la Anunciación y el concepto de retórica cristiana concluyendo que, para San Agustín, era necesaria una interactuación entre el orador y su audiencia: "Christian rhetoric, at least in this case, seems to require the interaction between speaker and audience –a question-and-answer dialogue- that implies the willing and necessary participation of the audience in the process of attaining the truth" (*ibidem*, pp. 82-3).

tomando ocasión de la sentencia, se encaminó hacia el grupo de hombres que allí había y dijo: "¿Dónde está ese desalmado?". Al propio tiempo que con un gesto natural dejaba caer el brazo sobre el primero de la fila que encontró, al cual cuadraba la sentencia. Quedó este atemorizado y compungido, resuelto a confesarse. "Es cierto", dice con esta ocasión el P. Calatayud, "que el Señor nos gobierna, cómo y cuándo quiere, las palabras, la lengua y las manos, sin que su ministro lo sepa entonces""[595].

Estamos, pues, ante uno de los recursos esenciales del misionero: las referencias directas al auditorio[596]. Cabe destacar, a este respecto, que se ayudaban de unos buenos conocimientos de psicología práctica. Así, observaban con mucha atención las expresiones de los rostros que leían con suma habilidad:

"... eché algunas ojeadas azia los penitentes y singularmente para los más retirados y notarles el semblante que hazen, porque por él se suele adivinar los que traen más necessidad. Y viendo señales de ella (como bosteçar mucho, no irse acercando al confessor, etc.), llámelos con amor y verá quanto importa el observar este avisso"[597].

Este tipo de testimonios nos permiten comprobar la penetración de sus diagnósticos, hasta el punto de que lograban pasmar a los oyentes, desvelando las intimidades de sus corazones[598]. Pero no sólo se perseguía este fin, sino que con este procedimiento pretendían herir las conciencias de los asistentes, aludiendo a su situación espiritual. Este objetivo era especialmente evidente en el caso de aquellos que cometían "pecados escandalosos", amancebamientos, rencillas, etc. Así pues, que la predicación misional se convirtió en un acicate para todos los miembros de la comunidad y, más concretamente, de aquellos que se resistían a ella. Veían alterada su vida, se convertían en objeto de rumores e, incluso, de la visita del religioso, lo que les impulsaba a participar en la misión. De este modo, las preceptivas, y la misma práctica, establecieron que:

---

[595] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 129.

[596] También en las procesiones. El padre Calatayud dijo, por ejemplo: "*Aquí ay una muger que ha cinco años hace vida con su marido*... passados pocos días vino (una mujer) a darme quejas de que yo la avía descubierto sabiendo quién era y diciendo que yo aía estado en la misión de Muros. Díjela: *muger, yo no he estado en Muros*. Xamás avía entrado en la Coruña, ni sabía que tal muger hubiesse en el mundo, dije la sentencia como avía de decir otra cosa o, como avía de decir 8 años, dije 5" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones*..., p. 32r).

[597] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 82. "El rostro, con el qual deven conformarse la frente i ojos, debe según lo que se trata, estar alegre, triste, apacible, amenazador, levantado, inclinado; levantado en ademán de quien espera; inclinado como quien se confunde" (MAYANS, G.: "El orador christiano" , II, 205).

[598] "Caminaba el P. Calatayud con el crucifijo en la mano, acompañándole mucha gente, hombres delante y mujeres detrás, todos con mucho orden y concierto, yendo próximos al crucifijo los que llevaban hachas encendidas. De cuando en cuando dirigía al pueblo algunas saetillas, y entre otras dijo esta: *Aquí hay una mujer que ha cinco años no hace vida con su marido; ¡ah, infeliz!. Así era en verdad: allí iba y había huido de su pueblo, distante quince leguas, abandonando a su consorte*" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, pp. 128-9).

"... era artificio oratorio al dirigirse a la multitud con saetillas o sentencias sueltas, sobre todo en los Actos de contrición, decir como ciertos algunos casos probables, vg. aquí hay un hombre que ha "tantos años" cometió tal pecado; aquí hay una mujer que tantas veces ha hecho tal cosa"[599].

Para ello, los misioneros también recurrían a sus conocimientos de teología práctica[600].

De este modo, podemos percibir el sentido algunos matices de la acción del orador misional que hablaba con su público mirando directamente o señalando a sus oyentes. De cualquier forma, las variaciones de este recurso eran numerosas y, muy a menudo, eran producto de la situación, aunque también del empeño del misionero por utilizar cualquier ocasión para edificar[601]:

"Sucedió un día, echando acaso el P. Pedro la mano sobre el hombro de un hombre para apoyar su fatiga, acertó a pronunciar con la eficacia acostumbrada esta sentencia: *¡Ay de aquel que ha siete años que vive en pecado mortal y no ve abierta a sus pies la horrible boca del infierno para trabarle, y aquellas voraces llamas que le esperan!*"[602].

Como hemos visto, son de gran interés son las acciones del predicador en el acto "de perdón" de enemigos dicho. Como veremos, éste se acercaba a los clérigos para pedirles perdón. Después, se dirigía hacia el altar mayor. Para atraer la atención sobre si decía:

"Assistidme Señor, con vuestra gracia. Miradme con ojos de piedad, comunicadme vuestro espíritu. Miradme con essos ojos de misericordia y otras semejantes se baxará de el púlpito con la Virgen Santíssima en las manos y se irá a donde estuviere el Santo Christo"[603].

---

[599] *Idem*, p. 124. "... deben ser como nubes según lo que Isaías (dice)... que llevadas del viento del Espíritu Santo se explican en truenos y hagan estremecer y amedrentar a los impíos. En relámpagos con que entre la obscura y espesa noche de su conciencia distingan y vean sus secretos vicios, tácitos y torcidos affectos" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006 p. 54r).

[600] "¿Para curar los confessores a los pecadores, deben tener y mirar los libros de theología moral, porque sino los tienen o si teniéndolos no los miran, cómo sabrán ganar a los perdidos y tomar el pulso en la confessión a los enfermos?" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 76).

[601] Otro caso parecido en DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 194 unos mozos que caminan al Carnaval a los que parece leer el pensamiento el sacerdote y les predica sobre materias edificantes durante un viaje en el que se hacen compañía. Los capuchinos siguen también recurrían a este principio: "... nos oigan (a los misioneros) palabras de edificación, procurando hablar de Dios y al Alma, quanto sea possible, que aunque nos hablen de otra cosa, presto se puede rodear y dirigir a este blanco la conversación. Y con esto, toda será del gusto de Dios y del provecho de las almas" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 96).

[602] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 277. La reacción del sujeto fue la esperada: "Horrorizose el pobre hombre... y volviéndose de repente al Padre, le dijo: *¿Quién le ha dicho, Padre, mis pecados? ¿Quién le ha descubierto mis maldades?*" (*idem*). Este caso aparece también en CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 32v.

[603] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, pp. 297-8.

A continuación invocaba su misericordia, pese a que decía no sentirse merecedor de ella, humillándose ante Cristo, "póstrese a los pies de el Santo Christo un breve espacio, clamando una y muchas vezes: *Señor, piedad, misericordia*"[604]. Después se volvía a los asistentes y decía:

> "Fieles, de la infinita y suma piedad de este Señor, que quanto es de su parte me perdonará, mas me parece le estoy oyendo me responde: que el juez no puede perdonar que la parte agraviada no perdone y assí que vosotros sí que sois a quienes yo he agraviado, no me perdonáis, no tengo que esperarle. Ea, pues, christianos piadosos, ¿me perdonáis pro la Sangre de este Cordero inocentíssimo y merecimientos de María? Yo veo que soy indigno del perdón, pero no os lo pido por mi, sino por el amor que todos devemos a esta gran Señora. ¿Me perdonáis? Dezid para mi consuelo: *Sí, padre*"[605].

Y acto seguido, se echaba a los pies del cura:

> "y viendo que este lo rehusa, levántase un poco y arrodillado como está, téngale un rato abraçado, después haga los mismo postrándose a los pies de los demás clérigos y seglares que están en el tablado"[606].

Este acto nos permite entrever perfectamente hasta qué punto la *actio* del misionero era inusual y causaba extrañeza. Este mismo tipo de recurso que buscaba provocar un choque emocional en el auditorio era, en efecto, exigido por el "metodo" misional que, sin duda, provocaba censuras por parte de sus detractores[607]:

> "... más de una vez llegaron ciertos pecadores endurecidos a cerrarse con el padre en el quarto y afearle cara a cara su modo de predicar, diciendo que era infamatorio, que tocaba, quando reprehendía los vicios a los sugetos con el dedo, que eran un escándalo sus missiones"[608].

A este respecto, podemos subrayar, de nuevo, que los misioneros se alejaban completamente de la *actio* propuesta por las retóricas basadas en la tradición que, por ejemplo, prescribían que el orador debía mirar modestamente al auditorio:

---

[604] *Ibidem*, p. 298.

[605] *Ibidem*, pp. 298-9.

[606] *Ibidem*, p. 299.

[607] A este respecto, son interesantes las informaciones que aportan algunos escritos. Así en la misión realizada en Murcia el padre Calatayud se encontró con enormes impedimentos para desarrollar los actos o utilizar sus métodos habituales. Refiriéndose al acto de contrición nos deja entrever que este era popular en la España del momento:

"... se me mandó publicar según el méthodo que usan por aquí y no según el que uso en las missiones. Después ha mudado (el padre Rector) de dictamen y se me ha permitido con varias cortapisas" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 125v).

[608] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 228. El padre Montagudo, para excusarse decía que "... nunca havía intentado zaherir a persona alguna, que lo mismo que predicaba en otros pueblos, predicaba en aquel, que a nadie conocía en particular por vicioso, que los vicios en todas partes reynan, y que para cumplir con su ministerio era preciso afearlos y reprehenderlos a fin de que hiciessen penitencia los pecadores de sus culpas" (*ibidem*, p. 229).

"Los ojos han de correr sobre el auditorio con modestia, la cabeza y los mismos ojos se levantan algún tanto acia (sic) el Cielo en las exclamaciones"[609].

La tratadística sobre misiones dedicó una especial atención a la *actio* del predicador en el acto del perdón de los enemigos. Sin duda, se trataba de uno de los momentos culminantes de la misión en el que había un cambio cualitativo en la acción del orador que se ofrecía como ejemplo para todos los fieles. Por esta razón, abandonaba uno de los signos de su autoridad, tanto su situación o colocación respecto al auditorio como sus mismas vestiduras:

"Perdón de enemigos. La comunidad de Agustinos en procesión con el SS. Sacramento cuando el P. Calatayud se quitó la sobrepelliz al fin del sermón y se puso soga al cuello y corona de espinas en la cabeza"[610].

Con esta misma "pose" aparecía en otros actos de la misión:

"...íbamos los missionarios desde nuestra posada a la Iglesia, todos en cuerpo, con sogas al cuello, con coronas de espinas, cruzes a cuestas, los rostros llenos de ceniza y echando saetas"[611].

En efecto, los clérigos también portaban los mismos símbolos en la procesión de penitencia[612]. Pero, sin duda, era el movimiento proxémico el que dotaba de mayor dramatismo a este acto. El orador, una vez acabada su prédica abandonaba el púlpito para pedir perdón a los asistentes, humillándose ante los sacerdotes.

Por otro lado, en este acto los signos de penitencia no eran visibles, sino que iban ocultos y sólo eran descubiertos al auditorio en un momento muy determinado, cuando el predicador abandonaba el estrado. Estamos, pues, ante una dosificación de los recursos, ante un uso teatral con la pretensión de lograr un mayor dramatismo cuyos fundamentos estudiaremos más adelante cuando tratemos los "espectáculos" misionales[613]. Buena prueba de esta estrategia era también el orden que se seguía en este día de la misión. Antes del acto propiamente dicho se había predicado un sermón al que seguía una llamada de la Virgen a los presentes para abrazarse[614]. Por si ello fuera poco, entonces se hacía un acto de

---

[609] SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*, pp. 150-1.

[610] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 225.

[611] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 149.

[612] "Se han hecho dos procesiones de penitencia, saliendo en ambs los dos cabildos, el clero y nobleza toda, con soga al cuello y corona de espinas a la cabeza" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 238)

[613] El padre Calatayud insistió en este hecho:

"se previene una corona de espinas y una soguilla y un eclesiástico, que teniéndolas ocultas a su tiempo, que es al quitarse la sobrepelliz el missionero, le ponga el cuello la soga y la corona en la cabeza" (CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 192).

[614] "La Reyna de los Cielos... hablando con el Pueblo, encargándoles lo mismo que el predicador y pidiéndoles que todos, en señal de que la querían y de verdadero amor a sus próximos, en Christo, su Santíssimo Hijo, antes de salir de la Iglesia, se abrazassen todos: hombres con hombre, y mugeres con

contrición y, a continuación, el misionero se presentaba a si mismo como ejemplo, postrándose ante aquellos a los que él creía haber afrentado. Por supuesto, se trataba de un efecto teatral, hasta cierto punto fingido, que tenía como objetivo conmover al auditorio. De este modo decía:

> "Yo Señora, soy el desconsolado que con mi mal natural, tendré lastimados a muchos en este pueblo. ¿Cómo, Señora, me encomendarán a Dios, en sabiendo que me he muerto si aora quedan de mi sentidos? Vos, Madre mía, avéis de ser mi madrina en esta ocasión, para que todos me perdonen. ¿Me perdonáis, hermanos de mi corazón, por María Santíssima? Los que más sentidos estarán de mi serán los Señores eclesiásticos, que más inmediatamente avrán tocado mi grossería y mucho más mis santos compañeros. Pido a todos perdón. Y si quieren tomar satisfacción, aquí tienen esta soga"[615].

Se desliaba la soga del cuerpo y la mostraba. A continuación se bajaba del púlpito:

> "Y se arroxaba a los pies de los compañeros (que estavan prevenidos cerca) forcejando cada qual, por quien se los avía de besar a quien, y por último se abrazaban y todos los missionarios hazían lo mismo unos con otros..."[616].

Otros predicadores se bajaban del púlpito con el crucifijo en la mano y se dirigían a los clérigos[617]. Así pues, en algunos casos tenemos una combinación del uso de las imágenes y del movimiento proxémico:

> "El... Padre Juan Bautista Catalán, a quien yo deví el no aver incurrido en mayores yerros, solía hazer la plática en el púlpito y después de aver sacado la imagen de la Virgen y últimamente el Santo Christo y ... se baxava con sola la de María al pie del Altar Mayor, adonde avía hecho poner el Santo Chrucifixo de la Procesión, y aviendo antes algunos tiernos coloquios con su Magestad" [618].

En estos momentos la atención se podía dirigir a diferentes focos y, en cierta medida, el misionero dejaba de ser el elemento central para "proponerse" como modelo que los demás debían seguir. Su acción, en efecto, era reforzada por la de su compañero y otros clérigos y, en definitiva, por los propios asistentes[619]. Por otro lado, el acto no acababa aquí, sino que continuaba en las calles y casas de la población, visitando unos a otros para pedirse perdón, ofreciendo un espectáculo que invitaba a la imitación. Uno entre de los muchos ejemplos posibles, es lo ocurrido en Almansa:

---

mugeres, pidiéndose perdón aunque tuviessen enojo alguno" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 154).

[615] *Idem*.

[616] *Ibidem*, p. 155.

[617] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 294.

[618] *Idem*.

[619] "el missionero se abraxa (sic) en el púlpito para que todos le vean con el sacerdote que le echó la soga y el padre compañero con otros predicadores encienden más los ánimos exhortando a todos al perdón con sus crucifixos, etc. hecho esto con lágrimas y universal moción" (CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 196).

"... parecían las calles de Almansa a las de Murcia el juebes santo, quando se visitan los monumentos, buscándose unos a otros para pedirse perdón y no oiéndose otra cosa que llantos y suspiros"[620].

Tal espectáculo contrastaba profundamente con el testimonio que se había esforzado por transmitir el misionero. En efecto, la tratadística hacía especial hincapié en las buenas relaciones con el clero local, al que debía obedecer en la medida de lo posible, y la armonía con el compañero misionero. Por tanto, la acción del orador debía chocar y pasmar al auditorio. No en vano, la reacción inmediata de los clérigos era impedir que el predicador les besase los pies, "pidiéndoles perdón o abrazándolos si no se dexaban besar los pies"[621]. Por supuesto, era necesario que las autoridades, eclesiásticos aunque también las autoridades civiles, respondiesen a las sugestiones del misionero para edificar a los oyentes[622].

Hemos de destacar, pues, la exacerbación, la extremosidad de este momento que reforzaba, o al menos eso pretendía, la percepción de la ejemplaridad del comportamiento con el que el misionero pretendía evidenciar su obediencia y humildad a los seguidores de la misión:

"para provocar, a hazer lo mismo a los que lo tuvieren; y que los que sabían que algunos estavan sentidos, que hiziessen con ellos oficio de ángeles, careándolos con santas amonestaciones para que se hiziessen amigos"[623].

En un sentido estricto, podemos decir que esta situación no puede ser calificada como teatral. En efecto, el misionero reconocía la "miseria" del hombre y la suya propia, subrayándola con esta penitencia. En efecto, hemos de destacar la desconfianza que tenían muchos clérigos en si mismos, cuyo carácter maníaco-depresivo es subrayado por las fuentes[624]:

"Esta humildad sólida, verdadera y de corazón es la que... practicó nuestro V. Padre Montagudo toda su vida, teniendo siempre muy baxo concepto de si delante de Dios y de los hombres, y por esso amado de todos.... huyendo como humilde verdadero de los honores del mundo, y aun las honras"[625].

---

[620] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 181v.

[621] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 155.

[622] "Y allí se les suplicaba de quedo que por el buen exemplo comenzassen sus mercedes a abrazarse" (*idem*).

[623] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 154. "passava a echarse a los pies del cura, que estava sentado allí cerca en su silla y después a los alcaldes, y siguiéndole en esto el compañero con esso se iba comoviendo a hazer lo mismo el Auditorio" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 294).

[624] Algunos ejemplos en GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*.

[625] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 212: "La humildad de corazón y verdadera es una virtud... que nace del conocimiento propio de su baxeza y sus defectos. Y por ello se tiene en poco la criatura... San Buenaventura los reduce (los grados) a tres, que son: el primero, *tenerse el*

El misionero, pues, se proponía como modelo de penitente y realizaba un penitencia inverosímil[626], inaudita, lo que contrastaba profundamente con la imagen ofrecida por él mismo caracterizada por la modestia, la humildad, la pobreza, la buena armonía con su compañero y las autoridades eclesiásticas, etc.[627] Un "rasgo" que no adoptaba en todas sus prédicas, sino en momentos muy determinados que se explica por el dramatismo implícito en este recurso que parecía reservado para las funciones extraordinarias cuyo objeto era vencer las resistencias, a primera vista irreductibles, de los auditorios[628]. La renuncia a la venganza o el perdón eran, sin duda, comportamientos dificilmente asumibles en una sociedad basada en el honor.

En efecto, los mismos misioneros reconocían que los efectos de este acto podían ser limitados. Su objetivo esencial era, en todo caso, acabar con el pecado del escándalo, esto es, con las discordias públicas y notorias[629]. Estamos, por tanto, ante un perdón público, puesto a la vista del auditorio. Por esta misma razón se insistía en que las palabras del misionero no fuesen demasiado exigentes, con el fin de evitar una resistencia manifiesta que redundaría negativamente en la misión:

> "Siempre queda algún pedaço de campo sin regar o porque no le alcançó el agua o porque su mala disposición no dio lugar a que se embeviesse y entonces debe el labrador conducirla y regarle con su industria. De la misma suerte, aunque la lluvia de la Gracia huviere sido superabundante en este acto, siempre quedan algunos que no llegan a lograrla.... En este caso, pues, atento a que si no llega a conseguirse cede en mayor escándalo y desconsuelo debe escussarse el ir a sus casas en persona y mucho más a predicarles de propósito, llevando un santo Christo o imagen, porque suelen seguir de esto escándalo notables"[630].

En efecto, las respuestas contrarias a las exigencias del misionero podían alcanzar una gran violencia llegando, incluso, a la agresión física[631]. No en vano, este acto era

---

hombre en poco a si mesmo; el segundo*, desear uno ser tenido en poco de los otros*; y el tercero: *no estimarse ni ensobebecerse el hombre en nada, ni atribuirse a si cosa alguna buena, por más virtudes que obre y por más dones que de Dios reciba, ni honras que le hagan las criaturas*" (*idem*).

[626] "Lo sustancial de esta medicina no consiste en otra cosa que en exortar al pueblo a perdonarse los agravios y a moverles con su exemplo postrándose con él, para que todos le imiten" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 289).

[627] Por las mismas razones se proponía una penitencia física en casos particulares, como revelan ciertas expresiones: "Yo Señor, yo soy el que merezco los castigos, yo soy el que devo hazer penitencia, más que todos. Perdonadme, aved misericordia de mi, no me castiguéis Señor conforme merecen mis pecados, que a mi me pesa de averlos cometido" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 283).

[628] "Esta función conmueve mucho y es importantíssima", ponderaba el padre Calatayud (CALATAYUD, Pedro de: *Missiones...,* vol. I, p. 191).

[629] Los nobles enfrentados se resistían a acudir a los sermones por lo que eran requeridos, al menos, para que no manifestasen con su comportamiento que eran "... enemigos de la paz y que siquiera por el decir de las gentes debían acudir" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 183).

[630] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 301.

[631] Como, por ejemplo, en el caso del padre Caravantes a quien asaltó un "... hombre en trage de Hermitaño, y en el aspecto desapacible, indicando que quería hablarle en secreto, como lo hazían otros

producto de una "coacción", ya que los sujetos eran arrastrados por los presentes y también por los predicadores[632]. Se veían así en la encrucijada de reconocer públicamente su rechazo o aceptar la autoridad de Cristo o la Virgen:

> "... acudiendo dos de los missionarios a las Andas de Jesús, y de María Santíssima, las hazían tomar en ombros, y con ellas andaban por el Auditorio, cada uno por su parte, yendo delante diziendo:
> *Perdón por Jesús Nazareno; por María Santíssima. Abrázense todos. ¿Quién no quiere perdonar por este Divino Señor? ¿Por essa soberana Señora?, etc.*"[633].

Este mismo recurso fue llevado al extremo por Calatayud que empleó en este acto el Santísimo Sacramento que se disponía con "... la decencia correspondiente y debido aparato" y que se hacía aparecer en un momento determinado del sermón. En efecto, varios clérigos lo acercaban al lugar que ocupaba el predicador para exponerlo a la vista de todos:

> "... elevado en manos de los curas (supuesta la adoración de todo el pueblo) hizo el Padre las protestas de dolor con exclamaciones muy tiernas y comenzó a intimar los anathemas y amenazas de Dios que, ciertamente, comprehenderían a el que no perdonase de corazón a el enemigo y ... las bendiciones y gracias con que premiaría a los que con humildad y rendimiento cediessen..."[634].

La tratadística y las hagiografías dedicaron una especial atención al empleo de recursos plásticos. En efecto, los espectáculos donde se exhibían figuras de bulto o imágenes eran esenciales para conmover a los auditorios, constituyendo uno de los momentos centrales de la predicación misional y la conclusión a la que se dirigían muchos sermones, que creaban una tensión adecuada para pasmar al público, siguiendo un modelo del que se pueden encontrar algunas plasmaciones en la oratoria brillante, cuya máxima expresión fue, por lo archiconocido, el Padre Vieyra[635]:

> "Aquí sacaba el predicador en una mano un lienço, pintada en él una condenada espantosa y, tomando en la otra una hacha con que la alumbraba, razonaba assí con ella..."[636](Los misioneros gastaban una parte de las limosnas y "regalos" que les hacían en estos objetos[637].

---

muchos... sin hablar palabra le assió de la barba con desprecio y crueldad tanta que, a no favorecerle prontamente la gente de el auditorio, se la huviera arrancado" (*ibidem*, p. 350).

[632] Esto provocaba, sin duda, una resistencia que aparece con cierta frecuencia en las fuentes: "Habiéndose predicado un sermón de enemigos, que conmovió grandemente, llegaron muchos a una mujer que tenía mortal enemistad con otra persona en materia de honra, sobre que había habido pleitos y viajes a Granada. Pidiéronle que perdonase, mas ella estuvo tan terca que respondió... que no lo haría aunque se condenase" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p.172). La aparición de Cristo en sus sueños la aboca a aceptar el perdón.

[633] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 155

[634] CALATAYUD, P.: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía* p. 102v.

[635] Citado por SORIA ORTEGA, A.: *El padre Manuel de Guerra...*, p. 108.

[636] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 110.

[637] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 204.

Del mismo modo procedía con la calavera que enseñaba al auditorio *presentándola*[638]:

> "Esta calavera que veis, vivía, ablava, mirava y oía como vosotros... Dime calavera, ¿de quién eres? ¿Eres por ventura de algún ombre rico?... ¿De quién eres? ¿De un hombre principal cuyo linaje baxava de alta alcurnia de Césares y Alexandros?...
>
> Señores, yo no sé si tengo en la mano una reliquia o una caxa de Demonios, si el alma de esta calavera está en el cielo es una gran reliquia, si está en el infierno una caxa de Demonios. Dime ..."[639].

También se utilizaba con idéntico fin el Santo Sacramento o, en su defecto, la Custodia que lo contenía, que no tenía una fuerza simbólica sino material. En efecto, se trataba, en palabras de los misioneros, del mismísimo Cristo, que materializaba la promesa de la salvación y la participación de los dones divinos a través de la comunión[640]. Haciendo un paralelismo con los *Ejercicios*, podemos afirmar, siguiendo a Barthes, que la imagen se constituyó en un *signo* deíctico que entrañaba, más que un significado, la pura materialidad del referente. Ignacio intentaba buscar en la cruz (que era universal):

> "...(su) réferent, qui est la croix matérielle, ce bois croisé, dont, par les sens imaginaires, il essaye de percevoir tous les attributs circonstanciels"[641].

En el mismo ciclo de los *Ejercicios Espirituales* se hace evidente que el sujeto, el yo, no desaparecía sino que "... se déplace dans la chose". Esta voluntad de representarse la cosa en sus detalles mínimos comportaba una enorme sensación de realismo, de estar participando directamente de ella[642]. Podemos establecer, hasta cierto punto, un claro

---

[638] "Otros, quando han de sacar la calavera, combidan para un sermón que ha de predicarle un difunto. Para el del infierno dizen que le ha de predicar un insigne predicador del otro mundo" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 29).

[639] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 572.

[640] "En este mismo día de la comunión general y antes de començar a repartir el Pan del Cielo, solía el V.P. con la Custodia en las manos y levantándola en alto, al principio, azer una breve, mas fervorosa y eficaz plática al pueblo, al tiempo que arrodillado y devoto esperava recibir la Sagrada Comunión. Y esta plática es suma contenía lo siguiente: *Christianos y Católicos, este Señor que está en esta Custodia, que tengo en mis manos, es vuestro Dios. Este es el Ijo del Eterno Padre, sigún(sic) la Divinidad. Este es el Ijo de María, sigún la carne. Este es el Juez de vivos y muertos que os a de juzgar en saliendo el alma de vuestro cuerpo y el que a de pronunciar sobre vosotros la sentencia de absolución o condenación eterna. Este es aquel Señor tan misericordioso que siendo vosotros los culpados recibió sobre sus espaldas el castigo de vuestras culpas. Este es aquel Señor que por libraros del Infierno, padeció muerte penosa y afrentosa en la orca de una Cruz. Este es aquel Señor a quien tenéis tan ofendido e irritado con vuestros pecados*" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 612).

[641] BARTHES, Roland: "Sade, Fourier, Loyola" en *Oeuvres complètes*. Ed. Seuil, 1994, p. 1085.

[642] Por otro lado, frente a la inconexión e irracionalidad de la mística el procedimiento ignaciano es una garantía lógica donde hay un desarrrollo gradual y unos encadenamientos lógicos. Es más "Ignace ouvre à la divinité la liste, à la fois métaphorique et métonymique de ses atributs: il est possible de parler de Dieu" (BARTHES, Roland: "Sade, Fourier, Loyola", p. 1088). Esto es, es posible predicar a Dios.

Sobre el "realismo" de la mística española del Quinientos y su influencia en los autores posteriores resulta ineludible la consulta de la obra de Emilio Orozco: *Manierismo y Barroco*. Ed. Cátedra. Madrid, 1975. En el Barroco podemos demos hablar más de una sensación de "realidad" que de

paralelismo entre estas ideas y la concepción de los actos misionales donde se presentaba o mostraba antes que representaba, si bien, como veremos, el aspecto teatral siguió presente como, por ejemplo, en la procesión de penitencia que revivía la Pasión de Cristo. A pesar de ello, "... le théâtre ignacien est moins rhétorique que fantasmatique: la "scène" y est, en fait un scénario"[643]. De ahí que se le debiese guardar la debida devoción en estos[644].

Por otro lado, hemos de subrayar que esta centralidad de la sagrada forma concuerda perfectamente con la importancia que ésta adquirió en la religiosidad postridentina de la que son buena prueba, como veremos, algunas de sus devociones más importantes como las "Cuarenta Horas" que, por ejemplo, jugó un papel esencial en las misiones capuchinas.

Por tanto, era el mismo Cristo el que se ofrecía a la vista de los fieles y les hablaba[645]:

> "Asta ahora yo os e predicado en esta missión, mas oy os predica desde esta Custodia el *mismo Dios, Ijo de Dios vivo* y os ruega que le cumpláis la palabra que le avéis dado estos días a los pies del confessor de no ofenderle más"[646].

El compromiso con Cristo quedaba sellado en la comunión. El acento puesto en su figura, que se corresponde claramente con el cristocentrismo de la religiosidad difundida por los misioneros quedaba materializado, efectivamente, en la Hostia, que se convirtió en una auténtica espada de Damocles que pesaba sobre los pecadores y los contraventores de la promesa[647].

Este no era, sin embargo, el único soporte bajo el que aparecía Cristo. En efecto, hemos de subrayar que el crucifijo gozó de un gran protagonismo en la predicación misional. No en vano, era esencial en el "acto de contrición", uno de los "espectáculos" misionales más importantes que, como veremos, no sólo se predicaba independientemente, en el curso de la marcha del misionero por las calles de la población sino que, por regla general, cerraba los sermones:

---

verdadero realismo (según las sugestiones de GÁLLEGO, Julián: *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*, especialmente las páginas dedicadas a la obra de Velázquez).

[643] BARTHES, R.: "Sade, Fourier, Loyola", p. 1084.

[644] Respecto a la función de enemigos: "... se vienen a ofrecer muchos reparos, porque lo es primeramente el que estando los sacerdotes vestidos con dalmáticas, dexando al sacerdote se passen a abraçar al pueblo y mucho más que unos y otros vuelvan al Santíssimo Sacramento las espaldas y que se ponga tan en olvido su presencia" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 290). Sobre la relación entre los Ejercicios espirituales y el teatro jesuita hay algunas orientaciones interesantes en PFEIFFER, H.: "La radice spirituale dell´attività teatrale della Compagnia di Gesù negli "Esercizi Spirituali" di Sant´Ignazio" en *I gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa*. Centro Studi sul teatro Medioevale e Rinascimentale, 1994.

[645] No en vano en uno de los sueltos que comenta Sara T. Nalle se dice que: "Before memorizing the Lord´s Prayer, the child learned that when he recited the prayer he was talking to God, who resided both in heaven and in the Blessed Sacrament at church" (NALLE, S.T.: *God in la Mancha*, p. 117).

[646] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 612.

[647] *Idem*.

"Algunos sacan el Santo Christo todo de repente y aunque puede aver caso que convenga hazerlo assí, pero más conduce para la moción irle sacando poco a poco. Porque de essa suerte se comprehende mejor cada parte de sus penas y, añadiéndose la consideración de la otra sobre la antecedente, da nuevos motivos y gran realce al sentimiento"[648].

Hemos hablado anteriormente de apariciones por sorpresa. ¿Estamos, pues, ante una forma próxima a la "suspensión", un concepto íntimamente ligado a la cultura barroca? Hemos de decir que sus efectos eran semejantes a los del "suspense"[649]. Según López Pinciano, "la cosa nueva deleyta y la admirable más y más la prodigiosa y espantosa"[650]. En efecto, el asombro y la sorpresa jugaron un papel esencial en el Barroco que exigía una técnica que permitiese tener al auditorio en vilo permanentemente, ya triste, ya alegre, hasta el punto de provocar emociones contrapuestas[651].

Así, por ejemplo, podemos decir que la sorpresa era un elemento esencial en este acto "del perdón de las afrentas"[652]. El mensaje fundamental, que estaba dirigido a lograr el perdón de los que habían sido víctimas de afrentas, debía reservarse para este momento:

"Acerca de la plática, no es menos importante el advertir que la materia puede ser de qualquier punto que sea eficaz para mover el coraçón , sin hablar cosa tocante a perdonar agravios para que pueda cogerlos el acto menos prevenidos de razones en contrario..."[653].

Sin establecer una equivalencia, sí que podemos hablar de ciertos rasgos comunes entre estas manifestaciones y la misión, como la extremosidad o el uso de los prodigios[654].

---

[648] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 247.

[649] "Con ello se alude a efectos psicológicos que vienen a resultar muy próximos a los de la técnica actual del "suspense". Hay quienes, en el siglo XVII, hacen referencia a la eficacia con que, en uno u otro sentido, la suspensión opera sobre el ánimo. Céspedes y Meneses advierte que "siempre vemos que una gran resistencia, un dolor atajado y suspendido violentamente sofoca los sentidos y debilita y enflaquece las fuerzas"" (MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, p. 436).

[650] *Ibidem*, p. 437.

[651] "Los caracteres de extremosidad y suspensión... van correlativos..." (*ibidem*, p. 439). Y añadía:

"Tal es el sentido de esta técnica barroca: suspender, por tanto, siguiendo los más diversos medios, para provocar después que, tras ese momento de detención provisional y transitoria se mueva con más eficacia el ánimo, empujado por las fuerzas retenidas y concentradas, liberadas luego, pero siempre después de dejarlas colcoadas como ante el canal conductor que las dirija" (*ibidem*, p. 445).

[652] "... si llegava a su noticia que algún pueblo... se abrasavva en vandos, aunque se allasse distante del pueblo donde azía missión, interrumpía el ilo y orden de pueblos començando y bolava allá persuadido que donde aprieta la mayor necessidad es razón y caridad que acuda a remediarla ... el missionero. Pero... nunca manifestava el intento que lo llevava al tal pueblo, por no auyentar la caza porque tal vez a sucedido que por entender o barruntar las cabeças de los vandos que la missión avía de llegar a su pueblo, ausentarse y no bolver a él asta que la missión se allava ya concluida" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 556).

[653] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 293.

[654] Hay otros elementos como las dificultad y la oscuridad que, obviamente, eran ajenas a la naturaleza de la predicación misional. Tal técnica se basaba pues en el uso de "... los recursos de lo

Esta situación fue favorecida por el hecho de que la predicación adquirió un sesgo claramente dicotómico, alternando el horror y el perdón, condenación y salvación. Y es que los predicadores abundaron en la *complementaridad*, esto es, en el uso de realidades extremas, antitéticas: gloria-condena, Dios-Diablo, etc.

¿Cuál era la virtualidad de este procedimiento? Si bien efectivo, se encontraba constreñido por su propia naturaleza. Una vez pasada la novedad, la sorpresa, no podía pasmar y perdía valor a los ojos del público y del propio predicador. Del mismo modo que en el caso de la *actio* misional, los tratadistas de la época aludían a un público sediento de novedades, que hacía necesario el empleo de recursos extraordinarios que contravenían los principios de la retórica. No hemos de olvidar, por otro lado, que estamos ante una concepción pedagógica típicamente barroca, que exigía la novedad para atraer la atención y captar el interés:

> "Antes sólo el nombre de Missión inmutava los ánimos y movía los espíritus, el ver un Missionero en el Púlpito les hazía estremecer y al hablar quatro palabras se deshazían en lágrimas los ojos, y en demostraciones de dolor los corazones. Ahora para estrujar una lágrima es menester que al Missionero se le salga por los ojos hasta las entrañas, haga estremos en el cuerpo y se valga de mil estratagemas y nuevos modos de mover, que los que no alcançan la alteza de su fin califican de extraordinariedades y plegue a Dios que llegue a conseguirlo"[655]

Esta era, para muchos, una escalada censurable si no obedecía a la utilidad, si se convertía en una excusa para ofrecer un divertimento para la mera satisfacción del público. Por tanto, el misionero debía edificar siempre a los fieles[656] aunque se reconocía la necesidad de dar una respuesta a este reto, reemplazando los espectáculos teatrales por otros mayores y más pasmosos que atraían también por su novedad y aparatosidad como en el caso de las procesiones.

Así pues, el efecto psicológico buscado por el predicador era pasmar, creando un estado que permitiese dirigir al individuo en un sentido determinado. Algunas declaraciones permiten entrever perfectamente la fuerza de estos recursos, empleados para influir en la voluntad:

---

movible y cambiante, de los equilibrios inestables, de lo inacabado, de lo extraño y raro, de lo difícil, de lo y antes no visto, etc., etc." (MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, p. 445).

[655] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 229.

[656] Veamos una muestra de esta continua innovación, de la improvisación que, como hemos dicho anteriormente, recurría a unos mecanismos habituales que empleaba de acuerdo con la situación. El padre Calatayud en la "función" de enemigos celebrada en Tafalla trajo el Santísimo Sacramento: "... desde la iglesia de los Padres capuchinos que está inmediata, acompañando a su Magestad aquella gravíssima comunidad delante de los quales hivan muchos cavalleros con achas y los señores eclesiásticos con roquetes llebavan las baras del palio" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 73v).

"El día 8 de los exercicios (del clero) por la tarde en que avía de doctrinar del ocio de los eclesiásticos, media hora antes y aun no, mudé de tema y refresqué las especies y les heché la doctrina y función del número de los pecados. Salieron muchos tan trocados y heridos que varios llegaron a los conventos donde estaban hospedados confusos y trastornados. Y los mismos superiores y otros regulares de las comunidades preguntaban al otro día qué es lo que avía passado la tarde de antes con los exercitantes que tan confusos y atónitos avían salido de la yglesia"[657].

Que la misión constituía un espectáculo es indudable[658]. Este empeño estaba en consonancia con algunos de los objetivos de los misioneros que intentaban desterrar las actuaciones teatrales de las poblaciones. Además, pretendían desarraigar los espectáculos profanos que se realizaban los días de fiesta que, por otro lado, eran escogidos por los misioneros para lograr un mayor efecto y difusión de su mensaje[659].

Pueden ser indicativas de este hecho algunas de las afirmaciones de los asistentes recogidas por los tratadistas que revelan, claramente, que el gusto por las novedades era un factor esencial de atracción:

"En la última procesión de tránsito que se hizo desde San Miguel a San Ildefonso, cruzaba la calle un personage de graduación, conocido del marqués de Ariza, que llevaba el Estandarte de San Ramón. Díxole este que a dónde iba. Él respondio: *Voy a ver los títeres a las casas de la comedia. ¿Y la missión? ¿No has oído a estos Padres? Hombre, vamos, que te divertirás en ella mejor que en los títeres*"[660].

La autenticidad de este episodio no puede confirmarse pero sí que nos permite entrever los presupuestos sobre los que los misioneros desarrollan su actividad que eran la sorpresa, la atracción de los espectadores con un acontecimiento novedoso, nunca visto:

"Hizo novedad en la corte, como también en Alcalá de Henares el cantar en las missiones y especialmente en el sermón, de que al principio se rieron, aunque después lloraron. Hacían conversación de esta novedad hasta en el Palacio del Rey algunos Grandes, que todavía no havían oído la missión. Y admirados de que se cantase en ella, decían: ¿Cómo puede ser cantar el missionero en un acto tan serio y luego hacer llorar? A que respondían los que ya havían estado en la missión: Parece que no puede ser, ni

[657] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 340r.

[658] Recordemos, de nuevo, las reflexiones de E. Orozco sobre la concepción de la función religiosa que se confunde con la profana: "... en cuanto a sus medios y recursos de expresión y ornamento. Los adornos de salón son los del templo; las músicas, cantos e instrumentos del mundo penetran en la iglesia. Al fiel se le atrae como a un espectáculo; por esta vía del goce sensorial se le quiere avivar la devoción sugiriéndole lo extraordinario y sobrenatural" (OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 154). De ahí la insistencia de los contemporáneos en la suntuosidad del templo (por ejemplo, el Cardenal Bellarmino en la sesión XXV del Concilio de Trento.

[659] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 144.

[660] *Ibidem*, p. 106.

dice conexión. Mas ello es assí y allí se ve que todos cantan, todos se abofetean y todos lloran"[661].

Así pues, el misionero quería despertar interés y la curiosidad que, en efecto, era una de sus armas esenciales para lograr conversiones[662], "...todo lo nuevo excita la curiosidad, se recibe con más gusto, inmuta y mueve el coraçón más suavemente, como se experimenta cada día en un medicamento..."[663]. Veamos cómo, a este respecto, hubo una coincidencia con la predicación de aparato o el teatro donde se recurrió también a esas sorpresas de las que hablábamos anteriormente:

> "corran una cortina y parezca una mesa con un cáliz y una hostia y dos sillas, y estará Cristo sentado, hincado de rodillas, retirado un poco y cantan dos músicos"[664].

Así pues, la aparición inesperada de personajes divinos era empleada en la escena, con unas complicaciones que, evidentemente eran mucho mayores, como esos ángeles que aparecían sobre dos nubes en el tablado en una obra de Tirso[665]. Otros testimonios de la época confirman que las apariciones por sorpresa de las personas divinas eran dosificadas

---

[661] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 107. Otro de los recursos empleados para suscitar la curiosidad de los fieles era el canto: "... vino a confessar conmigo una penitente, señora principal, pero de perdidíssima vida... Y preguntándole yo qué le avía motivado para tan valiente resolución... de corregir su perdida vida me respondió con llaneza: que ella tenía gran presumpción de música y que aviendo oído que unos barbones cantaban en la missión, vino a ella a oírlos sólo por hazer donaire después de su cantar. Pero que después de la música, aviendo oído el sermón, se movió con este tanto en le(sic) temor de Dios que desde entonces casi no avía acertado a dormir hasta venir a confessar sus culpas" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 98). Y como reconoce el mismo autor este recurso se revelaba especialmente efectivo para convocar a "... la (gente) más necesitada, que de otra suerte no vinieran, ni huvieran tenido el remedio en sus almas con la missión" (*ibidem,*, p. 97).

[662] "Es indudable que varios de los que asistieron a la procesión lo hicieron movidos de la curiosidad, por haber oído anunciar repetidas veces a los predicadores que aquel día habría una función extraordinaria que les llamaría la atención; pero también es verdad que en Lorca, como en otras ciudades, los curiosos quedaban presos en las redes evangélicas, acabando por convertirse y hacer confesión general... Así lo refiere el misionero que, principalmente tenía en cuenta ese fin al anunciar de antemano con palabras encarecidas la procesión general de penitencia, lo mismo que el Asalto" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 195).

[663] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 2.

[664] MIRA DE AMESCUA: *Pedro Telonario*, citado por SÁNCHEZ LORA, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, p. 430.

[665] Citado en *ibidem*, p. 432. Véase, por ejemplo, el recurso empleado por Calatayud en una misión celebrada en Bilbao:

"A las eficacias del sermón del perdón de enemigos, se añadieron muchas demostraciones sagradas, que fueron otras tantas baterías para rendir la dureza de los corazones enemistados; y la más extraordinaria batería fue la que se dispuso de la Parroquia de San Nicolás, que en el mismo Arenal distaba pocos pasos del Auditorio. De aquella Parroquia, antes que se acabasse el Sermón, salió la Majestad de Cristo Sacramentado debajo de Palio, alumbrando con hachas los Señores Corregido y Diputados de este Muy Ilustre Señorío; llegó la Majestad de Cristo a corta distancia del Púlpito por una calle de bancos, que para este fin estaba dispuesta por medio del concurso llenándole de respecto y de sagrado pavor estuvo a la vista de todos mientras en un breve razonamiento declamaba el Padre Calatayud contra las enemistades y presentaba sus lágrimas al mismo Señor Sacramentado, para que se sirviese de ostentar su poder y misericordia..." (*Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 90v).

dramáticamente empleando efectos como la música[666]. La luz también se convertía en un recurso dramático:

> "y huyendo el vapor oscuro,/para alumbrar el teatro/(porque aonde luz no hubo/ no hubo fiesta) alumbrarán... mil luminosos carbunclos/que en la frente de la noche/den vividores influjos"(Calderón).

Una visión de Dios que era comparable con los efectos empleados en algunas funciones misionales[667].

Nos hemos referido anteriormente al empleo de cortinas que descubrían imágenes, lo que suponía un juego con ciertos objetos que formaban parte de la *escena*. Era frecuente recurrir a una exhibición inesperada de un busto o imagen con el fin de pasmar al auditorio. En efecto, en estos momentos, el orador mostraba un determinado objeto que representaba a un personaje que intervenía en la prédica refrendando lo que había o aportando nuevas pruebas y provocando un choque emocional. Por ello, se exigía que la imagen de la condenada debía ser particularmente horrible, apareciendo seres monstruosos junto a una cara desencajada[668]:

---

[666] En los testimonios que aporta SÁNCHEZ LORA, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, pp. 431 y ss. se apunta la presencia de la música como un efecto que coadyuvaba a la acción que tenía lugar en el escenario. Era un elemento más de la representación: "Música, de dos nubes bajan al tablado seis ángeles" (citado en *ibidem*, p. 432).

[667] Este era un recurso habitual en la predicación del padre Calatayud, no sólo en la función de enemigos, sino en algunos sermones particulares como el de los juramentos: "... al fin dél salieron por dos partes dos padres que, enarbolando el Santo Crucifixo repetían la muerte y destierro de juramento, maldiciones y blasphemias" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 73r. son seguidos por los fieles que recorren las calles y las mujeres permanecen siendo exortadas por otro padre (*ibidem*, pp. 73r-73v).

Los misioneros no dudaban en recomendar como remedio para "... atajar este vicio, cada vez que juras, hacer una cruz en el suelo y adorarla y también dar alguna limosna conforme a tu possibilidad" (*Sermones de misión*. Biblioteca nacional, ms. 5870, p. 113r). Y algunas cofradías recogían multas de aquellos que juraban, por ejemplo, en el caso del padre Calatayud donde el que juraba debía pagar cada vez dos reales para los gastos de la Cofradía del Santo Nombre de Jesús (*idem*).

[668] Detalles como "... condenada al fuego eterno del infierno, envestida de llamas y con semblante orrible" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 299). De nuevo: "un feo y temeroso retrato de una lama que padece tormentos en el infierno" (*ibidem*, p. 303).

Por su condición de icono, por su proximidad al referente: "llegó a conocer que el predicador más eloquente y más poderoso para persuadir desengaños de la vida umana era un difunto y assí en el sermón de la ceniza, quando predicava Quaresma y en el de la muerte en tiempo de Missión se valía del espectáculo de la calavera" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 572).

Lo mismo reconocía Pedro Calderón de la Barca: "La Rethórica, orden de bien hablar, a que se remiten la Oratoria y la Poesía, cuyo principal asunto es la persuasión, también la asiste (la pintura) con la energía de las locuciones; pues Retórica muda, no persuaden menos que pintada sus voces, articulados matices, ¿qué mayor elocuencia que la que representa?" (citado por CHECA CREMADES, F.: "Imágenes de lo trascendente en la pintura del Barroco" en *Calderón de la Barca y la España del Barroco*. Ed. Sociedad Estatal España Nuevo Milenio. Madrid, 2000, p. 164).

El cráneo encarnaba a los personajes típicos de los *exempla*: "¿Ay predicación más eloquente y eficaz que la de un mozo cortado en agraz y muerto repentinamente en lo más florido de su edad, quando sus pocos años y s buena salud le prometían larga vida?" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 572).

"Te espantas ermano de ver esta figura temerosa y te causa orror el ver este retrato, pues yo te digo que si mueres en pecado mortal, tú eres este"[669].

Pese a que el misionero avisaba sobre lo que iba a ocurrir, este hecho no reducía el carácter sorpresivo de este espectáculo, máxime si tenemos en cuenta que tales advertencias eran muy genéricas. En efecto, había una gran distancia entre la descripción y la visión:

"Ea, cathólico, ¿basta lo que se te ha dicho para que te muevas y confiesses? ¿No? ¿Pues qué sé yo que te diga di no basta? ¡Oh, Señor y Dios mío ... y si permitiera vuestra Magestad que aquella condenada, que se apareció al missionario, se apareciera ahora aquí, y le predicara a este Auditorio! Pudiera ser que la vista horrenda de sus penas les moviesse más que les ha podido persuadir lo frío de mis voces. Ea, dexadme, fieles que la llame: *Ha de las calabozos eternos, condenada infeliz, sube al punto a ocupar este mi puesto*"[670].

Estas palabras abundaban en el efecto sorpresa, proponiendo un personaje determinado que no era caracterizado sino sólo nombrado. Se trataba simplemente de una presentación que permitía identificar el objeto que presentaba el predicador, cuando no de una justificación para utilizar tales efectos. Este es el mismo efecto que se intenta conseguir con las disposiciones tomadas en otros casos[671].

Pero estos movimientos del predicador no sólo tenían una función práctica, esto es, dirigida a manejar las representaciones mostrándolas al público. En efecto, estos gestos estaban cargados de sentido. Así por ejemplo sucedía cuando el misionero volvía el Cristo de espaldas a aquellos que no habían aprovechado la misión:

"mostrándose notablemente sentido por su rebeldía, los despedía de sí con grande indignación, negándoles su rostro, el qual luego al punto cubría el predicador con un velo negro"[672].

A continuación, intentaba atemorizarlos:

"Aquí se acudía a María Santíssima con una deprecación, pidiéndole el desenojo de su Divina Magestad. Y como ya alcanzado, se decubría el rostro del

---

[669] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 574.

[670] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 109-10.

[671] Fray Pedro de Valderrama: "He first blacked out the church and concealed two torches, "a modo de ciriales", behind the pulpit..." junto con una serie de músicos escondidos, haciendo todas estos preparativos "con todo secreto" (citado por DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*, p. 66).

"Ya avéis oído dezir señores que los antiguos profetas que eran los predicadores del pueblo, en tiempo de la Ley Vieja guiados del Espíritu Santo azían algunas cosas extraordinarias... Suelen algunos religiosos espirituales tener en su aposento una calavera. ¿Mas para qué la tienen? Para acordarse de la muerte y guardarse de pecado. Mas lo avéis de menester vosotros Señores que el religiosos... Yo suelo tenerla en mi aposento y deseo que lo que yo a mis solas pienso, pensemos aquí todos" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 572).

[672] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 135.

Santo Christo. Pero, viendo (*con interrogaciones, que para esto se hazían*) que el pecador quería aun perseverar en su maldad, buelto el predicador a Christo Señor Nuestro, le dezía:

¿Qué es esto, Señor? ¿No veis, como el pecadorcillo está haziendo burla de Vuestra Magestad? Desclavad essa mano Santíssima.

(Aquí hazía el predicador un ademán para desclavarle la mano)

Empuñad la espada de vuestra justicia. Muera el pecador antes que Vuestra Magestad sea más ofendido. ¿Quién os detiene Señor? ¿Es acaso vuestra Madre Santíssima, que no puede ver rigores? Pues cúbrase el rostro de su Alteza Real, o córrasele esse velo. (Aquí se le cubría el rostro a Nuestra Señora con un velo negro, o se le corría el velo de su altar). Y prosiguiendo el predicador decía:

Justicia.

Pero, luego le detenía la mano a su Magestad diziendo:

Pero no, Señor, que os costaron mucho las almas. Ya está el pecador arrepentido, y ya promote nemienda. ¿No es así? Sí. Pues llega, pidiendo misericordia a estos sagrados pies. Di: Señor mío, Jesu Christo, etc."[673].

El gesto con que el predicador libraba la mano de Cristo iba reforzado con las palabras: "Empuñad la espada de vuestra justicia[674]. Unas expresiones que no eran mera retórica, sino que encontraban su refrendo en una realidad plagada de momentos de crisis en los que las comunidades veían peligrar su existencia tales como las epidemias o la sequía[675].

La aparatosidad de este diálogo, que los misioneros querían hacer terrible, mostrando al público el Cristo, es puesta de relieve por algunas fuentes que nos brindan otros detalles:

"Ea, pues señor a quien no mueven blandas palabras... *desembáynese contra él el estoque de vuestro rigor*, que es muy puesto en razón que el amor agraviado se buelva en furor y con esso el que os desprecia apacible, os temerá colérico... Muera, muera el traydor más ingrato y pecador de este auditorio, de esta comarca y vivo le lleven los Demonios al infierno. *Dame Señor vuestras vezes para castigarle*, como me las disteis para absolverle que, pues no se vale de estas, digníssimo es de aquella. *Ea, pecador Dios me da sus vezes* para castigarte[676]

Otras variaciones de esta conversación se refieren a los personajes que podía encarnar el predicador como el pecador que representaba a diferentes individuos, "hablando

---

[673] *Ibidem*, pp. 135-6.

[674] *Ibidem*, p. 135. Francisco de Bocherio, un predicador capuchino, es citado por los preceptistas jesuitas:

"dixo con gran fervor: *Guárdate, guárdate pecador que la justicia de dios dará sobre ti repentinamente y castigará tu atrevimiento. No te fies en que Christo tiene las manos atadas y clavadas, porque si es menester, las soltará y desenclavará y empuñará una espada para castigarte...* al punto que esto dixo, el Santo Christo (sic), desenclavó de la Cruz la mano derecha, moviendo gran ruido y la levantó en alto, como amenaçando a los pecadores con el castigo si no se enemendavan y apartavan del pecado" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 568).

[675]Por ejemplo,. en Madrid, salieron los predicadores en el acto de contrición exortando al pueblo "a que procurasse aplacar a Dios enojado, obligándole con obras de penitencia y misericordia a que embaynasse la espada de su justicia, alçando mano del castigo de la peste con que se allava amenaçando todo el Reyno" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 315).

[676] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 11.

en nombre del pecador, debajo de al semejanza del hijo pródigo"[677], como un amancebado, etc.

Una importante variante de este espectáculo era mostrar a Cristo cubierto con un pañuelo, cubriéndole la cara para mostrar su rechazo hacia la audiencia. De nuevo, podemos constatar que hay algunas variantes de gran interés:

> "También suelen sacarle otros el día último o penúltimo de los sermones cubierto con dos velos, uno negro y otro colorado encima en forma de banderas o estandarte estendidos y después de aver referido el caso de las banderas, de que se valía el Gran Tamorlán... le sacan de essa suerte en la forma que diré en el sermón de la perseverancia"[678].

Podemos concluir que el Cristo, elemento clave de la predicación misional, era usado de muy diverso modo, con variaciones frecuentes adaptadas al contexto y momento de la misión:

> "Al concluir su sermón, (aquí lo que clamaron todos: *¡prodigio!*) haciendo con el santo Christo reclinado en sus brazos tierníssimos actos de amor y súplicas del agua tan deseada"[679].

En otras ocasiones se utilizaba de un modo que podemos calificar como indecoroso, sin guardar la debida devoción hacia esta *representación* como "postrar el Crucifixo en la tierra, para ver si hay quien se atreva a pisarle..." [680]. Otros autores nos brindan otros detalles sobre los crucifijos utilizados y su uso:

> "... llegan a tomarle de lo alto de la cabeça de la cruz y la juegan o vibran contra el pueblo, al modo de una espada para moverles a temor y no falta quien lo tiene prevenido con tal arte, que le haze mover la cabeça u desenclavar el braço... esto dexolo a la prudente consideración de cada uno".[681]

Otros elementos eran más simples y tenían como intención última visualizar de un modo material los contenidos de la prédica:

> "... lo que el padre Maestro Calatayud dixo al auditorio en el primer sermón, poniendo el pañuelo en los ojos, de que avían vivido muchos ciegos y que dentro de pocos días lo dirían *sus conciencias*"[682].

---

[677] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 158.

[678] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 248.

[679] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 163. La aparición de Cristo es un soplo de esperanza, una amenaza de justicia divina, "... pastor de aquella grey... pidiéndole perseverancia de todos" (después de la comunión y la confesión" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 620).

[680] CALATAYUD, Pedro: *Missiones...,* vol. I, p. 149.

[681] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 248.

[682] *Carta, que escrivió el Doctor Diego Joseph de la Encina, comissario del Santo Officio de la Inquisición de este Reyno.. al Ilustríssimo y Reverendíssimo Señor Don Tomás Joseph Montes, Arzobispo y Obispo de Cartagena... con el motivo de las Missiones* contenido en CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 119r

El pañuelo podía tener otro uso. Haciendo referencia a una mujer que "más quiere al demonio que a mi (Cristo) el padre Echerverz decía que:

> "... si este velo es señal de rigor, vaya fuera, que ya Christo está en paz. Tiraba el velo, arrojábale al auditorio y, aquella noche, cayó el velo negro (que solía ser un sobre-caliz), sobre la cabeza de aquella muger que havía dicho: Más quiero al Demonio. Y fue tal el terror que le causó que cayó desmayada y después de un buen rato bolvió en sí, llorando amargamente sus pecados"[683] .

9. El espectáculo.

Con este término se referían los misioneros a los elementos extrarretóricos que complementaban y reforzaban sus palabras:

> "... no son otra cosa que unas imágenes en que se proponen a los ojos, como en su retrato propio las mismas verdades que se propusieron al oído para que se introduzga(sic) por más puertas y llegue a hazer más concepto de ellas nuestra alma"[684].

Para ser más exactos, podemos decir que en la predicación misional hubo una profunda implicación entre la palabra y la imagen. En efecto, en la oratoria barroca ambas eran empleadas con el objetivo de mostrar al espectador, brindándole la sensación de que estaba viendo determinado acontecimiento[685]. Este hecho ha sido bien estudiado en el caso francés donde los misioneros ofrecían una serie de representaciones gráficas que acompañaban su exposición, un procedimiento que, como veremos, fue también muy habitual en la España de la Edad Moderna[686].

Esta realidad emanaba, sin duda, de la concepción barroca que ligaba la percepción sensitiva con lo espiritual. Por tanto, ¿cómo compaginar este hecho con las afirmaciones que hacían los autores espirituales de la época sobre el mundo y la naturaleza que estaban cargadas, sin duda, de una actitud profundamente negativa? En opinión de Kolakowski, la censura del apego a lo material que, entre otros, hicieron los jesuitas, no conllevó una

---

[683] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 188. También lo propone PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 248.

[684] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 249.

[685] "Es imposible entender la formulación plástica de la imagen sacra sin conocer el pensamiento espiritual contenido en estos tratados, de tal forma que arte y literatura se asocian en un maridaje perfecto, teniendo como denominador común toda la corriente de misticismo que despliega el siglo XVI" (P. Martínez Burgos, citado por RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 317 infra, nota 23).

[686] Pero, llevando más allá estas afirmaciones, Flor apunta una "... integración entre el espacio iconográfico y el sermón...", cuyo máximo ejemplo es el Gesú de Roma (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, nota 24 de *idem*).

renuncia de las cosas físicas que podían ser empleadas estratégicamente. En efecto, para los miembros de la orden, "... constituent le domaine propre et direct de l´action"[687].

Los textos de la época demuestran que los misioneros consideraban que el espectáculo era un procedimiento de gran interés para la predicación:

> "Y es tan cierto que el socorro de los *espectáculos vistos* añade vigor y fuerza a la *predicación oída*... (Y refiriéndose a la predicación del Padre Antonio Vieyra en un archiconocido ejemplo) pero ay grande diferencia entre el Crucifixo oído y el Crucifixo visto, porque el predicado entra por los oídos, y el visto por los ojos. Y el objeto que entra por los ojos, mueve más poderosamente que el que entra por lo oídos y assí no es maravilla que llegue a producir mayores efectos exteriores y a despertar nuevos efectos... porque confederadas y unidas ambas enseñanças, esto es, la que entra por el oído y la que entra por los ojos, se ayudan recíprocamente para pelear con valor..."[688].

Este era, sin duda, uno de los ejes fundamentales de la predicación y, en definitiva, de la *cultura* barroca, una tendencia que, a su vez, estaba muy ligada a las obras de ascética y mística, que alcanzaron una de sus máximas expresiones en la obra de Fray Luis de Granada, cuya influencia en la expresiones barrocas es evidente. En sus escritos se pueden encontrar los fundamentos de la teatralidad de las expresiones retóricas y artísticas barrocas que estaban basadas en una síntesis de artes o, más exactamente, de códigos, cuya finalidad era representar dramáticamente una escena o hecho[689]. La pretensión fundamental de estos autores era crear una ilusión de cercanía gracias a la representación de un misterio cosa que, en el caso de la predicación misional, debe ser matizada ya que, para los misioneros, el Cristo estaba realmente presente en la "función" misional. Por otro lado, y en íntima relación con esta realidad encontramos toda una serie de recursos destinados a emocionar al auditorio gracias al empleo de métodos típicamente barrocos, profusamente utilizados en la predicación de la época, como la imprensión sensitiva o la maravilla de una aparición inesperada[690].

---

[687] KOLAKOWSKI, Leszek: *Chrétiens sans église: la conscience réligieuse et le lien confessionel au 17e siècle*. Ed. Gallimard. París, 1987, p. 437. En este sentido también GIULIANI, M. : *Gli esercizi spirituali di S. Ignazio*. Ed. Stella Matutina, Roma, 1963, p. 6.

[688] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 564-5. De la Flor insiste en lo mismo: "... tiene más eficacia para mover nuestros afectos lo que se ve que lo que se oye"(RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 250).

[689] "enlazando la palabra y la imagen escultórica, se descubre la tendencia a la representación dramática, al teatro, al arte síntesis con el que se extrema y realiza de hecho ese desbordamiento expresivo y enlace del mundo de la ficción y del mundo de la realidad" (OROZCO, E. : "La literatura religiosa y el Barroco" citado por OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 145).

[690] "La emoción que quiere despertar la obra barroca se apoya precisamente en ponernos –en violento choque sensorial-, en relación con una viva realidad que, aunque extraordinaria hasta lo milagroso nos impresiona visualmente y repercute en los demás sentidos – y a través de todos ellos en lo más íntimo- , como una realidad próxima, corpórea y tangible, que se incorpora a nuestro mundo y que nos arrastra a penetrar en el suyo" (*ibidem*, p. 146).

Las similitudes que existen entre la oratoria solemne y la misional se pueden comprender desde esta misma perspectiva. En ambos casos se dio lo que Hillary Dansey Smith ha calificado como "predicación de aparato"[691] que se basó en el empleo de unos recursos cuya naturaleza era similar y que, sobre todo, se fundaban en idéntica concepción de la comunicación. La diferencia esencial es que en la misión fueron llevados al extremo, concibiéndola como un espectáculo donde se multiplicaban las sugestiones sensitivas. Esta multiplicidad de recursos sensoriales atañía, como veremos, también a la música. No en vano, nos encontramos en la época en que apareció la ópera, un claro síntoma de que tanto la oratoria como la música derivaron hacia formas teatrales[692].

Esta aparatosidad del sermón ha sido comparada con la tramoya teatral que, en el caso de las representaciones palaciegas, puso en juego unos recursos llenos de artificio. Lo cierto es que los misioneros se opusieron a esta compleja tecnología escénica, si bien es cierto que, desde el plano cognoscitivo-psicológico, buscaban también pasmar o suspender a su audiencia a través de unos medios cuya concepción no se alejaba de la esencia del aparato extremo[693].

Como hemos dicho anteriormente debemos hacer notar la influencia del método pedagógico que consistía en traer a la vista las cosas espirituales[694] y representarlas. Un procedimiento muy ligado a las meditaciones religiosas y, particularmente, a la "composición de lugar" de los *Ejercicios* ignacianos[695]. En este caso, a semejanza de los recursos retóricos como el *exemplum*, la hipotiposis, etc., ya estudiados por los historiadores de la literatura, nos encontramos con una manifestación "parateatral". Capítulos determinados de la historia sagrada son revividos y traídos al presente:

---

[691] La predicación de aparato consistía en sermones "que podemos llamar extraordinarios, en que el predicador saca una cruz o una calavera o hace alguna otra cosa extraordinaria" (citado por DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*, p. 65).

[692] OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 155 y ss. Del mismo modo se perfecciona el oratorio: "que supone, como dice Romain Goldron, la introducción del estilo teatral en la iglesia, lo mismo en la forma vulgar que en la latina" (ib., p. 148). Sobre el ballet (ROUGEMONT, Martine: "Bible et théâtre" en BELAVAL, Yvon y BOUREL, D. (eds): *Le siècles des Lumières et la Bible*. Ed. Beauchesne. París, 1986, p. 280).

[693] "Con ser tan contrario de las comedias, se portava en este exercicio como los comediantes. Estos, para llamar gente y tener ganancia, suelen disponer en el Teatro algunas apariencias, que llaman tramoyas, a cuya novedad se junta tal vez mayor concurso que para un sermón, y con esto aumentan su grangería. Assí nuestro Representante Evangélico, mandava cubrir con un velo negro el altar; ponía una calavera en medio, como titular de aquel espectáculo, assistida sólo de dos imágenes de Christo Crucificado y de la Virgen de los dolores; y con las velas, que melancólicamente ardían, formava un Teatro propio de la muerte" (*Oración fúnebre en la (sic) exequias que el convento de San Sebastián de la ciudad de Xátiva, de la Orden de San Agustín, consagró al Venerable y muy Reverendo Padre fray Augustín Antonio Pascual, de la misma orden en 12 de octubre de 1691...* citado por BARNES-KAROL, Gwendolyn: "Religious oratory in a culture of control", p. 57).

[694] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 264.

[695] OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, pp. 146-7.

"Jeremías salió un día a predicar aerrojado, cubierto con cadenas, diziendo: *por vuestros pecados avéis de ir presos, encadenados y cautivos a Babilonia.* El Profeta Ezequiel predicó por mandado de Dios teniendo delante de si y del pueblo un ladrillo y en él pintada la ciudad de Jerusalén y entorno dél unos arietes o vigas grandes que eran las piezas de batir muros y puertas de aquel tiempo y les amenazó con la ira de Dios"[696].

Las observaciones de los preceptistas revelan, claramente, que estamos ante una vulgarización tanto de la meditación como de las imágenes propuestas para ella:

"Si las imágenes santas que nos representan los objetos dignos de veneración, los tiene la Iglesia por tan útiles para mover en los que las miran a afectos de piedad y devoción, las que representan objetos de temor a lo que es verdadero mal, y verdaderamente malo, ¿por qué no han de serlo también para excitarle en quien las mira?... Lo que provechosamente medita el religioso en su celda, o en una calavera, o en un lienço, ¿será inútil quando se propone a la piedad christiana?"[697].

Esta relación se hace más evidente si consideramos que los temas tratados en la misión se inspiraban, como ha hecho notar Delumeau, en las obras espirituales producidas por las imprentas de la época. Como tendremos la oportunidad de tratar en el próximo capítulo, hubo una clara influencia de las *artes moriendi* y de las obras espirituales en la predicación misional. En los tres casos se hacía hincapié en unos procedimientos pedagógicos similares.

Esta primacía dada a la vista, ¿limitó el valor de la palabra? Su virtualidad, si bien manifiesta e innegable, en tanto que contenía el mensaje divino, ¿movía menos que la visualización de la doctrina, la representación del Verbo? Las fuentes son muy estrictas al respecto y se puede decir que establecieron una estrecha relación entre palabra e imagen. Esta se convertía en objeto de meditación en tanto que fijaba los contenidos verbales sin los que, por otro lado, no podía interpretarse correctamente, tal y como sucedía en el caso de las cartelas que acompañaban a las ilustraciones contenidas en los catecismos o como en los mismos emblemas[698].

No debemos olvidar que los predicadores de la época hablaban tanto de mostrar a los ojos como de pintar a los oídos, es decir, que si, por un lado, los recursos plásticos eran acompañados por la palabra, existían ciertos procedimientos retóricos que tenían como objetivo ofrecer una imagen o representar una determinada situación.

---

[696] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 572.

[697] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 253.

[698] Parafraseo a Giuseppina Ledda(LEDDA, Giuseppina:"Predicar a los ojos" en *Edad de Oro*, VIII, 1989). Ello no suponía renunciar a todo recurso para avivar la fe: "Tampoco se ha de decir que la Fe no necessite de adminículos... para que se aumente" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 251).

Al dramatismo de las figuraciones plásticas se sumaban, por tanto, las palabras que reforzaban la emotividad del mensaje visual. El Padre López, siguiendo un modelo cuyos orígenes directos se pueden encontrar en las obras espirituales del Quinientos, afirmaba:

> "Az quenta que le ves en aquella postura lastimosa. Detente a considerar este retablo de dolores. Mira las carnes desnudas del Ijo de María, sus espaldas azotadas, cómo están estiradas sus secas entrañas, como están escurecidos y eclipsados sus ojos ermosos, como amartillea su real figura; cómo están yertos sus braços estendidos, cómo están colgadas sus rodillas de alabrastro y cómo riegan sus atravesados pies los arroyos de la sangre divina. Estando desta suerte se puso Christo a llorar. Las lágrimas le saltaron de los ojos a aquel gran Rey y para que ninguno pensasse que llorava por la fuerza de los dolores (aunque eran grandíssimos) dize S. Pablo *cum clamore valido, etc. lachrimis offerens, exauditus est pro sua reverentia*"[699].

Palabra e imagen estuvieron, por tanto, muy ligados en la pastoral misional. En efecto, en esta época se retomó la "ciencia de los emblemas" a la que se sumaron las aportaciones de obras como los *Ejercicios Espirituales*, que orientaban las representaciones a una reflexión íntima. De esta síntesis son buena prueba los catecismos ilustrados de la segunda mitad del siglo XVI.

Desde el punto de vista temático hubo, sin duda, una clara orientación negativa que hizo que los predicadores insistiesen en los motivos terroríficos, intranquilizadores. Delumeau afirma, refiriéndose a los recursos plásticos puestos en juego por los capuchinos y cuya presencia se puede extender hasta bien entrado el siglo XIX:

> "Ils véhiculaient alors une véhemente et souvent terrifiante pastorale de conversion". Louis Kerbirrou et Pierre-Jakez Hélias en témoignent lorsqu´ils évoquent les missions de leur enfance. Le premier estime que les détails horribles marquaient sans doute plus les fidèles que "les imageries pieuses et consolantes"[700].

No cabe duda de que, a partir del concilio de Trento, las imágenes fueron utilizadas con diferentes objetivos. Por un lado, en un contexto en que se produjo una polémica con los protestantes respecto al culto de las imágenes, se subrayó que se trataba de representaciones de personas divinas o de santos a las que, por tanto, se debía rendir culto. A este respecto, en la XXV sesión (1563) se adoptó una resolución reafirmando la legitimidad del culto de acuerdo con los decretos del concilio de Nicea del 787[701].

---

[699] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 568 citado). A continuación se refiere a las exclamaciones de Cristo en su agonía: *perdónalos* (ib., p. 569).

[700] Citado DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 378

[701] VISMARA, Paola: "Il cattolicesimo dalla "riforma cattollica" all´assolutismo illuminato", p. 206

Por otro lado, también servían para instruir y promover la devoción[702]. Eran, pues, un instrumento de persuasión y de enseñanza[703]. No hemos de olvidar que en una predicación basada en el uso de motivos visuales como vía fundamental de acceso a las verdades de la Fe, las imágenes podían convertirse en instrumentos mnemotécnicos empleados memorizar el sermón predicado. En efecto, el padre López afirmó que el sentido de la vista debía ser privilegiado por los misioneros porque "no solamente introduce en el alma más prontamente las imágenes sensibles sino que las grava y estampa más eficazmente"[704].

Del mismo modo, el cardenal Paleotti reconoció, en su *Discorso alle imagini sacre e profane* (1594), la importancia de las imágenes en la enseñanza que a través de la:

> "... dottrina, attraverso la predicazione e il catechismo, aveva secondo Paleotti nelle immagini non un sostituto, ma un ulteriore supporto, attraverso il quali gli illetterati potevano comprenderne meglio e fissarne nella memoria i contenuti. All´idea tradizionale della pittura come "libro dei poveri" s´affiancava una moderna concezione dell´arte figurativa come linguaggio"[705].

Estos mismos objetos podían ser empleados para preparar la confesión. En algunos de ellos como, por ejemplo, la "condenada", se brindaba una síntesis de los principios esenciales de la teología moral católica, siguiendo las prescripciones de algunos grandes elencos de imágenes como los *Geroglifici* de Vicenzo Ricci. En efecto, en este motivo encontramos diversos tipos de pecados, que podían ser utilizados como herramienta para recordar y memorizar las faltas cometidas que eran identificadas con animales, insistiendo, de este modo, en que su origen estaba relacionado con el componente irracional del ser humano. Su raíz, en efecto, se encontraba, como vimos anteriormente, en la subversión de la jerarquía de las potencias del alma propuesta por los tratadistas de la época que implicaba

---

[702] *Ibidem*, p. 208. "Si insisteva al tempo stesso sul fatto che le immagini erano destinate a svolgere una funzione educativa ed edificante, che doveva essere chiarita e puntualmente attuata dalle autorità ecclesiastiche" (ib., p. 206). Las imágenes debían ser presentadas de un modo adecuado, ajustado a las nuevas exigencias del catolicismo postridentino. A este respecto destacan, especialmente, las disposiciones dirigidas a lograr una debida forma y solemnidad (sobre estos aspectos cfr. Los grandes ensayos sobre los retablos barrocos como M. Menard, Vovelle, etc.). A este respecto, cabe destacar la actividad de los obispos en sus diócesis, cuyas visitas constituyen un instrumento de primer orden para reconstruir la organización del espacio simbólico de las comunidades del Antiguo Régimen.

[703] Haciendo especial hincapié en las pasiones SANNAZARO, Giovanni Battista: "La città dipinta" en AAVV: *La città rituale: La città e lo Stato di Milano nell´età dei Borromeo*. Ed. Angeli. Milano, 1982, p. 59.

[704] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 563. Según el licenciado Baamonte: "... todo conocimiento, y otra qualquier acción de las potencias espirituales de nuestra alma, si no se produce, a lo menos se excita por los obgetos exteriores. De modo que jamás el alma se moverá a amar, o aborrecer, sin que se la presenten objetos que la inciten al odio, o al amor por más imprennada(sic) que tenga la fantasía de estas ideas" (BAAMONTE, Juan: *Relación física...*, pp. 26-7).

[705] VISMARA, Paola: "Il cattolicesimo dalla "riforma cattollica" all´assolutismo illuminato" en FIROLAMO, G. y MENOZZI, D. (eds.): *Storia del Cristianesimo: L`Età Moderna*. Ed. Laterza, Roma, 1997, p. 207.

que la razón, un rasgo típicamente humano, era acallada por la fuerza de los apetitos desencadenados por las tentaciones y las sugestiones que alimentaban la imaginación[706]. En la obra de Ricci:

> "... ritroviamo, proprio come nei catechismi del tempo, confortati dall´autorevolezza di precise citazioni bibliche, tutti gli antichi simboli di peccati-vizi che esprimervano la deformità del peccato come contiguità dell´uomo all´animale: "In tante besti si muta l´huomo, quanti vizi si veggono accolti in esso""[707].

En los sermones misionales encontramos imágenes muy parecidas: la envidia era representada como una serpiente, el orgullo como un león[708]... Es más, los jesuitas, retomando una antigua leyenda en la que se contenía una parábola sobre la debilidad de la razón, adoptaron la imagen de Aristóteles montado por un diablo, un motivo cuya concepción recuerda a la "condenada":

> "In fondo l´immagine gesuitica... sembra accettare senz´altro lo spirito di questa antica iconografia, ma contemporaneamente, sostituendo la figura del diavolo a quella di una dona considerata incarnazione della lussuria, ed aggiungendo i simboli di tutti i peccati capitali"[709].

Hemos de hacer notar, por tanto, que la predicación misional difundía imágenes tomadas de la cultura oficial como, por ejemplo, el cráneo o la condenada[710], "il y a une

---

[706] Así, la soberbia era un pecado que se caracterizó por su irracionalidad y que era representado como un caballo indómito (PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum*, p. 60).

[707] Ibid., p. 58. Esta identificación aparece también en los ejercicios de San Ignacio. En este sentido son muy interesantes las observaciones que hace Orlandi para quien, los jesuitas siguiendo el "método" establecido por San Ignacio destacaban junto con la formación de la mente, de la razón en definitiva, la importancia de la "... fantasia, perché anche questa si sviluppasse nell´ambito delle immagini prescritte dalla Chiessa" y, por tanto:

"Ad ogni conoscenza inculcata con la ragione egli aveva sempre aggiunto la rappresentazione immaginosa che colpiva nello stesso senso la fantasia. Lo stesso metodo venne applicato dai Gesuiti anche nell´educazione della gioventù" (ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare", p. 320).

[708] "eccolo infellonita e superba leonessa della quale divisò Esaia... (Is, 9, 18)" (PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum*, p. 58). Aquel que no se confesaba voluntariamente reflejaba el peso de la culpa "con l´immagine di un uomo con la bocca piena di piombo e un verme che gli rode il petto" (ib., p. 57).

"¿Qué gusano es este que te roe y atormenta el pecho? Este es el gusano de la conciencia, este es un rabioso despecho que me despedaza las entrañas y el coraçón acordándome de la facilidad con que pudiera averme librado del infierno y no quise... ¿qué demonios son esso y qué serpientes? Estos son los que me engañaron el espíritu de la sobervio, el espíritu de la luxuria, el espíritu de la avaricia, el espíritu de la vengança y los demás monstruos infernales" (citado por DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 574).

[709] PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum*, pp. 228-9). De esta representación a la condenada sólo hay un paso.

[710] VOVELLE, M.: "La conversion par l´image: Des vanités aux fins dernières en passant par le macabre dans l´iconographie du XVIIe siècle" en *La conversión au XVIIe siècle*. Ed. Centre National des Lettres. París, 1983, p. 309

continuité réelle qui s´inscrit dans les modèles dont s´inspirent les missionnaires et qui sont tableaux et gravures dans le registre de l´art savant"[711].

Para Vovelle, estos objetos alimentaban sensibilidades diferentes[712], "on passe alors de l´image de conversion au support de méditation, lieu de cette conversion quotidienne par le *quotidie morior* à quoi se résume la vie du chrétien. À l´usage des masses, l´emphase mise sur les fins dernières et l´eschatologie témoigne que la méthode terroriste reste plus que jamais à l´ordre du jour"[713]. Sin embargo, en el caso de las misiones es erróneo disociar ambas percepciones. A lo largo de las reflexiones que los misioneros hicieron sobre los motivos destinados a la meditación, se hace evidente que las imágenes dirigidas a la conversión colectiva constituían también una fuente para la meditación individual, ya fuese el Cristo, ya la reflexión sobre la muerte. Este hecho es una clara prueba de su deseo de difundir contenidos propios de la espiritualidad elitista, estableciendo las devociones como instrumento esencial del perfeccionamiento de los fieles. Y, sin duda, la reflexión o, más exactamente, la meditación, constituyó uno de sus elementos claves.

Como dijimos anteriormente, los predicadores de la época dieron una gran importancia al empleo de unos medios ligados a la suspensión con el objetivo de provocar una respuesta en sus fieles[714]. Sin duda, los misioneros buscaron este fin con ahínco, poniendo en juego numerosas novedades. Es más, no sólo pretendían pasmar con el uso de la representación, sino por el choque que producía una predicación nunca vista en la que se empleaban toda una serie de recursos como las procesiones, el acto de contrición, etc. De este modo, exhibieron imágenes terribles tanto físicas como retóricas, esto es, descripciones realizadas a través de la hipotiposis y reforzadas con el empleo de la *sermocinatio* que implicaba, a su vez, el uso de objetos que provocaban emociones intensas[715], como se percibe en algunas referencias a ellos, "... un lienço, pintada en él una condenada

[711] Ib., pp. 303 y s.
[712] Ib., p. 308.
[713] Ibídem.
[714] "Si la pedagogía y todas las artes de conducir el comportamiento humano en el Barroco procuran llegar a niveles extrarracionales del individuo y desde allí moverle e integrarle en los grupos mantenedores del sistema social vigente, un gran recurso es el de llamar la atención con el suspense de la novedad... Lo nuevo place, lo no visto antes atrae, la invención que se estrena embelesa" (MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, pp. 457 y s.).
[715] No sólo utilizaban los misioneros imágenes como la "condenada" sino que, este empeño por predicar utilizando un soporte plástico se hacía evidente en algunos sermones particulares como el de S. Francisco Javier como, por ejemplo, el padre Tirso:
"No tuvimos cuadro que poner en el altar y en su lugar colocamos una estampa de vitela en su relicario sobre la cornisa de la custodia que cae sobre la puerta del sagrario"(REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 445).

espantosa"[716]. Y, para aquellos que no podían verla claramente durante el sermón, pese a que, de acuerdo con los datos manejados por Delumeau, las dimensiones de estas imágenes eran considerables, era expuesta al día siguiente en la iglesia[717].

Debemos hacer hincapié en el hecho de que esta *visualidad* de la técnica comunicativa barroca estaba ligada al hecho de que el espectador se convertía en un testigo "... y parte, implicándole y complicándole en lo que narra y describe"[718], cosa que explica algunos fenómenos como la ruptura de la perspectiva tan evidente en la pintura. En efecto, los seres que representaban los predicadores se transformaban en entes físicos y tangibles. No en vano, los prodigios obrados por ellos se producían en la misma misión, en consonancia con los contenidos de la literatura de cordel que estaba poblada de diablos, de milagros, etc. En ambos casos estamos ante una misma concepción del mundo donde lo extraordinario estaba a la orden del día y donde la presencia diabólica era evidente[719].

BIBLIOTECA VIRTUAL

¿Qué significaba "mover" al auditorio?[720] Hemos de decir que el interés fundamental tanto de los preceptistas como de los tratadistas políticos, era dirigir la *opinión* en un determinado sentido que implicaba la defensa del orden institucional y la participación de los súbditos en los principios que lo sostenían:

> "El predicador barroco no pretende tanto adoctrinar en el sentido de enseñar, apelando a la razón, los misterios, dogmas o esencia de Dios; aspira, por el contrario a mover al auditorio a creer... No es sólo mover a creer, sino mover a hacer, mover conductas. Este es el fin primero de todo sermón y el término más repetido en todos los "artes" de predicación"[721].

En efecto, los sermones misionales estaban destinados a provocar una respuesta inmediata, la conversión, gracias a que, por ejemplo, ponían ante una amenaza que los misioneros presentaban como próxima cosa que se fundaba en la misma interpretación que

---

[716] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 110. Otros pasajes certifican que este retrato debía ser particularmente horripilante: "Fray Joseph Gavarri... (señala) las circunstancias que an(sic) de acompañar a este retrato para que cause mayor espanto y orror" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 574).

Otras descripciones como la que cita CÓRDOBA, Pedro: "El cuerpo entre predicadores y copleros" en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1990, p. 237 donde cita al padre Joseph Gavarri.

[717] "... amanecía la condenada colgada en un poste o una pared de la iglesia donde todos la viessen y con un rótulo al pie de ella que dezía: Por callar solo un pecado,/ de aquesta suerte me veo./ Confiessa los que tú tienes/ no te suceda lo mismo" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 114).

[718] SÁNCHEZ LORA, Jose Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Ed. FUE. Madrid, 1988, p. 301.

[719] SÁNCHEZ LORA, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, p. 302.

[720] La regla del predicador era "Modus concionandi ad animorum motum praecipue dirigatur" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 482).

hacían de algunos acontecimientos sucedidos durante las misiones y que confirmaba, por ejemplo, que aquellos que no acudían a los sermones eran castigados o que las comunidades que no se convertían eran objeto de calamidades como la sequía o la peste. De este modo, las emociones eran llevadas al extremo, hasta provocar una reacción de histeria o de pánico. En este sentido, se puede decir que estamos ante una *hiperbolización* de los sentimientos cuyas raíces se encuentran en la técnica de algunas corrientes artísticas como el caravaggismo[722].

Para lograr este objetivo era necesario utilizar una técnica muy precisa. Dompnier ha destacado, por ejemplo, que Alberto de París exigió un dominio de la retórica con la que buscaba provocar una sucesión "... rapide d´impressions diverses chez l´auditeur, qui est ainsi profondément ébranlé" [723]:

> "L´Auditeur est tellement émû, qu´il entre dans les desirs de celuy qui parle, qu´il se passione en sa faveur, et qu´il est tellement enlevé et charmé, qu´il accorde tout, plûtost par un trouble d´esprit, que par le jugement, et avec deliberation"[724].

Desde luego, algo similar buscaban aquellos oradores que empleaban la predicación de aparato, en la que se intentaba promover emociones contradictorias a través del uso tanto de la palabra como de los recursos plásticos. Una de los mejores ejemplos de esta técnica se encuentra en el uso que hacían los misioneros del crucifijo al que, por ejemplo, se le ocultaba la cara o se daba la espalda al auditorio o se le desclavaba la mano amenazadoramente para significar rechazo[725]. No hemos de olvidar, sin embargo, que el mismo Cristo era una promesa de salvación. En este sentido, se subrayaba dramáticamente

---

[721] SÁNCHEZ LORA, Jose Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, p. 281. De ahí, desde la perspectiva jesuita, la importancia de la retórica en la formación de los grupos dirigentes.

[722] Claude-Gilbert Dubois citado en ib., p. 286.

[723] DOMPNIER, B.: "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins" en *La conversión au XVIIe siècle*. Ed. Centre National des Lettres. París, 1983, p. 264.

[724] Citado en ib., p. 265.

[725] Un compañero del padre Alberto de París afirmaba: "Imitez la nature qui passe viste de l´un de ces mouvements en l´autre: de l´amour à la cholere, de la douleur à l´esperance, des joyes à la crainte; faites un orage dans les esprits par la rencontre inegale de ces vents contraires, la raison s´y noye et vous emportez ce qu´il vous plaist de vôtre auditeur, qui n´est plus en estat de vous resister" (citado por DOMPNIER, B.: "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins", p. 268).

Pese a tratarse de un testimonio tardío y que, por ello, debe ser utilizado con prevención, este autor es una prueba de un modelo que, en opinión de Dompnier estaba generalizado entre los capuchinos. Estos misioneros, del mismo modo que los jesuitas, juegan con la emotividad y la sensibilidad(percepción sensorial, o decorado como dice el mismo autor), invocando todos sus registros y pasando de una a otra (ib., p. 265). Por ello la misión capuchina deviene el máximo ejemplo de una predicación barroca:

"On y retrouve en effet le goût du décor, "contreoffensive de la forme et de l´apparence", mais aussi "moyen de happer les consciences et d´imposer... des sentiments""(citando a G. Dubois en ib., p. 266). Una religiosidad ritual se perfilaba de este modo.

su sacrificio, describiendo sus heridas así como sus emociones, destacando el hondo amor que sentía por los hombres.

Se puede hablar, a su vez, de una "modulación escénica", de un espectáculo al que se sumaron numerosas sugestiones que iban de la palabra a la música, empleadas para dar mayor dramatismo, alternándolas de un modo premeditado con el fin de exacerbar las emociones[726]. De este modo, se conseguía sacar a los fieles fuera de si, hasta el punto de que cualquier cosa podía provocar una reacción violenta en el auditorio. A este respecto, es muy interesante lo que dice el Padre Calatayud sobre el acto de contrición con el que se cerraban las procesiones u otros actos de misión en el que se debía:

> "... ir abanzando más y más, como quien no les dexa respirar y apretando sin cessar los cordeles hasta que se entona el "Señor mío Jesu-Christo" porque si hacen parada o digresión o dan baxío se enfrían los oyentes y a veces se hace ya molesto"[727].

Hemos de destacar, por otro lado, que los misioneros exponían las materias y los espectáculos siguiendo un orden que, de acuerdo con la terminología retórica, se puede calificar como de *minore ad maius*, es decir, que se dosificaban los argumentos, guardando los más fuertes para el final:

> "... conviene aya algo nuevo que añadir, imitando a la naturaleza, la qual para introducir la forma, haze vaya de aumento la disposición y de otra suerte no llega a introducirse y, practicando assimismo lo que enseña la retórica, la qual ordena se vaya subiendo de punto en los medios y razones, començando por los menos fuertes, y concluyendo con los que son de mayor fuerça. De donde se viene a argüir que el mismo Acto de Contrición también ha de ir de aumento, no solamente creciendo cada día más en el fervor y espíritu de menos a más, y no de más a menos, aumentando la voz y eficacia hasta concluirle"[728].

Por tanto, el ritmo de la predicación iba *in crescendo* hasta alcanzar un climax que se producía cuando, por ejemplo, se predicaba el sermón de enemigos que se podía retrasar hasta disponer adecuadamente a dos facciones duramente enfrentadas:

> "Parecióme menester que oyeran un sermón fuerte de otra materia que les dispusiese y, por eso, día de Pascua, por la tarde, eché sermón de los más fuertes de misión... El dilatar sermón de enemigos era enfriar la materia y así lo eché para el segundo día de Pascua"[729].

---

[726] Véase el caso de DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 381.

[727] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 154

[728] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 247.

[729] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 161. En Riaza: "Predicóse de enemigos y antes hablamos a las cabezas de los bandos cada una a parte(sic) y después, careándolos. Y procuramos ajustarlos para adelante" (ib., p. 414).

En otros casos estas medidas no se podía adoptar esta medidas, como en el caso de Segura de León donde se detuvo Tirso a instancias de las autoridades locales, Corregidor y vicario para que remediase las pugnas entre bandos: "Detúveme uno solo (día) y en él prediqué por la tarde el sermón de enemigos en que se movieron tanto que uno, pidiendo perdón a voces interrumpió el sermón al fin del que se abrazaron todos" (ib. p. 179).

La complejidad de los recursos puestos en juego se hace más evidente aún si tenemos en cuenta que la conversión se articulaba en una serie de etapas que necesitaban de unos medios ajustados a cada una de ellas. Con una finalidad parecida, los predicadores capuchinos ofrecían una serie de imágenes relacionadas con las materias expuestas en los sermones[730]. El uso de otros elementos plásticos puede ser comprendido desde la misma perspectiva, como en el caso del crucifijo:

> "Si el Acto de Contrición o sacar el Santo Christo pudiera hazerse cada vez con alguna novedad en quanto a las razones, motivos, modo y circunstancias, ayudará mucho más. Porque la novedad sobre que deleyta y atrae, inmuta y mueve. Pero ya que no sea fácil esto, hágase todas las vezes que se pueda"[731].

Los predicadores españoles de la Edad Moderna reconocieron, sin duda, la importancia de:

> "Los espectáculos *decentes*, ora sean piadosos, ora trágicos y temerosos, no solamente sirven para despertar moción en el auditorio sino también para mantenerlo y conservarlo copioso, quando los sermones duran muchos días, como sucede en los de Quaresma y de Missión en pueblos populosos"[732].

Para conseguir este objetivo, debían emplearse una vez que se había logrado conmover el auditorio suficientemente:

> "(en) casi todos los sermones mostrava a su auditorio la imagen de Christo crucificado, persuadido que su vista movería a todos *a mayor y más doloroso* arrepentimiento de sus pecados, porque como la gente se allava tan devota y movida con los sermones de muerte, juizio, infierno, no temía que la mucha frequencia de este espectáculo avía de menoscabar su estimación y buenos efectos, sino que antes *serviría de leña para que el fuego de la devoción y fervor de espíritu se aumentasse y avivasse más*"[733].

En definitiva, los misioneros buscaban, del mismo modo que el orador brillante barroco, sorprender y crear curiosidad entre su seguidores. En efecto, pese a que condenaban el carácter teatral de la predicación, las funciones de la misión se proponían como espectáculos pasmosos[734] con el objetivo de promover la asistencia a los sermones.

Copete afirma que el ritmo de esta predicación era muy alto cosa que "... permet de tenir les fidèles en haleine et les amener à considérer le salut de leur âme par la confession bien faite et les pénitences bien orchestrées comme un besoin et une urgence absolus. La prédication aide à créer ce climat d´apocalypse que les missionaires ne manquent pas de consigner dans leurs récits" (COPETE, Marie-Lucie: *Les jésuites et la prison royale de Seville*, p. 83).

[730] VOVELLE, M.: "La conversion par l´image", p. 307.

[731] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 247.

[732] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 563.

[733] *Ibidem*, p. 567.

[734] "Es indudable que varios de los que asistieron a la procesión lo hicieron movidos de la curiosidad, por haber oído anunciar repetidas veces a los predicadores que aquel daría habría una *función extraordinaria* que les llamaría la atención"(GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero...*, p. 195). Sin embargo, los efectos eran muy edificantes: "pero también es verdad que en Lorca, como en

Por supuesto, no olvidaban subrayar que tales medios debían regirse por la "decencia" y la utilidad moral. De este modo, no sólo debían utilizarse de un modo acorde con la situación, sino que debían estar de acuerdo con el carácter del misionero o la propia naturaleza de su ministerio[735]. Por esta razón, el orador debía plegarse a las reglas que definían el decoro:

En ocasiones, tenían un efecto contrario al deseado:

> "Hizo novedad en la corte, como también en Alcalá de Henares el cantar en las missiones y especialmente en el sermón, de que al principio se rieron"[736].

Por tanto, no renunciaron a satisfacer la debilidad humana aunque sólo fuese desde una perspectiva pragmática[737]. Intentaron responder, en cierta medida al menos, al interés de sus auditorios cosa que, como hemos dicho anteriormente, suponía una limitación, ya que si el efecto perseguido se lograba con una sorpresa, sólo se podía prolongar con un prodigio renovado[738].

---

otras ciudades, los curiosos quedaban presos en las redes evangélicas, acabando por convertirse y hacer confesión general, movidos por el *espectáculo* de un pueblo entero que se arrepentía y daba satisfacción a dios" (ibídem).

[735] "que para que estas santas invenciones sucedan bien, es menester que el predicador sea fervoroso y de buen talento. Y assí en poblaciones grandes, al que es frío en el dezir no le aconsejaría yo que se valiesse de estos espectáculos porque estos passo trágicos y extraordinarios o salen muy bien o muy mal" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 563).

[736] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 107. Por el contrario, a finales del siglo XVII esta práctica estaba asentada en la Corona de Aragón. Una vez llegada la procesión de doctrina a la iglesia: "se usa en toda la Corona de Aragón hazer cantar a los niños una canción devota y aun los mismos missioneros que tienen habilidad para enseñar y mover a que los demás la aprendan y la canten. Y esto atrae mucha gente y es de considerable fruto" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 269).

Este autor pensaba que, en aquellos lugares donde esta práctica no era conocida, debía ser del mismo modo que se había hecho con otros recursos empleados en la predicación "de aparato", justificando tal disposición con la tradición (ibídem).

El padre Caravantes incluye en su obra algunas directrices sobre cómo debían cantar los misioneros. Se puede afirmar que el empleo de este procedimiento permitía que los contenidos de las prédicas fuesen memorizados más fácilmente por los asistentes un objetivo que, como veremos, era de gran importancia: "Acabados los sermones, algunos missionarios han estilado el dezir o hazer dezir en tono flébil algunas sentencias y doctrinas, las más necessarias, en verso. Y para que los ministros de Dios no se dedignen (sic) desto y se alienten a practicarlo, puedo assegurarles que se suelen convertir tantas almas con este exercicio como con el de la predicación. y para que se muevan más podrá disponer que se repartan en dos o tres vozes. Si el verso es de quartilla, podrá uno desde el coro de la iglesia, digamos, dezir las dos líneas y el otro, desde junto al altar mayor, las otras dos en voz más larga y el remate largo y flébil. Si fueren tercetos podrá repartir entre tres. Y no ay apropósito (sic) sino dos, el primero dirá las dos líneas y el segundo la tercera" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 126).

Si la misión se desarrollaba en pequeñas poblaciones decía que esta práctica se podía llevar a las calles para convocar a los fieles junto con la predicación de actos de contrición. En el caso de los lugares más grandes recomendaba que no se hiciese así "porque suele ser ocasión de graves inconvenientes y de no pocas ofensas de Dios. Y, en particular, en los lugares viciosos y ocasionados" (ib., p. 126).

[737] "Somos tan rudos y materiales que no nos contentamos (con) que los desengaños de la predicación angélica nos entren por al puerta de lo oídos, sino también por al de los ojos y es tan privilegiado el sentido de la vista que no solamente introduce en el alma más prontamente las imágenes sensibles, sino que las grava y estampa más firmemente"(DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 563).

[738] En este sentido se puede hablar de una coincidencia, al menos desde el punto de vista de la concepción general, aunque obviamente hay diferencias importantes entre la comedia y a misión, sobre todo desde el punto de vista "moral". En el caso de la primera, una de las acusaciones frecuentes entre sus

¿Qué entendían los misioneros por decoro? La modestia es insuficiente para definirlo. En efecto, la acción y la *pronuntiatio* del misionero no se correspondía con los contenidos del mismo concepto tal y como lo entendían los preceptistas que seguían la tradición clásica. Otra diferencia importante respecto a la oratoria barroca cultista es que, pese a que los misioneros utilizaban un *corpus* parecido de elementos espectaculares, los empleaban de un modo diferente, adaptándolos a las circunstancias. De este modo, el mensaje siempre debía estar conforme con el público, teniendo en cuenta tanto sus intereses como el contexto en que se predicaba... Este elemento está muy presente en las fuentes:

> "...los sermones del acto de contrición y el sacar el Santo Christo con que suele concluirse. Y acerca de esto, digo que aunque esto es bueno que se haga en todos los sermones, *no todo lo que es bueno conviene siempre que se haga*; y más si no estuvieren los ánimos movidos y bien dispuesto el auditorio, porque esso fuera pensar introducir el fuego sin que precedan grados de calor"[739].

A pesar de ello, la misión tenía una lógica interna que no podía ser afectada por las circunstancias y en la que se cifraba, por ejemplo, la distribución general de los *espectáculos*. En efecto, las materias y los espectáculos debían disponerse de menos a más fuertes[740]. La misma sucesión de los argumentos en los sermones puede ser explicada a partir del mismo principio, ya que se reservaba un *exemplum* para el final con el fin de mover y ayudar, a la vez, a que la materia tratada pudiese ser retenida más fácilmente en la memoria de los oyentes. Algo muy semejante ocurría con el orden en que se disponían los sermones[741].

Debemos insistir en la idea de que los instrumentos empleados por los predicadores fueron enriquecidos progresivamente. Este es un hecho que puede explicar las diferencias que existieron entre los miembros de una misma orden, quienes parecían empeñados en

---

detractores era que: ".. de los muchos y diversos lances que se hallan en las Historias de injusticia, de ingratitud, de furor y de venganza, si hubiesen de ceñirse los compositores de Comedias a estos hechos, cansarían muy luego al concurso y no habría uno que tubiese paciencia bastante para oír cosas tan comunes... Es necesario que lo que se representa sea extraño y admirable, para grangearse la atención de los espectadores. Es necesario inventar incidentes naturales para excitar la compasión, y las demás pasiones por motivos conformes a la naturaleza del corazón humano y, por consiguiente, es indispensable el que se saque las cosas de sus quicios, sin reparar que se den por agrabiadas las Reglas de la sana doctrina, teniendo solamente cuidado de proponerlas con alguna verosimilitud para que choquen más y favorezcan la ilusión de los espectadores" (BAAMONTE, Juan: *Relación física...*, pp. 71-3).

[739] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, pp. 244-5.

[740] Algo totalmente diferente ocurría en las misiones breves: "... vine (sábado) por la tarde a Lobón, hice aquella noche el acto de contrición por las calles y al día siguiente prediqué tarde y mañana; por la tarde saqué la calavera y el lunes el alma condenada. El martes fue el sermón de enemigos con excelente resultado"(REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 127).

[741] Al menos esto era así en algunos predicadores jesuitas como el padre Calatayud: "... varias funciones y doctrinas o providencias que al principio por estar aun bravíos los ánimos las llevarían mal, después de contritos y resueltos a la penitencia las llevan mejor" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 88).

crear nuevos espectáculos que, desde unos presupuestos parecidos, consiguiesen mayores efectos. Algunos de ellos, como el acto de contrición, tuvieron una amplia repercusión, si bien evolucionaron para responder a los circunstancias cambiantes, optimizando su empleo.

Los autores que censuraron la misión barroca abundaron en la idea de que tales recursos eran indecentes y censurables. Los misioneros, sin embargo, distinguieron entre las desviaciones y la norma, un límite que, en todo caso, era difícil de fijar, ya que el misionero se dedicaba a renovar continuamente, creando nuevos instrumentos para influir en su auditorio:

> "... conviene usar remedios fuertes aunque parezcan temerarios. Assí para curar y domar la rebeldía de los pecadores obstinados conviene salir del passo común de la predicación ordinaria y usada y buscar nuevos medios, aunque parezcan extravagantes y poco usados. Y esto aunque la prudencia umana los condene por imprudentes, pues vemos que con semejantes remedios bien aplicados cobran salud los enfermos desauciados"[742].

Con estos medios se buscaban, como hemos dicho, unos resultados óptimos, cifrados en la conversión del auditorio que, de acuerdo con los misioneros, se podía contabilizar con el número de las confesiones generales o las comuniones[743]. Y era, efectivamente, en la práctica, tanto como en las circunstancias a las que debía hacer frente el predicador como en los resultados concretos obtenidos por el misionero, donde se demostraba la virtualidad del método misional que, para algunos, era aceptable si no contravenía la virtud o un "decoro" *sui generis*, cosa que abría el terreno a la experimentación y a la variación[744]. En efecto, algunos tratadistas reconocieron que los espectáculos, a pesar de su novedad, eran instrumentos de gran utilidad:

> "Los juizios prudentes no deben graduar las cosas por el tiempo sino por la bondad y calidad que tienen y si esta no se conoce por si mesma, se passa a averiguar por los efectos. Los de los espectáculos quien no los ha experimentado dize que es espantar sin fruto, lo contrario afirman los que han llegado a tocarle con las manos..."[745].

Como hemos dicho anteriormente, tal actitud se encontraba íntimamente ligada a la cultura de la época que estamos estudiando. En efecto, para los hombres del Barroco "lo

---

[742] Géronimo López, citado por DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 563.

[743] En su defensa del método misional de Gerónimo López dice De la Naja:

"que aunque viniéssemos bien en que fuesse introdución(sic) nueva, siendo en si buena y santa, precisssamente por ser nueva no debe ser reprobada. Todas las criaturas al tiempo que su creador las iba sacando a la luz eran nuevas y con todo esso, no solamente las calificó Dios por buenas, sino por muy buenas" (ib., p. 564). Este argumento era totalmente capcioso ya que comparaba a los misioneros con Dios defendiendo su infalibilidad, abundando en los efectos positivos.

[744] "Mientras la acción, modal, inventiva o providencia a ninguna virtud se opone y por la experiencia se ve, por los que miran la cosa sin passión y con ojos, que cede en mayor bien de los oyentes no se ha de impugnar, ni contradecir porque es nueva e inusitada o porque otros no lo han hecho" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 149).

[745] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 252.

admirable que trae la novedad" resultaba esencial para captar al espectador[746]. Se trataba de despertar el interés y el deseo en la audiencia, una tendencia que se puede evidenciar en otras manifestaciones de la época como en el teatro. En efecto, lo nuevo, lo exótico o extravagante, estaba destinado a causar placer y alimentar, por otro lado, el conformismo social y la identificación con determinados valores. La novedad era, pues, inocente y sin riesgo[747]:

> "para que a la *novedad* la gente concurra más (acto de contrición) en número y concurriendo oyga, y oyendo se ilumine y iluminándose se ablande y ablandándose se convierta y convirtiéndose se confiesse. Pues es cierto y veo por la experiencia que varias a la voz de una gran función y procession que apellido a el Acto de Contrición, vienen con el motivo de ver y quedan heridos y deseosos de su conversión"[748].

Las censuras dirigidas contra el método misional constituyen una buena pista para conocer más ajustadamente la realidad que intentamos describir[749]. Sus detractores criticaban insistentemente que se utilizasen novedades, a lo que muchos respondían negando taxativamente tal afirmación. Estamos, sin duda, ante la misma defensa que adoptaron los barroquistas: cualquier elemento que se alejase de los modelos era censurado mientras que, por el contrario, la validez se fundaba en ellos. Por tanto, se trataba de demostrar que las novedades respondían a éstos. Esta justificación era, sin duda, engañosa ya que en ella se escondían desviaciones importantes del modelo conservador de la oratoria solemne antibarroca que, para sus defensores, representaba la máxima perfección retórica y en la que, por tanto, era esencial la imitación que fue elevada a paradigma pedagógico por numerosos tratadistas. Así pues, los medios *extraordinarios* empleados por los misioneros chocaron con sus prescripciones[750]. Pero, sin duda, había otros argumentos que ponían el dedo en la llaga:

> "que la moción que se excita y desierta en el auditorio con su vista no es durable, ni constante, sino que luego passa y se desvanece, en cessando las lágrimas, los gemidos y los clamores de la misericordia y perdón de los pecados"[751].

La respuesta del autor a tales críticas no tiene desperdicio. El hecho de que las resoluciones y mociones conseguidas con tales procedimientos fuese efímera no se debía a su naturaleza, sino a la propia debilidad humana:

---

[746] MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, p. 453.
[747] MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, pp. 455 y ss.
[748] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 253.
[749] Están extraídas de la obra de Juan de Jesús María: *Arte de Predicar*. Hay otras críticas en obras citadas como la de Francisco Paniguerola (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 565).
[750] El mismo autor los tildaba de "extravagantes" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. siguiente al uso de la condenada).
[751] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 564.

"La raíz y la fuente de la corta duración de ambas mociones no nace de las palabras del sermón que buelan y passan luego, ni de los espectáculos que luego dexan de ser vistos sino de la fragilidad e inconstancia del coraçón umano que a buelta de cabeça se muda, flaquea y falta a los buenos propósitos"[752].

Calatayud hizo notar también que la oposición de sus contemporáneos a las procesiones de penitencia se basaba en idénticas afirmaciones[753]. Unas décadas antes, otro jesuita, el padre Miguel Ángel Pascual, recogía la misma censura[754], dejando entrever que los argumentos no habían cambiado gran cosa a lo largo del tiempo. Se criticaba, por ejemplo, que el espectáculo no había sido usado por los Santos, que espantaban más que conmovían... Otra de las razones alegadas por sus detractores era que existía la posibilidad de que se produjesen algunos desórdenes durante estas celebraciones, especialmente si se desarrollaban de noche[755], como solían hacer los misioneros[756]. A estos acontecimientos solían acudir grandes multitudes tal y como sucedía en las poblaciones importantes. Y, efectivamente, en ellos, algunos decidían emplear la ocasión para vengarse de determinado individuo o grupo[757]. Contra estos argumentos los misioneros insistían en el orden y la devoción con que se desarrollaban tales actos y, por supuesto, en su necesidad para lograr los fines propuestos, "con el acto de contrición y con los ejemplos se aturdieron los fieles... Antes de hacer el acto de contrición todo nos faltaba, después todo nos sobraba"[758].

Los representantes de la oratoria solemne censuraron también el empleo de las representaciones plásticas. Sin alcanzar la coherencia de las críticas que Muratori dirigió contra la predicación barroca, sí que podemos encontrar en la preceptiva del siglo XVIII ciertos síntomas del agotamiento de esta práctica misional[759]:

---

[752] *Idem*.

[753] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 570.

[754] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 249.

[755] De hecho, el padre Calatayud entraba a menudo predicando de noche en las poblaciones en que se iniciaba la misión.

[756] No en vano, era en estos momentos cuando los obstinados, como los califica Majorana, es decir, aquellos que se negaban a acudir, podían ser influidos por las sugestiones desarrolladas por las procesiones o los actos de contrición cuya función de difusor de la doctrina e instrumento de persuasión me parecen indudables.

[757] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 256. En Morón: "que estaba por perderse cuando llegamos con tan sangrientos empeños que le vicario no quería permitir que hiciésemos el acto de contrición de noche, temeroso de que había de haber algunas muertes y se había de derramar mucha sangre" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 210).

[758] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 116.

[759] Las palabras que dedica Saugnieux a las misiones son escasas y se refieren al padre Cádiz. Pese a los rasgos peculiares de su carácter y de su formación, aparentemente muy deficiente desde el punto de vista intelectual, estamos ante un buen ejemplo del modelo que venimos desarrollando. Por supuesto, se trataba de un contexto diferente, en el que el padre Cadiz dirigió sus dardos contra los filósofos y los que seguían la "moda" francesa, pero sus métodos se correspondían a los utilizados por los miembros de su orden un siglo antes. En efecto, estamos ante una manifestación de la predicación "del

"(en la predicación) omitiremos exemplos y casos horrorosos y abultados que traygan y envuelvan en sí algunas señas de increíbles y mucho más de las invenciones extravagantes para poner miedo al Auditorio en los Vespertinos y misiones[760], como hacer sonar cadenas, aparecer llamas, sacar feas y horribles pinturas que más escandalizan que aprovechan, en cuya materia se han cometido bastantes hierros"[761].

Los teóricos propusieron, por tanto, que el predicador debía recurrir solamente a la palabra que, junto con la *actio* y la *pronuntiatio*, eran los elementos esenciales para persuadir a sus auditorios. Nada, pues, de recursos extrarretóricos. La moderación y la solemnidad marcaban este modelo oratorio[762].

Sin duda, estos mismos métodos provocaron la oposición de algunos sectores pertenecientes a las órdenes que los promovieron con mayor interés. Así, en la congregación Provincial de Aragón celebrada en Valencia en 1649 se suscitó la cuestión de los métodos de predicar, acontecimiento en el que se manifestó la diversidad de pareceres que, sobre esta cuestión, existía entre los miembros de la orden ignaciana[763].

10. Un juego de luces y sombras. Las múltiples sugestiones.

---

miedo" desarrollada por otros capuchinos anteriormente (SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 142) y ante un posicionamiento parecido ante la retórica:

"ignoro enteramente las reglas de la oratoria y el modo de formar según ellas un sermón".

Que hablase de inspiración, del Espíritu Santo obviamente, no nos debe extrañar dado que la "improvisación" era un elemento esencial de la pastoral misional. Que, por otro lado, el padre Cádiz se encontrase en otro contexto me parece obvio pero que se utilicen las afirmaciones de sus detractores para comprender la pastoral desarrollada por los regulares, inmiscuidos en una defensa del catolicismo contra las "luces", es una perspectiva limitada y calificar su actividad en términos de "... vulgarité... prosaïsme... faiblesse intellectuelle..." es totalmente equivocado, al menos, sin haber penetrado en la naturaleza de su método. Frente a él se posicionaron los reformadores del siglo XVIII (ib., p. 143).

[760] Este era el efecto deseado y que se lograba con los recursos a los que venimos refiriéndonos. Así lo prueban algunas declaraciones de asistentes y otros fenómenos que trataremos más adelante que revelan una actuación del auditorio provocada por el pánico: "Padre, del sermón de la otra noche (infierno y condenada) salió la gente tan aturdida que todos se volvieron a sus casas sin acertar a hablar una palabra unos a otros; todos salimos temblando" (citado, REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 134).

[761] SALAS, Fr. Gregorio de: *Compendio práctico del púlpito*, p. 32.

[762] "Valerse de otros medios que el de la divina palabra, echando mano a representaciones extrañas y a acciones agenas del sitio, no es guardar el decoro que debe observar un enviado de Dios, ni causa los menores efectos en los que piensan bien. La palabra de Dios, explicada con sabiduría y zelo, prendas de que carecen algunas; la pintura de la fealdad y estragos de la culpa; la severidad y supercomprehensión del eterno Juez; las penas eternas, el peligro de impenitencia y de usar muerte no esperada. La bondad de la virtud, y tranquilidad del justo... apoyadas con hechos y sentencias de la Sagrada Escritura y Santos Doctores, con razones y exemplos bien autorizados, son los verdaderos móbiles del corazón humano" (AQUINO, Nicolás de: *El púlpito o reflexiones útiles a los jóvenes eclesiásticos, que se dedican al santo ministerio de la predicación evangélica*, Madrid, 1788, p. 205).

[763] "... algunos llamavan abusos del púlpito, y señaladamente acerca de los espectáculos que se muestran al pueblo desde el púlpito para despertar moción en el auditorio. ... N.V. P. ... obligado por obediencia, habló, oró, y abogó a favor de la predicación apostólica y provechosa y de aquellos modos de predicar que algunos desacreditavan con nombre de invenciones y novedades extravagantes" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, pp. 360-1).

El uso de la luz, o su misma ausencia, era un instrumento esencial de la persuasión misional. En efecto, era empleada tanto para atraer la atención de la audiencia, como para crear una *atmósfera* que contribuyese a sugestionarla. Así pues, muchos misioneros indicaban que las funciones debían celebrarse de noche para obtener unos mayores efectos:

> "...el Padre Gerónimo López, y otros semejantes, solían predicar alguna vez por la mañana y los días de fiesta hazían dos sermones... pero a mi ver ya que están tan introducidos, mejor es que sean a la noche. Lo uno porque de essa suerte son más numerosos los concursos... y lo otro por que la oscuridad recoge las potencia y ayuda a la moción y son más crecidas las demostraciones de dolor y sentimiento"[764].

El padre López propuso que el acto de contrición debía predicarse a oscuras, ya que así se lograban unos mejores efectos, provocados por el horror y la devoción "que ocasionan las tinieblas y silencio de la noche"[765]. Uno de los obstáculos más importantes que suponía predicarlo en este momento del día era que muchos de los habitantes de las poblaciones cercanas tenían grandes dificultades para acudir a la misión. Por esta razón, otros jesuitas, como el padre Calatayud, propusieron realizarlo de día[766].

La tratadística insistió en que la procesión de penitencia era, desde el punto de vista tanto sonoro como visual, el espectáculo por excelencia de las misiones[767]. Respecto al empleo de la iluminación en este acto, podemos apuntar dos variantes fundamentales representadas por sendos grupos de misioneros, aquellos que utilizaban una escasa iluminación y otros que exigían lo contrario. Una elección que, en todo caso, dependía de las circunstancias[768].

Estas luces estaban distribuidas estratégicamente, una exigencia cuya importancia se destacaba, de modo particular, cuando eran pocas las que salían acompañando los actos de misión:

---

[764] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 229. Pinamonti afirmaba que "il buio della notte" generaba en los participantes un "sacro orrore" (citado por MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 74).

[765] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 310.

[766] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 123.

[767] "El estilo y orden que guardavan en el marchar estos valerosos soldados de Christo en estas processiones, era caminar con passo lento y grave, llenando el ayre de dolorosos suspiros y regando la tierra con amargas lágrimas de compunción... (en el silencio) no sonava otro ruido que el de los açotes de los disciplinantes y el de los que arrastravan cadenas, ni se oía otra voz, sino tiernos clamores de misericordia y perdón de pecado que los ponían en el cielo..." (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 282).

[768] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 264 propone una iluminación escasa "excepto si la noche fuere muy escura, porque entonces podrá hazer poner alguna luz a trechos, o prevenir que al passar la procesión se saque alguna a la ventana o puertas"(ibid.).

"En quanto al acompañamiento de las luzes no se le dé nada de que salgan pocas, porque es bastante vayan dos linternas al principio con la Santa Cruz y otras dos con el Santo Christo, quando no huviere antorchas"[769].

Calatayud insistió en que las procesiones debían estar iluminadas adecuadamente[770]. Este hecho explica los mismos consejos dirigidos por él a los asistentes o ayudantes que colaboraban en la organización de las procesiones, ya fuesen de penitencia ya de doctrina general[771]. No en vano, el jesuita nombraba unos "distribuidores de luces" que, siguiendo sus órdenes, se encargaban de disponer las antorchas en los lugares correspondientes[772]. En cambio, otros misioneros jesuitas afirmaban que en determinadas procesiones, como la de penitencia, eran suficientes unas pocas antorchas[773]. En algunos casos, el número de luces era circunstancial, fruto de la devoción desatada. Tal era el caso de los mercedarios[774], un

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[769] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 229.

[770] Pese a las disposiciones generales, es evidente que el Calatayud también tuvo que plegarse a las circunstancias. Así en la misión de La Coruña: "Caminaba el P. Calatayud con el crucifijo en la mano, acompañándole mucha gente... todos con mucho orden y concierto, yendo próximos al crucifijo los que llevaban hachas encendidas" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 128).

"La mayor dificultad está quando, por ser muy grande el concurso no cabe la gente dentro de la iglesia y, entonces, sin que nadie sepa el puesto, porque no se adelanten a tomarle y se mezclen o confundan hombres y mugeres, dispongo entre la procesión en una plaza a tiempo competente, para que al mostrar el *Ecce Homo* con las luzes sea ya escuro y, al acabar el Acto de Contrición e irme a los pies de el cura estén encendidas unas hogueras que en secreto hize prevenir, con lo qual está claro como el día" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 291).

[771] "los del lugar saldréis los primeros, abriréis vuestras casas, sacaréis luces a las puertas y ventanas"(CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 179).

[772] Su labor era especialmente destacada en la entrada de la procesión de penitencia en el lugar donde se celebraba el sermón: "los quales de cada lado irán proporcionando los faroles y hachas que fueren entrando, poniéndolas de suerte que a distancia cerquen y dexen iluminado todo el concurso de hombres y mugeres" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 257).

[773] "y assí tanto será mejor y más lucida no quanto huviere en ella más luzes y antorchas, pues bastarán que la acompañen seis u ocho, sino quanto fuere más assistida de fervorosos penitentes" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 280).

Y para ciertos actos, frente a los deseos de los asistentes establecían que sólo debían portarse unas pocas, distribuidas estratégicamente en torno al crucifijo: "... el Cristo... a quien alumbraban dos hermanos nuestros con luces encendidas en faroles altos, y cuatro congregantes con hachas blancas. En otro... el Santo Cristo... De los demás grupos, al uno acompañaban los doctores graduados y llevaba el Santo Crucifijo... y en el otro los Consiliarios de la congregación de estudiantes... en que llevaba el santo Cristo su prefecto, ambos también con cuatro hachas.

No se permitió llevar más luces, aunque la devoción de unos y otros porfió con querer llevar hasta cincuenta, y fue necesario poner este límite, pues no allanaban fácilmente... *con la razón de que era necesario para la compunción* que en acto tan devoto se pretendía"(REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 518-9). De nuevo se hacía evidente la importancia de la oscuridad en la creación de una "atmósfera" que permitiese que el mensaje calase más profundamente en los asistentes.

[774] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* pp. 79 y 89. Apenas da noticia sobre la distribución de luces pero, obviamente servían para destacar la figura del santo cuyo culto era promovido por los misioneros. En el caso de Calatayud, sin embargo, este aspecto parecía estar regulado. Se debían solicitar a los Mayordomos de las cofradías (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 276)

hecho que podía obedecer a que las autoridades municipales habían exigido que los asistentes celebrasen al santo con luminarias[775].

Como hemos dicho anteriormente, la iluminación permitía atraer la atención sobre determinado aspecto de la función[776]. En efecto, del mismo modo que en la pintura de la época, donde se destacaban figuras sobre un fondo oscuro, el orador podía subrayar su acción con este recurso, como cuando descubría los detalles de algunas de las representaciones plásticas con la luz de una antorcha.

Por otro lado, el hecho de que el lugar donde se desarrollaba la "función" misional estuviese iluminado, como en el caso del padre Calatayud, tenía como objetivo controlar mejor a la audiencia, regulando sus manifestaciones y expresiones de sentimiento. Las hachas, distribuidas estratégicamente, constituían, sin duda, una fuente de control, cosa que se hace muy evidente en las procesiones de penitencia donde, entre otras cosas, eran utilizadas para marcar el ritmo:

> "los dos Prefectos de luces tendrán cuidado de recibir e informar a todos los que traxeren luces cómo y en qué gremio ha de ir cada uno con su farol y el silencio y passo con que ha de ir"[777].

Gracias a ellas los fieles también podían captar lo que sucedía a su alrededor, descubriendo el espectáculo que suponía la procesión que, sin duda, estaba destinada a alimentar su devoción:

> "se hizo mucho fuego esta noche especialmente dentro de la Cathedral. Al enfilar los hombres en la plazuela de dicha Cathedral (de Valladolid) al salir en procession y a las mugeres que todo lo veían y también en la plaza maior al recogerse la procession..."[778].

En efecto, uno de los objetivos perseguidos con el uso de este recurso era pasmar con el espectáculo de luz y de sonido en que se convertían los sermones que seguían a ciertas funciones como la de penitencia, o las mismas procesiones que eran reforzadas, si

---

[775] "... para cortejar al santo, huvo hogueras y luminarias que mandó hacer la justicia con público pregón a todos los vecinos a las ocho de la noche" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 95).

[776] "... el Pendón de la Missión, acompañado de dos faroles" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 151). También: "en la cabecera de la procession un Santo Crucifixo en las manos, en el comedio(sic) de la procession el Pendón de nuestra Señora de la Missión y delante una cruz... Y todas tres insignias iban assistidas, cada una, de dos faroles y hachas y detrás de todo todas las mugeres"(ib., p. 178).

En las procesiones de penitencia "... llevando cada uno (de los predicadores) corona, soguilla y crucifixo en la mano y un hombre que le alumbre con una luz, sustentará el trozo de penitentes" (p. 279).

[777] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 258. La función esencial de los prefectos formar debidamente a aquellos que debían portar las hachas en el "... modo para llevar las luces, hachas o faroles", labor que debía ser confiada a sugetos "de juicio" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 276).

[778] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 334r.

cabe, por unas calles iluminadas[779], "y que assí hombres como mugeres y niños traxessen los que pudiessen una vela con que ir alumbrando a Nuestra Señora"[780].

Por supuesto, también se empleaban las luces para separar unos grupos de otros, controlando de este modo la distribución de los asistentes que se basaba, como hemos dicho, en una rígida separación de sexos y donde, por supuesto, se pretendían subrayar ciertos elementos, como las diferencias de posición de los participantes en la procesión o los objetos que portaban. De este modo, a cada grupo le correspondían determinadas fuentes de iluminación:

> "guardando en todas partes la debida separación de *sexos, edades, clases y condiciones*, pensando hasta en la comodidad de los concurrentes... cuidando no faltase en las luces necesarias de noche"[781].

Finalmente, también se utilizaban para mantener el debido orden de aquellos que volvían a sus casas[782].

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Los sonidos eran esenciales en la misión. En efecto, pese a la importancia que se daba a la vista, el oído jugaba un papel esencial, reforzando y apoyando las informaciones visuales[783].

El silencio con el que transcurrían las procesiones, o los mismos sermones[784] tenía como objetivo favorecer la audición de los más leves ruidos[785]. Si bien el auditorio debía permanecer en silencio durante la mayor parte del sermón, sus reacciones, expresiones de dolor y gestos, eran fundamentales para que se hiciese efectiva la persuasión pretendida por

---

[779] Calatayud parece indicar que debe ser así si los faroles son pocos (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 176). En la procesión de penitencia convocada en Valladolid en 1743 "A las ventanas y balcones se sacaron luces" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 337r).

[780] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 160.

[781] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 66.

[782] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 276. Rezando el Rosario. O DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 113.

[783] "Esa aparatosidad teatral de la función religiosa, que busca el más pleno halago de los sentidos, sobre todo en el mutuo esfuerzo del oído y de la vista, para emocionar más hondamente" (OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 154).

[784] El padre Calatayud era muy estricto a este respecto: "... a estos, como a todos los demás gremios de penitencia prevendrán los padres missioneros que ninguno grite por las calles el *Ave María* al dar el Relox, ínterin que anda dicha procession; ni tampoco gritarán *misericordia*. Es la razón porque esta procession es de silencio, de contrición interior y exterior que se fomenta con las sentencias y palabra divina y si grita la gente passa a confussión de voces y por esso es buen medio atar a aquel tiempo el Relox y prevenir a los predicadores que ninguno les haga decir misericordia en voz alta, ni viva Jesús, pues ellos como están heridos con tanta saeta gustan de que les dexen gritar. Esso es bueno para lo último quando se acaba la función con el último Acto de Contrición" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 279). DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 298 pondera silencio en que transcurrían sermones.

[785] "Y aunque la muchedumbre de gente era tanta, el silencio profundo era mayor" (*ibidem*, p. 282). Otros misioneros insisten en este mismo hecho:

"El silencio y devoción con que anduvo por las calles donde suele ser tanto el ruido de la gente y coches, admiró aun a los de casa"(REYERO, Elías: *Missiones...*, p. 325).

el misionero que necesitaba, sin duda, de una gran prudencia y habilidad [786]. En este sentido, el predicador debía dosificar con sumo cuidado los espectáculos y los actos, cuyo éxito o fracaso dependía, en definitiva, de la respuesta del público. Para utilizar algunas funciones, los oyentes debían estar conmovidos de un modo suficiente, tal y como ocurría en el acto del perdón de enemigos[787].

Este silencio permitía también que los cánticos y clamores de las procesiones o los sermones llegasen a quienes no estaban presentes como, por ejemplo, ocurría en el caso del canto colectivo que hacía las funciones de amplificador[788]. No olvidemos, por otro lado, que los misioneros escogían lugares estratégicos para anunciar la misión o predicar el acto de contrición, en aquellos casos en que éste se celebraba en la calle[789], unos actos que, a menudo, iban acompañados de niños que cantaban. Se trataba, por tanto, de llevar la misión a los fieles, cosa que se complementaba con otros métodos como la movilización de los asistentes para llamar a otros o el acento que se ponía en la responsabilidad de los padres que debían velar por la salud espiritual de sus "hijos"[790], carnales y sirvientes, que implicaba que todos ellos debían acudir a la misión:

> "Allávase un día esta señora en la cama enferma gravemente, quando sintió cantar los niños de la Doctrina Christiana, que passavan por delante de su casa. Preguntó qué ruido y vozes eran los que oía. Y le respondieron que eran dos Padres de la Compañía de Jesús, que avían llegado frescamente al pueblo a azer missión y que para publicarla davan la buelta por todo el pueblo"[791].

---

[786] "solía hazer la plática en el púlpito y después de aver sacado la imagen de la Virgen... y hecho exercitar con ellas varios afectos a la gente" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 294).

[787] Respecto a este acto: "pero el guisarlo esto o atemperarlo o subministrarlo a sazón, a su tiempo y con buen modo, haze que se reciba más o menos bien y el que obre más o menos" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 289).

[788] "... todos los pueblos se bolbían cantando y en profundo silencio después de puesto el sol, con faroles y achas que para benir y bolber en procesión traían" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 41v). Del mismo modo que la penitencia colectiva, como veremos más adelante que está regulada y dosificada por el predicador (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 234).

[789] Un excelente ejemplo lo tenemos en el memorial que envió el Padre López al Cardenal Moscoso para asentar el acto de contrición en las calles de Madrid: "Es tan grande la necessidad que el pueblo christiano tiene de los medios que pueden mover los coraçones a dexar el pecado y seguir la virtud que me veo obligado a representar a V. Eminencia que convendría fundar el acto de contrición en el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús... La muchedumbre de gente que ay en Madrid no puede ser bastantemente ayudada si no es por este medio, porque las missiones vienen de tarde en tarde y acude a ellas la gente pía, quedándose fuera la gente derramada y necessitada que apenas oyen sermón en su ida, pero aquí, quieran o no quieran an de oír la palabra de Dios, porque los viene como a sitiar, cogiéndoles las esquinas de toda la villa sin dexar ninguna, se paran por la muchedumbre de gente que está oyendo... es (como una) red barredera que no sólo acude a diez mil o veinte mil, sino que alcança a todos..." (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 314).

[790] O también el no menos importante de ir lanzando máximas por la calle: "Entrando por la rua predicando heché al ayre una sentencia: *adúltero que vienes de estar con la manceba u has caído con ella*. A este tiempo los dos dichos por una boca calle venían a la novedad y a uno de los dos le cogió la sentencia de medio a medio, pues venía de la casa de su amiga" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 28v).

[791] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 287.

El acto de contrición se concebía, pues, como un sermón dirigido a todos aquellos que no acudían a la iglesia, a la misma misión[792]. Sin duda, el P. López, creador del acto de contrición[793], concebía esta función desde estos parámetros.

Así pues, hemos de considerar que el hecho de que los asistentes permaneciesen en silencio permitía, por ejemplo, subrayar los sonidos de las penitencias y de las manifestaciones de dolor de los participantes en las procesiones de la misión:

> "Salieron varias quadrillas de niños y muchachos desde 6 asta 13 ó 14 años vestiditos de Nazarenos descalzos y con cruces, otros aspados, otros desnudos desde la cintura arriba y varios de ellos con disciplina seca. Avía quadrillas que llegaban a veinte por fila. Un cavallero bien vestido llegaba varias noches a los atrios más retirados y arrimando bastón y sombrero y la capa, se daba tan fuerte roziada de azotes en las espaldas que dejaba admirados algunos religiosos que lo observaban. Bolvía a cubrirse y la misma diligencia repetía en otros atrios y lo mismo se observó en un eclesiástico y otro cavallero que iban juntos y disimulados. Lo que es cierto es que entre la multitud de quadrillas de penitentes que cruzaban por las calles, se conocieron varias personas delicadas, nobles títulos, eclesiásticos, colegiales y que muchas vezes se encontraban y detenían las quadrillas de penitentes en las bocacalles, esperando unas a que acavassen de passar otras. El Señor Alcalde maior zeló bien y rondó estas noches. A vista de esto se compungieron los corazones y movieron muchos a penitencias secretas y privadas y se augmentaban balcones, ventanas, rejas y puertas y bocacalles los suspiros, llantos y contrición. En estas horas mismas se hacían varias penitencias en diversos conventos por diversas personas religiosas y especialmente de monjas que *intra claustra* formaban alguna su quadrilla de procession de penitencia confudiéndose y estimuladas del quebranto y penitencia de los seglares"[794].

Esta es una de las razones de que las disciplinas se aplicasen no sólo en la iglesia, sino en la calle, cosa que ocurría varias veces durante la misión[795]. A este respecto, se puede decir que la participación de los niños era esencial para conmover a los espectadores. En efecto, en algunos casos llegaban a participar niños de entre 13 y 15 años que no dudaban

---

[792] También la procesión de penitencia se proyectaba en el espacio habitado siguiendo los mismos presupuestos. Constituían unas "fasi intermedie del percorso di conversione e come una esperienza di penetrazione negli spazi privati, a cui non potesse sottrarsi neanche chi non aveva alcuna intenzione di partecipare alle attività missionarie"(MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 75). Y afirma que era el único medio de llegar a estos individuos o grupos lo que, como podemos comprobar en el caso de las misiones jesuitas y capuchinas de la segunda mitad del XVII, no ocurría. Sin embargo, el acto de contrición perdió su autonomía y se ligaba frecuentemente a los sermones o se desarrollaba, desde el punto de vista del espacio físico, en un recinto cerrado.

[793] "Llorava amargamente el piadoso Padre ver tanta gente privada de la palabra de Dios en la qual anda embuelto el remedio de las almas. Discurría.... sore este lamentable desamparo. El daño de esta gente miserable procede de que no oyen sermón, luego el remedio se conseguirá buscando alguna traça para que lo oygan con efecto... para que el sermón los busque a estos y los alcance de tal manera que quieran o no quieran lo ayan de oír. El medio... que descubrió el zeloso P. fue que saliessen por las calles de la ciudad ministros del Santo Evangelio, ya cerrada la noche, quando la gente se alla recogida" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 213).

[794] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 336r-v.

[795] Por ejemplo, en Puente la Reina, CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 42r.

en aplicarse penitencias de sangre[796]. Tommasini, que transfirió la penitencia del espacio abierto a la iglesia, una práctica que también fue muy frecuente entre los misioneros jesuitas españoles del siglo XVII, destacaba la importancia del sonido y del silencio en este tipo de actos[797]. Gracias a este último, los gritos de los penitentes o el ruido de los azotes podían llegar a las mujeres que no asistían a esta función[798]. Por otro lado, la falta de luz o su escasez, invitaba a los asistentes a castigarse con mayor rigor.

Sin duda, la pastoral misional alcanzaba un mayor poder persuasivo en las procesiones de penitencia, gracias al empleo de recursos de muy diferente tipo, sonidos, luces, vestiduras, etc. El mismo Tommassini, como Calatayud posteriormente, adoptó este modelo con un objetivo muy claro[799], lograr que el mensaje de la misión tuviese la máxima repercusión marchando para ello por las calles de la población y su extrarradio, abundando en el "orrore e compunzione"[800] que eran reforzados, si cabe, por la oscuridad que rodeaba a los que participaban en ella.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Los ruidos y gestos de los oyentes transmitían el mensaje del predicador[801]. Si bien es cierto que las fuentes revelan una serie de disposiciones destinadas a permitir una audición y visión óptima del orador, el hecho de que tanto la afluencia fuese masiva como que el lugar en el que se predicaba no reuniese las condiciones adecuadas, obligaba a recurrir a este medio:

> "Si se habían movido mucho allá fuera, acá dentro mayor la moción, pues retumbaban las bóvedas de la iglesia con el eco de las voces y de las bofetadas.

---

[796] "Disciplinantes con disciplina seca, unos con zintos, correones, petrinas, otros con ramales o disciplinas. Asta los niños de 12 y 15 años aflixiéndose de tal manera que llebaban molidas las carnes..." (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 43r).

[797] Tommasini insistía en este aspecto (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 62).

[798] Hemos de considerar el gran número de penitentes que participaban en estos eventos. Así en Puente La Reina dice que entre los de disciplina seca, los de cuerda sumaban 600 penitentes y a ellos seguían los de sangre que eran 400 (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 43r).

[799] "*Padre, si contenti farmi una carità: questi buoni uomini sono tutti pronti a servire Dio, ad amarlo, e con in flagelli alle mani ne danno segni manifesti e chiari; i peccatori malvaggi i più bisognosi stanno fuori di questa chiesa e non si degnano di placar Gesú Cristo con la penitenza. Per tanto col mezzo della penitenza di questi andiamo in traccia di quelli...* E questa industria serve di straordinaria compuntione per le donne che stanno nelle case e per gl´uomini che si vergognano d´intervenire alla disciplina, gridandosi di quando in quando per le strade: "O penitenza o inferno" e cose simili" (citado por MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, pp. 63-4).

[800] Un buen ejemplo es la procesión que se hizo en Betanzo en 1730: "en el camino por donde avía de pasar la procession de penitencia en el campo se rozó algo y allanó y se descubrió una fuente" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 30r). El trayecto está reseñado en ibid., p. 29v.

[801] En este sentido se puede destacar la importancia de sus reacciones en el acto del perdón de enemigos: "... admiró el ver (sic) que en un sermón se abrazaron y reconciliaron algunos prebendados y otras personas de cuenta. En otro dos mujeres pobres perdonaron con llantos y voces las muertes de sus maridos" (REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 205-6). O: "... al acabar el sermón se abrazaron en la iglesia los que estaban encontrados con grandes muestras de alegría" (ib., p. 210). La renuncia a la venganza en ib., p. 209, pp. 160, 164, etc.

Habría, a mi ver, cuatro mil personas en la iglesia... y estaba tan llena que no cabían de pie, y desde las dos puertas de los dos costados oía de afuera mucha gente"[802].

De hecho, las expresiones de compunción y de dolor que se producían en el mismo sermón lograban conmover a quienes estaban demasiado alejados para poder percibir los detalles del sermón:

"Noche por cierto célebre y de que habrá perpetua memoria. Estaba la gente movidísima, predicábase a todo fervor y oíanse *a largas distancias* llantos, suspiros, bofetas y recios golpes de pecho. En la iglesia clamaban todos misericordia, afuera en la plaza se hacían a gritos promesas de firmes propósitos, como si estuvieran en una borrasca, terminando todos con piadosos sentimientos en tales alabanza de la compañía que no osa la modestia referirlas"[803].

En efecto[804], las reacciones provocadas entre los oyentes, muchos de ellos profundamente afectados por unos mensajes que hacían hincapié en los peligros que corrían o por los mismos gritos del predicador, que clamaba con este objetivo cosas como "pecadores", se convertían en un auténtico espectáculo[805]. A través de este mismo sistema se transmitían emociones como el miedo. En este sentido, dice Dompnier que las visiones nocturnas que sufrían muchos asistentes eran provocadas por:

"elle (el miedo) s´empare des individus soit directement par l´écoute de la prédication, soit en écho par le spectacle des fidèles déjà ébranlés para cette parole du missionnaire"[806].

A la luz de estos acontecimientos y gestos de los presentes, los demás no podían hacer otra cosa que "... s´interroger sur la gravité des dangers qui menacent le pécheur. Ici, après une prédication". Dompnier subraya, así, la modernidad de las proposiciones de los capuchinos[807].

Así pues, esta participación de los fieles debía estar en consonancia con el mensaje y el momento de la misión:

---

[802] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 158.

[803] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 252.

[804] DOMPNIER, B.: "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins", p. 260.

[805] Este mismo interés por provocar una reacción entre el público se evidencia en otras prédicas: "¿Cómo no lloras por salir de las uñas y lazos del demonio?" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 352). O refiriéndose a las atrición: "... con el acto de atrición hemos de sacar un dilubio de dolor de nuestros pecados, considerando la eterna gloria que por ellos perdemos y el perpetuo infierno a que nos condenamos si no tenemos el debido dolor de ellos. ¡O qué gran dolor tendríamos de nuestras culpas y cómo lloraríamos amargamente (sigue)" (ib., p. 365).

[806] Ib., p. 260.

[807] Al igual que Gustave Le Bon mucho después parecen "... persuadés de "l´unité mentale des foules", de l´existence d´une "âme collective" qui "fait sentir, penser et agir d´une façon tout à fait différente de celle dont sentirait, penserait et agirait chacun... isolément" (citado en DOMPNIER, B.: "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins", p. 268).

"Otras veces, según las *costumbres o genios de los del auditorio*, en sacando el crucifixo, empiezan a meter bulla con gritería, sollozos, bofetadas, etc. todo esto en buenos términos es impedir mayor bien. Yo no más quiero que el corazón salga herido y contrito... y assí le digo: *No quiero que jamás lloréis, ni metías bulla mientras yo hago los afectos con el Señor en la mano, porque si empezáis luego a sollozar y gemir, perdéis lo mejor y el corazón no se penetra y convence, porque no dexáis oír y con la gritería rendís más al predicador. Oíd con profundo silencio y de rodillas deshaciendo vuestros corazones de pena y en viendo que yo empiezo el "Señor mío Jesu-Christo", etc. Entonces sí, todos sin vergüenza con el gesto en los cielos, lágrimas en los ojos y hiriendo vuestros pechos y vosotros en señal de dolor clamaréis, etc.*"[808].

Por tanto, los misioneros intentaban controlar los gestos de los oyentes para que éstos estuviesen en consonancia con la ocasión y generar así un mayor dramatismo que permitiese persuadir adecuadamente a los asistentes[809], siguiendo el principio de una religiosidad vivida en contacto con los demás y manifestada externamente[810]:

BIBLIOTECA VIRTUAL

[808] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 155. Hay referencias explícitas a esta invocación de la respuesta del auditorio en los sermones: "(refiriéndose a la confesión e invocando la ayuda de Cristo para realizar una confesión completa y exacta: "Perdonadme Señor y por aquella yel (sic) y vinagre endulzad mi lengua de oy más no quiero maldezir sino que en lugar de maldiciones usaré bendiciones... ¿quién Christo mío te ha dado essas bofetadas en tu rostro? En el rostro del Rey en el rostro de mi Padre, en el rostro de mi Dios an de caer bofetadas? ¿Quién es el traydor que a tal injuria se atreve?... No merecéis Señor las bofetadas, sino yo, yo infame, yo verdugo. Virgen Santíssima cortadme, quemadme, arrancadme la lengua o arrancadme este vicio de jurar que más vale vivir sin lengua que con ella erir e injuriar al Ijo de Dios. Madre de misericordia, suplicad a vuestro Ijo me perdona que desde este instante me pesa de veras me pesa, de averle ofendido. Perdonadme señor, mía culpa, *mea culpa*, *mea maxima culpa*" (citado DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 570).

[809] Prosperi los compara con directores de orquesta que controlaban los gestos y comportamientos de los fieles como si la misión se tratase de una representación teatral (PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 623). Majorana insiste en el hecho de que este control era necesario por el hecho de que el predicador debía hacerse oír entre el ruido causado por los penitentes (en las procesiones) y los fieles, en los sermones. Pero en muchas ocasiones el griterío era tal que impedía que la voz del misionero se oiga. Por tanto:

"La maestria richiesta dall´arte della predicazione missionaria è dunque sempre proporzionata alla difficoltà e ai rischi del compito; e per essere raggiunta impone una tenace applicazione pratica" (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 72).

A pesar de las medidas tomadas por los misioneros como los consejos dirigidos a los asistentes, etc. era imposible, en ocasiones, hacerse oír. Hablando sobre los actos de contrición multitudinarios celebrados en Andalucía dice el padre Tirso que: "El mayor que yo vi fue en Osuna, donde por ser la noche clara y las calles muy anchas, permitimos fuesen mujeres separadas de los hombres. Juntáronse más de catorce mil personas, tan compungidas que con oír solo una sentencia, levantaban el alarido y, en llegando a la exhortación, no podía la voz del predicador sobresalir entre sus llantos" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 189).

Por regla general, al parecer, los Andaluces eran propensos a estos raptos de dolor que atribuía el padre Tirso a una tendencia ligada al *carácter* de las gentes: "En Castilla son los naturales menos blandos y la devoción más seria" (ib., p. 276). De este modo: "Al sacar el Santo Cristo eran tantos los llantos, alaridos y bofetadas que no podía oírse lo que decía el predicador" (ibídem).

Esta misma dificultad revelaba, como bien dice Majorana el "oficio" de los misioneros que, por supuesto, debían aceptar las circunstancias. Cuando fue imposible en una ocasión hacer silencio: "y así casi nadie percibió lo que dije al echar el sermón, aunque lo dije en voz alta. Bajeme del púlpito y fui a abrazar a los caballeros que, con tanto ejemplo se habían reconciliado, alabándoles la acción. Y aunque estaba muy sudado, me quedé en la iglesia hasta el fin de la misa para asistir al *Te Deum laudamus* que se cantó a punto de órgano en acción de gracias y se repicaron las campanas de fiesta" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 164).

> "Por la tarde... el Padre Tirso habló con gran fervor y provecho a los fieles sobre la necesidad de la oración. Terminó su discurso exhortando, *como de costumbre*, al numeroso auditorio a dolerse de sus pecados y prorrumpiendo los fieles en las muestras de dolor usadas muchas veces"[811].

El mismo misionero, con su acción, servía de referente a los oyentes que debían imitarlo[812]. De hecho, el auditorio sabía de antemano que las bofetadas, o las lágrimas, constituían un elemento esencial de los actos misionales[813]. Que el predicador propusiese un gesto a la audiencia causaba perplejidad entre los críticos del método misional. Estas acciones, en efecto, eran calificadas como faltas de modestia:

> "La acción de levantar las manos al cielo, acabado el acto de contrición y pedirles palabra de que procurarían mudar de vida y bolver no faltó quien la censuró"[814].

Sin embargo, los misioneros insistieron en la importancia de estas disposiciones, subrayando que los gestos y las actitudes externas eran esenciales. Con ellos se intentaba promover un determinado estado emocional, "quán acepta sea a Dios nuestro Señor esta demostración de los fieles contritos lo dan a entender dos sucessos"[815]. El acto del perdón de enemigos es un buen ejemplo de esta concepción. En él, los oyentes seguían los gestos propuestos por la acción del misionero que, fundamentalmente, se desarrollaban fuera del marco en el que se producía el sermón, lejos de su control y que eran mostrados como un

---

A este respecto Majorana subraya, acertadamente, la importancia de las procesiones cuyos caracteres estudiaremos en otra parte y que están estrechamente controladas por los misioneros constituyendo un sistema de persuasión de gran fuerza donde se aúnan predicador y fieles: "Si tratta di una doppia valenza retorica: sostiene la relacione di reciprocità intenzionale istituita tra missionario e partecipanti, e agisce su chi è estraneo ad essa, e viene catturato e trascinato dalla efficacia della sola parola, la quale no è qui un elemento del sistema che include il misionerio e i fedeli, ma si costituisce come messaggio tangente" (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 76).

[810] "Otras y de estas casi todas fingiéndolo, empiezan a hacer gestos, ademanes y movimientos violentos, como de espiritadas. Suele ser ardid del demonio para interrumpir y para que el gallinero de las mugeres que están cerca se alboroten, conmuevan y el auditorio con la novedad buelva la cabeza con que logra el diablo que pierda la atención por un rato. Quando alguna de estas empieza a inquietar, la amenazo: *Cuidado aquí no tiene que venir con esso, ni rebolverme el auditorio. Calle, que haré si se ofrece que la metan en la cárcel*" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 155).

[811] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 390. O véase el caso de Echerverz que dice a su auditorio: "¿Queréis todos a Christo? Sí, padre. ¿Va de corazón? Sí, padre. ¡Ay! Dice Christo: No los creas a todos. (Decía el padre) Que aun hay una muger que más quiere al Demonio que a mi. ¿Dónde estás, mala muger? ¿Dónde estás? Más has de querer al Demonio que a Christo? Ea, queréis a Christo todos? Sí, padre. ¿Queréis ver su apacible rostro? Sí, padre. ¿Y qué me daréis porque os lo manifieste? Dadme siete lágrimas, en memoria de los siete dolores de María Santísisima. Y si siete os parecen muchos, dadme a lo menos tres lágrimas, en memoria de la Santíssima Trinidad. Y si aun esto os parece mucho, dame un suspiro para Christo con un Acto de contrición de vuestras culpas"(citado por ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 188).

[812] CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 73-1, 90v-1 y 91 sobre las lágrimas.

[813] "Vida del padre Guillén....", p. 11v. Sobre la importancia de las lágrimas en la conversión puede verse el trabajo de BAYNE, S.: "Le rôle des larmes dans le discours sur la conversion" en *La conversión au XVIIe siècle*. Ed. Centre National des Lettres. París, 1983.

[814] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 151. Con este gesto se significaba "... la figura de la Cruz del Señor y la inocencia del que ora..." (ib., p. 152).

ejemplo para los demás, edificando a los espectadores que, a su vez, se veían arrastrados por esta manifestación de sentimiento[816]:

> "De un punto de perdón de enemigos que toqué en un sermón salieron tan movidos que todas las personas que estaban encontradas se echaron a los pies de sus contrarios y viniendo un hombre a pedir perdón de rodillas a un hidalgo principal, este se movió tanto que empezó a llorar, y arrojándose a los pies del contrario dijo que él tenía la culpa"[817].

Pero la mejor prueba de este control, rígido y exhaustivo, que pretendía el misionero era, sin duda, la procesión de penitencia. El padre Calatayud, como veremos, regulaba hasta los más leves detalles a los que se pretendía dotar de sentido y funcionalidad. Es cierto que también se insistía en la importancia de la pose en otros muchos momentos de la misión, "espectáculo en verdad admirable e imponente contemplar aquel mar de hombres y mugeres moverse, los ojos bajos y compungido el semblante, compuestas con modestia las manos"[818]. Por esta vía, sin embargo, se podía caer en el peligro de una religiosidad apegada al ritual, a la reproducción de gestos que podía implicar una falta de compromiso por parte del fiel[819].

Así pues, estamos ante una pastoral que buscaba su punto de apoyo en la afectividad, minusvalorando la razón, provocando una tensión emocional en el auditorio y donde el individuo se confundía en la colectividad, imitando a los demás[820], un hecho del que también son una buena prueba las devociones de la época[821]. En este sentido, se subrayaba el apasionamiento y la sinceridad de los sujetos:

---

[815] ib., p. 151.

[816] Y, a este respecto, cabe destacar el protagonismo de los nobles cuyo ejemplo calaba entre los asistentes: "La función de enemigos obró con la gracia de el S(eño)r mucho, pues muchíssimas enemistades, odios y falta de trato de nobles y no nobles se compusieron universalmente. Noble hubo que, aviendo injuriado de palabra a un particular se fue luego a buscarle, se hecho(sic) a sus pies, pidiéndole perdón, se los besó y dijo si Vm. Quiere me retrataré públicamente de la palabra que dije" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 318r).

[817] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 133.

[818] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 171.

[819] "en la missión de la ciudad de Burgos, que hice el año de 1739, un niño de pecho, de doce meses a quien tenía la madre en sus brazos, poniéndole esta en la tierra para levantar los brazos al cielo, también los levantó él al mismo tiempo, como su misma madre lo testificó; y delante del Santíssimo Sacramento al tiempo de las maldiciones, respondía con los demás balbuciendo a su modo" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 152).

[820] DOMPNIER, B.: "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins", p. 268.

[821] LURIA, K. P.: "Rituals of conversion: catholics and protestants in XVIIe Century Poitou", pp. 72-3.

"Las bofetadas que se daban en los sermones al sacar el Santo Cristo eran con tan buena gana que en una villa de estas un hidalgo de los más entendidos y de mayor suposición se acardenaló las mejillas"[822].

A este respecto, se insistía también en el caso de aquellos que no habían confesado durante largos años y que, sin poder contenerse, se acercaban al púlpito, manifestando públicamente su conversión[823]. La conmoción que se producía en los sermones era tal que algunas mujeres llegaban a desmayarse[824]. Pero, sin duda, la extremosidad de las reacciones emocionales del público alcanzaba su culmen en la disciplina, que llegaba a lo exagerado, haciendo temer por al integridad física de los participantes:

"... tan rigurosos los fervores que con azotes y bofetadas se castigaba que, haciendo temer a los prudentes pecadores alguna desgracia en la indiscreción, les obligaba (Tirso) con voces a los fervorosos penitentes a que dejasen de castigare, aunque algunas veces ni las voces ni los mandatos eran bastantes para reprimir ni las lágrimas ni los azotes ni las bofetadas"[825].

Hemos de considerar, por supuesto, otras manifestaciones como los gritos y exclamaciones que lanzaban los presentes[826] pidiendo, por ejemplo, misericordia a Cristo[827]. Los misioneros, sin embargo, censuraron algunas expresiones de dolor que, en su opinión, no mostraban una conmoción profunda, comparable a la que transmitía la penitencia.

---

[822] "Juntose mucha gente y con se de día, hubo muchas bofetadas..." (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 117). Esto suponía un avergonzamiento público. De hecho, como veremos, la disciplina se desarrollaba a oscuras para favorecer que nadie estuviese coartado por el público o los presentes. En otra misión, la de Santiago de Compostela:

"dijo el acto de contrición y, con fervor cada vez mayor, fue excitando al pueblo a la detestación de sus pecados. Los fieles arrepentidos, manifestaban su dolor y sentimiento de haber pecado dándose de bofetadas" (ib., p. 387).

[823] La violencia de la moción es evidente:

"Oyó el primer sermón y le movió tanto que andaba fuera de si absorto y embelesado, sin poder dormir ni descansar. Y después de todo esto, viniendo a confesarse se detuvo, persuadido a que le habían de afrentar. Por fin, oyendo los gritos del alma condenada y viendo su retrato, concibió tal horror de la divina justicia que, rompiendo por la multitud de la gente se vino detrás de mí y hablándome al oído me dijo: *Padre, confiéseme que ha treinta años que me confieso mal*. Consoléle y díjele que fuese a tal parte que allí me hallaría" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 336).

[824] "El desmayarse en los sermones las mujeres, dándoles mal de corazón por la moción que experimentaban era cosa tan ordinaria que, por frecuente no causaba reparo. Lo más singular es que causase algunas veces esa inmutación en los varones. Mozo hubo de más de veinte años a quien causó tanto horror un sermón del infierno que, del espanto le sobrevino una calentura que le duró por veinticuatro horas y otro que echó sangre por la boca de una congoja" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 341).

[825] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 351.

[826] "...y levantaron el grito, pidiendo misericordia" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 117). "... La Higuera, adonde fueron los llantos, gritos y bofetadas en los sermones en todo parecidos a los de Fregenal" (ib, p. 136).

Hay que subrayar también el tono en que se hacía, así en Cazalla en una iglesia muy capaz: "... dijeron algunos caballeros que nunca habían visto aquella iglesia tan llena de fieles, ni tan movidos a estos, pues levantaban el grito hasta el cielo pidiendo misericordia" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 152).

[827] "tomando el Sto. Cristo, los excitó (Tirso) al dolor, con grande fervor y energía, siguiéndose en el auditorio una explosión de voces, implorando de dios indulgencia y misericordia" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 387).

Así pues, los fieles llegaban a perder la conciencia de los actos realizados, arrastrados por el fervor desatado en esta ocasión[828]:

> "Que con otros medios lloran y dan voces, mas con este suelen quedar asombrados de compungidos y tan fervorosos que es necesario persuadirles y que templen el rigor con que maltratan sus cuerpos. En Osuna nos mancharon un frontal con la abundancia de sangre. En Sevilla, acabada la disciplina, comenzaron otra tan recia de bofetadas y con tal fervor que me dejó atónito y prosiguió por buen rato, aunque se lo disuadía, ya con palabras desde el púlpito, ya con haber sacado la luz"[829].

Se puede hablar, pues, de una suerte de "rapto de fe", una catarsis vivida colectivamente. Una experiencia ritual en la que se intensificaba la conciencia y, lo que algunos califican como "loss of ego"[830]:

> "... intensified the consciousness of the moment and the awareness of a need for action wich, on turn, helped generate the new sense of catholic community separate from a larger mixed commun"[831].

Por esta razón, los misioneros insistían en que las reacciones del público debían ser ejemplares. Uno de los testimonios más interesantes a este respecto, como hemos dicho, era el de quien en un arrebato, reconocía en público su condición de pecador[832]. Se trataba de acciones inesperadas, que causaban una gran impacto, ya que sus protagonistas podían ser personajes muy conocidos por la comunidad, cuyos odios se habían alimentado durante largo tiempo:

> "... dos señoras principales, las más agraviadas, y a cuyo linaje toca la familiatura defendida, sin poder contenerse, con los rostros encendidos con el fuego interior... se levantan de sus asientos y a voces piden las dejen pasar para echarse a los pies de un caballero enemigo suyo... Con esto se conmueve toda la iglesia: levántase el caballero de su asiento, sale a recibirlas con lágrimas en los ojos, corrido de no haberlas prevenido y pídeles perdón de grande veras.
>
> Estaba el marido de una de estas señoras en el coro y acompañado de algunos deudos suyos, viendo la acción tan heroica de su mujer, viene a echarse a los pies de sus contrarios y abrázanse tiernamente... póstranse los unos a los pies de los otros, y todo es cruzar la iglesia de una parte a otro para buscarse, abrazarse y pedirse perdón. No se ven sino abrazos y humillaciones... No se oyen sino suspiros con que desahogan el corazón..."[833].

---

[828] "... se desmayó un hombre por las llagas que se hizo en las espaldas, y la sangre que había derramado" (REYERO, Elías: *Misiones*..., p. 192).

[829] REYERO, Elías: *Misiones*..., 192.

[830] Que provocaba: "awareness of the need for action that feeds back into self-evaluation..." (citado por LURIA, K. P.: "Rituals of conversion: catholics and protestants in XVIIe Century Poitou", p. 72).

[831] Ib., p. 71.

[832] Por ejemplo, REYERO, Elías: *Misiones*..., p. 586.

[833] REYERO, Elías: *Misiones*..., p. 163.

En este caso, sin embargo, el misionero no había realizado las acciones que acompañaban al sermón de enemigos[834] que, sin duda, servían para aumentar el dramatismo de ciertos episodios de la misión.

Así pues, el público reforzaba el mensaje del misionero quien las buscaba para incrementar el efecto de sus palabras y actos, hecho que se hacía especialmente notorio en los momentos de mayor fuerza emocional, "... el acto de contrición para la noche... El concurso a esta función fue inmenso, compuesto de toda la gente de la villa y de la forastera que andaba en la caba de las viñas. La moción fue de las mayores que hemos visto, porque clérigos, caballeros y todos deshechos en lágrimas y suspiros levantaban las voces hasta el cielo, pidiendo misericordia y se daban tan recias bofetadas que se podían oír de mucha distancia"[835]. A este respecto, también se pueden observar las variaciones sobre los mismos actos, fruto de la improvisación como en el siguiente caso:

> "rematóse el sermón con un acto de contrición de enemigos, que se concluyó apellidando todos a grito: *paz, paz*, entre lágrimas y suspiros. Con esto, rompiendo por medio de la gente Bermúdez, vino a buscar a Sebastián Navarro, que estaba junto a la puerta de la iglesia y allí se abrazaron y perdonaron con grande alborozo de todo el lugar. Todos aquella noche anduvieron por la villa, pidiéndose perdón unos a otros y duró la función hasta cerca de las doce, sin quedar agravio que no se compusiese"[836].

La misma devoción hacia las personas divinas se expresaba a través de la actitud externa. El Cristo o la Virgen, expuestos a la vista de todos, exigían un culto ajustado que debía regirse por el modelo propuesto por los misioneros. Uno de los mejores ejemplos de ello fueron las Cuarenta Horas, ligadas estrechamente al Santísimo Sacramento y que fueron difundidas fundamentalmente por los capuchinos, aunque también fueron adoptadas por otras órdenes como los jesuitas. Ante el cuerpo de Cristo se desarrollaba una variada coreografía, gestual y visual, rica en matices y sugestiones, cuyo significado se fue matizando con el tiempo. Se trata, sin duda, del mejor ejemplo de la religiosidad llena de fastuosidad y brillo que pretendía transmitir lo espiritual a través de los sentidos y, especialmente a la vista[837].

---

[834] "Yo estaba suspenso en el púlpito, mirando y admirando lo que pasaba... y aunque procuré hacer silencio, no lo pude conseguir y así casi nadie recibió lo que dije al echar el sermón, aunque lo dije en voz alta. Bajéme del púlpito y fui a abrazar a los caballeros" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 164).

[835] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 158.

[836] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 235.

[837] "Son muchas las festividades y ceremonias del culto que podrían recordarse; pero especialmente puede ejemplificarse en los varios aspectos del culto eucarístico... la Sagrada Forma se manifiesta a la adoración de los fieles en deslumbrantes capillas- sagrarios, grandes custodias, tronos, manifestadores y transparentes; y las procesiones... se desarrollan con máximo esplendor..." (OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 154).

Un buen ejemplo de este método son las Cuarenta Horas, donde se utilizaban numerosas sugestiones en el culto de la Sagrada Forma que era el objeto de ellas. Esta devoción fue promovida por

En efecto, los jesuitas dieron una gran importancia a este culto, hasta el punto de que se convirtió en una de las devociones más importantes del catolicismo postridentino. Este carácter coral de este modelo de religiosidad también se descubre claramente en la procesión del Santísimo Sacramento al final de su peroración sobre este asunto:

> "Acabada la exortación, puesto de rodillas y descubriéndose el Santíssimo, al mismo tiempo dirá cinco vezes con pausa y devoción: *Sea bendito, y alabado el Santíssimo Sacramento del altar*. Alentando también a los demás a que respondan otras tantas vezes: *Para siempre se a alabado*. Haziendo que comience luego la música el *Pange lingua gloriosi* y que sin parar el Hymno se repita de quando en quando la misma dicha alabança"[838].

11. Los sonidos. La música.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Como hemos dicho anteriormente tanto el juego de luces y sombras como el del silencio y el sonido eran esenciales[839]. La mejor prueba de ello la tenemos en las procesiones de penitencia en las que el ruido causado por las penitencias (cruces, cadenas, etc.), así como el de los disciplinantes de sangre que se batían las espaldas servían para edificar a los oyentes:

> "Al sonar por las calles los azotes, cadenas y golpes y ver tantas y tan rigurosas penitencias, aunque sean de bronce, se compungen y animan al castigo con el exemplo"[840].

También eran importantes sus expresiones de compunción, "el passo que más enternecía en esta procession, entre el número de luces y el que iban con crucifixo en mano, discurriendo por el trozo... los niños Nazarenos que eran muchíssimos, los quales en una

---

jesuitas y capuchinos quienes en su pastoral dieron una gran importancia "... aux sens dans le processus de al conversion et, plus généralement, dans la démarche de dévotion. Les fastes baroques de certaines cérémonies des missions soulignent bien ce caractère, qui procède d´une spiritualité et correspond à une anthropologie, au moins autant qu´à la satisfaction du goût d´une époque" (DOMPNIER, B: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses. L´exemple des Capucins en France (XVIIe-XVIIIe siècles)", p. 40).

[838] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 274.

[839] "interrumpiendo el profundo silencio no más que las voces de los sacerdotes y los sollozos, golpes de pecho y bofetadas con que se herían los fieles el rostro, manifestando el dolor por haber ofendido a Dios y la venganza que en si tomaban de los pecados cometidos" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 171).

Tommasini también insiste en este aspecto "... sottolinea, il più "rigoroso silentio". Il silenzio è l´omologo della oscurità: una sospensione densa sulla cui superficie si forma la materia composta dei rumori, delle musiche, delle voci, come nel buio assumeva piena conssitenza il lume. Il silenzio e il buio sono le condizioni necessarie non solo a distinguere suoni e luci, ma anche a propagarle a distanza, rendendo la comunità devota percepibile da lontano. Questi contrasti fisici fungono da persuasori, determinando la commozione e gli atti che la rendono manifesta, cioè i gradi intermedi necessari per giungere alla conversione profonda" (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, pp. 65-6).

[840] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 270.

lágrima viva y llanto con sus cruces a questas. Esto a vista de su inocencia sacaba las lágrimas y compungía a los grandes y se oían muchas casas por donde passaba la procession llantos y en otros azotes y disciplinas que privadamente tomaban varias personas..."[841]. Este sonido de la calle era reforzado por el que procedía de las casas, "... al passar por las calles la procession de penitencia nocturna, muchas personas se castigaban y azotaban cruelmente, de suerte que se oían los azotes y en varias casas cerradas tomaban"[842].

También se empleaban las saetas y jaculatorias de los predicadores con el objetivo de adoctrinar a los espectadores y aumentar el fervor de los participantes que, a su vez, eran influidos por los lloros y expresiones de compunción que procedían de las casas cercanas. Con este fin, se exigía el máximo silencio que permitía adoctrinar debidamente a los asistentes y edificar a los espectadores o a aquellos que no podían asistir:

> "Era cosa admirable en una multitud que quando menos passaban de cinco mil personas y muchas no de edad adultas. Mas es cierto que no se oyó una voz, sino la de los predicadores que discurrían entre ellos afervorizándolos con saetillas y sentencias. Lo que se oía sí por todas partes por donde passábamos eran los suspiros y lágrimas de los que desde sus casas veían estos actos de tanto fervor y devoción y penitencia y fue menester alguna vez avisar (los)... porque perturbaban el silencio de los penitentes"[843].

La música constituyó un medio esencial para atraer al público y, por supuesto, para dotar de gran dramatismo a las funciones misionales. En cuanto a lo primero, debemos subrayar la extrañeza y la novedad que causaba entre los asistentes el hecho de que los clérigos cantasen:

> "Hizo novedad en la Corte, como también en Alcalá de Henares... y admirados de que se cantasse en ella, decían: *¿Cómo puede cantar el missionero en un acto tan serio y luego hacer llorar?* A que respondían los que ya havían estado

[841] Misión de Elche, en CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 175v. "En las casas por donde pasava la procesión (sic) se oía en lo interior prorumpir (sic) en un llanto tan amargo y sentido que, llegando a la calle sus ecos, avivava" (ib., p. 153v, también la misión de Orihuela). Majorana insiste en la multiplicidad de ruidos ligada a las penitencias que se hacían evidentes en el momento en que los fieles se castigaban:

"Non solo le grida: anche "il ribombo spaventevole delle percosse" si somma a superare la voce del predicatore... i colpi delle discipline producono un accumulo di diverse qualità sonore, rumori sordi o acuti o sibilanti, a seconda della materia e della forma degli strumenti vibrati nell´aria per poi ricadere sul corpo, nudo oppure coperto" (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 68).

[842] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 271.

[843] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 165r. En el caso de Pamplona llegó a durar hasta 4 horas, ib., p. 47v. Los que estaban en sus casas no siempre estaban encerrados sino que, en ciertas ocasiones debían abrir las ventanas. El padre Tirso y sus colaboradores marchaban por las calles convocando a todos los que no habían asistido al sermón en la iglesia, lo que "... obligava a salir a las puertas y ventanas de sus casas a las mugeres con singular devozión y especialmente quando en ciertos parajes más acomodados al concurso hazía alguno de los padres una breve exortación para disponer los corazones a vista del Santo Crucifixo un acto de devozión y todos hacían en voz alta siguiendo el afecto del predicador con demonstración extraordinaria de sentimiento de sus culpas" (*De la razón de la misión que hizo en Salamanca el padre Tirso enero (?) de 1676*. Archivo de Loyola, Armario. Plúteo 4, 2489, p. 1v).

en la missión: *Parece que no puede ser, ni dice conexión, mas ello es assí y allí se ve que todos cantan, todos se abofetean y todos lloran*"[844].

La enseñanza de canciones a los niños para promover la doctrina fue empleada como un recurso habitual de los jesuitas desde el siglo XVI con el fin de aumentar la devoción de los fieles[845]. Los niños llegaban, incluso, a portar penitencias impropias de su edad que, al parecer, fueron muy habituales en algunas regiones como Andalucía[846].

Como hemos dicho anteriormente las canciones contribuían a incrementar el dramatismo de las funciones, tanto por sus contenidos como por el tono en que se cantaban:

> "Eran las canciones graves, cantábase en tono lúgubre o lamentable. Contenían altos desengaños y assí se penetraban hasta los corazones dulcemente"[847].

Con este mismo objetivo, en las procesiones organizadas por los misioneros para convocar a los vecinos a la misión se cantaba "... como en todas partes a tres o quatro voces los silvos amorosos del Pastor Divino en una devota canción que comienza: *Hombre divertido, Ciego y engañado, etc.*"[848].

---

[844] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 107.

[845] El testimonio de los niños, que participan ejemplarmente en la misión conmovía a los presentes:

"Todos iban con suma modestia y compunción, tanto que los suspiros y llantos de la gente... (enternecía) a los predicadores. El religioso que iba animando a los niños me dijo después: *algunas vezes iba a decirles, y no podía porque me anudaba la garganta viendo tan domada la travesura de los muchachos desta tierra, pues en toda la procesión fueron con los brazos cruzados, las cavezas (sic) vajas, los ojos en tierra y sin despegar sus labios sino fue para prorrumpir en algunos suspiros*" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 180v).

CASTAGNA, Paulo: "The use of Music by the Jesuits in the Conversion of the Indigenous Peoples of Brazil" en O´MALLEY, John W. (S.I.) *et alii*: *The jesuits. Cultures, sciences, and the Arts 1540-1773*. Ed. University of Toronto Press. Toronto-Buffalo-London, 2000 es una excelente muestra de la importancia de la música en la pedagogía jesuita y una buena vía para realizar un acercamiento a las influencias que existen entre las misiones extracontinentales y las interiores. Una cuestión que, sin duda, está a la espera de una investigación sistemática.

De cualquier modo, debemos subrayar la importancia de las canciones como un instrumento que complementaba a los sermones. En efecto, los cánticos son "... la pratique musicale, vocale de ce qui a été enseigné. Ils son chantés par ceux qui sont dépositaires d´une connaissance par le biais de l´écoute mais d´une connaissance selon les "voies secondes"... Ils complètent l´enseignement des sermones" (COURCELLES, Dominique: "Sermons et cantiques en Catalogne avant le Concile de Trente" en *L´encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu´au Concile de Trente*. 109e Congrès National des Societés Savantes-Dijon, 1984. Ed. CTHS, 1985, p. 419).

[846] Insistiendo, de nuevo, en la misión de Almansa nos habla del esfuerzo desarrollado por estos niños mal nutridos. Pero también los ancianos se aplicaban penitencias denodadas "Y sobre el rigor con que se trataba la innocencia de los niños, unos con cruces pesadíssimas, otros con cilicios asperíssimos, otros con disciplina de cuerda y otras (tipos)... de penitencia nada ridículas sino de grande edificación" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 180v).

[847] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 108. Este mismo se refiere a unas "canciones contra vicios" que "... cantábamos dos desde el púlpito" (ib., p. 100).

[848] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 143.

De este modo, los coros dispuestos en el lugar donde se celebraba el acto actuaban en momentos determinados[849], reforzando las palabras del predicador dándoles un tono trágico[850]. En otros casos, sin embargo, la música era más dulce de acuerdo con la naturaleza de la función misional en cuestión, "quanto más lloravan... esta (la predicación) subía de punto, quando se oía al compás del llanto que ocasionó el desengaño y ya proseguía en echarle la devoción (al Rosario), el contrapunto a la tierna y sagrada música con que es cantava el Rosario de la madre de Dios"[851].

En las procesiones de penitencia, obviamente, se cantaban coplas de la Pasión[852]. Estas se alternaban con "los desengaños" pronunciados por los predicadores[853]. En el caso de los capuchinos, después de rezar el Rosario:

> "puesto un missionario en el presbyterio de el altar mayor, para destierro de cantares malos, cantaba una canción devota de responder y exhortaba a que todos respondiessen el estrivillo lo qual hazían con gusto... Cuya música aunque sencilla sirvía de atraer mucha gente... por la novedad"[854].

En consecuencia, con la música se podía lograr un gran dramatismo, acentuando determinados momentos de las celebraciones y conmoviendo a los espectadores en determinado sentido. En este sentido, se puede apuntar, nuevamente, el interés de los misioneros por provocar sorpresa o pasmar al público como medio para dirigirlos más adecuadamente[855].

Se insistía también en la utilidad de este recurso para lograr que los fieles memorizasen más fácilmente los contenidos doctrinales de la misión:

> "... San Ambrosio dice... Que usaba cánticos para que la ley que publicaba y enseñaba quedasse más impressa en los corazones y memorias. Mucho más suele impresionarse un desengaño cantado, que rezado y en verso, que en prosa. A más que la variedad quita el fastidio que suele causar un torrente de voces continuadas y

---

[849] "En la plazuela había a las cuatro fuentes, cuatro de música que cantaban las coplas de la Pasión alternando cuatro predicadores los desengaños con la música" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 75v).

[850] "... un coro de música, el más diestro, irá en medio de este gremio (el clero), alternando un verso de la passión con el predicador que sustentase con sentencias el clero" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 292)

[851] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia,* p. 303.

[852] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 287.

[853] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 75v.

[854] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 97.

[855] Con todo secreto: "... he (Fray Pedro de Valderrama) placed "cantores famoso y músicos de Cornetas a cuatro coros, en los ángulos de la Iglesia", to be brought into action at a given signal... Half-way through (el sermón) he suddenly broke off and, "dando una voz con fuerza extraordinaria", said: "Señor mío, Jes Christo, parezca a quí vuestra divina magestad y vea este pueblo el estrago que con sus pecados han hecho en su Santa persona...". No sooner had he finished speaking tan there suddenly appeared "la santa imagen de Christo, puesto en Cruz, y a los lados las antorchas". We have no record... og wether the "heavenly choirs" and trumpeters intervened at this point... but the effect on the congregation, taken by surprise, was truly dramatic""(DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*, p. 66)

a veces descompassadas con que quieren aterrar algunos poco prácticos en este ministerio... Aquel pega en el punto que sabe mezclar lo útil con lo deleytable..."[856].

Este *deleite* auditivo proporcionado por los cánticos puede relacionarse también con la pretensión de los misioneros de desterrar las canciones profanas[857]:

> "Avía compuesto en verso el zelo del Venerable Padre los mysterios del Santo Rosario par atraer con el zebo de la dulçura del metro los humanos coraçones a la devoción, brindándoles en un vaso con lo útil y deleytable, proponiéndose dos fines que dizen entre sí connexión de consequencia. El primero gravar con eficacia en la voluntad la devoción del Santo rosario y el segundo desterrar las inclinaciones menos honestas. Estas se explicavan en canciones y cantares indecentes y le pareció, y bien, que impressas en la memoria las que él avía compuesto en culto de María Santíssima y de su Santo Rosario, se olvidarían las que avía la poesía del demonio"[858].

El carácter proselitista del canto fue subrayado con frecuencia por los jesuitas que dedicaron algunos actos a desarraigar las composiciones obscenas. El padre Tirso proponía una serie de devociones que tenían como finalidad asentar los logros conseguidos por la misión, haciendo un especial hincapié en la erradicación de las palabras deshonestas, que constituían uno de los grandes caballos de batalla de los misioneros:

> "El P. Rubí preguntó a algunos jóvenes de familias principales lo que se había explicado en los días anteriores sobre el pecado. Habló luego brevemente contra los cantares obscenos y exhortó a los oyentes a valerse de cánticos piadosos. Entonces él, con los niños que tenía preparados entonó un canto al Santísimo Sacramento, *tan suave y tierno* que todos se deshacían en lágrimas y se vieron obligados a exclamar: *que no había cantar tan suave como aquel cantar*"[859].

A cada acto de la misión se le reservaban unos cantos, cambiando los contenidos y el tono para conmover en un sentido u otro, esto es, atemorizar, culpabilizar o dar esperanzas. A este respecto, se puede decir que los cánticos perseguían un fin parecido a las

---

[856] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...,* p. 108. En el mismo sentido se refiere Châtellier a los eudistas: "... finissaient par imprimer dans l´esprit autant d´images ou de thèmes de réflexion qu´il y avait d´invocations" (CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 165)).

[857] "y los que por falta de tiempo o de suficiencia no lo conseguían (memorizar las canciones), se alegravan de oírlos cantar. Y muchos estudiantes pobres ganavan de comer y de vestir atareándose a sacar muchos traslados, porque todos con brevedad se despachavan" (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 291).

Los cánticos han sido objeto de algunas aproximaciones de interés en el caso de Francia. Cabe destacar el trabajo de PEROUAS, L.: "Cantiques et missions populaires chez Grignion de Montfort" en VVAA: *Homo Religiosus*. Ed. Fayard. París, 1997. También el de DUMONT-MOLLARD, M. y LOVIE, J.: "Un élément de la dévotion populaire en Savoie au XIXe siècle: les cantiques" en *Économies et sociétés des pays de Montagne*. Ed. CTHS. París, 1984.

[858] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 291.

[859] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 393,

saetas o sentencias pronunciadas por los predicadores[860]. En efecto, en las procesiones o los sermones se distribuían los saeteros y los coros de un modo estratégico, acompañando a los diferentes grupos que formaban la procesión y que pronunciaban sentencias[861]. Así, Calatayud establecía que, una vez llegada la procesión de penitencia al lugar de la función, los primeros que debían colocarse para ir recibiendo a los que iban entrando con sus sentencias, eran los saeteros[862]. Igualmente, sus voces debían acompañar a los que marchaban a sus casas una vez acabado el acto[863].

La multiplicidad de sugestiones sonoras es evidente en algunos actos como las procesiones, donde la música y los sonidos de diverso origen tenían el objetivo de brindar mayor dramatismo, complementando otras informaciones:

> "En esta procession (de penitencia) se irá cantando el rosario y letanía de la Virgen. O se visitarán las cruzes hasta la primera cruz se cantará el psalmo: *Miserere*, en tono fúnebre o otra cosa semejante. En llegando a la cruz se toca una campanilla y todos postrados vesan la tierra. Léese el passo, dízese la oración y el missionero haga una brevíssima plática sobre el passo, acomodándolo a hazer el Acto de Contrición, con que ha de concluir y luego un Paternoster y Ave María y tocar la campanilla, vesar la tierra diziendo: *Alabado sea el Santíssimo, etc.* y callados meditando passar a la asegunda cruz y hazer lo mismo. Y acabadas todas bolver rezando la corona a coros y letanías y subirse al púlpito"[864].

Los mismos asistentes cantaban, siguiendo las indicaciones del predicador. No en vano, una de las devociones más importantes que promovieron tanto por los misioneros jesuitas como los capuchinos era el rezo del Rosario, que se cantaba a coros al toque el *Angelus*[865], "puesto un missionario en el Presbyterio del Altar Mayor... cantaba una canción devota de responder y exhortaba a que todos respondiessen el Estribillo, lo qual hazían con

---

[860] "ínterin que va en la procession, con sentencias, motivos y afectos eficaces, devotos y tiernos, con que ponga a los ojos la ingratitud, olvida y deslealtad del hombre. Y de parte de Dios los beneficios, auxilios, etc." (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 279).

De hecho, la música era acompañada por mensaje verbal "... un Predicador en él sustentando con sentencias la proces(ión) mientras entraba y alternando con un coro de música" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, 193v). "... mezclar entre las jaculatorias cantadas muchas sentencias sueltas que servían de una exhortación corrida" (ib., p. 162v).

[861] "Acompañarán (a la procesión de penitencia) uno o dos coros de música que cante el Miserere o coplas de la Passión y se prevendrán dos o quatro predicadores para animar con tal o qual sentencia la procession que irá entrando con profunda edificación" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 287).

En ocasiones eran los clérigos los que debían cantar el *misere* (ib. p. 281).

[862] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 262.

[863] Uno de los intereses fundamentales de los cantos misionales y las sentencias era favorecer la reflexión, la interiorización: "y mientras salía de la plaza (el auditorio), lo estaban asaeteando con sentencias y jaculatorias con que conseguían el que fuesen los oyentes a sus casas muy dentro de y en profunda meditación de lo que avían oído" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 163v).

La misma intención era la que explica que se leyesen determinados fragmentos de obras espirituales, crear una voluntad dirigirla en un sentido determinado: "Los Mysterios los leía desde el púlpito un clérigo mientras se recogía el auditorio..." (ibídem).

[864] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 58.

[865] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, pp. 193v, 158r, etc. "Tocábase al Rosario... una hora antes de anochecer. Y passado un quarto de hora de tocar salía dicho Rosario, cantándose por la

gusto... Cuya música, aunque sencilla, servía de atraer mucha gente a la Missión"[866]. Este momento constituía, evidentemente, un espectáculo en el que los presentes participaban activamente en estas funciones. Si bien es cierto que los jesuitas pusieron especial acento en los niños que cantaban la doctrina, no lo es menos que este era un medio de mover a los demás a aprender el catecismo, avegonzándolos con el ejemplo dado por los menores. Pero también se les invitaban a seguir el ejemplo del predicador o del mismísimo obispo que no dudaban en cantar[867].

La multiplicidad de sugestiones de la que hemos hablado se hace evidente también en el empleo de adornos[868] que, en consonancia con un concepto muy determinado del ritual, debían brindar magnificencia y solemnidad a las funciones sagradas. Una de las máximas expresiones de ello era la comunión en la que las disposiciones adoptadas por los misioneros estaban dirigidas a subrayar la importancia de la sagrada forma y del lugar en que se administraba[869], cosa que se correspondía con el principio del decoro que se intentaba reforzar con todos los elementos puestos en juego (gestos, aparato externo, etc.)[870], "dispondrá alfombras, espadañas o flores para la decencia del sitio del comulgatorio"[871].

Las barandillas que separaban el ámbito destinado a cada sexo eran también exornadas[872]. Calatayud establece, por ejemplo, que junto al comulgatorio se debía disponer un altar, "en que estén las Formas consagradas en varios copones y cálices o en alguna caxa

---

calle con la gente que avía venido y acompañándole un missionerio que lo ofrecía también cantando con el ofrecimiento en verso" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 96).

[866] DE SEVILLA, Feliciano. *Luz apostólica,* p. 97.

[867] En la procesión celebrada el 22 de Febrero de 1682 en Salamanca: "Cerraba y coronaba la procesión el Sr. Obispo, el cual cantaba en alta voz las oraciones usuales, moviendo con su ejemplo a todos los demás a cantar, como también lo hacían los beneficiados de la catedral, su mayordomo y sus dos hermanos, piísimos caballeros. Con esta ejemplarísima acción mostró el Sr. Obispo que el cantar la doctrina cristiana no es cosa de niños, sino de hombres y personas apostólicas y santas" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 617).

[868] Algunos autores destacan tanto la importancia de las imágenes, del oído como del gusto (eucaristía) (sobre esto cfr. Hervé MARTIN: "La predicazione e le masse nel XV secolo. Fattori e limiti di un successo", p. 465).

[869] En este sentido puede verse CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 239, donde habla de la importancia de esta ceremonia en el caso del padre Francisco Javier Du Plessis, para quien constituía una renovación del bautismo.

[870] "Para que la comunión general se haga con esplendor, devozión y comodidad y despacho de la gente" (*Congregación y procesión de penitencia, 1730*. Archivo de Loyola Caja 7, nº 5 ms., p. 1r). A este respecto es muy interesante este escrito.

[871] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 246. En el caso de la misión de Tafalla donde se predicaba en el patio de un palacio, el padre Calatayud dispuso el espacio siguiendo idénticas directrices: "... se colgó todo él hermosamente. A la frente se lebantaron dos altares. Cubiertos con sus doseles y todo aquel patio se adornó tan vistosamente que parecía un cielo" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 74v).

Tapices (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 285). "... estubo adornado de tapizes de terciopelo y damasco..." (CALATAYUD, P.: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 154r).

[872] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 167v.

en que se suele poner el Corpus el día de Jueves Santo, poniendo algunas Aras juntas para esto..."[873].

Estos adornos eran, sin duda, empleados con el objetivo de aumentar la devoción de los fieles[874]. Se trataba, por otro lado, de una decoración efímera comparable a la arquitectura típica de los acontecimientos públicos de la época que, por ejemplo, era similar en el caso de la adoptada en el culto eucarístico, cuyo máximo ejemplo fueron las *Cuarenta horas*[875]. De hecho, la sagrada forma se administraba frente al altar con el objetivo de brindar la mayor brillantez posible a este acto, según se dispone en el esquema del *Método* de Calatayud[876], que establecía que el comulgatorio debía estar en el centro de la iglesia, entrando y saliendo las mujeres y hombres por lugares diferentes[877].

Todo ello era reforzado por las vestiduras de los sacerdotes que la administraban[878] que estaban vestidos solemnemente y que, incluso, podían ser acompañados por niños disfrazados de ángeles[879]. Los mismos comulgantes debían ir ataviados correctamente, siguiendo las directrices que las habían dados los misioneros[880].

En esta ocasión, la iluminación también tenía un papel protagonista[881], con el objetivo de que los fieles pudiesen ver perfectamente el conjunto de la iglesia:

> "Lo quarto, iluminará la iglesia con luces las precisas por los altares y pilastras y el comulgatorio con sus hachas, para que todo esté con esplendor y decencia correspondiente y la *gente se vea y vea*"[882].

---

[873] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 246.

[874] De nuevo, se puede subrayar la importancia de los sentidos a la luz de ciertos pasajes: "... con dos Comuniones generales, muy solemnes, devotas y alegres, porque se celebraron en dos días Festivos, con buena música y adorno curioso y vistoso del altar mayor y de todo el cuerpo de la Iglesia" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 272).

[875] De hecho, hay algunas afirmaciones de las que se puede deducir que en la celebración de las comuniones, los misioneros siguen el modelo de las Cuarenta Horas: "Al fin de la misión se señalaba un día para el jubileo de las doctrinas (recordar que se exigía la comunión para lograr el jubileo) y para mayor solemnidad se descubría el Santísimo Sacramento con la mayor solemnidad que es posible. Y en la ciudad de Estella, en la de Tafalla y en la villa de Puente de la Reina... se hizo con la autoridad que se suelen celebrar en nuestros colegios las Cuarenta Horas, con música, villancicos y fiesta. Y el concurso de comuniones fue el mayor que se ha visto jamás" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 108).

[876] Citado, p. 247.

[877] Sobre la disposición del espacio en la comunión siguiendo el orden establecido cfr. el gráfico de CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 337v sobre la comunión general en Valladolid (1743).

[878] "... cada uno prevendrá sobrepelliz y estola" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 243).

[879] "Sacerdotes de sobrepellizes para administrar la comunión. Quatro niños de X a XI años vestidos de ángeles con mucho primor para administrar el agua a los que comulgaban..." (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 154v).

[880] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 244.

[881] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 243. Dice "... con luces bastantes". Uno de sus objetivos era evitar desórdenes. En Tafalla donde mucha gente acudió a comulgar cuando ya estaba anocheciendo, se iluminó el patio del palacio donde se desarrollaba la misión con hachas (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 75r)

[882] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 247. Y especialmente a los sacerdotes: "... dos niños que alumbren al dar la comunión, ínterin que llega el día" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 247).

La música era también empleada, reforzando el orden y devoción con que acudían los fieles. Se cantaban diferentes composiciones. Calatayud, dice que éstas debían corresponderse con este momento que, en su opinión, estaba cargado de esperanza y consuelo[883]. No en vano, la comunión se celebraba en un día festivo con el objetivo de atraer más público[884], convocando con las campanas desde la madrugada[885] que también repicaban durante ella[886].

Podemos hacer notar que en la comunión se daba una suerte de coreografía, donde se repetían las mismas disposiciones de otras funciones, dividiéndose al público por sexos que se dirigían a sendos comulgatorios. Era necesario, pues, que existiese un orden, por lo que Calatayud no dudó en recurrir a una serie de "celadores", encargados de supervisar que la función se desarrollaba de acuerdo con sus disposiciones[887]. Una de las más importantes era que los comulgantes mantuviesen un silencio absoluto de tal manera que se impidiese cualquier distracción. En efecto, el alma y el cuerpo debían estar en una "estado" adecuado para recibir la Sagrada Forma. La multiplicidad de sugestiones tanto visuales como auditivas e, incluso, olfativas reforzaban esta finalidad[888] y, en efecto, eran dirigidas debidamente, de acuerdo con los objetivos de la comunión, destacando la importancia de esta ocasión extraordinaria:

> "Iluminóse toda la iglesia y sus claustros y la música (se) cantó tan suavemente que esta función en el orden en el lucimiento y en todas sus circunstancias parecía un remedo del cielo"[889].

---

[883] Es un acto festivo, como revelan los adornos del templo o la música: "havrá música de instrumentos, porque día en que baxa el Espíritu Santo a vuestras almas es razón sea día de consuelo, y se cantará algún villancico si huviere persona diestra" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 243).

En Tafalla: "se previnieron diversos instrumentos que del sitio zercano a donde estaban los altares diesen música toda la mañana" CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 75r. la misma disposición se siguió en la procesión de penitencia:

"... mientras duró aquella augusta ceremonia, cantaban los músicos motetes al Santísimo Sacramento, con acompañamiento de instrumentos" (p. 193). También el padre López, vg. en Algemesí (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 272). También CALATAYUD, P.: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 65r.

[884] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 242 lo dice explícitamente. Se trata, sin embargo, de un hecho generalizado.

[885] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 243.

[886] Cada media hora (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 247).

[887] "... para conservar el orden, evitando atropellos y causas de distracción y repartiendo los penitentes para que todos los confesores estuiesen igualmente ocupados" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 193).

[888] "donde se celebrava la comunión general con grande fiesta y solemnidad... adorno y lucimiento del altar, fragrancia (sic) y suavidad de los aromas y perfumes" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 285).

[889] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 166v. Así, la observación sobre el espacio en que se desarrollaba: "... la abundancia de local, lejos de impedir la devoción, la fomentaba

De este modo, se pretendía que los fieles marchasen ensimismados y concentrados en si mismos, pronunciando el acto de contrición[890] y haciendo propósitos para ganar las indulgencias. Así pues, este acto era reforzado por la actuación colectiva. Unos alimentaban el comportamiento de otros, interactuando, a su vez, con el espacio en que se desarrollaba el rito. Los gestos, rígidamente regulados por los misioneros que decían que unos debían dar ejemplo a los otros[891], eran repetidos por todos[892]:

> "Fue notable la devoción, orden y silencio y compunción del pueblo aquel día, que fue de la Santísima Trinidad"[893].

De este modo, se subrayaba la modestia de los gestos del comulgante en el momento en que recibía la Sagrada Forma, "... y al tiempo de rezivir al Señor se habre (sic) la boca moderadamente para que pueda entrar la forma... y si no la abrieren pasar adelante... Y después de comulgar no se han de salir luego como hizo Judas a sus casas sino que se han de estar dando grazias al Señor. Mas porque en la yglesia no cabra el gentío podrán después

---

permitiendo a los fieles colocarse cómodamente sin embarazarse los unos a los otros" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 194).

[890] *Congregación y procesión de penitencia, 1730*. Archivo de Loyola Caja 7, nº 5 ms., p. 2r.

[891] "en comulgando saldréis luego fuera del sitio de N. (o a las iglesias de N.N) y allí oyréis missa y daréis gracias, procurando un profundo silencio en la iglesia y en el atrio y plaza, no juntándoos a parlar en ella, ni estorvar con vuestro mal exemplo a los que oyen missa, entran o sale de comulgar..." (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 243).

Es la misma inquietud que manifestaban hacia los vestidos: "todas las mugeres vendréis honestamente vestidas, porque daréis algunas escándalo y mal exemplo si llegáis a confessar y comulgar con algún escote deshonesto, los pechos descubiertos, el calzado curioso, essento y descubierto. El cabello enrizado, no como mugeres christianas, sino como mugeres del mundo o como unas comediantas. *Y es difícil que la que assí llega y ha pecado en esta vida, se confiesse en gracia ni que tenga dolor de sus culpas, ni que tenga y reconozca por verdaderamente rea del infierno*" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 244).

En este mismo sentido abundan los sueltos que se colocaban en la puerta de la iglesia: "...se encarga a todos mucho silencio porque muchos no ganarán bien los dos Jubileos con este pecado de andar hablando en el templo y atrios y dar mal exemplo a otros que fueren a comulgar" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 245).

Sobre los orígenes de esta moda, Gavarri decía ya en 1673 que se habían introducido hacía veintidós años en el país. Y Kamen afirma que tal costumbre procedía de Italia y que fue condenada por el Papa Alejando VII en una constitución de 1656. Aunque solamente cuatro obispos españoles se pronunciaron en contra de ellos(KAMEN, H.: "Nudité et Contre-réforme" en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1990, p. 302).

[892] "Conforme acababa la gente de recibir al Señor, salía a dar gracias a la plaza, ante un *altar muy bien arreglado*" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 193). La visita de los altares después de la comunión es establecida por otros autores. Así, en el pequeño catecismo que enseñaba el padre López se dice:

"P. ¿Después de aver comulgado, se a de salir luego de la iglesia?

R. No, Padre.

P. ¿Pues qué a de azer?

R. Dar gracias y muchos dizen el Rosario y visitan cinco altares" (citado por DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 591).

[893] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 338r.

de algún moderado tiempo salir a las yglesias de San Francisco, las Recoletas o San Miguel o Santa Clara y gastar allá un rato de tiempo dando gracias"[894].

No en vano, algunos autores apuntaban que este momento era propicio al recuerdo o a la reflexión[895]. Por ello, el fiel debía disponerse adecuadamente para la comunión, realizando un acto de contrición y una confesión el mismo día en que se comulgaba. La recepción de la hostia era el culmen de una serie de ejercicios entablados a lo largo de ese día en el que los fieles se levantaban temprano al toque de las campanas[896]. Así pues, el devoto debía llegar a este sacramento con un "... alto grado de pureza y limpieza de coraçón"[897]. Oyendo misa después de la comunión, donde se recurría a la música[898]. De este modo, los gestos, al igual que en otros actos eran preestablecidos. Debían reflejar modestia, marchando con la cabeza cubierta, abriendo debidamente la boca, sin fijar la vista en el sacerdote; con las manos debidamente dispuestas[899].

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[894] *Congregación y procesión de penitencia, 1730*. Archivo de Loyola Caja 7, nº 5 ms., pp. 2v-3r. Pese a las directrices aportadas por los misioneros, los comulgantes no se comportaban de un modo adecuado: "... huvo bastante concurso y tanto, que fue necessario predicarles se llegassen a comulgar con más sosiego y quietud, porque se tropellavan" (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 363).

[895] "si estando para comulgar en la varandilla se te acuerda algún pecado mortal que se te olvidó en la confessión general, haz interiormente un Acto de Contrición y comulgarás y después irás a confessarlo. Pero si te acuerdas antes de estar en la varandilla debes confessarlo primero" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 244).

[896] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, P. 245.

[897] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 416.

[898] ver CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 337vf y s.

[899] "y las manos no se suben hasta la garganta, pónense junto a la cintura y más abaxo del pecho, dexando sitio para que el copón pueda llegar a debaxo de la barba, por si tropezare la Hostia en los dientes o labios" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 244).

"... se ha de ir a comulgar con limpieza de manos y rostro afeitado este y peinada la cabeza, llevando el vestido más decente que se pueda, pero honesto y de ningún modo provocativo, como algunas señores y no señoras que más parece vienen a provocar a Dios y a sus ángeles con sus modas, rizos(sino es que vengan también con los brazos, cuello o pecho descubiertos) con un espíritu de sobervia, luxuria y vanidad en vez de venir al sacramento a recivir gracia (contradiciendo)... la humildad y pureza que nos enseñó y practicó el salvador? Omito digo las que vienen mui escotadas y descubiertas con mantillas de estola (y no de inocencia) y otras invenciones del diablo. Pues estas en sentir de gravísimos teólogos llegan en pecado mortal y por tanto S. Carlos Borromeo ordenó y otros SS. obispos zelosos al presente

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES

ordenan que a las tales en sus obispados se las niegue la absolución" *(Sermones y pláticas para misiones parroquiales*, ms. 5820, p. 130r).

Capítulo III

LA PERSUASIÓN MISIONAL

1. La persuasión en la misión. Fundamentos retóricos y temáticos.

Como hemos señalado, la improvisación se basaba en la memorización de los contenidos que, con las debidas variaciones, eran repetidos y predicados una y otra vez por los misioneros. Buena prueba de la presencia de un núcleo "fijo", preestablecido, son los sermonarios sobre misiones conservados en nuestros archivos. Tras un análisis de estos, se puede comprobar que aquello que se predicó entre los siglos XVII y XVIII no gran cosa.

En este capítulo utilizaremos como fuente esencial sermonarios de misiones conservados en algunos de nuestros archivos y bibliotecas que analizaremos siguiendo las propuestas metodológicas greimasianas, que han sido recogidas por algunas obras dedicadas al análisis de la oratoria sagrada.

La primera pregunta que debemos plantearnos es si los sermonarios recogen realmente lo que se predicaba en los púlpitos de la época. La respuesta, sin duda, no puede ser concluyente. Por un lado, debemos considerar que tales obras, si bien constituyen un registro de los temas y retórica misional son, por otro, fruto de una reelaboración y de una fijación que era contradicha por la práctica misional que se fundaba, como hemos visto, en la improvisación. La hipótesis que plantearemos en este apartado es que la predicación tenía un núcleo fijo cuyas variaciones, en las que jugaba un papel fundamental la referencia a las circunstancias, constituían un medio esencial para reforzar la persuasión. Uno de los objetivos básicos de este último procedimiento era, sin duda, pasmar al público aunque es evidente que los misioneros deseaban también predicar recurriendo a los casos prácticos, esto es, a los acontecimientos que correspondían a las experiencias vitales de este último. En efecto, los misioneros debían hacer en sus sermones un análisis de las conciencias de los presentes:

> "Casi todos los sermones de los apóstoles eran doctrinales y prácticos... y conviene se vaya descendiendo a casos particulares, desentrañando, eviscerando y

haciendo con el cuchillo de la palabra divina y doctrina anathomía de las conciencias"[1].

Así pues, solían hablar sobre los casos concretos, ilustrando sus sermones con el ejemplo de los pecados más habituales[2]:

> "Lo segundo, han de ser las doctrinas y funciones iluminativa, que enseñen, den luz e iluminen al entendimiento, haciéndole conocer *esto es pecado*; el engaño con que le cometéis es este y este. V.gr.: *otros lo hacen, es preciso o necessario, yo no le quiero mal*, las escusas que dais son estas y estas. Y convenciendo el entendimiento, ellos mismos dicen*: Nos dice este Padre el Evangelio y nos ha leído la conciencia*, etc. de donde se logrará presto el cautivar la voluntad"[3].

Los tratados de casuística y la misma confesión fueron esenciales para lograr este objetivo. En efecto, esta última permitía conocer las desviaciones habituales de la comunidad y los casos que se correspondían con las condiciones de vida y los comportamientos de determinados individuos o grupos. A este respecto, el padre Calatayud dejó muy clara la estrecha relación que existió entre la predicación misional y la práctica confesional:

> "Los que no tienen práctica de missionar, ni de oír muchas confessiones generales y oien algunas confessiones y hazen varios sermones panegýricos, tal vez es de temer que no reciban bien doctrinar y predicar haciendo una práctica anathomía de las conciencias sobre aquellos vicios y virtudes que más frequentemente se cometen o practican. Esto es, dicen algunos abrir los ojos, mas en la realidad sólo es removerles la espina del pecado..."[4].

Así pues, lo que se explicaba atañía directamente al auditorio. La misión, en efecto, se presentaba como una oportunidad para la salvación de los asistentes y este hecho determinó, sin duda, las expresiones que emplearon los predicadores y, por supuesto, su

---

[1] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 89. Para definir este concepto de practicidad resulta interesante la referencia que hace Rodeles a los sermones del mismo Calatayud que dice que se dirigían al entendimiento:

"iluminativos e instructivos de forma que esclarezcan el entendimiento haciendo conocer qué cosa es pecado y qué no lo es y los engaños con que se dejan inducir al mal" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 84).

CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 123: "... han de procurar informarse los missionarios de las personas más devotas y desapassionadas de los pecados más comunes y de los abusos y malas costumbres de aquel país para aplicar mejor la doctrina necessaria y cargar más la mano sobre lo que pide más remedio".

[2] GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte*, p. 132.

[3] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 90. "... deben ser como nubes según lo de Isaías... que llevadas del viento del Espíritu Santo se explican en truenos que hagan estremecer y amedrentar a los impíos. En relámpagos con que entre la oscura y espesa noche de su conciencia distingan y vean sus secretos vicios, tácitos y torcidos affectos" (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6006, p. 54r)

[4] *Sermones y doctrinas*, ms. 5847, p. 47v-48r.

visión de la labor apostólica[5]. No hubo, a este respecto, una diferencia sustancial respecto a la predicación solemne que se fundó en un mismo *corpus* de verdades indudables, que exigían un cumplimiento por parte del auditorio, lo que explica el carácter imperativo del sermón misional y también la abundancia de *sememas* como la proposición y la constatación[6]. En efecto, las pláticas destinadas a introducir la misión comparaban a la comunidad con una especie Nínive a la que envió Dios a Jonás como mensajero, "quiso el Señor antes de despedir el rayo i egecutar el golpe en sus moradores, usan de misericordia abisándoles del peligro"[7]. La situación de la comunidad a la que se predicaba no muy era diferente:

> "Aora pregunto yo, ¿i no es esto lo que Dios egecuta al pie de la letra con este pueblo? Sus pecados, orrores i abominaciones son tantas que claman a la dibina justicia para egecutar el golpe en todos sus abitadores. Andad, nos dice, a ese pueblo, porque sus maldades claman asta el cielo... ¿Abéislo oído, pecadores durísimos, abéis oído el trueno i amenaza espantosa de la dibina justicia? Pues, temed el rayo en buestro pecado... Muera, dice Dios, ese pecador osado i atrebido que me a robado las almas que yo redimí con mi sangre. Muera ese ombre soberbio

---

[5] VIGUERIE, Jean de: "Quelques aspects du catholicisme français au XVIIe siècle" en *Revue Historique*, nº 538. Abril/Junio de 1981, p. 344 subraya que la misión es un momento privilegiado para la salvación, de hecho uno de los beneficios principales de ellas es ganar el jubileo. Como veremos más adelante, las atribuciones de los misioneros para reconciliar a los pecadores con la iglesia eran amplias y las manifestaban en el púlpito como medio para atraerlos: "cada confesssor de esta Diocesi tiene, por solo tiempo de esta missión y sus resultas... facultad del Ilustríssimo Sr. Obispo... para absolveros de todos los pecados reservados en este obispado, por enormes que sean" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 228).

Sin embargo, la consecución de la indulgencia plenaria planteaba una importantes exigencias. Así, exigía la participación y asistencia a los diferentes actos (*Sermones y doctrinas*, ms. 5847, p. 13v). Se deja bien claro, pues, que existen otras parciales para los que asistan, por ejemplo, tres veces a las doctrinas (*idem*). CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 121, subraya su importancia para atraer a los pecadores.

Buena prueba de ello son las palabras de Caravantes que dice que el amor de Dios se expresa a través de las indulgencias, ofrecidas a los pecadores en la misión (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 379). Los predicadores son sus envidados:

"... dispone que os traigan y publiquen el jubileo, para que con tantas muestras de su infinita misericordia queden vencidas las ingratitudes de los pecadores y se den por obligados a no ofender más a tan amante Dios" (*ibidem*, p. 380).

De este modo, la misión se constituye en elemento clave de la salvación (*ibidem*, p. 381), aunque se advierte que que Dios acorta la vida del pecador, palabras que, en este caso, son dirigidas a los que no se convierten (*ibidem*, p. 384-5): "No hagas burla o poco caso de las amenaças de Dios: mira que te quedarás tu burlado y condenado. No te fies en que es misericordioso que también es justiciero" (*ibidem*, p. 388).

[6] En este sentido cabe plantearse cuál es la utilidad de los sermonarios misionales para conocer el mensaje de la iglesia a los fieles. En palabras de Jean de Viguerie: "Il faut bien admettre aussi que le sermon n´est pas une source pleinement satisfaisante pour notre propos. Car le sermon es essentiellement une monition. Il es fait pour avertir les fidèles du danger de damnation. Tout sermon peut se résumer de la manière suivante: "Si vous voulez éviter d´être damnés, convertissez vous". Les dispositions d´esprit que la prédication cherche à développer et dont elle nous présente l´image sont surtout des dispositions de crainte et de peur. Les dispositions de confiance et d´espérance lui sont en quelque sorte étrangères" (DE VIGUERIE, J.: "La crainte, l´espérance, la confiance dans l´ancienne dévotion (XVIIe et XVIIIe siècles)" en *Le Jugement, le Ciel et l´Enfer dans l´histoire du christianisme. Actes de la Douzième rencontre d´Histoire Religieuse tenue à Fontevrad les 14 et 15 octobre 1988*. Ed. Université d´Angers, 1989).

[7] CALATAYUD, P.*: Sermones...*, ms. 6869, p. 3r.

que con tantos juramentos i blasfemias... muera ese joben lascibo que abrió los ojos para la maldad a tanto niños i niñas inocentes, que a solicitado a muchas casadas, burlándose de varias doncellas... muera ese ombre injusto, soberbio i bengatibo...”[8].

Esta amenaza no era sólo personal, sino que el castigo amenazaba a la comunidad en su conjunto lo que puede explicar el interés de los predicadores por las situaciones de crisis, ya fuesen epidemias, ya guerras para promover la devoción, poniendo el acento en la necesidad de una conversión que permitiese atajar la ira de Dios[9], ya que, para todos aquellos que no siguiesen sus consejos, sólo quedaba la condenación[10].

La predicación puede ser definida como un proceso comunicativo cuyo objetivo era un cambio de comportamiento y la consolidación de unos principios morales, intentando operar, en este sentido, una transformación en la audiencia. Desde este punto de vista, para el investigador no sólo tiene interés la transmisión del mensaje sino también la personalidad tanto del predicador como del fiel[11]. Esta afirmación supone una confesión previa, ya que hemos de reconocer la imposibilidad de reconstruir la evolución individual producida durante la misión, cosa que obliga a centrar nuestro análisis en el predicador y en los presupuestos que estructuraban este proceso comunicativo que nos permiten establecer que el misionero tenía una visión muy determinada de la condición humana y, por extensión, de la posibilidad de cambio, así como de los medios para lograrlo.

El público, sin duda, era un elemento esencial de la predicación misional y, por ello, tanto su participación como sus respuestas resultan fundamentales para comprender el método misional[12]. De hecho, el orador debía variar su *actio* en función del auditorio con el que interactuaba, dando lugar a un proceso de *retroalimentación*, cambiando sus expresiones en función de las respuestas de sus oyentes[13] que, a su vez, podían ser

---

[8] *Ibidem*, p. 9v.

[9] *Ibidem*, p. 10v.

[10] *Ibidem*, p. 11r.

[11] GRASSO, P.G.: “Angolazione psicologica e psicosociologica sulla predicazione” en AAVV: *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione*. Ed. Dehoniane. Bolonia, 1973, p. 129.

[12] “Come le compagnie dell´arte, i missionari facevano ricorso all´improvvisazione coerentemente a una duplice necessità, che charatterizza le une e gli altri in chiave moderna. Si tratta di una necessità comunicazionale da un canto: individuazione e affinamento di tecniche adeguate a obiettivi che richiedono un´alta specializzazione; e di una necessità produttiva dall´altro: attività feriale svolta per lunghi periodi nel corso dell´anno, condizione itinerante, composizione tendenzialmente constante del grupo per ogni cilco di missioni, organizzazione sistematica, adattamento a spazi trovati, semplicità di apparati di parole e gesti, movimienti individuali e collettivi, velocità, varietà, duttilità di elaborazione dell´opera” (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria* , pp. 186 y s.).

[13] ”by reacting to the audience, the actors modify the audience´s reaction and that modified reaction, in turn, is felt by the actors- and so on”(ESSLIN, Martín: *The field of drama*, p. 93). Boceta dice, tras haber expuesto los contenidos esenciales del acto de contrición que: “Si viere que el auditorio no se conmovió, no concluya el Sermón, antes diga: ¿Hay quien quiera la misericordia del Señor? ¿Hay aquí quien se disponga para recibirla?... Y clamando recio diga: Ira de dios, justicia de Dios, cuchillo de Dios,

empleadas de un modo dramático con el objeto de intensificar las emociones. Una de las formas recurrentes para lograr este objetivo eran las referencias a la vida de la comunidad, a través de la descripción de los vicios más comunes en ella[14]. Tal procedimiento se basaba en un buen conocimiento de la psicología y de los móviles de los asistentes que, desde la perspectiva de la mentalidad eclesiástica, no variaban gran cosa[15]:

> "Débese mucho notar que es más eficaz la persuasión quando se habla con uno en particular que quando con muchos o con todos los oyentes. Porque las palabras en particular como: *Tú que callas los pecados en la confessión, tú que estás en essa ocasión* y otras de este modo, cada uno de los comprehendidos las toma como dichas a él solo y le motivan grande remordimiento y por experiencia se sabe que muchas vezes se les imprimen de tal manera que, en muchos días no las pueden hechar (sic) de si, hasta que se confiessen"[16].

Ya hemos hablado, en otra parte, de los ajustados conocimientos "psicológicos" de los predicadores, que observaban con gran atención las reacciones de la audiencia para explotarlas adecuadamente. Otro de los sistemas empleados para lograr una respuesta eran las preguntas, hechas en segunda persona, que planteaban cuestiones muy sensibles para el auditorio[17]. A este respecto, hemos de destacar las similitudes que, desde el punto de vista conceptual, existen entre la predicación misional y el lenguaje publicitario. En efecto, siguiendo una metodología aplicada por algunos estudiosos al análisis de otros sistemas de comunicación, se puede decir que el misionero subrayaba el carácter "benéfico" de la

---

espada de Dios, para quien no quiere su misericordia. Justicia Señor, Justicia del Cielo, que en la tierra no la hay. Y vuélvase al auditorio y diga: ¿No temes la ira de Dios? ¿Haces burla de sus amenazas?...." (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, pp. 9-10). Estas notas dejan bien clara la importancia que para el misionero tiene la observación de las respuestas de los auditorios.

[14] "... deben ser como nubes según lo de Isaías... que llevadas del viento del espíritu Santo se explican en truenos y hagan estremecer y amedrentar a los impíos. En relámpagos con que, entre la obscura y espesa noche de su conciencia, distingan y vean sus secretos vicios, tácitos y torcidos affectos" (CALATAYUD, P.: Sermones..., ms. 6006, p. 54r).

[15] "parando un poco en la calle se echó una sentencia contra una persona amancebada, en general, mas como se dijesse *tantos años* (numerándolos) *ha que vive esta*, y fuesen los mismos, dijo el cura: Padre si V.R. hubiera tenido conocimiento del pueblo no podría haber dicho setencia más a propósito que la que echó en tal calle. Esto es ardid del predicar, pues diciendo al aire, pongo ejemplo: *hombre adúltero que ya diez años vives tratando con tal casada (criada, parienta, cuñada)* esto coge y hiere a muchos, a algunos adecuadamente. Otros sacan la cuenta, uno dice en su interior *herido*, *yo tantos años más estoy con fulana*; otro dice en su interior: *Yo ya cinco que vivo mal*. Y de este modo quedan muchos heridos de la palabra Divina. Y aquella palabra general y particular... coge a muchos y a ninguno en particular"(CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 113r).

Sería interesante una comparación entre los vicios "profesionales", sexo, grupo social, etc. expuestos en los manuales de confesores y los que aparecen en los sermones de la época. Creemos que la conclusión sería que en gran medida existe una coincidencia entre ambas fuentes.

[16] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 3.

[17] "... persuadir por preguntas, cuya respuesta sea concluyente. Conclusión contra la mala vida del pecador, como dezir: ¿qué has de sacar pecador de servir al demonio? ¿Has de adquirir más que eternas penas? ¿Y de servir a Dios ¿qué se seguirá? Pues como eres tan necio que sirvas más al Demonio que a Dios? Dime, ¿con callar esse pecado en la confessión, quedará para siempre oculto? No, porque es de fe que se publicará en el juizio de Dios, según lo dize su magestad por un profeta" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, pp. 3-4).

misión que presentaba como un medio para obtener la salvación, cosa que determinaba la relación del receptor con el mensaje[18]. En definitiva, podemos decir que el aspecto clave que definía esta predicación era su utilidad. En ella se trataban materias de interés para el auditorio por lo que las informaciones no eran generales, sino que atañían directamente a los oyentes.

Podemos concluir que, pese a que la misión se concibió como una conquista "católica" en la que la lucha contra el Demonio era un objetivo esencial, era esencial también que el pecador era un enfermo espiritual, una circunstancia que suponía que la predicación debía dirigirse a los individuos concretos. Los sermones insistían, a este respecto, en que el pecado era fruto de una decisión personal y que la ignorancia era condenable; su causa no era otra que el ejercicio del *libre albedrío* y la debilidad del carácter del hombre.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Este mismo hecho explica un aspecto fundamental de la "persuasión" elaborada por nuestros protagonistas que, sin duda, se asentaba en una argumentación afectiva. Insistiremos sobre esta cuestión desde diferentes puntos de vista. Quede claro, por el momento, que tal estrategia se sostuvo en una concepción antropológica muy precisa que podemos calificar como agustiniana. En efecto, los predicadores adoptaron una visión pesimista de la condición humana, una idea que, a su vez, se complementaba con la esperanza y con las facilidades ofrecidas a todos los asistentes. Del mismo modo que en las homilías contemporáneas:

> "ci indurrebbe a pensar che gran parte dei nostri predicatori inclinano, senza saperlo, verso una concezione di tipo behavioristico o freudiano. Prevale in molti di essi una concezione pessimistica (luterana, si direbbe) dell´uomo reale, imporverito delle sue caratteristiche di razionalità e trattato in conseguenza"[19].

Por ello, los misioneros consideraban que los hombres eran, a la luz de las categorías de la psicología moderna, seres sometidos a necesidades-impulsos, que actuaban en función de la presencia de un castigo o de una recompensa[20] Esta concepción puede explicar la insistencia en el principio de que a determinados comportamientos se les

---

[18] Incorporando las aportaciones semióticas es interesante el trabajo de PIROTTE, J.: "La rhétorique visuelle de l´image religieuse (1840-1965)" en *La difussion de l´information et du savoir de 1610 à nos jours. Actes du 105e Congrès National des Sociétés Savantes. Caen, 1980*. Ed. CTHS. París, 1983.

[19] GRASSO, P.G.: "Angolazione psicologica e psicosociologica sulla predicazione", p. 133.

[20] *Ibidem*, p. 133 citando a WATSON. "Solía N.V.P. coronar y dar fin a sus sermones de missión con algún exemplo lleno de provechosa enseñança, para confirmar la doctrina que predicava y mover los ánimos al servicio de Dios y aborrecimiento de vicios y señaladamente los que encerravan temerosos castigos executados por la justicia de Dios, en Pecadores rebeldes y obstinados para que a vista de estos sucessos trágicos y tristes, abriessen los ojos"(DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 551).

premiaba con la salvación y a otros con el castigo. Esta descompensación entre un ser finito y su castigo nos permite entender, a su vez, el carácter terrible de las misiones y de algunos de los temas tratados recurrentemente en ellas, que estaban íntimamente ligados a la muerte como un límite "sin retorno", cuya amenaza pesaba continuamente sobre el auditorio:

> "Después de exortarnos largamente el Espíritu Santo por el Eclesiástico *a hazer buenas obras, a cuitar las culpas y a huir de las ocasiones*... nos da para todo esto un eficaz remedio diziendo que en todas nuestras obras nos acordemos de nuestras postrimerías... Y por ser este remedio tan eficaz como dado de tal mano para librarnos de culpas para no caer en las eternas penas y para alcançar las celestiales glorias, començaré ahora a tratar de los novíssimos y primero el primero que es la muerte"[21].

La mejor prueba de esta centralidad de la salvación, o de la condenación, la encontramos en las prédicas dirigidas a auditorios cortos o realizadas en lugares de paso en las que los misioneros fijaban su atención en lo esencial:

> "(el)... espíritu apostólico de aprovechar las almas en todos tiempos y lugares... encontrando passageros de qualquier estado y calidad que fuessen les saludava con mucha cortesía y agrado, *les ablava de Dios y de ambas eternidades de pena y gloria*, exortándolos a la frequencia de la confessión a rezar el Rosario de N. Señora, a uir ocasiones y peligros de pecado"[22].

En efecto, en los lugares pequeños donde permanecía 3 ó 4 días debía predicar las materias más duras que en el caso de las ciudades podía dosificar:

> "... por ser la población corta y entonces bien es se comience a batir y a disparar la artillería desde luego y tocar con todo ardimiento al arma; publicar el vando de que se rindan y confiessen, y eche mano de los sermones más fuertes, y eficaces; pues... estos son los tiempos de el correr hasta el romper las correas..."[23].

Los misioneros sugerían que este procedimiento también debía emplearse si estaban próximas algunas fiestas religiosas con el objetivo de animar a los fieles a la confesión[24], a pesar de que no bastaban los motivos relacionados con los "novísimos" para operar un cambio en la audiencia. En efecto, este recurso al "miedo" debía ser contrapesado por una serie de proposiciones esperanzadoras, ya fuese en el mismo sermón, ya en el conjunto de la misión[25]. Del mismo modo, si se había predicado sobre la misericordia, "se ha de concluir

---

[21] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 430.

[22] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 513. En el mismo sentido dice Bozeta que para los lugares pequeños, donde sólo está de paso, siempre con licencia del cura, debe salir cantando por las calles "y glossando algunas jaculatorias, o haga que se convoque la gente por las calles con una campanilla y acabe con una plática breve y un exemplo de alguno que se condenó por callar pecados en la confessión, haziendo al fin su acto de contrición" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 28).

[23] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 306.

[24] *Idem*.

[25] "Predicar con templança y prudencia. Esto es, ni todo rigor, ni todo misericordia. Si todo es predicar misericordia, muchos que abusan de la de Dios no se convierten a su magestad... Y aunque el

con algo de rigor, tratando de la cuenta estrecha que de los divinos beneficios hemos de dar a su Divina Magestad"[26].

Como hemos dicho anteriormente, la predicación misional tuvo un carácter marcadamente afectivo que implicaba un uso de los valores con el fin de "mover" al auditorio. Este hecho puede explicar la abundancia en la predicación del semema *prospettiva* que está ligado a la remoción de las resistencias por la acción (*rimozione delle resistenze all´azione*). Pero, ¿cuál es la naturaleza de este término?:

> "La denominazione di "prospettiva" scelta per questo suasema individua già l´elemento constante che la qualifica: la proposta di una contrapartita ad una data azione. E´una costanza situata a livello dei contenuti: in ogni prospettiva *l´elemento qualificante è un termine ben precisato sull´asse dei valori. Un qualcosa la cui positività o negatività sono ben chiare e indiscutibili, un vantaggio o uno svantaggio su cui tutto l´uditorio consente*"[27].

¿Cuál fue su contenido fundamental, el valor que se puso en juego cuando se usaba? Sin duda, se trataba de la salvación o la condena eterna. El predominio de estos motivos es muy evidente en la misma concepción del ciclo misional, donde las referencias al infierno o al paraíso se repetían continuamente. A este respecto, podemos decir que es muy notable que las prédicas presenten una dicotomía casi absoluta en sus contenidos. En efecto, las referencias al Purgatorio contenidas en los sermonarios son escasísimas[28], cuando no inexistentes, incluso cuando se predicaba sobre temas íntimamente ligados a esta realidad como el infierno, la muerte del pecador, etc. Para los misioneros no valían, pues, medias tintas, lo que demuestra que sólo era válida una transformación profunda. Los sermones se basaron, hasta cierto punto, en una concepción maniquea de la realidad, en que sólo cabían buenos y malos. Este fenómeno se hace evidente en la exposición que recogen los catecismos breves propuestos por los misioneros, donde se llegaba a decir que:

> "P. ¿Y a dónde irán los buenos en cuerpo y alma?
> R. Al cielo.
> P. ¿Y los malos?
> R. Al fuego eterno del infierno"[29].

---

assumpto del sermón pida rigor, como el del juyzio y del infierno, se ha de procurar concluir con alguna cosa de piedad, proponiendo con ella el medio para alcançar la divina" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 55).

[26] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 55.

[27] FARASSINO, A.: "Premesse per un´analisi semiologico della predicazione" en en AAVV: *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione*. Ed. Dehoniane. Bolonia, 1973, pp. 76-7.

[28] Este hecho contrata con algunos modelos de predicación como el que ofrece GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte*, p. 154.

[29] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 588.

Así pues, la misión se introducía con el acicate de ser la última oportunidad ofrecida a los pecadores[30], una idea que era ejemplificada con el *exemplum* del pecador irredento.

El carácter más importante de la concepción de la muerte estuvo ligado al principio de una oposición sin tapujos, como evidencian las diferentes prédicas que se solían pronunciar en la misión. No en vano, el sermón de la muerte giraba en torno a la "muerte del pecador y del justo". Por otro lado, el sermón de la *medida de los pecados* tenía como tesis fundamental que la muerte constituía un castigo por los pecados cometidos y cuyo plazo no podía ser conocido por el individuo, pesando como una espada de Damocles dispuesta para caer de improviso[31]. Un tercer sermón, incluido en todos los sermonarios era el de que "son más los que se condenan" que, de nuevo, insistía en un destino fatal para la mayoría. El sermón del juicio final que constituyó la raíz, desde el punto de vista histórico, del juicio particular, pergeñaba la escena de un supremo tribunal "a lo divino" en el día de la resurrección volviendo a esta dicotomía fundamental. Esencial era también el sermón sobre las penas del infierno que se centraba (como el de *gloria*) en el destino que esperaba a los condenados constituyendo una de las expresiones fundamentales del valor *condena eterna*.

Tal y como hemos visto, el sermón misional vino determinado por las *circunstancias* que constituyeron uno de los elementos más importantes desde el punto de vista de las premisas, desplazando a las informaciones o invitaciones, de naturaleza general, por un ofrecimiento directo al auditorio[32]. A ello se añadían una serie de conceptos que abundaron en el hecho de que el oyente pertenecía a una comunidad con la que él mismo se identificaba (cristianos, súbditos de un monarca que es Dios, hombres, etc.) o que se le

---

[30] Véase sino lo que decía el padre Caravantes sobre las indulgencias que ofrecía la misión:

"Pues la misericordia del Jubileo también es particular medio de justificación para castigar al que no procura ganarlo" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 320).

Y para conseguirlas era necesario asistir y seguir la misión, cumpliendo con una serie de obligaciones y devociones promovidas por los predicadores: "Temblad, pues, que no os suceda que embiándoos Dios missión, y con ella ministros suyos, tocando trompetas de Jubileo, publicándose para todos, por no quererle ganar, ni disponer para él, os quite Dios la ida y condene vuestras almas" (*ibidem*, p. 321).

[31] En este sentido, Caravantes advertía sobre el hecho de que Dios acorta la vida del pecador (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, pp. 384 y ss.): "No hagas burla o poco caso de las amenaças de Dios: mira que te quedarás tú burlado y condenado. No te fíes en que es misericordioso que también es justiciero" (*ibidem*, p. 388).

[32] "... parecióle bien sugerir en la plática un punto muy sustancial para las señoras y es la moderación que habían (de) tener en hacer visitas, supuestos los gastos tan profanos que hacían de agasajos, cuando las tenían. Pues con esto desacomodaban las casas porque los principales caudales de Sevilla se hallaban apurados, por lo que las señoresas consumían a sus maridos. Gastándose más en una familia en una tarde de visitas que lo que se podía gastar en un mes en sustentar una casa... añadió que bien se conocía el desorden... (además) quedaban las criadas sin gobierno y las hijas sin resguardo, expuestas a cualquiera riesgo, ya que quien quisiere inquietarlas sabía que, saliendo la señora, no había que temer" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 579).

hacía evidente, se le revelaba, gracias a las palabras del orador (pecadores, olvidados de la muerte, "todos debemos morir"[33], etc.) quien, a su vez, decía que era un pecador más, cuestionando, de un modo más retórico que real, la ejemplaridad que se esforzaba por exhibir a lo largo de la misión. Este procedimiento destacaba, nuevamente, que la prédica era propuesta como un medio para la conversión, es decir, que tenía un carácter útil y que iba dirigida no ya a un público indeterminado, sino a unos individuos concretos que se podían reconocer en ella[34]:

> "Solía N.V.P. coronar y dar fin a sus sermones de missión con algún exemplo, lleno de provechosa enseñança, para confirmar la doctrina que predicava y mover los ánimos al servicio de Dios, y aborrecimiento de los vicios y señaladamente los que encerravan temerosos castigos executados pro la justicia de Dios en pecadores rebeldes y obstinados, para que a vista de estos sucessos trágicos y tristes abriessen los ojos"[35].

En efecto, desde los primeros compases del sermón dejaba bien claro que la materia predicada era de gran interés para la salvación de los asistentes[36]:

> "... nuestro gran Dios y Señor ha señalado a cada uno de nosotros una medida cierta, un número fixo y determinado de pecados y ha de sufrirnos de manera que en llegando el pecador a llenar aquella medida en cometiendo el último pecado con que cierra aquel número..." .

A continuación, se hacía una proposición a través de un ejemplo:

> "Qué alegre estaba, qué descuidado de esto aquel sacrílego y torpe Rei Balthasar quando ... Pero, ¿qué ha de ser? Son los dedos de la mano omnipotente de Dios a quien estás ofendiendo los quales están firmando la sentencia de tu muerte y *de tu condenación*... ha ido Dios contando una por una tus culpas y con este sacrilegio que ahora estás acometiendo se ha llenado tu medida y se ha cerrado tu proceso. No ai esperanzas para quien la quenta está bien hecha, el número está ajustado, el proceso está concluido"[37].

---

[33] Humanidad es un concepto ligado al pecado, la condena eterna etc. pero también a la salvación y la participación de los bienes divinos.

[34] "En las missiones conviene mucho predicar frequentemente contra el sacrilegio de los que callan pecados graves, por vergüença en la confessión y confirmar la doctrina con varios y temerosos exemplos de castigos que a executado la divina justicia por este delicto y repetir esto con variedad de frases, por activa y por passiva"(DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 532). Y estos *exempla* de castigos terribles eran esenciales para mover al auditorio: "Más poderosamente suelen mover las cosas tristes que las alegres, más nos lastima la injuria que nos alegra la alabança" (*idem*).

[35] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 551.

[36] "el combidar a oír la palabra de Dios y a los sermones de missión, a de ser como quien echa anzuelos para pesar oyentes, como quien prende pezes, verbigracia: *mañana deseo predicar un sermón que yo le suelo llamar la llave del Cielo, porque es del propósito firme de no ofender a Dios, con que el penitente debe llegar a los pies del confessor para que la confessión sea buena y provechosa*... Para obligar a que acudan a todos los sermones de missión, se puede representar al auditorio cómo todas las materias que en ellos se tratan, van tan encadenadas y travadas entre si que, para la cabal y perfecta inteligencia de unos, es menester también oír los otros" (citado DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 548).

[37] *Sermones y doctrinas de misión*, ms. 5847, pp. 40-40v.

A partir de estas pruebas podemos decir que el sermón adquiría un claro tono imperativo. El orador no brindaba a su auditorio una sugerencia o un consejo, sino que sus palabras eran la expresión de la ley que exigía una respuesta inmediata. Esta estrategia fue reforzada por el hecho de que los sermones empezaban con proposiciones o constataciones, esto es, premisas categóricas como, por ejemplo:

> "(Sermón del Juicio final) La nueva más triste de las tristes, el recuerdo más formidable de los formidables, el día más terrible de los terribles, la hora digo, fieles míos de mayor pavor, assombro y espanto que vio jamás ni verá el mundo ..."[38].

Estos mismos suasemas estructuraban no sólo el sermón sino que, a su vez, constituían los puntos de referencia para la argumentación. Muy interesante, a este respecto, es la abundancia del semema constatación. Las proposiciones se referían frecuentemente a un comportamiento determinado, a una acción que (del mismo modo que en la *prospectiva*) tenía una recompensa o castigo:

> "Pues quien vive como un fuego en el servicio de Dios vaya al Parayso hecho un Dios..."[39].
>
> Pues teniendo buena vida tendrías buena muerte por ser estas reglas tan fixa que comúnmente ablando no ay excepción della[40].
>
> ¿Ay quien quiera librarse de los eternos tormentos? ¿Ay quien quiera consolar y dar gozo accidental a su amantíssimo Redentor? ¿Ay quien quiera dexar de darle hiel y vinagre?...". A continuación se aconseja (un semema que abunda en los discursos): "Pues alto, vamos a ello, Fieles que a todos nos enseña Christo que lo podremos hazer llorando nuestras culpas, teniendo gran dolor de nuestros pecados, tomando deste divino Señor el exemplo y viendo en su Magestad como en vivo espejo"[41].
>
> ... si Christo nuestro bien tuvo gran sed de padecer penas para darnos glorias, muchos pecadores la tienen de entregarse a vicios, dando a Dios hiel... se les condena, corriendo tanto a su perdición como pudieran a su elevación[42].
>
> ¡Oh que gran dolor tendríamos de nuestras culpas y cómo lloraríamos amargamente nuestros pecados si consideráramos los tormentos infernales a que nos condenan o sujetan![43].
>
> "Si te vas a confessar tú que me oyes y callas por vergüença algún pecado mortal, con esso le das a Christo tu Redentor amarga hiel y vinagre y a tu Alma un infierno"[44].

---

[38] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 455.

[39] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 431.

[40] *ibidem*, p. 437.

[41] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 374. La infalibilidad del diagnóstico refuerza el consejo: "*¿qué consuelo le podemos dar nosotros los desterrados hijos de Eva que estamos en este valle de lágrimas? ¿Cómo le podemos trocar su tristeza en alegría?* A esto respondió San Juan Chrisóstomo que haziendo penitencia de nuestras culpas (consejo); porque no ay (dize) cosa de que así se alegre nuestro amantíssimo Dios, como de que se le conviertan sus ovegitas perdidas"(*ibidem*, p. 354).

[42] *Ibidem*, p. 368.

[43] *Ibidem*, p. 365.

[44] *Ibidem*, p. 369.

Este mismo procedimiento servía para ilustrar el sermón con una serie de desviaciones que miraban a los individuos que lo oían.

Podemos concluir diciendo que la argumentación que contienen los sermones misionales estaba basada en unos valores referidos a las consecuencias de los actos y decisiones de los fieles. El vocabulario empleado por el predicador tenía como objetivo ganar el favor de la audiencia por lo que se llamaba a sí mismo *médico de las almas*[45], enviado de Dios, embajador, etc.

Todos estos términos abundaban en la necesidad de que los fieles tomasen conciencia respecto a su estado espiritual. Para ello, era necesario utilizar la disuasión, esto es, la prohibición de determinados comportamientos que se basada en el Decálogo que, en efecto, era presentado como el principio fundamental de la actuación. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que la casuística estableció toda una serie de matices a estos principios generales, unas circunstancias que eran esenciales para definir el carácter de un pecado concreto así como las condiciones en que se producía como la dualidad mortal/venial, pensamiento o acción, omisión, etc.

La labor de los casuistas se basó en el principio de que de la naturaleza humana era fundamentalmente pecadora. El conocimiento de si mismo, tal y como lo planteaban las obras espirituales de la época como los *Ejercicios espirituales*, se basaba en una percepción negativa de la condición humana que era también el punto de partida de muchos sermones. Por ello, la persuasión que planteaban los misioneros tenía como semema esencial la disuasión, una circunstancia que no nos debe hacer olvidar que también se proponían acciones positivas o virtuosas que adquirían un mayor peso al final de la misión, cuando el misionero exponía los fundamentos de la vida devota:

> "O pecado sólo tu naturaleza avía de hacer temblar el corazón de los gigantes y valientes. ¡O pecado mortal! ¡Oh, veneno! ¡Oh, peste entre todos los venenos y penas la maior! ¡Oh hombres, despertad y huid de esta fiera bestia que destruie el mundo! ¡Oh, locura o ceguedad del mundo!"[46].

El disenso y la disuasión solían acompañar a las premisas concretas ya fuese la proposición, ya la constatación. La primera tenía como objetivo brindar al fiel un conocimiento suficiente, la segunda que adoptase un determinado comportamiento. Veamos esta sucesión en un caso concreto:

---

[45] ¿Y quál es la maior obligación del Predicador?¿Quál ha de ser la maior ansia de su corazón?... a de ser atender a la maior necesidad de su Auditorio como el Médico acudir al achaque más peligroso del enfermo" (*Sermones...*, ms. 5847, p. 30v).

[46] *Ibidem*, p. 31r.

"Deshonesta que ha tanto tiempo que como anima inmundo te estás rebolcando en el cieno de tus asquerosos deleites... no sea que con él solo echas el sello a tus maldades... De aquí veréis quan errada es aquella quenta que se hacen muchos engañados del demonio... No digas en tu corazón, yo he pecado otras vezes y no me ha sucedido mal alguno...[47]

"¿A dónde vas mozo lascivo y necio con tan arrebatado paso?... Has de ser presa del demonio que te anda observando los pasos... (constatación-solicitación) Guárdate no le encuentre en el primer pecado que cometas"[48].

"Y es temeraria y arrestada resolución hacer prueva de tu peligro en materia de salvación" (constatación-solicitación, información)[49].

El peligro en el que se encuentra el pecador es un tema repetido en otros sermones y constituye el centro sobre el que se estructuran las solicitaciones.

Los mismos conceptos empleados por los misioneros pueden permitirnos entender que los sememas más utilizados fuesen los que hemos descrito. En efecto, el pecado era considerado un atentado contra Dios y aquel que lo cometía era calificado como un desagradecido que atacaba el honor de Dios a quien, por otro lado, se consideraba como un rey traicionado por sus súbditos. La información que brindaba el predicador apuntaba en este sentido:

"El pecado mortal es adulterio contra el esposo de las almas que es Dios. Traición contra nuestro Dios y Señor natural y el que peca es traidor y fementido y aviendo tomado sueldo del Señor y jurado de serle fiel, al tiempo de la batalla se pasa a los enemigos...

El pecado mortal es adulterio contra el esposo de las almas... el alma que hace un pecado es adúltera dejando el más hermoso de los hombres de cuia hermosura el sol y la luna se maravilla...

El pecado es ingratitud tan subida y calificada y provoca la ira de todas las criaturas y las arma contra si...

El pecado es locura que atropella las más poderosas y fuertes razones, rompe las reglas del sindéresis(sic) y juizio, deshace todo buen discurso y lei de saber...

Es leña del infierno..."[50].

Tales contenidos tienen, sin duda, un marcado carácter afectivo ya que, al profundizar en los males provocados por el pecado, recurren profusamente a los valores. No en vano, en los sermones sobre el pecado eran muy frecuentes las referencias al castigo que padecía el pecador irredento[51]:

---

[47] Reforzada a continuación de nuevo con la repetición del premisa sobre la que se asienta el sermón: "... la paciencia de Dios tiene su medida cierta" (*ibidem*, p. 41).

[48] *Sermones...*, ms. 5847, p. 42.

[49] *Ibidem*, p. 42v

[50] *Sermones...*, ms. 5847, pp. 32v y s..

[51] Así *Sermones...*, ms. 5847, pp. 36r y ss. donde se refiere al purgatorio y al infierno, como también al limbo de los niños para hacer hincapié en contraste que había entre aquellos que no habían cometido pecado, aunque tampoco habían sido bautizados, y su destino. Una afirmación que servía para hacer hincapié en la situación del auditorio, cargado de faltas.

"¿Quién es el primero de los hombres que pobló el infierno? Sospecho que se dirá, Caín quien mato a su hermano y después Lamech que no se conformó con su muger sino que tuvo dos. A estos dos los verás en un estanque de fuego y azufre... El que fornica y el que mata vendrá a parar en estanque de azufre...

Mira en estotra hoguera y verás a Judas que da vozes: *Por treinta reales vendí mi alma*. Con él están otros muchos que gritan y dicen: *Yo la vendí más bara, por no pagar 20 reales, por hurtar 10 reales*. Aquí levantarán la voz los juradores: *Nosotros la vendimos más varata pues la vendimos por el aire de la boca*. Mira en otra aparte el rico avariento con la lengua negra y la boca abrasada y con él todos los que fueron enemigos de los pobres"[52].

Por otro lado, en el sermón del pecado, se argumentaba de menos a más, graduando los males que seguían al pecado para concluir que "... los trabajos que causa el pecado no tienen fin, inmensos, tantos, tantos..."[53].

La presencia de la argumentación es uno de los rasgos definitorios de la predicación misional. Pero ¿cuál es su carácter? ¿Estamos ante una búsqueda de la verdad a través del ejercicio del raciocinio? La visión antropológica de los misioneros estaba totalmente alejada de este objetivo ya que, si bien es cierto que la razón o entendimiento, en la terminología de Calatayud, era esencial para adoptar un comportamiento ajustado a los principios morales defendidos por los misioneros, es indudable que su ejercicio estaba limitado por las pasiones o por el apetito, que coartaba la libertad del individuo. El hombre estaba, pues, cegado por las pasiones y necesitaba más ser movido que iluminado. A este fin se destinaron los sermones que, pese a no carecer de claro carácter pedagógico, estaban destinados a movilizar afectivamente a los oyentes. En efecto, los apetitos fueron el objetivo esencial de los ataques de los misioneros quienes, siguiendo un principio que podemos calificar como "homeopático", establecían que para vencerlos era necesario que la persuasión se fundase en lo "patético", es decir, que se debía recurrir a los valores como argumento esencial para subvertir aquellos comportamientos que estaban vigentes en la sociedad del momento[54]. De ahí el interés, como vimos, por satisfacer las expectativas de unas audiencias que buscaban novedad o pasmo que, en opinión de los misioneros, constituían medios necesarios para instaurar unas exigencias superiores.

---

[52] *Sermones...*, ms. 5847, p. 37r.

[53] *Ibidem*, p. 31r

[54] Mayans subrayó la importancia del conocimiento de las pasiones y de sus causas para conseguir una moción adecuada del auditorio: "ha de imprimir altamente un odio capitalíssimo al pecado, para lo qual conviene conocer mui de raíz las causas particulares de la corrupción de la naturaleza humana para que arrancada del corazón hasta la última fibra del pecado no pueda renacer. Conseguirá todo esto... con atento estudio del hombre interior, sabiendo la naturaleza i número de pasiones, las causas i instrumentos de sus excesos, los medios de impedir éstos i moderar aquéllas" (MAYANS, G.: "El orador christiano", I, 4).

Muratori abundó en la necesidad de estudiar la Filosofía Moral con idéntico objetivo (MURATORI, L. A.: *Ventajas de la eloqüencia popular*, pp. 115-6).

Hemos de considerar, por otro lado, que uno de los principios fundamentales de la argumentación sermonística fue el uso del *exemplum*. Por tanto, los misioneros recurrían a una exposición que particularizaba los enunciados de las proposiciones generales con el objetivo de convencer y mover al auditorio:

> "Y porque lo más de la gente y la más necessitada se mueve más con los exemplos que con los textos, han de cuidar mucho de entretexer aquellos con estos en su sermones y darles fin con un exemplo muy eficaz..."[55].

Este hecho debe ponerse en relación con uno de los fundamentos del proceso cognoscitivo planteado por los sermonarios que se puede definir, a partir de algunas formas de predicación, como "chiusura percettiva":

> "... cioè della tendenza spontanea a "conchiudere" la struttura percettiva anche solo abbozzata, a darle o ad accettare il senso appena accennato dal predicatore (senza approfondimenti e senza prove autentiche), pur di uscire dall´incertezza o, magari, dall´ansia che il messaggio tende abitualmente a suscitare, como propedeutica alla proposta di soluzione"[56].

El *exemplum*, es sin duda, modélico para ilustrar este procedimiento ya que su naturaleza verídica e indubitable, servía para confirmar las palabras del orador. En efecto, éste:

> "... es... uno de los... tipos de argumentos... basados en el "caso concreto"... Cuando la descripción de un fenómeno o la narración de un suceso se introduce en una *argumentación con el fin de fundamentar una regla*, constituyen un ejemplo, y para asumir tal función deben ser incontestables..."[57].

El hecho de que la argumentación misional se fundase en el *exemplum* tenía otro objetivo importante, cual era brindar una conclusión simple y práctica destinada a una audiencia que, supuestamente, era incapaz de abstracciones y que necesitaba de un mensaje claro[58], un imperativo que estaba justificado por la misma composición del auditorio en el

---

[55] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 126.

[56] GRASSO, P.G.: "Angolazione psicologica e psicosociologica sulla predicazione", p. 134. Basta con considerar cuáles son las palabras que introducen el exemplum para percibir claramente cuál es su función en la argumentación de los sermones: "Diré a este propósito una historia que marabillosamente confirme lo dicho en este sermón" (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6870, p. 47v).

[57] MORTARA GARAVELLI, B: *Manual de retórica*, p. 86. La *ilustración* (que es otro tipo de argumento) va en paralelo a la fundamentación de una regla en la oratoria sagrada, pretende reforzar la "adhesión a una regla conocida y admitida, aduciendo casos particulares que esclarecen el enunciado general ... lo que se exige de ellas no es tanto una evidencia indiscutible como la capacidad de "impresionar" vívidamente la imaginación y atraer la atención" (las citas son de PERELMAN, Ch y OLBRECHTS-TYTECA, L.: *Tratado de la argumentación,* citado por MORTARA GARAVELLI, B: *Manual de retórica*, p. 86).

[58] "(por cuanto)... riesce a concepire del messaggio semplificandolo ulteriormente e, quindi, distorcendone facilmente il significato (da cui infantilismo religioso, deviazioni magiche, ecc.)" (GRASSO, P.G.: "Angolazione psicologica e psicosociologica sulla predicazione", p. 135).

que predominaban los "rústicos". El objetivo esencial del *exemplum* era, en opinión del padre Calatayud:

> "... insinuar la palabra divina no sólo por el oído sino también por los ojos hasta el entendimiento, esto es, haciendo a todos por más rudos que fuessen digestible y perceptible lo que les decía con símiles oculares, exemplillos y parábolas..."[59].

De este modo, la enseñanza transmitida por el orador quedaba indeleblemente grabada en la mente de su auditorio, al que se consideraba incapaz de comprender abstracciones o asuntos espirituales sin la ayuda de imágenes, motivos materiales o, como en este caso, historias:

> "Y esto (el *exemplum*) es lo que mejor entienden y conservan en la memoria los oyentes y lo que suelen llevar a casa porque si acabado el sermón les preguntan: ¿qué es lo que ha dicho el predicador?, no aciertan a referir sino el exemplo, la comparación o alguna razón *palpable* y concluyente"[60].

En muchas ocasiones, sin embargo, el predicador no se dirigía a un auditorio en general sino a un individuo concreto o, más exactamente, a un grupo de ellos. Para ello, se exponían casos concretos y pecados que, como hemos visto, eran característicos de algunos grupos que venían determinados por su condición social, su edad o su sexo[61]. Esta estrategia permitía al predicador poder llegar a todo el auditorio, que no fue concebido como un conjunto uniforme, sino como un grupo de personas a las que no dudaba en referirse, señalándolas con los dedos o la mirada.

Por otro lado, el *exemplum* planteaba una persuasión que tenía unos caracteres muy particulares, pues, en efecto, se trataba de un divertimento "... non pas seulement récréatif

---

[59] CALATAYUD, P.: *Doctrinas...*, ms. 6006, p. 42v.

[60] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 552.

[61] Son muy comunes en los sermones afirmaciones que, sin duda, fueron empleadas a menudo por los misioneros, como: "Dime, doncella lasciva, que en tus pasos y meneos vas manifestando tu ligereza y liviandad que por vestir a la moda das de valde la honestidad de los pies, brazos y pechos, a quantos quieren mirarte lascivamente y o el pretexto de palabra de casamiento les has dado al fiado la alaja más preciosa de tu honestidad . Probaste ia la miel y canela del diablo... pues tu probarás también la hiel y veneno del diablo. Luego vendrán la tristeza y el remordimiento descubrirá tu pecado acaso el mismo que te engañó negará tal comunicación; hará ruido en los vezinos; te perseguirán tus penitentes y te verás ajada y despreciada de todos. Saldrán esos pecados en el valle de Josaphat delante de todo el mundo y si no hicieres penitencia, será quemada entre las mugeres públicas del infierno esta es la hiel y veneno del diablo.

Dime, viuda desgraciada, y pobre que has echo? ando con fulano divertida, no me falta que comer soi estimada, y en fin un buen vestido algo vale. ¡Ah, desdichada! has probado el azúcar y canela del diablo.... Por un vestido y un pedazo de pan has vendido tu cuerpo a un mancebo y tu alma al demonio. Tu llorarás el verte ajada y despreciada, pasarás plaza de muger perdida y verás sola y pobre llorando.... " (*Sermones y pláticas...*, ms. 5820, pp. 71r-v). Y así sigue con un "deshonesto amancebado".

mais salutaire"[62]. Se caracterizaba, a su vez, por su facilidad para captar la voluntad del oyente, una virtud que fue reconocida por los misioneros que establecieron que el sermón debía cerrarse con uno:

> "Solía N.V.P. (Gerónimo López) coronar y dar fin a sus sermones de missión con algún exemplo lleno de provechosa enseñança, para confirmar la doctrina que predicava y mover los ánimos al servicio de Dios y aborrecimiento de los vicios..."[63].

En todo caso, la posibilidad de que los oyentes rechazasen el mensaje del predicador era muy limitada. En primer lugar, porque el misionero se presentaba a si mismo como un mensajero "a lo divino". Su predicación, por otro lado, era confirmada con su ejemplo y su santidad personal cuyo rechazo implicaba un castigo[64]. Pero, como apuntábamos en otra parte, pese a sostener su mensaje con la autoridad de la iglesia y de la tradición, los misioneros tuvieron que enfrentarse a reacciones contrarias cuya virulencia puede haberse debido a la misma exigencias planteadas por estos mediadores para quienes los oyentes sólo podían aceptar sus prescripciones, sin dar ninguna posibilidad de negociación.

Así pues, las historias, como los símiles, podían ser retenidos con mayor facilidad en la memoria y ser transmitidos a otros individuos en una cultura que era fundamentalmente oral[65]. Tal y como sucedió en la preceptiva oratoria de la época, los misioneros afirmaron que los símiles debían extraerse de la vida cotidiana de los fieles. En este sentido, se puede apuntar que se alejaron totalmente del método empleado por los oradores cultos que recurrían, con gran frecuencia, a la metáfora. En efecto, ésta se convirtió, posiblemente, en el tropo por excelencia del Barroco y de ella abusó, sin duda, el barroquismo[66]. La originalidad del conceptismo[67], según B. Croce, se fundó en "la teoría

---

[62] BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L'exemplum*. Ed. Brepols, 1982, p. 83. "sazonando y confirmando la doctrina que les enseñava con alguna historia breve y provechosa para que recibiessen con gusto su enseñança y la executassen con eficacia" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 513).

[63] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 551.

[64] Las fuentes abundan en los ejemplos sobre los castigos que sufren todos aquellos que no acudían a la misión.

[65] "Esto que emos dicho i el modo que emos de tener en responder a nuestro cuerpo cuando pide deleites banos i el diablo que te ayuda, lo explicaremos en una parábola o semejanza que deseo la tomen todos de memoria i la cuenten a otros" (CALATAYUD, P.: *Sermones*..., ms. 6870, p. 50v).

Sin duda, el mismo fin perseguían muchos "(diciendo) ... o (haciendo) dezir en tono flébil algunas sentencias y doctrinas las más necessarias en verso" una vez terminado el sermón... Y para que se muevan más, podrá disponer que se repartan en dos o tres vozes. Si el verso es de quartilla, podrá uno desde el otro de la iglesia (digamos) dezir las dos líneas, y el otro, desde junto al altar mayor, las otras dos en voz más alta y el remate largo y flebil. Si fueren tercetos le podrá repartir entre tres y no ay a propósito, sino dos. El primero dirá las dos líneas y el segundo la tercera" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 126).

[66] Aunque para ser más exactos a semejanza es, como dice Gracián: "Tercer principio de la agudeza sin límite, porque de ella manan los símiles conceptuosos y disímiles, metáforas alegorías,

literaria del siglo XVI (que) seguía siendo fundamentalmente aristotélica, basada en la metáfora"[68].

Gracián dio un sesgo personal al empleo de la metáfora, "lo más perfecto de la predicación es saber juntar la agudeza fina y elaborada con la fuerza del convencimiento: no merece llamarse gusto el que deja la agudeza aliñada por la descompuesta, y desatada, quando su mismo nombre condena en la una su desaliño y aprueba en la otra su artificioso aseo"[69].

Para comprender la naturaleza de esta figura retórica es necesario partir de la base de que se trata de una comparación entre dos hechos o realidades[70]. Tal y como decía J.B. Escardo, un tratadista del siglo XVII:

> "La fuente de donde sale la metáfora es uno de los lugares tópicos llamado *similium compartio*, por cuanto la naturaleza de la metáfora consiste en una semejanza que se halla entre dos cosas diferentes; que por eso dixo Demetrio que la metáfora era un símile reducido a una palabra: *Metaphora est ad unum verbum contracta similitudo*".

De este modo, la metáfora puede definirse como una *similitudo brevior* como, por ejemplo, sucede cuando se dice que un guerrero es un león[71]. La misma oscuridad de las

---

metamorfosis, apodos y otras innumerables diferencias de sutilezas, como se irán ilustrando" (citado por HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española...,* p. 463).

En efecto: "el punto de partida de todo el edificio de los sermones era la metáfora. Ésta iba a ser el portillo por el que los jesuitas, conservadores de acuerdo con su *Ratio*, iban a encontrar el modo de aparejar Aristóteles con las corrientes de los conceptistas y cultos. Veamos qué dijo Gracián de la metáfora: *La semejanza, o metáfora, ya por lo gustoso de su artificio, ya por lo fácil de la acomodación, por lo sublime del término a quien se transfiere o asemeja el sujeto, suele ser ordinaria oficina de los discursos; y aunque tan común se hallan en ella compuestos extraordinarios, por lo prodigiosos de la correspondencia y careo*" (MARTÍ, A.: *La preceptiva retórica en el Siglo de Oro*, p. 286).

[67] Como hemos visto anteriormente, la división tradicional culteranismo-conceptismo, entendidos como movimientos opuestos, etc es errónea. Aquí empleamos el término conceptismo en un sentido limitado, es decir, refiriéndonos a los "conceptos predicables".

[68] MARTÍ, A.: *La preceptiva retórica en el Siglo de Oro*, p. 286.

[69] *Ibidem,* p.287. El *conceptismo*, pues, estuvo basado en gran medida en la metáfora. La explicación la podemos encontrar en la misma definición de concepto que da Gracián: "es un acto del entendimiento, que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos"(GRACIÁN, Baltasar: *Agudeza y arte de ingenio,* citado por LÁZARO CARRETER, F.: "Sobre la dificultad conceptista" en *Estilo barroco y personalidad creadora.* Ed. Cátedra. Madrid, 1992, p. 15). Por ello "El artista, lejos de aislar y recluir su objeto, ha de hacerlo entrar en relación con otro u otros objetos. Con un esfuerzo acrobático, ha de ir tejiendo una red de conexiones"(*idem*).

[70] Son interesantes algunas definiciones sobre ésta: se diferencia de la semejanza o símil porque la comparación es, según Codorniu.: "Un careo de una cosa con otra, como de persona con persona, acción con acción, etc. Infiriendo de su comparación, mayor, o menor razón de alabar o vituperar" (CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 134). De este modo, la diferencia entre semejanza y comparación consiste en que "en esta sufre mas amplificación, que la semejanza. Lo segundo, que lleva las cláusulas separadas, una con un extremo de la comparación, y otra con otro. Añaden algunos, que essas cláusulas han de ser casi iguales. Mas esse fuero zélese en el Foro, pero en el Templo atiéndase al fruto" (*ibidem,* p. 135).

[71] Este carácter se percibe claramente en la *Filosofía de la eloqüencia* de Capmany: "La metáfora se distingue de la comparación en quanto ésta se sirve siempre de términos que indican la asimilación entre dos cosas; así decimos de un hombre colérico: *está como un león*. Mas quando decimos

metáforas empleadas por los oradores cultos procedía de que en sus discursos desaparecían todos los elementos que "... harían explícita la comparación"[72], lo que fue muy criticado por los autores de corte antibarroco.

Los misioneros postularon, en claro contraste con los oradores brillantes, que en el sermón se debía privilegiar, ante todo, el símil[73][74] que era un tropo ligado la *amplificatio* y el *ornatus*[75]. En el interés que por él manifestaron los oradores influyó, sin duda, su carácter didáctico que fue subrayado también por muchos de los preceptistas del Setecientos quienes, sin duda, fueron continuadores de una larga tradición retórica que pretendía hacer más asequible el mensaje a la asamblea. En efecto, a diferencia de la metáfora, el símil tenía como carácter definitorio la descripción[76]. Y a través de esta misma cualidad se podía explicar el deleite que brindaba a los hombres porque les permitía "... ver la verdad como dibujada en sus imágenes, y esso tienen las semejanzas, o símiles, y co(m)paraciones"[77]. Los testimonios a este respecto son numerosos[78].

Como hemos dicho anteriormente, los preceptistas postularon que debían extraerse de cosas cotidianas y conocidas, por lo que, siguiendo el ejemplo de ciertos modelos de la predicación cristiana, se privilegiaba el uso de temas relacionados con los trabajos agrícolas[79]. En definitiva, las palabras y los argumentos del orador debían adaptarse a su

---

simplemente: *Juan es un león*, entonces no es comparación, sino metáfora, porque aquella es implícita (se refiere a la comparación), quiero decir, está en el espíritu, y no en los términos"CAPMANY, A. *Filosofía de la eloquencia*, p. 129).

[72]MORTARA GARAVELLI, B: *Manual de retórica*, p. 184.

[73] "el uso de la metáfora en el orador, como en cualquier escritor, creadores conscientes, supone una actitud audaz y agresiva para invadir campos lingüísticos ajenos. Por esta razón, no es de extrañar que haya predicadores que rehuyan, hasta lo posible, las metáforas, buscando la apoyatura expresiva en otros recursos menos agresivos como son los símiles"(HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española...,* p. 467).

[74] "Mas nosotros debemos usarlos con prudencia y moderación; porque la demasiada frecuencia de palabras translaticias oscurecen y hacen fastidiosa la oración"(BALLOT, Josef Pablo: *Lógica y arte de bien hablar.* Imprenta de Juan Francisco Piferrer. Barcelona, sin fecha, p. 166).

Mayans también abundaba en la idea de que se debían utilizar con la debida prudencia: "El que atiende mucho a hablar con metáforas, formar alegorías i descripciones que se llevan toda la atención, ésse hace del rhetórico aunque no lo sea" (MAYANS, G.: "El orador christiano", I, 6).

[75] HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española...,* p. 471

[76] *Ibidem*, p. 472. El símil es definido como "... aquella proporción, y casi igualdad de razón, que se halla, y milita entre dos cosas diferentes, y desiguales, como la serenidad del Cielo, y del Mar, y el sossiego de la imaginación, y de la conciencia" (CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 132).

[77] *Ibidem*, p. 132

[78] "El usa mucho de símiles en el púlpito es cosa maravillosa porque deleytan, enseñan y mueven, que son las tres virtudes de la predicación evangélica..." (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 551).

[79] "...San Juan Chrisóstomo en sus símiles tan frequentes como celebrados, comúnmente se vale de materias del campo y de la labrança por ser tan conocidas de todos". Que insiste, "... (sirven) también a las personas nobles y entendidas que ocupan puestos altos..." (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 551).

Como ejemplo puede verse MERCADER, Cristoval: *Vida admirable del siervo de Dios Fray Pedro Esteve. Predicador apostólico*. Ed. Caja de Ahorros Provincial. Alicante, 1981, pp. 362 y ss. por

auditorio, siguiendo el principio del decoro que exigía una adecuación del mensaje a su receptor[80]. Se puede decir, pues, que había una estrecha relación entre el símil y la representación de la naturaleza. Es notable, en efecto, cómo la realidad y la naturaleza se encuentran presentes en nuestros autores místicos a través de la comparación o símil con "... lo común y trivial de la vida las encontramos en casi todos nuestros autores místicos"[81].

De hecho, una de las características más interesantes de los símiles y de las descripciones propuestas por Antonio Codorniu era que debían tener como base una realidad próxima a los oyentes, es decir, debían tomarse de sus experiencias cotidianas. Esta es la explicación del hecho de que en un escrito que llegó a manos de Fr. Gerundio, redactado por un fraile de su misma orden, se criticaban los excesos cometidos por la imaginación de los oradores sagrados que empleaban unos símiles que poco tenían que ver con la naturaleza, un error (o licencia poética) que debía chocar a los campesinos, tan buenos conocedores del medio en que vivían: "Quiere el águila... Si dejó amenidades... los vergeles, domina campos azules"[82]. La crítica que hizo el clérigo de esta descripción se basó, sobre todo, en su falta de realismo y de verosimilitud: "Pintura pueril... Y cuando el autor dijo que "si el águila dejó amenidades de los vergeles, domina campos azules", debió sin duda de pensar que las águilas anidan en jardines y en florestas, como los ruiseñores y canarios; porque si supiera que las águilas tienen siempre su nido en los sitios más horrorosos de la naturaleza, buscando unas veces la cima y otras el hueco de algún peñasco escarpado, no diría el disparate de que "dejaba amenidades de los vergeles", y hubiera buscado otra antítesis más propio para acompañar a su dominación sobre los "campos azules"[83].

Por tanto, los misioneros defendieron una oratoria caracterizada por su sencillez y "rusticidad" y, en consecuencia, totalmente alejada del modelo de la retórica brillante. La ausencia tanto de variaciones temáticas importantes como de *topos* retóricos rebuscados y difíciles es una de las pruebas más evidentes.

---

ejemplo, los virtuosos son "... com la almetla per fora aspra y dura, y per dins dolsa y profitosa" (p. 362), etc.

[80] "... debe formar su sermón acomodándose a la calidad y rudeza del auditorio para que todos los entiendan y tome cada uno para si lo que le toca... se ha de estrechar y configurarse a su capacidad como se encogió y configuró Eliseo para resucitar al niño muerto e inspirarle aliento de vida" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 72r)

[81] OROZCO DÍAZ, E: *Manierismo y Barroco,* p. 94.

[82] ISLA, José Francisco de: *Historia del famoso predicador Fr. Gerundio de Campazas, alias Zotes*. Ed Planeta. Barcelona, 1991, p. 402.

[83] *Ibidem,* pp. 402-3.

Los sermonarios recogieron, sin duda, principios parecidos a los defendidos desde un punto de vista teórico por los misioneros[84]. Esta circunstancia puede permitir reconstruir, en cierta medida, qué era lo que se predicaba y, sobre todo, cómo se hacía. En efecto, en los sermones conservados hay múltiples ejemplos de algunos de los caracteres esenciales de la oratoria sagrada de la época como la *predicación a los ojos*, los *exempla* y, por supuesto, una misma concepción de la argumentación, esto es, de cómo debía graduarse la persuasión. De ello son buena prueba las mismas observaciones sobre la distribución de los temas o el uso de los materiales que, desde un punto de vista argumentativo, eran los más fuertes, a los que debía recurrirse en determinados momentos, como el final del sermón.

El mismo hecho de que muchos misioneros, como Pedro Calatayud, reconociesen que en los inicios de su labor pastoral predicaban siguiendo el modelo contenido en los sermones de predicadores como el padre Jerónimo López, deja entrever hasta qué punto se puede hablar de una cierta uniformidad en la práctica misional que se puede explicar por una identidad de los modelos propuestos. La coincidencia, en líneas generales, entre los sermones de órdenes diferentes, especialmente capuchinos y jesuitas, nos permiten apuntar que estamos ante una *cultura* misional común de la que, sin duda, los sermones del padre López constituyen un ejemplo excelente, tanto por su peso en los archivos jesuíticos como por la insistencia con que son citados en las recopilaciones de sermones.

Es evidente, por otro lado, que estas fuentes sólo pueden constituir un pálido reflejo de la oratoria misional ya que sólo recogen algunos de sus contenidos conceptuales esenciales. ¿Qué hay, por ejemplo, de la *actio* y la *pronuntiatio*? Estas constituyeron, sin duda, un elemento esencial de la persuasión pero, obviamente, sólo pueden ser reconstruidas de un modo parcial a través de otras fuentes, como hemos destacado en la primera parte de este trabajo. Por otro lado, hemos de tener en cuenta que la misión empleó de modo recurrente la técnica de la improvisación que, si bien recogía los principios generales y temas contenidos en los sermonarios, recurría a circunstancias particulares de las que sólo quedan algunas referencias en las fuentes.

Uno de los recursos más importantes de los sermones misionales era, como hemos dicho, el *exemplum* cristiano. Éste adoptó la forma de un "récit" en claro contraste con su antigua forma, basándose en una acumulación de hechos realizados por determinados personajes de los que se extraían reglas generales. Pero, sobre todo, cabe decir que el *exemplum* cristiano no fue un instrumento de diversión placentera, sino un mecanismo

[84] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, vg. p. 4.

fundamental de conversión en clara conexión con los objetivos esenciales de la retórica misional[85].

Debemos subrayar que una de las funciones de este argumento era "reactualizar" o revivir una situación determinada:

> "La hipotiposis y la prosopopeya, fundamentalmente, pero así mismo el *exemplum* y la *similitudo*, coadyuvaban en ese proceso de "visualización" de vicios y virtudes"[86].

La persuasión se basó, pues, en una representación que, por su carácter (fingidamente) material, convencía más fácilmente y hacía que los oyentes olvidasen sus prevenciones, una circunstancia reforzada, si cabe, por el hecho de que el *exemplum* era refrendado, en principio, por la autoridad indiscutible de la Iglesia o por el hecho de que sus transmisores eran religiosos que, a menudo, afirmaban haber sido testigos de lo que narraban. En efecto, una de las fuentes esenciales que alimentaban el *exemplum* de la oratoria misional eran las propias experiencias de los misioneros y cuyos protagonistas eran quienes habían acudido a otras misiones en ciertos lugares. Por tanto, los acontecimientos narrados en estos argumentos no correspondían a un pasado "mítico", sino que estaban muy próximos al presente y como tales, podían ser percibidos como una amenaza o como un anuncio que interesaba directamente a la audiencia, cuyos miembros podían identificarse con los personajes que aparecían en ellos.

A este respecto, debemos recordar que la misma *predicación* misional tuvo una naturaleza *ejemplar*, ya que fue entendida como una "representación" o actualización de un modelo de vida que era propuesto a todos los fieles. El misionero debía exhibir las virtudes que predicaba con sus acciones y actitudes. No sólo se enseñaba con las palabras, sino que se *mostraba* con los hechos. Este aspecto *parateatral* es esencial para comprender fenómenos como las procesiones de penitencia que revivían el sacrificio de Cristo o el retrato de la condenada. Con ella se entablaba un diálogo, como si se tratase de una persona que se presentaba en el sermón para refrendar las palabras del misioner y que, de un modo parecido al *exemplum* no representaba una realidad lejana, sino que se refería directamente

---

[85] BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L´exemplum*, p. 51.

[86] ARAGÜÉS SARAZ, José: *Deus Concionator*, p. 84. "Pintura y ejemplo compartían así una idéntica facultad para la moción de los afectos, de la *delectatio* a la *admiratio*"(*ibidem*, p. 85). Aragüés subraya su importancia para dominar las voluntades y las relaciones que tiene el "exemplum" con la mnemotecnia. No en vano, "emblemática y literatura ejemplar compartían temas y asuntos" y, como es sabido, los emblemas eran empleados para la meditación y la memorización de ideas. Con gran razón ha podido decir F.R. de la Flor que: "el registro plástico (en la arquitectura y en las obras pictóricas y arte efímero) funciona metafóricamente como sermón *visual* y *topográfico*. Podemos incluso decir, con un ligero forzamiento de la expresión clásica, que la estética postridentina se basa en una interrelación palabra/imagen: en efecto, *ut picturae sermones*" (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 318).

a las inquietudes y circunstancias del presente, subrayando su papel de "guía" o de referente para quienes lo oían.

Como hemos dicho, una contribución esencial del *exemplum* a la *chiusura percettiva* de la que hablábamos anteriormente, subyace en el hecho de que constituyó, o se presentó más exactamente, como una narración auténtica. Los principios sobre los que se asentaba este hecho fueron fruto de una larga evolución que se materializó en los grandes catálogos de ejemplos de los siglos XIII y XIV.

Trataremos, en primer lugar, la veracidad del *exemplum*. Este es uno de sus fundamentos que sostiene la virtualidad de este argumento. Reconozcamos, sin embargo, que podemos encontrarnos ante dos tipos de *exemplum* la *narratio authentica* y la *ficta*[87]. Esta última que fue empleada en los sermones medievales está totalmente ausente de los sermonarios misionales, lo que prueba que la predicación misional fue el resultado de un largo proceso histórico que tuvo uno de sus hitos más importantes en el siglo XVI y, concretamente, en la reforma oratoria posterior a Trento. Th. Welter dejó clara la importancia de algunos concilios en la definición de cuáles debían ser los contenidos y el carácter de los *exempla*, una de cuyas consecuencias inmediatas fue que la *narratio ficta* cayó en desuso.

Desde el punto de vista retórico, la diferencia entre la fábula y la *narratio authentica* subyace en la naturaleza pretendidamente verdadera o falsa de aquello que se cuenta y no en su articulación retórica. En este sentido, cabe decir que los tipos de narración que se adaptan mejor al *exemplum* son, probablemente, la histórica que, en principio, es verdadera "... y en su realización literaria, verosímil" y el *argumentum* que "... no es verdadero, pero sí verosímil". La historia necesita, por tanto, de una "exposición literaria" que se presenta como[88]:

> "... verdadera (*vera*)... (pero) necesita para su *exposición literaria* los medios de la *narratio verisimilis*, en especial, la fundamentación psicológica de los sucesos históricamente reales"[89].

En consecuencia, hemos de partir de la base de que el *exemplum* debía ser verosímil y que esta verosimilitud era fruto de una realidad cultural muy concreta. En este caso, se

---

[87] BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L´exemplum*, p. 32. Esta definición deja bien clara la falsedad de algunas aproximaciones modernas al fenómeno. Subrayemos, por otro lado, que la *narratio*, empleada como recurso argumentativo no entraña veracidad sino que se caracteriza, más exactamente, por su carácter verosímil.

Barthes define la narración como ...une protase argumentative BARTHES, R. : "L´ancienne Rhétorique" en *Oeuvres completes*, tomo II. Ed. Seuil. París, 1993, p. 950.

[88] LAUSBERG, H. *Manual de Retórica literaria*, p. 290.

[89] *Ibidem*, p. 290.

trataba de la cultura eclesiástica cosa que, por otro lado, no invalidaba la exigencia de construir una *narratio verisimile*(verosímil) que respondiese a las expectativas de los receptores. En efecto:

> "La realidad del proceso mismo narrado se consigue especialmente mediante una concatenación de los *elementa narrationis*, en correspondencia con las experiencias vitales del público"[90].

Por esta razón, "tiene aquí especial importancia la fundamentación psicológica (*causae et rationes*) del proceso contado tomando como base el carácter y, en especial, las pasiones, de las personas interesadas"[91]. Por tanto, en una narración perfecta se deben considerar toda una serie de elementos que están dirigidos a demostrar la proposición y convencer al público. De este modo, el orador debía tener en cuenta quién es *el auctor* del hecho (*factum*), una cuestión que constituyó un componente esencial de los planteamientos antigua retórica sobre el *exemplum*, ya que para los preceptistas de la época no contaba tanto la acción como quién la realizaba.

Existían, por otro lado, una serie de *elementa narrationis* que corresponden a los *loci* tradicionales (*quis, quid, cur, ubi, quando, quemadmodum, quibus adminiculis,* etc.)[92], y que estaban estrechamente relacionados con el concepto de verosimilitud que se basa en una serie de consideraciones ligadas a: *causam, locum, tempus, instrumentum, occasionem*[93]. A este respecto, es muy ilustrativa una cita de Mayans, para quien el orador:

> "... ha de estenderse (en la amplificación) con intención, *acumulando razones*, las quales deven ser más naturales que ingeniosas: *tales, que todos las entiendan i qualquiera las aprueve*; de otra suerte no hacen impressión"[94].

De este modo, como hemos visto en otra parte, la respuesta y la misma adopción de los "prejuicios", ideas o concepciones de las audiencias, constituyó un elemento esencial de la "persuasión" misional[95].

---

[90] *Ibidem*, p. 328. Respecto a esta cuestión debe consultarse el capítulo II.
[91] *Idem*.
[92] *Ibidem*, p. 329.
[93] *Ibidem*, p. 328.
[94] MAYANS, G.: "El orador christiano", II, 110.
[95] Así, en la exposición de las penas del infierno, cuyo carácter analizaremos con más detalle más adelante, los misioneros: "Toujours soucieux d´adapter leur langage au rang social et culturel du public et de récupérer tous les différents niveaux de comunication, les jésuites ne manquèret pas toutefois d´évoquer, surtout dans les milieux populaires, les autres mille enfers dont s´était nourrie toute une longue tradition narrative et iconographique. La projection des peurs réelles de l´homme en face de la nature, tributaires des paradigmes culturels et des modèles de vie propres au monde des campagnes" (VISMARA CHIAPPA, P.: "La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles" en *Le Jugement, le Ciel et l´Enfer dans l´histoire du christianisme*, citado, p. 101).

La "persuasividad" del *exemplum* subyacía en el hecho de que se presentaba como un acontecimiento verdadero, lo que, sin duda, se sostenía en la misma naturaleza de las fuentes de que se extraía. En efecto, las más importantes fueron las históricas junto con las sagradas. Las primeras, eran confirmadas por los mismos caracteres de los materiales empleados por la historia: hechos pretéritos y verdaderos, sostenidos por la tradición. Pero, a diferencia del ejemplo pagano, la retórica cristiana no pretendía hacer referencia a un pasado mítico y ejemplar, sino que su objetivo esencial era asentar la veracidad del argumento[96].

Si en la predicación medieval se privilegiaron los ejemplos contemporáneos, en los sermones misionales ocurrió otro tanto. ¿Reflejan, pues, la realidad los sermonarios que están a disposición del historiador? En absoluto, debemos considerarlos más bien como un modelo a disposición de los predicadores, ya que si bien recogían procedimientos y temas esenciales, no se referían a una de las fuentes esenciales del *exemplum* que surgía, muy a menudo, del contexto en el que se desarrollaba la misión. Los acontecimientos sucedidos en ellas que, sin duda, eran difundidos en otras poblaciones, eran revelaban extraordinariamente útiles para obtener los objetivos buscados por los misioneros.

Las grandes colecciones de *exempla*, como la del padre Calatayud en la Biblioteca Nacional, o el mismo hilo argumentativo de sus *Doctrinas prácticas*, nos permiten entrever claramente este hecho[97]. Las hagiografías misionales abundan también en la importancia de los acontecimientos que constituían un testimonio cuya intensidad emocional era subrayada por el hecho de tratarse de vivencias o testimonios recogidos por el misionero que, muy a menudo, derivaba en la exposición de milagros cuya naturaleza era, como veremos, esencialmente diferente del *exemplum*[98]. Así, para promover la devoción del Rosario:

---

[96] Frente al pasado ejemplar (sobre el que se vuelve continuamente en el caso de los griegos):

"Pour les chrétiens du Moyen Âge, le recours à l´histoire est moins un appel à un temps fondateur qu´une preuve d´authenticité, de réalité, de vérité historique, "parce que cela a bien existé", l´anecdote est "vraie" au sens événementiel" (*ibidem*, p. 44).

[97] En el mismo sentido, decía el padre López que los enfermos eran especialmente propicios para que el mensaje de la misión calase debido al peligro en que se encontraban. Y para ello, se usaban "... exemplo(s) provechoso(s) y temeroso(s) de castigos que Dios N. S. a executado en los obstinados y rebeldes" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 460).

[98] En Ciudad Rodrigo, "Estaba la ciudad muy estragada. Con ocasión de las guerras y milicia que allí hay, había muchos escándalos que parece tenían tan irritada la justicia divina, que, si no la hubieron aplacado... hubiera venido sobre ellos un gran castigo. El día siguiente... hubo una tempestad horrible de rayos y relámpagos. Cayó un rayo en la torre de la pólvora y abrió por medio la bola que está en la coronación. Y si, como ladeó hacia un lado hubiera bajado derecho, se arruinaba la ciudad, porque había dentro mucha provisión de pólvora. El Sr. D. Rodrigo Godínez... me avisó con un papel este suceso que fue por la mañana. Y al referirlo por la tarde en el sermón, quedaron aturdidos" (REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 584-5).

En los sermones predicados en Salamanca en 1682: "El segundo sermón, la materia fue de que como se vive se muere... Y uno y otro sermón confirmó con casos singulares y recientes acaecidos en varias partes de España, de no poco s que habían acabado miserablemente la vida y de muchos otros, en

"... persuadía a todos los fieles... (con el) bien espiritual de las almas y porque este santo exercicio se alla también recibido y autorizado por la Iglesia... y por los beneficios singulares que avía recibido de N. Señora por medio de esta devoción"[99].

Y esta fue, sin duda, una de las grandes diferencias respecto a la preceptiva coetánea que estableció que la fuente esencial de los ejemplos debía ser la Biblia aunque los jesuitas dieron una especial importancia a las referencias a los acontecimientos cotidianos:

"Estos efectos... vemos, que los consigue el Predicador con los testimonios, y exposición de las Sagradas Escrituras, debemos concluir por fuerza, que este es el único y seguro medio, que debe tomar, especialmente cuando sabemos, que este fue, el que usó el espíritu de Dios predicando por boca de los Apóstoles..."[100].

Este interés por convertir la autoridad cristiana en elemento clave de la argumentación, no excluía otro tipo de historias cuya veracidad estuviese fuera de toda duda, como las "... historias profanas, como de las Monarquías, Emperadores y repúblicas de los Gentiles, y de los libros mismos Gentiles". Encontramos así una convivencia de fuentes cuyo prestigio se asentaba en la historia y las que procedían de la fuente de autoridad por excelencia, la Biblia:

"Sea el primer aviso y documento sobre la materia de la predicación: esta ha de ser la *palabra de Dios*; ha de ser el Evangelio. No se ha de predicar a Virgilio, Ovidio, o Cicerón, sino a Jesu-Christo crucificado, su Doctrina, su Ley Evangélica"[101].

Se censuraron, sin embargo, las fábulas, a pesar de que en ellas se contenían algunas verdades y consejos morales aprovechables[102][103]. Los misioneros reaccionaron duramente

---

mayor número, que movidos por la misión se habían arrepentido y enmendado de su pasada vida, haciendo enteras y sensatas confesiones" (*ibidem*, p. 615). También, p. 619.

[99] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 428. Por ejemplo, con lo que sucedió en Villajoyosa:

"tuvo buena ocasión el V.P. de mover la gente a penitencia y a llorar sus pecados con ocasión de un sucesso milagroso, que avia sucedido dos años antes. Ay en una capilla de la Iglesia de esta villa una imagen de santa Marta de talla, la qual estando diziendo missa un sacerdote començó a sudar y a llorar con admiración de los que assistían y observaron el prodigio, enjugaron la imagen y limpiándola arias vezes y bolvió a sudar y llorar copiosamente. Ízose diligente examen y averiguación del caso, por orden del Señor Arçobispo y no se pudo descubrir ni rastrear causa alguna natural...tomó ocasión el V.P. para reconvenir en sus sermones de missión al pueblo y a exortarlo a llorar amargamente sus culpas, perdonar los agravios, abraçar la paz y aplacar con la penitencia y enmienda de la vida la ira de Dios"(*ibidem*, p. 273).

[100] SÁNCHEZ, P. A. : *Discurso sobre la eloquencia sagrada en España*. Imprenta de Blas Román. Madrid, 1778, p. 45.

[101] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones*..., p. 306. Y sobre las fábulas es muy claro: "No se han de predicar fábulas inútiles por gracejo o risa, que será profanar la cáthedra del Espíritu Santo... Pues en la Sagrada Escritura se hallarán textos (dice San Pablo) para todo" (*ibidem*, p. 307).

[102] "*Ant*. ¿Finalmente de las fábulas qué sentís? *Pab*. ¡O Dios mío! Essas dexarlas de todo punto. Porque si no son laudables en la boca de los Comediantes, cómo lo serán en la del Predicador? ¿Quién puede sufrir ni el nombre de la impura Venus en un sermón de la más pura Virgen?" (CODORNIU,

contra su empleo, contraponiéndolas a la fuerza persuasiva del *exemplum* que, sin duda, tenía unas fuentes totalmente opuestas.

En la preceptiva retórica del siglo XVIII no se dice gran cosa sobre el ejemplo basado en un acontecimiento próximo, aunque se deja bien claro que las exageraciones y mentiras eran muy frecuentes en los sermones contemporáneos, interesados en descubrir todo tipo de prodigios cuya pretensión última era, cuando menos, dudosa desde el punto de vista moral. Por tanto, la Biblia fue privilegiada como una de las fuentes esenciales del *exemplum*[104] y como instrumento para erradicar una corriente sermonística que encontraba una de sus fuentes esenciales en los prodigios o, más exactamente, en el milagro cuya naturaleza era totalmente diferente al *exemplum*. Esta idea fue subrayada también por Gregorio Mayans:

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Antonio: *El predicador evangélico*, pp. 151 y s). El Padre José Francisco de Isla insistió en la misma cuestión en su *Fr. Gerundio* (BLANCO, M.: "La Critique de la prédication conceptiste au XVIIIe siècle" en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1988, p. 167).

[103] Antonio afirma que estedice esto en p. 152. Lo que le responde su interlocutor no tiene desperdicio: "¿Mas quién los ha de beber por canales tan sucios? De los Padres antiguos, dize mi venerado San Francisco de Sales, que en sólo un sermón de San Ambrosio leyó la de Ulysses, y las Syrenas; y essa aun es de las más discretas, y menos peligrosas" (*idem*).

El Padre Isla reaccionó igualmente contra el empleo de la mitología por el orador sagrado. De este modo, en el *Fr. Gerundio* denunció: "... l´emploi surabondant des sources littéraires profanes et tout particulièrement des mythes et des rites antiques. Les prédicateurs ont l´habitude d´évoquer le calendrier des fêtes païennes à propos de la solennité liturgique qu´ils commentent, ce qui les amène à tracer des parallèles entre le culte chez les Anciens et les croyances chrétiennes" (BLANCO, M.: "La Critique de la prédication...", p. 165, se pueden ver algunos buenos ejemplos de este fenómeno).

[104] Codorniu coincidió con otros reformistas posteriores, como Antonio Sánchez Valverde (*El predicador*. Madrid, 1782): "Una Oración sobre la avaricia, por exemplo, en que se dé todo su vuelo al discurso humano, se dexe correr la imaginación a buscar pinturas, imágenes, frases, para hacer aborrecible este vicio ... una oración digo semejante, podrá convencer a una razón indiferente y clara, persuadir a un corazón libre y desapasionado, tocar y comover (sic) al mismo avaro, mientras dura el torrente de aquella eloqüencia, la vista de aquellas pinturas, y mientras está, digámoslo así, en la scena mirando el espectáculo; pero apenas saldrán... comenzará a debilitarse la impresión, enfriarse el ánimo, a rebullir la pasión...

No me persuado que sucedería así, si en vez de todas aquellas imágenes y pinturas humanas se le hubieran puesto delante las divinas, que hicieron Isaías, de la ira de Dios contra su Pueblo y hablando como el Profeta, en persona del mismo Dios, manifestase que la perversidad de su avaricia era la que había movido la indignación divina... Jeremías: de las terribles amenazas, con que aterró el Señor al mismo Pueblo... Amós: del Tribunal, que tomó al Señor para fulminar contra la avaricia, poniéndose de pies sobre el altar... si hubiera dicho que el mismo Jesuchisto había prevenido a sus discípulos contra este vicio, amonestándoles que tuviesen cuidado de guardarse de toda especie de avaricia... si hubiera manifestado con S. Pablo que esta pasión es raíz de todos los males" (SÁNCHEZ VALVERDE, A.: *El predicador*, pp. 61-64).

No sólo el *exemplum* se extrae de fuentes sagradas o de las autoridades sino cualquier material del sermón que sirva para demostrar y argumentar tiene que tener el mismo origen: "todo quanto considere que puede conducir al intento, como son sentencias, razones, comparaciones, imágenes, descripciones, semejanzas, egemplos i, si son éstos sagrados, son más eficaces por ser infalible su verdad" (MAYANS, G: "El Orador Christiano", I, 79).

> "Dicen algunos que no deven tener lugar en el panegírico los milagros, porque son efetos de una causa superior, i no arguyen santidad, i tal vez son fingidos por algunos ociosos escritores. No ignoro que ai mucho de esso"[105].

Estas reflexiones dejan claro que la argumentación estaba marcada por los mismos principios que vertebraban la labor de los predicadores[106]. Los temas de los sermones y su mismo desarrollo debían ser, en palabras de los preceptistas de la época, "morales y prácticos", cosa que exigía que el *exemplum* no se centrase en el personaje, sino en su acción. En efecto, no importaba tanto la relación con el actor como el cambio de comportamiento *ejemplificado* por el *exemplum*, pese a que su protagonista brindaba mayor validez y fuerza a la historia narrada[107]. Esta fue la diferencia esencial, como afirma Bremond, entre el ejemplo cristiano y el pagano que se fundó en la admiración del modelo, mientras que, para el predicador medieval:

> "Le "héros" de l´*exemplum* médiéval c´est n´importe qui, n´importe quel homme ou femme, n´importe quel chrétien, car l´exemple est fourni par l´histoire du "héros", non par le "héros" lui-même"[108].

El valor del ejemplo subyacía en el hecho de que constituía no sólo un medio argumentativo sino que, a la vez, era una expresión concreta de un modelo "disciplinar". El cambio producido en la concepción de la santidad en la Europa postridentina, pese a que encontró uno de sus fundamentos en la teología medieval, determinó que la predicación se orientase en un sentido muy determinado, subrayando la necesidad de la imitación del santo que se encarnaba las virtudes exigidas a todos los cristianos. Esta perspectiva, sin embargo, no logró imponerse totalmente en la predicación de la época moderna. Es más, nos podemos

---

[105] MAYANS, G.: "El orador christiano", III, 90. "car si les miracles rapportent des faits vrais du point de vue de la foi (c´est-à-dire conformes à la Vérité), ils ne sont pas des écrits authentiques du point de vue de la vérité historique.

Il faut donc conserver aux *miracula* leur caractère spécifique et en particulier bien tenir compte de leur finalité propre qui est de prover non la vérité et l´utilité des préceptes chrétiens salutaires de façon abstraite, mais le pouvoir de Die de réaliser des miracles directement ou par l´intermédiaire des saints" (BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L´exemplum*, p. 54).

[106] "Tendremos gran cuidado que los asuntos de nuestras oraciones sean verdaderos, para que así lo puedan ser igualmente las pruebas, y no haya necesidad de torcer el sentido de la escritura y sus Textos. ¡O, qué abandono y falta de consideración hay en esto!... (en) el deseo de abultar la ponderación, y de predicar algo nuevo sobre lo que predicaron las primeras lumbreras de la Iglesia" (SALAS, Francisco Gregorio de: *Compendio practico del púlpito*, p. 78) .

[107] Estas afirmaciones pueden matizarse pero revelan, claramente, una tendencia en la consideración de la santidad que sigue siendo fuente de mediación con Dios pero que también es un ejemplo a imitar por los fieles lo que supone una expresión retórica concreta: "En los Sermones Panegíricos, que predicava el V.P. en alabança de los Santos, uía de hypérboles, encarecimientos despeñados y sin fundamento de verdad, ablando en sermón de las virtudes del Santo para que las imitemos" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 141).

[108] BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L´exemplum*, p. 45.

plantear si estamos ante dos formas enfrentadas de predicar, una heroica y otra *moralizante* o moralizadora[109].

De cualquier forma, estaríamos ante una tendencia, nunca ante la plasmación de un modelo coherente o absoluto. Buena prueba de ello es la misma adaptación del misionero a las exigencias de su auditorio. La predicación incorporaba así una amalgama de elementos propios de la cultura eclesiástica, concretamente, de la religiosidad postridentina, y de componentes de la cultura popular donde se valoraban tanto el milagro y el prodigio.

La preceptiva retórica de los siglos XVII-XVIII constituyó, como la predicación misional, una expresión de esta realidad. Los conceptos fundamentales defendidos por muchos de los preceptistas de los siglos XVII y XVIII fueron los de moralidad y practicidad, ejemplaridad e imitabilidad de los modelos. A este respecto, fue esencial la censura de la manera en que los oradores de la época solían componer los panegíricos. En este género se daban los peores vicios de una predicación que tenía como objetivo esencial satisfacer la vanidad de quienes patrocinaba el sermón, sin proponer unos modelos que pudiesen servir de guía al auditorio, ya que sólo pretendían alabar al santo del lugar y los personajes locales[110]. El sermón se convirtió así en un catálogo de milagros que convencían a los fieles del poder de su santo, gracias a unas prédicas que hilvanaban una serie de exageraciones:

> "... hay muchos, que piensan muy poco en esto. Su único pensamiento se reduce a buscar, o escoger los más bellos coloridos, para hacer que su Santo parezca grande, y aun el mayor de los demás Santos"[111].

Pero no estamos tanto ante unas consideraciones dirigidas contra lo que, por otro lado, era una evidente falta de calidad de los testimonios y de los argumentos contenidos en el sermón como ante unas propuestas que encarnaban una concepción totalmente diferente de la predicación[112]. A este respecto, como hemos visto en otra parte, hubo una estrecha

---

[109] Esta afirmación es matizable. El milagro constituyó una de las bases de la fe cristiana por lo que debía ser olvidado aunque su tratamiento, postulaban los preceptistas, debía moderarse:

"No se cebe mucho en ponderar lo admirable y raro de los milagros del santo, porque le faltará el tiempo para tratar de lo que más importa, que es lo imitable y provechoso de las virtudes. Pondere muy de assiento las que más campearon en el santo para que el auditorio las imite, con que podrá pasar mejor a la repreensión (sic) de los vicios contrarios, aziendo a estos más aborrecibles"(DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 553).

[110] AGUILAR PIÑAL, F. "Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII" en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos/ AGUDO TORRICO, J. (eds. lit.): *La religiosidad popular*. Tomo II. Barcelona. Ed Anthropos, 1989.

[111] MURATORI, L. A.: *Ventajas de la Eloqüencia popular*. Madrid, 1730, p. 121.

[112] *Ibidem*, p. 117, insiste en las fuentes verídicas.

relación entre lo que propusieron los autores del siglo XVII y los del XVIII. Diego Murillo afirmaba:

> "*que todo el tiempo se les ha de pasar... en alabar a los Santos sin tratar de la reformación de las costumbres*. La verdad es que en las festividades de los Santos muy señalados(como son los dos Joanes, y los dos Apóstoles, San Pedro y San Pablo, y en la de otros cuando se predica en sus propias iglesias) licencia ay de alargarse más en tratar sus excelencias; pero nunca la ha de haber para dexar totalmente el fruto que se puede sacar de la doctrina del Evangelio. Y también se ha de huir el extremo de otros predicadores, que así se olvidan de tratar las alabanças del Santo; como si la Iglesia no pretendiese en sus fiestas aficionarse a ellos para tomarlos por intercesores y hazernos imitadores suyos"[113].

Esta postura suponía no sólo privilegiar la Sagrada Escritura, como fuente esencial del discurso[114], sino dirigir los sermones a la enseñanza:

> "ningún sermón Panegýrico lo sea tan del todo, que no tenga por lo menos alguna parte Moral: la mas a propósito es la última, porque assí más fácilmente se lleva la instrucción el oyente"[115].

Como reconoce Félix Herrero Salgado, la Iglesia exigió a sus predicadores que los sermones debían edificar a los fieles proponiéndoles unos modelos a seguir y, ¿qué mejor manera de hacerlo que utilizar los episodios de las vidas de los santos a modo de *exempla*?

¿Cabe, pues, plantearse la discusión de si nos encontramos ante una evolución del *exemplum* que se convirtió en un recurso literario con el objetivo de cumplir no una función persuasiva sino brillante, esto es, que fue dirigido a pasmar y no a convertir? Las hagiografías y, por extensión los panegíricos, tal y como denunciaron muchos preceptistas, se convirtieron en una colección de milagros y *exempla*. El parecido entre ambos no debe inducir a confusión, ya que el *exemplum* subrayaba el esfuerzo personal, la virtud conseguida con el sacrificio y la mortificación que, sin duda, contaba con la ayuda divina

---

[113] HERRERO SALGADO, F : HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española...*, p. 324. En el mismo sentido se expresaba el padre López: "No se cebe mucho en ponderar lo admirable y raro de los milagros del santo, porque le faltará el tiempo para tratar de lo que más importa, que es lo imitable y provechoso de las virtudes. Pondere muy de assiento las que más campearon en el Santo para que el auditorio las imite" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 553). Condena, pues, el afecto desmedido a un santo que llevaba a que los predicadores alabasen al santo más allá de toda medida y prudencia (*idem*).

[114] "huiremos las indiscretas laudatorias que se han introducido en las Salutaciones, especialmente predicando a cofradías y Comunidades; cuyo vicio se estiende con demasía en los sermones de Honras, Profesiones de Monjas y Panegýricos: en ellos y en todos los demás debemos abandonar el uso de la Mythología, y en vez de ella y sus fábulas fantásticas y abultadas, llenaremos nuestros discursos de Escritura y sentencias de los Padres"(SALAS, Fr. Gregorio de: *Compendio práctico del pulpito,* p. 29). La misma idea en CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, pp. 67r y s.

[115] *Ibidem,* p. 64r.

pero que, por su naturaleza profundamente humana, podía ser propuesta a los fieles como modelo a seguir[116]:

> "¿Por qué los Santos fueron Santos, y como a tales les obsequia la Santa Iglesia? No por otra razón, sino porque, según las leyes, y consejos Evangélicos, *despreciaron las riquezas, pisaron el mundo, huyeron de las honras, perdonaron, y gratificaron las injurias, negaron su voluntad propria, se conformaron con la divina, y finalmente murieron en la Cruz, o de la mortificación, o del martyrio*"[117].

Cuando los misioneros predicaban panegíricos, adoptaban esta misma actitud en su exposición:

> "En los sermones Panegíricos de los santos, después de aver celebrado y amplificado sus excelencias, gracias y prerrogativas con ponderaciones decentes y bien fundadas, *passava a declarar las virtudes en que más se señalaron* para aficionar el auditorio a su imitación... Sentía nuestro zeloso Padre el dictamen erróneo de algunos predicadores menos zelosos que enseñan y predican que en solos los sermones que llaman del Tiempo, es a saber, de Feria, Adviento y Quaresma ay obligación de moralizar y repreender los vicios mas no en los otros de Misterios y de Santos. Para desencastillar a los tales Predicadores de este error, tan opuesto a la mejor predicación, como nocivo a los oyentes... Si el oficio principal del predicador es desterrar vicios e introducir virtudes, ¿cómo cumplirá con este oficio el predicador que en todo el discurso de su sermón panegírico (no) abla palabra de estos dos puntos?"[118].

Estas afirmaciones permiten entender la insistencia de estos autores en el ejemplo propuesto por la acción del santo, "que la Pasqua de Espíritu Santo... aviendo de predicar en la Santa Iglesia de Toledo, el... V. Doctor Martín Ramírez le mandó Dios que predicasse contra los que confiessan sacrílegamente"[119]. Sin embargo, cabe reconocer que el éxito de algunos de los santos promovidos por los misioneros, como vimos en la primera parte, se basó en su respuesta a las inquietudes del auditorio, esto es, la necesidad de una protección divina que parecían exigir las poblaciones visitadas por los misioneros.

Finalmente, para comprender la naturaleza de este argumento es esencial plantear la cuestión del tiempo, que tal y como lo entendían los moralistas cristianos, implicaba que el *exemplum* narraba una historia terrestre en la que se consideraban otras dimensiones

---

[116] "Là où une possibilité d´évolution de ce genere existait peut-être au Moyen Age, c´est dans le domaine de l´hagiographie. Un courant hagiographique que a failli se laisser entraîner dans la rédaction de *vitae* qui n´auraient été que des catalogues d´*exempla*, mais ici encore cette dérive a été le plus souvent arrêtée car le miracle, non *l´exemplum* (ressemblants parfois, mais non confondus), a pu constituer l´élément de ces chaînes hagiographiques et la conception de la sainteté a évolué de sorte à éviter au discours hagiographique ce desséchement" (BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L´exemplum*, p. 47).

[117] CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 69.

[118] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 552-3.

[119] *ibidem*, p. 552.

temporales. De este modo, "doit s´articuler sur le temps à la fois rétrospectif et eschatologique des *auctoritates* et sur l´atemporalité des *rationes*"[120].

En efecto, el *exemplum* representaba una llamada universal, válida para cualquier auditorio que, independientemente de sus condiciones particulares, debía enfrentarse a un destino marcado por la muerte y el juicio, universal y particular, en el que se dirimía su salvación o condenación. En efecto, el *exemplum*, y la misma persuasión estuvieron marcados por "... le souci des fins dernières de l´homme, c´est, si on nous permet l´expression, un gadget eschatologique"[121]. Este argumento se insertaba, pues, en una pedagogía en la que la lección moral era el principio clave aunque, sin duda, se dejaba un cierto lugar al divertimento, que debía constituir un medio y no un fin.

Sin duda, la historia fue concebida por los religiosos de un modo lineal, como un avance permanente cuyos términos estaban claramente fijados. Todo lo ocurrido en ella, ya fuese *historia sagrada*, ya historia humana debía ser explicado a través de las categorías de justicia divina, etc. Todo era penetrado, pues, por la escatología, como revelan las reflexiones que hacían los misioneros sobre cualquier tipo de acontecimiento, tal y como vimos anteriormente. El profundo carácter moral, bien o mal, de la narración (y de su referente) estaba íntimamente ligada a una inquietud por "solemnizar" la vida, insistiendo en la importancia de cualquier gesto, de cualquier actuación. La vida cotidiana se concibió, pues, en términos de pecado o virtud.

Hubo otros procedimientos en los que se asentó este mensaje simple que fueron tres: la polarización por las antítesis, la radicalización de las situaciones y la personificación del conflicto. Todas ellas están muy presentes en los sermonarios. Hemos tenido la oportunidad de subrayar en otro trabajo que la antítesis constituyó un elemento esencial de la predicación española de los siglos XVII-XVIII. Autores como el padre Codorniu, pese a advertir sobre los peligros de un uso masivo de ésta, subrayaron su importancia en los ejemplos que aparecen en sus textos que reflejan claramente que las propuestas prácticas se alejaban de las disposiciones teóricas.

Sin duda, este tropo fue empleado abusivamente en las composiciones barroquistas por lo que muchos intentaron limitar su empleo. Esa reacción contra el uso masivo de las antítesis se hizo evidente en la oratoria sagrada de los siglos XVI y XVII. Según Julio Caro Baroja[122], los coetáneos emplearon el mismo símil que Codorniu para referirse a unos

---

[120] BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L´exemplum*, p. 36,
[121] *Ibidem*, p. 37.

[122]Sobre la cuestión del ajedrez el tratadista B. de Salazar afirmó que: "No podemos, en llegando a aqueste punto, dexar de traer a la memoria aquel exemplo tan vulgar, y tan común, como repetido en los púlpitos del juego de Axedrez, si bien siempre provechoso, y ajustado para el caso (que al fin, como los

sermones que parecían un tablero de ajedrez debido a los contrastes permanentes. Este fenómeno se puede comprobar, incluso, en los títulos que tenían muchos de los sermones de la época. Esta importancia de la oposición entre dos realidades fue determinante en la predicación, una dualidad casi maniquea (matizada en las doctrinas), donde se oponían pecado y virtud. Se hace evidente que existía por parte de los misioneros una suerte de "intolleranza dell´ambiguità" o "intolleranza delle sfumature", esto es, sólo cabía lo blanco y lo negro, la luz y la sombra, el bien y el mal.

LOS SERMONES.

Desde el punto de vista temático, los sermones misionales insistieron en la centralidad de la confesión, una circunstancia que[123] hizo que derivasen de un modo insistente hacia los temas relacionados con el "pecado" y sus manifestaciones, convirtiéndose, a su vez, en una exposición o catálogo de las conductas vedadas y permitidas. En este sentido, los misioneros tenían un gran interés por presentar el pecado en sus diferentes formas.

Esta orientación explica que los motivos fuertes, desde el punto de vista afectivo, fuesen el infierno, la muerte, el juicio particular, centrado especialmente en la muerte del

---

muevan, a veces desengañan y aprovechan mas a los oyentes, que las agudezas mayores) aún bien que los jueguen muchos, y conocerán lo que es: Compónesse de Reyes, Roques, Arfiles, de Damas, y de Peones. Mientras el tal juego dura, respétase cada pieça conforme el oficio que haze: Con que veneración se trata al Rey; cómo lo defienden todos; cómo persiguen al que le quiere dar mate; con qué libertad corre el Roque; con qué ligereza cruza por donde quiere la Dama; cómo reconoce sus calles el Arfil; cómo obedece el peón; cómo brinca el caballo; cómo se guardan unos a otros sus fueros; pero en concluyendo con el juego, la misma estimación hacemos de una pieça, que de otra, del Rey que del peón, de la dama que del Roque, ni ay Rey ni Roque que valga: todos van a una sepultura; esto es, a una taleguilla donde se guardan las pieças"(citado en CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas...,* p. 223).

Sobre la misma cuestión cfr. también el libro de OROZCO DÍAZ, E. *El Teatro y la teatralidad del Barroco*: "(las obras) obedecen al juego de los contrastes, a la ley permanente de la antítesis, a la tensión de los valores antagónicos; hemos puesto suficientemente de relieve su dinamismo interno y externo, su necesidad de expresar valores psicológicos e individuales, su oposición a todo lo que es colectivo y universal, su voluntad de emocionar, de asombrar y de pasmar; hemos descubierto esta fuga que eleva las formas y las lleva más allá de ellas mismas, esas masas sonoras que se escapan..."(*ibidem*, pp. 167-8).

A los claroscuros se refería explícitamente Maravall cuando hablaba sobre la importancia de los juegos de luz en el Barroco: "... la luz es el medio para la expresión de que prevalentemente se vale el artista de la época... Los efectismos que con la luz se pueden alcanzar, ingeniosamente manejada, cuentan, con toda su base técnica, en el teatro, también en la pintura, y diríamos que... en la poesía; añadiríamos todavía que, alegóricamente, también en la política, en torno a la imagen de majestad" (MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, p.477).

[123] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 251. "N.V.P. entre las materias más importantes de los sermones de missión, el primer lugar dava a la confessión sacramental y assi la llamava: *el primer plato de la missión*. La confessión es la medicina de todas las enfermedades del alma, es el arma más poderosa, para vencer al Demonio y debilitar su potencia y la que más guerra aze el infierno, como lo confessó el mismo Demonio" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 532).

pecador, el número (y mayoría) de los condenados. Las descripciones y reflexiones sobre el Paraíso, la bienaventuranza de los que se salvaban, eran más esquemáticas ya que la misión se centraba en la vía purgativa. De este modo, las reflexiones sobre los castigos reforzaban la necedidad de la penitencia y la confesión, que se desarrollaban en los sermones posteriores.

El padre Jerónimo López, como muchos otros misioneros posteriores que siguieron sus planteamientos generales, dedicaba su primer discurso a la confesión y destacaba que la perdición era resultado de una mala práctica de este sacramento, que contrastaba con los efectos positivos y transformadores de su buen uso evidenciando, una vez más, la convivencia entre temas terribles y los que aludían a la misericordia de Dios:

> "... aunque N.V.P. en todas materias era eloquente y copioso, singularmente se señaló en amplificar y ponderar la fealdad y malicia del pecado mortal con deseo de azer odioso y aborrecible a todo su Auditorio este enemigo capital de las almas"[124].

Independientemente de que el sermón tuviese por título la confesión o el pecado, ambas materias estaban íntimamente ligadas, tal y como demuestran los sermonarios. En efecto, la propuesta de esta última como medio fundamental de conversión implicaba la necesidad de una erradicación de los pecados y, como primer paso para ello, de la mala confesión[125] que era considerada una falta gravísima. Esta era fruto de una práctica inadecuada del sacramento y, fundamentalmente, de una falta de reconocimiento u ocultación de los pecados por parte del penitente. De este modo, en estos primeros momentos los misioneros abundaban en la gratuidad y la facilidad de la conversión[126], movilizando a la audiencia con la amenaza de una muerte que podía sobrevenir repentinamente sin que se estuviese debidamente preparado utilizando todos los recursos que caracterizaban a la predicación "del miedo".

En estas primeras prédicas, las referencias a la comunión, que confirmaba a los fieles como miembros de la iglesia de Dios, eran prácticamente inexistentes, salvo su aparición en el anuncio de la misión, en el que se avisaba sobre las indulgencias que portaba el misionero. Esta ausencia se puede explciar por el hecho de que la misión fue concebida como un proceso de transformación por etapas. Una vez propuesto este instrumento, cabía

---

Ejemplos en GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 413 nota 1.

[124] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 533.

[125] "... (predicaba) con tanta frequencia de los frutos y provechos de la verdadera y legítima confessión sacramental, pues no contento con predicar comúnmente dos sermones de missión de esta materia, el uno de la confessión general y el otro de la entereza de la confessión, exortando en él a que no se calle ningún pecado grave por vergüença; añadía otro tercero del propósito firme de no bolver a pecar que es menester para el valor de la confessión" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 532).

vencer las resistencias de los *revoltosos*, así como los obstáculos para una buena confesión. La penitencia surgía entonces como instrumento esencial para "disciplinar" al fiel, con el objetivo de prepararle adecuadamente para la comunión, que sólo podía ser administrada una vez se hubiese cumplido con la confesión[127].

Pese a que las primeras palabras del misionero iban dirigidas a la confesión había numerosas variaciones de este modelo:

> "Acerca de el orden que se deve guardar en los sermones, aunque es mejor aquel que más le arma a cada uno, miradas las circunstancias de el tiempo, de el sugeto que predica y necessidad del auditorio"[128].

El padre Miguel Ángel Pascual dedicaba un amplio espacio a otras cuestiones que, en su opinión, debían predicarse antes[129]. Sin embargo, la confesión siguió siempre apareciendo como un tema destacadísimo en los primeros sermones. Se trataba, simplemente, de anteponerla o de que sucediese a un sermón sobre el pecado o la penitencia que, como hemos dicho, estaban íntimamente relacionados con ella[130]. Los capuchinos, como el padre Caravantes, también distribuyeron sus prédicas de un modo similar al que prescribían los jesuitas, haciendo especial hincapié en la penitencia y el pecado[131]:

> "Les sujets les plus effrayants sont abordés au début de la mission et sont progressivement relayés par des thèmes de morale qui cèdent eux-mêmes la place à "des matieres plus docues, comme sont les pratiques des vertus" et à "des méthodes pour perseverer dans la grace". Il y a donc nettement une volonté de ne pas laisser les fidèles dans la "crainte servile"... La mission provoque la conversion mais

---

[126] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 615-1 aparece el orden de sermones

[127] "Para combinar los sermones siguientes puede dezir: *La materia de estos sermones va tan encadenada entre si que, para la cabal inteligencia de unos es menester también oír los otros*" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 23). Y sigue el patrón de Gerónimo López al que recomienda como modelo (*idem*).

[128] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 307.

[129] "... el orden... más proporcionado (es sólo una sugerencia por lo tanto) es que después de la introducción tengan el primer lugar los sermones de no dilatar la penitencia para lo qual conducen todos los de el oyente desengañado y convencido, predicando dellos dos o tres, según la missión fuere corta o larga" (*ibidem*, p. 307)

[130] En efecto: "En segundo lugar los que tocan a la confessión y con singularidad de no callar pecados, concluyendo siempre con exemplo de este punto" (*ibidem*, p. 308) retomando temas tratados en un sermón anterior: el del oyente remediado (*ibidem*, p. 308).

Para una visión del orden de los sermones puede verse ORLANDI, G.: "Drammatica...", p. 325 donde se ve claramente la importancia que tenía la confesión en el método Segneriano.

[131] "El primero de los sermones o pláticas conviene que sea de la penitencia y confessión, para que desde luego se vayan disponiendo a ella los oyentes... Al segundo día se podrá predicar de la gravedad del pecado y de la diferencia que va de un alma que está sin él a la que está en él. Después se podrán ir predicando las postrimerías, muerte, juizio, infierno y gloria que son assuntos alabados del Espíritu Santo" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 125).

accompagne aussi le nouveau converti dans sa nouvelle existence pour le confirmer dans cette voie et lui en montrer les avantages" [132].

De cualquier modo, hemos de considerar que a lo largo del desarrollo de la misión se repetían machaconamente los mismos esquemas e, incluso, las mismas palabras, enriqueciéndolas con ejemplos, comparaciones y ponderaciones que procedían de las circunstancias concretas. Por tanto, se predicaba lo mismo no sólo en diferentes lugares, sino también ante el mismo auditorio:

> "Y siempre que se pueda se ha de cargar mucho la mano sobre los daños de la mala costumbre de pecar, de los peligros de reincidir en los pecados, de la gravedad de los juramentos y de lo mucho que siente y castiga Dios, nuestro Señor, los agravios que se haze a los próximos, del cuidado que se ha de tener de apartar de la ocasión del pecado, y de quitar la que es próxima de las muchas almas que se condenan, singularmente por el vicio deshonesto y por dilatar la penitencia"[133].

BIBLIOTECA VIRTUAL

Después de estos primeros sermones, venían las materias relacionadas con el Juicio final, la muerte, las penas del infierno, que *pocos se salvan*, etc., en los que se volvía a retomar el tema de la confesión de modo insistente[134]. ¿Qué sentido tenían estas prédicas? Como hemos dicho más arriba su objetivo esencial era mover a los fieles a actuar. A pesar de ello, los misioneros reconocieron que tales efectos podían ser efímeros, esto es, fruto de un miedo pasajero desatado ante la visión del infierno o de una perdición irremediable. Para evitarlo sugerían tratar otras cuestiones con el objetivo de alimentar la perseverancia en el camino entablado:

> "El tercer lugar pueden tener los *Novíssimos*, alternando alguno de la estimación del alma, predestinación y otras utilíssimas materias, que sobre mover el coraçón a la penitencia, le vayan estableciendo en la perseverancia. Y en esta classe puede entrar alguno de la devoción de la Virgen, ya porque de sí es eficaz, ya porque templa el horror que los otros causan y ya porque algunos no suelen predicar más después del acto del perdón y sería lástima que esse se omitiesse"[135].

El tono de la predicación cambiaba al final de la misión. En ocasiones, este hecho se producía sólo cuando se había celebrado la comunión tal y como deja entrever el padre

---

[132] DOMPNIER, B.: "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins", p. 263.

[133] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 125.

[134] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p 535. "casi en todos sus sermones, tocava frequentemente el punto que él llamava importantíssimo y transcendente de no callar pecados por vergüença; y assi dezía que avía de entrar en todos los sermones, pues por mucho que se able del, nunca sobra quanto se dize, antes bien la experiencia enseña que seimpre se logra el lance" (*ibidem*, p. 532).

[135] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 308.

Calatayud que apunta que, en estos momentos, la misión iniciaba un nuevo rumbo, "ya es tiempo os tratemos con más gracia y suavidad"[136].

De cualquier modo, esta variación del tono empleado por el predicador, que iba de lo terrible a lo esperanzador, era evidente a lo largo de toda la misión, en la que el mismo hecho de que las doctrinas se alternasen con los sermones implicaba una suerte de relajación respecto a los contenidos profundamente emotivos de éstos[137]. En efecto, los misioneros se sucedían en el púlpito para predicar unos u otros:

> "porque la tela de la predicación vaya igual y no se despierten contenciones en el pueblo sobre quién predica mejor... Pero, sin embargo de ello, el V.P. era del parecer y lo practicava assí, que para autorizar al padre compañero, importava que el missionero principal le encargasse algún sermón en los últimos de la missión"[138].

En muchas ocasiones, sin embargo, era necesario que los dos predicasen al mismo tiempo para hacer llegar el mensaje a unos auditorios muy numerosos[139].

Debemos partir, pues, de la premisa de que la *culpabilización* constituye una de las explicaciones más plausibles de la distribución de los temas. El padre Segneri, el predicador afirmar que era necesario despertar los sentimientos de culpabilidad dirigiéndolos especialmente al resultado de la decisión final de Dios:

> "... leur proposant la verité la plus terrible qu´on puisse traiter dans les assemblées les plus solennelles: savoir si le nombre des élus est plus petit ou plus grand"[140].

Hemos de considerar, pues, que los temas estaban dispuestos estratégicamente con el objetivo de lograr la conversión de los fieles[141]. La misión se abría con una convocatoria y un acto de contrición a los que seguían una serie de sermones y doctrinas cuyo objetivo era preparar las conciencias para la confesión que, por regla general, se realizaba unos días

---

[136] II, p. 189 y entran las funciones "dulces" *idem*. Bozeta dice que después de la procesión de penitencia, el misionero debe ser más tierno (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 59-2).

[137] El misionero que predicaba las doctrinas es definido por Châtellier como, "l´un étant le "doux"... chargé de la doctrine, il enseignait au public les principes de la religion, la prière et les sacrements. Il captait l´attention en contant de nombreuses histoires au besoin plaisantes. L´autre le terrible, chargé de la prédication, faisait trembler en insistant sur les fins dernières de l´homme infidèle, le péché, la mort, l´enfer" (CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 69). En el mismo sentido ORLANDI, G.: "Drammatica...", p. 325.

[138] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 555.

[139] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 192.

[140] DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 467.

[141] De Calatayud se dice que alternaba los sermones y doctrinas "con orden admirable, (y) se iban dando la mano unos asuntos a otros, preparando el terreno los primeros a los segundos..." (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, 66-1).

después del inicio de los actos. El primer sermón era esencial para que todos fuesen conscientes de las exigencias y los remedios que difundían los misioneros[142].

Aparte de las referencias al propio sacramento o del método que los penitentes debían emplear para contabilizar pecados, estas prédicas subrayaban los riesgos que corría un individuo que rehuía el cumplimiento de sus obligaciones sacramentales. En efecto, uno de los recursos empleados en diferentes sermones, como el de la muerte del justo y del condenado era la muerte repentina, que se producía sin que el individuo hubiese conseguido las condiciones necesarias para salvarse, servía para señalar la importancia de la comunión y la confesión. Este hecho se oponía, obviamente, a una buena confesión con la que se resolvía la situación del fiel en un sentido positivo.

Veamos cómo ciclo óptimo de sermones podía variar dependiendo de las circunstancias[143]:

> "1º Sobre el fin del hombre, 2º de la penitencia, 3º de no dilatar la penitencia; 4º del pecado, 5º de la muerte, 6º del juicio particular; 7º del infierno, 8º del juicio universal"[144].

El padre Calatayud y su colaborador, el padre Carvajosa, predicaron algo parecido en la misión de Orihuela. La misión se abrió el primer día con la "... doctrina y sermón del fin del hombre", el cuarto día se predicaba la gravedad del pecado, el sexto el sermón del infierno, donde sacaba el cuadro del alma condenada; la siguiente jornada se predicó el sermón sobre el juicio universal[145].

En este aspecto, como en tantos otros, el jesuita retomaba la práctica misional tradicional de su orden, tal y como ocurría medio siglo antes, cuando el padre Tirso disponía sus prédicas de un modo muy parecido, respetando el mismo orden en la exposición de las materias fundamentales:

> "1º. Exhortar a la penitencia y a confesiones generales. 2º. Cómo se vive se muere. 3º. *Multi sunt vocati pauci vero electi...*, 4º. De las partes de la penitencia y ocasiones..., 5º. Del amor de Dios y del prójimo, con un punto de escandalo vitando a que nos obliga la caridad. 6º. De las penas del infierno, sacando el retrato de la

---

[142] "... en este sermón se da razón del fin, medios y fruto de la missión, importa mucho que todo el pueblo aya cabal concepto... de este saludable y apostólico ministerio" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 515).

[143] Esta sucesión de sermones que damos es simplemente orientativa ya que, con mucha frecuencia, se introducían otras materias (GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte*, p. 144).

[144] CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869. En el segundo tomo se desarrollan sermones sobre los Mandamientos

[145] GÓMEZ RODELES, C.: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud de la Compañía de Jesús*, p. 151 nota 1.

condenada... 7º ... de los juramentos... 8º contra el vicio deshonesto, 9º... de la oración mental.... 11º. El miércoles santo, de la fealdad del pecado mortal..."[146].

Por tanto, los temas tratados solían ser los mismos en todas las misiones, aunque se introducían algunos que se salían de los ciclos habituales[147]. Por otro lado, asuntos como el perdón de enemigos sólo se predicaban, como hemos visto anteriormente, en determinados momentos, una vez que el público estaba en disposición de recibir esta exigente doctrina. En las poblaciones en que los odios estaban acendrados:

> "... como son tan delicadas estas materias de pacificar y unir los ánimos encontrados, la experiencia le avía enseñado que un leve accidente las suele descomponer, turbar e impedir, o por lo menos atrasar. Y assí caminava en ellas con tal silencio y recato que ni aun en los tres primeros sermones de missión ablava palabra de la paz, asta que conocía que ya tenía el auditorio ganado y asigurado, que todo esto es menester para no espantar la caza y llegar a dar cabo a una empressa"[148].

BIBLIOTECA VIRTUAL

Los capuchinos adoptaron el mismo patrón, aunque se pueden observar algunas diferencias notables cuya explicación se encuentra, entre otras cosas, en un marcado interés por dar un peso mayor a determinadas cuestiones. De este modo, Fray Feliciano de Sevilla dice que, el primer sermón debía versar sobre las calidades de una buena confesión "y (los) daños y peligros de hazerla mala, callando culpas por malicia en ella, especialmente en tiempo de missión, malogrando tan gran Misericordia"[149], en la que se incluía el ejemplo "de una que se condenó por esso"[150], sacando el retrato de la condenada. El segundo y tercer día, dice que se predicaba "del assumpto que le parecía...". El cuarto hablaba sobre la devoción de Nuestra Señora[151]. El quinto sobre la devoción de la Santísima Trinidad. El sexto, se hacía un "sermón de misión". El séptimo, sobre los Santos Ángeles y se promovía su devoción, el octavo otro sermón de misión. El noveno, la plática contra los escrúpulos[152],

---

[146] *ibidem*, p. 454. Mondoñedo da un orden similar, p. 488-9: confesión general, como se vive se muere, número de predestinados; juicio particular, después del de gloria, y finalmente sobre el sexto mandamiento y las "partes de la penitencia". La penitencia se alternaba al principio o al final del ciclo, pero la confesión siempre aparecía en primer lugar. A ella le seguían los sermones sobre los "novísimos" ya fuese de los pocos que eran llamados a la gloria, ya de las penas infernales(*ibidem,*p. 438), los desengaños de la muerte(*idem*). Al final se incluían los medios para perseverar, como las devociones, por ejemplo, la oración mental, el perdón enemigos, "de la perseverancia"(*idem*). Pero este orden no era ni mucho menos estricto porque en Villafranca cerró su misión con "... la muerte del justo y del pecador, con la recomendación del alma", el noveno día y el décimo se predicó sobre la "medida de los pecados" (*ibidem*, p. 438). Véase también Betanzos (*ibidem*, p. 445).

[147] Como, por ejemplo, "... la obligación que hay de echar las ocasiones de casa" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 168) o un "sermón del paralítico" (*ibidem*, p. 452).

[148] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 509.

[149] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 109.

[150] *Idem*.

[151] Incluyendo una serie de ritos como la bendición con el pendón de la Virgen al final del sermón (*ibidem*, p. 118). Como otros días, se rezaba el Rosario después del sermón y se usaba el pendón de Nuestra Señora para hacer un acto de contrición (*idem*).

[152] *Ibidem*, p. 131.

explicando la noche inmediata qué cosa era pecado y que no[153]; después se hablaba de "... cómo se avía de ir portando uno que quería ser Santo" y "de lo que avía de dessasir para esto y lo que para ello avía de abrazar"[154]. La misión se cerraba con los sermones predicados en sendos días: el de cargos, el sermón sobre la perseverancia que seguía a la procesión de penitencia"[155]. Finalmente, se celebraban la comunión y el acto de "impedidos" a los que seguían en los días siguientes el "aniversario de las ánimas" y la despedida con la procesión de gloria[156].

El ciclo de los mercedarios, como el padre Montagudo, seguía el mismo esquema, insistiendo especialmente en la confesión[157].

Podemos concluir que los misioneros seguían en su exposición un modelo que podemos llamar, recurriendo a la terminología retórica, de *minore ad maius*:

> "... conviene aya algo nuevo que añadir, imitando a la naturaleza, la qual para introducir la forma, haze vaya de aumento la disposición y de otra suerte no llega a introducirse y, practicando assimismo lo que enseña la retórica, la qual ordena se vaya subiendo de punto en los medios y razones, començando por los menos fuertes, y concluyendo con los que son de mayor fuerça. De donde se viene a argüir que el mismo Acto de Contrición también ha de ir de aumento, no solamente creciendo cada día más en el fervor y espíritu de menos a más, y no de más a menos, aumentando la voz y eficacia hasta concluirle"[158].

De este modo, tanto el ritmo de la predicación como de la misma misión, debían ir *in crescendo* hasta alcanzar un clímax que se producía, por ejemplo, cuando se predicaba el sermón de enemigos[159]:

> "Parecióme menester que oyeran un sermón fuerte de otra materia que les dispusiese y, por eso, día de Pascua, por la tarde, eché sermón de los más fuertes de misión... El dilatar sermón de enemigos era enfriar la materia y así lo eché para el segundo día de Pascua"[160].

A este respecto, es interesante observar cómo se recomendaba que los *exempla* debían colocarse al final del discurso, recordando la distribución de las pruebas y de los argumentos establecido en las retóricas clásicas, modelo que, sin duda, recogieron nuestros autores. Según el padre Abelly, Quintiliano:

---

[153] *Idem*.
[154] *Ibidem*, p. 132.
[155] *Ibidem*, p. 153.
[156] *ibidem*, p. 160.
[157] ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 101 y también 102. Ver también cómo se destaca su importancia en un sermón único predicado en una población, p. 162. Sobre el ciclo de sermones que seguía en sus misiones *ibidem*, p. 101.
[158] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 247.
[159] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 160.
[160] *Ibidem*, p. 161.

"... los ordena... *fortiora, fortia, fortissima*: la razón... es, que el entendimiento de los oyentes, que desean la claridad de una proposición, tan presto como se propone la desprecia, sino la ve establecida sobre buenos fundamentos, y después cuesta harta fatiga, vencer la prevención con que ya se hallan de los defectos de la disposición. Conviene... contentar desde luego los entendimientos; y como ordinariamente se imprime mejor lo ultimo, que se oye, porque no se borra con nuevas especies; por esso es muy ventajoso: dize Fray Luis de Granada, poner lo más eficaz, y lo más selecto al fin del sermón, como la ultima mano; y lo que termina dichosamente todas la sin deliberaciones del concurso"[161].

O, como decía Ascargorta respecto a las doctrinas, "esto es, que tengan orden, y consequencia unas cosas con otras; que las doctrinas sean practicas, y que se vayan insistiendo, y administrando con oportunidad". A este respecto, son también de gran interés las directrices que daba Terrones sobre la disposición de las ideas o temas extraídos del Evangelio que se comentaban en el sermón:

"...las especulativas sean las primeras, que de ninguna manera se han de guardar para el postre, porque los entendimientos están más descansados para la atención de lo especulativo que al fin".

Una de las posibles razones de este orden es que, como observaban los preceptistas, al final del sermón la atención del auditorio había disminuido, exigiendo que los argumentos fuesen muy fuertes, tanto para atraer el interés de los oyentes como para que la información fuese retenida con mayor facilidad por el auditorio. En este sentido, tanto la prosopopeya como la hipotiposis, que se asociaban en la narración de *exempla,* si bien implicaban:

" (una) débil(idad) como discurso argumentativo, (y sin embargo) fuerte en el *movere y delectare*, es manifiesta: suspende por su duración el juicio, no requiere exégesis e interpretación, todo está claro y demostrado. Se contrapone a la prédica de los agudos, de los que usan el lacónico"[162].

Por esta razón, autores como el padre Abelly subrayaron la fuerza que tenía el empleo de estos elementos en la última parte del discurso que estaba destinada, siguiendo las disposiciones de la retórica clásica, a movilizar a los fieles.

Junto con los sermones se predicaban las doctrinas que tenían un contenido diferente, ya que daban mayor importancia a los contenidos informativos, esto es, la enseñanza de los comportamientos correspondientes a cada estado, siguiendo un patrón típico de la casuística de la época. Su importancia era enorme. El padre Calatayud criticaba que se predicasen en muchas misiones solamente los sermones sobre los *novísimos*,

[161] ABELLY, L.: *Verdadero méthodo de predicar*, p. 182.

[162] LEDDA, G:: "Predicar a los ojos", p. 133. A pesar de ello, G. Ledda dice que el empleo de la prosopopeya o la hipotiposis era frecuente tanto en los sermones populares como en la oratoria culta.

olvidando las doctrinas impidiendo, de este modo, que las misiones calasen profundamente en las conciencias de los asistentes ya que esta concepción era un obstáculo para las confesiones generales:

> "Por la experiencia he observado que haviéndose hecho missión uno o dos o tres años antes en algunos pueblos, entrando en ellos la missión, hallábamos haverse hecho mui pocas o raras confessiones generales... y procurando investigar la causa hallamos que en dicha missión de cada año no se explicaban doctrinas y que era quasi universal la ignorancia de la doctrina en gente ordinaria. La qual era poco aficionada a oír la palabra de Dios, siendo assí que los sermones que les predicaban eran morales de los novíssimos. Y vimos que, con veinte y dos doctrinas, abrieron los ojos y fueron mui pocos los que no hizieron confessión general"[163].

En efecto, los misioneros dejaron muy claro su interés por enseñar los principios de la fe en el púlpito, imponiendo la norma de que se predicasen temas doctrinales antes del sermón propiamente dicho. De este modo, los días de fiesta se leía alguna "... omilía o lección devota y espiritual para enseñança christiana de los fieles..."[164] que, a través de esta vía, podían llegar a un gran público que, a menudo, se resistía a asistir a las lecciones de catequesis. La misa que se celebraba los días festivos podía ser utilizada para difundir la doctrina, repitiendo los temas a lo largo del año y lo que era más importante, se evitaba la vergüenza que el fiel podía tener a la hora de acudir a la lecciones de catecismo[165], de modo que el sermón parecía una buena vía para atraerlos, de ahí el interés por insertar en ellos puntos doctrinales[166].

Sobre la predicación de Cuaresmas decía el padre López que se debía permitir que "... se predique Quaresma alguna en sus parroquias sin que la mitad de la hora sea pura doctrina, práctica y doctrinalmente explicada, pues esto es lo que más arma y aprovecha a los oientes..."[167].

---

[163] CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, pp. 47r-v.

[164] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 206. "... leer el capítulo señalado para aquel día y de parte de los que assisten a la missa, oírlo por espacio de un quarto de hora" (*ibidem*, p. 208) siguiendo una tradición antigua.

[165] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 208. También, *ibidem*, pp. 250-1. Kamen apunta la resistencia de los adultos a acudir y el escaso calado de la catequesis entre este grupo de edad: "... las personas de más de 18 años de edad se sienten avergonzadas por el catecismo y no asisten" (KAMEN, H.: *Cambio...*, p. 330). Una de las razones que alega, siguiendo unas reflexiones parecidas a las del padre Gerónimo López es que su asistencia menoscababa su imagen (*ibidem*, p. 332). Finalmente, la curiosidad que los atraía al principio no duraba mucho (*idem*).

[166] Como en el caso de los *prônes*, tal y como eran expuestos de un modo cada vez más frecuente en la pastoral francesa de la época. Ver también: KAMEN, H: *Cambio....*, p. 333. Sobre esta cuestión LEMAÎTRE, N.: "Sermons et cantiques en Catalogne avant le Concile de Trente" en *L´encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu´au Concile de Trente*. 109e Congrès National des Societés Savantes-Dijon, 1984. Ed. CTHS, 1985, pp. 433-4.

[167] CALATAYUD, P.: CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*,, p. 88v. O: "... no dar facultad ni título de predicar excepto los días de Semana Santa, si no es con la expressa condición de que por un quarto de hora... expliquen clara, senzilla y prácticamente la doctrina christiana"(*ibidem*, pp. 88v-89r).

En cuanto a la duración de los sermones, los preceptistas aconsejaron que no fuesen largos, con el objetivo de ganarse la buena voluntad del auditorio, aunque había otras razones no menos importantes:

> "La demasiada doctrina confunde la memoria de tal manera que no llega a alcançarla el entendimiento y assi no puede mover la voluntad... el sermón largo es semejante a los manjares, que en siendo demasiados no los puede cocer ni digerir el estómago"[168].

Por lo tanto, no debían durar más de tres cuartos de hora o, a lo sumo, una[169].

El modelo típico de sermón misional fue, sin duda, el de un solo tema[170]:

> "porque las materias... muy importantes y provechosas a las almas nunca las tratava N.V.P. de passo ni de corrida, sino muy de assiento y de propósito con desseo de que quedassen muy estampadas y firmes en la memoria... Un punto apenas tocado quando ya dexado ni persuade ni aun se entiende"[171].

A pesar de ello, como dijimos anteriormente, se insistía en los temas predicados anteriormente[172], tratando de persuadir al auditorio a través de una amplia batería de argumentos dirigidos a movilizarlo en determinado sentido[173].

La misma utilidad de la predicación misional afectaba también a la estructura del sermón. De este modo, algunos proponían que no se gastase tiempo en el exordio hasta el punto de considerarlo inútil: "no han de gastar preámbulos ni rodeos, sino ir al punto

---

[168] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 549. "Para conservar y mantener el auditorio benévolo, copioso y sin mengua, procurava el V.P. no ser largo en sus sermones" (*ibidem*, p. 549).

[169] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 109. El padre Tirso, por ejemplo predicó una plática de una hora y dos actos de contrición a continuación (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 113). Por tanto, en ocasiones, superaba esta duración hasta una hora y cuarto (vg. en Zafra, *ibidem*, p. 128).

[170] "Predicava el V.P. el sermón de un argumento o assunto... No bastan pocas gotas de agua lluvia (sic), que no sirven sino para umedecer la superficie de la tierra... No se labra un diamante de un solo golpe, ni se asigura un clavo con una sola martillada. Por más poderosa que sea una materia para mover la voluntad, la dexará seca si no se desmenuza ni declara espaciosamente... Un punto apenas tocado, quando ya dexado ni persuade ni aun se entiende" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 550).

[171] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 550.

[172] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 6-2. O el padre López quien, siguiendo el ejemplo de San Vicente Ferrer: "... por ser un Santo tan zeloso de la salvación de las almas y un órgano vivo del Espíritu Santo. Por imitarle, predicava el V. P. como este Santo solía, frequentemente (sic) de la materia del juyzio final, y en los pueblos mayores dos sermones" (NAJA, p. 436).

[173] "para que el fuego de la predicación encienda el coraçón rebelde y obstinado (del) pecador, muchos soplos de razones y argumentos son menester" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 550).

essencial de la doctrina y moralidad con toda la brevedad possible. Y con esto queda más tiempo para darla más copiosa a las almas"[174].

Se puede decir que los misioneros coincidieron plenamente con algunas de las ideas claves defendidas por los preceptistas de la oratoria sagrada. Buena prueba de ello es el *modo* de predicar que corresponde al "sermón de un solo tema"[175], según la clasificación de Herrero Salgado, que gozó de una enorme importancia en la preceptiva retórica dieciochesca. Un gran número de los autores defendió la importancia de este modelo para desarrollar una materia de un modo adecuado. En este sentido, tal y como señalaba, a principios del siglo XIX, José Pablo Ballot el orador "ha de definir(la) para que se distinga, ha de probarl(a), ha de confirmarl(a), ha de amplificarl(a) con los tópicos, o lugares comunes, que son: el todo, las partes, etimología, los conjugados, el género la forma, las semejanzas, contrariedades, adjuntos, antecedentes, consiguientes, repugnantes, causas, efectos, comparación de iguales, mayor, menor y testimonios"[176].

El padre Codorniu se expresó también a favor del sermón de un solo tema:

> "Pues no se podrá exponer todo el Evangelio que se lee, echando allá un discurso, y acullá otro? Porque assi parece más bello el Sermón. *Pab*. Esso no es Sermón, sino postilla, y es bueno para comentario, mas no para el Púlpito: ni es por esso el Sermón más hermoso, sino más feo"[177].

Las raíces de esta tendencia, sin embargo, se pueden encontrar en los preceptistas del siglo anterior. Un buen ejemplo de ello es Fr. Agustín de Jesús María[178]. Estos autores denunciaron, en efecto, una caída en desuso del sermón de un solo asunto que se habría debido a la exuberancia empleada por los sermones barrocos que, en palabras de Fr. Tomás de Llamazares:

> "He considerado que los Sermones andan con los tiempos y trages: lo que se estimava ayer se desprecia oy. Anduvo válido en algún tiempo predicar un solo tema en un Sermón, y con destreza lo hizo Hortensio y otros, de quien lo tomaron muchos y oy lo usan algunos Padres Dominicos... pero ya los más han desistido de este cuidado; porque un bocado solo y continuado enfada"[179].

---

[174] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 126.

[175] HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española...,* p. 188.

[176] BALLOT, Josef Pablo: *Lógica y arte de bien hablar*, p. 141-2.

[177] CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 30.

[178] "ha de tomar el predicador una sola materia, ha de definirla para que se entienda; ha de dividirla para que se distinga; ha de probarla con la Escritura; ha de declararla con la razón; ha de confirmarla con el exemplo; ha de amplificarla con las causas, con los afectos, con las circunstancias, con las conveniencias que se han de seguir, con los inconvenientes que se han de evitar, ha de responder a las dudas; ha de satisfazer a las dificultades; ha de impugnar y refutar con toda fuerça de elocuencia los argumentos contrarios" etc. (*ibidem,* p. 360).

[179] Citado por HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española...,* p. 359. Apunta otros defectos importantes como, por ejemplo, que para adaptar los pasajes bíblicos al sermón, el sentido

En su opinión, la recuperación de este tipo de sermón supuso un alejamiento definitivo no sólo de la práctica frecuente entre los Padres de la Iglesia, sino también del *modo* de predicar empleado por Cristo en su apostolado, ya que el objetivo que perseguían éstos era "la publicación del Evangelio", por lo que tenían que "... proponer una idea general de toda su dotrina(sic). Assi lo practicó en el Sermón del Monte. Después, aviendo de partir de la presencia de sus discípulos, les avía de acordar *la suma de su dotrina*, para que procurassen conservarla y estenderla. Assi lo practicó en el Sermón de la Cena"[180]. Esas condiciones extraordinarias del apostolado de Cristo ya no existían y, por tanto, era necesario un cambio de estrategia. En consecuencia, el predicador debía adaptarse a los nuevos tiempos en claro contraste con lo que ocurría en la época de los Santos Padres en que:

> ". ..el christianismo estava mui regulado. Bastava acordar la propia obligación para su práctica. Ahora vivimos en un siglo depravadíssimo. Son menester medios i remedios mucho más eficaces"[181].

Se exigía, pues, que el predicador debía desarrollar total y perfectamente un tema o proposición siguiendo todas las fases que establecidas por la oratoria[182].

La predicación, en definitiva, debía adaptarse a cada grupo social, de ahí la insistencia en el uso de un determinado vocabulario, de unos símiles concretos e, incluso de un lenguaje concreto[183]. La misión tenía como objetivo llegar a quienes ignoraban los

---

de éstos era corrompido o violentado porque "... es muy difícil buscar un lugar que se parezca en las palabras al tema, acomodándole en sentido acomodaticio (dicho brevemente, el literal) y buscarle en la Glosa, adonde nunca falta aplicación, aunque no muy nacida para el intento". (*ibidem*, p. 360 citando también a Tomás de Llamazares).

[180] MAYANS, G.: "El orador christiano", III, 46.

[181] *Ibidem*, III, 47.

[182] Buena muestra del nuevo modelo retórico en este aspecto son las proposiciones del *Orador Christiano* sobre los modos: "Ha de tomar el predicador una sola materia, ha de difinirla, para que se entienda; ha de dividirla para que se distinga; ha de probarla con la Escritura; ha de declararla con la razón; ha de confirmarla con el egemplo; ha de amplificarla con las causas, con los efetos, con la conveniencia que se han de seguir, con los inconvenientes que se deven evitar; ha de responder a las dudas; ha de satisfacer a las dificultades; ha de impugnar i refutar con toda fuerza de eloquencia los argumentos contrarios; i después de esto ha de recopilar, ha de apretar, ha de concluir, ha de persuadir, ha de acabar. Esto es sermón, esto es predicar; i lo que no es esto, es hablar de más alto, ha de acabar. Esto es sermón, esto es predicar; i lo que no es esto, es hablar de más alto. No niego ni quiero decir que el sermón no aya de tener variedad de discursos, pero éstos han de nacer todos de la misma materia, i continuar i acabar en ella."(*ibidem*, III, 50).

[183] "... un alimento más breve, más fácil y digestible se ha de ofrecer a los niños. Otro más congenial y más claro a los rústicos. Diverso a senados, audicencias, cavildos o congresos de sabios y graduados. A los eclesiásticos se les ha de poner delante sus graves obligaciones, según la pauta y norma de los cánones sagrados y concilios recividos de los decretos pontificios, constituciones sinodales, edictos de los prelados (de que conviene enterarse el predicador antes de predicar o dar exercicios a eclesiásticos) y con especialidad de las Rúbricas del breviario o missal. Careando con proporción estas cosas con su conducta y costumbres, sus descuidos y omissiones. A los religiosos se les ha de predicar poniendo delante sus obligaciones, su instituto, reglas y votos y los exerccios de comunidad y los modos por donde

principios esenciales de la fe y que necesitaban, por tanto, que la doctrina fuese adaptada y simplificada. En este sentido, se puede decir que la "representación" de los contenidos fue esencial para que el público pudiese captar cuál era el sentido esencial de la prédica y, sobre todo, ser movido afectivamente por ella.

2. El visualismo en la predicación barroca.

Los instrumento retóricos con los que los oradores barrocos utilizaban para expresar ideas extravagantes y oscuras no fueron rechazados totalmente por los preceptistas del Setecientos, que pretendían hacer accesible la palabra de Dios a todos los fieles. Es más, decidieron no renunciar a una serie de preceptos retóricos característicos del Barroco dada su enorme importancia para influir en el auditorio.

Estos caracteres retóricos están estrechamente relacionados con uno de los rasgos fundamentales de la predicación barroca, que era la pretensión de representar físicamente la situación o el misterio narrado. Entre los muchos preceptistas que subrayaron el interés pedagógico de los procedimientos "visuales" estaba el jesuita Codorniu. Ya sabemos que su orden fue influida por las meditaciones realistas y que los *Ejercicios* ignacianos popularizaron las representaciones.

Según Codorniu, este modo de predicar proporcionaba a los hombres una enorme satisfacción, cosa que implicaba que la predicación no sólo debía hacer conocer más fácilmente la *verdad* evangélica sino que también debía estar dirigida a "... deleyta(r) tanto de ver la verdad como dibujada en sus imágenes, y esso tienen las semejanzas, o símiles, y comparaciones" para ganar más fácilmente la voluntad del oyente[184].

El segundo autor que citaremos es Antonio Capmany quien, en su *Filosofía de la Eloquencia*, obra de la segunda mitad del siglo XVIII, llegó a la conclusión de que:

> "Si tuviésemos por oyentes o lectores puras inteligencias u hombres más racionales que sensibles, para agradecerles bastaría exponerles sencillamente la verdad, y entonces el orador no se distinguiría del geómetra. Pero como en la mayor parte de los discursos se habla a hombres que no quieren oír sino lo que pueden

---

delinque y falta a ellos. Un pasto pide la gente de curia y tribunales según sus leyes y ordenanzas y aranzel. Otro la gente de comercio y para hablar a cada gremio en su lenguage y según su conducta de vivir más o menos torcida es menester estudiar diversos assumptos y materias proprias de sus empleos si quieren doctrinar y predicar con fundamento y manera que no le vuelvan la proposición al cuerpo, como dicen. Desengáñense pues, aquellos predicadores que, con papeles agenos o sermones prestados que no han formado por si ni digerido con el estudio y por la pluma se van a preciar... reduciéndose a palabras generales contra el vicio se verán precissados no pocas vezes a dexar intactas las conciencias dañadas de muchos, por falta de luz y de doctrina" (*ibidem*, pp. 78r-79r).

[184] CODORNIU, Antonio: *El predicador*, p. 132.

imaginar, que creen no conocer sino lo que pueden sentir, y que no se dejan persuadir sino por medio de la moción, se hace en algún modo necesario que el habla se valga del auxilio de las imágenes, las quales poniendo a la vista los obgetos, sostienen la atención, y evitan el enfado"[185].

Así pues, el uso de la llamada *pintura*, es decir, de lo visual fue considerado esencial para captar la voluntad de los oyentes, de modo que el barroquista Oloriz, refiriéndose a Fr. Luis de Granada, afirmó que "ya se ve, que supone lo mucho que puede una Pintura, para mover el ánimo del oyente, y que está inventada por las reglas de la Rhetórica: Mas no sólo concede a las Pinturas poder para excitar los afectos, sino que las contempla tan poderosas para mover los ánimos, que dize sin limitación alguna, que no hay cosa que más los mueva"[186].

Los predicadores barrocos encontraron dos procedimientos privilegiados para hacer efectiva esta pretensión: la hipotiposis y la prosopopeya. La razón por la que se utilizaron estas figuras retóricas era que permitían representar, casi hasta hacerla visible, una situación o acontecimiento. Pero nos interesa especialmente ver cómo ambas se destacaron también en las retóricas del Setecientos que, sin embargo, se distanciaron claramente de algunas de las sugerencias de los autores barrocos. Por supuesto, hemos de partir de la base de que su empleo estuvo dirigido al aprovechamiento espiritual de los fieles, una postura que alejó a los antibarrocos de cualquier veleidad estética. En efecto, Juan de Ascargorta, uno de los preceptistas que participaron directamente de este rasgo visual del que hemos hablado, consideró que lo espiritual debía estar siempre por encima de la satisfacción sensorial y que el tema del sermón debía regirse únicamente por un objetivo pedagógico y edificante:

"Es el Assumpto del Sermón, enseñan otros, como un árbol, de donde salen ramas, ojas y flores y todo esto es para dar el fruto. Assi el Assumpto, es de donde salen las muchas ramas de los discursos las bien medidas ojas de las palabras, las hermosas flores de los conceptos; pero todo es ara fruto espiritual, de los que han de mantenerse, y gozar de la Divina palabra"[187].

Esta opinión contrasta con la postura del barroquista Oloriz quien, aunque valoró en la misma medida la importancia de lo visual, propuso como modelos algunas descripciones que difícilmente podían estar en consonancia con la sobriedad que exigieron muchos preceptistas. Se trataba de veleidades tales como algunos fragmentos de Paravicino en los que "... haze una Pintura de el juego de pelota... en la misma Oración tiene otra Pintura de

[185]CAPMANY, A.: *Filosofía de la eloquencia.* Madrid, Ed. Antonio de Sancha, 1777, p. 21.
[186] *Desagravio de la perfecta eloquencia.* Madrid, 1748.
[187] ASCARGORTA, Fr. Juan de: *El nuevo predicador instruido*, p. 112.

una Caza de Gamos, y volatería, que por ser dilatada omito el trasladarla toda"[188]. La emulación de tales ejemplos llevaba implícita algunos de los defectos de la predicación barroquista como los elementos extravagantes y, por supuesto, un dudoso provecho moral.

Podemos decir que no hubo novedades importantes respecto a la oratoria clásica en cuanto a estos procedimientos retóricos. Sin embargo, es evidente que en la predicación de la época hubo una serie de tropos que pueden ser caracterizados como típicamente barrocos, ya que tuvieron un enorme peso en estas composiciones, en un grado mucho mayor que en los modelos retóricos anteriores.

La prosopopeya permitía presentar a los oyentes "pinturas animadas"[189]. Se puede definir este *tropo* como una "figura de pensamiento, llama a la escena a los ausentes, muertos, seres sobrenaturales; hace que obren, hablen, contesten; los escucha, los admite como testigos, fiscales, jueces"[190].

El empleo de la prosopopeya fue recogido por Fr. Luis de Granada en su *Retórica*. Se refirió, en concreto, a lo que él llamó "razonamiento fingido" o *sermocinatio* que implicaba que "... cuando una persona no está presente, se finge que lo está, y cuando una cosa muda ó informe se hace elocuente y formada, y se le atribuyen palabras..."[191].

Esta figura está relacionada, en cierto modo, con los aspectos teatrales de la predicación barroca que G. Ledda ha calificado como "... destreza de ilusionista, de prestidigitador". La prosopopeya implicaba una voluntad de hacer participar al oyente y, en ocasiones, al espectador, de un diálogo, porque una calavera se convertía en interlocutor del predicador, representando a un personaje determinado e, incluso adoptaba las voces de varias personas, "puesto que la calavera puede, a su vez animar, hacer que prediquen un "hermoso galán", "una mujer pecadora", etc"[192].

---

[188] OLORIZ, Juan Chrisóstomo Benito de: *Desagravio de la perfecta oratoria, compuesto en cinco dissertaciones apologéticas*. Imprenta de Joseph Fort. Zaragoza, 1735, p. 161

[189] LEDDA, Giusppina:"Predicar a los ojos", p. 131.

[190] *Idem*.

[191] GRANADA, Fr. Luis de: "Retórica" en *Obras completas*. Tomo VI. BAE. Ed. Atlas, 1944, 3, IX, 1.

[192] *Idem*. Otros investigadores insisten en el carácter teatral de ciertas figuras de estilo: "... los predicadores barrocos ponían especial atención en usar las figuras de mayor eficacia para facilitar la transmisión del mensaje, o sea, las que más integran al oyente, haciéndole partícipe activo del proceso de comunicación como son, por ejemplo, el apóstrofe ("¿Es posible que esto queréis? ¿Estáis en vos?. ¿Adónde vais a parar, hombres?); la *communicatio vel colloquium* ("Estemos en razón. O piensas morir, o no. Si dices sí, dime cuándo"); la *addubitatio* y otras admiraciones en estilo directo o exclamaciones; la prosopopeya, etc. O sea, que la oralidad desempeña aquí un papel muy importante y vemos cómo nos estamos acercando a cierta teatralización sobre al que tendremos que volver" (CERDÁN, F.: "El sermón barroco...", p. 65).

La importancia de que gozó la prosopopeya en la preceptiva retórica del Setecientos es muy patente en la retórica de Juan de Ascargorta cuya obra si, por un lado, participa de una actitud antibarroca, por otro, permite observar cómo los caracteres retóricos del Barroco penetraron tempranamente en la oratoria del Setecientos. Esta postura puede ser explicada por el hecho de que si estos autores hubiesen renunciado a un modelo de predicación, tan íntimamente ligado a la oratoria barroca como la predicación a los ojos, se habrían visto obligados a prescindir de unos procedimientos que permitían pasmar e influir en el público con una gran eficacia.

El mismo Mayans, que es considerado uno de los reformistas más destacados, dio una enorme importancia a la "introducción de personas", procedimiento que se corresponde a lo que hemos definido como prosopopeya, cuya función era que esas voces, "... bien digan lo que passó o lo que con verosimilitud pudieran decir, representa las cosas mui al vivo i se concilia mucho crédito, si se hace con el devido decoro; tiene lugar en la amonestación, reprehensión, queja i compassión" [193].

El uso de esta figura retórica daba un tono *realista* al sermón, puesto que posibilitaba la audición de los Apóstoles, de los personajes de las historias o *exempla* a los que recurrían los oradores sagrados para ilustrar sus sermones u ofrecer ejemplos morales. Estos seres se hacían presentes al auditorio.

Sin embargo, el alejamiento de las proposiciones de los autores del Setecientos respecto a algunos autores barrocos sobre el uso de la *sermocinatio* es indudable. Gregorio Mayans estableció que ésta debía ser empleada prudentemente, para evitar cualquier tipo de exceso. Uno de los defectos de la oratoria de la época que más se destacaron a este respecto fue la presencia de un excesivo número de *voces* o personajes, tanto es así que el P. Ameyugo – un predicador del siglo XVII-, afirmó que:

> "(en) el episodio del arca de Noé. La prosopopeya, "milagroso prodigio", ha dado voz al que no puede hablar (el jesuita es portavoz de al menos siete voces)".

Es decir, el número de personajes que intervenían se multiplicaba hasta el exceso.

Hay numerosos ejemplos de cómo influyó la prosopopeya en los reformistas del siglo XVIII. Este es el caso del tratado de Ascargorta a quien se presenta como uno de los pioneros de la reforma de la predicación en el siglo XVIII. Los sermones que este autor incluyó en la segunda parte del libro son buena muestra del calado de esta figura retórica llegó a tener en el Setecientos. Hay numerosos casos de ello: "Acaba su Magestad de lavar los pies a sus Apóstoles. Siéntase, y dízeles: *Vox vocastis me Magister et bene dicitis, Sum*

etenim ... Vosotros me llamáis Maestro y dezís bien, porque lo soy" [194]. Narrando lo ocurrido nos pone, mediante el empleo de la prosopopeya, ante la situación vivida por el personaje del sermón:

> "...pareciéndole que el enfermo estaba muy aliviado, y que avía tomado bien el sueño, se retiró a una quadra, no muy lexos... Ya avían passado como dos horas, quando empezó el doliente a dar vozes, y gritos, que advirtiéndolo Fray Estevan se levantó; pero ni encontraba con la puerta, ni sabia que hazerse porque a qualquiera parte que quería echar el passo, lo impedían, y deslumbraban. Abatiéronlo al suelo, y el hombre tomó tanto horror, y miedo que aunque oía las vozes del enfermo, no se atrevía a menearse. Recordose algo del susto, y haziendo Actos de Contrición, se levantó por fin, y pudo legar a la cama del doliente, a tiempo, que ya estaban allí el Padre Guardián, y otros Religiosos, que avían despertado"[195].

Después de habernos puesto ante un momento en que el estado febril del fraile nos es transmitido a través de una acumulación de acciones, gracias al empleo masivo de verbos, introduce el siguiente diálogo: "¿Que es esto, dixo el Guardián? ¿Hermano, qué tiene? El enfermero no cessaba de dezir: ¡O buen Jesús, socórreme! ¡O Puríssima María favorecedme! ¡O Padre mío San Francisco, para esta hora te he menester! No me desampares en tanta angustia"[196].

El texto continuaba narrando los acontecimientos a través de nuevas prosopopeyas: "Pues por qué daba aquellos gritos, replicó el Enfermero? O Padre mío, respondió el doliente, estoy tan descaecido, y turbado, que no sé, si lo podré dezir: Sabe, que esta noche ha estado esta alcoba llena de Demonios de horribles figuras, y me persuadían con amenazas, gestos, y algunos golpes, que negara a Christo mi Señor, y su Santa Fe, y querían con violencia arrancar miasma del cuerpo"[197].

Sin duda, las prosopopeyas gozan en este sermón de una extensión inhabitual en composiciones retóricas de otras épocas.

El segundo procedimiento retórico al que nos hemos referido es la hipotiposis. Esta figura tuvo, aparentemente, mucho más calado que la prosopopeya en el siglo XVIII, adquiriendo, sin duda, una importancia extraordinaria. En efecto, se convirtió en un procedimiento esencial en las amplificaciones.

La hipotiposis constituyó, sin duda, un mecanismo retórico esencial en un tipo de predicación que daba una enorme importancia a lo visual, como dice Mayans:

---

[193] MAYANS, G.: "El orador christiano", II, 88.
[194] ASCARGORTA, Fr. Juan de: *El nuevo predicador instruido*, p. 165.
[195] *Ibidem,* p. 195
[196] *Idem.*
[197] *Ibidem,*p. 196. Actitud muy típica de la moral cristiana es el desprecio de los goces carnales y el mismo cuerpo (TEMPRANO, Emilio: *El árbol de las pasiones.* Ed. Ariel. Madrid, 1994, p. 312).

"Estas son unas pinturas de las cosas mui al vivo, tales, que más parezca que presentan las cosas a la vista que a la imaginación. Filóstrato en sus Imágenes i Calístrato en sus Descripciones manifestaron en esto una gran habilidad, bien que su invención suele ser mui sofística. Valiéndonos de las Descripciones, representamos las personas, animales, plantas lugares, tiempos i otras cosas" [198].

El mismo Oloriz reconoció la importancia de estas *pintura*s: "Que sea la pintura no solo correspondiente a una Oración Rhetórica, sino el más poderoso medio para el fin de qualquiera Orador Sagrado"[199]. Por lo tanto, era esencial "... que mueva, e incline (a los fieles), para que venza, y triunfe; no basta la doctrina que instruye, sino que ha de mover al oyente, de modo que le pueda convencer: Porque de que sirve mucha doctrina, mucha erudición, si no se convence al que oye predicar?"[200]. Podemos destacar, pues, que Oloriz se interesaba sobre todo por el estilo que, en su opinión, era más importante que el contenido de los sermones, cosa totalmente ajena al empeño de los misioneros.

BIBLIOTECA VIRTUAL

Gregorio Mayans hizo también hincapié en que la hipotiposis debía convertirse en uno de los mecanismos fundamentales de la amplificación del discurso. Ésta fue, en efecto, entendida como un procedimiento dirigido a "... engrandecer o apocar la idea de lo que se dice para que se haga mayor o más bajo concepto de lo que se aprueva o reprueva"[201]. Esta relación entre la predicación a los ojos y la amplificación se hace patente en algunos fragmentos de su obra, como cuando pone en boca de Lucrecio las siguientes palabras[202]: "Parece que veo a uno i otro. Tan vivas son las pinturas"[203].

Para el padre Codorniu, la amplificación permitía desarrollar el tema del discurso "a la manera que el Mercader, desdoblando, y estendiendo una rica tela, propone à la vista la belleza de su campo, la variedad, hermosura y correspondencia de sus flores, y lo vivo, expresivo, y natural de sus colores: todo lo qual, embuelta la tela, apenas se divisava, aunque era lo mismo. Pues de un modo semejante es el argumento rica tela, pero embuelta y recogida"[204].

En consecuencia, creemos que el calado que esta figura retórica tuvo en el siglo XVIII fue enorme y no es casual que Ascargorta, en su *Nuevo predicador instruido,* la situase en primer lugar de las "figuras *schemas*", o tropos empleados en las Sagradas Escrituras[205]. El barroquizante Oloriz coincidió con estos autores en que la hipotiposis era

[198] MAYANS, G.: "El orador christiano", II, 47.
[199] OLORIZ, Juan Chrisóstomo Benito de: *Desagravio de la perfecta oratoria*, p. 156.
[200] *Ibidem*, p. 38.
[201] MAYANS, G.: "El orador christiano", II, 47.
[202] Refiriéndose a la descripción extraída de un sermón de Vieyra (citada en *ibidem*, II, 48).
[203] MAYANS, G.: "El orador christiano", II, 48.
[204] CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 157.
[205] Las Sagradas Escrituras fueron propuestas, pues, como modelo retórico.

esencial para amplificar el sermón: "Llaman a la Pintura los Griegos Hypotyposis, porque hazer pintura de los objetos, es ponerlos delante de los ojos. Es especie de ampliación, como siente Quintiliano, y formase, dize el erudito Padre Mendoza, amontonando palabras, epíthetos, difiniciones, y sentencias"[206].

La hipotiposis se convirtió en la vía fundamental para poner ante los ojos una situación narrada: "La retórica ofrece dos mecanismos generadores por excelencia de pinturas animadas: la prosopopeya y la hipotiposis... La hipotiposis, una de las figuras más fuertes de la *tecné*, pinta las cosas con particular energía; en cierta manera las pone delante de los ojos. Enseña Quintiliano ... *imagen de cosas en términos tan expresivos que uno cree verlas más que oírlas*" [207]. Esta "ilusión" de realidad era esencial para mover los afectos y, a través de ellos, la voluntad de la asamblea. Según Fray Luis de Granada, "... nada conviene más que el pintar una cosa que se dice, cuanto que se hace que se pare delante de los ojos... poniendo a la vista la grandeza de la cosa" [208].

En las descripciones realizadas mediante la hipotiposis se exigía, en principio, un gran realismo, rasgo que, como hemos apuntado, se puede encontrar también en los autores espirituales españoles del Quinientos y, sin duda, en las mismas producciones literarias barrocas[209]. Autores que, como Oloriz, defendían las expresiones más exacerbadas del Barroco, hicieron ciertas concesiones a la ingeniosidad y la ficción que contrastan con la postura defendida por todos aquellos que pretendían regirse por un estricto realismo. De este modo, Oloriz aprobó la aparición en las narraciones de seres extraordinarios o fantásticos como, por ejemplo, un "... Dragón de Estrellas entre constelaciones, o Dragón de divinidad afectada entre las Gerarquías..."[210]. Lo cierto es que este preceptista pensaba que el ingenio era un componente esencial de la predicación, por lo que su postura estaba claramente alejada de las proposiciones de todos aquellos que criticaban los excesos de las producciones barrocas, "es menester ingenio excelente, aunque el Padre granada no lo

[206] OLORIZ, Juan Chrisóstomo Benito de: *Desagravio de la perfecta oratoria*, p. 148. De nuevo, citando de Fr. Luis de Granada nos dice que la hipotiposis era una: "Pintura como se ha instituydo para conmover los afectos, nada hay que más los excite, como expressar una cosa con palabras, de modo, que no parezca solo que se refiere, sino que se pone delante de los ojos lo que se dize, porque es constante, que se mueven especialíssimamente todos los afectos, poniendo la grandeza delante de los ojos; y esto se haze con las pinturas, ya de los hechos, ya de las personas" (citado por OLORIZ, Juan Chrisóstomo Benito de: *Desagravio de la perfecta oratoria*, p. 157).

[207] LEDDA, Giuseppina: "Predicar a los ojos".

[208] GRANADA, Fr. Luis de: "Retórica", 3, VI, 1.

[209] A este respecto se puede ver OROZCO, E.: *Manierismo y Barroco*, pp. 100 y ss.

[210] OLORIZ, Juan Chrisóstomo Benito de: *Desagravio de la perfecta oratoria*, p. 164.

huviesse estampado en su rhetórica"[211]. Es más, defendió las hipotiposis de estilo sutil y cuidado que:

> "... no se vituperan las confusas, y de estilo obscuro, sino las elegantes, y de estilo trabajado; estas, pues, aunque se forxen con un estilo culto, y muy sublime no deben censurarse porque corresponde a esta especie de locución, un estilo trabajado, y de gran sublimidad; con que se use de el estilo correspondiente a la Pintura, quando se haze Pintura, es poner en practica las reglas de la Oratoria"[212].

Es cierto, sin embargo, que en ciertos fragmentos de la obra de Benito Oloriz se deja bien clara la idea de que las descripciones debían ser realistas, postura que compartió con otros muchos autores como Ascargorta, el padre Codorniu, etc. En efecto, algunas de las prescripciones de Oloriz recuerdan perfectamente la importancia de este principio. Por ejemplo, cuando hablaba sobre las descripciones de un moribundo, afirmaba que un buen "... orador que quiera pintar a un hombre, que se halla en las agonías de la muerte, no hay duda, que para que traslade a la idea las circunstancias del caso, será muy conducente, que haya visto un moribundo; assí descrivirá mejor aquella pena, y aceleración con que respira, aquel temblor con que habla, aquella tristeza que le aflige, aquella aflición que le entristeze; porque visto un sujeto en esta congoja, se imprime con mas propiedad la imagen en la idea, y consiguientemente se traslada mejor la pintura"[213].

Por tanto, estamos ante la misma tendencia naturalista que encontramos en un Fr. Luis de Granada quien valoró mucho este tropo ya que, en su opinión, era especialmente indicado para describir y amplificar temas o materias, "... también haber visto por tus ojos lo que deseas manifestar ó haberte hallado presente; y más si lo sufre la calidad de la materia, haberlo probado y experimentado en ti mismo"[214]. Este mismo realismo se puede entrever en las descripciones del Barroco que tuvieron como referente esencial las meditaciones de los autores espirituales españoles del XVI tal y como se percibe, por ejemplo, en algunas descripciones o hipotiposis de la obra de Ascargorta, en su *Sermón de muerte* pero, sobre todo, en la representación de la Pasión de Cristo, tal y como aparece en los sermonarios misionales[215].

---

[211] *Ibidem,*p. 149.

[212] *Ibidem,*. p. 160. Como es sabido su obra es una defensa del estilo barroquizantes frente a los reformistas que abogaban por la claridad y la sencillez y denostaban el estilo culterano-conceptista del barroquismo.

[213] *Ibidem,* p. 149.

[214] GRANADA, Fr. Luis de: "Retórica", 3, VI, 2.

[215] "Tiempo vendrá, en que estos ojos conque miras, estén caídos, y sin movimiento; este rostro pálido, y sin sentido alguno; estas manos, que con tanta ligereza menea à lo que quieres, quietas, y immobles; este cuerpo frío y yerto. Tiempo vendrá en que estés cubierto de tierra en que tus carnes tan cuydadas, sean pasto de asquerosos gusanos, causando tanto asco a los que te miraren, como un perro muerto en un muladar. Tiempo vendrá, en que estarás olvidado de los hombres, como si nunca huvieras sido, y pisaran, y passarán por cima de tu sepulcro, sin acordarse ni aun tener noticia de que has sido en

Un objetivo parecido aparece también en el *Orador Christiano* de Mayans que, sin embargo, sustituyó la palabra "realista", o la exigencia de que el orador utilizase experiencias personales, por la verosimilitud:

> "para lograr que la descripción represente bien al vivo las personas, es menester que se espliquen bien las circunstancias que mejor se acomoden a la naturaleza de la idea que se quiere representar. Por esso son tan admirables las descripciones que hicieron del martirio de los Santos Inocentes los eloquentísisimos padres san Basilio i san Gregorio Niceno"[216].

Sin embargo, no sólo se trataba de poner ante los ojos sino que, siguiendo un método parecido a la composición de lugar, se intentaba representar una situación a través de unos datos destinados a otros sentidos. El mejor ejemplo de este hecho son, sin duda, los sermones sobre el infierno donde se describían los castigos que sufrían los condenados:

> "Y empezando por el sentido o potencia de la vista... Porque los ojos, fuera de sentir intensíssimos dolores... serán atormentadas con espantosas visiones de.. horribilíssimos monstruos... serán... millares, acompañados de otros horribles monstruos no por istante, sino por millones de siglos..."[217].

Al oído le llegaban los:

> "... tristes y desesperados lamentos del crujir (sic) de dientes, de las horrendas blasfemias que contra Dios, contra los santos y contra si mismos echarán los condenados de los horrendos silbos y bramidos de las serpientes y fieras ponzoñosas. De los chasquidos de las borazes(sic) llamas"[218].

El olfato:

> "... es, sin duda, (el sentido) con el que más ligeramente se peca. Y consiguientemente avrá de ser menos atormentado en la otra vida. (Y una condenada que se apreció a un clérigo) se desabrochó el pecho y fue tan behemente el edor que despidió de si, que el religioso dio luego muerto"[219].

El gusto, "por ser más desenfrenado", sufría mayores castigos como:

> "La sed será ardentíssima, yntolerable y sacando las lenguas como carbones denegrios, clamarán... Con aiunar ahora de los manjares prohibidos, con negar a tus

---

el mundo, lo que ha sucedido a tantos, a ti te sucederá. Tú, que ahora tienes miedo de los muertos, has de ser muerto, y darás miedo a otros vivos. Tú, que tienes horror de una sepultura abierta, por la hediondez de aquellos huesos secos, y podridos, te has de ver, o otros verán los tuyos en una sepultura" (ASCARGORTA, Fr. Juan de: *El nuevo predicador instruido*, pp. 172 y ss).

[216] MAYANS, G.: "El orador christiano", II, 49.

[217] *Sermones de misión*, ms. 6032, p. 149r.

[218] *Ibidem*, p. 149v.

[219] *Idem*.

sentidos quatro días el pasto venenoso de las comidas de el mundo, comprarás el eterno banquete de la gloria"[220].

Y, finalmente, el tacto, cuyo castigo superaba los mayores dolores físicos conocidos en este mundo, no sólo se sufría un fuego y calor extremo, sino también el frío[221].

Estos procedimientos retóricos fueron, sin duda, capitales en la predicación barroca y, por extensión, en la misional donde el "aparato" y el espectáculo eran elementos centrales. No en vano, el misionero puede ser comparado, hasta cierto punto, con un actor que encarnaba diferentes personajes a lo largo de su sermón. Estos venían determinados por la misma naturaleza de los recursos plásticos que utilizaba, ya fuese un cráneo, ya la imagen de la condenada, ya Cristo o la Virgen. Lo cierto es que el mensaje que transmitía, y con toda seguridad su misma *actio*, variaba en función de la naturaleza del personaje en cuestión.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[220] *Ibidem*, p. 150r y sigue.

[221] *Ibidem*, p. 150v. "Lo primero ay frío intolerable y tan terrible que con ninguno de los nuestros se puede comparar, el qual se dará por miserable refrigerio a los condenados que arden en aquel fuego, pasándolos... de las aguas de nieve a los calores de fuego...

Lo segundo... ay n el infierno fuego que nunca jamás se apaga y este fuego es de tan grande ardor y efficacia que según se dice... este nuestro de acá es como pintado si se compara con él. Las propiedades de este fuego... la primera... que se entraña con el condenado con tal travazón que donde quiera que se vaya lleva consigo este fuego y es atormentado del. La segunda es que con ser un mismo fuego, atormenta desigualmente a los condenados y a los mayores pecadores quema más que a los menores y a un mismo condenado en una parte de su cuerpo le atormenta más que en otra, quando aquella fue instrumento de su pecado. A unos atormenta más en la lengua porque fueron murmuradores y perjuros. A otros en la garganta porque fueron glotones y bevedores. A otros en las manos porque hurtaron la hazienda agena. La tercera es que no solamente abraza ese fuego a los cuerpos sino también a las ánimas y a los demonios que no tienen cuerpo, porque como es instrumento de la divina justicia es levantado a tal actividad que siendo cosa material obre en cosas inmateriales. La quarta es que carece de lo que suele dar alivio y tiene lo que es puro tormento, porque abrasa y no luce, quema y no consume, siempre arde y nunca se menoscaba... La muerte eterna que es el fuego del infierno pacerá a los condenados. No dize que los arrancará matándolos, sino los pacerá porque lo que arranca no buelve a nacer, pero lo que pace sí. Pues assí el fuego del infierno pace a los condenados, que quiere decir los abrasa y no los consume... Quemará este fuego y los requemará a los condenados y quanto gastare de sus carnes, tanto bolverá a penar... Quien de vosotros podrá morar en el fuego trabador?...

Lo tercero... en el infierno ay gusano que nunca muere como también lo dice Isaías, capítulo 66... Un gusano ay en el infierno que perpetuamente está royendo y comiendo las entrañas a los condenados y este gusano no es otra cosa sino un despecho y una penitencia rabiosa que tienen los condenados quando consideran lo que perdieron y la causa porque lo perdieron y la oportunidad que tuvieron para no perder lo. Esta oportunidad nunca se les quita delante, siempre los está comiendo las entrañas y les haze pesar siempre diziendo: *O malaventurado de mi que tuve tiempo para salverme y no quise, tiempo huvo en que me ofrecían bienes eternos y me rogavan con ellos y me los davan de balde y no hize caso dellos...*

Un hedor abominable y insufrible que causa lo primero aquel fuego de piedra azufre... Lo quinto... Tinieblas tan espesas que podrán palpar con las manos... Lo sexto... En el infierno ay azotes y no azotes de varas o correas, sino de martillos rezíssimos... Lo séptimo no se ve otra cosa en el infierno sino aquellos feos y abominables monstruos que son los demonios los quales son tan fieros tan horrendos que sólo el ver un demonio causa tormento mayor que la muerte.... Lo octavo... increíble confusión y desconcierto entre los condenados.. No ay orden ni concierto en el infierno y a ninguno se guarda respeto", todos entre si son enemigos....Lo nono, *Mors sine morte*... muerte que nunca acaba de matar..." (TEJEIRA, P. Manuel: *Algunos casos provechosos para misiones*. Academia de la Historia Madrid: sig. 9-2425, pp. 155r- 171r).

Estas intervenciones estaban marcadas por un claro tono "patético". La misma presentación que solía hacer el misionero para introducir al personaje en cuestión, definía claramente su naturaleza, subrayando los elementos "afectivos" de la representación. En efecto, se insistía en la identidad de los espectadores con el cráneo o con la condenada gracias al hecho de que muchos de ellos eran "pecadores" y, por tanto, estaban en peligro de condenarse. En este caso, sin embargo, el cráneo tenía una condición genérica, ya que recordaba de un modo material a la misma muerte y por ello, podía identificarse tanto con un condenado como con un justo que se había salvado:

> "Señores yo no sé si tengo en la mano una reliquia o una caxa de demonios, si el alma de esta calavera, está en el cielo es una gran reliquia. Si está en el infierno, es una caxa de demonios. Dime si está en el cielo, ¿qué ves por estos ojos?... Pero dime si estás en el infierno, ¿qué moneda corre por allá? ¿Qué moneda passa de esta tierra a... Babilonis?[222]

Por otro lado, este espectáculo permitía dirigirse a distintos grupos y a sus desviaciones más características ya que la calavera representaba a diferentes tipos de individuos permitiendo, a su vez, abundar en los motivos relacionados con el infierno o con la salvación utilizando sistemas propios de la representación realista: sensaciones olfativas, visuales, etc.[223]

Se puede afirmar que hipotiposis y prosopopeya se complementaban. No sólo se trataba de describir la imagen y dotarla de un sentido concreto, dirigiendo la atención a determinados elementos, sino que también se utilizaba a determinado personaje con el fin de lograr este objetivo y, a la vez, dar mayor dramatismo a la representación. De este modo, la condenada respondía a las preguntas del orador explicando cuál era el carácter de los elementos que la acompañaban:

> "¿qué llamas son estas que rodean? Este es fuego... (que) Mil años durará, este fuego de aquí a veinte mil años atormentará este fuego. De aquí a cien mil años, arderá este fuego. De aquí a tanto años como ay ojas en los árboles, plumas en las aves, pelos en los animales, gotas en el agua... ¿Qué gusano es este que te roe y atormenta el pecho? Este es el gusano de la conciencia, este es un rabioso despecho que me despedaza las entrañas y el coraçón, acordándome de la facilidad con que pudiera averme librado del infierno y no quise. Este gusano es la continua memoria

[222] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, pp. 572-3. Idéntico al de *Sermones de misión*, ms. 5870, p. 152r.

[223] "¿... que ves por estos ojos?... ¿Qué oyes con estos oídos?... ¿Qué hueles con el olfato?" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 572).

de las muchas ocasiones que tuve para ganar el cielo y las perdí... ¿Qué demonios son essos y qué serpientes?"[224]

Finalmente, no hemos de olvidar que, junto con su empleo para representar motivos terribles, la hipotiposis se siguió aplicando de modo privilegiado a la descripción de la pasión de Cristo que, en definitiva, estaba destinada a que los fieles reflexionasen sobre si mismos[225].

---

[224] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 574. También, *Sermones de misión*, ms. 5870 vg. p. 21v. Del mismo modo que en el caso del cráneo, esta ocasión servía para hablar sobre diferentes desviaciones para que los espectadores se sintiesen representados: " (el gusano) ... esta será un pena gravísssima. Porque allí se nos representa la facilidad con que nos pudimos salvar y no lo quisimos hacer. Allí dirá el condenado, quantas veces me predicaron que guardasse los mandamientos de la Ley de Dios, y no lo quise hacer... quantas veces pude dar limosna al pobre y le eché con malas palabras de mi casa, pero ya lo pago. Quantas veces me avisaron que resistiesse la hacienda agena y yo por dexarla a mis hijos no lo quise hazer, pero ya lo pago. Quantas veces pude no jurar ni maldecir y no lo quise hacer. Pero ya lo pago. Quantas veces me avisaron que dejase la manceba, la amiga, la casa de la ocasión y no daba oídos a esto..." (*ibidem*, p. 21v).

O en fragmentos de los que abundan los sermonarios de misión: "(los tiranos)... a unos les asaban en parrillas, a otros freían en sartenes. A otros cozían en calderas de pez i aceite irbiendo. A otros los lardeaban o los acían beber plomo derretido, a otros los sentaban desnudos sobre sillas o camas de yerro encendidas, los quemaban i atormentaban los costados con achas i planchas de yerro ardiendo... Pero todos estos martirios ni aun sombra son de lo que es el infierno. Unas beces les calzaban zapatos, botas o capacetes de fuego. Otras les cosían y agugereaban todo el cuerpo como un cribo... Les metían yerros ardiendo por la boca asta llegar a la garganta..." (CALATAYUD, P.: *Sermones*..., ms. 6869, p. 110v). O utilizando las imágenes de los martirios para que los oyentes se hiciesen una idea de los castigos infernales: "ya los desollaban bibos, ya los azotaban con escorpiones y barras de yerro encendidas, ya les desgarraban las carnes con peines i uñas de yerro. I después les frotaban las eridas con sal i binagre o los rebolcaban con sus eridas sobre ascuas i agudos cascos de teja o bidro (sic). Ya les arrancaba las tripas, las entrañas i carnes con garfios asta descubrirles los uesos... ya los aserraban bibos por medio, como a un Isaías. Ya los desmenuazaban como a un S. Jabo(sic) el interior, a tajadas todo el cuerpo..." (*ibidem*, p. 110r). Unas imágenes que eran bien conocidas por los fieles y divulgadas por la imaginería barroca.

Y, nuevamente, era la exhibición de la condenada la que exacerbaba estas descripciones hasta el punto de constituir una suerte de *compositio loci*, donde todos los sentidos eran ocupados (*ibidem*, pp. 111v y ss.) y donde se utilizaba la hipérbole, la exageración, de un modo reiterado, especialmente en el caso del fuego infernal: "... el demonio respondió, señalándole unas montañas: si todos aquellos riscos i montes fueran de yerro i cayeran en el fuego donde está su alma, en un cerrar i abrir de ojos quedarán todos derretidos i desechos i dando el demonio una carcajada de risa añadió: pero as de saber que todo este ardor no es más que un baño de leche respecto de lo que le espera" (*ibidem*, p. 112v). O para ponderar que estos castigos son interminables (*ibidem*, p. 114r).

[225] "Pues salga Iesu Christo, en esta su devotíssima imagen a predicarte. Mira aquí católico al supremo rey del cielo, considera qual le han puesto tus culpas. Esta corona de espinas, tus sobervios, altivos y deshonestos pensamientos se la pusieron. Este rostro escupido y abofeteado, efectos son de tus tactos lascivos, y de tus juramentos que con ellos a este Señor escupiste. Mira este divino paladar atormentado con hieles y entiende que tus murmuraciones, palabras, y cantares lascivos, fueron la hiel, y vinagre que le atormentó. Mira estas manos, que clavaste con tus robos y estos pies, que traspassaron tus malos passos. Mira este cuerpo, que deshiziste a azotes con tus torpezas, este pecho que rompiste con la lanza de tus venganzas, este Señor que crucificaste con tus culpas"(BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 119). Una excelente prueba de lo que venimos diciendo es la siguiente saeta:

"Desnudado aquel cuerpo sacrosanto/ y atado a una columna pies y manos,/azótanle despues con furor tanto,/ que se cansan de herirle los tiranos,/ pero otros se remudan y tan fieros/ que exceden en crueldad a los primeros./ Ay Dios mío, etc., Ay de mi etc./ Los azotes prosiguen tan cruelmente,/ que de horror se estremece el firmamento,/ ¡oh, paciencia de Dios! que esto consiente,/ porque nos sirva a todos de escarmiento:/ ¡o pecados! oy sí que sois mortales,/ pues de sangre sacáis a Dios raudales./Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ De espinas la cabeza coronada/ oy miras a tu Dios, alma perdida,/ mira que por bolverte a su manada/ la vida pierde el Padre de la vida:/ mas tu con tus pecados a porfía,/ nuevas penas le añades cada día./ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ De afrentas, de tormentos, y de heridas/ oprimido

3. Muerte, infierno y otros terrores.

La muerte constituyó un recurso pedagógico de primera importancia, de ahí el interés puesto de los tratadistas en la muerte pública, en su concepción como espectáculo[226]. Incluso, los niños fueron objeto de este tipo de pastoral o de formación[227]:

> "Il faut sans cesse mourir à vous-même pour porteer les autres à entrer dans cette pratique de mort qu´est le fond du christianisme"[228].

Esta reflexión estaba destinada a producir, o al menos eso pretendían los predicadores, una transformación del sujeto que se basaba en la revelación de la vanidad de

---

Jesús sale; o qué ansioso/ va a buscar sus ovejas ya perdidas,/ y las pone en sus hombros amorosos;/ vuestras culpas, ingratos pecadores,/ las siente Jesús más que sus dolores,/ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ A cuestas con la Cruz sale afligido/ por las plazas, y calles conocidas;/ ya cae con la Cruz desfallecido,/ y assí se le renuevan las heridas,/ prosigue sin aliento, y de esta suerte/ camina el nuevo Isaac azia la muerte.

Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ Ya clavado en la cruz tu Dios eterno/ pagando está tus deudas y pecados; / y porque tu no vayas al infierno,/ sus soberanos pies tiene clavados,/ abiertos tiene allí sus brazos bellos/ para, si llegas, recibirte en ellos./ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ Advierte su Costado mal herido/ del hierro de una lanza, que inhumano/ se atrevió, de mis culpas impedido,/ al corazón del Dueño soberano;/ llorad, pues, ojos míos, llorad tanto,/ que el corazón saquéis embuelto en llanto./ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ ¡Ay, ay, murió, ay! mi Dios, ¡o Cielo santo!/Ay, ay, murió; ay! el alma de mi vida, /aquí de la razón, y del espanto,/ al ver nuestra dureza empedernida;/ quando al dulce Jesús mares sangrientos/ le arrebatan los últimos alientos/ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./ ¡Muere, ay mi bien! Mi Dios muere amoroso;/ escucha, y lo sabrás: muere amoroso,/ porque con sus tormentos librar quiere/ los hombres del castigo riguroso,/ que merecían todos, pues bolvían/ ofensas al amor que le debían,/ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./Llorad, almas llorad, mirad atentas/ quien padece de amor, y ¡quanto, quanto!/ Sus mexillas mirad, de horror sangrientas,/ y eclipsados sus ojos con el llanto;/ miradle, almas, con ansia agradecida,/ hecho vuestro amor todo una herida./ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./Miradle bien, mirad, si es que los ojos/ anegados en llanto no cegaren,/de la muerte veréis tristes despojos,/si la vida, y aliento no os faltaren, / para ver consumido en mortal yelo/ a la Divina Luz de la Tierra, y Cielo./ Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc./O dulce Dios, o amante o Rey eterno!/ que por mi en essa cruz estáis penando/ de tormentos horribles un infierno,/ quando yo a vuestra ley estoy faltando;/ hazed, que el corazón duro deshecho,/ en mar de llanto inunde nuestro pecho./Ay Dios mío, etc. Ay de mi, etc." (*Sermonario para misiones*, ms. 6858, pp. Xv y XIr).

[226] VOVELLE, M.: *La mort en l´Occident de 1300 à nos jours*. Ed. Gallimard. París, 1983, p. 320: "... cette sensibilité expression spontanée de l´angoisse de certains doit être lue en termes dialectiques, projetée par les mas media de l´époque..." (*ibidem*, p. 255). En este aspecto también insiste RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A.: "La muerte en España: del miedo a la resignación" en SERRANO MARTÍN, E.(ed.): *Muerte, religiosidad y cultura popular*. Ed. Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 2000 subrayando la condición de espectáculo de este acontecimiento (p. 37 y s.).

Esta es la misma concepción que marca otros temas desarrollados en la misión como el juicio final o el infierno: "L´idée d´une justice qui, pour être perçue comme telle devait devenir un spectacle édifiant qui justifierait le pouvoir, ne posait aucune limite à l´imagination des prédicateurs baroques, chacun desquels tâchait d´influencer son public par des images et des répresentations angoissantes et sensationnelles" (VISMARA CHIAPPA, P.: "La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles", p. 97). Esta justicia era concebida siguiendo la imagen de la justicia humana, aunque en este caso se trataba de un tribunal sin apelación utilizando: "... expressions tirées du langage et de la pratique du barreau" (ib, p. 99)

[227] A este respecto se pueden citar las observaciones de Fénelon en su *Éducation des filles*.

[228] Fénelon citado por DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 393. El objetivo era, sin duda, como decía Yvan: "Pour adhérer à l´esprit de Dieu il faut se dépouiller de l´esprit du monde et soy mesme" (citado en *idem*).

las cosas de este mundo[229], de modo que la muerte se afirmó en la misma vida adquiriendo un sesgo "endovital"[230]. Un elemento clave de esta pastoral era, sin duda, el hecho de que era un momento inevitable y, sobre todo, un instante en el que se jugaba el destino del fiel:

> "(dio) a su predicación una gran capacidad de influencia sobre las conductas de los fieles con las consiguientes implicaciones ideológicas..."[231].

Se subrayaban, así, las limitaciones de la condición humana y la necesidad de que los fieles tomasen conciencia de ello[232].

Pese a que éste fue uno de los medios más importantes de la pastoral del miedo, la muerte fue, sobre todo, concebida como un tránsito que conllevaba un castigo o premio, "materizalizados" en la salvación o la condenación, en el cielo y el infierno, sin olvidar que también existía el purgatorio. Esta insistencía en la sentencia que dictaba Dios cuando la vida del fiel tocaba a su fin es esencial para comprender el mensaje de los predicadores y de los autores de obras espirituales de la época. En efecto, el juicio, que era presentado como resultado inmediato del fallecimiento fue adquiriendo un peso creciente en la pastoral gracias a la difusión del "juicio particular", que precedía y complementaba al juicio final.

Junto con esta novedad se descubre, sin duda, la presencia de imágenes arcaicas como que había un tribunal divino compuesto por Cristo y los doce apóstoles, a los que se sumaban los santos y la Virgen[233]. Esta visión se benefició de la concepción de la vida como biografía en que todos sus momentos eran pesados en una balanza aunque, progresivamente, se fue imponiendo el símbolo del libro "contable", en el que se contenían

---

[229] Vg. Alfonso de Liguori abundó en este tipo de reflexión DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, pp. 395 y ss.

[230] "El pecado conduce a la muerte en el sentido de que destruye esta relación de salvación que une al hombre con Dios, sin el cual aquél permanece limitado por su propia naturaleza: "ya que polvo eres y al polvo volverás" (*Gen. 3, 19*)... la muerte física es signo de pecado" (FERNÁNDEZ CORDERO, Mª Jesús: "Concepción del mundo y de la vida en los eclesiásticos del siglo XVIII" en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 10. 1989-90, p. 88).

Este hecho provocó dos actitudes, por un lado el ascetismo, por otro el amor a la vida y su revalorización, una oposición evidente en el caso de San Vicente Ferrer y Petrarca (ARIÈS, P.: *L´uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, p. 144). De este modo las artes: "Non esprime più soltanto, come una volta lo slancio verso un´esistenza ultraterrena, ma un attacamento sempre più esclusio a una vita solamente umana" (*ibidem*, p. 145).

[231] VAQUERO IGLESIAS, Julio A.: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1991, p. 19. En el siglo XIX, frente a la lucha contra las desviaciones morales de los fieles, se hizo un especial hincapié en la censura de las ideas liberales (*ibidem*, p. 2): "El pensamiento sobre la muerte contribuye de ese modo a hacer aceptable una concepción de la realidad que es percibida por el fiel creyente como un todo coherente, lleno de sentido, que no es necesario transformar, porque, según el plan divino, no sólo no es misión del hombre hacerlo, sino que, además, su obligación es aceptar esa realidad tal y como es y sufrirla como algo pasajero, transitorio, como un conjunto de pruebas que debe superar para poder lograr alcanzar el fin para el que Dios le ha destinado: la vida eterna" (*ibidem*, p. 10).

[232] VAQUERO IGLESIAS, Julio A.: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, p. 4.

[233] ARIÈS, P.: *L´uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, p. 116.

las faltas y buenas obras que el fallecido había realizado en vida[234]. Sin embargo, a partir del siglo XV el drama se representó, de un modo creciente en la cámara del muerto, un cambio de perspectiva que gozó de amplia difusión en el mundo moderno[235].

Hemos de destacar que el juicio final siguió teniendo un papel de gran importancia[236], presentándose de acuerdo con la concepción tradicional[237]. Este era un capítulo esencial porque con esta ocasión se haría manifiesta la justicia de Dios, evidenciándose el destino y las obras de cada uno, que se publicarían a la vista de todos. Por otro lado, el hecho de que no todos fuesen condenados o salvados tras su muerte, implicaba que debía existir una especie de "tregua" que permitiese que aquellos que estaban en el purgatorio lograsen los requisitos necesarios para salvarse, que debían ser cumplimentados antes de este acontecimiento apocalíptico. Y esta fue, sin duda, una de las manifestaciones de la estrecha ligazón que existió entre vida y muerte, basada en la centralidad de las indulgencias y en la misma devoción a las almas del purgatorio.

Los investigadores han insistido en que esta pedagogía la muerte fue no sólo esencial desde el punto temático sino que tuvo un gran efecto en la asamblea[238]. En este sentido, se puede decir que se convirtió en la primera articulación de la predicación del miedo. A nosotros nos nteresa, especialmente, el momento en que se pasó de una conciencia del "miedo natural", en que el fallecimiento era un elemento esencial que recordaba la condición finita del hombre, a una pastoral basada en el terror en la que era esencial, como hemos dejado entrever, el autoconocimiento. El oratoriano Loriot subrayó, con gran lucidez,

---

[234] *Ibidem*, pp. 119 y ss.

[235] *Ibidem*, p. 119.

[236] Respecto a sus caracteres, comunes a los de la pastoral que venimos describiendo cfr. VISMARA CHIAPPA, P.: "La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles". Función esencial de él era juzgar el alma y el cuerpo. Pero también: "confirmándose públicamente la sentencia del juicio particular... supliendo lo que en este juicio falta, que es enjuiciar en conjunto el alma y el cuerpo, restableciendo con ello, en muchos casos, la equidad, pues, en ocasiones, "sucede que el alma es condenada en el juicio de Dios y el cuerpo es llevado a la sepultura con gran honra y, al contrario""(VAQUERO IGLESIAS, Julio A.: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, p. 31). También se juzgaría a aquellos que habían vivido ajenos, o con anterioridad, a la revelación de Cristo.

Este hecho es muy obvio a la luz de las afirmaciones de los sermonarios misionales: "... antes del juicio unibersal o común a todos, para que todos conozcan la suma justicia i rectitud de Dios, nos espera a cada uno luego que muera otro juicio particular. Este ha de ser inbisible, oculto e instantáneo" (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 92r).

Frente al carácter público de este juicio, el particular era invisible, oculto, instantáneo y celebrado en la cabecera del moribundo, como lo califica, por ejemplo, *Sermones y doctrinas de misión*, ms. 5847, p. 55r.

[237] VISMARA CHIAPPA, P.: "La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles", p. 99.

[238] "los sentimientos de angustia derivados del *terror mortis*, convenientemente dosificados, fueron sin duda de una gran eficacia para el manejo de las multitudes por parte del poder, es decir, del poder absoluto compartido por políticos y eclesiásticos" (TEMPRANO, Emilio: *El árbol de las pasiones*. p. 335).

que esta estrategia se alimentaba de una vivencia íntima del predicador que, como ser humano que era, padecía una serie de miedos:

> "Si mes paroles vous font peur, elles m´en font aussi bien qu´à vous. Si mes discours vous épouvantent, ce n´est qu´après que j´ai été épouvanté le premier"[239].

Por tanto, en la pastoral post-tridentina y, de modo especial en las misiones, la culpabilización gozó de un gran peso. Esta llevaba pareja un miedo más terrible que el que se tenía a la propia muerte porque estaba relacionado con el castigo eterno, representado en unas imágenes utilizadas insistentemente por los predicadores, como los castigos infernales. Su intención última era lograr la conversión de los fieles, por lo que era esencial que, "el temor natural a la muerte no (fuese) abandonado a sí mismo, por decirlo así. Se trata de dar a este sentimiento una dirección determinada, de prescribirle su objeto, por decirlo así, a fin de que el creyente sepa qué es lo que debe temer y aprenda a pintarse los horrores de la muerte como conviene a un cristiano"[240]. Esta pedagogía tuvo un enorme calado en el siglo XVIII, en personajes como el obispo Felipe Bertrán[241]. Las misiones se diferenciaron notablemente de la predicación hebdomanaria debido a su insistencia en este asunto:

> "... insistent ensemble sur la mort du pécheur et à cette occasion retrouvent les affres de l´agonie et des vers du tombeau"[242].

La Orden jesuita fue una de las principales promotoras de la predicación del terror. De hecho, los *Ejercicios Espirituales* supusieron la sistematización más exitosa de algunos de sus aspectos[243]. Los jesuitas comprobaron, a lo largo de su actividad misional, la

---

[239] DELUMEAU, J. : *Le péché et la peur*, p. 370. Sin embargo, Delumeau recuerda que en los siglos que son objeto de su estudio se produjo una sustitución del "nous" por el "tu" o "vous" que, en el caso de la predicación del miedo, tenía como objetivo subrayar la superioridad moral del predicador.

[240] de FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús: "Concepción del mundo...", p. 91.

[241] Describe las penas que esperan a los condenados subrayando tanto los sufrimientos del entendimiento como los padecimientos corporales y físicos (*ibidem,* p. 77): "... pero mucho mayor serán los que padecerán en el entendimiento, considerando la gloria perdida. De ahí nace el gusano remordedor de la conciencia, con que tantas veces amenazan las Escrituras Divinas; el cual noche y día siempre morderá y roerá y se apacentará en las entrañas de los malaventurados... Este gusano es un despecho y una penitencia rabiosa que tienen los malos cuando consideran lo que perdieron y la oportunidad que tuvieron para no perderlo" (*ibidem,* p. 78). Se trata de un pasaje de la obra Fr. Luis de Granada que coincide exactamente con otro de de Felipe Bertrán.

[242] DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 405.

[243] DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 397 y ss. A este respecto son muy interesantes algunos estudios como el de Dompnier: "La Compagnie de Jésus et la mission de l´intérieur" en op. cit , dice que en los sermones de esta orden adaptaban los contenidos propuestos en la primera semana de los *Ejercicios*, es decir, la "méditation sur ´enfer, larmes pour les péchés, tous les principes fondamentaux de la pastorales missionaire sont autant d´adaptations, à l´échelle du groupe, des méthodes développées dans la première partie des Exercices, por l´individu auquel on les "donne" (DOMPNIER, Bernard: "La Compagnie de Jésus et la mission de l´intérieur", p. 178). Los *Ejercicios* se acercaron, pues, a las masas, a los hombres corrientes.

efectividad de la muerte y su representación y las emplearon, incluso, para convertir a los pueblos paganos[244]. Sin duda, los mismos sermonarios de misiones reflejan claramente la influencia de esta obra ya que, en cierta medida, adoptaron el método de "representación" propuesto en ella. De este modo, los temas centrales de la primera semana de los ejercicios coinciden exactamente con los que predicaban jesuitas o, incluso, por otras órdenes como los capuchinos recurrían a las mismas cuestiones[245]. Sin embargo, la reflexión sobre los fines últimos no aparece en el autógrafo de la obra de San Ignacio aunque, sin duda, estuvieron presentes en la Compañía de Jesús desde sus principios y, en 1548, Polanco los incorporó en la *versio vulgata*. Es aquí donde vemos algunos de los temas esenciales que se trataban en las misiones:

> "à la fin du cinquième exercice de la première semaine: *S´il paraît à celui qui donne les Exercices profitable au progrès des exercitants d´ajouter .. d´autres méditations, par exemple sur la mort, sur les uatres peines du péché, sur le jugement, etc. qu´il ne croie pas que cela est défendu, bien qu´elles ne soient pas prescrites ici*" [246].

Sin duda, la predicación de la muerte, del miedo y del castigo, no llegó a su fin con el siglo de las Luces –si es que podemos aplicar tal término a este siglo de nuestra historia, al que quizá le cuadre mejor el término de *claroscuro*-[247]. Es más, siguió teniendo una enorme importancia en esta centuria. En este sentido, muchos de los autores españoles de este siglo no hicieron más que recoger una larga y productiva tradición.

Por otro lado, la meditación de la muerte jugó un papel importante en nuestros autores espirituales del siglo XVI, "le caractère instrumental du macabre entre de plain-pied dans les stratégies du discours religieux. Les images du cadavre et du squelette orientent la juste crainte de la mort vers des conduites de conversion et de méditation"(CIVIL, Pierre: "Le squelette et le cadavre" en REDONDO, A. (ed.): *La peur de la mort en Espagne au siècle d´Or*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1993, p. 51).

En efecto, Fr. Luis de Granada dio gran importancia a este tipo de temas: "Día vendrá en el cual tú mismo, que estás agora leyendo esta escriptura ... te has de ver en una cama con una vela en la mano, esperando el golpe de la muerte ... allí se te presentará luego el apartamiento de todas las cosas, la agonía de la muerte, el término de la vida, el horror de la sepultura, la suerte del cuerpo que vendrá a ser manjar de gusanos" (citado en *ibidem,* p. 44). Y lo mismo sucede en el caso de Covarrubias que dice que "siendo el hombre hecho de tierra se ha de volver en tierra después de aver engendrado de su carne corrompida gusanos y pudrición" (*idem*). Con toda seguridad, este tipo de prédica se hubiese extendido incluso sin la sistematización que supusieron los *Ejercicios* ignacianos.

[244] También Caravantes puso el acento en esta reflexión sobre la muerte: "Después de exortarnos largamente el Espíritu Santo en el Eclesiástico(sic) a hazer buenas obras, a cuitar las culpas y a huir de las ocasiones y peligros de los pecados, nos da para todo esto un eficaz remedio, diziendo que en todas nuestras obras nos acordemos de nuestras postrimerías" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 430).

Funda en ella una perfecta vida, es el estímulo más importante para no pecar (p. 129r).

[245] La primera semana corresponde a la vía purgativa, la segunda a la contemplación de los misterios. Sin embargo esta "progresión" no parece cerrarse con las últimas que no son identificadas con la vía unitiva (DEMOUSTIER: "L´originalité des "Exercices Spirituels"", p. 32).

[246] DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 397. El directorio oficial *In Exercitia spiritualia B.P.N. Ignatii* (1599) lo incluía también (*ibidem*, p. 398).

[247] De ello hay buenas pruebas en el artículo de FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús: "Concepción del mundo...".

La retórica sagrada del Setecientos supuso, en consecuencia, un retorno a "... una concepción de la vida que, de raíz cristiana, había alcanzado la proyección hacia lo eterno a partir de un proceso de desvalorización de lo temporal, recreando en cierto modo la experiencia barroca"[248]. En la oratoria sagrada barroca nos encontramos también con esos temas tan típicos de la enseñanza y espiritualidad cristianas como, por ejemplo, el *Finis gloriae mundi*[249].

Una de las razones que explican la importancia de la pastoral del miedo es que se predicó a toda la sociedad, aunque no de idéntica manera. Este proceder suscitó críticas en su momento, ya que había una clara diferencia entre retórica empleada con el pueblo llano y la destinada a las élites, un principio que recogieron los manuales de oratoria sagrada. En efecto, en el caso de la aristocracia se invitaba a recurrir a la dulzura y a la seducción mientras que en el caso del pueblo llano se indicaba que la prédica debía ser mucho más dura[250]:

> "Mais aussi doit-il prendre garde en l´annonçant à qui il l´annonce et à qui il parle. Aux peuples, cette vérité peut être proposée sous des figures sensibles: étangs de feu, gouffres embraés, spectres hideux, gricements de dents. Mais à vous, mes chers auditeurs qui, quoique mondains et charnels, êtes dans un autore sens les spirituels et le sages du monde, elle doit être expliquée dans la simplicité de la foi; en sorte qu´on vous en donne une intelligence exacte, et capable de vous édifier"[251].

En este sentido, Delumeau habla de una *religión edulcorada* que estaba implícita en la predicación blanda dirigida a los "... grands et aux riches". Podemos afirmar que, si bien se utilizó este tono con aquellos que ostentaban los cargos municipales, los misioneros, como el padre Calatayud, criticaron con cierta dureza sus prácticas convirtiéndose, hasta cierto punto, en defensor de los agricultores y ganaderos víctimas de las actuaciones proto-

---

[248] *Ibidem*, p. 95.

[249] Véase sino CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas* ..., p. 146 y s. Donde nos habla de la obra de Miguel de Mañara "Discurso de la verdad", y lo relaciona con las pinturas de Valdés Leal (p. 147). "El tema filosófico y moral de la vanidad del mundo tiene, así, multitud de representaciones artísticas; pero de la concepción gótica a la barroca hay tanta distancia como de un texto de fines de la Edad Media, sobrio y directo, a otro de fines del siglo XVII, conceptuoso y ampuloso, dejando a un lado las imágenes de santos martirizados o de Cristos muertos, que producen, al fin, reflexiones como la de Unamuno en la que nada se presenta "hedionda y apestosa". Dejemos a un lado la reflexión moderna, llena de materialidad putrefacta. La última intención cristiana no es la de asustar ante la nada, sino prevenir ante la nada de esta vida frente a la otra perdurable. El no tener miedo a la nada sólo lo han obtenido, también modernamente y con esfuerzo, algunas individualidades fuertes" (p. 148). A este respecto son muy orientativas las reflexiones de Ariès sobre lo macabro.

Trevor-Ropper sostenía que el rigorismo anticapitalista y antimundano se dio especialmente en el mundo católico en los momentos posteriores a Trento cuando, tras el miedo provocado en el seno de la Iglesia católica por la reforma protestante "su antigua flexibilidad había desaparecido intelectual y espiritualmente" (TREVOR ROPPER, Hugh: *Religión, reforma y cambio social y otros ensayos*. Ed. Argos-Vergara. Barcelona, 1985, p. 68). Esta apertura había permitido que la Iglesia aceptase, hasta cierto punto, los cambios económicos producidos por el capitalismo naciente.

[250] DELUMEAU, J. : *Le pêché et la peur*, p. 369

[251] Bourdaloue citado por DELUMEAU, J.: *La péché et la peur*, p. 370.

capitalistas[252]. Los misioneros, por tanto, adoptaron una predicación *moral* que, en cierta medida, se dirigía contra los abusos de los poderosos, entre los que se incluía a los nuevos capitalistas, a los mercaderes y a aquellos que ejercían el poder en las comunidades misionadas[253].

Sin duda, esta distinción en el tono de la predicación establecida por los manuales de retórica de la época se correspondía con una determinada idea sobre la capacidad espiritual e intelectual de la asamblea. El pueblo llano parecía estar condenado, frecuentemente, a una forma de vida religiosa más *pobre* que la de los estamentos más altos de la sociedad. Algunas clasificaciones de los creyentes, como la que aparece en la obra del padre Codorniu, son un buen ejemplo de esta visión. En efecto, este jesuita establecía una clara distinción entre los auditorios compuestos por creyentes sencillos y aquellos que estaban integrados por "doctos teólogos". Se puede decir que la Iglesia había tenido especial predilección por los primeros[254]. En ellos se daban algunos componentes que constituían, en opinión de los teólogos, elementos esenciales de la fe verdadera, tales como la simplicidad, hablar el lenguaje de la fe, etc. Pero también es cierto que en el libro del padre Codorniu, como en otros posteriores –como el de Félix Enciso, publicado a mediados del XIX- se estableció claramente que el pueblo era incapaz de llegar a un arrepentimiento verdadero, es decir, lo que se conocía como *contrición*. Muchos pensaban que los hombres vulgares, los labrantines o pueblerinos, sólo eran capaces de sentir atrición por sus faltas[255].

---

[252] Estos aspectos esperan un estudio más profundo. Sin embargo, podemos decir que en la predicación misional del siglo XVIII se dio cierto populismo que, como en el caso de Fr. Diego José de Cádiz llevaba a los oradores sagrados "... a criticar los abusos y escándalos de las personas "de alcurnia" y a no tener reparos en cargar la consideración "en los abastos, pósitos, pesas y medidas, oficios de escribanos y estafadores", compatible, desde luego, con el más absoluto respeto por la estructura social en la que se movía (Fr. Diego José de Cádiz), que consideraba inmutable" (LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, Mª Victoria: "Predicación e inducción política en el S.XVIII: Fray Diego José de Cádiz". En *Hispania*, nº 138, 1978, p. 77).

[253] Sobre estas mismas cuestiones habla Delumeau en *La confesión y el perdón.* Ed. Alianza. Madrid, 1991: "aparte de cualquier problema sobre la venta de absoluciones y perdones que el autor deduce, por supuesto en favor siempre de los mismos grupos sociales (los más altos), con lo que ello suponía de descontento social, tenemos que, sin embargo, la caridad no deja de ser uno de los componentes esenciales de la llamada por el autor "verdadera táctica de escucha y de interrogatorio del pecador"(*ibidem,* p. 31).

[254] GROETHUYSEN, B. : La *formación de la conciencia burguesa en Francia del XVIII.* FCE. México, 1981, p. 22.

[255] Algunos investigadores han destacado que la pastoral del miedo en el XVI tenía como objetivo, en ciertos autores y momentos, la contrición. Respecto a las representaciones y la guía de la imaginación a Jerusalén y participación del dolor de Cristo dice Anne Milhou-Roudin: "Cette insistance sur le souffrance du Christ, sur le brièvieté de la vie ou sur la peur de l´enfer obéit à un objectif bien précis: provoquer un choc salutaire qui amènera une conversion: *contrition* parfaite comme sainte Thérèse qui se mit à flamber d´amour pour ce Christ souffrant pour elle, après avoir vu une sculpture particulièrement évocatrice, ou imparfaite entretenue ainsi chez des âmes soucieuses de leur au-delà". (MILHOU-ROUDIN, Anne: " Un tránsito espantoso: la peur de l´agonie dans les préparations à la mort et sermons espagnols des XVI(e) et XVII(e) siècles" en REDONDO, Agustin (ed. lit.): *La peur de la mort en Espagne au siècle d´Or: littérature et iconographie.* Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1993, p. 11).

Por esta razón, el padre Codorniu insistía en emplear las imágenes del infierno y de sus penas en la predicación. Si consideramos que, por un lado, la mayor parte de la población tenía una escasa formación y que, por otro, el peso de las misiones fue determinante en la transmisión de la doctrina y en la enseñanza del pueblo[256], podemos establecer que este tipo de temas gozaron de una gran importancia en la pastoral misional de la época.

Por tanto, exitió un claro contraste entre el punto de vista de la preceptiva retórica, en la que se afirmaba que la predicación del miedo iba dirigida fundamentalmente a las capas populares y la práctica misional donde, como sabemos, esta pastoral tuvo una enorme importancia y donde el mensaje era, en esencia, el mismo para todos. Por otro lado, los misioneros se opusieron a aquellos autores que, como dijimos, opinaban que el pueblo sólo era capaz de vivir una religiosidad de *tono menor*. En efecto, se empeñaron en difundir algunos de los elementos claves de una práctica devota más elevada como el examen de conciencia, la oración, etc.[257] Por tanto, se empeñaron en popularizar una religiosidad más exigente que, hasta cierto punto, se puede calificar como intimista y donde se subrayó, de modo progresivo, la importancia de establecer una relación afectiva con Cristo fundada en el amor antes que en el terror. Este hecho es muy evidente en el caso de los jesuitas quienes, sin desechar las referencias a los castigos infernales, cambiaron de orientación en el siglo XVIII, hasta el punto de que se puede hablar de una suerte de crisis de "conciencia" pedagógica que llevó a una progresiva imposición de devociones intensamente afectivas como el Sagrado Corazón que revelan que el cristocentrismo fue convirtiéndose en un elemento cuyo peso en la pastoral misional fue determinante, desplazando, en cierta medida, a la Virgen. Y es desde esta perspectiva desde la que debemos entender la importancia de la contrición que, como veremos, pretendía profundizar la conversión dirigiéndola en determinado sentido.

Pero, volviendo al tema de la muerte, es indudable que, de un modo creciente, las *artes moriendi* pusieron el acento en el hecho de que era necesario prepararse para la muerte a través de la adopción de una vida devota que exigía huir del pecado y seguir las reglas

[256] Sabemos que las constituciones de los colegios jesuitas dieron mucha importancia a este tipo de actividades que tenían un papel esencial en su economía, especialmente cuando era difícil el cubrir el presupuesto del centro. Pueden verse algunos detalles interesantísimos en el estudio de TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio: "Misiones populares en el siglo XVII"; incluye una larga lista de los colegios implicados en las misiones y otros datos (*ibidem*, pp. 422 y s.). El hecho de que el alumnado de los Colegios de la Compañía estuviese implicado en la predicación provocó, como es obvio, una adaptación de las misiones al calendario escolar lo que suponía que estas se celebraban entre junio y octubre o noviembre, es decir, en tiempos de asueto en los centros de enseñanza jesuitas. Este hecho supuso, sin duda, una limitación para las actividades misionales.

[257] Así lo ha demostrado detallada y brillantemente DELUMEAU, J. en su obra *Le Péché et la Peur*...

esenciales a las que obligaba cada estado, grupo social o sexual. El trabajo de D. Roche es muy ilustrativo a este respecto: si la preparación para la muerte en la vida o en la salud ocupó una tercera parte de los tratados entre 1600 y 1650, posteriormente, hasta el siglo XVIII, este tema centró la atención de un 50% de estas mismas obras. A este respecto, una de las imágenes más populares en la Francia de la época fue la de San José, que se convirtió en patrón de la buena muerte y cuya devoción subrayaba la estrecha relación que existía entre una vida santa y la muerte en la que se cifraba el ingreso en el paraíso[258].

El éxito de las obras que se pueden poner bajo el epígrafe de *artes de bien morir,* o *préparations à la mort* fue muy importante, al menos en Francia. ¿Cuál fue el porcentaje de estas obras en la producción editorial de la época? Al parecer muy elevado y, sin duda, se produjo un aumento progresivo de estas ediciones, llegándose al 37 % en el período 1786-90. Nos encontramos, sin embargo, ante el problema de que la mayor parte de la población era analfabeta y, en consecuencia, la transmisión oral siguió teniendo una enorme importancia en la difusión de estos contenidos[259]. A estos grupos, sin duda, iban destinadas las imágenes que cobraron, paulatinamente, una autonomía respecto al texto donde, a la vez, se redujo su presencia, como demuestra las obras editadas en París. El mensaje de estas obras encontró uno de sus medios fundamentales de difusión en la pastoral postridentina y, de modo especial, en los sermones pronunciados en las misiones[260].

La ley infalible que proponían los sermonarios era que "... como se executa la ley de morir bien, los que bien vivieron, teniendo la muerte como tuvieron la vida"[261]. De este hecho emanaba la necesidad de recurrir a las devociones como vía de perfeccionamiento y que constituían, a su vez, un signo de bienaventuranza y un elemento tranquilizador para la

[258] VOVELLE, M.: *La mort en l´Occident de 1300 à nos jours*, p. 316 y s., es "l´image idéale de la bonne mort couronnement d´une bonne vie".

[259] CHAUNU, P.: *La mort à Paris*. Ed. Fayard. París, 1978, pp. 338 y ss.

[260] " *Préparations* et sermones se sont influencés réciproquement. Les prédicateurs avaient lu le souvrages sur l´art de bien mourir"(DELUMEAU, Jean: *Le péche et la peur*, p. 399). Y no era extraño ver a algún misionero que había redactado, a la vez, una obra de este tipo, como Grignion de Montfort. En todo caso, el lenguaje era el mismo.

[261] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 433. En el caso de Bellarmino, por ejemplo: "Sa visión du moment de la mort n´exclut pas la présence des démons autour du lit d´agonie... il est bien loin de la vision ascétique des moines médievaux... Une bonne mort ne saurait réparer une mauvaise vie: "chi ben vive ben muore, e chi vive male muore anche male" (*ibidem*, p. 212).

conciencia[262]. Al mismo tiempo, se minusvaloró claramente el valor de las fundaciones pías, de las partidas testamentarias destinadas a las misas[263]:

> "¡Qué diferentes, amigos, serán para aquella ora los Santos en cuyas fiestas solían confesarse? ¡Las ánimas del purgatorio, por quienes bisitaba los altares i los pobrecillos que socorrías con limosnas!... no se a de esperar a ganarlos en aquella ora, no por cierto. Las limosnas i misas que se dejan en los testamentos tiene peligro de ser como forzadas... ¿Cuando ya no as de estar más entre los ombres, serás umano con los ombres?"[264].

En definitiva, podemos decir que la concepción de la *muerte intravital* estuvo plenamente vigente en la pastoral misional de esta época[265]. Este mismo hecho justificaba la necesidad de las operaciones de la vida devota[266], aquellas que se realizaban cuando se gozaba de salud suficiente, cuando realmente tenían mérito como, por ejemplo:

> "Las limosnas y obras pías que puede executar en vida, no las reserves para después de tu muerte, sino en salud y serán más provechosas y meritorias a tu alma. Porque quando dejas algo para que se execute después de muerto, das lo que ya no puedes gozar, pero quando das algo en vida, te despojas de lo que pudieras gozar. Quando dejamos algo para obras pías en el trance de la muerte no parece que damos algo de lo que tenemos, sino de lo que se nos va, huie de nosotros y nos quita la muerte. Y assí más parece que estas cosas nos dejan a nosotros que nosotros las dexamos a ellas"[267].

Las referencias a la muerte inesperada que podía aguardar al oyente abundaban en este mismo sentido:

> "No tienes hora segura/ procura pues disponerte/ para el trance de la muerte. Como ríes, como duermes, como estás tan sin cuydado/ teniendo a Dios tan enojado/ Hombre descuydado advierte/ que te acercas a la muerte/ Vive bien que de la suerte/ que fue la vida es la muerte/ El que sin Dios vivir quiere/ sin Dios vive y sin dios muerte/ una mortaja y no más/ de este mundo sacarás/ cogerás quando

---

[262] Frente a la diferencia que establece Vaquero Iglesias entre una pastoral típica del Antiguo Régimen, en la que el ascetismo era la vía propuesta a los fieles, frente a otra decimonónica, y por tanto moderna, centrada en las devociones, hemos de insistir, como veremos más adelante en que no se postulaba que la única elección para los fieles fuese una forma "heroica" de vida.

[263] De ahí la misma necesidad de recurrir a la meditación sobre la muerte, como elemento central de la vida devota: "... (remedios) recurrir a Dios por ayuda porque no pudiendo el hombre domarse y sugetarse a si mismo solo Dios como dice S. Agustín lo puede hacer y tomando por abogada a Nuestra Señora...." (*Sermonario para misiones*, ms. 6858, p. 104r) El 2º "... resistir positivamente al deleite del apetito con alguna aflicción penal, especialmente con el ayuno disciplina o cilicio... El 3º apartar la ymaginación y ponerse a pensar en un paso de la pasión o en la muerte juicio, etc. Lo 4º en personas tímidas y cavilosas: perder el miedo a la tentación y ponerse con sosiego a hacer alguna cosa útil o necesaria y por último para todos desconfiar de si y humillarse, confiar en Dios, y tomar los medios que el confesor que le tendrá más conocido le aplicare particular. Ave María" (104r).

[264] CALATAYUD, P.: *Sermones...*, .ms. 6869, p. 83r.

[265] Por ejemplo, Caraccioli, FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*. Ed. Presses Universitaires de Lyon, 1978, p. 71.

[266] El objetivo de estos sermones es que "... se bea pues lo terrible de aquella ora, i la grande necesidad que tenemos de prebenirnos desde luego para ella con una bida cristiana i ajustada"(CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 73r).

[267] *Sermones de misión*, ms. 5870 p. 11r.

espirares/ lo que en la vida sembrares/ pues cubre una sepultura/ todo lo que el mundo alaba/ no temas mal que se acaba/ ni quieras bien que no dura/ Porque piensas vivir mucho/ no teniendo un día segura/ Oy es el hombre/ y mañana no parece/ *Velad y orad dize Christo/ porque no sabeys el día ni la hora/* si tú no cuidas de tu alma ahora/ ¿quien cuydará de ella después?/ que le aprovecha al hombre/ ganar todo el mundo/ si pierde su alma/ o momento de que depende la eternidad"[268].

Por otro lado, se afirmaba que era muy difícil, y, sin duda, peligroso prepararse adecuadamente en los momentos finales de la vida cuando:

"... es sumamente dificultoso hacer una verdadera penitencia a la hora de la muerte, especialmente quando en vida no se ha exercitado muchas veces y es muy fácil engañarse, pensando que tiene un dolor sobrenatural de sus pecados (como es necesario) y no tiene sino un dolor puramente natural que no basta. Veis aquí un caso..."[269].

La insistencia de los predicadores en este hecho estaba dirigida especialmente a los impenitentes a quienes, se afirmaba muchas veces, aguardaba un fallecimiento violento, como intentaban demostrar los *exempla* incluidos en los sermonarios. Ambos motivos estuvieron estrechamente ligados, hasta el punto de que los misioneros capuchinos insistían en que "la colère de Dieu (que) éclate au moment où l´on y pense le moins"[270].

No menos interesante, en el caso de la pastoral misional española, era la referencia al caso de quienes se proponían cambiar su vida pero que cejaban en el empeño cuando veían que se habían librado de la muerte. De cualquier modo, la representación fundamental que utilizaban los misioneros en los sermonarios era la muerte que se producía en la casa de cada uno, un tema que, frente a la muerte sobrevenida que impedía una preparación adecuada, resultaba tranquilizador[271]. A este motivo se dedicaba, en efecto, el sermón de la "muerte del justo y del pecador".

A pesar de ello, la idea de un Dios vengador, que desataba su ira contra el pecador, especialmente en el caso de aquel que vivía al margen de las prescripciones de los misioneros, fue fundamental ya que permitía subrayar la "intolerancia" de Dios hacia el pecado que, sin duda, fue concebido como un peligro constante no sólo para la salvación

---

[268] *Sermonario para misiones*, ms. 6858, p. v.

[269] *Sermones de misión*, ms. 5870, p. 190v.

[270] L. de Port Maurice, citado por DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 411.

[271] Las mismas enfermedades, ya individuales, ya "sociales" –peste, etc.-, eran una buena ocasión para promover la conversión. Una mujer que se enamoró locamente de un sacerdote fue atacada por la enfermedad, una circunstancia que sirvió para que tomase conciencia del peligro que corría. Una vez ocurrido esto, y aquí se nos revela la esencia de la pedagogía que desarrollan los misioneros: "Su Majestad tomó la mano, y la curó con un modo maravilloso. Estando oyendo su misa un día, pidió a Dios con más fervor la oyese, y al volverse el sacerdote al pueblo a decir el *Dominus vobiscum*, se le representó su cara como una horrible calavera, y esta vista le curó tan del todo aquel frenesí, que jamás después sintió rastro de esta pasión; porque traía clavada en su imaginación aquella horrible, como provechosa imagen de la muerte" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 329).

sino para la misma existencia física[272]. A su vez, se insistió en la importancia que tenían las más leves faltas, hasta el punto de que era difícil delimitar entre el pecado venial y el mortal, ya que el primero podía ser el preámbulo del segundo[273], "les moindres fautes sont les sources des grands pechez(sic) et des grandes punitions"[274].

Pese al acento puesto en la santificación de la vida, la muerte siguió siendo un pasaje dramático y lleno de miedo[275]. De ahí la importancia pedagógica que tenía en los tratados el momento del fallecimiento donde, al menos en el caso de los sermonarios, se acentuó la necesidad de llegar a él con la debida preparación[276].

Las descripciones estaban muy presentes en los sermonarios como, por ejemplo, las que se referían a la escena que ofrecía la habitación del moribundo, que coincidía con la que aparecía en las *artes moriendi*, insistiendo en aspectos como la presencia de los conocidos que expresaban su dolor, el cura que ungía los ojos del moribundo o sus oídos; pronunciando letanías, invocando a los santos y ángeles[277]. Sin embargo, podemos decir que a partir del siglo XVI, los elementos macabros perdieron peso para ser sustituidos por nuevas ideas como la preparación de la muerte a lo largo de la vida[278].

---

[272] Esta idea del Dios justiciero está plenamente presente en las producciones oratorias de la época (FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*, p. 77). Esta muerte se ofrece como lección a los testigos y demuestra ".. la réprobation définitive de Dieu", abocando a la condenación (*ibidem*, p. 85). Y en efecto, esta es utilizada a modo de *exempla* desde la Edad Media.

Buena prueba de ello es "la doctrine du petit nombre des élus et celle du Dieu justicier qui punit son propre fils, renvoient en commun à une image du père que les hommes d´Église partageaient sans doute avec une partie importante du public" (DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 447). Y este hecho es muy común en la pastoral misional de los siglos modernos: "... lascerà il mondo accompagnato dal peso dei propri peccati de andrà incontro alla condanna eterna. Settima: il peccato mortale cagiona grandi calamità per chi lo commette, in quanto ferisce il corpo rubandogli ogni bene, arrecandogli ogni male. Colpisce sopratutto l´anima, generando la perdita di qualunque bene spirituale (la grazia santificante), così da renderla nemica a Dio e schiava del demonio. Il peccato ostacola le azioni meritorie, che, compiute in questo stato, non hanno alcun valore. Inoltre si corre il pericolo di perdere il paradiso e di meritare così l´inferno; il peccatore è abbandonato da Dio, anche in questa vita. Ottava predica: si guarda al giudizio universale durante il quale, dopo la citazione, ci srá il processo terminante con la sentenza" (GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte*, p. 148).

[273] DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 473.

[274] Citado *ibidem*, p. 473.

[275] La pedagogía barroca buscó en: "la mort en action ou en "mouvement" (J. Rousset). L´instant de la mort, auquel le Caravagge nous a introduits, donne à voir le moment du passage. Le thème de la mort en action trouve ainsi une réelle parenté avec l´un des motifs essentiels à la sensibilité baroque: celui de l´extase" (VOVELLE, M.: *La mort en l´Occident de 1300 à nos jours*, p. 247)

[276] Aun así, no se puede olvidar la transformación, la derivación que se produjo en la época. De cualquier forma, la pastoral terrorista tal y como la describe Delumeau insistió de modo evidente en el momento final que tanta importancia tuvo en la propia reflexión sobre la vida. Como dice Lallemant: "Nous ne pouvons vivre saintement un seul jour" sin ella (citado en DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 392).

[277] CALATAYUD, P.: *Doctrinas...*, ms. 6869, p. 78v-79r.

[278] No están ausentes las notas sobre el cadáver que es amortajado y su aspecto (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 83v) o la sepultura de "... a lo sumo... 7 u 8 pies de largo, i estos 7 pies de tierra serán tu cama, tu casa i todos tus campos por millares de años" (*ibidem*, p. 83v). Serás olvidado

A pesar de ello, se siguieron destacando temas arcaicos como la presencia del diablo que, en estos momentos finales, era una amenaza constante que podía causar la desesperación y, con ella, la perdición definitiva[279]:

> "... aprieta el enemigo en aquella ora a muchos santos i no cesa de apretar cada día... porque como él sabe mui bien por qué lado emos flaqueado más en nuestra vida, a cada uno le acomete por aquel portillo o bicio en que le a esperimentado más flaco. Además desto añadirá otras muchas baterías, si Dios se lo permite. Ya le persuadirá a que no se muere, ya le ponderará grabemente la justicia de Dios..."[280].

Frente a las seguridades ofrecidas por John Donne quien, recordemos, pertenecía a una confesión que había abolido sacramentos esenciales de este pasaje (absolución y extremaunción)[281], los católicos siguieron destacando la presencia consoladora de estos ritos. A este respecto, podemos decir que los sermonarios misionales desvalorizaron el apego al cuerpo, muy manifiesto en ciertas ceremonias fúnebres, cuyo carácter ambiguo ha subrayado la historiografía. En efecto, la muerte barroca fue considerada como una auténtica exhibición, un juego en el que se daba un gran valor a los ritos, a los objetos y ceremonias. Frente a ello, los sermonarios que estudiamos contienen afirmaciones como:

> "Tu cuerpo entretanto le entran amortajando y componiendo. Y si eres rico, ricamente, con estruendo de campanas y humo de hachas y gran acompañamiento, te llevarán a enterrar, de nada sirve, los demonios ya han tomado posesión del cuerpo"[282].

Si bien existió una tendencia tranquilizadora en la pedagogía misional, los sermones hicieron hincapié en los motivos terroristas, que podían provocar el miedo y que buscaban, esencialmente, la transformación y la conversión. De este modo, junto con la muerte del "justo", se destacaron los peligros que acechaban al pecador. El acento, en definitiva, fue puesto en las operaciones previas a este momento desvalorizando, hasta cierto punto, los

---

(84v): "De aquí algunos años bendrá otro predicador que saque tu calabera a este púlpito i nadie la conocerá" (*ibidem,*p. 85r).

Este hecho tiene su origen a principios del siglo XVI, así en *De preparatione ad mortem* de Erasmo desaparecen los elementos macabros: "ils achèvent de dédramatiser l´instant de la mort, sur lequel, s´était polarisé l´*ars moriendi* dans sa forme traditionnelle" (VOVELLE, M.: *La mort en l´Occident de 1300 à nos jours*, p. 210). En este sentido también insiste DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 390.

La muerte barroca está poblada de huesos, como representación macabra recurrente (DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 398). Las *Vanités* y las figuras o naturalezas muertas con un cráneo, como las que estudia brillantemente De la Flor, son también muy frecuentes. Muchos de los santos aparecen con el cráneo:

"Celui-ci en France et en Europe, aussi bien qu´en Italie, fut comme l´emblème de la sainteté"(citando a Mâle, *idem*).

[279] Sobre las añagazas del diablo y la importancia de la guía del cura cfr. VAQUERO IGLESIAS, Julio A.: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, pp. 24 y ss

[280] CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 79v.

[281] Este hecho contrasta con la importancia que dieron las Artes de la época tanto a las prácticas de piedad destinadas ya para la vida, ya para la hora de la muerte exaltando "... l´importance du viatique et le rôle du prêtre" au chevet du mourant" (DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 390).

[282] *Sermones y doctrinas*, ms. 5847, p. 51r.

sacramentos de que hemos hablado, cosa que podía ser justificada por las mismas limitaciones físicas del moribundo[283]:

> "Contra estas baterías y engaños del demonio se lebantará el sacerdote en socorro de tu alma... (dirá) *Jesús, Jesús, Jesús, mire que se muere sin remedio, pero confíe usted mucho en este Santo y que tiene delante de si i que murió en esta cruz por nosotros*. A estas boces u otras semejantes querrás abrir los ojos para mirar al Santo Crucifijo i acaso no los podrás abrir. Querrás decirle algo i no podrás"[284].

Frente a las escenas terribles, de naturaleza arcaica, como aquellas en que el moribundo aparecía rodeado de demonios quienes, con sus tentaciones, buscaban provocar la perdición del sujeto[285], o como la presencia el ángel de la guardia que brindaba ayuda en estos momentos, etc., se puso el acento en una suerte de "psicologización" de los últimos instantes:

> "Tú, entre tanto, sintiendo ya las congojas i sudores de muerte, retirados todos los pulsos, aogándote ya los umores, conocerás que te faltan pocos instantes de vida i al punto conocerás que te faltan pocos instantes de vida. I, al punto, comenzarás a rebolber en tu pensamiento todas las circunstancias de tu vida i de tu muerte, i de lo que te espera. Pero en este lance, católicos, suelen ser mui diferentes la muerte de los buenos i la muerte de los malos. Si as bibido cristianamente, será tu alma llena en aquella ora de mil fabores i bendiciones celestiales, porque así lo tiene Dios prometido... la muerte de los pecadores... Acordarase de muchos pecados de que jamás antes se abía acordado i otros en que no abía reparado o abía despreciado como lebes, le parecerán entonces... mayores que montes. ¿Cuál estará tu alma pecador, al berse con tan immensa (sic) carga? ¿Qué trasudores, qué congojas, qué agonías no sentirás con tanto peso? ¿Qué pensarás, qué dirás para contigo?... Desta suerte se lamentará de lo pasado i bolbiendo los ojos a lo presente, se be ya en los brazos de la muerte i que baya a descargar el golpe de guadaña. Oh, muerte, muerte, ¿cuál será tu presencia para el pecador, si tu memoria sola le es tan amarga?... Parécele que no tiene ya tiempo para borrar sus pecados, si los quiere recurrir se confunde, si quiere arrepentirse no acierta, si quiere esplicarse no puede i embarazado por todas partes no ará más que exalarse en suspiros i deseos inútiles. ¡Oh, quién tuviera un año más de vida, para hacer penitencia! Pero ya es tarde para esto i artos años le esperó Dios parra que la iciese. ¡Oh, quién tuviera por lo menos un día o un par de oras más para componer su conciencia! Pero ya está determinado que aquel día i ora sea la última de su vida i así le gritarán al oído los presentes que ya no le falta media ora de vida"[286].

Junto con la descripción de las operaciones del sacerdote, externas y poco tranquilizadoras para quien no tenía una clara conciencia de haber obrado bien moralmente,

---

[283] Los autores espirituales de la época, siglos XVII y XVIII pusieron el acento en el carácter individual de la preparación para la muerte. Aunque no por ello tuvieron un calado mayor en la población que siguió apegada a los ritos: "... most people´s minds were moulded by their attendance at the ceremonies of the Church, rather than by the books wich they had not read, or wich if they had read them, seemed unrealistic. In this ceremonies, the idea of a corporate salvation... lived on... Not surprisingly the, to men who practised their religion but did not normally read about it, the best way to prepare for death was by corporate action, through membership of a confraternity" (MCMANNERS, J.: *Death and the Enlightement*, p. 231).

[284] CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 80r.

[285] VOVELLE, M.: *La mort en l´Occident de 1300 à nos jours*, p. 318.

[286] CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869 pp. 80v-81v.

se destacaba lo que acontecía en la mente del sujeto cuyo estado de atonía física coincidía con una suerte de hipersensibilización cognoscitiva que se escapaba a la experiencia de los testigos y que tenía un claro sentido pedagógico. Por tanto, el destino se jugaba, fundamentalmente, entre el individuo y Dios, aunque se puede decir, más exactamente, que la sentencia ya estaba fijada antes de la muerte como recuerda la imagen de Dios portando un libro donde se recogían las pruebas a favor y en contra que, en todo caso, era una imagen dirigida a clarificar y fijar el mensaje, porque el destino del individuo ya estaba decidido:

> "A estas boces dará un grande buelco su corazón i buelta mira al otro mundo.. be que le espera luego la tremenda cuenta i sentencia de sus culpas. Mira ya delante de sí a Dios con la espada desembainada, mirase a si mismo i se be cargado de pecados. ¿Pues qué a de ser de mi? ¿Qué será? Condenado seré por la cuenta, pues muero, según beo en desgracia de Dios. Condenado seré. Esta consecuencia será como un monte que se desploma sobre su corazón sin dejarle ya respirar ni tomar aliento, todo cubierto de orror, de susto y sabiendo esto es lo que ordinariamente pasará en aquella ora por el corazón del pecador.
>
> Mas ¿qué os parece pasará en el tribunal de Dios, mientras el pecador se alla en esta agonía i mientras ruegan por él el sacerdote i los presentes?... Cuando por ti, desdichado, que te as de condenar, comience a decir el sacerdote *Kyrie Eleison, Señor misericordia*, del tribunal de Dios saldrá otra boz terrible que le responde: *Justicia de Dios, ira de Dios, sentencia del infierno*. Dirá el sacerdote: *Santa María, ora por eo*. Responderá la Birgen Santísima con rostro airado: *por una manceba me dejaste, di a la manceba que te ayude i te libre; tanto fuera echar de casa a fulana por respeto mío o jamás ablarla, rezar un Rosario o comulgar mis fiestas?*"[287].

El pecador era apartado, pues, del Reino de los cielos y sufría el rechazo de sus "habitantes", desde los ángeles a Cristo y la Virgen, cuya mediación era subrayada por la misión pero que, a su vez, exigían una conversión o transformación efectiva[288].

El objetivo esencial de estos sermones era provocar un choque emocional violento y, sin duda, las afirmaciones contenidas en ellos no eran principios absolutos. En efecto, las fuentes de confianza para el moribundo no faltaban, ya fuesen indulgencias, ya plegarias. Y, del mismo modo, podemos decir que los predicadores no pretendían disminuir el valor de la confesión en el momento de la muerte[289], sino mover adecuadamente a los fieles para que éstos la realizasen durante la misión. ¿Y qué mejor manera de hacerlo que ponerlos ante un

---

[287] *ibidem*, pp. 81v-82r.

[288] García Cárcel reflexionaba hace tiempo sobre el valor y el calado real que tuvieron entre las poblaciones de la época las *artes moriendi*. Frente a una sociedad extremadamente vitalista, ligada al aquí y el ahora la muerte fue considerada, en su opinión: "... no como tránsito sino como final, como el apocalipsis doméstico, el precio obligado de una vida intensamente vivida y en devinitiva, el reto para el obligado reajuste familiar y social. A la muerte no se le dedican aquí las costosas inversiones económicas (lutos, misas, tumbas, etc...) de otras áreas geográficas. La abundante literatura sobre "la buena muerte"... fue devorada por una sociedad que necesitaba una digna salida a la "buena vida", una salida en la que se ponía un curioso énfasis en la espiritualidad interior *como si la religión sólo sirviera para la muerte*" (GARCÍA CÁRCEL, R.: "El modelo mediterráneo de brujería" en *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea*, 1985-6, nº 36-7, p. 256).

[289] VOVELLE, M.: *La mort en l'Occident de 1300 à nos jours*, p. 319 sobre esta cuestión.

callejón sin salida? Sin duda, promovieron una conversión cuando se gozaba de la salud suficiente, cuando existía tiempo para desarrollar las devociones y profundizar en ellas[290]. Es decir, la construcción de la buena muerte se realizaba en vida.

Por ello, frente a las afirmaciones de Tenenti creo, junto con Ariès, que estas imágenes de la muerte reafirmaron la idea de que el hombre era esencialmente libre para escoger su destino. Sin desechar la posibilidad de perdición, la muerte era una prueba que no tenía un carácter decisivo: "... assistono a l´ultima prova proposta al moribondo, l´esito di questa determinerà il significato di tutta la sua vita"[291]. Pero, pese a la importancia de esta prueba, el peso decisivo se inclinaba del lado de la vida[292].

Por otro lado, cabe decir que el carácter dolorista de la visión de la muerte en la pastoral y en las producciones bibliográficas barrocas es muy patente. Estamos, sin duda, ante una purificación a través del dolor. En efecto, en la Comunión de los Santos "la souffrance de l´agonisant prend toute sa place"[293]:

> "On reste discret sur les épreuves physiques de l´agonie. Tout au plus recommande-t-on l´assimilation aux souffrances du Christ, source de rédemption" [294].

E. Mâle habla, por ejemplo, sobre la oscuridad y el carácter trágico de las obras de este siglo XVI:

> "Jésus enseigne plus, il souffre; ou plutôt il semble nous proposer ses plaies et son sang comme l´enseignement suprême... Le christianisme se présente désormais sous son aspect pathétique. Assurément, la Passion n´a jamais cessé d´en être le centre mais auparavant la mort de Jésus-Christ était le dogme qui s´adressait à l´intelligence, maintenant c´est une image émouvante qui parle au coeur"[295].

---

[290] "le pécheur ou l´impie ne saurait se targuer de réussir une conversion économique *in articulo mortis*. Toute une littérature d´objurgations et de ménaces, des sermons *sur la pénitence, sur le délai de la conversion, ou sur la mort du pécheur*, rappellent au mal vivant qu´il ne sera plus temps de se procurer une bonne mort. Bridaine a consacré un long développement aux arguments les plus divers qui rendent invraisembable un revirement ultime de l´homme qui a différé sa conversion jusqu´au lit d´agonie. Cette conversion suppose que Dieu lui donne alors sa grâce, premier point improbable, et que l´homme soit en mesure d´y répondre, second point contraire à toute vraisemblace" (FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*, p. 84).

[291] ARIÈS, P.: *L´uomo e la morte dal Medioevo a oggi*. Ed. Laterza, 1992, p. 124. Del mismo puede consultarse una síntesis sobre la problemática de la muerte en Occidente en el mismo período en ARIÈS, P.: *La muerte en Occidente*. Ed. Argos Vergara. Barcelona, 1992.

[292] *Idem*. En este mismo sentido McManners respecto a la última hora: "The significance of the individual and of his intense personal responsability was emphasized; the comfortable idea of a corporate salvation was abandoned" (MCMANNERS, J.: *Death and the Enlightement*, p. 195).

Sin embargo, no hubo una contradicción, sino más bien una suma de méritos que procedían, por un lado, de las buenas obras hechas en vida y, por otro, de "... los que se obtienen a la hora de la muerte (merecimientos al morir)"(DE LA PASCUA SÁNCHEZ, Mª José: "La muerte y sus discursos en la España del Antiguo Régimen" en *Trocadero*, 1996-7, p. 152).

[293] MILHOU-ROUDIN, Anne: " Un tránsito espantoso: la peur de l´agonie dans les préparations à la mort et sermons espagnols des XVI(e) et XVII(e) siècles", p. 10.

[294] *Idem*.

[295] *Idem*.

Sin embargo, el peso de la muerte, aunque esencial, no nos debe hacer olvidar la importancia de otros motivos. En efecto, otros temas ligados a los "novísimos" ocuparon una parte muy destacada en la predicación misional ya que dotaban de un significado pleno a este pasaje que, como tal, esperaba un resultado cuyo carácter eterno lo hacía terrible. En efecto, salvo en el caso del Purgatorio que tenía una naturaleza transitoria, el infierno o la salvación eran para siempre. Hemos de recordar, sin embargo, que el peso del purgatorio fue relativamente reducido en esta predicación, donde se enfrentaron de un modo casi dicotómico salvación y condenación, hasta el punto de que los sermones misionales dejaban de lado este importante tema que, sin duda, gozó de tanta importancia en el catolicismo postridentino y en las mismas misiones donde la devoción a las "almas del purgatorio" era un elemento esencial de la práctica religiosa promovida por los misioneros[296].

Pese a que el infierno ocupaba un espacio importante en las prédicas sobre la muerte o sobre el juicio individual y final, se solía predicar un sermón dedicado específicamente a este tema, donde se describían los castigos de los condenados[297]. Pese a que en las misiones no se olvidaba tratar los dones de que gozaban los bienaventurados se puede afirmar que este asunto gozó de un peso muy reducido, una circunstancia que revela, claramente que el acento se puso en los motivos terribles que estaban íntimamente ligados a la pastoral del miedo. La compensación, esto es, la alternancia entre un tono dulce y otro duro[298], parece haberse decantado del lado *terrorista*[299], ¿y no será éste un reflejo de la práctica habitual en

---

[296] VOVELLE, M.: *La mort en l´Occident de 1300 à nos jours*, p. 211. Se puede afirmar que el purgatorio se convirtió en un *pseudoinfierno*, no en vano era descrito como:

"... un campo muy grande y viole lleno de llamas horribles de fuego y de almas en él ardiendo y que juntamente con el fuego padecían varios géneros de tormentos según la calidad de los pecados que avían cometido. Unos estavan aspados, otros clavados y atravesados por hierros ardientes, otros en bocas de serpientes que los mordían y lastimavan terriblemente. A otros oió que los despedaçavan los demonios con indecible dolor, a otros que los freían en sartenes. A muchos que los descarnavan con peynes de yerro, y a otros que los cozían en tinas de fuego de piedra azufre... Y todos clamavan a Dios y a sus santos, pidiendo misericordia y a los vivos, pidiendo ansiosamente sufragios" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, pp. 309-10).

Los misioneros subrayaron el carácter terrible de las penas que se sufrían en él, donde el tiempo se dilataba enormemente: "... sus penas son tan terribles que cada instante o minuto les parece un año a los que están en ellas: aunque por cada culpa mortal no estén más que siete años en la realidad" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 307).

[297] "Craindre la mort est necessaire. Craindre la damnation, voilà le veritable sens qu´il faut donner à la crainte de la mort. Le Dieu terrible, le Dieu jaloux, dont parlent les prédicaturs et les moralistes n´est pas la divinité des seuls jansénistes" (FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*, pp. 77-8). Una afirmación por lo demás evidente en el caso de la pastoral desarrollada por jesuitas y capuchinos como ha tenido la oportunidad de demostrar Delumeau. Ariès, refiriéndose a la importancia de la pastoral "terrorista" en las órdenes mendicantes afirma que: "Gli uomini di chiesa hanno sempre cercato di incitere paura, paura dell´inferno, più che della morte" (ARIÈS, P.: *L´uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, p. 139).

[298] GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte*, p. 153.

[299] Una buena razón para emplear este procedimiento eran todos aquellos individuos que por haber "... cometido ciertas faltas muy feas, y por haber oídos que quien caía en semejantes culpas no se

las misiones en las que, muy posiblemente, los predicadores intentaban mover más por el miedo que por la misericordia de Dios y las descripciones de la gloria?

Por otro lado, la insistencia en el principio de que eran pocos los que se salvaban provocaba, al menos esa era su intención, una mala conciencia en muchos de los oyentes. A este respecto, los jesuitas no se diferenciaban, en esencia, de la postura defendida por los jansenistas. Algunos predicadores y misioneros tan importantes como Bridaine, poco sospechoso de mantener una postura heterodoxa, divulgaron la idea de que muchos de que aquellos fallecidos que conocían sus oyentes se habrían condenado con toda probabilidad, sin que su última penitencia hubiese sido suficiente[300].

Una excelente síntesis de la descripción de las penas infernales que contienen los sermonarios misionales se puede encontrar en algunas saetas:

Como pecas, si te espera
entero te quedarás,
fuego eterno, y tan voraz
que con él solo es pintado
el fuego de por acá?
Quantas hogueras se junten
llamas, hornos y un bolcán
que abrase a todo este mundo,
todo es no más que un pintar.
El infierno es mucho más
Si aquí, pecador, te huelgas,
allí a freír te pondrán
en sartenes y en parrillas
assado vivo serás.
Cocido en grandes calderas
de azeyte, pez y alquitrán.
Lardeado con plomo hirviendo
todo no es más que un pintar
El infierno es mucho más.

Tendido en cama encendida
de hierro descansarás;
con planchas y hachas ardiendo
los lados te abrasarán.
Beber metal derretido
tu refrigerio será,
que penetre hasta tus huessos,
todo es no más que un pintar.
El infierno es mucho más.

podía salvar, hacía treinta años que los callaba, persuadido que no tenía remedio. Vino la misión y hallóle, confesándose con mucha compunción" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 477).

[300] FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*, p. 90. Sobre las polémicas del número de los que se salvan, especialmente respecto a los paganos cfr *ibidem,*pp. 92 y ss.

Después de asserrado vivo,
entero te quedarás,
porque allí no ay perecer,
todo es penar y rabiar. Por rallos,
puntas de azero tus carnes
arrastrarán entre ruedas de navajas,
todo es no más que un pintar.

El infierno...

Por boca, narizes y ojos
fuego y llamas brotarás
tu comida será fuego,
sapos, hiel, y solimán.
Sierpes, dragones, demonios
tus compañeros serán
que te arranquen las entrañas
todo es no más que un pintar.

El infierno...

Hambre, sed, ansias, congojas
sobre ti allí cargarán,
penas, tedios, agonías,
y un perpetuo rebentar.
Serás un infierno breve,
un centro de todo mal,
un colmo en fin de miserias, todo es no más que un pintar.

El infierno, etc.
Para siempre, para siempre
por toda una eternidad"[301].

Pero más que los castigos físicos eran, sobre todo, los psicológicos los que concentraron el mayor número de comentarios. En efecto, el peor castigo del infierno, tal y como lo presentaron las *artes moriendi* de la época y los sermones, era no ver a Dios. El condenado vivía entre otros, oyendo sus voces y quejidos. Su ira aumentaba conforme pasaba el tiempo y percibía claramente que no había esperanza, cayendo definitivamente en la desesperación y uniendo sus blasfemias a las de los demás. En efecto, dos eran las penas del infierno:

"Las penas que padecen los condenados en el infierno son de dos maneras, las unas se llaman penas de daño, las otras se llaman penas de sentido[302]. Penas de

[301] *Sermones y pláticas*, ms. 5820, pp. XIV-XV.

[302] En efecto, como dijimos anteriormente, el fuego infernal no es en absoluto una imagen retórica, sino real para los predicadores de la época, cosa que llama Favre con acierto "la peine du sens" (FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*, p. 77).

Como vimos más arriba: "les peines de l´enfer étaient en effet classifiées, le plus souvent ayant rapport aux différentes catégories des péchés concernant les cinq sens de l´homme. Les images des

daño son aquellas que padecen los condenados por verse escluydos del cielo y privados de la vista de Dios, de la Compañía de Cristo, de la Virgen, de los ángeles y de los más bienaventurados y estas son las mayores de quantas penas ay en el infierno"[303].

Estas "penas de daño" castigaban a las mismas potencias del alma: imaginación, memoria, voluntad, etc. De este modo, los condenados tenían remordimientos por no haberse esforzado para lograr la salvación[304], meditaban sobre si mismos, descubriendo la magnitud de los males que les deparaba su condena[305]. Por otro lado, a su imaginación se le presentaban imágenes terribles[306]. Todo ello provocaba tristeza, desesperanza y finalmente ira, que llevaba a los condenados a blasfemar contra Dios, una vez descubrían que su daño no tenía remedio[307].

A cada pecado le correspondían, por supuesto, unos castigos particulares. De este modo se nos describía el infierno como un entramado de calles donde:

> "la 3ª calle del infierno se llama el estanque... los que quiebran el 5º y 6º mandamiento vendrán a parar en un estanque de azufre y fuego..."[308].

El humo, por ejemplo, era sufrido por aquellos que habían estado apegados a las cosas terrenas[309].

4. Otros miedos.

El miedo fue, como hemos visto, uno de los fundamentos de la pastoral durante el Antiguo Régimen. Tal es la conclusión de Delumeau en su gran ensayo sobre este tema. Esta tesis, apoyada en una amplia documentación que explora los sermonarios de los grandes misioneros capuchinos franceses del siglo XVII, ha marcado profundamente la

---

supplices infligés par les diables fontionnaient alors comme un langage. Chacun d´eux traduisait le péche´que l´homme avait commis dans sa vie et que Dieu avait condamné dans l´Enfer" (VISMARA CHIAPPA, P.: "La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles", p. 102 y también p. 104).

[303] TEJEIRA, P. Manuel: *Algunos casos provechosos para misiones*, p. 156v.

[304] "La memoria será otro verdugo cruel que indeciblemente le atormente, todo lo pasado le será de increíble tormento. La memoria de lo bueno y de lo malo será una espada de dos filos, lo bueno porque perdieron el premio. Lo malo porque merecieron su tormento, reventando de pena quando comparen la brevedad de sus gustos pasados con la eternidad de los males presentes" (*Sermones de misión*, ms. 6032, p. 152r-v).

[305] Descubrirá así que "... soy condenado eternamente, la 2ª que la sentencia es irrebocable (sic). La 3ª por los gustos y regalos del mundo y de la carne soi pribado de la visión de Dios" (*ibidem*, p. 152v).

[306] "... la imaginación o fantasía será atormentada con horrendo pavor y miedo con la representación de horribles monstruos, con tristíssimas y asombrosas imaginaciones" (*ibidem*, p. 152r).

[307] Las ponderaciones sobre este hecho son muy comunes: más que granos de arena tienen las playas, inconcebibles en su infinitud para la mente humana, etc. (ver *ibidem*, p. 153r y ss.).

[308] *Sermones y doctrinas*, ms. 5847, p. 29r.

[309] *ibidem*, p. 77r.

historiografía posterior. Pese a que su obra es un punto de referencia inexcusable, sus ideas han sido objeto de una revisión en los últimos años[310].

Uno de los fenómenos privilegiados por Jean Delumeau fue la predicación capuchina, que guarda grandes similitudes, en los temas y en sus desarrollos, con la de otras órdenes, como la jesuita, que también se caracterizó por su rigor. Sin embargo, este tipo de asuntos no fueron predicados únicamente por los misioneros. Las producciones bibliográficas de la época, las preparaciones para la muerte o los sermonarios de diferente tipo, abundaron en idénticas cuestiones, en las mismas inseguridades, con una especial insistencia en la muerte que, sin duda, se convirtió en un hecho público ofrecido como representación edificante. Las denuncias de los tratadistas religiosos respecto a los efectos de este fenómeno, como la exhibición de la agonía a la vista de los amigos y allegados que dificultaban la administración de los sacramentos, eran buena prueba de ello.

En definitiva, podemos decir que la predicación intentaba transmitir miedo, es decir, trataba de provocar una emoción que tenía un objeto definido, esto es, la muerte y, más precisamente, sus resultados, como el castigo divino sufrido por el pecador[311]. Como dijimos, ambos aspectos no estuvieron siempre ligados. La importancia dada a las penas causadas por el pecado fue relativamente posterior y define claramente una pastoral "moderna".

Hemos de hacer notar, sin embargo, que en la misión hubo otros miedos. Todos ellos, obviamente, tenían como objetivo movilizar al público y hacerle cambiar de actitud, esto es, convertirlo. Una de sus fuentes eran los demonios que poblaban la predicación misional. A veces aparecían con nombres propios, otras de un modo genérico pero no menos físico. Su presencia no era gratuita, sino que tenía un fin estratégico ya que subrayaba que eran los enemigos principales del misionero[312], cuyo poder para obligarlos a que actuasen de acuerdo con sus prescripciones era muy efectivo. En efecto, los diablos se

---

[310] "Cette volonté des missionnaires d´effrayer les fidèles en évoquant le sort réservé aux pécheurs s´explique évidemment par la finalité première de la mission, qui est de conduire à la conversión. Obtenir des conversions dans le temps bref de la mission suppose d´abord que soient présentés sans détours les risques que fait courir l´état de péché. Surtout le missionnaire veut révéler aux fidèles que cet état est une entière soumission à Satan" (DOMPNIER, B.: "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins", p. 261).

[311] Esta misma tensión emocional se explicita en las imágenes que transmitían los misioneros: "(en el Puerto de Santa María) El día que predicó el sermón de la muerte, repentinamente se alborotó todo el concurso, máxime de mugeres, cada qual asustado, unos diciendo avían visto a un perro, otros sin saber qué, y otros al demonio. Procuróse sossegar mas no fue asequible, ni se pudo conseguir y fue menester dexar el sermón hasta el día siguiente que a la misma hora se empezó nuevo alboroto el que suspendió con brevedad por coger alguna prevención..." (CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 105r).

[312] Mucho más infrecuentes son las referencias a la visión de los ángeles. Una de ellas se puede encontrar en CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 134 sobre los ángeles de la guarda que conducían a las gentes a la misión.

plegaban a la voluntad de Dios y, por extensión, a la del misionero[313]. Con este fin eran representados en los sermones como seres tangibles:

> "pues no quisiste aprovecharte de las que me dio para absolverte y assí quiero llamar a los ministros infernales y entregarte a ellos para que te lleven luego al infierno. ¿No abres los ojos con la amenaza? Pues llámolos... Salís a esse camino y al pecador más obstinado de este auditorio que no quiere dexar su mala vida quitadle la que indignamente goza y llevadle luego al infierno, dexando su cuerpo despedazado. ¡qué hazéis! Venid. Mas deteneos, que quiero preguntar primero a este endurecido pecador si le pesa de aver ofendido al Dios de la Magestad... ¿Dime alma perdida, te pesa de aver ofendido a tu gran Dios? ¿Das palabra que luego dexarás tu mala vida? (Requiriendo al pecador para que confiese y pida perdón por sus pecados) ¿qué dizes? Mira que si no lo hazes mando a los Demonios si no hazes lo que de parte de Dios te mando. ¿Qué dizes? Aún perseveras, obstinado: Ea, pues, demonios, yo os mando que siendo la voluntad de dios a todos los incorregibles que oyen esto a mi, o al buen christiano, que de mi parte se lo dixere y no quieren enmendarse, les despedazéis el cuerpo y a su alma a los infiernos"[314].

Pero este no era el único tipo de miedo presente en la misión. Para comprender otros fenómenos hemos de partir de la distinción freudiana de espanto, miedo y angustia:

> "Il termine di angoscia designa uno stato caratterizzato dall´attesa del pericolo e dalla preparazione a esso, anche se ignoto. Il termine di paura suppone un oggetto definito di cui si ha paura. Quanto al termine di spavento, esso designa lo stato di cui si cade dinanzi a una situazione pericolosa alla quale non si è preparati; esso pone l´accento sul fattore sorpresa"[315].

Como hemos dicho anteriormente, el método utilizado por los misioneros se basaba en la sorpresa que podía provocar espanto. Este era el caso, por ejemplo, de la imagen de la condenada pero también a las apariciones de almas en pena que eran citadas por los sermones que aparecían con mucha frecuencia en las narraciones populares[316]. De cualquier modo, hemos de hacer hincapié en el hecho de que las palabras e imágenes empleadas por

---

[313] En este sentido abundan las imágenes empleadas por los misioneros: "Sale esta noche nuestro capitán Jesús a dar un assalto general contra todo el poder del pecado y del ynfierno y parece nos toca el ir a su lado a los que somos de su Sagrada Compañía. Como también a todo cristiano alistado en sus vanderas. Desde luego veo vg., conmoverse y armarse contra nosotros todas las tropas y furias infernales, pero también veo salirles al encuentro esquadrones de ángeles y Santos que han de ir moviendo y conquistando corazones aun los más reveldes. Almas, que estáis en pecado y me oiréis. ¡Ay de ti! Si esta noche no despiertas y te conviertes, pues de ella quizá depende el salvarte para siempre. De un assalto que depende muchas veces el ganarse o perderse una plaza. De una batalle el ganarse o perderse un reino. Y esta noche se da una batalla campal sobre tu alma. El cielo y el infierno, los ángeles y los demonios pelean sobre quién ha de vencer, o Dios o el demonio. En tu mano está entregar tu alma a quien tu escogieres" ("Exhortación con que el P. Gerónimo López daba principio al Acto de Contrición" en *Sermones de misión*, ms. 5870, p. 117v).

[314] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 11-12.

[315] GALLINI, Clara: "Immagini di paura. Una lettura antropologica" en GUIDI, L., PELIZZARI, Mª R., LUCIA, V.(eds.): *Storia e paure: immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in Età Moderna*. Ed. Angeli. Milano, 1992, p. 30.

[316] *ibidem*, p. 35.

el predicador creaban una gran tensión emocional en el auditorio cuyos efectos escapaban al control del misionero[317]:

> "è improvviso e senza causa apparente. In un certo senso potrebbe dunque essere ricondotto a quella freudiana "angoscia automatica" che Laplanche e Pontalis definiscono in questi termini: "Reazione del soggetto quando si trova in situazione traumatica, cioè sottoposto a un afflusso di eccitazioni, di origine esterna o interna, che egli è incapace di dominare"[318]

Había, pues, toda una serie de sensaciones o de datos que podían ser interpretados en determinado sentido, en consonancia con el estado emocional del paciente, que en este caso era el auditorio[319]. De este modo, se podían producir apariciones inopinadas en el marco de un estado de angustia que podía derivar, incluso en un fenómeno de pánico colectivo[320]. Pero, ¿cuál era su naturaleza? ¿Cuál era su causa?

En primer lugar, hemos de tener en cuenta que muchos de los sermones y actos misionales se celebraban de noche o al atardecer y que muchas de las reacciones de miedo o de terror ante las apariciones se producían en este momento[321]. Sin duda, la noche estaba llena de peligros y de amenazas y era el momento en el que las fuerzas diabólicas se hacían más poderosas[322].

---

[317] Hay numerosos ejemplos de la angustia provocada por la misión en muchos individuos: "Un hombre que hacía veinte años que callaba pecados de los de Pelagio, de aquellos que el vulgo llama de los de heregía (así lo dije yo en el púlpito, por no decir que eran de bestialidad), se vio tan acosado de su conciencia, que habiendo ido a las viñas no pudo descansar anduvo dos días luchando consigo, hasta que cayó malo de congoja, y su mujer me vino a llamar, diciéndome que su marido se moría" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 87). De este modo, se jugaba con otros miedos como el temor a la herejía que imposibilitaba la absolución, una circunstancia que, como veremos posteriormente, estaba muy presente en los auditorios de la época.

[318] GALLINI, Clara: "Immagini di paura. Una lettura antropologica", pp. 32-3.

[319] *ibidem*, p. 33.

[320] En ocasiones, los asistentes afirmaban haber visto a un santo. En el caso de Caravantes, algunos vieron en la procesión de penitencia a "... un personage de su mismo hábito, forma y estatura que assistió todo el sermón y desapareció luego que le impuso fin. Pareció a algunos ser el Seráfico padre San Francisco el Varón venerable, que acompañava al siervo de Dios en el púlpito" (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 364). Este tipo de apariciones no aparecen en las fuentes jesuíticas que muestran una mayor prudencia y distanciamiento respecto a este tipo de fenómeno.

[321] "Moviéronse tanto con el sermón del infierno, en que les saqué el alma condenada, que me dijo uno de los más entendidos: *Padre, del sermón de la otra noche salió la gente tan aturdida, que todos se volvieron a sus casas sin acertar a hablar una palabra unos a otros, todos salimos temblando*" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 134).

[322] "I roghi contro la stregoneria che si moltiplicano allora durante un secolo in Europa (S. XVI) portano in effetti secondo me una "superdemonizzazione" dell´universo notturno" (MUCHEMBLED, R.: "La paura e la notte in Francia (XV-XVII secolo)" en GUIDI, L., PELIZZARI, Mª R., y LUCIA, V.(eds.): *Storia e paure: immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in Età Moderna*. Ed. Angeli. Milano, 1992, p. 306):

"... il gatto, bestia malefica... La sua capacità propriamente inumana di vedere nel buio, la sua silenziosa aiglità lo rendono partecipe dal lato oscuro del mondo e lo fanno troneggiare con il capro, il serpente, il rospo, ecc. Nel pantheon degli animali del diavolo. Re della perversione per i teologi, quest´ultimo è anche da sempre il sovrano della notte. La sua potenza si esprime allora senza freni, secondo le leggende popolari" (*idem*).

Una buena ilustración de este tipo de aparición nos la brinda el padre Tirso, que cuenta lo que vio un penitente que fue a confesarse: "Estando él con una mala compañía, una noche a deshora sintió que

Los poderes del diablo eran enormes pero no invencibles. Si bien eran invisibles e inaudibles para la mayoría, en algunas ocasiones, y de modo especial en la misión, se manifestaban. La lucha contra las potencias del mal se hacía así real, visible. El misionero se enfrentaba, de este modo, al mismísimo diablo, o a lo que parecía ser su encarnación[323]:

> "pues al pasar por Solveyra, subiendo una cuesta, de repente se le apareció un personage de mala figura con dos cabalgaduras muy flacas y le pidió que mandasse bolver al moço con la cavalgadura, que llevava alforjas y otros instrumentos de la Missión, ofreciéndose él llevarlas, supuesto que iba a Santiagosso y vivía cerca de la casa del Abad, instó mucho; pero más se resistió el Venerable Padre"[324].

Este tipo de episodio en el que el misionero entablaba un diálogo con el diablo está ausente en las obras jesuitas que hemos estudiado. Algunas veces, los demonios se hacían oír a través de los poseídos. En efecto, era relativamente frecuente que los religiosos actuasen como exorcistas. No en vano, éstos debían hacer frente a los endemoniados. Junto a ellos, sin embargo, había otros muchos que creían padecer una posesión diabólica, los "iludentes". Por tanto, el diablo, como dice Sánchez-Lora no sólo era una de las caras de la concepción de un mundo que se enfrentan el bien y el mal, sino que se transformó en un ser "físico y tangible". A este respecto, se puede decir que la literatura de cordel de la época constituye también un buen testimonio de una acción que los coetáneos concebían como real[325]. Los seres monstruosos, los hechizos, etc. eran, efectivamente, una buena prueba de una constante presencia diabólica[326]. En definitiva, el Diablo y sus sicarios representaban,

---

abrían la puerta del aposento. Sobresaltose, y vió delante de sí a un gatazo horrendo, el cual le miró con unos ojos terribles, lo que le atemorizó no poco. Creció el susto, porque saltando aquella fiera sobre la cama, le enroscó la cola en las piernas, causándole gran dolor. De este y del susto y congoja, llegó a estar tan malo, que se confesó para morir y le dieron el viático" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 176).

[323] "Son muchos los medios de los que se vale el demonio para engañar a los hombres, entre ellos transfigurarse en ángel de luz o de la guarda, en imagen de hombre, de santos o del propio Cristo, así como de animal, entre ellos en figura de cabrón, a "gente que tiene asentada plaza en su milicia como son brujas y hechiceros"(MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*. Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cadiz, 2000, p. 144). Unas afirmaciones que, obviamente proceden de la concepción "culta" de estas manifestaciones.

Sobre esta cuestión se pueden consultar otros trabajos del mismo autor como "Ángeles y demonios en la España del Barroco" en *Chronica Nova*, 27, 2000.

[324] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 293.

[325] SÁNCHEZ LORA, Jose Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, p. 301. La presencia del diablo y su influencia sobre los individuos es un tema obsesivamente destacado en los catecismos del siglo XVI y que marca, sin duda, las ideas postridentinas. Para los contemporáneos, al menos de modo manifiesto los clérigos: "Il mondo (era) animato dai demoni che il catechismo vuole evocare è certamente un mondo dai sentimenti elementari, e l´iconografia che qui lo rappresenta è anch´essa rozza ed elementare; ma queste immagini rivolte ai semplici non fanno in realtà che rivelare ansie ed angosce estremamente diffuse" (PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum*, p. 98).

[326] "No debe del todo despreciarse lo que dijo en Granada un demonio conjurado de un religioso grave para que saliese del cuerpo que poseía. Pues afirmó que era de los que fueron a Cadiz, la mañana del huracán con licencia de Dios para destruir la ciudad y que no se había ejecutado por las oraciones de

según los misioneros, una amenaza constante para los fieles, una fuerza que impedía o que debilitaba su conversión, un acicate que les animaba a seguir en los errores[327].

Como hemos dicho, la misión se presentó como una lucha contra el Diablo. La labor del misionero se concebía como una suerte de exorcismo que pretendía acabar con su influencia en la comunidad. Con este objetivo invocaba la ayuda de diferentes personas divinas o de santos y, a la vez realizaba, una suerte de conjuro para que los diablos no estorbasen la misión:

> "Mandamos todos los Ministros de dios y demás christianos, que venimos aquí, a todos los demonios en virtud de santa obediencia y de la SANTÍSSIMA TRINIDAD, y de MARÍA SANTÍSSIMA, y del SEÑOR SAN MIGUEL, y de todos los Ángeles y Santos, que luego al punto salgan de este Lugar de N. Y que ninguno entre en él, mientras en él estuviere la missión. So pena, supuesta la voluntad divina, que por cada minuto que estuvieren en obedecer renuentes se les multipliquen las penas trecientas(sic) mil veces, en reverencia de la Santíssima Trinidad"[328].

En opinión de los misioneros estas palabras surtían efecto como demostraban los torbellinos de aire que se levantaban durante los actos de la misión y que denotaban la presencia de estos entes malignos[329].

Uno de los objetivos fundamentales de Satán era, efectivamente, dificultar la misión. Sin embargo, su poder estaba limitado, ya que podía ser sometido con unos conjuros adecuados[330]. A menudo, sin embargo, su resistencia no era directa sino que utilizaban a los "espiritados"[331]. Tempestades y vientos furiosos[332], eran otros tantos obstáculos dispuestos por el Maligno.

---

algunos sujetos. Que ya se habían reducido de cuatro partes las tres y quedaba todavía una por reducirse. Esto escribió a la ciudad de Cadiz el religioso que se lo oyó y yo saqué una copia de esta carta que para en poder del secretario de esta ciudad" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 283). Que cualquier circunstancia ocurrida en la misión era interpretada como un signo de la presencia diabólica o divina es evidente. Tal ocurrió, por ejemplo, los temporales desatados en Huelva durante la misión, que impidieron que los pescadores zarpasen (*ibidem*, p. 342). Muchas veces se trata de una ayuda divina que favorece el desarrollo de la misión, como un viento que barre la niebla(*ibidem*, p. 500).

[327] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 280.

[328] Citado por DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 62.

[329] *ibidem*, p. 63, y también p. 68.

[330] "Cierto es que todos los Ministros de Dios tienen potestad sobre los demonios, pero no a todos se rinden y obedecen, porque no en todos ay aquella especial virtud que da mucha alma y eficacia para dominarlos" (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, p. 264).

[331] Echerverz narra algunos casos, por otro lado parangonables con otros muchos existentes en las fuentes: "... una obsesa que solía alborotar la Iglesia y no lo hizo en la Missión (dijo): *Ya no podemos gritar, porque nos tienen atados estos Padres*. En Aranda, un Religioso Capuchino obseso, assistiendo a la Missión, y alborotado de los enemigos aunque no gritaba, hacía mil gestos contra el Padre Montagudo y le decía ... *¡Ah, mal viejo, quien te agarrase de essa barbilla!*"(ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones...*, pp. 264-5).

[332] *Ibidem*, p. 265.

Por otro lado, las devociones eran esenciales para acabar con su influencia, así, los capuchinos pedían que los fieles rezasen el Rosario todos los días al marchar a casa[333].

Pese a que los diablos se podían presentar físicamente, no todos los miedos promovidos por la predicación misional tenían un objeto definido. En efecto, las palabras de los misioneros podían provocar angustia entre el público. El empleo de toda una batería de sugestiones provocaba en el público una serie de reacciones frente a una realidad en la que percibía la presencia, un tanto indefinida, del mal. A pesar de ello, como hemos visto anteriormente, la predicación misional estaba poblada de imágenes físicas, bustos, representaciones y palabras reforzaban la sensación de que lo descrito estaba, de una forma u otra, realmente presente.

Para comprender la naturaleza de los miedos, y fundamentalmente de la angustia, provocados en la misión es necesario considerar dos elementos más. En primer lugar, hemos de tener en cuenta el momento y lugar en el que se producía la predicación, ya que la oscuridad de la noche o el mismo silencio de la audiencia, que apenas era roto por la voz del misionero, provocaba una sensibilización respecto a cualquier estímulo externo. En segundo lugar, debemos recordar también cuál era la naturaleza del proceso comunicativo misional en el que si, como dijimos, los asistentes hacían de hilo transmisor del mensaje del orador y, por tanto, podían actuar de un modo positivo, esto es, en el sentido deseado por el misionero, también podían hacerlo de un modo contrario, distorsionando la comunicación.

Finalmente, hemos de hacer notar que los misioneros conocían perfectamente la psicología del auditorio y eran plenamente conscientes de las respuestas que querían provocar con los recursos puestos en juego. El padre Calatayud, refiriéndose a la convocatoria de los pueblos vecinos y a los efectos del ejemplo de otros habitantes del lugar:

> "Lo segundo, de noche ya despiertos, ya durmiendo agitan a varios y les barren el sueño, dando buelcos en el lecho de su conciencia y no pocas veces en la cama, hasta que van a confesarse y a la missión. Lo tercero, hacen que imaginen figuras horribles y a los mismos espíritus malos, inmutando la imaginación e infundiendo pavor y miedo en el apetito[334]. Unas veces imaginan ya dormidos, ya despiertos que oyen la campanilla con que los convocamos por las calles, como nos

[333] *ibidem*, p. 68.

[334] "... le corps et l´âme sont indissociables dès la tradition platonicienne qui dessine le même parallèle entre matière difforme et péché. La vertu est belle, noble et saine. Le vice est laid, vil et morbide. Aussi le corps et vertueux. La "mimesis" classique aura repris cette idée à son compte..." (DUC, Alexin: "Le monstre au XVIIe siècle" en *XVIIe siècle*, nº 196, 1997, nº 3, p. 562). El monstruo, en efecto, era un símbolo de la desobediencia a Dios (*ibidem,*p. 557).

lo han assegurado varios; otras que oyeron y vieron a los Missioneros predicar de noche, hasta afirmar que con los ojos del cuerpo los vieron"[335].

Esta indefinición entre lo real y lo imaginado es esencial y explica la misma confusión del auditorio que asistía a los sermones, que creía ver y oír lo que realmente no podía percibir. En efecto, la "mala" conciencia, sugestionada por la misión y las representaciones utilizadas en ella, se convertía en su mejor aliada[336]:

> "Quando el demonio les mete repugnancia o tedio en ir, los Ángeles instigan, impelen, y barren la repugnancia. Y si los espíritus malos tientan, immutan el cuerpo, el apetito e imaginación para el mal, también los ángeles buenos los pueden inmutar para el bien... en el Reyno de Granada o Andalucía la alta, se quedó sin confesarse acabada la Missión y el Sermón de despedida, empezó a perseguirle una sombra que no la dexaba y estimulaba a que se confessasse y de noche veía los mismo. Horrorizada nos vino a buscar seis leguas a hacer su confessión general..."[337].

Es muy interesante ver cómo estas visiones se convertían en uno de los efectos de un estado psicológico de temor provocado por una amenaza representada por los misioneros[338]:

---

[335] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 130. Pero no siempre aparecían bajo formas terribles. En algunas ocasiones eran estudiantes que acompañaban a un penitente al confesionario (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 286).

[336] "... un hombre... no se pudo confesar con el siervo de Dios, no con su compañero y assí prosiguió en su mal propósito de callar pecados graves quando se confessava. Acabóse la missión, y aviendo passado dos meses, se puso una noche a rezar el Rosario, no avía concluídole quando se quedó dormido; pero unas vozes, aunque horrorosas, muy útiles, le despertaron del sueño, diziéndole y llamándole por su nombre. Depierta, mira que te llevan los demonios. Bolvió en sí y aunque aturdido media noche sin aver concluido con esta devoción, se huviera cumplido en el presagio fatal de su eterna condenación, por lo qual temeroso de ella y agradecido a la misericordia de Dios al otro día procuró bolver a su gracia por medio de una confessión general de sus culpas" (*Vida del padre Joseph Caravantes...*, p. 292).

Sin duda, la vida y los hábitos cotidianos de las gentes se veían alterados por la misión:

"... el caso del bayle que una noche armaron en un zaguán entre hombres y mugeres y avía allí personas religiosa y lo deshicieron de súbito juzgando que veían los missioneros venir contra ellos. Huvo dos testigos de vista, pero engañados al parecer porque nosotros estábamos la misma noche durmiendo en nuestros lechos (en) casa distante y después nos reímos mucho a costa del susto..." (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 143v).

[337] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 131. Algunos testimonios revelan el calado que tenía la predicación que hemos descrito en algunos individuos, especialmente mujeres, por el ejemplo el caso de una que salió de un sermón convencida de que debía dejar a su amante pero que: "... quedó tan temerosa de haber faltado a la promesa hecha, que por cuatro días estuvo como helada, temblando como un azogado y andaba fuera de si. Estando en esta disposición de ánimo, una noche se le apareció un bulto de la semejanza de un hombre, que le centelleaban los ojos, y tenía hecho una ascua. Este se fue acercando a ella y sintió tan grande ardor y fuego en todo su ser que le parecía estaba toda metida en un brasero. Los ojos se le encarnizaron y parecía echaba fuego por ellos... Reconociendo que aquel era un castigo de Dios, empezó a llorar esta mujer, con tanta compunción de sus culpas que ni de día ni de noche cesaba de clamar a Dios por el perdón. Todos tenían a esta mujer por loca o endemoniada: lleváronla a varias personas que la conjurasen" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 476).

[338] GENTILCORE, D.: "*Accomodarsi alla capacità del popolo*", p. 710 subraya la importancia de estas visiones: un cura ve a Cristo cubierto de sangre, otro ve un dragón en el infierno. Incluso, una mujer ve al predicador como Cristo. Sobre el estado de alucinación cfr. NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività missionaria...", p. 173.

"... una muger amancebada muchos años, y estando castigando su cuerpo con unas disciplinas, llamaron a la puerta y al punto vio baxar hacia la puerta al demonio en figura de un horrendo y disforme perro por la escalera el qual abrió la puerta que estaba cerrada. El que llamaba y subió arriba era su galán; mas assistida de su ángel le arrojó y despidió al punto"[339].

De este modo, el demonio y los males del pecado se hacían visibles, patentes al converso cuya experiencia revelaba que el mundo estaba poblado de monstruos y seres repugnantes, como los que eran descritos por los misioneros en las prédicas y los *exempla*.

Estos disturbios provocados por las crisis de pánico fueron atribuidos a las artimañas del diablo, una idea que revela, sin duda, los efectos no deseados del mensaje misional[340]. Tales fenómenos solían producirse tras un sermón particularmente fervoroso o de un acto de contrición de gran fuerza, es decir, cuando existía una predisposición del auditorio[341]. Sucedía entonces algo inesperado y que, por otro lado, tenía un carácter indefinido:

"... entra repentinamente un bulto blanco en la Iglesia por la puerta y saltando por las cabezas de la gente corría (como quien uye de alguno que le persigue) hacia el Altar mayor"[342].

O como en un sermón de las penas de los condenados:

"Predicando el P. Calatayud... llegó por una de las cuatro calles que desembocan en la plaza un enorme mastín, el cual lanzándose sobre las mujeres, introdujo en el auditorio el terror y el espanto"[343].

En otro caso, fue el mismo Diablo el que apareció. Su presencia, denunciada por los gritos era, sin embargo, vaga, fruto del pánico, aunque no menos real "de repente se levantó un alboroto, una gritería y un bullicio espantoso en el auditorio con unas descompassadas voces que decían: *el diablo, el diablo, el diablo*" [344]. Y, "al ver cosa tal, conmoviose todo el auditorio, levantose el grito, desmayáronse muchos, alteráronse todos, qual huía por aquí, qual por allá, sin saber adonde"[345].

---

[339] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 131-2.

[340] *Ibidem*, pp. 266 y ss.

[341] "Fue pues el caso que haviendo predicado el padre Montagudo el Sermón de la fealdad del pecado mortal ... en cuyo acto de contrición huvo muchos sollozos y llantos" (*ibidem*, p. 266) o "predicava el Sermón del Juicio particular... en lo más fervoroso de él (sermón)" (*ibidem*, p. 268).

[342] *Ibidem*, p. 268.

[343] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 409.

[344] *Ibidem*, p. 266. "Tal fue el horror que esto causó que se desmayaron muchos; otros huían sin saber adonde, otros se encaramaban por los retablos arriba. Muchos de los soldados de dos Compañías alojadas en aquella villa sacaron sus sables o cuchillas y se ponían en forma de defenderse o acometer, *sin saber a quien*. El corregidor se levantó de su puesto, sacó su espadín, pero con él desembaynado huyó hacia la Sacristía" (*ibidem*, p. 267).

[345] *Idem*.

En este caso estamos ante un acontecimiento del que sólo una parte del auditorio, a veces sólo un individuo, era consciente y que, una vez revelado, era asumido por una parte importante de los asistentes que eran arrastrados, lo que era favorecida por el hecho de que, por ejemplo, los sermones sobre el juicio individual estaban poblados por diablos que acompañan al alma condenada, es decir que hacían verosímiles tales acontecimientos[346]. Lo que ocurrió en Segovia durante una misión del padre Calatayud es un excelente ejemplo de este estado de tensión que podía derivar en una reacción violenta, donde el individuo era arrastrado por la multitud:

> "sucedió... el lanze ruidoso, visiones de diversos animales ferozes que todos saben y que de improviso caió un pavor y espanto preternatural en hombre y mugeres eran los más animosos, de suerte que parecía día de juicio y que fue hechura de Satanás y que dio a mugeres muchos accidentes.
>
> En el ruido que se oió como de un coche disparado que al parecer bajaba precipitado por la estrecha calle de S. Sebastián, que estaba hecha una manta impenetrable de mugeres, hasta la plaza, contestan todos universalmente y averlo oído varios Jesuitas y de otras Religiones de suerte que de improviso abrieron calles las mugeres, estando la Plazuela que no cabía en ella un alfiler, retraiéndose por diversas partes el susto, horror, lágrimas, lastimosos gritos y desmaios fueron muchíssimos los hombres despavoridos se atropellaban hiendo. Los padres y algunos sacerdotes acudían a sosegar el gentío a lo que aiudaba el Señor Obispo dejándose ver desde un balcón. Con el P. Gregorio Lorenzo que esto escribe, bajó el Señor Intendente y logrando los dos aunque con dificultad ponerse en medio de las mugeres y en distintos sitios, les asseguraron estas lo que a los otros padres, es a saber unas que vieron hombres disformes, otras a un hombre con dos caras feíssimas y negras arrojando fuego y mui sañudo. Otros que por delante de ellas avían passado unos osos o perros negros tan corriendo y con tan grande ruido que parecía semejante al de un coche de seis mulas a todo correr por un empedrado, otras que avían odio un ruido como de una llama mui grande, quando corre un fuerte viento y la sacude. El Señor Intendente se subió a su casa sosegado ya el auditorio y refirió a su Ilustrísima lo que las mugeres le avían dicho que avían oído y visto y subiendo después dicho P. Lorenzo le llamó y preguntó su Ilustríssima lo que avía aberiguado y oído y el padre dijo a su Señoría lo mismo *in terminis* que el Señor Intendente, de lo cual su Ilustrísima se admiró..."[347].

---

[346] "Se supo que una endemoniada que havía en la Iglesia se alborotó a los pies de ella(sic); havía un Soldado cerca y los espíritus malignos se alteraron contra él e hicieron ademanes de quererle acometer. Él todo aterrado gritó de repente: *el diablo, el diablo*. Tal fue esta voz que conmovió y alborotó todo el auditorio, de modo que todos a una voz gritaron: *el diablo*" (*ibidem*, p. 267).

Este fragmento coincide con la doctrina que transmitían los sermones que destacaba que los diablos se podían manifestar a los demás:

"Cuenta el Padre Remigio en su suma o práctica de exorcismos: el padre Caravantes y otros, que en cierta parte vivía un caballero, con vehementes sospechas de que un eclesiástico su vezino tenía mal trato en su casa con persona en quien peligraba del cavallero el crédito. Andaba solícito por averiguarlo... A este tiempo tuvo noticia que en cierto paraje, no muy lejos de su casa, un demonio en un energúmeno era tan desvergonzado que a quantos se le ponían delante, les dezía todos sus pecados públicamente por feos y abominables que fuessen. Parecióle buena ocasión para averiguar el delito..." (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 154).

[347] CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 49r. Otras veces los demonios aparecen bajo la figura de animales que amenazan a las poblaciones agrícolas, como los lobos en Galicia: "En otro sermón de esta missión vieron sobre los ombros de un hombre un

Lo que se había predicado este día, sin embargo, no eran motivos especialmente duros: "... aviendo concluido la explicación de la Doctrina cristiana por los Mandamientos de la Ley de Dios y hecho una amabilíssima y devota deprecación a Nuestra Señora la Virgen María de la Fuencisla"[348].

Como hemos dicho anteriormente, estos fenómenos solían producirse cuando el auditorio estaba compungido y silencioso[349]: "a este tiempo se oió un grande ruido como que desde la iglesia de S. Sebastián bajaba y hazía la dicha Plazuela con coche precipitado y tirado de fuertes y furiosos cavallos creiendo atropellaba y sepultaba más de seiscientas mugeres que ocupaban aquella calle". En este mismo testimonio se dice que, a continuación, se oyeron "... estruendos de un gran fuego hazia la parte de la Puerta de S. Juan y como que se arruinaba gran parte de las cercas de la casa que dizen de Segovia y lo mismo les pareció a los muchos que se allaban prójimos(sic)"[350].

> En esos momentos, como demuestran las reacciones de los asistentes, se producía una gran confusión y espanto "unos tendidos, otro huiendo y otros immobles y todos descoloridos y con una interior y exterior tristeza, sin poder aberiguar la causa de tan repentina confusión y extraordinarios accidentes, que *sólo los vi en aparienzia o rumor y creo que todos son deste parezer*, aunque son muchos los que dizen que vieron figuras de osos, perros y gatos, bien pudo todo suceder. Pero la verdad es que ya vuelto en mi libertad porque el tropel de la gente me llebó bastante trecho, de improviso y animando a muchos hombres exclamé diziendo: Señores**,** aliento y a defender a aquellas pobres mugeres que perezen y tengan confianza en Dios que esto lo gragua el Demonio con lo que al saltar un banco para pasar a la parte donde estaban con separación las mugeres, visiblemente admiré un gran torbellino que salí acomo de dicha calleja de S. Sebastián y vino a dar en medio de dicha Plazuela enfrente del P. Missionero y aviendo sacado poco antes el crucifijo le desvaneció y aplacó con sus cariñosos esfuerzos como los de los demás padres que ferborosos assistían a las necesidades y algunas personas que cobraron aliento..."[351].

¿A qué tipo de bestias se refieren? Sin duda, se trata de las mismas que aparecían con cierta frecuencia en los sermones misionales aunque también había otras encarnaciones

---

lobo que le brumava y acabado el sermón quedó libre de tan perniciosa carga" (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 279).

Es curioso cómo mucha de estas sugestiones eran vividas por algunos individuos en contextos totalmente diferentes. Así tirso nos cuenta que:

"Estando para espirar una mujer religiosa en convento bien relajado, la cual había sido algunas veces prelada, estando otra religiosa en su celta, sintió que se había levantado un gran remolino y tempestad y, al mismo punto, sintió pasar como por encima del tejado un ruido como de coche, y oyó gemidos muy lastimeros" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 168).

[348] CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 55v.

[349] *Idem*.

[350] *Ibidem,*pp. 55v-56r.

[351] *Ibidem*, p. 56r.

del demonio, como una serpiente[352]. En efecto, podemos decir que tales fenómenos eran provocados por la pastoral misional que gracias a las múltiples sugestiones, auditivas, visuales puestas en juego producían estas respuestas en el auditorio tal y como ocurrió una noche en Ávila, donde no se había realizado misión durante 23 años:

> "... se les hizo la introducción y plática en que se les publicó la misión y jubileos. Las conciencias estavan plagadas a que aiudó no poco la tropa de soldados acuartelada por años. El terror que en esta noche cayó sobre los de Ábila fue grande y tal que barios buscaron compañía para pasar aquella noche por no irse a dormir solos"[353].

De este modo, los mismos contenidos de los sermones tenían una estrecha relación con estas visiones y reacciones. En efecto, muchas de ellas se producían durante la predicación de motivos especialmente duros:

> "el día que se predicó el sermón de la muerte *repentinamente se alborotó todo el concurso máxime de mugeres, cada cual asustado*. Unos diciendo avían visto a un perro, otros sin saber qué y otros al demonio, procuróse sossegar más no fue asequible ni se pudo conseguir y fue menester dexar el sermón hasta el día siguiente que a la misma hora se empezó nuevo alboroto el que se suspendió con brevedad por coger con alguna prevención"[354].

Bien es cierto que las visiones podían no tener ninguna relación con lo predicado aunque sí que estaban provocadas por el ambiente creado por los misioneros:

> "El sábado 28... como 3 quartos de ora antes de ponerse el sol, vieron muchas personas religiosas y sacerdotes y gentes del Pueblo pasar una estrella o constelación extraordinaria que brotaba chispas y fuego y que parando por encima del concurso y plazuela se escondió o desapareció detrás de la casa del Sor Intendente desde donde se predicaba y asseguran muchos que llebaba por cola una mui clara luz y el auditorio empezó a removerse con la novedad y les dije que se estubieran quietos como de facto obedecieron"[355].

En estos fenómenos, como dijimos anteriormente, nadie sabía exactamente lo que se había visto. Por el contrario, se actuaba en función de las reacciones de otros, de un modo completamente irracional[356]. Se trataba de pánico cuyos efectos psicológicos y físicos dejan

---

[352] *Vida del padre Joseph Caravantes...*, p. 294.

[353] CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones...*, p. 77.

[354] *ibidem*, p. 105.

[355] CALATAYUD, Pedro de: *Exercicios espirituales y misiones...*, p. 53v.

[356] En algunos casos se trata de reacciones inmediatas, fruto de una reacción ante una información inverosímil. Así, el padre Tirso, predicando en Villagarcía, en Galicia:

"Aquí el demonio nos hizo una burla muy pesada. Estaba el auditorio muy cumplido, la calle llena y de lo largo de la ermita hacia la calle, todo cubierto de gente. Predicaba el sermón del juicio; y cuando iba a ponderar el último trozo, se levantó una voz baja, de que venían los moros; y cayó de repente tal miedo sobre la gente, que, como la calle donde se predicaba era el camino derecho para huir y escaparse más presto, la gente que estaba en la ermita empezó a balanzarse a huir. Como la calle era pendiente y cuesta abajo y esta atestada de gente sentada y había algunos bancos atravesados; los que de

traslucir los textos[357]. De cualquier forma, las noticias sobre las misiones dejan traslucir que estos sucesos coincidían con la *fenomenología* religiosa de la época ya que las mujeres eran atacadas mucho más frecuentemente por el diablo y caían con mayor facilidad bajo su poder o influencia[358]. En segundo lugar, cabe destacar que el espacio sagrado, y en este caso el lugar donde se desarrollaba la misión, era el lugar en que solía producirse la manifestación del diablo o sus ministros[359].

---

arriba se abalanzaban por encima de ellos, y muchos tropezaban en los bancos, siendo todo una grita y confusión espantosa" (REYERO, Elías: *Misiones*..., pp. 465-6).

[357] "Yo desde el púlpito daba voces diciendo: deténganse que no hay nada; miren que es ardid del demonio para inquietarnos; pero no fue posible detenerlos. Iban cayendo unos sobre otros, dando unos gritos que les reventaban, otros que les quebraban las piernas. Estaban de la parte del púlpito hacia abajo al lado más distante de la parte por donde se temía vinieran los moros, muchos hidalgos y gente principal, y todos se echaron a huir a carrera abierta, con tan grande miedo, que calzados y vestidos se metieron en el río, adonde sube la marea y se mojaron. Aun hubo caballero, y de muchas obligaciones que, siendo casado de pocos años, con una dama muy bizarra, que estaba oyendo el sermón desde una ventana en compañía de su suegra y madre de tal caballero, huyó sin acordarse de venir a asistir a su mujer. Huyó el juez, huyó el capitán de la tierra, y aun hubo mozo de obligaciones que fue huyendo media legua, dejando el sombrero y un zapato en el camino" (REYERO, Elías: *Misiones*..., p. 460).

Pese a su longitud un fragmento de una de las obras de Calatayud hace luz sobre los efectos físicos de la pastoral misional, como lo que ocurrió a una mujer que declaró después que:

"...bien descuidada de ir a la missión a tiempo que passó uno con un cruzifixo y una campanilla dando voces y llamando a la gente a oír la palabra de Dios. Yo determiné estarme en mi casa, ocupada en mis haciendas y aun me parece que dije para mi: *bien se conoce que los Padres missioneros tienen la comida segura*. A poco rato vi traslucir cerca de mi un conejo mucho maior que los comunes y aunque no hice aprehensión de su vista, bien sentí que se me erizaron los cavellos sin saber por qué de allí a poco subir(sic) a una cámara y al vajar de ella en medio de las escaleras sentí que me assieron fuertemente de la saia. Bolví la caveza, ya no vi. Pero al mismo tiempo conocí que me brumaban y apretaban todo el cuerpo de modo que me parece que oía crujir los huesos. Al mismo tiempo se puso todo el cuerpo negro como un azabache. Salí dando voces a la calle pero sin poder articular palabra, por tenerla travada(sic) la lengua. Acudieron las vecinas a quienes dije por señas que me llamassen un confessor. Invoqué con el corazón a la Virgen Santíssima. Hize propósito de nueva vida y de no perder día de la Santa. Missión y al mismo instante sentí grande consuelo y alivio en los dolores y se fue desatando la lengua" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones*..., pp. 179r-v). Una relación que repitió a su confesor hasta tres veces quien se informó sobre el asunto requiriendo a las vecinas "... que se hallaron presentes y asseguraron que quando salió de su casa dando voces estaba tan desfigurada que a la primera vista no la conocían. Un notario vezino suio que también acudió a las vozes, hombre de verdad, incrédulo en cosas de mysterios y que se jacta de corazón animoso, me asseguró que se orrorizó al verla, porque siendo esta mujer joven, blanca y de buen parecer estaba tan espantable que parecía cosa del otro mundo. Los ojos asombrados, el rostro morado y algunas manchas en las mejillas, narices y barba tan negras que parecía(n) averle untado aquellas partes con tinta negra. De aquí resultó que muchas personas que supieron el caso y estaban tibias en asistir a la missión se atemorizaron de modo que dejaban sus haciendas y madrugaban por desocuparse para ir a la Santa missión" (*ibidem*, p. 180r).

Los jesuitas reconocían la efectividad de su metodología misional a través de las conversiones operadas por ellos, especialmente en el caso de aquellos que habían asistido a otras misiones anteriores sin confesar sus pecados ocultos, subrayando el trauma psicológico (miedo, desasosiego, etc.) de los sujetos en cuestión (REYERO, Elías: *Misiones*..., p. 510).

[358] VISMARA CHIAPPA, P.: "La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles", p. 122.

[359] *Ibidem*, p. 123 y s.: "C´est au sanctuaire, c´est à la présence de l´image, donc à la présence de Marie, que se déroulent le plus souvent soit la manifestation du diable, soit la libération: le sanctuaire est le lieu où le contraste ciel/enfer, sacré/diabolique explose en toute sa vigueur" (*idem*). Cosa que, en definitiva, manifiesta la victoria de lo sagrado sobre lo diabólico. Por otro lado, se hace evidente también

Debemos considerar que la pastoral misional, donde se hacía tanto hincapié en los asuntos terribles y horripilantes, contrasta profundamente con la imagen que los hombres y mujeres de la época tenían de Satán. Sin duda, el Diablo constituyó una figura que, en el ámbito de la cultura popular, daba consuelo y auxilio[360]. La ayuda prestada por él es evidente en múltiples testimonios procedentes del período medieval aunque siguió muy presente en el siglo XVII. Frente a la idea del pacto diabólico defendida por la iglesia, en la mentalidad popular no era necesaria la apostasía para entablar relaciones con el Diablo[361]. Por tanto, no existía una contraposición entre éste y Dios, sino diversas "fuentes" de poder y protección[362]. De este modo, el "diablo cojuelo", como otros, fue imaginado como un "... camarada(s), o bien como sirviente(s)..."[363].

Así pues, una parte importante de los diablos eran benéficos, "constituían el recurso imaginario por excelencia. Desde su número, que en opinión de la mayoría de los demonólogos oscilaba alrededor de siete millones, hasta su apariencia, hecha a medida de cada cual, todos contribuía a que se encontraran presentes en todo tiempo y lugar"[364]. Ellos eran, pues, un medio para resolver problemas cotidianos ligados al amor o a cualquier deseo insatisfecho[365]. En definitiva, se puede afirmar que la "magia" tuvo un uso funcional[366].

Su aspecto físico, tal y como lo concebían los hombres y mujeres de la época, contrasta profundamente con las imágenes terribles de los predicadores. En efecto, fueron imaginados como gentileshombres u hombres altos y bien "dispuestos"[367]. Por supuesto, también aparecían bajo la forma de un animal como un gato, un perro[368], un lobo, una

---

que la misión manifiesta esta presencia diabólica ne la comunidad, sensibilizando (de un modo próximo a la psicosis) a los asistentes.

[360] TAUSIET, María: *Ponzoña en los ojos*. Ed. Institución "Fernando el Católico". Zaragoza, 2000, p. 265.

[361] "para la mentalidad popular no era necesaria una profesión de apostasía semejante, ya que Dios, sus santos y los demonios eran perfectamente compatibles" (*ibidem*, p. 267).

[362] *Idem*.

[363] *Ibidem*, p. 270.

[364] *Ibidem*, p. 272.

[365] GARCÍA CÁRCEL, R.: "El modelo...", p. 254. Esta es la tesis fundamental ORTEGA SÁNCHEZ, M. H.: *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen*. Ed. Akal, Madrid, 1992:

"Sexo, salud y dinero por este orden constituían los objetivos básicos de una sociedad impresionantemente vitalista en la que solo angustiaba el futuro en relación al gran temor: la muerte" (GARCÍA CÁRCEL, R.: "El modelo...", p. 256).

[366] O en palabras de Henningsen, la brujería sería "un sistema ideológico capaz de aportar soluciones a gran parte de los problemas cotidianos" (citado por GARCÍA CÁRCEL, R.: "El modelo...", p. 255).

[367] *Ibidem*, p. 272 y s.

[368] *Idem*.

"sierpe"[369]. Cuando su influencia era negativa, su aspecto era, obviamente, feo y espantoso[370]. En efecto, la imagen de la bruja que recogen los procesos inquisitoriales era:

> "... muy familiar, omnipotente, de imagen variopinta y, desde luego, nunca tan siniestra como la que emana de las predicaciones o de la imaginería religiosa del momento"[371].

Por otro lado, hemos de decir que las apariciones de los muertos estuvieron muy presentes en los sermones, cosa que se correspondía con una concepción muy extendida de que los muertos seguían estando presentes en el mundo:

> "Introduxo, pues, el demonio en aquellas ásperas montañas un error perniciosíssimo, transformándose en Ángel de luz, esto es, disfrazó el vicio con capa de virtud, pues hizo creer so color de piedad a muchas mugeres moças que era posible que las almas de los que padecían en el Purgatorio hiziessen transmigración a los cuerpos de estas miserables a las quales publicavan que estavan espiritadas y dezían que las almas de tales personas avían tomado possessión de sus cuerpos y que no se desalojarían de ellos hasta que los dixessen tanto número de Missas en diferentes Santuarios a los quales ellas avían de ir en Romería"[372].

Estos testimonios eran utilizados en los sermones como instrumentos para adoctrinar a los fieles:

> "... en Villa Mea, le noticiaron diferentes personas que por el camino de las Santas Cruzes a deshoras de la noche andava una persona vestida de blanco, que con lamentables y tristes ecos repetía lo que las Ánimas, que padecen el Purgatorio, dizen a sus devotos con melancólicos clamores: *¿No ay quien se acuerde de mi? Tened piedad y compadeceos de mi, a lo menos que os preciáis de ser mis amigos*, y con los lamentos que reiterava su congoja atemorizava de los que le oían la constancia"[373].

---

[369] *Ibidem*, p. 273. Pueden verse a este respecto las representaciones del diablo que cita GARCÍA CÁRCEL, R.: "El modelo...", pp. 253-4 donde incluso aparece como "un jove molt ermós, "imagen esta más difundida que la clásica del macho cabrío" (*idem*).

[370] *Ibidem*, p. 273. Este hecho contrasta, evidentemente con el "macho cabrío" de los aquelarres, una idea que no fue "... la más extendida entre quienes querían valerse de las fuerzas infernales directamente para uso personal. Sin embargo, una apariencia semejante, sí tenía utilidad a la hora de acusar a otros de brujería"(*ibidem*, p. 275). Este matiz es importante, porque refleja un uso autónomo, interesado de la cultura dominante, desvirtuándola y alterando su sentido.

No en vano, uno de los fenómenos que citábamos más arriba, el que un testigo viese demonios que acompañaban a determinada persona podía constituir una buena manera de estigmatizar al individuo.

[371] GARCÍA CÁRCEL, R.: "El modelo...", p. 253.

[372] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 281.

[373] *Ibidem*, p. 348. Buena prueba de ello era lo que ocurría en las mismas misiones. Así en una "villa de Extremadura", donde había dos monjes "que tenían sus divertimientos", ocurrió que una de ellas murió quejándose de su juventud:

"Su compañera, aunque algún tiempo dejó algún divertimento que la hacía perder tiempo, volvió pronto a ser la de antes. La difunta entonces, se apareció a la prelada del convento, que es una gran sierva de Dios, y le dio un recaudo para que la tal se enmendara. No se atrevió a dar este recaudo porque no pensase que era invención suya. Pero de allí a algunos días, siendo mañana clara, yendo esta religiosa a tocar la campana quejándose de que, haciendo dormido no habían tenido caridad las religiosas para suplir su falta, vio estar una monja en el coro y que, delante de ella daba quejas. Al acabar de tocar la campana, vió que aquella monja venía hacia ella por el aire, sin poner los pies en el suelo y que traía el hábito más

Muchos tratadistas afirmaron que estas apariciones eran ilusiones provocadas por el Diablo. Tal fue el caso de Ciruelo quien, casi dos siglos antes de los testimonios que narramos, sostenía esta tesis. Sin embargo, las autoridades eclesiásticas no consiguieron acabar con estas concepciones, es más, hemos de plantearnos hasta qué punto fueron asumidas y transformadas por ellas. Las noticias contenidas en los sermonarios sobre esta cuestión escondían, y en cierta medida, validaban una serie de ideas comunes en la época que sólo paulatinamente fueron abandonadas. Sin duda, los aparecidos estuvieron muy presentes en la mentalidad popular y para mantenerlos lejos de la comunidad de los vivos, se realizaban toda una serie de ceremonias y ritos en los que las cofradías desempeñaban una función importante.

Muchos sermonarios abundaron, en efecto, en los *exempla* relacionados con aquellos que habían muerto callando un pecado y que se aparecían después para revelar habían sido condenados por esta razón[374]:

> "Estando yo para dezir missa, me dixeron que pusiesse algunas formas para las personas que querían comulgar. Púselas y, a su tiempo, bolvime a dar la comunión y una muger de las que estavan ya con el paño en las manos para recibirla, me dixo que la oyese una palabra que se avía acordado. Y le respondí que no era tiempo para ello, que comulgasse y que después se confessaría. Comulgó y, apenas se levantó de junto al altar, quando se cayó muerta delante del pueblo que la tuvo por dichosa... Enterráronla en una capilla de nuestro convento, y aquella propria noche, estando todos en silencio fuy yo a la misma capilla a llorar mis culpas, a rogar a Dios por la difunta y a tomar una disciplina en satisfación de sus pecados y de los míos. Y queriéndola començar se me puso delante un gran rayo de luz salió una voz que me dixo: No te aflixas porque esta muger no quería confessar cosa de importancia, ni ruegues por ella a Dios. Porque has de saber que está condenada y su alma ardiendo en los eternos fuegos del infierno"[375].

O como en el siguiente caso:

---

blanco de lo que comúnmente suelen y oyó que le dijo las mias formales palabras que la había mandado decir por medio de la prelada" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 169).

[374] Estos aspectos han sido estudiados en la pastoral reformista. En este sentido cabe destacar la influencia de la obra de L. Lavater, que se puede extender a algunos tratadistas franceses como Noël Tallepied y Pierre Loyer. La interpretación de Lavater era que no se trataba de aparecidos sino de demonios o ángeles. De cualquier modo, y pese a alterar su sentido original, se puede decir que los tratadistas protestantes creían en la realidad de estos fenómenos:

"Although the latter declared these apparitions to be demons or malign angels, the ways in wich ghosts were described on the pages of protestant tracts reveal the extent to wich tradicional forms and interpretations retained their hold. The matter was primarily a pastoral one. Protestants accepted that people continued to believe in ghosts, and they... were credulous participants in the spiritual battle wich manifested itself in apparitions. To speak to the people about death and the dead Protestants conjoined traditional beliefs with their refined theological positions in a marriage wich was not without its contradictions" (GORDON, Bruce: "Apparitions and pastoral care" en idem y MARSHALL, P. (eds): *The place of Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Ed. Cambridge University Prress, 2000, p. 108).

[375] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 247.

"En confirmación de esto refiere San Antonino de Florencia que predicando Bartoldo un día en Alemania, y afeando mucho un pecado, murió de dolor de los suyos una muger en el auditorio. Y por justos juicios de nuestro gran Dios, resucitó y dixo con gran sentimiento y lágrimas: Sabed almas, para que abráis los ojos y no viváis ciegas en culpas que en el mismo punto que mi alma fue presentada en el tribunal divino, fueron también presentadas setenta mil almas que acabavan de salir del mundo, y que tantos millares de ellas solas tres fueron al Purgatorio y todas las demás baxaron condenadas al infierno"[376].

En la mentalidad popular la aparición de una persona fallecida fue una manera de censurarla[377]. En este sentido, se puede decir que una muerte violenta, que podía ser una de las razones de que el fallecido se apareciese, fue transformada en una muerte en pecado.

5. Conservadurismo y control social. La familia.

Una de las funciones esenciales de la enseñanza misional era concienciar a los individuos respecto a sus obligaciones sociales. Las doctrinas y los sermones misionales son, a este respecto, un trasunto de los catecismos redactados por los contemporáneos donde: "L´istruzione cristiana si impone esplicitamente alle persone che esercitano qualsiasi profesione, per eliminare i "vizi" e gli "abusi", e ad essi sostituire le regole che formano veri e buoni cristiani i mezzadri e i mercante, i "negocianti", i "traficanti", i soldati, gli artigiani e gli uomini "mecanici". Essa compare in libri di carattere generale che si rivolgono a chi si dedica a qualunque "negocio" ed "essercizio"; in opere tecniche e di devozione destinate a chi svolge un particolare mestiere; in guide pratiche a "contratti", "negozzii" e "commerzii umani" valide anche per curati e confessori. La practica cattolica oltre che nella casa di ogni fedele entra quindi nelle bottegue artigianali e nelle campagne; nelle piazze, nei mercati, nei campi militar"[378].

---

[376] *Ibidem*, p. 274.

[377] GORDON, Bruce: "Apparitions and pastoral care", p. 94. En este sentido son muy ilustrativas las ideas sobre los lugares y momentos en que los espíritus de los fallecidos se manifiestan (*ibidem*, p. 93). Sobre esta misma cuestión pero en el caso de España, y sobre el *bricolaje* desarrollado por los eclesiásticos puede consultarse VAQUERO IGLESIAS, Julio A.: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*, pp. 259 y ss.:

"La predicazione, infatti, costituisce una sorta di cerniera culturale tra la dotrina ufficiale della Chiesa post-tridentina e la tradizione orale dei ceti popolari. I missionari per illustrare il proprio messaggio si rifacevano spesso ai temi e ai racconti popolari, ma applicavano loro una morale che non era necessariamente quella della tradizione. In questo modo, si consentiva a un largo pubblico di ricevere conoscenze in materia religiosa, se pur ridotte a formule stereotipe" (NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività...", p. 168).

Sobre esta falta de distanciamiento entre la vida y la muerte es interesante MILANESI, Claudio: "Tra la vita e la morte. Religione e cultura popolare e medicina nella seconda metà del 1700" en *Quaderni Storici* nº 50, 1982.

[378] CASALI, E.: "*Economica* e *creanza* cristiana" en *Quaderni Storici*, 1979, nº 42, p. 575. Sobre el empleo de los sermonarios para el estudio de la difusión de un nuevo modelo de vida familiar y sexual se puede consultar el interesantísimo trabajo de NOVI CHAVARRIA, E.: "Ideologia e comportamenti

De este modo, las doctrinas y los mismos sermones se convertían en un catálogo de lo que debían hacer los individuos de acuerdo con las obligaciones de su estado[379]:

> "iba sacando avisos y documentos morales y christianos para luz y enseñança de todos los estados de personas para que cada uno cumpliesen con las obligaciones del oficio y empleo en que Dios le avía puesto, con tal temperamento y moderación que por la ganancia de los bienes temporales no perdiesse los eternos"[380].

Todos ellos, siguiendo un modelo ideológico que sostenía el orden social y el privilegio, estaban ordenados de un modo jerarquizado[381]. En este sentido, podemos afirmar que los contenidos de las fuentes misionales coinciden con otros testimonios de la época, ya fuesen preparaciones para la muerte[382], ya catecismos[383], etc. Por ello, más allá de las

---

familiari nei predicatori italiani tra Cinque e Settecento. Tematiche e modelli" en *Rivista Storia italiana*, nº 100, 1981.

[379] De este modo, como establece el padre Calatayud, además de los conocimientos de la doctrina es necesario conocer las obligaciones de cada estado (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6007 pp. 18r-v).

[380] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 190. De este modo, a cada grupo le correspondían unas desviaciones características. A los más jóvenes, por ejemplo, callar pecados por vergüenza (*ibidem*, p. 190). Por otro lado, Caravantes subraya que en ellos "... las passiones y malas inclinaciones están en la mayor ferocidad, que es milagro librarse de tan fiero enemigo" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 413).

[381] Por un lado: "... el estado entendido en su función política, como expresión de una sociedad dividida en tres grupos (eclesiástico, noble y plebeyo)". Por otro: "... una sociedad teocrática, la que construye la Iglesia romana al dividir el conjunto de fieles en dos estados: eclesiástico y secular. Aún más, la palabra estado aparecerá como sinónimo de función social dentro del marco de la sociedad patriarcal, y el estado para la mujer vendrá definido por su situación de dependencia de un hombre (doncella, casada, viuda)" (DE LA PASCUA SÁNCHEZ, Mª José: "La muerte y sus discursos en la España del Antiguo Régimen", p. 154).

[382] *Ibidem*, pp. 155 y ss..

[383] BURRIEZA SÁNCHEZ, J.: "Un catecismo jesuítico en la España de la Ilustración. Pedro de Calatayud y la catequesis de la Compañía de Jesús" en *Investigaciones histórica*, 1999, nº 19, especialmente pp. 64 y ss.

Así, a la hora de ilustrar los diferentes tipos de hurto, que conllevan pecado, no dudan los sermones en referirse a los "vicios" habituales de las diferentes profesiones. Así, refiriéndose a los "regalos", sobornos:

"... pudiera preguntar algún juez, secretario o ministro público: ¿Padre, i es lícito recibir algún agasajo y agradecimiento por lo que estoi obligado a acer aunque lo esté de justicia?... ¿Si es lícito por qué huyes del bocablo proprio? ¿Por qué lo encubres con ese belo de agasajo? Digo pues, que si ese agasajo biene después de aber echo lo que debes de justicia, cuando ya el otro no te a menester i no abiendo precido (sic) algún pacto pacto que se dejaba entender bastantemente, puedes recibirle algún pacto que se dejaba entender bastantemente, puedes recibirle.."(CALATAYUD, P.: *Doctrinas...*, 6870, pp. 67v-68r). A continuación habla de algunos hurtos cometidos por funcionarios como recibir un salario mayor que el que tasan las "leyes" (*ibidem*, p. 68r).

Pero si se habla sobre hurtos no se puede dejar de hablar de los comerciantes que venden a un precio por encima del "moral" (*ibidem*, p. 68v), o por vender "... las cosas más caras sólo por benderlas fiadas" (*ibidem*, p. 69r). o los fraudes en los contratos públicos (*ibidem*, p. 70r), etc.

De este modo, las *Doctrinas prácticas* del padre Calatayud, un libro "de libros", esto es, que al mismo tiempo que suma confesional, tratado devoto, constituye una fuente inagotable para los predicadores, es, a la vez, un catálogo en el que no se escapa ningún grupo profesional o social que demuestra el empeño de los jesuitas, y concretamente de los misioneros, por llegar a todos.

diferencia de contenido y de estilo que muchas veces dependían de los auditorios, Calatayud estableció que a todos, incluidos los sacerdotes se les había de predicar:

> "(poniendo) ... delante sus graves obligaciones según la pauta y norma de los cánones sagrados y concilios recividos, de los decretos pontificios, constituciones synodales, edictos de los prelados... y con especialidad de las rúbricas del brebiario o misal..."[384].

Por tanto, los hombres y mujeres de la época se encontraban insertos en una serie de condicionamientos que correspondían a diferentes estados que los calificaban social y personalmente: ya fuesen laicos o seglares, mujeres u hombres, adultos o adolescentes... Se puede decir que los sermonarios y las doctrinas de las misiones dedicaron un amplio espacio a la defensa de una sociedad paternalista, donde la función rectora correspondía al *pater familias*, término que servía para calificar a aquellos que ejercían funciones públicas, ligadas tanto al poder civil como religioso, que fueron concebidos como auténticos padres ya que debían velar, al igual que los padres carnales, por la seguridad material y, sobre todo, por la rectitud moral de fieles y súbditos.

De este modo, la sociedad se entendió desde un punto de vista jerárquico[385]. La mujer debía estar sometida al padre o al marido[386], quien, a su vez, debía estarlo a la autoridad del director espiritual o al que ostentaba un poder público, etc. En efecto, la defensa de la familia "regulada" devino esencial, ya que se constituyó en el eje esencial del sostenimiento y la difusión del patrón de comportamiento y de los valores sociales. Así

---

[384] CALATAYUD, P: *Sermones*..., ms. 6006, p. 82r. Y siguiendo esta tradición, el padre Diego José de Cádiz hacía algo similar, manifestando un claro populismo que le llevaba: "... a criticar los abusos y escándalos de las personas "de alcurnia" y a no tener reparos en cargar la consideración "en los abastos, pósitos, pesas y medidas, oficios de escribanos y estafadores", compatible, desde luego, con el más absoluto respeto por la estructura social en la que se movía (Fr. Diego José de Cádiz), que consideraba inmutable" (LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, Mª Victoria: "Predicación e inducción política en el S.XVIII: Fray Diego José de Cádiz", p. 77).

Sobre las consecuencias de este espíritu militante, si bien es cierto que el ambiente político se aleja del que vivieron una parte importante de nuestros protagonistas puede verse GARCÍA PÉREZ, Guillermo*: La economía y los reaccionarios: La Inquisición y los economistas al surgir la España Contemporánea*. Ed. Cuadernos para el diálogo/Edicusa. Madrid, 1974. También es interesante el trabajo de TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: "El incidente del jesuita P. Calatayud en Bilbao (1766). "Materia arcana de Estado"" en *Boletín de la Real Sociedad de Amigos de Amigos del País/ Donostia*, 1994, donde se comentan las reacciones provocadas por los comentarios del padre Calatayud respecto a la "manera de comerciar" de los bilbaínos incluidas en sus *Doctrinas prácticas* y que permiten entrever cuál era el tono de las doctrinas dedicadas a ciertos "estados" que se predicaban en las misiones.

[385] Aunque también se subrayan como veremos, las "... obligaciones mutuas entre unos y otros" (MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, pp. 143 y s. para una ilustración de estas que coinciden con las expuestas por los sermonarios y las doctrinas de los misioneros).

[386] Desde el punto de vista económico esta situación era más que evidente. A este respecto se puede citar como ejemplo la correspondencia de las esposas con los maridos emigrados en TESTÓN NÚÑEZ, I., SÁNCHEZ RUBIO, R.: "Mujeres abandonadas, mujeres olvidadas" en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 19, 1997.

pues, el marido era la "cabeza" de la mujer[387]. Sin embargo, éste no debía imponer su dominio de un modo tiránico. En efecto, respecto al trato de las mujeres los misioneros afirmaban que debía comportarse:

> "... amorosa y cuerdamente, como Cristo con su ygual. Esta doctrina es tomada del Espíritu Santo que dice maridos casados amad a vuestras mugeres como Cristo a su ygual... deve tratar a su muger con buenos modos tanto en las palabras[388], como en las obras, en las palabras procurando no darla que sentir con dichos descompuestos, ni con motes, ni apodos, que la causen sentimiento y quando la muger falte en algo y sea menester corregirla, la corrección no ha de ser con gritos con injurias, maldiciones o palabras provocativas, sino que la ha de amonestar con suabidad y dulzura. Pues la experiencia enseña que más llagas cura el aceite y el bálsamo que no el fuego y aguafuerte"[389].

Y esto debía hacerlo incluso en el caso de que su mujer se resistiese a sus dictados, ya que "... si se la lleva por bien y se la trata con discreción, y buenos modos, se hace al fin de ella lo que se quiera y sino de un golpe a lo menos poco a poco se va enmendando de sus defectos y se trueca de pies a caveza"[390].

Por otro lado, el marido debía velar por unas buenas condiciones de vida de su mujer y sus hijos[391] ya que los que no obraban así, pecaban mortalmente. Sin embargo, se prevenía contra las esposas que se dedicaban a gastar en exceso y superfluamente:

---

[387] *Sermonario para misiones*, ms. 6858, 166v. O también, utilizando la misma terminología dice el padre Calatayud que: "la fee superior a la razón y esta calla quando aquella abla, esto es, no contradice, antes obedece y se sugeta a ella, a este modo la muger y el marido en virtud de la gracia que el sacramento comunica, no deben impugnarse, vivir uno contra otro, sino procurar la unión y conformidad" (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6006, p. 206r). De este modo, en caso de que los caracteres de ambos no fuesen muy acordes, debían moderar su "genio" (*ibidem*, p. 207r), aunque se deja bien claro que la mujer debía estar sometida a su marido: ".. la buena muger alegra a su marido... la gracia de la muger diligente alegra a su marido y su prudencia le engorda... la muger cuerda y callada no ay precio que iguale con ellos..." (*ibidem*, p. 207v). Por ello, la regla esencial es que "(viva)... la muger por su vida sugeta a su marido y obediente, y sobrellevar su genio..." (*ibidem*, . 208r).

López-Cordón habla de una sublimación de la relación matrimonial a la luz de las categorías teológicas que se empleaban para referirse a ella. Por ejemplo, LÓPEZ-CORDÓN, María Victoria: "Familia, sexo y género en la España Moderna" en *Studia Historica. Historia Moderna*.Vol 18, 1998, p. 112.

[388] Los sermonarios se contagiaron de la terminología habitual en la época "cabeza de la mujer es el varón; cabeza del varón es Cristo": "L´idée de l´Église "corps mystique" du Christ sert de modèle aux rrelations entre epoux. À la tête de la société familiale se trouve le mari qui a le rôle de chef, et qui doit diriger sa famille et la protéger. L´épouse doit lui être subordonnée, comme le corps obéit à la direction de la tête, comme l´Église obéit au Christ"(BARBAZZA, Catherine: *La société paysanne en Nouvelle Castille: familie et mariage et transmision des biens à Pozuelo de Aravaca (1580-1640)*. Ed. Casa de Velázquez. Madrid, 2000, p. 118).

[389] *Sermonario para misiones*, ms. 6858, p. 167r.

[390] *ibidem*, p. 167v. La tratadística del siglo XVIII insistió en que era pecado castigar en exceso a la mujer (MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, p. 139). Algunos como Machado afirmaron que: "el marido goza sobre la mujer de una potestad ordinaria como señor y cabeza... esta potestad no es como sobre esclava ni como a tal la puede tratar sino como a compañera y hermana de sus cuidados y vida..." (citado en *idem*).

[391] *Sermonario para misiones*, ms. 6858, p. 168r.

"... hay mugeres banas que quieren gastar en fruslerías, cintas, golosinas, modas más de lo que alcanzan los posibles del marido, quieren por antojo tener abundancia de vestidos y aun de mucho coste, quieren gastar neciamente en muebles, aderezos y comidas, refrescos y visitas, y otras cosas, en fin que no vastarían gran caudal si se las diera barro a mano ...."[392].

De este modo, no era nada infrecuente la imagen de una mujer irresponsable, entregada a las devociones excesivas, que se ausentaba de la residencia y que, definitiva, causaba la perdición de sus hijas[393]. En suma, se trata de la imagen habitual de la mujer en la tratadística de la época[394].

Por supuesto, podemos decir que no todo fue armonía en el núcleo familiar. Una de las mejores fuentes para conocer esta circunstancia no son las obras de los moralistas y, por extensión, los sermonarios sino los protocolos, los procesos judiciales y otro tipo de testimonios[395]. A este respecto, la principal crítica que se puede hacer a trabajos como el de Mariló Vigil es que sobrevaloran el testimonio de las autoridades religiosas obviando, o no considerando en su justa medida, lo que entendían los contemporáneos por relaciones maritales y amorosas. De este modo, se puede decir que, a semejanza de lo que dicen los moralistas, el amor, tal y como hoy lo entendemos, estuvo prácticamente ausente en las relaciones hombre-mujer que venían determinadas no ya por las disposiciones eclesiásticas,

---

[392] *ibidem*, 169r. Sobre estas cuestiones para una panorámica general de la España del siglo XVIII, cfr. LOPE, Hans-Joachim: "¿Mal moral o necesidad económica? La polémica acerca del lujo en la Ilustración española" en TIETZ, M.: *La secularización de la cultura española en el siglo de las Luces*. Wesbaden. Harrassowitz, 1992.

[393] "... abandonando el cuidado de casa y fama y quando en algunos días aya mucho que hacer y no de lugar para tales devociones. Mas no siendo con exceso, lexos de ser perjudicial semejantes prácticas cristianas son mui provechosas para adelantar la casa, aun en lo temporal. No hay que temer que una muger que sea buena y temerosa de Dios falte a cuidar de su casa y familia" (*Sermonario para misiones*, ms. 6858, pp. 170v-171r).

[394] VIGIL, M.: *La vida de las mujeres en los siglos XVI-XVII*. Ed. Siglo XXI. México, 1986. El trabajo de Vigil me parece muy discutible en algunas de sus hipótesis fundamentales pero recoge la esencia de la tratadística de la época, aunque la concibe como único referente de la situación de la mujer, lo que la lleva, por ejemplo a sobrevalorar el valor de categorias como el "enclaustramiento", definido con gran acierto por Morgado como:

"... el encerramiento como destino propio de una mujer limitada estrictamente a las tareas domésticas y a la procreación, no concibiendo los libros de doctrina más posiciones femeninas que aquellas que cercaban a las mujeres dentro del ámbito de lo familiar (doncella, casada, viuda y monja), resumiéndose los deberes de la esposa ideal en la subordinación al marido, la reclusión en el hogar, la fidelidad, el pudor en el vestir, la aplicación al trabajo y la educación moral y religiosa de los hijos" (MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, p. 134).

[395] En efecto, los pleitos civiles son un buen reflejo de los conflictos familiares que escapan a la visión del historiador como revela el estudio de GANDÁSEGUI APARICIO, M.: "Una contienda judicial entre dos mujeres. Proceso y sentimientos (1773-1775) en *Cuadernos de Historia Moderna*, 1999. Este trabajo como otros, revela los conflictos que se producían sobre las dotes una vez fallecido el marido.

Los sermonarios, pese a reflejar desviaciones frecuentes en la época, no constituyen una fuente "sociológica", sino que fueron un medio de imponer determinado ordenamiento social y, por extensión familiar. De este modo, debemos estudiarlos como un testimonio profundamente ideologizado.

sino por toda una trama de relaciones económicas y sociales que influían de modo decisivo en el matrimonio[396].

Estos conflictos, de los que sólo dejan traslucir una parte los sermonarios, tuvieron que ver con dotes, la misma moral sexual, los abusos cometidos contra las solteras a las que se prometía el matrimonio, etc.[397] Y el hecho es que, pese a que las mujeres estaban insertas en una sociedad patriarcal, no dejaron de resistirse, hasta cierto punto, ante lo que ellas consideraban abusos y violencias ya fuese por parte del marido, ya por parte de otros hombres.

Por otro lado, las disposiciones de los moralistas respecto a las mujeres estuvieron basadas en una supuesta inferioridad biológica y moral de la mujer que encontró su refrendo legal en la Baja Edad Media, circunstancia que conllevó una pérdida de protagonismo social de la mujer que no renunció a buscar, dentro del sistema, medios para destacarse socialmente. Los moralistas insistieron en la necesidad de que las jóvenes estuviesen "enclaustradas", que fue una institución esencial en la defensa del honor familiar que, al parecer, se convirtió en un asunto acuciante para los hombres de la época:

> "Pecan aquellos padres y madres que a sus hijas las crían tan libres y desenvueltas en el gesto e inmodestia y semblante de los ojos, en salir de casa ya de día, ya de noche, en conversaciones, puertas, balcones, ya con capa de tomar el sol, el fresco o de trabajar, que en todo ello manifiestan que son lascivas en andar, mirar, fruncir el ocico y otras cosas que ellas saven, con que manifiestan el fuego que hay dentro, siendo certísimo que todas tiene quando menos muchos pensamientos y tocamientos consigo mismas. Pues, ¿qué diré de aquellas madres que, llevando a sus hijas a visitas, hacen la vista gorda"[398].

Sin embargo, el concepto de enclaustramiento sólo es aplicable a las élites. En efecto, los testimonios de la época sobre mujeres solteras que trabajaban como jornaleras

---

[396] En todo caso se puede hablar, como hace Ortega de: "... (una) buena sintonía familiar, e incluso cariño o respeto entre los cónyuges, a pesar de que no eran los lazos amorosos los que se privilegiaban a la hora de matrimoniar" (ORTEGA SÁNCHEZ, M.: "Protestas de las mujeres castellanas contra el orden patriarcal privado durante el siglo XVII" en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 19, 1997, p. 60. Por supuesto, los predicadores censuraban el enamoramiento: "El matrimonio no se ha de buscar por los ojos ni por el apetito animal, ni porque ella o él sea de buen talle o semblante, porque esto es governarse como cavallos" (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6006, p. 205r). Por lo tanto el matrimonio era entendido como una buen armonía a sintonía, debiendo tener en cuenta el carácter de ambos cónyuges, "... los fondos de virtud, juicio y aplicación de una y otra parte para ganar de comer o el trabajo y ocupación propia de su oficio y estado" (*idem*). Insistiendo en la necesidad de que el padre de familia tuviese un "empleo u oficio útil" para mantener a la prole y a su mujer (*ibidem*, p. 205v).

[397] ORTEGA SÁNCHEZ, M.: "Protestas de las mujeres castellanas contra el orden patriarcal privado durante el siglo XVII" y también de la misma "Estrategias de defensa de las mujeres de la sociedad popular española del siglo XVIII" en *Arenal*, 5(2), 1998. Desde otra perspectiva, se puede ver un interesante análisis sobre los conflictos en el seno de la familia en CASEY, J.: "La conflictividad en el seno de la familia" en *Estudis*, 22, 1996. También LÓPEZ-CORDÓN, María Victoria: "Familia, sexo y género en la España Moderna", pp. 125 y ss. PASCUA SÁNCHEZ, María José: "Una aproximación a la historia de la familia como espacio de afectos y desafectos: el mundo hispánico del Setecientos" en *Chronica nova*, 27, 2000.

[398] *Sermonario para misiones*, ms. 6858, p. 183v.

son muy abundantes[399]. Por otro lado, al menos en lo que se refiere a la Europa Moderna, las viudas tuvieron un importante protagonismo en el desarrollo de las actividades económicas debido, por ejemplo, al hecho de que se convertían en herederas de los negocios familiares, etc.[400] Por supuesto, también existían ciertas ocasiones en las que los jóvenes podían encontrarse con cierta libertad aunque en el caso de las mujeres, el control fue muchísimo más exhaustivo que entre los varones[401].

Debemos recordar, por otro lado, que los misioneros se preocuparon por las relaciones extramatrimoniales, es decir, aquellas que escapaban al control del matrimonio católico que las autoridades eclesiásticas se empeñaron en imponer, con éxito desigual, tras el Concilio de Trento. Su pretensión fundamental fue la de solemnizar este sacramento que debía ser público y anunciado con tiempo suficiente, aplicando las debidas amonestaciones, etc.[402]

En este sentido podemos plantear, de nuevo, cuál fue el calado real de la predicación en la mentalidad de los hombres y mujeres de la época. Para empezar, podemos decir que la imagen que transmiten los sermonarios es sesgada y que son irreconocibles todas las prácticas populares ligadas al matrimonio. Es cierto que pese a la en el amancebamiento no reflejan algunos de los problemas más graves del momento como las nupcias al margen de las instituciones eclesiásticas, cuyo interés económico ha sido subrayado por diferentes

---

[399] Así, en 1785 el alcalde de Tomelloso solicitó la aprobación de un auto donde se prohibía que toda mujer a partir de los ocho años trabajase "... a destajo o segase"(DÍAZ-PINTADO, J.: *Conflicto social, marginación y mentalidades en la Mancha (siglo XVIII)*. Ed. Diputación de Ciudad Real-Área de Cultura, 1987, p. 188). Este personaje parecía muy sensibilizado con esta cuestión por motivos morales: "... de día y noche andan en los campos deshonestas en su vestimenta por conservar la poca ropa mezcladas con otros segadores extraños en los tajos aprehendiendo dichos sumamente deshonestos y provocativos los que con frecuencia usan los segadores, propasándose a acciones atrevidas y torpes y lo que es más lastimoso, durmiendo junto en las hazas" (citado en *ibidem*, p. 189).

Sobre estas cuestiones cfr. también el artículo de WIESNER, Merry E.: "¿Buhoneras insignificantes o mercaderes esenciales? Las mujeres, el comercio y los servicios en Nuremberg durante la Edad Moderna" AMELANG, James S. y NASH, M. (eds): *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Ed. Edicions Alfons el Magnànim. Valencia, 1990.

[400] Para un estado general de la cuestión HUFTON, Olwen: "Donne, lavoro e famiglia" en ZEMON DAVIS, N. y FARGE, A.: *Storia delle donne*. Ed. Laterza, Roma, 2000.

[401] Sobre esta cuestión son muy interesantes los trabajos de Muchembled. En el caso español encontramos una evidente carencia de trabajos sobre estas cuestiones.

[402] WIESNER-HANKS, Merry E.: *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 2001, p. 112. De ahí la importancia de la sagrada familia y de los nuevos contenidos de la devoción mariana que reflejan claramente la importancia del matrimonio.

Estas cuestiones han sido bien analizadas en diferentes regiones españolas: DUBERT, I.: "Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del Antiguo Régimen" en *Studia Historica. Historia Moderna*, IX, 1991. Para la diócesis de Gerona, PELEGRÍ, D.: "Mentalitat i valor moral en el segle XVIII: la normativa de l´esglèsia en la Diòcesi de Lleida" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 67/2, 1994, especialmente pp. 143-150.

Sin duda, debemos insistir en la concurrencia de los ritos populares y los eclesiásticos que, en ocasiones, como en este caso se llegaban a enfrentar. Sobre esta cuestión es muy interesante: DESPLAT, C.: *La vie, l´amour, la mort. Rites et coutumes, XVIe-XVIIIe siècles*.

autores[403]. Por otro lado, muchos coetáneos consideraron que las relaciones sexuales fuera del matrimonio no eran pecaminosas. Otra cuestión es que los jóvenes pudiesen practicarlas con libertad lo que, obviamente, raramente se produjo, ya que la práctica sexual estuvo sujeta a un estrecho control por parte de las familias. Por supuesto, también cabe reconocer la importancia de la prostitución como válvula de escape en una sociedad donde las nupcias solían contraerse tardíamente en el caso de los varones.

Condenadas al enclaustramiento, que si bien fue una afirmación más retórica que real, no deja de reflejar las bases desde las que el orden vigente en el momento, la mujer fue considerada un peligro potencial tanto desde el punto de vista social como moral que la condenó, por regla general, especialmente en el caso de las casadas[404], a una vida social escasa (de misa a casa). Algunas mujeres mostraron su insatisfacción respecto a esta situación que los mismos misioneros reflejan[405].

Algunas de ellas eran beatas, que sobrevivieron a la represión inquisitorial, si bien fueron debidamente puestas en cintura, estuvieron ligadas a los movimientos espirituales más avanzados Quinientos[406]. Una de las razones más importantes de la pervivencia de este *modelo* de vida fue que muchas mujeres pretendieron superar su condición de marginadas desde el punto de vista social y religioso. Este hecho implicó, en algunos casos, una ruptura de las normas establecidas por los moralistas y que, en cierto modo, manifestaba la misma

---

[403] Un interesante análisis sobre "trato ilícito", las relaciones sexuales con una mujer casada, en ALEMANY GARCÍA, S. y SASTRE REUS, Mª José: "Un assumpte de moralitat: el cas de Rosa Vives" en *Aguaits*, nº 1, primavera de 1988.

[404] Véase cómo Calatayud aludía con frecuencia a los "chichisveos" (CALATAYUD, P.: *Sermones*..., ms. 6006, p. 214v). Subrayaba que las mujeres caían fácilmente en las tentaciones carnales. En Madrid atacó duramente esta "moda" que "se había introducido recientemente... por la cual se autorizaban entre personas de diferente sexo la demasiada familiaridad y trato poco conforme con la gravedad *de nuestra nación*"(GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero*..., p. 340). Evidentemente, estas últimas palabras son de Rodeles, que identificaba la moralidad con un rasgo genético o nacional si se quiere.

Sobre la cuestión del peligro social que suponían las mujeres y, en sentido estricto, algunas de ellas se pueden consultar los trabajos de M. H. Sánchez Ortega, entre otros: "La mujer como fuente de mal; el maleficio" en *Manuscrits*, nº 9, enero de 1991. Respecto a las descompensaciones fisiológicas de la mujer que favorecían las desviaciones morales pueden consultarse entre otros CARRÉ, A.: "El cuerpo de las mujeres: medicinas y literatura en la Baja Edad Media" en *Arenal*, enero-junio de 1996 y, sobre todo, la imprescindible y ejemplar monografía de MORENO MENGÍBAR, A. y VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Ed. Akal. Madrid, 1997, que constituye una excelente síntesis sobre esta cuestión así como sobre los cambios sociales y jurídicos producidos en la España de la Edad Moderna a partir de un sólido aparato teórico.

[405] "Como una respuesta al problema de la igualdad femenina la vocación de monja fue semejante al lesbianismo, que algunos miembros de los movimientos contemporáneos de mujeres eligieron. Al separarse a sí mismas del rol tradicional de las mujeres, y al abjurar de toda relación con hombres, las vírgenes consagradas establecen una cierta libertad y autonomía que les permitió llevar vidas de mayor distinción que las de sus hermanas casadas" (LISÓN TOLOSANA, C.: *La España mental*. Ed. Akal. Madrid, 1990, p. 118). Una libertad que se intentó reducir a través del control del confesor.

[406] Halliczer confiesa su situación era muy vulnerable (HALLICZER, S: *Sexualidad en el confesionario*, p. 152). Se les exigía plegarse a un confesor ya que en otro caso su desobediencia podía interpretarse como una influencia diabólica(*idem*, citando el tratado de Pérez de Valdivia).

actitud de los conquistadores, segundones o hidalgos empobrecidos, que buscaron la promoción social, creando una nuev*a personalidad* en una sociedad pretendidamente inmóvil[407]. Sin duda, el siglo XVI, fue un momento que abrió las puertas a ciertas aventuras espirituales y la posibilidad de promoción individual en una sociedad "corporativa", donde los límites sociales en los que se movía el individuo (rango, condición social) parecían ser una estructura rígida, inamovible[408]. El número de beaterios que surgieron en estos momentos fue enorme[409].

Esta valoración del individuo fue contrarrestada por la acción de las instituciones católicas. Para empezar, podemos apuntar que los eclesiásticos insistieron en censurar ciertos aspectos de la santidad femenina como los padecimientos físicos. Por otro lado, se impuso una vía uniforme de acceso a la santidad ligada a la vida en la comunidad, que suponía un apartamiento de la sociedad, del carisma, y un obstáculo evidente para mujeres de condición humilde que no podían pagar la dote para ingresar en un convento[410]. De este

---

[407] "La ilimitada afirmación personal, la ilusión de poder, la desconfianza, la intriga y el temor al fracaso y a la vergüenza convierten en asesinos de compañeros a Sebastián de Ocampo, Martínez de Irala, Chaves, Ayala, Lope de Aguirre, Juan de Salazar, etc." (LISÓN TOLOSANA, C.: *La España mental*, p. 31).

Sobre esta misma cuestión son interesantes algunas afirmaciones que ponen en duda la posible inmovilidad de la sociedad de la España de estos siglos, en los que, pretendidamente, la promoción individual era imposible: "Una sociedad fluida, con nuevas y rígidas estructuras políticas pero con instituciones sociales tradicionales inestables, tambaleantes, propicia el realce y encumbramiento del individuo emprendedor. A menor prestigio institucional mayor preponderancia del individuo" (LISÓN TOLOSANA, C.: *La España mental*, p. 37).

La inquietud religiosa del Quinientos fue, sin duda, la mejor manifestación de este fenómeno: "Peregrinos, visionarios, extáticos, profetas apocalípticos, beatas y más tarde alumbrados y erasmistas se unen al movimiento espiritual que hacia 1500 era realmente intenso y que culmina en la época áurea de los grandes místicos hacia la segunda mitad del siglo. Esta sensación elemental, esta extraordinaria sensibilidad religiosa, esa afirmación personal, divinización del individuo... hacen también y no en menor grado que la superestructuración fernandina, a España, la España que fabrican los místicos, los religiosos, los reformadores, los misioneros, teólogos, conquistadores y... los pícaros también, ya que todos ellos exhiben un cierto pattern o eje común de significado"(*ibidem*, p. 33).

[408] "Una etapa de crisis... ofrece oportunidades todavía no reguladas invita a la espontaneidad, a la agilidad mental, a la improvisación; la ausencia de estructuración situacional fuerza a la acción sin paradigma, a respuestas primarias sin precedentes a invocar. Es precisamente en este espacio difuso, en este contexto social impersonal de cambiantes relaciones individuales, en el que comienzan a formularse, y, paulatinamente, desarrollarse, la acción competitiva, el logro personal y el proceso de individualización, es decir, la idea de la unicidad del individuo" (*ibidem,* p. 37).

[409] "Beatas y beaterios hay en Sevilla, Granada, Jaén, en Jódar y en Úbeda. Baeza con algo más de 20000 habitantes anida cerca de 2000 beatas, algo así como el 30% de las hembras en edad de poder ser y comportarse como tales" (*ibidem,* p. 41). Pero hay más, otras zonas de España, fundamentalmente Castillas vieron surgir en el seno de sus pequeñas ciudades de provincias y de núcleos más pequeños este fenómeno: "Toledo llegó a contar con ocho beaterios. Madrid con varios. Beatas famosas andan por las calles de Guadalajara, Cuenca y Almagro; pero posiblemente los núcleos mejor conocidos de estas siervas de Dios son, entre otros, los de Badajoz, Zagra, Talavera, Fregenal, Fuente del Maestre, Llerena y Fuente de Cantos. Nos ha llegado noticia concreta de la existencia de 5 en Plasencia, de 11 en Ávila y de una docena en Trujillo. Beaterios hubo también en comunidades menores como por ejemplo, en El Toboso, Camarena, Uclés, La Solana, Villamayor de Santiago, Griñón, Villaescusa de Haro, Daimiel, Villanueva de los Infantes, etc." (*idem*).

[410] En efecto, cuatro de las cinco mujeres canonizadas durante la el período 1540-1700 fueron monjas.

modo, se reducían los poderes carismáticos de algunas formas de santidad pretéritas que, sin embargo, siguieron presentes en esta época.

Otro aspecto esencial fue, sin duda, la reacción eclesiástica fueron las prevenciones respecto al misticismo. A este respecto, resultan especialmente interesantes obras como *Aviso a la gente recogida*, de Pérez de Valdivia que si bien admiraba el fervor religioso de algunas mujeres, dudaba de "... cualquier manifestación espiritual, como visiones y éxtasis, por las que algunas expresaban su cercanía con Dios"[411]. Sin duda, la experiencia mística estaba íntimamente ligada a las mujeres y era evidente en las mujeres beatificadas de la Contrarreforma. Pero, a diferencia de otros episodios anteriores, estas mujeres vivieron sus experiencias bajo un estrecho control de sus directores espirituales, no menos fascinados que en casos pretéritos por las visiones de sus discípulas[412]. Unas experiencias que siguieron siendo sospechosas ya que podían suponer una vía de escape a cualquier tipo de imposición[413].

Finalmente, hemos de destacar que el enclaustramiento y el apartamiento del ejercicio activo de la vocación religiosa supusieron una importante fuente de frustración para unas mujeres que deseaban testimoniar su fe, sacrificarse en un período en el que la conquista católica estaba a la orden del día[414].

Esta desconfianza hacia las beatas está presente en las fuentes misionales. En muchas ocasiones, siguiendo las ideas típicas de la época, se las presentaba como mujeres

---

[411] HALLICZER, S: *Sexualidad en el confesionario*, p. 152. Valdivia, considera que las mujeres no pueden participar de los frutos de la mística, como si estuviesen incapacitadas para ello; tales visiones le llevan a considerarlas "secretamente presuntuosas" y con "mucha libertad y poca modestia" (citado en *idem*). De este modo, postula un absoluto sometimiento al confesor: "no seguir sus órdenes no es mas que la tentación del demonio" (*idem*).

Se puede afirmar que, en cierta medida: "siamo di fronte a due tipi di santità: una santità femminile e una santità maschile. La prima è portata al profetismo, alla divinazione, al contatto con l´aldilà e con il purgatorio, alla vita mistica, alla ricerca dell´unione con Dio; la seconda, invece è più pratica, volta alla soddisfazione delle aspetttive quotidiane della gente, che richiede ai suoi santi protezione e guarigione. Quest´ultima concezione, al più diffusa in quanto statisticamente la più frequente in Italia meridionale, è fondamentale nella misura in cui la potenza taumaturgica del santo è in funzione della sua potenza fecondante..." (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 295).

[412] PO-CHIA HSIA, R.: *The world of catholic renewal, 1540-1770*, p. 141. Se trataba de "... experiences occurred in the setting of the convent, usually in the chapel, often during masss, where the ecstasies were witnessed, at first by members of the religious community and later, as the reputation of the nun spread, to the external world"(*idem*). Un buen ejemplo de una joven de "... rara virtud y muy lata contemplación" en (REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 340-1). En este sentido es muy interesante el trabajo de AMELANG, James S.: "Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna" en idem y NASH, M (eds): *Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Ed. Edicions Alfons el Magnànim. Valencia, 1990. También BILINKOFF, J.: "Confessors, Penitents and the construction of identities in Early Modern Avila" en DIEFENDORF, Barbara B. y HESSE, Carla (eds*): Culture and identity in Early Modern Europe (1500-1800): essays in honor of N. Zemon Davis*. Ed. Ann Arbor. Michigan University, 1993.

[413] PO-CHIA HSIA, R.: *The world of catholic renewal, 1540-1770*, pp. 142 y s.

[414] *Ibidem*, p. 144.

caídas en lazos diabólicos una de cuyas pruebas era que resistían a la autoridad del misionero:

> "Una beata... que llevada de algún mal espíritu interior se levantava sin esperar a que yo acavasse con el penitente (que confesaba)... Ia yo estaba con alguna sospecha de su mal espíritu... Llegó la tercera vez, di lugar para que entrasse a confessarse, comulgaba diariamente, no arrostraba con el rosario de Nuestra Señora. Sentía mal de los directores, vivía deliberada en feíssimas acciones con un sacerdote y el demonio que la tenía illusa y presa, la avía quitado el deleite sensual que se suele percevir en los feos tocamientos como si fuera cuerpo de mármol, con que se persuadía que ella no apetecía deleites, sino sólo resignarse en Dios"[415].

Esta mujer respondió despectivamente a los consejos del P. Calatayud, dejando traslucir un cierto odio hacia el espíritu "legalista" que contenían las palabras del jesuita. La información que contiene la cita, por otro lado, nos permite percibir que este tipo de experiencias podía reflejar claramente la desobediencia a las directrices de los directores espirituales, así como una gran libertad e independencia de opinión respecto a sus prescripciones[416]. Por supuesto, existieron otras experiencias menos peligrosas, apegadas a la ortodoxia y que tuvieron como protagonistas a hombres y mujeres que hicieron gala de un espíritu devoto y que tuvieron como objeto la pasión de Cristo[417].

Las mujeres parecieron destacarse especialmente en las devociones por una cuestión de carácter:

> "El espíritu o genio mugeril, quando estas tratan de virtud es mui propenso a sobresalir, singularizarse y distinguirse entre otras en la conducta de vida: y de aí nace más arresto en ellas a virtudes campanudas. Esto es, que para con el vulgo suenan a santidad, como son: número de cilicios o disciplinas, tantas horas de oración, comulgar cada día. De aí el desvalixar el baúl de sus exercicios, passándolos sin necesidad por el registro o aduana de un confessor peregrino, desconocido missionero o docto operario que llega a un pueblo y ora sea porque

---

[415] CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 25v. O también el caso de una "... beata que governó un clérigo. Ella con otro de Bayona se fueron a Andalucía, después valiéndose en Madrid de empeños y de la Señora Marquesa de Parga, venía esta con otras tres con la voz y fama de que avían de fundar convento de carmelitas descalzas y hacía officio de Priora" (*ibidem*, p. 34v). Al parecer el padre Calatayud las criticó porque un capuchino "... del Carmen de Palencia me amenazó..." por esta misma razón"(*idem*). Cosa que deja bien a las claras que la opinión sobre estas manifestaciones distaba mucho de ser uniforme y, evidentemente, estaba alimentada y promovida por los propios confesores.

[416] "Díjela que estaba engañada y perdida, y que todo era obra del demonio. Que dejasse la comunión quotidiana, y la oración. Que rezasse vocalmente el Rosario y leiesse un libro espiritual y que lo que encargaba lo cumpliesse a la letra. Y me respondió con un retintín despectivo y diabólico: ¿A la letra?¿A la letra?. Díjela sí, a la letra y oiendo esto, sin esperar más se levantó y no tornó xamás(sic) a mis pies (*ibidem*, p. 25v).

[417] "Hallá un buen hombre de heroicas virtudes, alta oración en los mysterios del Señor, especialmente de su Passión y assistido con muchas visiones symbólicas. Este era estanquero, muy limosnero y charitativo. Y sus casas era hospicio de religiosos. Dios le dejó por puertas, porque saliendo fuera encargó a un vecino cuidasse de un saco de tabaco que tenía. Los visitadores del tabaco, o persuadidos o pretestando (sic) que era mal avido o cubiertos (sic) con que lo avían hallado fuera de el estanco, le remataron los bienes... De este medio se valió el señor para sacarle de officio tan peligroso y por la pobreza y abandono hacerlo suio, comiendo de la charidad que los fieles le daban" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 25v-26r).

leen en libros místicos puntos tocantes a visiones, favores, revelaciones o modos extraordinarios de oración de unión con Dios, de quietud o contemplación, ora porque unas a otras tal vez siguiendo el genio mugeril se confían el modo de oración y régimen con que las dirigen. Es de tener y de hecho se descubre en varias, cierta propensión y tirante de su genio. Y a veces mal inspirado del mal espíritu a imitar a otras y practicar su modo de orar y arán sus exercicios de vigilias y horas de oración extraordinarias o penitencias que alguna con especial impulso del señor y aprobación de su director practica, subiendo a donde no las llaman"[418].

De este modo, el Padre Calatayud manifestaba una enorme desconfianza hacia este tipo de manifestaciones llegando a la conclusión de que eran ilusiones o fingimientos[419].

Del mismo modo que las mujeres, los hijos debían subordinarse al criterio paterno[420]. A pesar de ello, la misma madre gozaba de un papel importante en la educación de las hijas[421]:

"... sustentar a los hijos y esta empieza desde que están en el vientre de la madre y no se acava hasta tenerlos colocados en esta (vida), que para si solos puedan mantenerse. De que se infiere que pecan contra esta obligación las madres que por hacer estando embarazadas, alguna acción violenta: cargar algún peso inconsideradamente, andar o muy apretadas o demasiado sueltas; o por bailar con causa del avorto y lo mismo los maridos que por dar alguna pesadumbre, golpe maltrato a sus mugeres o abusar del matrimonio causan el mismo daño[422]: pecan

---

[418] CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*. Sin fecha, pp. 78-79.

[419] Sobre las que practican devociones (especialmente la comunión diaria) dice que:

"... de este número ... unas regidas de mal espíritu comulgan picadas de algún vicio, error contra la Fe vg.: molinismo, etc. otras son ilusas y posseídas de una tenacidad e indocilidad de juicio que el demonio las inspira y sugiere para llevar adelante su arresto...

Otras son embusteras, hypócritas, petardistas y practice holgazanas o enemigas del trabajo que, por captar la estimación, comulgan diariamente, gastando dos o tres horas en la iglesia. Otras son almas bobas, estériles de sentimientos, mudas, necias o cazurras a las quales dadas a quatro penitencias corporales, ayunos y varios ratos gastados en los Templos, meten tal vez algunos directores en trotes de alta perfección e introducen sin ser llamadas para ello a ser privadas del Rey de la Magestad" (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 300).

[420] Según la tratadística de la época, y lo comprobaremos más tarde cuando tratemos la enseñanza en el seno de la familia: "(el)... terme de *casa* pour désigner la communauté familiale constituée du couple, de ses enfants et des domestiques" (BARBAZZA, Catherine: *La société paysanne en Nouvelle Castille*, p. 119). Obviamente cuando la familia tiene el estatus suficiente para mantener criados.

[421] LÓPEZ-CORDÓN, María Victoria: "Familia, sexo y género en la España Moderna", p. 117. Sin embargo existía una clara diferencia entre las funciones de ambos, si al varón se le encargaba la "socialización" del niño, en cambio a la mujer le competía todo lo que tenía que ver con su crianza(*idem*). Se criticaba muy frecuentemente a aquellas que "... envían(a sus hijas) provocativamente compuestas y adornadas a los bailes y conversaciones de jóvenes mozos. Otras veces permiten las visitas y galanteos, dejándolas ablar a solas, todo a fin de que hallen casamiento, aunque se a costa de tocamientos, retozos o quedar enredadas. Y se excusan con decir que yo no sospechava tal cosa: ¿debías sospecharlo?" (*Sermonario para misiones*, ms. 6858, p. 183v).

"... quiera Dios que la doctrina y exemplo que dais en casa no sea el contrario. ¿Pero qué doctrina ha de aprehender la hija si la misma madre es la que más la habla de las galas, vanidades y cosas nuebas y nunca de cosas devotas, la que lleva a las visitas, a fiestas y partes públicas quizá con el fin de que la vean y parezca bien a todos, si no enseña otra cosa que componerse la cara, el cavello, los lazos y lo demás a la moda..." (*Sermones y pláticas...*, ms. 5820, p. 136v).

[422] Sobre esta cuestión también CALATAYUD, P.: *Sermones...*, p. 216r:

hasimismo las madres que después de nacida la criatura, por acostarla consigo descuidadamente se ponen a peligro de ahogarlas. Las que sin gravísima y urgentísima necesidad las exponen a las puertas de las yglesias de los conventos o las hechan en los hospitales o inclusas. Pecan asimismo aquellas madres descuidadísimas que dexan los niños donde puedan quemarse... o algún animal dañarlos. Pecan también los padres que o ciegos de la codicia por muy gastadores o por olgazanes dexan la hacienda en poder de criados. O por entregarse ellos al juego, a la casa o pasear la capa por el pueblo, no suministran lo necesario a comida y vestidos a su muger e hijos según su estado[423]. Lo mismo digo de las mugeres que por mantener la visita, el refresco, el vestido de moda. no queriendo ser menos que las otras abarrancan la casa, la traen empeñada, los hijos tal vez sin camisa y los maridos llenos de trampas y aburridos, pues si no les dan gusto, salga de donde saliere, hay zeño, riñas y lo demás que Dios save y el demonio quiere. *También pertenece al sustento lo que se gasta en que estudien, aprendan oficio o sigan otra carrera, según su inclinación*. Y hasí pecan los padres que faltan a esto, o niegan el dote a las hijas, porque no se cesaron a su gusto o no tomaron el estado que ellos querían.

La segunda obligación de los padres es educar a sus hijos en esta obligación es en la que más pecados de omisión cometen los padres, porque pide más cuydado y solicitud que las otras. Y así es por la que más Padres se condenan. Veréis ser esto verdad si cortejáislo que se hace con lo que se deve hacer. Pues lo 1º deven los padres enseñar a sus hijos, luego que llegan al uso de la razón, la doctrina cristiana, no sólo de memoria, sino de modo que la entiendan según su capacidad. Son muchos los que les enseñan las verdades de fee que sólo cuestan trabajo al entendimiento aprenderlas. Pero pocos los que los enseñan en que consiste la vida del verdadero cristiano, las obligaciones que contrageron en el bautismo, la profesión y votos que en él hicieron, renunciando del demonio y sus obras, del mundo, sus pompas. Son pocos los que se enseñan el fin para que fueron criados y los medios que Dios nos dejó ordenados para conseguirlo.

Los que les instruyen en el exercicio de las tres virtudes teologales, Fee, esperanza y caridad. Los que les pintan la fealdad y orror de un pecado mortal, diciéndoles a su modo los tormentos con que en el ynfierno se castiga uno solo. Las delicias, honras y riquezas que tienen Dios en su gloria, para los que no pecan y guardan sus mandamientos. Todas estas cosas dichas con frecuencia a los niños, se les imprimen en el corazón como en blanda cera y cogen un horror indecible al pecado mortal"[424].

"... el amor de este (el marido) para con ella (la esposa) ha de ser con moderación y persuadiéndosse que no es esclava ni criada, sino compañera y esposa". Por supuesto, también se insistía en la moderación del trato sexual del consorte (*ibidem*, p. 217v)

[423] "Pecan lo primero, muchos padres que con el pretexto de nobles y caballeros no se quieren ingeniar para mantener la familia y los hijos, gastando lo más del día en la plaza, juego, caza o corrillos. Y como el mayorazgo, renta o haciendo no llega, lo gravan con deudas, etc... Pecan los que pudiendo adelantar su hacienda, no lo hacen por ocio, pereza, vanidad, olgazanería en el comercio, trato y hacienda. Pecan los oficiales, talladores, jornaleros, pescadores, fundidores y otros menestrales quando por darse a la ociosidad, al vicio, tabaco... o juego les falta para vestir y mantener a hijos y muger, de donde nacen en las mugeres e hijos, plegarias, maldiciones y, a veces, urtos. Peca contra esto mucha gente noble, cabezas, jueces, oficinistas y gente de pluma que mantienen visitas, gastos, fasto y galas a costa de fraudes y trampas. Todo por no decaer de su estado como dicen. Pecan mucho casadas en acostumbrarse a visitas y refrescos y modas, por no parecer menos que las otras, quando por esto disipan la hacienda..." (*Sermonario para misiones*, ms. 6858, pp. 182r-v).

[424] *Sermonario para misiones*, ms. 6858, pp. 82v-83r. En el mismo sentido el análisis de MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, p. 137. El mismo mensaje en

Para ello era necesario corregir y castigar siempre con la debida medida, ni con excesiva crueldad ni con falta de rigor, por ello previene contra "... los que castigan con demasiado rigor y crueldad y más con afecto de ira o venganza porque el hijo no hace su gusto, que con espíritu de corrección y caridad"[425]. De la dejadez en el cumplimiento estas obligaciones derivaban grandes males, no sólo personales sino también sociales[426]

Los sermonarios pusieron un gran interés en la "elección de estado", un tema que implicó una reflexión sobre el hecho de que no siempre los matrimonios requeridos por la familia estaban dirigidos por unas intenciones loables. Pero más que ante una afirmación de la libertad del individuo estamos ante una exigencia de que los padres estuviesen suficientemente formados. En efecto los misioneros subrayaron que no debían ambicionar una promoción social, por ejemplo, incitando a sus hijos a una carrera eclesiástica para la que carecían de vocación y condiciones necesarias:

> "... los padres i parientes... están en conciencia gravemente obligados a proceder desinteresadamente mirando por el bien y paz del matrimonio y atendiendo principalmente al genio, virtud, aplicación de uno y otro, antes que a las conveniencias temporales u al enlaze de las familias (sic). En lo qual suelen delinquir más enormemente algunos grandes y próceres, que teniendo niños y niñas que no han llegado todavía al uso de la razón ia tienen premeditado el enlaze y casamiento de uno y otro porque no miran más que a la permanencia o adelantamiento de su familias y a mantener el nombre de su casa"[427].

CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 418 y s.: "Reparad mucho en esto, casados que tenéis hijos. Mirad que dize San Juan Chrisóstomo que ninguna mayor riqueza les podéis dexar que la buena educación y criança. Y que si se la dais, mediante ella os salvaréis" (*ibidem*, p. 422).

[425] p. 84r. Sobre este derecho cfr. MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, p. 136.

[426] "pues de aquí dize el santo nacen todos los males: *hinc enim ut ita dicam omnia mala nascita*. Porque si la crianza y los padres fueran buenos, de ellos saldrían hijos virtuosos y serían buenos ministros y governadores, buenos predicadores, buenos confesores y prelados" (*Sermones y pláticas...*, ms. 5820, p. 132r). Y ello porque: "Miran los niños a sus padres como a unos oráculos o dioses visibles y aun más que Dioses, pues para ellos no ay más verdad, ni más leí que la voz de su padre o maestro, y sólo el oír lo que hace su padre les hace a ellos más fuerza que toda la razón y autoridad del mundo" (*ibidem*, pp. 131r-v).

Por tanto, la enseñanza ajustada en estos momentos era esencial porque la edad no corregía, sino que asentaba aun más los vicios: "... te dize Dios, aora es quando se le an de quitar los siniestros, los temas, las mañas, ... ¿hasta ahora se a esperado que los potros se hagan cavallos para domarlos? ¿Quién para escardar los trigos a que estén secos y espigados?..." (*ibidem*, pp. 133v-134r).

Los padres no deben solamente ilustrar a sus hijos con las palabras, sino con el ejemplo de una vida ajustada al patrón defendido por los misioneros.

[427] "De los trabajos y espinas del matrimonio y de las propiedades del verdadero amor de los casados" (Doctrina 4ª de CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6006, pp. 204r-v).

Capítulo IV

LA MISIÓN COMO INSTRUMENTO DE DIFUSIÓN DE LA RELIGIOSIDAD POSTRIDENTINA

1. La confesión, una realidad nueva.

En la primera mitad del siglo XVI se produjeron importantes cambios en la concepción de este sacramento. Por esta razón, frente a la idea, vertida por los tratadistas de la época de que se trataba de una institución inmemorial, asentada en la iglesia cristiana desde la más remota antigüedad, el historiador se encuentra ante la necesidad de contextualizarla para comprender el sentido concreto que adquirió a partir de estos momentos.

En un penetrante escrito, John Bossy pergeña esta evolución sobre dos aspectos fundamentales. El mejor definido consiste en el hecho de que, frente a la concepción medieval, a partir de estos momentos la confesión de convirtió en un instrumento empleado para disciplinar al individuo. Por tanto, se produjo una psicologización del sacramento:

> "there was a strong tendency to psychologize the sacrament: to reinforce the desocializing efforts of the earlier scholastics by suggesting that sin was essentially something wich occurred in the mind"[1].

Obviamente, esta concepción se asentó en una lenta evolución cuyas raíces se pueden encontrar en el período medieval. En efecto, en el gran fresco sobre la teología tardomedieval pergeñado por Jacques Le Goff, encontramos las bases de una nueva concepción de la confesión y, más concretamente, de la importancia que adquirió la pena impuesta por el director espiritual[2].

Frente a su papel social, dirigido a restablecer la armonía de la comunidad rota por los vicios antisociales con una insistencia en los pecados capitales en esta línea, la nueva

[1] BOSSY, J.: "The social history of confession in the age of the Reformation" en *Transactions of the Royal Historical Society*, 1975, nº 25, p. 27.

[2] LE GOFF, J.: *El nacimiento del Purgatorio*. Ed. Taurus. Madrid, 1989.

orientación buscaba una reconciliación del penitente con Dios, pese a que el sacramento nunca perdió su importancia como instrumento destinado a restituir la "armonía" social[3].

Este hecho nos permite comprender que, a partir de este momento, el secreto confesional y la misma intimidad entre director y el penitente, se convirtiesen en principios fundamentales[4]. Esta situación no sólo supuso una ruptura respecto al pasado sino, fundamentalmente, frente a los protestantes que abundaban en la socialización de este sacramento como "... symbol of social reconciliation"[5].

Esta realización hunde sus raíces en la etapa medival ya que se puede afirmar que la confesión privada fue un "... ramo all´inizio menore, sul tronco di un sistema che concepiva il peccato come un crimine, una frattura del vincolo con la comunità" que, con el tiempo, se identificará con el sacramento mismo[6]. A ello se añadieron dos grandes corrientes que marcaron el período tardomedieval y que contribuyeron decisivamente, gracias una serie de conceptos y prácticas, a la redefinición del sacramento, abundando en la "interiorización" a través de una serie de mecanismos que gozaron de una gran importancia en el modelo de vida devota, como el examen de conciencia y la meditación, promovidas ambas por la *Devotio* Moderna. Por otro lado, hay que destacar a los humanistas, que trataron el pecado desde un punto de vista psicológico[7]. A ellos debemos sumar la escolástica y, de modo especial, la revitalización del tomismo, una tendencia reforzada por la práctica confesional promovida por los jesuitas que, como veremos, resultó determinante en la religiosidad postridentina.

A finales de la Edad Media se produjo un florecimiento de los manuales de confesores que constituyó un fenómeno editorial de gran importancia. Las razones de este fenómeno se deben buscar no sólo en el hecho de que los editores gozasen de los medios técnicos necesarios, concretamente la imprenta, sino también en factores como una demanda social notable. Esta circunstancia se hizo evidente en el caso de los laicos quienes

---

[3] "The social History of confession in the Age of Reformation", p. 29, refiriéndose a la concepción borromeana.

[4] Anteriormente, la confesión "... was not individual but collective", y: "Penance achieves reconcilitation, not directly with God but with the church", restaurando la paz entre el pecador y su iglesia (*ibidem*, p. 27).

[5] *Ibidem*, p. 27. Como ha reconocido Prosperi, Cano pone el acento en la novedad de la tesis luterana sobre la confesión que pone el acento únicamente en que se trata de un consuelo, dejando a un lado la cuestión de la satisfacción de la falta. Una cosa eran estas aseveraciones y otra la materialización institucional que respondía a la necesidad de moralidad pública. Los calvinistas hicieron especial hincapié en la idea de que el pecado era una ruptura de la disciplina social (PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 263).

De cualquier modo, esta postura es matizable y debe estar sujeta a una discusión futura tal y como reconoce REINHARD, W.: "Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione", nota 51 de p. 158.

[6] PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 261.

[7] BOSSY, John: "The social History of confession in the Age of Reformation", p. 27.

leyeron con avidez este tipo de obras pese a que quedaron al margen de una práctica que, obviamente, fue monopolizada por los clérigos[8].

La práctica confesional se construyó a partir de una síntesis las contribuciones de las órdenes mendicantes, con una larga experiencia a este respecto, aunque también destacaron las aportaciones hechas por nuevas órdenes, como los jesuitas. Asímismo, hubo cambios importantes en los contenidos de estas obras que respondían a la inquietud causada por una serie de transformaciones económicas y sociales[9], que necesitaban que los casuistas atendiesen a nuevas situaciones (casos), para lo cual adoptaron un nuevo vocabulario como: contabilidad de los pecados, deudas morales, etc.[10] Este tipo de obras sistematizaban los casos de conciencia posibles, a través del estudio de todas las circunstancias ya fuesen personales, ya ambientales, profesionales...[11], hasta el punto de que las *summas* se convirtieron en auténticas enciclopedias destinadas a responder a los casos más insospechados[12].

En el caso de España, se puede decir que, entre 1500 y 1670, los manuales de confesores gozaron de un peso destacado en la producción editorial. Entre estas dos fechas extremas se publicaron nada menos que 692 obras de este tipo, de las que más de 400 lo fueron entre 1590-1649, momento en que el probabilismo alcanzó su máxima pujanza. Sin embargo, es evidente que no todas las obras gozaron de idéntica difusión en todo el país[13].

Un elemento esencial para la definición del sacramento en estos momentos fue la aparición de una "tecnología" confesional. A este respecto, se prestó una gran atención al

---

[8] No en vano, el padre López invitaba a los laicos a comprar su obra *Casos raros de la confessión* (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, 212).

[9] "... la trasformazione dell´economia e della finanza tardomedievali ed i dibattiti suscitati in materia di etica economica... creano di fatto le condizioni per un ampliamento della casuistica canonistica e per giungere di conseguenza a queste nuove compilazioni"(RUSCONI, R.: "Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa" en PRODI, Paolo y JOHACEK, Peter(Eds.): " Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma". *Annali Dell´Istituto storico italo-germanico*, 16, Il Mulino. Bolonia, 1983 , p. 301.

[10] Es interesante cómo algunos misioneros sugirieron, en el caso quienes no hubiesen hecho el examen de conciencia, proponer un número exagerado de las ocasiones en que se había pecado como medio para obtener una respuesta franca, utilizando palabras como "deuda", en este caso con un sentido claramente moral(DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 80). Sobre la casuística TENTLER, Thomas A.: "The Summa for Confessors as an instrument of social control" en TRINKAUS, C. y OBERMAN, H. A.: *The pursuit of holiness in late medieval Renaissance Religion*. Ed. E. J. Brill. Leiden, 1974.

[11] El mismo Navarro proponía que los confesores debían centrar su acción en un determinado espacio "social". Otros, insisten también en las "circunstancias", esto es, un conocimiento de las particularidades de la vida de los fieles (MORGADO GARCÍA, Arturo: "Pecado y confesión...", p. 128).

[12] Buena prueba de ello es el padre Jerónimo López. No en vano, el peso de los argumentos teológicos se redujo para convertirse los manuales en "... inmensos recetarios morales" (MORGADO GARCÍA, Arturo: "Pecado y confesión...", p. 120).

[13] Según las observaciones de MORGADO GARCÍA, Arturo: "Pecado y confesión en la España moderna. Los manuales de confesores" en *Trocadero*, 8-9, p.121.

papel que jugaban tanto la institución eclesiástica como sus representantes, dejando a un lado la cuestión de la justificación, un término que, sin embargo, había aparecido en las conclusiones que sobre esta materia se promulgaron en 1547, en el marco del Concilio de Trento, lo que suponía que, en cierta medida, el sacramento se hacía independiente de la mediación de la iglesia, dándole al penitente la posibilidad de establecer una relación directa con Dios. En 1551, sin embargo, hubo un cambio de perspectiva que resultó determinante:

> "si trata qui di questioni di potere, di una materia che è il cuore stesso del potere di governo nella società cristiana. È in gioco la "christiani populi disciplina"..."[14].

En este decreto no se hablaba de autodisciplina sino de disciplinamiento de los católicos, que hacía necesaria una conversión entendida como una reorientación de la vida dirigida a erradicar el pecado[15], fijando una serie de etapas en la conversión así como la necesidad de que esta se reforzase y profundizarse gracias a la confesión regular. Este decreto confirmó también la importancia de la autoridad papal y eclesiástica que encontraron en la confesión un instrumento clave para imponer un determinado modelo de comportamiento a los católicos, penetrando en sus conciencias[16]:

> "la "dottrina nuova"... è quella dell´obbligo della confessione annuale stabilito dal canone *Omnes ultriusque sexus*, a cui è associata la riserva dei casi; la dottrina vecchia... è quella che consiste nel confessare la propria ingiustizia en el ricorrere piangendo ai piedi di Gesú Cristo"[17].

Este paso de la autodisciplina a la regla impuesta por las instituciones, y sus representantes, implicó una limitación de la autonomía del laico, "il laico è stato destituito da una serie di spazi di autonomia che in precedenza erano comunque suoi e ormai –come ha scritto Miriam Turrini riferendosi in particolare alla casuistica- "viene di fatto costituito in minorenne, bisognoso del sostegno esterno delle opinioni altrui. È un uomo diminuito, frantumato e frastornato"[18].

---

[14] PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 266.

[15] Prosperi distingue entre la nueva perspectiva y la antigua, siguiendo la tratadística coetánea. Por un lado (U. Regio) tenemos la obligación anual de la confesión y, por otro, el principio evangélico: "... confessare la propria ingiustizia en el ricorrere piangendo ai piedi di Gesù Christo" (*ibidem*, p. 235). La primera constituye un ejercicio de gobierno eclesiástico, impuesta paulatinamente por los obispos, la segunda un consuelo para la conciencia (PROSPERI, A.: "L´inquisitore come confessore" en *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna. Annali dell´Istituto Storico italo-germanico* (40), 1994, p. 239 y reconoce que esta exigencia es una de las novedades más importantes en la práctica sacramental del período).

[16] PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 267.

[17] *Idem*, p. 267.

[18] O. NICCOLI: "Disciplina delle coscienze in età tridentina" en *Storica*, 1997, nº 9, p. 152.

En la discusión que se dio en el marco del Concilio de Trento sobre este sacramento se trataron, fundamentalmente, las cuestiones relacionadas con el "poder eclesiástico" y sus instrumentos, en un contexto en el que se hizo evidente la amenaza protestante. Frente a la libertad interior prometida por Lutero, los católicos insistieron en la necesidad del control[19]. Por tanto, estamos ante una práctica dirigida al control de los fieles que implicaba, necesariamente, un papel protagonista del clero secular, de los párrocos[20]. La confesión se convirtió, de hecho, en un instrumento de "confesionalización" siendo utilizada, en ocasiones, por la Inquisición para mantener un estrecho control, ya que era una excelente vía para la información y formación[21]. No en vano, los protestantes la vieron con una enorme prevención, no sólo por lo que los confesores podían oír en ella, sino por lo que podían decir en un ámbito opaco, en cierta medida, a un control externo[22].

Estas circunstancias supusieron también un olvido, o minusvaloración al menos, de la discusión sobre la *atritio* y la *contritio*[23] que, con el paso del tiempo, gracias a las reacciones contra el probabilismo, se abrió de nuevo, convirtiéndose en una cuestión de gran importancia en las disquisiciones teológicas[24]. En efecto, algunos aspectos de la práctica confesional de la época fueron objeto de discusión creciente y, aunque estos temas fueron desarrollados por intelectuales eclesiásticos, tuvieron una cierta repercusión sobre la práctica cotidiana del sacramento[25].

¿Sobre qué presupuestos se asentaba la confesión? Uno de los más importantes era, sin duda, el examen de conciencia. Pero ¿qué sentido y qué dirección adquirió en estos

---

[19] PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 268.

[20] *Ibidem*, p. 270.

[21] Así, en una instrucción para preparar la confesión: "No se ponen en este interrogatorio los pecados especiales que puede aver acerca de los oficios particulares de la república por no alargarle. El confesor docto instruyrá en ellos" ("Instrucción breve de examinar la conciencia para confesión general o particular, con adiciones especiales para los estudiantes de la Universidad de Salamanca" en GONZÁLEZ DE SANTALLA, Tirso: *Sermones de misión*. Biblioteca Universitaria de Salamanca, ms. 947, p. 3).

[22] PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, pp. 263-4

[23] "al posto della valutazione degli stati d´animo dei peccatori subentrò la preoccupazione di regolare doveri e poteri in ordine a una sistematica ammnistrazione del sacramento" (*ibidem*, p. 269).

[24] El molinismo fue la respuesta que dieron los jesuitas al hecho de que, si bien la naturaleza tenía leyes precisas y existía un finalismo externo, esto es, todo tendía a Dios, a un principio trascendente, era posible también la libertad (BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza*, p. 100). Sobre el misticismo es interesante ANDRÉS MARTÍN, Melquiades: "¿Prequietismo en la comunidad valenciana?" *Anales valentinos*, nº 40 de 1994.

El conocimiento de las leyes brinda al hombre la posibilidad de dirigir las cosas a su salvación (BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza*, p. 109). La libertad humana sólo tiene como límite la Providencia. La voluntad humana, tal y como viene establecido en los escritos ignacianos no tiene límite (Certeau) y es capaz de superar este orden, que es sólo tal porque Dios así lo ha querido.

[25] "L´alternativa fra una visione dell´uomo tutto sommato fiduciosa ed una marcatamente negativa si ripropose, ad un livello di alta ed esclusiva professionalità teologica, con la disputa de *auxiliis*: era oggettivamente molto difficile mantener un equilibrio sicuro fra Pelagio e Agostino" (OLIVARI, M.: "Momenti del cattolicesimo italiano e spagnolo in Età Moderna" en *Società e Storia* nº 81, 1998, p. 623).

momentos?[26] No debemos olvidar, a este respecto, el papel jugado por este sacramento en la nueva concepción de la conversión que, como bien dice Massimo Firpo, estaba basada en la enseñanza y en la formación de la conciencia:

> "Convertire, infatti non significava solo annunciare una volta per tutte la salvezza cristiana e impartire un frettoloso battesimo: *significava soprattutto insegnare* (di qui l´importanza e la conseguente esigenza di controllo dei maestri che nel 1564 Pio IV vincolò all´ortodossia della *professio fidei* tridentina), in uno sforzo di pedagogia e di catechesi cui sarebbero state dedicate enormi energie da parte dei nuovi ordini di chierici regolari scaturiti dalla crisis religiosa cinquecentesca..."[27].

Ya fuesen campesinos ignorantes ya indios idólatras, "bisognava operare partendo dal presupposto che si trattava di riempire un vuoto di conoscenze oppure di sostituire una conoscenza parciale ed erronea per quella vera" lo que conllevaba "... abbandonare la controversia dottrinale e gli strumenti della lotta frontale tra verità ed errore per sostituirli coi metodi pazienti della pedagogia e con le forme non conflittuali della pesuasione. Fu una strategia fondata sull´educazione"[28]. Este interés por la subjetividad, tan obvio en el protagonismo del que gozó el análisis de la conciencia como veremos más adelante, implicó también un cambio en la concepción del pecado que condujo a que los teólogos insistiesen en los pecados personales, evaluados y contabilizados con la ayuda del penitente que, en consecuencia, debía adoptar un papel activo. A este respecto, debemos recordar que, hasta la Baja Edad Media la confesión había consistido, fundamentalmente, en la exposición de los siete pecados capitales cuyo orden de importancia era el siguiente:

> "After pride, we get the social sins, envy and anger, and finally the individual sins, accidie or sloth, avarice, gluttony and lechery." Se hacía una especial insistencia en la envidia: Envy... is sorrow at the prosperity of others and joy in their hurt; it is the worst of sins; its remedy is to love God, your neighbour; it is the worst of sins; its remedy is to love God, your neighbour and your enemy"[29].

Por el contrario, entre la época de Chaucer y la de Pascal, la "economía del pecado" fue reorganizada pese a que, como hace notar John Bossy, no hubo una especial insistencia

---

[26] Según una de las intrucciones internas redactadas por Claudio Acquavia (1588): "si piega in che cosa consista l´esame di coscienza (o "ratio coscientiae") da fare davanti al superiore: bisgona... dispiegare lo stato della propria anima, palesare difetti, passioni, simpatie, tentazioni, perfino le virtù, insomma tutto quanto è necessario per far conoscere bene se stessi: e questo bisogna farlo di frequente, non a scadenze fisse una o due volte l´anno" (PROSPERI, "Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia" en *Dimmensioni e problemi della Ricerca Storica*, 1994-2, p. 80).

[27] FIRPO, M: "Confessori...", p. 375.

[28] PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza* pp. 610-11.

[29] BOSSY, John: "The social History of confession in the Age of Reformation", p. 34. Una exposición por extenso en BOSSY, J.: *Christianity in the West: 1400-1700*. Oxford University Press, 1985.

en ciertos pecados relacionados con la sexualidad y, por tanto, en aquellos que estaban más íntimamente ligados al sujeto[30]. Una conclusión reforzada, si cabe, por la tendencia que aparece en los manuales de confesión que se editaron en la España de los siglos XVI-XVIII, donde los pecados relacionados con el sexto mandamiento tuvieron un peso relativo. A pesar de ello, el confesionario se convirtió en un foro donde se podían tratar de un modo adecuado ciertos pecados y, de modo especial, los sexuales.

Es indudable que, a partir de estos momentos, el examen de conciencia se basó los mandamientos[31] hasta el punto de que los vicios capitales se convirtieron en una clasificación caída, paulatinamente, en desuso hasta desaparecer casi totalmente, tal y como sucede en el caso de las proposiciones de los misioneros españoles de los siglos XVII-XVIII.

La iglesia se empeñó por conquistar espacios interiores a través del sacramento de la confesión, "di muoversi comunque nel senso della modernità, della trasformazione di una religione pubblica e collettiva, spesso intrisa di cultura magica, largamente diffusa nelle pratiche sociali e nella cultura materiale, in una religione privata, individuale, razionalizzata, interiorizzata, sempre piú vissuta nell´intimo della coscienza e sempre meno in un universo sacralizzato"[32].

Este proceso, por supuesto, no se desarrolló de un modo uniforme, es más hubo desviaciones en esta tendencia causadas, fundamentalmente, porque los mismos religiosos se empeñaron en reforzar una religiosidad "espectacular" o vivida colectivamente. De este modo, las operaciones *íntimas*, como la meditación, eran practicadas en el marco de las celebraciones de las congregaciones[33]. Hubo, pues, novedades importantes que abundaban en centrar la religiosidad en la esfera de la subjetividad[34].

---

[30] Sobre la preocupación de las autoridades religiosas de la época por este asunto cfr. HALLICZER, S: *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1998, pp. 227 y ss. Según Bartolomé de Medina "(era) tan común que se estaba convirtiendo en una costumbre"(*ibidem*). Cosa que fue objeto de denuncia por misioneros jesuitas y lazaristas.

Esta ocupaba un lugar, en opinión del autor, en la confesión y que "... estaba cada vez más extendida (según Corella) entre los campesinos, sino que la utilizaban como sustituto de cierta clase de sexo prematrimonial con mujeres solteras o con prostitutas" (*ibidem*, p. 229). Apunta que los confesores eran invitados a obrar con gran prudencia sobre esta cuestión. Sobre los riesgos de estos interrogatorios que podían desembocar en una manifestación lasciva por parte del sacerdote (*ibidem*, pp. 156 y s).

[31] DUFOUR, Gerard: *Clero y sexto mandamiento*. Ed. Ámbito. Valladolid, 1996, pp. 66 y ss.

[32] FIRPO, M.: "Confessori...", p. 379.

[33] "Tous les actes de piété jusqu´aux plus intérieures (telles les oraisons de la messe ou les méditations de la Semaine Sainte), se font en commun, selon des règles estrictes et de plus souvent à haute voix" (CHÂTELLIER, L.: *L´Europe des dévots*, p. 165).

[34] En este sentido, tal y como veremos, acierta plenamente Signorotto al destacar, junto con la toma del espacio público por las procesiones, la presencia de elementos devocionales en ellos, etc., tan típicos de esta época y, en definitiva de la misma misión: "... i trionfi del consenso collettivo dovevano trovare fondamento stabile in un´opera di educazione e di persuasione capillare: solo attivando

Esta "vía" intimista implicaba una serie de peligros que suscitaban grandes prevenciones en los representantes de las instituciones eclesiásticas, hasta el punto de hacer "innecesaria" la intervención del clero y estableciendo una relación directa con Dios que, aunque era reconocida por la propia ortodoxia católica constituía una vivencia de la que no podía participar un público amplio falto, obviamente, de una capacidad suficiente. Un freno importante a esta posibilidad era que los sacramentos eran administrados por una élite profesional que, como hemos visto, fue establecido por el Concilio de Trento[35].

La figura del confesor gozó de una enorme importancia en un contexto en el que el control de los fieles era un imperativo absoluto[36], velando tanto por su salud espiritual como física[37]. No en vano, la confesión frecuente implicaba enfrentarse al fenómeno de los escrúpulos, una de las peligrosas consecuencias de la pastoral del "miedo", que podía provocar reacciones afectadas, hasta el punto de que algunos se aplicaban penitencias excesivas. El análisis de este fenómeno es muy complejo, ya que debemos considerar la persistencia de modelos de santidad cuya espectacularidad ascética parece haber estado íntimamente ligada a la religiosidad femenina[38]. De este modo, a algunos tratadistas les

---

l´interiorizzazione delle norme nel microcosmo delle case e delle bottegue si poteva garantire continuità alla trasformazione in atto" (SIGNOROTTO, Gianvitorio: "Lo spazio delle devozioni nell´età della Controriforma" en BOESCH GAJANO, Sofia y SCARAFFIA, Lucetta: *Luoghi sacri e spazi della santità*. Ed. Rosemberg and Sellier. Torino, 1990, p. 315). De este modo, el "espacio" público y el privado fueron rígidamente regulados.

[35] El "controllo di una casta sul resto della popolazione", o el valor de los ritos colectivos (celebraciones religiosas y sobre todo la misa, esencial para entender la nueva religiosidad que subraya el valor de la Eucaristía y que abunda en la cristianización de los ritos de pasaje), implicaba que la ruptura con la institución visible era imposible. De este modo, se puede subrayar la insistencia en la comprensión de ciertos términos y conceptos en un sentido muy determinado y alejado totalmente de la tendencia misti(ficante) (vg. SIGNOROTTO, G.V. : "L´entusiasmo religioso nel XVII secolo. Incentivazione e controllo nelle valli alpine" en BESOMI, O. y CARUSO, C.(eds.): *Cultura d´élite e cultura popolare nell´arco alpinio tra Cinque e Seicento*. Ed. Birkhäuser Verlag. Basel-Boston-Berlin, 1995).

[36] "L´affermarsi della figura del padre spirituale, dell´esperto direttore di coscienze in grado di orientarsi e orientare nei tortuosi percorsi di anime agitate da scrupoli e inquietudini, e il delinearsi di una concezione soggettiva, relativistica e casuistica della colpa acompagnarono senza dubbio l´evolvesi della confessione" (FIRPO, M.: "Confessori...", p. 380).

[37] Esta racionalidad era vencida por los deseos del penitente, que exigía una penitencia por encima de sus fuerzas que, en ocasiones, el confesor se veía obligado a conceder para evitar que su devoción se "enfriase" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 80).

[38] Sobre la erotización de este hecho se puede ver HALLICZER, S: *Sexualidad en el confesionario*, pp. 157 que identifica practicantes regulares de mortificaciones física: "... esto se hacía bajo la supervisión del maestro espiritual de la mujer, pero para algunos confesores, estas prácticas conllevaban un sentido erótico tan fuerte que les conducía a la solicitación. Este elemento libidinoso está presente en el arte barroco. Véase el espléndido trabajo de RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: "Eros místico" en su obra *La España metafísica*(citada), que señala un cambio en la representación de la vivencia mística femenina: "digamos del cuerpo de la mujer, ya que al fin hemos venido a dar en él, que se preta sobremanera a este agenciamiento o implicación que lo revela como cuerpo plenamente pulsional, con el que participa en toda la gloria y violencia del estado teopático. La experiencia femenina de la espiritualidad es abierta, decididamente somática" (*ibidem*, p. 254). Este hecho tiene una clara explicación "machista":

"el motivo último de que el fenómeno del misticismo sea más frecuente en la mujer, encuentra su explicación satisfactoria en el discurso masculino del momento que da cauce y crea esta realidad. Resultará que el cuerpo femenino registra con mayor abundancia estas manifestaciones, porque éstas sólo

chocaba la áscesis exagerada[39] que, por otro lado, no era una exigencia oficial. Este hecho se hizo evidente en el siglo XVIII cuando:

> "Les adeptes de la dévotion réglée, c´est-à-dire modérée, et les autorités ecclesiastiques seraient presque prêts à emboîter le pas, comme le montre le cas angevin et l´on pourrait opposer une religion populaire, authentique, spontanée, directement inspirée par le Saint Esprit, et un pharisaisme officiel, savant et sophistiqué. Toujours est-il que la contraste est grand entre un catholicisme officiel, triomphaliste et cérémonieux, appliqué à prendre un visage de raison et de modération, et une sainteté qui est presque une provocation, digne de la folie de la Croix"[40].

Hubo, pues, un claro contraste entre las acciones de las santas medievales, que algunas devotas se empeñaban en imitar y las prescripciones establecidas por la Iglesia, siendo sometidas a un control creciente que tuvo uno de sus principales instrumentos en la "devoción regulada" cuyo sentido, obviamente, no es el muratoriano, sino que está relacionado más bien con una religiosidad controlada por los sacerdotes[41]. La uniformidad

---

se producen entre los neófitos, principiantes e inexpertos, según la opinión de teólogos y padres de la iglesia"(*idem*).

Este hecho, sin embargo, implicaba un enorme riesgo, de ahí la ambigüedad de sus experiencias: "Las místicas y visionarias, y ello desde la Alta Edad Media a finales del Renacimiento, no han tenido tampoco reservas a la hora de trazar un relato ambiguo que escribe el mapa de una experiencia que trabaja con símbolos unitivos de la experiencia carnal y espiritual, indistintamente" lo que entraña una sensibilización de la carne hasta un extremo poco edificante. Una manifestación que no ha podido ser acallada, hasta el punto de que lo místico ".. tiene su acaecimiento especialmente en el cuerpo libidinal de la mujer"(*ibidem*, p. 256), aunque también del hombre. Los movimientos torpes causados por los "miembros inferiores", definitivamente culpabilizados por la cristianización pero también por las nuevas concepciones sociales que penetran en la sociedad, no pueden ser controlados por el hombre como dice San Agustín (cosa diferente proponen y afirman los religiosos y los "hommes honnêtes"), de ahí la incapacidad para controlarlos. Los místicos son muy conscientes de ello y lo intentan justificar, como dice Juan de Ávila: "... sufrir con paciencia la poca obediencia que su parte sensitiva le tiene" (*ibidem*, p. 258)

La campaña contra la somatización de la experiencia religiosa se hace efectiva ya a finales del XVI, en un contexto en el que "... el tenebrismo inunda el espacio de representación con sus manifestaciones límite. Entonces el esqueleto aparece convocado explícitamente en esta escena... (la genitalidad en cambio) ... se ve convertid(a) hacia el fin de esa misma centuria en el lugar expreso del pecado, aquello que es devorado con predilecta crueldad por las faunas del sepulcro"(*ibidem*, p. 264) e, incluso, de todo aquello que provoca la líbido, el rostro, la belleza. De ahí la ausencia de la exuberancia de las representaciones anteriores que pierden su fuerza "miguelangelesca":

"Las visiones de pudridero se extienden entonces, y contaminan con su retórica lúgubre todo el campo de la representación imaginaria, plástica o "narrativa", discursiva. Todo se ofrece *sub specie vanitas*, esto es, como jeroglífico conceptuoso de una derogación carnal por al que la religiosidad seiscentista española entra en tromba" (*ibidem*, p. 265).

[39] LOUPÈS, Philippe: *La vie religieuse en France au XVIIIe siècle*, p. 30.

[40] *Ibidem*, p. 30.

[41] Sobre los enormes peligros que entrañaba esta actividad puede verse HALLICZER, S: *Sexualidad en el confesionario*, pp. 123-4, que habla de la presencia de monjas atractivas que quieren ganarse el favor del clérigo. Donde las frustraciones sexuales están al orden del día y también la presencia del Diablo que permite un contacto físico directo del exorcista (*ibidem*, pp. 122 y ss, también 204 y ss.). De hecho, una excesiva intimidad "... podía cambiar la naturaleza de la relación de espiritual a sensual" aunque ambos elementos estaban muy presentes en la santidad femenina que el confesor debe controlar y poner en forma (*ibidem*, p. 123). También plantea la hipótesis de que eran las mujeres más devotas, las que asistían con mayor asiduidad a las celebraciones parroquiales y al confesionario las que estaban más

devocional promovida en la época postridentina estaba reñida con las manifestaciones excesivas o, al menos, con algunas de sus formas concretas. De ahí, por ejemplo, la desconfianza hacia la devoción femenina y el establecimiento de una suerte de "enclaustramiento devocional"[42], del que es un buen ejemplo la acción de los directores espirituales en los conventos[43].

En todo caso, la concepción oficial valoraba la actitud personal, que cobraba pleno sentido en la acción colectiva, tal y como sucedía en el caso de la penitencia instaurada de los misioneros, siempre sometida a un control que, de cualquier forma, no acabó con los excesos. Pese a todo, estos últimos parecen haber estado determinados por una aplicación exagerada de tandas de látigo y no por un gesto, o una actitud decididamente subversiva respecto al modelo ideológico defendido por ellos[44].

El reforzamiento del papel del director espiritual se debió, en cierta medida, a la extensión del pesimismo agustiniano y, por tanto, a un cierto alejamiento de la perspectiva humanista. En los *Ejercicios* ignacianos se subrayaba la idea de un hombre marcado por un mal cuyo origen se perdía en el tiempo, pero que seguía plenamente vigente:

> "Questo male radicale della natura umana va al dilà dell´esistenza dell´individuo, e, addirittura, dell´esistenza stessa della specie umana; le origini del male si perdono in una atemporalità estremamente lontana che può essere richiamata alla memoria"[45].

---

en contacto con el cura las que eran más accesibles a la solicitación, lo que explicaría un claro predominio de las solteras sobre las casadas que podían dedicar menos tiempo a estas actividades (*ibidem*, p. 154).

Del análisis de otros parámetros, como los penitentes sumisos o aquellos que denunciaban extrae conclusiones sobre la representación exagerada, entre los primeros, de las casadas pese a que es menos frecuente en su caso la solicitación, concluyendo que "los problemas maritales eran aún extremadamente comunes y el confesor suponía una fuente, quizá la única, de alivio sexual y emocional para muchas casadas" (*ibidem*, p. 168).

[42] Así, la penitencia era reservada sólo a los hombres, una buena muestra de: "La diversa codificazione dello spazio rituale era giustificata dall´usanza, vigente a quell´epoca, di escludere la donna da ogni partecipazione attiva alla vita pubblica e, quindi, anche da certe pratiche religiose" (NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività missionaria....", p. 172.

[43] Le immagini di intensa estasi e penitenza femminili diminuirono in modo significativo nel XVIII secolo, man mano che y modelli religiosi offrivano espressioni moderate di devozione e di comportamento virtuoso tipicamente assegnati al femminile del mondo sociale. Esempi comuni sono quelli delle sante che coloccano Gesù Bambino. Caterina da Siena e Maria Maddalena de´Pazzi appartengono a questo gruppo, così come Rosa da Lima (1560-1617....). Queste donne erano anche mistiche le cui unioni col divino venivano frequentemente espresse in termini affetivi di amore materno (BARZMAN, Karen-edis: "Immagini e vita religiosa delle donne (1650-1850)" en ZARRI, G y SCARAFFIA, L.: *Donne e Fede*. Ed. Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 428-9).

[44] Incluso, pese a que se prescribía a los fieles "... el modo y el tanto del castigarse, (algunos) pasaban la raya, y uno estuvo muy de peligro por el immoderado (sic) rigor y decía "pues qué más puedo desear que morirme ahora" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 82r)

[45] PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum*, p. 234. Ya nos hemos referido anteriormente a la práctica "memorística" implantada por los *Ejercicios* ignacianos a través de la técnica de la representación.

De este modo, el misionero se convertía en un "médico" de almas enfermas, representando a una élite a la que la iglesia postridentina no sólo planteó unas exigencias crecientes sino sobre la que se empeñó, incluso, en establecer un estrecho control[46].

El hecho de que este sacramento fuese calificado como una medicina implicaba que todos los pecadores tenían que pasar por este trámite para que lograr una cierta "salud" espiritual. Con este objetivo, se les exigía quienes asistían a la misión la realización de una confesión general[47], que era un un requisito esencial para asentar una práctica frecuente sobre unos fundamentos correctos desde el punto de vista de las prescripciones eclesiásticas[48].

Una de los objetivos esenciales de la confesión general era erradicar la práctica pecaminosa que, con cierta frecuencia, era causada por una falta de confianza en el sacerdote, guardando silencio respecto a ciertos pecados. Esta circunstancia estaba motivada, en muchas ocasiones por la ignorancia respecto a lo que era el pecado. Los jesuitas que fueron los grandes adalides de una nueva concepción de la confesión insistieron en que "... assi la experiencia muestra que quando uno hizo confessión general tiene más fortaleza para resistir a las tentaciones y assaltos del demonio"[49].

[46] DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, pp. 490 y ss. Delumeau subraya el compromiso del confesor en la conversión de los fieles. El que les fuese en ello su salvación o condenación, hecho evidente también en el caso de los predicadores, implicaba necesariamente una transformación auténtica, al menos en todo lo que dependía de ellos, fijando su atención en el cumplimiento de las resoluciones y de las penitencias que se proponían a los penitentes (DELUMEAU: *La confesión y el perdón*, p. 74).

[47] El mismo éxito de las misiones se cifraba en el número de confesiones generales: "... este mismo deseo tan universal de azer confessiones generales que despertava la predicación apostólica del V. M. Ábila (sic) y que tan claramente manifiesta el abundante fruto de sus sermones, se experimentó en la predicación fervorosa y provechosa de nuestro V. P. porq(ue) en todos los puestos y pueblos donde predicó... o izo missión era universal en todos el intento de azer confessiones generales" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 116).

Aunque también se valoraba la consecuión de los fines de la misión por el número de comuniones. Por ejemplo, en Tuy nos dice Calatayud que se consumieron 27600 formas (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 34r).

[48] Reflexionando sobre la polémica obra de Arnauld "La fréquente communion" dice que: "Inviter les chrétiens à rompre leur pain, quotidiennement, avec Jésus, c´était, en fait changer la religion. Tout ce qui s´attachait à la rencontre exceptionnelle et parfois inquiétante avec le sacré laissait la place à la convivialité avec l´Homme-Dieu, pauvre, parmi les pauvres, venu les nourrir et les consolider dans la foi. Ainsi s´insinuait chez certains clercs l´idée que le paradis pourrait bien commencer sur terre si les hommes consentaient à vivre avec le Christ parmi eux" (CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 195). En efecto, los misioneros exigían estar libres de pecados mortales para comulgar debidamente (*ibidem*, p. 194). ¿Y no era esta una exigencia fundamental para la conversión? Como muy bien dice J. Bossy, las disposiciones de los jansenistas no podían garantizar una práctica religiosa uniforme, ya que de ser aplicadas muchos habrían dejado de acudir a confesarse (BOSSY, J.: *The Counter-Reformation and the people of Catholic Europe*, p. 64).

[49] *Sermones...*, ms. 5847, p. 26r. Es significativo que el padre Calatayud diga que: "hubo muchas confessiones generales y conversiones..." (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 22v).

Es más, la presencia del misionero allanaba el camino a los penitentes ya que les permitía gozar de una promesa de absolución de los pecados reservados[50], obteniendo una licencia del obispo a este respecto[51]. En ella decía, por ejemplo que:

> "... para que en el fuero interior de la conciencia puedan absolver de sus pecados a qualesquiera súbditos nuestros, hombres, mugeres y religiosas de nuestra filiación por graves que sean. De los a nos reservados por Derecho y Constituciones Synodales y para que puedan todos los confessores por mí aprobados, absolver también de los dichos casos reservados"[52].

Si bien podía ser un obstáculo para el poder episcopal, era también un poderoso medio para promover el interés de penitentes con la expectativa de un perdón al alcance de su mano[53].

No hemos de pasar por alto, por otro lado, que las confesiones se realizasen con un clérigo desconocido y ajeno a la comunidad, tal y como destacaron todos por los misioneros, ya que este procedimiento era extraordinariamente efectivo para desarraigar una práctica incorrecta de este sacramento[54]. Algunos de los casos recogidos en las fuentes son de gran interés para explicar esta desconfianza hacia sus sacerdotes "residentes", algunos de cuales propugnaban la idea de que era necesario marchar a Roma en peregrinación para obtener el perdón de ciertos pecados. Por el contrario, los misioneros promovían una

---

[50] DOMPNIER, B.: "Les quarante heures" en *Revue d´Histoire de l´Église en France*, 1981, p. 27.

[51] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 123.

[52] *Ibidem*, p. 124. También GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, pp. 353-4.

[53] Los poderes extraordinarios de los capuchinos son destacados por Dompnier. A partir de la creación de la *Propaganda de Fide* "dès les années 1620... des facultades qui leur permettent notamment d´absoudre un certain nombre de cas réservés dans les régions où se trouvent des protestants. Ils ont donc en fait la possibilitè de se soustraire à l´autorité épiscopale, même si... ils doivent se soumettre à elle pour aller prêcher. L´analyse de leur conception de la mission montre d´ailleurs qu´ils ont le sentiment de se trouver en pays de mission" (DOMPNIER, B.: "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction", p. 276). Sobre esta cuestión cfr. también PARENTE, U.: "Aspetti della confessione dei peccati nella compagnie di Gesù a Napoli tra XVI e XVII Secolo" en ULIANICH, Boris: *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra´500 e' 600*. Ed. La città del Sole. Napoli, 1997, nota 1 de p. 152.

[54] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 83. Especialmente en el caso de mujeres. En paralelo con estas afirmaciones se pueden poner otras sobre las que habitaban en los pueblos misionados, entre quienes parecía estar especialmente radicada la confesión sacrílega: "... este peligro... es mayor en los pueblos pequeños, donde no ay sino uno o dos confessores. Y singularmente aze mayor estrago en las almas de las mugeres y personas de tierna edad porque como estas azen pocas ausencias del pueblo donde abitan no tienen la ocasión tan frequente, y a mano, para buscar confessor desconocido y estrangero como los ombres crecidos que frequentemente azen viages discurriendo por varios pueblos" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 599). En el mismo sentido:

"Los curas que... procuren traer a sus feligreses confessores peregrinos para que desahoguen su conciencia, tomando fundamento de lo que el Concilio de Trento establece para desahogo de las religiosas", debido a que en su opinión era muy común que, por vergüenza los jóvenes, mujeres y labradores callasen pecados"(PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 214).

O el padre Calatayud: "en los lugares cortos hay muchas personas, especialmente mugeres, doncellas y amancebados o que caen con bestias, que no se atreven a descubrir sus conciencias con sus curas ni confessores que los conocen" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 130).

confianza en la resolución de los pecados en el foro confesional[55] excluyendo el recurso a otras instancias "externas", como la Inquisición:

> "He hallado por experiencia que el decir: *¿Dime por qué no te confiesas?- Padre, porque tengo un pecado muy grande del que es menester ir al Padre Santo- Y tú, ¿sabes cual es la herejía que está reservada al Padre Santo o a los inquisidores? - No. Pues óyelo: "Haeresis est error voluntarius in fide eunt pertinacia, etc"*. Explico esto y digo: *¿Por ventura has tu negado algún artículo de la fe, etc? Pues si no lo has hecho, no tienes el pecado de herejía que pide el ir a Roma: ven, ven a mi, que no me espanto de nada, etc.* Anímoles mucho y con esto vienen a desembuchar"[56].

Debemos plantearnos, siquiera someramente, cuál fue la influencia real de la Inquisición de la vida de los españoles de la época. Henry Kamen ha tenido la oportunidad de reseñar la limitación de la actividad inquisitorial sobre el territorio catalán[57]. Sin entrar en una discusión sobre conceptos como urbano y rural, sí que dice que "la mayoría de los catalanes nunca vieron un solo inquisidor en toda su vida ni tuvieron contacto con el Santo oficio".

Las cifras de procesos revelan que la mayoría de los acusados, entre 1578 y 1635, fueron extranjeros, frente a sólo un 57% de catalanes. Esta cifra deja en evidencia que la mayoría de la población quedaba fuera de una actuación que "... desvió su atención a otros grupos debido a su incapacidad para localizar los errores en el seno de la población catalana"[58]. Jaime Contreras, en su estudio sobre el Tribunal de la Inquisición en Galicia concluye que en el siglo XVII se produjo una clara disminución del ritmo de las visitas inquisitoriales, hasta el punto de caer en la dejadez, "... el distrito apenas se visitó en el S. XVII. Las escasas incursiones... más que inquirir y castigar errores campesinos buscaban la presencia de judaizantes"[59].

---

[55] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 336 y en la misma página aparece otra penitente convencida de que si no se callaba la enviarían a la hoguera. "Otra persona, por haber oído al predicador que no se espantaba de nada, aunque le confesaran herejías. Y que no era necesario ir a Roma para la absolución, vino a confesar pecados que había callado habiendo recibido tres veces la Extremaunción. Otra vino a confesar pecados muy feos..." (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 281).

[56] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 173.

[57] Dice H. Kamen que el medio rural, con un 90% de la población estaaba fuera del alcance de la Inquisición. En el caso del caso gallego, estudiado por Jaime Contreras, la atención se fijó especialmente en campesinos y el poseedor de tierras abunda mucho más el que no las tiene (CONTRERAS, J.: *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia 1560-70: poder, sociedad y cultura*. Ed. Akal. Madrid, 1982, p. 583). Junto a ellos, la Inquisición dedicó una especial atención a los clérigos, "los eclesiásticos situados bajo jurisdicción episcopal, la parte de la iglesia gallega más afectada por la represión del Santo Oficio, y ello no podía ser menos si volvemos a recordar la absoluta necesidad de disponer de un clero ortodoxo como base esencial de todo el programa reformista y evangelizador que sigue a Trento" (*ibidem*, p. 587). En el siglo XVII, cambió esta orientación y la atención se dirigió a actividades terciarias (*ibidem*, p. 587).

[58] KAMEN, H.: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, p. 235.

[59] CONTRERAS, J.: *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia 1560-70*, p. 507.

Esta circunstancia, unida a una actividad desigual y que, progresivamente, se hizo menor ya que fue vista siempre con desagrado por los mismos inquisidores, nos lleva a dudar sobre el calado de esta institución en las poblaciones de la España moderna. En efecto, al igual que J. P. Dedieu[60], Henry Kamen hace notar la escasez de denuncias[61] y el hecho es que el silencio parece haber sido la reacción más habitual de las comunidades. De este modo, se puede poner en duda las conclusiones de Bartolomé Bennassar sobre el "miedo" que inspiraba visita inquisitorial a la población española[62].

La confesión exigía una preparación adecuada a los clérigos. Para Azpilcueta por ejemplo, el confesor debía "... tener poder, saber y bondad"[63]. Otros muchos autores insistían, a su vez, en la sabiduría o el dominio del buen confesor[64]. En el caso de los jesuitas, el modelo de esta formación se puede encontrar en el *Breve directorium* de Polanco, que otros escritos posteriores siguieron como punto de referencia[65]. Los "seminarios de conciencia", que estuvieron dedicados a la formación de confesores, se incorporaron, a lo largo de una lenta pero clara evolución, al programa de la *Ratio Studiorum*. Frente al curso teológico que se impartía en los Colegios, éstos tuvieron un carácter decididamente práctico y moral. Las *Constituciones* insistieron en la gran importancia de la confesión. En ellas se establecieron cuatro años de teología, que era clave en la formación impartida en los colegios haciendo hincapié, obviamente, en la escolástica[66], uno de cuyos manuales de "cabecera" era la *Summa* de Santo Tomás[67].

---

[60] DEDIEU, J. P.: *L´administration de la foi: l´Inquisition de Tolède XVIe-XVIIIe siècle*. Ed. Casa de Velázquez. Madrid, 1989.

[61] KAMEN, H.: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, p. 232.

[62] "Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su "pedagogía del miedo"" en ALCALÁ, A. *et alii*: *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Ed. Ariel. Barcelona, 1984.

[63] MORGADO GARCÍA, Arturo: "Pecado y confesión en la España moderna", p. 128.

[64] Y su importancia como mediador de la gracia: "en cuyas manos a puesto Dios los preciosos tesoros de su gracia, de procurar diligentemente que en la administración del sacramento de la penitencia no se desperdicie ni pierda una gota de la sangre de Christo porque es de valor y precio infinito" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 591).

[65] Estas obras "... riassumono opportunamente i principali aspetti della pubblicistica gesuitica in materia di confessione. Sulla base e sullo schema del direttorio polanciano, ma con una netta accentuazione dei "casi" e degli "stati". Estos son reunidos con la intención de extender el control (la disciplina) a la vida cotidiana "... e di raggiungere l´interno dei nuclei familiari" (PARENTE, U.: "Aspetti della confessione dei peccati nella compagnie di Gesù a Napoli tra XVI e XVII Secolo", p. 166). Siguiendo esta directrices se redactará la *Institutio Confessionariorum* de Martino Fornari.

[66] "... si sviluppa (este estudio) ininterrotamente nell´arco di tutto il quadrenio, mentre quello della Sacra Scrittura è limitato indifferentemente al primo o secondo biennio e quello di Positiva è prescrittivamente successivo alla conclusione del corso di scolastica". Debido a la dificultad de cumplir con este programa "si suggerische che... lo studio della Teologia positiva si svolga privatamente ed eventualmente nelle case professe" (ANGELOZZI, Giancarlo. "L´insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù" en ULIANICH, Boris: "Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra´500 e' 600". Ed. La città del sole. Napoli, 1997, p. 135).

[67] Sobre este mismo aspecto ver VISMARA CHIAPPA, Paola: "Tradition et innovation: l´Église de Milan à l´époque des Lumières" en CHATÊLLIER, L.: *Religions en transition dans la seconde moitié*

El estudio de los casos de conciencia no aparece en *Constituciones* pero sí en el capítulo *De Scholis Collegiorum Societati*[68]. A pesar de ello, las *Constituciones* exigieron conocimientos suficientes para realizar una confesión canónica y aplicar la penitencia correspondiente a las faltas del penitente[69]. Si en algunos escritos, emanados durante los generalatos de Polanco y Nadal, se indicó que los casos de conciencia eran empleados por los teólogos, fue efectivamente en estos momentos cuando el estudio de esta materia adquirió mayor organicidad y peso. En los años sesenta del XVI en muchos colegios tenemos dos situaciones, la de aquellos centros donde existió un estudio privado de esta cuestión, actividad ajena a la lección para los escolásticos y externos, frente a otros donde esta enseñanza:

> "... è invece pubblica, con ampia partecipazione del clero locale ed anche di laici; corsi di cassitica che si articolano in una o due lezione settimanali, altri che prevedono una lezione giornaliera, altri che prevedono ben due lezioni al giorno con ripetizione e conferenza settimanale"[70].

Las disposiciones tomadas en el Colegio Romano fueron capitales en la evolución posterior de esta enseñanza en la orden jesuita. En este centro se prescribió en 1556 que la lección de casos debía ser diaria e, incluso, en los días en que las clases fuesen suspendidas los sacerdotes del colegio *casus coscientiae quaterni vel terni legant... ut unus haberet curam solvendi dubia*[71]. En 1564, el curso era público con gran asistencia de *forestieri*. Esta experiencia maduró el "cursus minor". Al calor de las disposiciones tomadas en Trento, en 1564 se prescribió que los seminaristas hiciesen el *cursus maior* pero que "in mancanza dei requisiti necesari, studino almeno *grammaticam, cantum, computum, ecclesiasticum et quod convenire videbitur ex sacra scriptura et libris ecclesiasticis et santorum homiliism* e privatamente *quae ad sacramentorum ministerium, maxime ad confessiones audiendas, videbuntur opportuna*"[72]. En 1570 vemos claramente los efectos de tal tendencia, cuando el estudio de los casos se convirtió en un aspecto capital, hasta el punto de quitar protagonismo a la teología[73].

Con el Generalato de Acquaviva se redactaron unas instrucciones coherentes para todos los colegios. La *Ratio Studiorum* fue una de sus máximas realizaciones haciéndose

---

du siècle XVIIIe. Ed. Voltaire Foundation. Oxford, 2000, p. 29, que incide en la misma importancia de la casuística para los misioneros.

[68] Sobre su carácter, cfr. ANGELOZZI, Giancarlo. "L´insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù", p. 137.

[69] *Ibidem*, p. 138.

[70] *Ibidem*, p. 143.

[71] *Ibidem*, p. 144.

[72] *Ibidem*, p. 145.

[73] Muchos, acabados los estudios humanísticos continuaban su formación profesional "seguendo due anni il corso di casi di coscienza", y en estos momentos ya había muchos en la Compañía que pensaban que 7 u 8 años de estudios teológicos, después de los humanísticos, era algo gravoso.

efectiva la separación de los estudios teológicos en un *cursus maior* y otro *minor*. Se trataba, pues, de un proyecto educativo que intentó aunar la formación académica (escolástica) y la formación profesional (práctica)[74]. Tras la publicación de *Ratio* de 1586 siguió muy presente la discusión sobre el papel de ambas formaciones, cuya solución vino dada en la edición de 1599, que separó definitivamente el *cursus minor* del *maior*[75], de la que también se siguió una determinada forma de redactar los manuales[76]. A pesar de ello, a mediados del siglo XVII la teología moral todavía era una disciplina en vía de definición[77].

Podemos concluir, pues, que la teología moral gozó de una importancia creciente como instrumento "profesional". No sólo entre los jesuitas, sino también misioneros capuchinos que apuntaron este principio como un elemento esencial de la formación de todo predicador[78]. E, incluso, algunos tratadistas recomendaban que los misioneros debían portar libros sobre la materia para consultar casos difíciles[79].

La importancia de la confesión como instrumento de control individual ha sido subrayada con gran acierto por Adriano Prosperi, "i fatti e i comportamenti erano ambigui, indescifrabili: solo l´apertura della coscienza poteva svelare se nei fare scongiuri, nel pregare en el bestemmiare, nella santità (visioni e rivelazioni), nelle possessioni demoniache, nell´accostarse ai sacramenti... si era sinceri o si simulava"[80].

Este sacramento, de hecho, debía jugar un papel esencial en un mundo donde la religiosidad era vivida con los demás, a través de una exteriorización de las emociones,

---

[74] En el *Colegium* Germanico había dos cursos separados, uno para los escolásticos y otro para los casuistas, pero en el resto de colegios no se aplicó esta división.

[75] ANGELOZZI, Giancarlo. "L´insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù", pp. 156 y ss.

[76] "L´articolazione della produzione teologico-morale dei gesuiti in un modello scolastico-especulativo e un modelo casistico-pratico appare funzionale alle diverse esigenze dei "cursus maior e minor" in cui si vennero organizzando gli studi teologici nei collegi della compagnia, per rispondere ai peculiari problemi posti dalla formazione dei professi da una parte e da quelli dei coadiutori spirituali e dei sacerdoti secolari educati nei seminari gestiti dalla Compagnia, dall´altra"(PARENTE, U.: "Aspetti della confessione dei peccati nella compagnie di Gesù a Napoli tra XVI e XVII Secolo", p. 165).

[77] *Ibidem*, p. 162.

[78] "Para curar los confessores los pecadores deben tener y mirar los libros de Theología moral, porque sino los tienen o si teniéndolos no los miran, ¿cómo sabrán ganar los perdidos y tomar el pulso en la confessión a los enfermos?... Y teniendo obligación grave de procurarlo el confessor, pecará mortalmente si no tiene libros para ello y pone cuidado en estudiar en ellos.... ". Aunque también recomienda libros espirituales (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 76). Esto contrasta con la parquedad del equipaje: "Azían (dize –López-) sus viages apostólicos a pie, sin otra provisión que los báculos en sus manos y sus alforjas al ombro y en ellas la Biblia, el Breviario y un libro espiritual manual" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 174).

[79] "pregúntele... si está con ánimo de executar lo que se le dixere que debe... y si respondiere que sí, puede añadirle que por quanto desea ver si ay alguna doctrina que le favorezca y que no ay lugar para deternerse y hazerle algtunas preguntas necessarias se venga después a la posada, señalándole al hora. Y entretanto podrá mirar o consultar el caso de propósito" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 328).

[80] PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 547.

promovida por la misma iglesia. Había, pues, una serie de comportamientos reglados que podían dar lugar a la simulación, que podían estar marcados por una sinceridad. A este fenómeno se aludía obsesivamente en los casos relacionados con la santidad fingida que, como en otros aspectos relacionados con esta realidad, constituían una fuente reflexión dirigida a todos los hombres y mujeres. No en vano, los mismos misioneros censuraban el fingimiento de la devoción, sin una asunción profunda de sus valores, que debían tener su realización en la vida de cada uno.

Esta era, al menos, la postura de los predicadores, cosa que no evitó la presencia de reacciones simplistas como la de quienes pensaban que la salvación se lograba adoptando un determinado gesto o una pose. Esta misma ambigüedad, estaba implícita en las reflexiones de los predicadores que, a pesar de sostener la importancia de una transformación profunda[81], valoraban la "ejemplaridad" y exhibición de los comportamientos devotos como elementos esenciales para la conversión planteada en términos colectivos y que necesitaba de unas formas espectaculares.

Cabe, de nuevo, reflexionar sobre la actitud barroca respecto el gesto. Este era entendido como una manifestación necesaria y directa de una inquietud interior, a la vez que un instigador de ella. En este sentido, fue esencial la concepción de la educación transmitida por numerosos textos postridentinos en los que la pedagogía suponía, al mismo tiempo, una práctica de comportamientos que se hace evidente en las devociones, de las que debía participar al resto de la comunidad a través de prácticas como la caridad (material y espiritual)[82]. Por supuesto, pese a la importancia de los gestos, se exigía que las intenciones fuesen moralmente aceptables. Y la mejor manera de conocerlas era, sin duda, la confesión.

---

[81] De nada servía oír las doctrinas o los sermones: "Si os contentáis con sólo oír las cosas mas que nunca vengáis a la missión, mas que os condenáis sin tanto cargo. Pues oír i no hacer es señal de réprobos i condenados" (CALATAYUD, P. : *Sermones...*, ms. 6869, 71v).

Los signos de la conversión son: la mudanza, la constancia y perseverancia en buenos propósitos, la contrición "... ai i recuerdo de que ofendí a Dios sin poder apenas olbidar su ofensa" (CALATAYUD, P. : *Sermones...*, ms. 6869, p. 103r), combatir los vicios más característicos de cada uno, la pena por pecar(*idem*). De este modo, los ejercicios se confundían, hasta cierto punto, con los síntomas aunque se subrayaba, sobre todo, la necesidad de obrar, de actuar (*ibidem*, p. 103v).

No bastaban, pues, los signos o actos que, en todo caso, revelan al predestinado si no existían unos móviles puros, un desinterés y espíritu próximo al de Cristo. Por ello, pese a valorar la asistencia a doctrinas, la limosna o la confesión frecuente eran necesarias también obediencia, la castidad, no caer en pecado, etc. (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 78). La esperanza era también importantísima. Con ella se reforzaba la voluntad humana, el deseo de salvarse(*ibidem*, p. 97), muy al contrario de aquellos que:

"viviendo pues al uso y moda del mundo quieren ver si a costa de algunos actos de piedad y limosnas o devociones pueden entrar en el cielo como si dixeran: *assentado ya con Dios y los Santos que se nos ha de dexar vivir en este modo y conducta que llevamos y otros llevan bamos tratando de salvarnos y para esto haremos esta devoción y tal limosna, oiremos missa, seremos de la Tercera Orden o cofradía del Rosario, etc*." (*ibidem*, p. 90).

[82] "L´educazione religiosa comportava anche un´educazione morale e una corretta pratica di comportamenti. Gli ideali religiosi dovevano essere tradotti nella pratica ed incarnati nell´esistenza, il che

De este modo, la práctica frecuente de la confesión implicó una clara voluntad por parte del confesor de inquirir tanto sobre las acciones como sobre los móviles del sujeto, en un "tratamiento" de larga duración que se iniciaba con la confesión general que, de hecho, se constituyó un *trámite* típicamente misional, implicando un desarrollo posterior dirigido por un director espiritual, bajo cuyo control el fiel debía adoptar una vida que persiguiese la realización de una serie de virtudes esenciales.

Había, sin embargo, ciertos peligros ligados a la práctica confesional, como revelan las reflexiones sobre las simpatías despertadas por los confesores laxos que se dirigieron, precisamente, contra aquellos penitentes que buscaban una complicidad que permitiese una absolución fácil, sin poner un remedio efectivo a las raíces del mal, cosa que estaba reñida con los móviles de un buen penitente que se manifestaban, gracias a la contrición, que se convirtió en un instrumento esencial de la conversión misional, en unas expresiones que debían ser asumidas por el fiel tales como la culpabilización y la debida respuesta al daño causado a Dios. La penitencia era, pues, el castigo por una mala acción pero, sobre todo, el preámbulo para un cambio radical dirigido al cumplimiento de las normas fijadas por los casuistas y, por extensión, del Decálogo. Por tanto, no nos debe extrañar que la terminología surgida al calor de estos nuevos planteamientos hiciese hincapié en unos conceptos de los que también se contagió la misma inquisición que implicaban una clara "voluntad de transformar" al sujeto con "... consigli e suggerimenti per confortare, consigliare, indirizzare le persone che si rivolgevano a quel tribunale"[83].

La confesión se convertía, por tanto, en un "... luogo dell´ascolto e della fiducia"[84], unas palabras que destacan, nuevamente, que la relación en ella tenía un claro carácter íntimo, subrayado por la propia disposición física del confesionario que debía estar alejado los oídos o vistas curiosos[85]. Esta última circunstancia fue censurada por las oportunidades que podía brindar a los deseos, a las tentaciones del clérigo de las que, como hombre, no

---

significava esercizio di virtù: l´acquisizione di un abito virtuoso doveva avvenire attraverso una serie de gesti ripetuti in modo disciplinato, suggeriti sia attraverso l´istruzione si a traverso la proposizione di adeguati esempi. Attraverso di essi si intendeva inculcare nella mente en el cuore dei fedeli un comportamento modellato sulle norme ecclesiastiche, virtuoso e "civile"" (VISMARA CHIAPPA, Paola: "Il cattolicesimo dalla "riforma cattollica" all´assolutismo illuminato", p. 210).

[83] PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 543.

[84] "...bisogna che il penitente sveli lo stato della sua coscienza non come se si trovasse davante a un giudice ma come davanti a un padre. La confessione è il luogo dell´ascolto e della fiducia: e i gesuiti furono i puú consapevoli assertori di questo principio" (analizando una instrucción de Acquavia de 1588 PROSPERI, A.:"Diari femminili e discernimento degli spiriti", p. 80)

[85] En ocasiones era imposible realizar las confesiones debido a su impaciencia. El padre Tirso, por ejemplo, "para ponerlos en razón me salí de allí huyendo del tropel. Y Dios dispuso esto para que, al salir, me hablasen al oído algunos pecadores diciendo: *Padre, confiéseme, porque tengo un pecado gravísimo que jamás he confesado*, con que conociéndolos los llamaba" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 481).

podía librarse de ellos, aunque estos obstáculos constituían, a su vez, un elemento esencial de la práctica de las virtudes, manifiestas en la victoria sobre las pasiones y las sugestiones de la carne[86]. No en vano, los inquisidores dirigieron su atención especialmente a la *sollecitatio ad turpia*[87], un fenómeno que provocó que los confesores fuesen sometidos su autoridad[88]. Los casos de este tipo, que se dieron tanto en Europa como en América, constituyeron, efectivamente, un fenómeno obsesivo y recurrente en la Europa postridentina, que subrayaba los peligros de la intimidad surgida entre el confesor y su penitente.

Los tratados insistían, sin embargo, en que el confesor debía ganarse la confianza de unos penitentes que temían abrir sus conciencias al clérigo. Para conseguir este objetivo, el confesor debía recibir con agrado al fiel y ayudarle a desembuchar sus culpas:

---

[86] A la luz de los casos de solicitación llega a la conclusión de que esta dependía del acceso directo del confesor a su penitente y concluía, a la luz de los datos que maneja: "... los confesionarios cerrados o divididos se extendieron muy lenta e irregularmente... El tipo de caja totalmente cerrada del confesionario se usó sólo en el 41% de los casos... Casi el 42% seguían utilizando el sistema tradicional, con el sacerdote sentado en un banco o silla y el penitente arrodillado ante él. El 68% de los lugares donde se usaba este sistema tradicional se daba en Canarias y en Baleares, indicando un retraso definitivo de estos distritos remotos de la monarquía comparados con zonas más cercanas al corazón de la reforma postridentina, como la archidiócesis de Toledo" (HALLICZER, S: *Sexualidad en el confesionario*, pp. 138-9).

En el siglo XVIII el uso de confesionario se hizo más habitual, decayendo el de sillas o bancos en un 52%. Las observaciones de los misioneros revelan las carencias del mobiliario de las iglesias, muchas de ellas incuria pero también, probablemente, una necesidad de confesar a un gran número de penitentes cosa que revelaba la insuficiencia de las iglesias. El confesionario imposibilitaba, hasta cierto punto, este fenómeno ya que, frente a la confesión en un espacio abierto a la mirada de un extraño, estos permitían una mayor intimidad, un lugar donde se podía acordar la cita y seducir a las penitentes (*ibidem* pp. 142-3). Los casos de solicitación revelan que la postura física permitía un acceso más fácil a este, de hecho la postura tradicional "... ofrecía posibilidades tentadoras al confesor que se inclinaba para seducirle" (*ibidem*, p. 139). Pero también la visita de las fieles cuando estaban enfermas (vg. p. 141).

[87] SARRIÓN MORA, A.: *Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (SS XVI-XIX)*. Alianza Editorial. Madrid, 1994. DUFOUR, Gerard: *Clero y sexto mandamiento*.

Como bien dice Prosperi, la relación con el penitente debe estar basada en la pureza a la vez que desempeñada por un sacerdote (que tiene, obviamente un voto de celibato): "Il Concilio di Trento individuò una situazione di rischio particolarmente grave nel rapporto tra sacerdote e donne in confessione" (PROSPERI, A.: "La confessione e il foro della coscienza" en PRODI, P. y REINHARD, W.(eds.): *Il Concilio di Trento e il Moderno. Annali dell'Istituto storico italo-germanico*. Quaderno 45, p. 252).

Las observaciones de G. V. Signorotto son muy interesantes. Destacando los lazos afectivos que existían entre el confesor y el penitente, subraya cómo aquellos se convertían, incluso, en los promotores de las manifestaciones místicas: visiones, etc. Esta circunstancia es particularmente evidente en el caso de los valles alpinos, donde el control de la Inquisición sobre esta relación fue bastante estrecho. Los problemas causados por estos fenómenos fueron agudizados por la participación del clero que tenía una relevancia social muy clara reforzada, si cabe, por los decretos tridentinos:

"Si può ben comprendere quindi il particolare impegno e la procedura eccezionale impiegati per combattere il dilagare dei casi di "sollecitazione alla sensualità", in cui spesso sconfinavano i rapporti tra i confessori, o maestri spirituali, e le penitenti. La criminalizzazione degli entusiasmi, e in seguito delle teorie contemplative, fondò la sua legittimazione e il suo carattere di emergenza proprio agitando il fantasma delle "turpitudini" dei maestri di spiritualità" (SIGNOROTTO, G.V. : "L´entusiasmo religioso nel XVII secolo", pp. 41-2).

> "Llegado que llegaba... procurábamos recebirle con especial agrado para quitarle la turbación, que lo ordinario llegan turbados, alentándole a que con toda confiança descubriesse con claridad su pecho, ofreciéndonos a consolarle aunque tuviesse más culpas que todos los pecadores juntos si venía verdaderamente arrepentido y dispuesto"[89].

Una buen método era afirmar que "... yo soy el mayor de los pecadores y estoy hecho a oyr muchos con amor"[90]. A su vez, los capuchinos presentaban el sacramento de la confesión como un fuero tranquilizador donde se ofrecía un perdón accesible a todos, una vez cumplidos ciertos requisitos, como evitar las ocasiones de volver a caer en pecados. Buena prueba de ello son las palabras de Feliciano de Sevilla quien, después de analizados los pecados:

> "... le dezíamos: *Ya lo que me has confessado no es menester bolver a confessarlo a ningún confessor ni en la hora de la muerte. Y así algún confessor te preguntare si has callado algún pecado en la confessión puedes dezir que no, porque ya lo passado se acabó con esta buena confessión que has hecho...*"[91].

El confesor se presentaba como un juez ducho en todo tipo de situaciones, ofreciendo un consuelo al pecador, "mire que yo no me he de espantar por muchos y graves pecados que me diga, que estoy hecho a oírlos muy horribles y a absolverlos"[92], exigiendo a los fieles se franqueasen[93]. Para lograr este objetivo, se volvía a insistir en algunos temas tratados en los sermones que, si bien eran una buena vía para la conversión "afectiva" de la que hemos hablado, también constituían una fuente para preservar al fiel en el camino que habían emprendido. No debemos pasar por alto, pues, la presencia en la práctica confesional de una serie de contenidos, temáticos y conceptuales, relacionados con la pedagogía del miedo que, por ejemplo, jugaban un papel importante en el caso de los capuchinos[94]. Los

---

[88] Al menos si la solicitación se producía durante la confesión, cosa que permitió a los tratadistas calificarla como herejía (sobre esta cuestión cfr. PROSPERI, A.: "La confessione e il foro della coscienza", pp. 252-3).

[89] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 72-3.

[90] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, pp. 76-7. Esta confianza rendía sus frutos, semejantes a los que describe el padre Feliciano de Sevilla, el penitente viendo el trato recibido se atreve a revelar todos los secretos (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 592).

[91] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 89.

[92] *Ibidem*, p. 73. El concilio de Trento "affermarono il carattere di atto giudiziario ("actus iudicialis") della confessione sacramentale e ne affermarono il diritto divino ("ius divinum")" (PROSPERI, A.: "La confessione e il foro della coscienza", p. 239). Esto mismo predicaba el apdre Tirso en el primer sermón de sus misiones: "que no nos espantábamos de nada, y que lo que buscábamos era grandes pecadores y que éramos como los pescadores, que se alegran más cuando pescan mayores peces"(REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 335).

[93] De ahí la insistencia de los confesores: "Pues si en algo me niegas la verdad no vale nada, todo quanto estamos haziendo y te condenarás y no puedes dezir que yo tengo la culpa" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 74).

[94] Además de recomendar una serie de devociones y ejercicios, los confesores debían advertir sobre los efectos de la culpa. La recaída en ella entrañaba, si cabe, mayores males no sólo espirituales sino físicos, inmediatos (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 76). Del mismo modo, se le preguntaba si tenía callado algún pecado antes de empezar la confesión y después de terminarla, "darale a

jesuitas, en cambio, parecen haber sido reacios a acrecentar el rigor de un sacramento que, de por sí, era ya "gravoso"[95]. Era esencial, a este respecto, no suscitar los escrúpulos de los penitentes[96].

Hemos de destacar que en esta época se insistió en la idea de que el director acudía en ayuda de sus fieles, compensando (y complementando) la dureza de la predicación. Los misioneros de los siglos XVI y XVII eran invitados, según la fórmula clásica, a ser *leones en el púlpito y corderos en el confesionario*[97]. San Jean Eudes explicaba, de hecho, la necesidad de este "doble lenguaje"[98].

Si el púlpito era la sede del león, el confesionario era la del "cordero"[99], un cambio de tono que, sin embargo, no implicaba una menor exigencia. El confesor debía tratar al penitente como a un hijo pródigo[100], siendo, al mismo tiempo, un padre, un juez y un médico, aunque no siempre debía comportarse del mismo modo, dependiendo del individuo en cuestión y de su sexo:

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

---

entender los muchos que se condenan por callar pecados por vergüença y dirále en pocas palabras alguno de los muchos exemplos que a este propósito refieren los Doctores" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 77). Los contenidos de la confesión, por tanto, insistían en los temas que debían ser recordados por los pecadores en cualquier ocasión de peligro, ante una tentación determinada, poniéndoles ante los ojos los efectos de sus faltas. Así lo indica explícitamente el mismo autor recomendando una serie de medios para evitar la recaída. Acercando la mano o el brazo a una vela o fuego: "...consideren que si pidiéndoles por precio de vicios que se dexassen quemar un braço huyeran de ellos, quanto más lo deben hazer siendo mayor sin comparación la pena que por ellos se da en la otra vida. Y para ponerles más freno dígales brevemente algún exemplo temeroso a propósito de lo que confiessan" (*ibidem*, p. 81).

De este modo, el confesor empleaba diferentes recursos para convencer al penitente: "por vía de lástima y compassión ponerles delante el estado peligroso en que se allan sus almas si no abren los ojos... represénteles lo mucho que desea el reparo de sus conciencias y la enmienda de sus costumbres tan estragadas... y el escándalo del pueblo y que si desde luego no se determinan de desenojar y aplacar a Dios puede temer que no les sufrirá más sino que executará en estos severíssimos castigos ... que si no se determinan de admitir y aplicar con efecto las penitencias medicinales que le señalará aunque sean amargas les avrá de embiar sin absolución aunque con vivo sentimiento y dolor de su coraçón" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, pp. 601-2).

[95] "... más se ganan las almas para Dios con blandura que con rigor y más quando la corrección cae sobre naturales blandos y dóciles porque a estos las repreensiones muy ásperas, severas más los turban y afligen que les aprovechan y mejoran... en el confessionario el confessor aze el papel de ministro de la divina missericordia. Más poderosamente se ganan las almas con amor que con temor. Más fácilmente se ganan las almas con amor que con temor" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 592)

[96] *Idem*

[97] *Idem.*

[98] DELUMEAU: *La confesión y el perdón*. Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1992, p. 30.

[99] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 592-3. La predicación está dirigida a la confesión (BERNOS, M: "Confessión et conversión" en *La conversión au XVIIe siècle*. Ed. Centre National des Lettres. París, 1983, p. 274) y para ello se usaba de cualquier medio como el miedo, sin embargo "le confesseur peut se montrer attentif et éventuellement indulgent; il est recommandé de ne reprendre les pécheurs qu´avec bonté, afin de ne pas les décourager"(*ibidem*).

[100] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 591 y especialmente p. 594.

> "No diga el confessor en aquel puesto palabra alguna de cariño a ninguna muger porque sin malicia puede dezir algo que le acusen por ello al santo Tribunal de la Inquisición como ha sucedido algunas vezes..."[101].

En la práctica del confesionario se exigía no sólo tolerancia con las digresiones del pecador, sino también que se le escuchase con "... piadosas, dulces y suaves palabras, que incite el pecador al arrepentimiento, recordándole la Pasión de Cristo y los beneficios de la redención", tema apasionante que constituyó uno de los asuntos capitales de los sermones o, al menos, eso se propuso:

> "Que le exponga la piedad, la misericordia, la caridad y la mansedumbre con que Cristo está dispuesto a recibir a los pecadores. Que persuada también al penitente a no tener vergüenza de confesarse con el sacerdote, que es tanto y quizá más pecador que él y que se hará matar antes de revelar los pecados que se le hayan confiado"[102].

En definitiva, no bastaba la "represión" para garantizar que los individuos se plegasen a las exigencias planteadas por el catolicismo postridentino[103], de modo que la visión que los fieles tenían de los misioneros cambiaba en el transcurso de la misión. Frente al fervor y el rigor de la predicación, en la que se insistía frecuentemente en los motivos terribles, los penitentes experimentaban la relación con su confesor como una fuente de consuelo reforzada, si cabe, por el cambio producido en el tono de los últimos sermones de la misión.

La realidad, sin embargo, se muestra más compleja que estas disquisiciones generales. En efecto, la pastoral misional no se puede reducir a la dureza o el miedo[104]. Ambos "foros" se complementaban aunque, *a priori*, se adoptasen en ellos metodologías diferentes ya que, aunque insistían en idénticos temas, se establecía una relación totalmente diferente con el fiel, pasándose de la condena a la comprensión y la confianza que tenían su paralelo en las afirmaciones dirigidas a alimentar la esperanza en los oyentes de los sermones. De este modo, el confesor utilizaba también los novísimos como recurso para conseguir que el fiel revelase su conciencia y de su pasado.

Esta experiencia se construía mutuamente, *in due*, aunque es evidente que el clérigo tenía el papel de guía. Se requería, pues, que el penitente le obedeciese, plegándose a los

---

[101] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 82.

[102] Guy Montrochier citado por DELUMEAU: *La confesión y el perdón*, pp. 31 y 32.

[103] Para San Alfonso de Liguori, por ejemplo, el miedo no podía ser el único medio sobre el que asentar una la conversión fuese duradera: "... la prédication, même la plus traumatisante a toujours voulu déboucher sur l´esperance. C´est en quoi le macabre chrétien se distingue du morbide sans objet du théâtre élisabethain et d´une certaine littérature noire du XVIIe siècle" (DELUMEAU, J.: *Le péche et la peur*, p. 384).

[104] DOMPNIER, B.: "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins", p. 262.

dictados del director de conciencia[105], de modo que el peso parece haberse desplazado del lado de este último que dirigía el diálogo, llevando con mano firme al penitente para ilustrarle y descubrir sus faltas. Es más, pese a la necesidad del examen de conciencia antes de acudir al confesionario, su realización correcta sólo podía ser fruto de una larga práctica y enseñanza, por lo que la ayuda del sacerdote era esencial. De hecho, esta relación se fundaba, hasta cierto punto, en la desconfianza hacia el penitente que necesitaba de una ayuda "externa". De este modo, los manuales para confesores dejaron, de un modo creciente, mayor espacio a sus preguntas[106].

La misión señalaba el inicio de la práctica confesional frecuente[107]. De hecho, el interés esencial de los misioneros era convertir la confesión en una práctica cotidiana como evidencian, por ejemplo, las reglas de las congregaciones:

> "il confessore diventava qualcosa di ben diverso rispetto all´occasionale erogatore di un perdono divino comunque garantito. Diventava il conoscitore profondo della storia di una vita, colui che ne possedeva i segreti più intimi e al quale ci si affidava per fare quello che da soli non si riusciva a compiere"[108].

Esta era la vía más adecuada para entablar un camino hacia la perfección, en el que era necesario un estrecho control, así como la repetición de ejercicios que enriquecían la devoción, "comincia proprio dalla fine della confessione: il penitente che ha concepito un vero e profondo rifiuto del peccato non deve essere lasciato andare con una semplice assoluzione. Lo si debe convincere a fare una confessione generale e ad avviarsei sulla strada della milizia spirituale: è qui che si attua il *progressus in via Domini*"[109].

Las reflexiones de numerosos autores sobre las insuficiencias del método misional olvidan que jesuitas y capuchinos fueron muy prudentes respecto a los resultados efectivos de la misión, al menos a largo plazo. Estos debían asentarse, fundamentalmente, en una práctica regular de las devociones y, concretamente, en la confesión[110]. Los jesuitas

---

[105] S. Halliczer subraya esta diferencia, más cultural que social: "La cultura, los viajes y el acceso al arcano mundo latino, que estaba directamente relacionado con la ley canónica y las escritura y, finalmente, la revelación divina en sí, ponían al confesor en un plano muy superior" (HALLICZER, S: *Sexualidad en el confesionario*, p. 153).

[106] "... più specificamente a interrogazioni specialli commisurate volta a volta alla condizione del peccatore ipotetico o reale che egli fosse" (RUSCONI, R.: "Dal pulpito alla confessione", p. 304).

[107] ALCALÁ, Pedro de: *Vida del V. Siervo de Dios el P. Presentado Fr. Francisco de Possadas del Sagrado Orden de Predicadores*. Oficina de Antonio Marín. Madrid, 1748, p. 465.

[108] PROSPERI, "Diari femminili e discernimento degli spiriti: Le mistiche della prima età moderna in Italia", p. 78.

[109] FORNARI, *op. cit*., p. 340.

[110] "Corto es, y muy passagero el fruto de la missión, *si no dura más que ella. Por más copioso que este sea, aprovecha poco si luego se desvanece y acaba y los vicios buelven a azer su curso, ocmo antes*" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 118). Esta idea emana claramente de una

siguieron recurriendo en nuestro país a la misión penitencial que, como dijimos, empleaba un método esencialmente espectacular. Hubo, sin embargo, una evolución hacia una nueva concepción de la pastoral misional que, incluso, se produjo en el seno de esta misma orden. Es equívoco, pues, emplear estos conceptos generales y, por tanto, reduccionistas. En efecto, la metodología misional no permite separar, a menudo, lo "penitencial" de lo "catequético".

Para los jesuitas, como veremos, la conversión tenía su comienzo en la misión, que se entendía como una resolución que debía ser profundizada. La vida cristiana era, pues un progreso y no una meta fijada, alcanzable con los débiles medios humanos[111]. Este hecho explica su insistencia en la posibilidad de condenarse o en las inseguridades causadas por la muerte, que constituía un pasaje forzoso aunque no determinante. La "santificación", en todo caso, sólo se podía construir a lo largo de una vida, gracias a la conversión, entendida no ya como un gesto instantáneo sino como un proceso permanente que implicaba una integración en la vida devota. De este modo, el examen de conciencia no sólo llevaba al conocimiento de la propia condición humana (genérica) sino también, gracias a los diagnósticos del confesor, de las debilidades características de cada uno, indicando claramente que la conversión era un proceso individual, fruto de una disciplina dirigida con mano firme por el sacerdote.

En cierta medida, frente a la dicotomía de la conversión en el Medioevo, en esta época encontramos una convivencia, o una complementariedad, entre sus dos formas esenciales. Por un lado, tenemos aquella que podemos calificar como "individual" o personal, resultado de una iluminación divina cuando no, de un largo camino. Por otro, tenemos un modelo "externo" donde un hombre "santo" convierte al pecador, a veces,

---

concepción pesimista de la naturaleza humana, que se define como inconstante: "... quán flacos son los propósitos de algunos que no aciertan a llevarla vida virtuosa, seguida y continuada, sino que todo el tiempo lo gastan en texer y destexer la tela començada"(DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 118). De ahí la necesidad de las devociones que eran propuestas en los sermones de perseverancia con que se cerraba la misión: "proveía a sus oyentes de varios y provechosos documentos y avisos saludables y recetas espirituales para conservar la salud del alma y vivir christianamente y no llegar a recaer en los achaques passados, ni bolver a manchar la ermosura de la gracia recibida..." (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 118). Que eran, fundamentalmente, los santos sacramentos junto con la oración y meditación.

[111] "La confesión, los auxilios divinos, los sabores del cielo todos se ordenan a darnos perseberancia y firmeza en la virtud" (*Sermones de misión,* ms. 5870, p. 104r). En los "Avisos para vivir cristianamente. Recetas para la perseverancia" que se incluyen en el mismo volumen se dice que: "... frequente los sacramentos de la confessión y la comunión, por lo menos una vez al mes, porque una de las muchas calamidades, pecados y castigos que padece el pueblo cristiano es el olvido de recibir estos dos saludables sacramentos que Cristo instituyó a costa de su sangre y passión para remedio de los pecados. Porque estos son los arcaduces y canales celestiales por donde se encamina o comunica a las almas la divina Gracia, son las fuentes de la salvación, por donde se lavan y purifican las conciencias de las manchas y fealdades de los pecados. Son las armas más fuertes para vencer y triumphar del enemigo... y la medicina más efficaz para sanar de la enfermedad de los vicios" (*Sermones de misión,* ms. 5870, p. 109r).

simplemente con el contacto físico, de modo que el individuo constituía así la prueba viviente de un milagro y no en un *actor*[112]. Aunque el peso se siguió haciendo recaer sobre el gesto puntual que señalaba una ruptura con la vida anterior, alimentado por el misionero, lo cierto es que este acontecimiento abría un proceso de profundización sin el que no se puede entender la conversión. Ésta iba unida, sin duda, a la devoción, a una nueva manera de activismo católico, en el siglo XVI:

> "La conversione come drammatico, improvviso cambiamento interiore che condiziona tutta la vita succesiva apparteneva, nei suoi caratteri generali alla storia del cristianesimo. Di quella tradizione, l´età della Riforma rese di nuovo attuali due momenti che possono essere rappressentati con due nomi: san Paolo e sant´Agostino"[113].

Adriano Prosperi pone el acento en una conversión dramática, un modelo que coincide con algunos de los grandes personajes de la época. En este sentido, nos interesa especialmente la experiencia "agustiniana", que tuvo una amplia repercusión en la literatura autobiográfica, generando una larga tradición que nos interesa especialmente para comprender la concepción de la conversión en el propio marco de la misión[114]. En efecto:

> "Conversione qui si somma a "confessione": dalla confessione dell´anima a Dio nasce l´autobiografia protestante, così come dalla confessione cattolica nacquero infiniti diari e autobiografie, soprattutto feminili"[115].

A este respecto se debe subrayar la relación existente entre la conversión y un cambio interior[116], donde la crisis era un elemento esencial. Subrayemos, sin embargo, que este momento traumático sólo tenía valor si conllevaba una profundización.

La confesión general no sellaba, pues, el camino del fiel como tampoco era una fuente de salvación en si misma, aunque constituía un medio esencial para lograrla, del mismo modo que otras devociones eran necesarias, aunque no definitivas. Pese a que, como dijimos anteriormente, las manifestaciones espectaculares, fueron valoradas positivamente por los misioneros[117], afirmaron, desde una perspectiva hasta cierto punto "rigorista", que

---

[112] COHEN, Esther: "Fire and tears. The physical manifestactions of conversion" en *Dimmensioni e problemi della ricerca storica*. 1996-2, p. 249.

[113] PROSPERI, Adriano: "Convertirsi nel Cinquecento" en "Convertirsi e convertire. Itinerari del messaggio religioso in età moderna (Tavola Rotonda)" en *Ricerche per la Storia religiosa di Roma*, 10. Roma, 1998, p. 27.

[114] *Ibidem*, p. 28.

[115] *Idem*.

[116] Pese a la importancia de la obediencia a las directrices de la autoridad religiosa dice que: "... in ogni caso si tratta sempre di un movimento interiore, nel quale si individua la mano di Dio"(*ibidem*, p. 28). Surge así una nueva identidad (*ibidem*, pp. 28-9).

[117] Aunque este es, ya lo hemos dicho un elemento esencial de la persuasión misional: "... tende a determinare un clima che favorisca il compimento contestuale di azioni esemplari che moltiplichino

no bastaba con seguir los sermones y doctrinas misionales o la confesión general en el transcurso de la misión, minusvalorando, hasta cierto punto, el valor real de las indulgencias:

> "... *V.R. dice que en la misión el menor caso que hace es de la indulgencia plenaria*... no hablo con tan poco respeto de las indulgencias, como a V.S Ilma. le informan...Aunque es verdad que, privadamente, digo a varios: lo primero es convertirse y aborrecer el pecado y después entran los jubileos. ¿Tenéis grande hipo de ganar el jubileo? Primero es soltar la manceba y la hacienda ajena, etc."[118]

Esta cita debe entenderse más como un recurso pedagógico que como una convicción profunda, ya que nadie dudaba del valor de estas últimas que, sin duda, eran uno de los atractivos principales para el público que asistía a las misiones[119].

Podemos apuntar, por otro lado, que la exigencia de llevar una vida nueva exigía confesarse con verdadero dolor de los pecados cometidos y, consecuentemente, con un deseo de transformación[120]. Esta voluntad de santificar la vida implicaba obedecer una serie de deberes, tal y como estaban establecidos en los Mandamientos[121], de modo que el "converso" no debía esperar a la penitencia impuesta por su confesor:

> "Qualquiera que por omisión o culpa grabe suya, durante sus confesiones, no cumple con alguna obligación grave que está a su cargo como de restituir, pagar o corregir y assí otras, se confiessa sacrílegamente"[122].

---

l´efficacia e servano a modulare, via via in modo sempre più complesso nel corso de la missione, le espressioni di pentimento" (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 54-5).

[118] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 147. Prosperi recoge un caso parecido en PROSPERI, A.: "Diari femminili e discernimento degli spiriti".

[119] De hecho, este era uno de los medios esenciales para favorecer la conversión. los misioneros debían pedir "... a sus ilustríssimas concedan quarenta días de indulgencia, o cien si fuere Señor Cardenal, a las devociones que estableciere en el pueblo, al Rosario, a la letanía de Nuestra Señora, al acto de contrición, etc. Otro tanto por oír las doctrinas, por el sermón, confessarse, etc" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 16).

[120] Creo que la piedad difundida los misioneros coincide con la de los devotos. En este sentido, se puede hablar de un catolicismo optimista y tranquilizador (VIGUERIE, Jean de: "Quelques aspects du catholicisme français au XVIIe siècle", p. 369) y exigente: "S´il prépare à la mort, s´il redoute le malheur de l´impénitence finale, il oit l´ourage du salut comme un travail simple, dont les chances de réussite sont grandes, à condition d´honorer Dieu et de faire scrupuleusement son devoir d´état. Il est exigeant –le catholicisme l´a-t-il jamais été à ce point?- il est exigeant puisqu´il exige toute la vie; mais en même temps il rassure, il se garde de trop effrayer" (*ibidem*, p. 370).

[121] El primer signo de la predestinación era seguir los Mandamientos (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas*..., p. 71). De nada servían las devociones sin su cumplimiento: "Oíd esto, deshonestos, blasphemos, juradores, enemistados, embidiosos o que chupáis lo ageno. ¿Sabéis qué obsequio hacéis a María Santíssima con vuestras devociones? Pues eso mismo que si ofrecieras a una Reyna una hermosa fruta en un plato lleno de estiercol" (*idem*).

[122] *Sermones y doctrinas*, 5847, p. 141r. El buen propósito para confesarse implicaba una transformación efectiva del individuo, como dejan muy claro las instrucciones difundidas por los predicadores: "... digo que no vienen dispuestos para confesarse por falta de propósito, todas las personas siguientes: lo 1º los que tienen enemistad y odio con sus próximos y aunque este cese, i no quieren hablarse, siguiéndose de esto notable escándalo, esto es ai enemistad forzada... Lo 2º, el que tiene lo ageno contra la voluntad de su dueño y no quiere luego restituir y digo luego, porque luego está obligado a pagar si tiene con qué y no basta tenga propósito de restituirlo en adelante o en el testamento si puede hacerlo ahora... Lo 3º los que tienen alguna comunicación deshonesta, y afición dañosa y no quieren echar

Las autoridades religiosas se empeñaron, como dijimos, en difundir la práctica regular del sacramento de la confesión. Pretendían que la visita anual del confesionario, establecida oficialmente durante el medievo, se hiciese efectiva. Las disposiciones de los tratadistas y de las autoridades religiosas imponían, efectivamente, una mayor frecuencia de los sacramentos con el objetivo de cristianizar a los católicos[123]. Los obispos toledanos son un buen ejemplo de esta voluntad[124]. El Cardenal Quiroga (Sínodo 1583) animó a quienes se casaban a que se confesasen con esta ocasión. Otros insistieron en el cumplimiento anual (preceptivo), a través de la denuncia de los contraventores (Sínodo de 1568)[125]. Dedieu concluye que, de modo creciente, las Navidades fueron, junto con la Cuaresma, uno de los momentos claves de la confesión[126], gracias a las indulgencias que se ofrecía a los penitentes en estos períodos.

Aunque el número de los recalcitrantes se redujo paulatinamente, existía un grupo de población que recurría de un modo irregular, cuando no nulo, a los sacramentos[127]. En todo caso, a la luz de la tratadística misional se puede hablar de que, por regla general,

---

esta peste de casa. Lo 4º los que saben que en tal juego se precipitan en juramentos, en tal conversación en murmuraciones y no quieren dexarlas. Todos estos hacen mala confessión por falta de propósito, entiendan este todos y miren cómo llegan a confessarse, no sea que en lugar de sacramento hagan un sacrilegio" (*Sermones de misión*, ms. 5870, p. 176v-177r).

[123] "La "religion des pauvres" qui s´implante à l´âge moderne fait en sorte que chaque homme puisse non seulement être aidé et consolé, mais qu´il puisse s´acheminer vers la perfection" (VISMARA CHIAPPA, Paola: "Tradition et innovation: l´Église de Milan à l´époque des Lumières", p. 29). Una perfección, que, como indica Muratori, sólo se podía lograr saliendo de la ignorancia: ".. il faut rapprocher les fidèles de la parole, des sacrements et des rites"(*idem*). Exigiendo, a la vez, un cambio radical en ellos (*ibidem*, p. 31).

[124] Sobre las fuentes inquisitoriales y la deconstrucción de la documentación sigue siendo ejemplar GINZBURG, C: *El queso y los gusanos*. Ed. Mario Muchnik. Barcelona, 1991). De cualquier forma, como dice H. Kamen, estos datos deben ser usados con cierta prevención y el caso catalán es buena prueba de ello ya que están distorsionados por la actividad de la inquisición que no está dirigida al conjunto de la población, esto es reflejan eficacia o acción tribunal y no son el "... espejo de la realidad social" (KAMEN, H.: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, p. 249). Sobre ello hay amplias pruebas pero en el caso de H. Kamen se destaca la limitación de la actividad inquisitorial sobre la sociedad catalana.

[125] DEDIEU, J. P.: "*Christianization* in New Castile: Catechism, Communion, Mass, and Confirmation in the Toledo Archbishopric, 1540-1650" en CRUZ, A.J y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Minneaoplis-Oxford, 1992, p. 9.

[126] *Ibidem*, p. 20.

[127] Estos corresponden en las estadísticas de J. P. Dedieu a diferentes grupos sociales y laborales que pueden ser identificados en otras fuentes: "(residentes) ... in large towns, a low level of christian culture, unemployment and agriculture, and geographical mobility" (DEDIEU, J. P.: "*Christianization* in New Castile", p. 19). Aquellos que dicen que no van con regularidad a los santos oficios es el 3% y no iban a ella los que vivían en lugares aislados, los viajeros y la gente de las montañas. El domingo en todo caso era un día de trabajo como otro cualquiera (*ibidem*, p. 21).

Sobre el uso de la confesión para adoctrinar a los grupos de marginados, nos cuenta el padre Pascual, en el caso de los ladrones que: "... el V.P Gerónimo López, acogía a estos con mucha caridad y después de averles propuesto la obligación en que les pone el ser christianos de no matar a nadie, si no es en peligro moralmente cierto o probable de que se les adelante y que a la justicia de ninguna suerte pueden" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, pp. 326-7).

existía una práctica insuficiente desde el punto de vista de las exigencias que se plantearon en estos momentos[128]. De ahí la necesidad de una confesión general.

2. Los presupuestos de la práctica confesional jesuita.

Hemos de recordar la enorme influencia del aristotelismo en la orden jesuita, cuyos miembros retomaron la casuística desarrollada en la Edad Media sobre idénticos presupuestos[129]. En opinión de Aristóteles, la idea platónica del bien era irrealizable. Basándose en esta misma concepción, los casuistas abundaron en una *fragmentación* del imperativo absoluto contenido en la Ley de Dios en aporías. De este modo, los jesuitas descompusieron la moral en una serie de casos de conciencia[130]:

> "adaptés aux exigences de la vie pratique. Foin des obligations surhumaines, de l´impératif abstrait, idéal, car elle se soucie moins de "l´idée objective du bien" que de l´individu; au sens d´Aristote, elle est une véritable "médication" qui s´inquiète, non pas "de la santé en général mais de l´état du patient en particulier[131].

Esta afirmación suponía al mismo tiempo una actitud comprensiva hacia el hombre, cuyos condicionamientos justificaban una matización de la ley general[132], poniendo a su alcance la posibilidad de seguirla, reemplazando un deber absoluto por virtudes

---

[128] El acento puesto por los predicadores populares en este hecho puede muy bien proceder de su interés por erradicar las confesiones sacrílegas, pero existen pruebas en otros contextos de la dificultad de imponer la confesión frecuente o, como mínimo regular. Sobre ello cfr. el capítulo " La difficulté de l´aveu volontaire" en DELUMEAU, J: *Le péché et la peur*.

[129] SIGWICK, H.: *Outlines of the History of Ethics*, citado por SOMMERVILLE, J.P.: "The "new art of lying": equivocation, mental reservation, and casuistry" en LEITES, E. : *Conscience and casuistry*. Ed. Cambridge University Press. 1988, p. 159.

FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*. Es extraordinariamente importante en el método de razonamiento jesuítico que recoge el patrón de la dialéctica aristotélica (*ibidem*, p. 203 y p. 204). Esta influencia se hace también patente en otros aspectos como el interés de los jesuitas por la naturaleza, la realidad física. Frente a Platón, con su ideal trascendente "infini et éternellement incaccessible. Le but idéal... fait d´idées irréalisables ici-bas. Aristote l´a transformé en une vertu accessible à l´homme dans les limites mêmes de son existence terreste" (FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*, p. 205).

De hecho, frente a la postura pesimista de los protestantes, quienes hablaban sobre el daño irremediable causado por el pecado al hombre y a la naturaleza, los jesuitas oponían una visión optimista "... in cui tale distanza risulta colmata proprio dal dispiegarsi della presenza divina nella totalità del mondo naturale. Diò è così riavvicinato all´uomo con la possibilità per quest´ultimo di cooperare attiva e liberamente secondo le tesi moliniste per la propria salvezza" (BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza*, p. 99).

[130] Pese a que estos deben ser tratados con sencillez también en el púlpito que se contagió, como vimos en el capítulo anterior de la casuística. Algunos advierten contra los que predican sobre casos morales complicados "... questiones intrincadas" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 42).

[131] FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*, p. 206.

[132] *Ibidem*, p. 206.

accesibles[133]. De la posesión de la virtud en absoluto, esto es, se tenía o no se tenía, esto es, se actuaba moralmente bien o no, se pasó a la idea de que práctica no podía corresponderse con exigencias universales, cosa que supuso adaptar[134] "... (una) doctrine morale à la realité (y no)... construire une vertu idéale dans l´abstrait"[135].

El confesor debía hacer frente a las circunstancias particulares, íntimamente ligadas a las vivencias del individuo y, por supuesto, a los vicios característicos de su estamento o grupo social. Se hacían así, por ejemplo, distinciones entre el y la ciudad o entre "estados", tan tópicas como influyentes en la retórica misional[136]. Los confesores, de hecho, "... troubaient des dispositions personnelles, des tentations, des passions et des convoitises sans nombre et qui étaient aux prises avec mille affaires, mille soucis et mille peines"[137].

La casuística describía los casos concretos que respondían a las circunstancias de cada uno[138], hasta el punto de que ciertas tareas, *a priori* dudosamente aceptables, podían ser aceptables si se cumplían una serie de condiciones[139]. El deber no era, hasta cierto

[133] "les règles et les prescriptions dans lesquelles étaient formulées ces vertus ne devaient pas exiger des hommes que des choses possibles et faisables. Ainsi cahque cas isolé démandait un traitement particulier" (*ibidem*, p. 212)

[134] *Ibidem*, p. 209: Para los estoicos "... ... tenir largement compte des circonstances pratiques de l´action et, par là, ils en vinrent à établir un système de morale graduée"(*ibidem*).

[135] *Ibidem*, p. 209.

[136] "... l´insistance sur la pratique et sur les devoirs d´état du chrétien, parfois au prix d´une certaine réduction moralisante. Comme l´a remarqué Paolo Prodi, l´Église moderne, après Trente, met en oeuvre un changement qui tend à contrôler les comportements sur le plan de l´éthique plutôt que du droit. On assiste au développement d´une religion plus soucieuse d´accorder les attitudes morales aux impératifs de la foi. Selon R. Tavenneaux, cela marque le catholicisme entre 1560 et 1620 et s´estompe dans les décenneies suivantes, non sans remonter à la surface au début du dix-hutième siècle. Mais il y a quelque chose plus. Ce qui caractèrise cette époque c´est le souci en matière de règles morales de faire coincider la foi et la raison" (VISMARA CHIAPPA, Paola: "Tradition et innovation: l´Église de Milan à l´époque des Lumières", p. 31).

[137] FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*, p. 217.

[138] La complicación de la casuística fue creciente. Pese a ofrecer una sistematización exhaustiva sobre las faltas y sus puniciones con la que se pretendía acabar con la angustia de una absolución indebida (*ibidem*, 216):

"Alors dans le cadre de chacune d´elles (faltas) apparaissaient bientôt des milliers de cas d´espèces qui se distinguaient les uns des autres par une grande varieté de motifs et de causes". Y ello implicaba tener en cuenta todas las circunstancias (*ibidem*, p. 217) lo que provocaba una derivación asintótica, ya que, además de los casos basados en hechos reales –ver el caso del padre López-, sumaban sus propias recreaciones y todo con un "... esprit d´ordre, une ardeur à enregistrer les faits dignes d´un bureaucrate" (*ibidem*, p. 218).

Esta postura implicaba, a su vez, de la "moralización" de todas las circunstancias de la vida, obligando a atender a numerosas circunstancias, "tous les problèmes et tous les événements de la vie" (*ibidem*, p. 218).

[139] Chocan especialmente las afirmaciones sobre el "padre" del prostíbulo de Sevilla que recoge León (DE LEÓN, Pedro: *Grandeza y miseria de Andalucía*. Ed. Facultad de Teología. Universidad de Granada, 1981).

punto, una "... donnée fixe, absolue. C´est au contraire un commandement éternel et toujours vivant"[140].

Las circuntancias "particulares" eran esenciales para realizar un diagnóstico adecuado. Esta exigencia supuso una enorme complicación tanto por la diversidad de casos como por las "... circonstances de chaque faute commise"[141]. Este hecho, junto con las aporías, de que hemos hablado anteriormente, abría la vía a toda una serie de sutilidades que encontraron uno de sus fundamentos en la evolución de la ética griega[142]. El desarrollo de la casuística en el cristianismo instauró, en efecto, "... un système de morale extrêmement ingénieux et compliqué"[143].

Los casuistas intentaban, pues, establecer todos los casos posibles, centrando su atención en la voluntad humana, esto es, si era buena moralmente o mala moralmente[144] ya que, por ejemplo, "en los pensamientos, si la voluntad no consiente, no ay pecado, aunque sean torpíssimos"[145]. ¿Qué sucedía, pues, con las acciones en que no existía una voluntad clara? La cosa se podía complicar si se atendía a todos aquellos casos en que el individuo no sabía cuáles eran sus obligaciones[146], una ignorancia que, en todo caso, podía ser culpable, es decir, fruto de una falta de interés por saber cuáles eran las leyes morales aplicables en cada caso.

La acción libre debía encontrar el asentimiento de la inteligencia y la voluntad (razón)[147]. Pese a ello, cualquier actuación, por nimia que fuese tenía una naturaleza moral. Así, frente a Duns Scoto, Santo Tomás "niait l´existence de ces actes indifférents, et

---

[140] FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*, p. 208. De ahí las matizaciones de los mandamientos del Decálogo vg. p. 219 como en el caso de restitución dañosa para el individuo (*ibidem*, p. 220).

[141] *Ibidem*, p. 217.

[142] *Ibidem*, p. 214.

[143] *Idem*.

[144] FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*, p. 186. Como afirma Hocke: *Il manierismo nella letteratura*, son los impulsores de una "... psicologia "complessa" come pure della filosofia "existenziale" di oggi, ma anche della nostra giurisprudenza laica" (BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza*, p. 116 citado). La actuación es buena cuando la voluntad del hombre coincide con la de Dios (vg. CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*).

[145] En GONZÁLEZ, Tirso: *Sermones...*, ms. 947, p. 2.

[146] El padre Calatayud la define como: "... *est privatio scientiae eorum, quae quis scire tenetur*, es falta de ciencia o conocimiento de lo que nos es necessario saber. Una es ignorancia de ley y se llama *ignorantia iuris*... quando no se sabe que aya tal ley, precepto, prohibición u obligación. Otra se llama *ignorantia facis*, ignorancia del hecho, vg. por no saber que tal día es ayudo o de guardar. La ignorancia una es *mere negativa* vg. en un rústico el no saber theología, la qual ni dee ni puede saberla (*nescientia*)... Otras es privativa... la qual trae consigo algún error o induce a ello. Y esta es de dos modos, una es ignorancia invincible e inculpable (involuntaria)... La otra es ignorancia culpable, vincible y voluntaria y es aquella que moralmente hablando puede vencer una persona o salir de ella y debe y no dexa de hacer. Y por esso los pecados que con esta ignorancia se cometen son culpables" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 91).

[147] La imagen del juicio, en la que Cristo porta un libro en que constan las obras del individuo al que se juzgaba se benefició, como tendremos la oportunidad de comprobar cuando nos refiramos al *examen de conciencia*, de la concepción de la vida como biografía que ya no será "... un soffio (*anima spiritus*)... un´energi (*virtus*). È composta di un complesso di pensieri, di parole, di azioni o come è detto.. peccavi *in cogitatione et in locutione et in opere*"(ARIÈS, P.: *L´uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, p. 118). Un símbolo influido por la contabilidad de los pecados, contrapartida de la que aplicaban los comerciantes (*ibidem*, p. 119).

montrait que l´homme recherchait dans chacun de ses actes un but quelconque, qui ne pouvait manquer de correspondre à sa destinée ou d´aller à l´encontre de cette même destinée"[148].

La distinción entre ley natural y revelación correspondió a una división de los deberes en "naturales" y "positivos"[149], la casuística era una creación social:

> "Secular law, like casuistry, controls the details of daily life through the resolution of particular cases. The history of these cases was the core of an English legal tradition wich, like casuistry, had well-established institutions for its interpretations"[150].

La conciencia, que era un elemento esencial para dirimir entre el bien y el mal moral, fue sistematizada y estudiada con profundidad[151]. La ley positiva intentaba responder a todos aquellos casos en que la ley natural[152] no era clara. De esta circunstancia se podía seguir el laxismo moral, basado en el probabilismo[153], una tendencia de la que participaron, sin duda, no sólo los jesuitas sino otras muchas órdenes religiosas[154]:

> "La réligion n´impose pas, écrivaut Yves de Paris, des comportements réprimant trop violemment la nature humaine: des exigences placées à un trop haut

[148]FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*, p. 194. No por ello, sin embargo, los jesuitas (como se les ha atribuido) justificaron una mala acción por un fin bueno o una intención recta (*ibidem*, pp. 195-6).

[149] Se apuntaba, incluso, la presencia de dos "revelaciones", la sobrenatural y la natural(ley natural): "que fut définie comme étant la "lumière de la raison innée en tout homme et grâce a laquelle l´homme est toujours apte à reconnaître ce qu´il doît faire ou éviter" (*ibidem*, p. 215). Según la ley natural existen varios tipos de reglas: generales "(sin)... objet particulier", y otras en p. 215. Esta es una ley positiva.

[150] LEITES, E.: "Casuistry and character" en idem: *Conscience and casuistry*. Ed. Cambridge University Press. 1988, p. 128.

[151] Como veremos más adelante en el caso de Calatayud que responde a una norma general: "La conscience elle-même cessa bientôt d´apparaître "une", elle aussi fut partagée en catégories. La conscience "précédente" avait pour objet les actions à venir, la conscience "suivante", les actions passées; la première fut appelée aussi "dirigeante" et "obligeante", l´autre, celle qui "juge" et qui "blâme" (FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*, p. 216).

[152] "... réglait impérieusement de nombreuses questions que la loi naturelle n´eût pu résoudre de façon nette" (*ibidem*, p. 215).

[153] De modo creciente, la perspectivas respecto al casuismo acabaron por identificar los dos sentidos de la palabra que son: "Firstly, it signifies "the art or science of bringing general moral pirnciples to bear upon particular cases". Secondly, it means "sophistical, equivocal or specious reasoning". The connection between the two is historical. Catholic casuists, and particularly Jesuits, were accused by their opponents in the sixteenth and seventeenth centuries of employing sophistry in support of lax and absurd moral conclusions" (SOMMERVILLE, J.P.: "The "new art of lying"...", p. 159.

Subrayemos que el laxismo se apoyaba en el probabilismo pero que uno no lleva al otro (DELUMEAU: *La confesión y el perdón*, p. 121). Pascal criticaba, a este respecto, que se podía encontrar una opinión para justificar todo lo que se quisiese (FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*, p. 245). Como hemos visto, y lo confirmaremos cuando nos refiramos a la oración, poco tenía esto que ver con la "moral" que intentaban instaurar los misioneros. Para los fieles "su" voluntad era la de Dios, es decir, el cumplimiento de los mandatos del Decálogo, censurando las ambiciones, los deseos, etc que se escondían tras las apariencias.

[154] También parece estar implícita en la actividad de los lazaristas que adoptan el principio de "acommodarsi alla capacità" y dar así: "... mezzi particolari e facili per acquistare o far tal cosa" (cit. en GENTILCORE, D.: "*Accomodarsi alla capacità del popolo*", p. 695).

niveau conduisent plus sûrement à des réactions d´inquieté qu'à un progrès spirituel"[155].

Los jansenistas atacaron a los capuchinos por esta misma razón[156], quienes, a su vez, concibieron sus misiones como una suerte de "... puissante machine de guerre destinée à contrecourer les progrès du jansénisme"[157]. Los jesuitas se convirtieron, a los ojos de sus contemporáneos, en los grandes adalides del probabilismo, una opinión que, sin duda, puede ser calificada como simplista ya que, obviamente, no todos ellos aceptaron esta doctrina[158].

Alejandro VII e Inocencio XI, los papas que encabezaron la *marejada* "puritana" en la segunda mitad del XVII, condenaron las tesis probabilistas, "... al mismo tiempo que estigmatizaban las proposiciones laxistas"[159], una situación que cambió con Alejandro VIII[160]. Las iglesias "nacionales" se vieron afectadas seriamente por este contexto en que las opiniones de Arnauld gozaron de amplia repercusión, pese a que algunas de sus ideas tenían una raíz anterior[161]. Tal era el caso de las, por otro lado, nada sospechosas *Istruzioni ai confessori* de Borromeo que, por ejemplo, influyeron decisivamente en los jesuitas. De cualquier modo, la práctica confesional se contagió de unas mayores exigencias, como revela el caso de Juan Eudes:

> "fedele allo spirito berulliano. Nelle sue campagne missionarie in Normandia per esempio, egli utilizza spesso le istruzione borromaiche nel *Prédicateur apostolique*... settima qualità del confessore che è la giustizia".

Es más, "nel suo *Advertissement aux confesseurs* (1644) egli distingue *sette tipi di persone alle quali occorre differire l´assoluzione*". El también eudista B. Du Chesnay, "riprende questa sinergia rivendicandola alla tradizione gallicana: "il modo di confessare proprio ai nostri missionari è le loro esigenze relative alla comunione non aprono la porta alla facilità""[162]. En la misma línea abundaron otros autores como H. Busson[163].

Algunos jesuitas, como hemos dicho, rechazaron o censuraron el probabilismo, especialmente durante el generalato de Tirso González[164], una postura que, por supuesto, no

---

[155] DOMPNIER, B.: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses. L´exemple des Capucins en France (XVIIe-XVIIIe siècles)", p. 40.

[156] *Ibidem*, pp. 45 y ss

[157] *Ibidem*, p. 44.

[158] No creemos que la toma de posición del padre Tirso se debiese a una presión exterior, sino a una tendencia generalizada en la iglesia católica a la que respondieron los jesuitas, atentos a las novedades (DELUMEAU: *La confesión y el perdón*, p. 126).

[159] *Ibidem*, p. 124.

[160] *Ibidem*, p. 125.

[161] *Idem*. Ver así cómo los obispos imponen a sus confesores los casuistas más rígidos *ibidem*, p. 127).

[162] PLONGERON, Bernard: "Unità tridentina e diversità francese: filoromani, giansenisti, gallicani e costituzionali" en MOZZARELLI, C- ZARDIN, D: *I tempi del Concilio: religione, cultura e società dell´Europa tridentina*. Roma, 1997, p. 152.

[163] *Ibidem*, p. 153.

[164] "les dominicains dans leur jalousie, les ministères qu´inquiétait la rentrée des impôts, se montrérent hostiles au probabilisme; celui-ci avait trouvé depuis longtemps au sein de la Compagnie

fue aceptada por todos los miembros de la orden[165]. En todo caso, hemos de reconocer que las discusiones sobre el probabilismo fueron importantísimas, ya que marcaron la evolución de la práctica confesional, de modo que, a partir de estos momentos se prestó una gran atención a las confesiones mal hechas y a la búsqueda de un perdón fácil, ofrecido por los directores espirituales laxos[166].

El hecho de que, ante un caso concreto, hubiese una gran diversidad de opiniones conllevaba una duda razonable sobre qué decisión tomar, acrecentada si cabe por el hecho de que muchos de los casos a los que se enfrentaban los confesores no se encontraban en la tratadística. La Ley, el Decálogo, tan clara en su generalidad era, por el contrario, oscura en referencia a las situaciones concretas, de modo que los casuistas diferenciaban dos posibilidades:

> "*Opinio pro lege et opinio pro libertate*... ou bien l´on pouvait penser que dans le doute, il fallait toujours suivre la loi, même si la validité pour le cas présent

---

même des adversaires convaincus. Dès l´année 1609... le Jésuite Comitolus avait composé sa *Responsa moralia* qui était une réplique formelle au système probabiliste; de même le Jésuite italien Bianchi combatit cette doctrine en 1642 dans un traité *Oponionum praxi*. En 1670, ce fut de elizalde qui attaqua le probabilisme dans un écrit, *et ce contre-courant atteignit son maximum d´intensité lorsque le Général de l´Ordre Tyrso Gonzalès* publia en 1694 son *Fundamentum theologiae moralis* qui contenait une critique sévère du système probabiliste"(FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*, pp. 246-7).

[165] APPOLIS, E.: *Les jansénistes espagnols*. Ed. Sobodi. Burdeos, 1966, dice sobre la aceptación del probabilismo en las filas de los jesuitas que: "Le géneral lutte avec énergie pour faire accepter le probabiliorisme par la Compagnie. En 1702, il va jusqu´à adresser à Clément XI une supplique, pour prier de sauver l´Ordre de la ruine qu´il se prépare.

Cette attitude déchaîne parmi ses confrères une insurrection, peut-être unique dans l´histoire de cette Compagnie si disciplinée. Mais il faut souligner que les tendances de González sont alors partagées par d´autres jésuites espagnols"(*ibidem*, p. 39). Véase sobre la misma cuestión la nota 1 de p. 39. Sobre la aceptación o no del molinismo dentro de la misma orden jesuita: "En réalité les exceptions sont nombreuses. Celle du géneral Tirso González est une des plus caractéristiques". Afirmar lo mismo respecto a los "rigoristas" españoles también es cierto.

[166] Este hecho explica la insistencia de algunas conferencias sobre la "gravedad" del pecado que ya no puede tener matices, sino conducir a un reconocimiento de la falta cometida sin justificarse. La responsabilización del individuo es una tendencia bastante obvia que tendremos la oportunidad de confirmar posteriormente. A este respecto Delumeau se refiere a las Conférences de Amiens (1695) y las de Luçon (1698-1710).

De ahí, por ejemplo, afirmaciones que encontraron eco en el mismísimo padre Calatayud: "Esa ilusión de que se puede volver a caer en los mismos pecados sin temer ser condenado, con tal que uno esté dispuesto a confesarlos, esta tan común entre los cristianos que los pastores, los directores y predicadores deberían... desengañarles" (citado en DELUMEAU: *La confesión y el perdón*, p. 126). El padre Calatayud decía sobre las recaídas en el pecado: "... en el sermón de despedida.. es un formidable pecado y que aquella pena que merecía por los pecados ya perdonados la incurre a proporción en pena del pecado de recaída... en el santo Tribunal de la Inquisición castiga los pecados de herejía *semel commissos*, con sólo un sambenito, el pecado de la relapsia le castiga justamente con la muerte y las llamas. A ese modo Dios nuestro señor, aunque con misericordia mayor" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, pp. 140-1). Se trata de matices a una afirmación semejante a la anterior, pero también contiene un aviso terrible confirmado por los sermonarios que aluden a la "medida de los pecados" que Dios fija para todos. Una vez se harta, procede a aplicar un duro castigo que conlleva la perdición eterna. Por tanto nos encontramos ante la misma exigencia de una transformación profunda.

n´en était que vraisembable, ou bien dans ce même doute, on pouvait se réserver la liberté de décider soi-même"[167].

Tras el intenso debate que se produjo en el Concilio de Trento a raíz de las afirmaciones de los protestantes, estaba claro que el catolicismo defendía, a pesar de la importancia de la Gracia, que el hombre era esencialmente libre para decidir su destino. A la luz de los sermonarios y de las doctrinas, el camino a seguir parecía muy estrecho y claro para aquellos que se querían salvar. Sin embargo, la inquietud suscitada en las discusiones de los teólogos sobre qué decisión tomar en un mundo confuso reflejaba, por el contrario, que las cosas estaban muy poco claras en la práctica. Había toda una serie de matices respecto a qué postura tomar en caso de duda (tucioristas absolutos, moderados, probabilistas, probabilioristas, etc.). Todos ellos trataban de dar una respuesta tranquilizadora a idéntica cuestión, la de actuar correctamente desde el punto de vista moral.

Para los probabilistas, el hombre sólo podía verse constreñido por unas obligaciones claras[168]. La opinión de los teólogos protestantes, como la de los dominicanos, era que si existían tantos argumentos a favor como en contra, era válida la acción. Los jesuitas se apropiaron de esta opinión, que se encontraba en autores muy anteriores como Carneades de Cirene. Los dominicos, por el contrario, derivaron hacia "... la plus sevère doctrine du "probabilisme"", esto es, la opinión más probable hasta convertirse en detractores de su orientación anterior[169].

Pero, más que la discusión teológica en sí interesa subrayar la importancia de una concepción del hombre como ser esencialmente autónomo al que, sin embargo, era necesario formar adecuadamente a través de una serie de mecanismos que implicaban una obediencia al director espiritual y a los dictados emanados de las instituciones católicas. El control era necesario y debía ser asumido por los individuos como instrumento para lograr una cierta garantía para salvarse.

Así pues, en un mundo lleno de matices, donde el hombre era un ser profundamente "dañado" por el pecado original, razón por la cual era necesario que sus acciones estuviesen bien sopesadas. A este respecto, la conciencia era esencial. Se puede definir como un dictamen de la razón, "(una) sentence pratique de la raison ou un jugement pratique par quoi nous décidons que quelque chose doît avoir lieu parce que c´est bien ou doit être omis parce que c´est mal"[170]. Una concepción de la conciencia completamente ajena a los posicionamientos del idealismo platónico.

---

[167] FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*, p. 235.
[168] *Ibidem*, pp. 235-6.
[169] *Ibidem*, p. 237.
[170] Citado, *ibidem*, p. 240.

Junto a la conciencia "segura" existía también otra insegura. De ahí la importancia de plantearse el problema de la "incertidumbre"(dudas, escrúpulos, etc.) que implicaban la necesidad de que esta fuese orientada en un mundo confuso, en el que parecía imposible lograr una absoluta certidumbre respecto a qué era lo que se debía hacer para obrar correctamente, desde el punto de vista moral:

> "Il n´est pas nécessaire, écrit Cathrein, que la certitude requise pour qui veut agir soit absolument infaillible. La certitude morale au sens le plus large suffit... Cette certitude correspond au vrai, bien qu´une erreur puisse se produire par exception"[171].

Esta inseguridad implicaba plantearse en qué medida el bien podía ser producto de la razón, o del entendimiento, según la terminología del padre Calatayud, que muchas veces era insegura y falible, cuando no completamente ignorante. Un problema parecido se planteaba Locke en su *Essay concerning Human understanding* donde, "... proposed a method of moral reasoning by wich all persons, save idiots and the feeble-minded, could know the true principles of morality and the relation any action had to them"[172]. Los teólogos católicos, por el contrario, creían en la necesidad de la autoridad de la iglesia y sus instrumentos. En efecto, la misma complicación de la casuística hacía necesario un dominio sólo accesible a los "profesionales". No en vano, los *Ejercicios* de San Ignacio habían asentado una concepción que llevó a sustituir el juicio personal por la autoridad del maestro, la relación directa con Dios por la mediación desempeñada por el clérigo[173]. Esta paradójica convivencia entre libertad y sometimiento a la autoridad fue destacada por otros autores en el terreno de la creación artística, donde se exigía "ingenio", ligado a una concepción del individuo como ser independiente, con voluntad propia[174].

Por el contrario, en la Inglaterra del siglo XVII-XVIII se produjo un abandono del casuismo, una renuncia asentada en la afirmación del individuo como ser autónomo, capaz de conocer las reglas de actuación moral por si mismo, frente a la postura de los defensores del casuismo como Jeremy Taylor (*Ductor Dubitantium*), para quien era necesaria una orientación para obrar bien[175]. De hecho, la adopción de una decisión ajustada, desde el

---

[171] Citado, *ibidem*, p. 241.

[172] LEITES, E.: "Casuistry and character", p. 129 sobre esta cuestión también *ibidem*, pp. 130-1.

[173] FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*, p. 243.

[174] "The image of nature in baroque representation anticipates Newton´s mechanics and Enlightenment deism. Partly as a consequence of a new sense of mastery and freedom, but partly also as a way of disassociating the artist from the sphere of "ordinary" labor and language, there arises something close to the modern ideology of the aesthetic, with its concepts of "genius" and aesthetic autonomy, wich are tied in turn to the promotion of art by the ruling class as witness to its rule" (BEVERLEY, John R.: "On the concept of the Spanish Literary Baroque" en en CRUZ, A.J y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Minneaoplis-Oxford, 1992, p. 226).

[175] "... "discursive reasoning" part to conscience, wich Taylor called "practical judgment"". Although everyone knew the first principles of morality, no one was immune from making a poor

punto de vista ético, era difícil y se fundaba en largos años de estudio que sólo podían cumplimentar casuístas o teólogos que eran "... experts who were needed for the resolution of difficult moral questions"[176]. Por el contrario, Joseph Butler, un representante del ambiente intelectual contrario al casuismo, pensaba que las leyes de Dios eran más importantes y debían ser el patrón fundamental de comportamiento de todo católico. En efecto, afirmaba que cada individuo era capaz de dirimir entre aquello que aquello que era correcto o incorrecto moralmente por lo que recurrir a una autoridad externa era un síntoma de debilidad moral[177]. No en vano, como hemos dicho anteriormente, Locke llegó a decir que no se necesitaban habilidades ni dedicación especial para saber cuál era el deseo de Dios[178].

La insistencia de algunos autores en la complementariedad, y relación causa-efecto, entre predicación y confesión implicó que los contenidos de una y otra fuesen similares, planteando exigencias similares aunque el método fuese diferente, haciéndose especial hincapié en determinados temas y conceptos[179]. No en vano, la conversión y la formación de los fieles, eran dos realidades íntimamente ligadas que debían ser complementadas por el confesionario. En efecto, para lograr la conversión, los confesores recurrían a la dilatación de la absolución que estaba asentada en las instrucciones de Borromeo[180]:

---

application to a particular case. The individual conscience could find help, however... If one lacked the necessary learning and skill to judge well, one had to rely on the judment of those with better judgment..." (LEITES, E.: "Casuistry and character", p. 124).

[176] *Idem*.

[177] *Ibidem*, p. 128. Los levellers, por ejemplo postularon la creencia de que era posible y necesario juzgar por si mismo, una afirmación que conllevaba no sólo una autonomía política del individuo, sino también del casuismo (*ibidem*, p. 122). También los puritanos afirmaron que el hombre bueno era capaz de "... answer adquately any question it might face..." (*ibidem*, p. 123).

[178] *Ibidem*, p. 130. Unas ideas sobre las que expresó sus dudas más tarde en su obra *The Reasonableness of Christianity, as delivered by the Scriptures* (1695): "Some parts of God´s lay lay "too deep for our Natural powers easily to reach, and make plain and visible to mankind, without some Light from above to direct them" (citado en *ibidem*, p. 132). Una luz que procedía del Antiguo Testamento).

[179] "... porque si el confessor escusa lo que acusa y repreende(sic) el predicador, toda la doctrina del púlpito va bolada y perdida pues quanto fabrica el uno lo derriba y destruye el otro" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 598).

[180] Los casuistas tenían pocas oportunidades de castigar a los desobedientes y debían recurrir a una instancia superior, Dios. El rechazo de la casuística por parte de la iglesia inglesa transfirió el poder al estado (LEITES, E.: "Casuistry and character", p. 129). "Serán advertidos para que aplacen la absolución hasta que se vea enmiendo en aquellos de quienes crean probablemente que volverán al pecado, por más promesas y protestan que hagan de no volver a él"(Arnauld, citado por DELUMEAU: *La confesión y el perdón*, p. 72).

"... (el) Concilio de Trento autorizó al confesor a "poner a prueba" al penitente antes de admitirlo nuevamente a la comunión. Por su parte, san Carlos Borromeo intentó reintroducir la antigua disciplina en su diócesis de Milán"[181].

Este elemento también estuvo muy presente en las licencias de los confesores del siglo XVIII, "y le encargamos gravemente las examine e instruya en doctrina cristiana y en los principales misterios de nuestra Santa Fe Católica, negando o suspendiendo el beneficio de la absolución, conforme viene lo que conviene y animándolas a la reformación de costumbres y frecuencia de los Santos Sacramentos"[182]. Los capuchinos recurrían a este procedimiento en aquellos casos en que creían que el fiel no tenía una voluntad recta. Para ello, el predicador realizaba un interrogatorio con el que intentaba descubrir sus intenciones:

"Y lo primero que hazíamos (después de las ordinarias preguntas) era reconocer con sagacidad si tenía al presente alguna ocasión próxima de pecar que nos estorvasse la confessión por no perder tiempo en hazerla y después no poderle absolver. Y si entonces veíamos que la tenía con todo el cariño possible le dábamos a entender su mal estado y peligro, su incapacidad de poder ser absuelto mientras no iva y despedía aquella ocasión"[183].

Los afectados no dudaron en denunciar tales procedimientos a los máximos responsables[184].

Esta práctica tenía sus riesgos, porque quienes no habían sido absueltos podían permanecer en este estado una vez el misionero abandonaba la población, una circunstancia que, sin duda, tenía repercusiones sociales importantes[185]. Por tanto, era esencial que todos frecuentasen los sacramentos durante la misión, hasta el punto de que los jesuitas no

[181] DELUMEAU, J. : *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*. Ed. Labor. Barcelona, 1973, p. 129. La obra de Arnauld difundió las *Instrucciones* del obispo italiano en Francia(DELUMEAU: *La confesión y el perdón*, p. 72), y que dirigió sus críticas contra los confesores que proporcionan un perdón fácil.

[182] Licencia concedida por Juan Francisco Ximénez, obispo de Segovia, citada por DUFOUR, Gerard: *Clero y sexto mandamiento*, p. 23.

[183] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 71. Aunque deja claro que esto no se hacía con un tono displicente: "El sentimiento grande que nos quedaba de no poderle luego consolar. Le suplicábamos por María Santíssima que fuesse y la despidiesse luego con resolución sin dexar alguna dependencia en que se pudiesse otra vez enredar. Y que hecha essa diligencia bolviesse, le haríamos una buena confessión de todo esse tiempo que avía estado en esse mal estado" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 72).

[184] "... negó públicamente admitir al sacramento de la penitencia al que juzgaba V.R. público y escandaloso pecador. No se lee que hasta estar amonestado el concubinario se le niegue la sagrada comunión. Sólo a los excomulgados no tolerados y a los públicos percusores(sic) de clérigos..." (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 144 citado).

[185] "... lastimávale el coraçón al V.P. el ver que algunos de estos a quienes dilatava la absolución a título de mal dispuestos partían de sus pies en tiempo de missión afligido y con peligro de padecer nota en la fama, viendo la gente que comulgando todo el pueblo ellos quedavan excluidos..." (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 593). Misioneros como Francisco Arias (SI) no enviaban a sus casas a quienes no se habían prevenido sobre las confesiones sacrílegas sino que prefería prepararlos él (*ibidem*, p. 599).

dudaban en hacer concesiones para hacer más fácil el acceso a ellos[186], "... atento que la predicación fervorosa de la missión pone en otro estado y andar las conciencias de los que oyen los sermones, puede el confessor docto formar juizio prudente y probable de que los tales penitentes llegan bien dispuestos y con verdadero y firme propósito de cumplir todo lo que les a ordenado el confessor y señaladamente las penitencias y remedios... para escusar nuevas recaídas"[187].

Por tanto, más allá de las manifestaciones contenidas en los sermones y de las obras destinadas a la confesión, debemos subrayar las acomodaciones y facilidades ofrecidas por los jesuitas para quienes era esencial que todos los fieles se confesasen[188], pese a que los miembros de esta orden no dudaron en destacar el valor de las intenciones y los móviles, por lo que exigían un cambio efectivo en el comportamiento del fiel[189]. De ahí su insistencia en que se buscase un confesor riguroso o la denuncia de las confesiones sacrílegas[190], "sans une véritable douleur. Sans propos éfficace de satisfaire à ses obligations... En ne déclarant pas tous ses pechez mortels"[191]. Era, efectivamente, más importante el abandono de ciertos hábitos y costumbres que la propia penitencia que, en todo caso, se caracterizaba por su facilidad, "unos ban de ordinario a un confesor que les parece más ancho que otros, por temor que los demás les dificulten la absolución o les obligarán a lo que ellos no gustan"[192]. Para refrendar la autenticidad de la conversión debían confesarse con clérigos rigurosos, sin rehuir las penas que, por supuesto, eran dulcificadas[193].

---

[186] Aunque no bastan los gestos externos, sino que contaban mucho más los móviles, aquellos seguían siendo necesarios. La mayoría se condenaban porque están en pecado mortal y todo porque "... los más o muchos de los pecadores suelen venir a confessarse sin el sentimiento necessario de sus culpas, con una especie de indiferencia" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol III, p. 77). Los ejercicios deben ser practicados con "devoción" y son fundamentales para mantenerse en el camino de la virtud (*ibidem*, 84-a).

[187] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 593.

[188] CHÂTELLIER, L.: *L'Europe des dévots*, pp. 155-6.

[189] O, más exactamente, para no perderla. Ver sobre esta cuestión los sermones sobre el pecado que son muy explícitos sobre los males que derivan de las faltas: "Hermanos, es tanta nuestra poquedad y miseria que, como dize el mismo Dios, por nosotros mismos, sin otra ayuda nos podemos perder pecando. Mas salir de esta miseria no podemos sin el auxilio y socorro de Dios" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 22).

El confesor se presentaba sólo como un mediador, humano y por tanto limitado. Cosa muy diferente era el fuero divino donde no se pueden ocultar los pecados. De ahí todas las imágenes sobre el juicio individual, como el libro donde se registraban los pecados, etc. y se insiste en que estos eran sólo un trasunto de un juicio que se hacía efectivo en la muerte, cuando no era posible apelar.

[190] Esta es una exigencia esencial para los convertidos ya que es necesario "... para conservar firmes y vigorosos los propósitos de servir a Dios... " (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 120).

[191] Citado por CHÂTELLIER, L.: *L'Europe des dévots*, p. 155.

[192] CALATAYUD, P. : *Sermones...*, ms. 6869, p. 96v.

[193] El penitente debe hablar sin circunloquios, acusándose sinceramente (*Sermones de misión*, ms. 5870). Por otro lado, Calatayud recomienda que se empiece por el más grave (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 69r).

Ni jesuitas ni capuchinos pretendían imponer, pues, una penitencia dura que impidiese un acceso frecuente a las devociones, generando sentimientos de miedo hacia los confesores. Sus afirmaciones estaban de acuerdo con la tratadística de la época que recomendaba formas ligeras de mortificación, favoreciendo la confianza de los penitentes a través de la proposición de unos "medios" fáciles que, por otro lado, implicaban unas exigencias importnates. De hecho, el perdón logrado con la confesión general debía ser renovado de la práctica frecuente de este sacramento y, sobre todo, de un cambio en la vida del fiel[194]:

> "la penitencia que solíamos dar, procurábamos que fuesse fácil de cumplir. No de cosas muy dificultosas y de muchos géneros porque en faltando en algo de esso u olvidándose de alguna circunstancia suele a muchos parecerles que ya no valió nada aquella confessión que hizieron. Por no bolver otra vez a confessar los pecados suelen estar callando de nuevo con conciencia errónea. Con cuyo error he hallado también a muchíssimos embarrancados después de bien confessados, particularmente a hombres del campo que les avían mandado los confessores traer por mucho tiempo cilicios, algunos a pan y agua, visitar a menudo los Altares, oír muchas Missas, comulgar todas las semanas y otro millón de ceremonias y sin prevenir que estas mortificaciones y diligencias son incompatibles con su immenso(sic) trabajo y exercicio y aun muchas de ellas con su capacidad y que mañana saldrán al campo a una sementera y que en más de dos meses no bolverán al lugar y aunque buelvan(sic) antes, no tiene tan promptos los confessores"[195].

Y esta penitencia era muy sencilla, accesible a todos:

> "era que aquel mismo día si tenían bula, ganassen la indulgencia de los Altares y que de los Rosarios que acostumbraban rezar aplicassen por su penitencia las treinta partes primeras y que rezasse alguna ligera devoción por algún tiempo. Y lo demás se suplía con *quidquid boni egeris*, etc. pero a los desocupados o polýticos, entre otras cosas fáciles a ellos, les solíamos dar en penitencia que en un mes confessassen y comulgassen todas las semanas y que en esse mes todos los días leyessen una oja de un libro espiritual. Con lo qual se solían cebar en dicha leyenda y leían mucho más de que sacaban grandíssimos desengaños y desseos de vida espiritual con que experimentábamos que en breve plazo de muy malos se solían hazer unos santos"[196].

---

[194] En efecto, la práctica frecuente de los sacramentos era necesaria para el perfeccionamiento del converso: "para que se conserve y aumente el fruto de sus missiones es la frequencia de los Santos Sacramentos, porque mediante el frequente y buen uso de recibirlos se desarraygan las malas costumbres, se consiguen grandes esfuerços y fuerças para batallar contra el demonio, mundo y carne y para vencer a todo el infierno junto" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 137).

[195] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 90-91. Respecto a aquellos que: "suelen ser fáciles en reincidir en los vicios y en las malas y dañosas costumbres de jurar y maldezir. Y para ayudar a evitar estos pecados, ha de procurar el confessor afeárselos con eficacia al fin de la confessión y darles alguna penitencia preservativa, como que es den un pellizco, besen en tierra o hagan un acto de contrición siempre que juraren o maldixeren. Y a los que reinciden en pecado mortal, que se confiessen dél lo antes possible. Que quando se vieren en grave peligro de caer en alguna tentación, lleguen una mano cerca del fuego, para acordarse del eterno o que pongan un dedo cerca de la vela, etc." (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 81).

[196] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 90

Más que las penitencias físicas, los confesores intentaban promover las devociones como instrumento esencial de la conversión. Refiriéndose al papel de médico que jugaba el director espiritual, el padre Caravantes dice que:

> "... ha de dar... medicina sublevativa (sic) y preservativa... como que retire la vista de lo que le tira a matar el Alma que es la que suele robarla de la gracia y hazerla rendir a la desgracia de la culpa como lloró Geremías... Que frequente el recibir los sacramentos y el pensar en las postrimerías que alguna vez en un retiro escondido se ponga tendido en tierra, considerándose a punto de muerte y de ir a dar cuenta a Dios de su vida. Que lea libros devotos, que son por donde habla Dios al alma. Que dexe los profanos de fábulas, novelas y comedias que suelen ser laços y redes de Satanás"[197].

Los jesuitas insistían en idéntica concepción, con el objeto de limitar los peligros a los que podía verse abocado un penitente a quien se exigiese demasiado[198]. No en vano, a los gestos se les reconocía la virtud de proteger al individuo, una cualidad difícilmente comprensible para una mente racionalista pero que evidencia, claramente, el valor atribuido a estas prácticas[199]. Del mismo modo, difundían determinados objetos, como estampas o rosarios que servían de recordatorio de las enseñanzas[200].

Estamos, en definitiva, ante una religiosidad de con múltiples vías o, más exactamente, adaptada a las posibilidades de cada grupo social. Pero también debía tener en cuenta el confesor el fervor de los fieles:

> "A estas almas que llegavan a sus pies con deseo de ocuparse en exercicios de piedad y devoción y de adelantarse en virtud, especialmente si gozavan de buena salud, las inclinava al exercicio de la oración y mortificación y ayunos. Y más si era gente moza para que no este freno escusassen la recaída de los pecados passados"[201].

De este modo, se seguía la opinión, recogida en tantos manuales de confesión de la época de que la penitencia debía ser justa, de acuerdo con el arrepentimiento del individuo, con la gravedad del pecado y, fundamentalmente con la dedicación y carácter del sujeto en

---

[197] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 76. Los jesuitas también lo recomendaban: "Destierra de tu casa los libros deshonestos de novelas y comedias lascivas porque son la peste y el veneno de las buenas costumbres y lazos con que el demonio enreda y pesca muchas almas y engaña dulcemente la juventud incauta"(*Sermones de misión*, ms. 5870, p. 113r).

[198] "De este mismo espíritu de caridad con que tratava los penitentes, le nacía a N.V.P. el minorar y aligerarles las penitencias en el confessionario al passo que descubría en ellos mayor dolor y sentimiento de sus pecados... por este mismo motivo de caridad procurava no cargar a los que confessava de penitencias pesadas y juntamente por no ponerles a peligro de no cumplirlas" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 595).

[199] "Seis meses ha que me veo libre de este cautiverio miserable porque cada día invoco el favor de N. Señora por medio de estas palabras. Assí como la virgen N. Señora fue concebida sin pecado original, assí me vea yo libre de este pecado mortal y este remedio e dado a muchos y en él an experimentado muy buen sucesso. Y el V. M. Juan de Ávila escribe que por medio de esta Devoción de la Purísima Concepción an quedado remediados muchos acosados de este vicio y assí para los tales será buena medicina persuadirles que rezen el Rosario o el Oficio menor de N. Señora en onor de su Puríssima Concepción" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 600).

[200] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 81.

[201] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 602.

cuestión[202]. Esta "comprensión" se fue reduciendo paulatinamente y se apunta, a este respecto, la influencia que tuvieron las condenas papales del probabilismo, que limitaron la posibilidad de alegar juicios en contra de una determinada resolución en el fuero del confesionario[203].

El confesor era el representante de Dios, de modo que la voluntad del penitente debía plegarse a él. ¿Cómo resolver, sin embargo, una situación en que unos opinaban una cosa y otros daban una respuesta totalmente diferente? El padre Calatayud defendió en algunos escritos la pluralidad de opiniones, acorde con la doctrina probabilista, que afectaba tanto al confesionario como a las cuestiones defendidas en el púlpito pero, al mismo tiempo, puso el acento en la importancia de que los móviles del fiel. A este respecto concluyó que era necesario que este eligiese a un confesor riguroso y no el que deseaba[204], destacando la importancia de "mirar a quien (nos) guía"[205]. De hecho, recurrir a un confesor celoso era un signo de conversión[206].

Por esta razón, incitaban a abandonar a las amantes, o daban una enorme importancia a la restitución o, como mínimo, a la indemnización de las víctimas de las apropiaciones indebidas[207]. La efectividad de estas disposiciones podía ser limitada, ya que, una vez se marchaban los misioneros, muchos volvían a las andadas, como sugiere el hecho de que el abandono de las amantes durante la misión fuese fruto del "avergonzamiento" que sufrían los sujetos en cuestión. Una de las medidas más importantes para evitar que los efectos de la missión fuesen efímeros era que las autoridades civiles y eclesiásticas adoptasen una actitud militante[208], al igual que los vecinos de los individuos en cuestión[209], un hecho especialmente manifiesto en el caso de los amancebados[210].

---

[202] Azpilcueta dice, por ejemplo que "debe considerar... si es rico o pobre que ha de trabajar para que no imponga penitencia desconveniente cual sería la de dar limosna al pobre, el ayuno al continuo trabajador, austeridades grandes de persona al rico y de alto estado..... (por) romerías y peregrinaciones para las mujeres a quien no conviene ir allá... Cual la de pan y agua y soledad al melancólico escrupuloso"(citado por MORGADO GARCÍA, Arturo: "Pecado y confesión en la España moderna", p. 125).

[203] *Ibidem*, p. 127.

[204] *Sermones...*, ms. 5847, p.143v.

[205] Uno de los síntomas de obrar en desacuerdo con la ley divina, buscando la satisfacción de los propios deseos, aunque fuesen inmorales, era que: "andamos buscando parecer de Theólogos o sugetos que se conforman con nuestro intento y nos hablen al paladar y no según verdad y justicia" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol I, p. 86).

[206] CALATAYUD, P.: *Doctrinas...*, ms., 57r.

[207] A este respecto, cfr. CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 78.

[208] COPETE, Marie-Lucie: *Les jésuites et la prison royale de Seville*, p. 44. E insiste tanto en el papel de los curas como de las élites (*ibidem*, p. 54).

[209] El Padre López buscaba a aquellos que rehuían acudir al confesionario: "... el último día de la missión azía diligente escrutinio de los que quedavan en el pueblo sin averse confessado e iba en busca de ellos y con mucho amor les rogava se confessassen luego" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 596).

Pero había también numerosos matices a este respecto. No debemos olvidar que si bien se exigía una transformación efectiva en el caso de los pecados relacionados con la carne, algo diferente ocurría con las "restituciones":

> "en la satisfacción de hazienda ha de tener el confessor prudencia. No como uno que dio en cierta parte mucho que dezir y que sentir. Porque aviéndole dicho

---

Buena prueba de esta actitud es que se pegasen en los domicilios tarjetas con pequeños escritos contra las blasfemias cuando no la necesidad de reconvenir a los blasfemos: "Y zelando la honra de Jesu Christo, siempre que oyeren maldecir, jurar o blasfemar para bolver por el resepeto debido al nombre de dios dirán delante de quien jura, maldice o blasfema: *Viva Jesús* y doblando las rodillas besarán la tierra" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 338).

Los misioneros se empeñaron en eliminar las blasfemias tal y como demuestra CHÂTELLIER, L:: *La religion des pauvres*. Sobre la blasfemia en España hay algunos trabajos de gran interés que siguen, fundamentalmente documentación inquisitorial, como el de FLYNN, M.: "Blasphemy and the play of anger in Sixteenth-Century Spain" en *Past and Present*, nº 149. Desde el punto de vista conceptual es muy interesante CHRISTIN, O.: "Le blasphème de St. Louis à Rushdie" en *Historie*, 1998, nº 42. También CABANTOUS: *Histoire du blasphème en Occident, fin XVIe-milieu XIXe siècle*. Ed. Albin Michel. París, 1988.

[210] El Tratado XV de CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, resulta muy ilustrativo para conocer los contenidos de las doctrinas que predicaba el padre Calatayud a los ayuntamientos. Estos son representados como "padres" de la comunidad:

"Las cabezas de justicia y cabezas de gobierno, quales son magistrados, juezes, corregidores, alcaldes y regidores de los ayuntamientos son como padres y tutores de la república al modo que un obispo o un párroco lo es en lo espiritual de sus diocesanos o feligreses. Y en fuerza de su empleo quedan obligados a mirar por el bien público..." (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 194). Y subraya, entre sus obligaciones esenciales que: "pecan mortalmente las cabezas de justicia por no velar, celar, no rondar quanto pide su obligación. De donde nace no investigarse, saberse, ni remediarse varios escándalos y desórdenes que se murmuran y escudillan a cada passo en las cozinas y plazas. Como son: entradas sospechosas de hombres o jóvenes en casas de mugeres, las conversaciones o trato escandaloso de Fulano con Fulana, amancebamientos, alcahuetas, desórdenes de la mozedad en bayles, juegos o juntas nocturnas y ocultas con la sombra de la noche... Salidas de noche en jóvenes, que turban o inquietan el pueblo con armas, cantinelas, etc. Mugeres que, a manadas, salen con no poco peligro y desorden por las calles y casas hasta la diez y onze de la noche con capa de comprar y vender o ir a las tiendas por cosas comestibles... Desórdenes en los baños y gran falta de providencias en separar sitios y parajes para uno y otro sexo y mucho más quando los baños o sitios donde se lavan o bañan están cerca de los puentes o entradas públicas del pueblo" (*ibidem*, p. 195).

Estamos, pues, ante una campaña de moralización de la vida de las comunidades que necesitaba de la acción de los poderes civiles que se sumaban en esta lucha a los eclesiásticos. En Villarreal, por ejemplo, en 1745 dice el padre Calatayud que: "El juez va haciendo un fiel expurgatorio limpiando este pueblo y feligresías de varias mujeres perdidas o concubinas extrañándolas y, al mismo tiempo, el Serenísimo Señor Arzobispo con providencia suprema que ha obtenido de el Monarca, y con las suias va desembolviendo varios delitos, muertes y tropelías que estaban dormidas, embiando desembargadores que son como oydores de su consexo a las sumarias, con que se van llenando las cárceles" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 319v). En el mismo sentido CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 424.

Un buen ejemplo de este proceder lo tenemos en el caso del padre Tirso: "En Villagarcía estaba con escándalo amancebado un hidalgo, que cuidaba de la hacienda y palacio del Sr. Marqués y tenía la amiga en casa cuando entramos a hospedarnos en Palacio. Súpelo, llamé al alcalde mayor y delante de él, le di una reprensión, diciéndole que si no echaba a aquella mujer al punto de la casa, me había de salir de aquella posada; y conjuré al alcalde mayor para que la echara del lugar" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 478). También es evidente este compromiso del predicador en el caso de la resolución de los enfrentamientos. En el caso de que estos no fuesen resueltos en el acto del "perdón de enemigos" el predicador no dudaba en mediar directamente: "Como no bastó el primer sermón de enemigos para ajustar este perdón, di muchos otros pasos por mí y por terceras personas para conseguirlo. Hablé en su casa, y durísimo, a los dos hermanos, y asímismo hablé a un tío suyo abad de un buen curato... ponderándoles la conveniencia de hacer este perdón en la presente ocasión para quedar bien a lo del mundo (sic)" (*ibidem*, pp. 305-6).

una señora casada que debía unos dineros y que no los tenía le dixo que no la avía de absolver si no le dava a él para restituir por ella una sortija que llevava. Y aunque lo sentía de muerte la señora, por ser la que su marido le avía dado, quando se casó con ella la dexó en manos del confessor. Algunos que no pueden restituir por medio de un confesor pueden valerse de otros u de un seglar de satisfación para escussarse del empacho de restituir quando lo que se debe fue llevado injustamente o por estar la persona ausente y no tener medio por su mano para darle satisfacción"[211].

Unas disposiciones pueden ser calificadas como de clara inspiración casuista[212].

Desde esta perspectiva podemos entender las alusiones directas a ciertos personajes de la comunidad, que se resistían a plegarse a las directrices del misionero:

"Mas por quanto en todos los pueblos ay ovejas de Christo y cabritos de Satanás si en tiempo de Missión encuentro algunos tan ciegos y obstinados que no an formado concepto suficiente de su salvación ni del estado de su alma y que en tiempo de missión an caído en los mismos pecados que antes de ella y con la misma frequencia y que los sermones de missión nos les a echo impressión, ni servido de freno para dexar de pecar a estos tales les dilato la absolución. Y el mismo estilo guardo con los vandoleros que se resisten a dexar el mal oficio en que se ocupan..."[213].

Estas palabras iban dirigida, de modo especial a los amancebados que eran un mal ejemplo que no podía ser tolerado por los predicadores. En caso contrario[214], era difícil

[211] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia,* pp. 78-9. Véase un caso: "Llegó a confesarse con un clérigo ignorante un pobre hombre labrador que habiendo otros hurtado una vez un castrón le convidaron a comer de él. Comió como dos libras, confesó esto por un gran pecado y el confesor le dijo que no le había de absolver si no le traía allí el dinero de lo que valía la res, para decirlo de misas por el dueño. El pobre hombre dijo que daría su parte luego, pero estuvo duro el sacerdote en no quererle absolver hasta que fuese a los otros dos y juntase todo el dinero. Fue en efecto y ellos no pudieron o no quisieron pagar; y como él no tuviese para pagarlo todo no lo quiso absolver aquel confesor ignorante... Con esto concibió tanto miedo a decir este pecado que se confesó muchos años sin atreverse a manifestarlo" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 176).

[212] Aunque también con las autoridades en general, con las que el misionero debía tener una gran consideración para evitar avergonzarlas en público o que fuesen objeto de murmuraciones. De ahí que sus censuras, indican los tratadistas, debían ser moderadas y, sobre todo, hechas en privado:

"Los sermones en que se corrigen defectos o vicios que ay o puede aer en consejos, cavildos o congresos graves, piden no poco tiento y reflexión, especialmente quando no se les predica a puerta cerrada, sino *coram populo*. Y les ha de aplicar con singular cuidado el cauterio o cuchillo de la palabra divina con aquel tiento y sossiego de ánimo con que un médico prudente, temiéndose a si mismo, va a cauterizar o cortar un miembro podrido al Rey" (CALATAYUD, P: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, p. 70r).

[213] Citado por DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 593 Y una defensa por diversas autoridades en *ibidem*, pp. 593-4. También se les amenazaba con recurrir al obispo para encontrar debidas medidas disciplinarias (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 45 y para ello es necesario informarse debidamente como hemos visto por la maledicencia de los denunciantes especialmente en el caso de las personas principales y cuando se informa al obispo pero "teniendo especial reserva en que no se sepa por dónde va la noticia, no sea que si la huele se hagan odiosos los Ministros Evangélicos y si la noticia se puede dar de silla a silla, solicítese y nunca por cartas mientras hay otro arbitrio de participarlas porque los pajes, secretarios de las cabezas y aun estas tal ven, contribuyen a publicar o señalar el sugeto..."(*ibidem*, p. 45).

[214] ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare", p. 337 no duda de la sinceridad de estos actos que venían "... compiuti in un clima di entusiasmo religioso...", unos sentimientos promovidos por la propia naturaleza de la predicación misional que adormecía, en palabras

conseguir algunos de los objetivos de la misión cuya pretensión última era transformar un mundo dominado por las pugnas, el egoísmo y el odio[215]. A este respecto, es interesante que se obligase a los asistentes a prometer que iban a acudir a los actos de la misión, intentando comprometerlos con los objetivos de ésta:

> "¿Quién avrá, fieles, que no tenga a grande dicha el que esta soberana Reyna tome por su cuenta el rogar a Dios por él y alcançarle el perdón de sus pecados y con singularidad para la hora de su muerte...?"[216].

Unas palabras que también servían de preámbulo para el acto del perdón de los enemigos:

> "¿Puede aver acto más insigne y meritorio que el de la humildad y caridad? Pues esto es lo que os pido, por amor de esa Reyna Soberana, que hagáis muchos actos de humildad y caridad, echándoos a los pies, abraçándoos unos a otros, hombres con hombres, y mugeres con mugeres, que por esso están aparte. Y no solamente al que os está al lado, sino cada uno a todos los amigos, y parientes y aun a aquellos que no son muy conocidos, sin parar hasta encontrarles... Esto es lo que os pido fieles piadosos por esta llagas Sacratíssimas y por el amor de esta Señora. ¿Lo haréis? ¿Estáis en lo que avéis ofrecido? Ea, bolved a repetir conmigo y con más fervor... Ea, pues, fieles, no os mováis, que yo he de ser el primero, que he de dar principio. Lo que os ruego es, que luego que viereis que los señores sacerdotes y nosotros començamos a hazerlo, no esperéis a que nadie os exorte... yo devo ser el primero en pedir perdón a todos es porque les avré agraviado no una sino muchas vezes. Ya hablándoos con aspereza, ya tratándoos con mal modo, ya excediendo en las reprehensiones..."[217].

Este acto, como ya sabemos, debía realizarse por sorpresa, evitando de este modo que quienes eran sus destinatarios principales lograsen rehuirlo[218].

Los misioneros pretendieron resolver ciertos problemas sociales, intentanto reformar las costumbres de las gentes a través de la erradicación de las prácticas comunes

---

de B. Croce, el entendimiento y daba un enorme protagonismo a los sentimientos, una realidad que, opinaba el gran intelectual italiano, es difícilmente entendible para el investigador contemporáneo.

[215] CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 212. Pero esta aplicación en casos concretos responde a una tradición asentada por los teólogos católicos y recogida, entre otros, en el Ritual romano. San Francisco de sales excluía de la absolución, entre otros a los "... ladrones, usureros, usurpadores, detentadores de bienes... de otros, si no hacen reparación del perjuicio y daño de la mejor forma que se pueda... Los casados que tienen disensión el uno sin el otro... Los concubinos, adúlteros, borrachos... si no atestiguan firme propósito, no sólo de dejar sus pecados, sino también de abandonar las ocasiones de éstos. Por último, los pendencieros que tienen rencores y enemistades..., si no quieren por su lado perdonar y reconciliarse con sus enemigos"(citado por DELUMEAU: *La confesión y el perdón*, p. 78).

[216] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 295.

[217] *Ibidem*, pp. 296-7.

[218] Por ejemplo, el padre Tirso convocaba a todos con la excusa de fundar una congregación en Utrera (REYERO, Elías: *Misiones...*,, p. 331. Por supuesto, no siempre era feliz el resultado de estos actos. Por ejemplo, en Ronda, "... por estar el caso muy reciente y ellos nuevamente irritados de los contrarios, que en vez de humillarse... obligando con sumisiones a la parte agraviada, la habían lastimado más, dando muestras de estar ufanos... Y aunque por esta razón no se pudo ajustar el perdón, se siguió notable provecho, templando los ánimos de los aliados de una y otra parte" (*ibidem*, pp. 333-4).

como los amancebamientos, los duelos, etc.[219], confirmando, de este modo, el mensaje central de la misión que exigía una conversión que presuponía una transformación efectiva de los fieles[220].

xxxxxAlgunos sacerdotes, en efecto, no dudaron en calificar ciertas desviaciones como herejías promoviendo así un temor a la confesión entendida no como un tribunal secreto sino como un instrumento de delación[221]:

> "... una persona ... había callado en la confesión muchos años pecados feísimos contra el sexto mandamiento por haber oído decir a su confesor que en confesando pecados de herejía aun in *articulo mortis*, habían de decirlos a la

[219] "porque si nosotros huimos estas curas, ¿qué médicos las emprenderán? A más que ellos nunca avían oído estas materias de la missión y es de creer quando vienen esto a confessarse, vienen movidos y hablan de veras" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 327). El acento puesto por los sínodos del Seiscientos a los problemas ligados a los "pecados de la carne" es muy destacado (TESTÓN NÚÑEZ, Isabel: "El pecado y la carne durante el período moderno" en AAVV: *Pecado, poder y sociedad en la historia*. Ed. Instituto de Historia Simancas. Universidad de Valladolid, 1992, p. 119). La "moralidad" de los españoles a este respecto era muy deficiente (*ibidem*, pp. 120-2), incluyendo también a clérigos. De este modo, la represión de las desviaciones sexuales cobró un enorme protagonismo en la acción de las instituciones eclesiásticas de época postridentina (*ibidem*, pp. 124 y ss.).

[220] "*Vuestro pecado es público y aunque me dezís que no lo es, a mi me consta lo contrario y que casi todo el pueblo lo sabe. Pero si os apartáis de esta lasciva correspondencia, si ofrecéis no hablar a solas con essa muger ni entrar en su casa y quitar todas las ocasiones de escándalo, en orden a ella yo os absolveré. Pero si no es baxo esta promessa ni devo ni puedo absolveros porque no llegáis al Sacramento de la penitencia bien dispuesto*. Si respondían que assí lo ofrecían cumplir y juntamente descubrían extraordinario dolor de sus pecados, movidos de los sermones de missión les dava la absolución, pero si se resistían y no querían venir en lo que yo les ordenava... los embiava sin absolución"(citado por DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 601).

"Interrogando con discrezione e con dolcezza, il confessore spingeva il suo sguardo nei grovigli morali piú intricati, ne prendeva in mano le fila e li dipanaa. Per farlo, doveva però andare al dilà dei limiti ufficialmente imposti al modello tridentino di confessione: doveva individuare i complici del peccatore, i suoi familiari, il suo ambiente; doveva connettere le confessioni di piú persone, doveva forse riferire all´ñ uno ciò che di lui aveva saputo dall´altro per spingerlo al pentimento. Insomma, doveva usare gli strumenti del giudice con la dolcezza del medico" (citado por FIRPO, M.: "Confessori...", p. 376). De ahí la importancia de las absoluciones "sub conditione" en la práctica del Padre Calatayud. Frente a las críticas por ello afirma: "¿Qué haré si en mis misiones viniere algún penitente, al parecer contrito, pero que "ya pagaré", "ya tengo intención de pagar", averiguo ha confesado y comulgado mal muchas veces, y muchos años por no pagar lo que podía y debía en conciencia?... Tengo experiencia que no suelen cumplir, o se quedan en pecado, o vuelven a él por no restituir lo que pueden y debe. Es cosa de desconsuelo para ellos enviarlos sin absolución a que paguen *in circunstantiis magnae et publicae motionis*, y de carga grande para el confesor, rodeado de muchos penitentes. Y después de haber oído la confesión general... enviarle sin absolución a que pague, y después que ha pagado, pasados cuatro o seis días, gastar el tiempo en oírle otra vez..." (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, pp. 138-9).

De hecho, el padre Calatayud tenía de su parte el *Ritual romano*, "no se permite absolver a los que la prudencia del confesor juzga incapaces o indignos de la absolución: como los que no dan muestra alguna de dolor, los que se niegan a abandonar odios o enemistades, o a restituir el bien de otro, o a cambiar de vida, o no borran un escándalo público con una satisfacción apropiada"(citado por DELUMEAU: *La confesión y el perdón*, p. 77). Cosa que viene como anillo al dedo para entender la práctica de esta disposición en el caso de los misioneros).

[221] "... una persona callaba ciertos pecados persuadida a que la habían de quemar si los confesaba. Vino y habiendo dicho la confesión, la primera palabra que habló fue decirme: *Padre, aquí vengo aunque temo que V.P. me ha de mandar quemar*. Desengañele y animele, confesose con extraordinaria compunción..." (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 336).

Inquisición. Vino desconsoladísimo, sin atreverse a confesarlos porque decía era cristiano viejo y tenía sacerdotes y religiosos en su linaje que se afrentarían"[222].

La confesión era empleada por los misioneros para informarse sobre la comunidad, anque muchos fieles les brindaban noticias sobre ella tanto dentro del confesionario o fuera de él, "suspendáse sí y con cautela pregunte el missionero qué sugeto es tal hombre, o tal persona, que vino a estar conmigo a tal hora? ¿O de estas y estas señas? Después inquiera por otra parte del escándalo que ha llegado a su noticia y hallando que los informes convienen, halla individuar la persona, el tiempo, casa, cómplice, modo, horas, etc. en que se comete. Entonces podrá llamar al que es denunciado como para otra cosa y a solas avisarle de su vicio y decirle con quién, quándo, etc. De suerte que no pueda negarlo sin ser convencido"[223].

Por supuesto, su interés se dirigía especialmente a los pecados escandalosos[224]:

> "... estos tales suelen hablar entre dientes o con tales rodeos que el confessor si no se alla con noticia adelantada apenas puede llegar a formar cumplido y cabal concepto de la enfermedad, de su agente y del estado de su conciencia. Y en este caso acostumbro pedir licencia a los penitentes que me an dado dos informes para valerme de ellos y participar esta noticia al padre mi compañero para que también esté prevenido y no se nos escape el paxaro por ningún agujero"[225].

En todo caso, estas informaciones debían emplearse con mucha prudencia[226]. El padre Caravantes establecía, incluso, que el confesor debía comportarse con absoluta circunspección, sin dejar escapar nada de lo que había conocido en el confesionario porque cualquier alusión podía ser interpretada como una violación del secreto confesional[227], que era destacado por los propios misioneros a través de una serie de disposiciones físicas (espaciales) que ponían el acento en una relación reservada al oído, aunque no tanto la vista, de los convecinos[228]. Este era, por supuesto, uno de los medios esenciales para que los penitentes se franqueasen[229].

---

[222] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 191. Otro caso parecido en *ibidem*, p. 336.

[223] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 45.

[224] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 325.

[225] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 601.

[226] "delante de la qual (la gente) no conviene hablar de lo que passa en las confessiones, ni aun en general, porque no conciban siniestramente de ellas y se arredren" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 328).

[227] "De hablar entre seglares poco capaçes de cosas oydas en confessión se suelen seguir también graves detrimentos a las almas por pensar que faltan o que pueden faltar al sigilo de la confessión. Y por evitarlos ha de guardarlo el confessor con todo cuidado y escusar de hablar desta materia directa ni indirectamente porque desto se han ocasionado y pueden ocasionarse gravíssimos daños contra honras, almas y vidas" (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 83).

[228] Véase el caso de uno que no se atrevía a confesarse viendo que el clérigo estaba rodeado de mujeres en el confesionario (*ibidem*, p. 463),

[229] La separación física respecto a los fieles que esperan es esencial: "Los que confiessan donde no ay confessonarios cerrados han de zelar mucho el que se aparten bastantemente los Penitentes del que

Algunos datos revelan claramente la presión social que existía sobre los amancebados, ya que los misioneros se referían a ellos en sus sermones[230]. Estas alusiones hacían necesarias ciertas advertencias sobre quienes acudían a la comunión para evitar escándalos[231]. La comunión era, de hecho, la "última" llamada a aquellos que no querían abandonar sus pecados. Para lograr este objetivo, los misioneros no dudaban en utilizar medios extraordinarios, como la exposición de la Eucaristía, portando en sus manos la Custodía y requiriendo públicamente a quienes no habían confesado sus faltas[232]:

> "... para ablandar a estos, conviene salir del passo ordinario... Y assí suelo entonces rogar al auditorio digan una Ave María y un *Pater Noster* por los rebeldes a la palabra de dios que no se an aprovechado de los sermones de la missión, sino que duran en su pecado y por todos aquellos que se allan más cerca del infierno, para que Dios los confunda, castigue y quite luego la vida, si no se han de convertir para que con su mal exemplo no prevariquen ni sean ocasión ni lazo para que otros caygan en pecado... porque los obstinados no entienden otro lenguage y assí es menester revestirse del espíritu de Elías y vigor de vozes espantosas y temerosas, ablando con estos Dragones del abismo e Ijos de Belial, amenazándolos con la ira de Dios, justicia de Dios, cuchillo de Dios y espada de Dios, asta jugar toda la artillería del fervor y todas las piezas de batir corazones, como lo azían antiguamente los profetas"[233].

---

se está confessando. Que de lo contrario se sigue a unos que les oygan los pecados y a otros el dexar por temor desto de confessar algunos" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 81).

" Y elija siempre puestos públicos donde sea visto de todos y en particular confessando mugeres por el buen exemplo. Y por la misma razón nunca las confiesse de noche, si no es que sea en caso inescusable" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, pp. 81-2).

[230] La víspera de la comunión "... por dar satisfacción al pueblo ofendido... y para que no estrañasse el ver comulgar a los que de estos avían sido absueltos... la víspera del día en que avía de ser la comunión general, avisava yo al pueblo desde el púlpito que quando viessen comulgar a algunos notados de mala fama no les iziesse esto novedad ni se adelantasse a azer discursos menos favorables a los tales sino que callessen(sic) persuadidos o que la mala fama... era falsa, o que sus pecados quedavan remediados. Con que por medio de este aviso se atajan varios y siniestros juizios que se pudieran despertar contra los tales" (citado por DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 601).

Ver sobre ello las reflexiones de A. Possevino recogidas por DELUMEAU: *La confesión y el perdón*, p. 79 y s. También se tiene que reconocer la fuerza de este recurso desde el punto de vista personal ya que el aplazamiento de la absolución implicaba "... el peligro ... de caer en el infierno si llega a morir sin haber sido perdonado" (*ibidem*, p. 78).

Esta presión debe ser puesta, sin embargo, en su justo término porque los amancebamientos eran vistos con gran tolerancia por los hombres y mujeres de la época hasta el punto de que algunos la califican como una "realidad asumida socialmente" (TESTÓN NÚÑEZ, Isabel: "El pecado y la carne durante el período moderno", p. 130). Hasta el punto de que en algunos casos existe una defensa colectiva de los individuos encausados, vg. el caso de los vecinos de Valdeobispo que se amotinan contra la justicia para defender a un amancebado (ibid, p. 131).

[231] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 34.

[232] El padre López no dudaba en ir a buscarlos al final de la misión, "... por recobrar la divina gracia y entrar en amistad de Dios y en camino del cielo. Lo segundo porque no quedassen censurados y notados por malos christianos si no seguían el buen exemplo de los demás del pueblo" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 596).

[233] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 613.

La misión se presentaba, pues, como como una ocasión para conseguir una salvación que se facilitaba a través de una doctrina transmitida con una predicación clara proponiendo, a su vez, una serie de devociones que permitían el acceso fácil a los sacramentos y, por tanto, a la integración en una vida devota (regulada)[234]. Sin duda, la asistencia a las doctrinas era esencial para que los asistentes conociesen cuál es la naturaleza de sus pecados[235].

Este hecho era reforzado, si cabe, por la amenaza del castigo divino, que era uno de los temas fundamentales de los *exempla* que aparecían en los sermonarios. El carácter "imperativo" de la predicación misional provocaba reacciones contrarias, igualmente violentas, que evidencian la resistencia de las comunidades o, más exactamente de aquellos a quienes atañía directamente este mensaje:

> "... en algunos pueblos donde avía amancebados escandalosos, porque temerosos estos de que la virtud y eficacia de la predicación del V.P. les avían de obligar a que iziessen suelta de las mancebas, como avía sucedido en otros lugares, se conjuravan contra la missión, procurando obstinadamente no se iziesse en su pueblo. En uno del Reyno de Valencia padeció el V.P. fuerte resistencia con ocasión de algunos eridos de esta peste que se opusieron porfiadamente a la missión. Mas no aviendo podido prevalecer ni salir con su intento trataron de ausentarse del pueblo por todo el tiempo que durasse la missión"[236].

A este respecto, las fuentes se refieren a ciertas situaciones que permiten comprender con mayor precisión el sentido de la "conversión"[237], pese a que los misioneros eran muy conscientes de las limitaciones de una predicación aparatosa con la que, por definición, sólo se pasmaba temporalmente a los auditorios. En consecuencia, insistieron en que su actividad debía estar dirigirse, fundamentalmente, a asentar la vida cotidiana sobre un nuevo concepto de la vida religiosa y social[238], exigiendo que todos estuviesen vigilantes, adoptando una militancia activa[239].

---

[234] "Andaba como desesperado, persuadido de que no había remedio para él sino en Roma o que su pecado se había de publicar. Como me oyó cuánto facilité esta materia vino a confesarse y me dijo que si yo no hubiera venido nunca hubiera dicho su pecado" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 174).

[235] "(una persona) fue a oír el primer sermón en el cual se desengañó de lo que había menester y entendió que su pecado no era herejía como él pensaba y viendo abierto el camino determinó confesarse con el predicador" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 299).

[236] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 179.

[237] Uno de ellos puso reparo a esta suerte de "exilio" temporal diciendo que "... toda la censura y murmuración del lugar se a de armar contra nosotros diziendo que como malos christianos huimos de la palabra de Dios y quando bolvamos al pueblo acabada la missión temo que asta los muchachos nos an de silvar y perseguir". Una vez vueltos se vieron nuevamente obligados a cambiar su comportamiento debiendo asistir para no ser criticados por los demás donde se hace efectiva su conversión. una nueva muestra de la confianza puesta por los predicadores en el método de persuasión desarrollado por DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 180. En la misma línea se expresaban capuchinos, como el padre CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 137.

[238] Así, los ejercicios que deben ser practicados en diferentes momentos del día. Los capuchinos dan especial importancia a la devoción a la Santísima Trinidad y para ello: "... rezar todos dáis (luego que se levante por la mañana) en reverencia de la Santíssima Trinidad, tres Padre(s) Nuestros y tres Ave(s)

Para captar la voluntad de los fieles, los misioneros ofrecían seguridades y consuelos como las indulgencias concedidas a todos a aquellos que confesaban o comulgaban frecuentemente[240]. El interés fundamental de los misioneros era, en la línea que apunta Delumeau, convertir la vida en una preparación para la muerte, en una divulgación de una pastoral que compartían los sermonarios con las *artes moriendi* y los libros devotos.

Marías y tres Credos, cada uno con *Gloria Patri*, etc... Y el mismo rezo bolverá a repetir en la misma conformidad antes que se siente a comer y antes de acostarse a la noche, executará otra vez lo mismo" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 248).

Como afirma acertadamente Paola Vismara: "La religione mirava a coprire tutte le modalità dell´esistenza; lo spazio di ciò che è indifferente si riduceva, dal momento che il cattolicesimo tendeva a informare di sé i molteplici aspetti dell´esistere quotidiano" (: "Il cattolicesimo dalla "riforma cattollica" all´assolutismo illuminato", p. 210). De este modo, no se trataba de cambiar las apariencias sino de penetrar en la vida cotiana, la intimidad y las conciencias de los hombres y mujeres(CHÂTELLIER, L.: *L´Europe des dévots*, p. 161).

"No hay acción por despreciable que parezca como fregar, barrer, trabajar, dormir que no sea una obra de oro, una obra realizada y digna de un peso eterno de gloria... siendo la intención la que da el ser a las obras quanto más pura y mejor fuere la intención, tanto más perfecta será la obra" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 369). De este modo si las obras grandes "si se hace con poco espíritu es de poco peso en los ojos de Dios (sic), y a l contrario, una obra en si pequeña, por ejemplo rezar una Salve, mortificar la lengua o vista en no ver (o) dezir tal dicho agudo, dar a un pobre una corta limosna, si se hace con mucho espíritu y sano corazón es de gran peso" (*ibidem*, p. 367). Cualquier acción puede ser santa (*ibidem*, p. 374). Los fines con los que se hacen las obras son esenciales: "... qualquiera obra o acción, aunque sea buena en lo exterior, si con todo esso se hace con algún fin torcido o malo, es obra mala" (*ibidem*, p. 367).)

[239] En CALATAYUD, P.: *Incendios de amor sagrado. Respiración amorosa de las almas devotas con el corazón de Jesús*. Gerona sin fecha, se exige desde el principio postura activa contra el pecado ajena, especialmente en el caso de los pecados de blasfemia (*ibidem*, p. 47).

Como subraya Châtellier, los devotos pese a practicar devociones tradicionales, cuyo sentido, como veremos cambió, participaron del deseo de transformar el mundo (CHÄTELLIER, L.: *L´Europe des dévots*, p. 189). De este modo, suponen un peligro. Esta misma acción es reclamada por los misioneros. Como bien dice Viguerie estamos ante una expresión de vivencia del catolicismo que "... est d´un naturel conquérant" (VIGUERIE, Jean de: "Quelques aspects du catholicisme français au XVIIe siècle", p. 369).

Los misioneros intentaban concienciar a las gentes de su responsabilidad no sólo en su salvación individual sino también en la de la comunidad (CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 209). De ahí la importancia de las ceremonias colectivas misionales donde unos debían dar ejemplo a otros (*ibidem*, p. 210).

Los misioneros intentaban promover su interés insistiendo en los beneficios sociales que tenía para el orden y el gobierno de las comunidades la misión (COPETE, Marie-Lucie: *Les jésuites et la prison royale de Seville*, p. 65).

[240] "Para motivar a todos a no ser pereçosos en comulgar, importa mucho el persuadir con toda eficacia a los lugares donde no ay frequentes jubileos que soliciten uno de Minerba por medio de un Curial. Y teniéndolo para un Domingo de cada mes, será ocasión de que los Christianos comulguen más vezes y de que con esto se mejoren cada día las Almas" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 137).

3. La perfección.

> "El christianismo es un estado de perfección en fuerza del qual todo hombre bautizado está obligado debaxo de pecado mortal a aspirar a ser perfecto o a vivir perfectamente en el estado o profession que tuviere"[241].

De ello se seguía que, "qualquier estado de esta vida es capaz de perfección correspondiente a él"[242]. De este modo, junto a una serie de obligaciones generales que todo cristiano debía cumplir como saber la doctrina ajustadamente (no de memoria)[243], creer o tener fe en los principios básicos de la fe[244], orar[245] o frecuentar los sacramentos; había una serie de deberes propios de cada estado[246] que constituían una compleja red de normas dirigidas a grupos concretos como casados o solteros, padres e hijos, laicos y clérigos, etc. Y, en cada uno de estos casos existían una serie de condicionamientos específicos, ya que no era lo mismo ser monja que cura, etc.

El conocimiento de estas obligaciones era un principio que todos debían cumplir. En caso contrario, el estado del individuo era definido como *ignorancia culpable*, esto es, un desconocimiento injustificable. En efecto, cada uno tenía que conocer las particularidades de su estado[247] y más aún quienes, "... por su empleo o estado tienen la obligación de enseñarla a otros"[248], palabras que iban dirigidas, de modo especial, a los padres y, por

---

[241] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 159. Un compromiso que se adquiere en el bautismo cuyas ceremonias son explicadas en *ibidem*, 160-1.

[242] *Idem*

[243] *Ibidem*, p. 170.

[244] *Ibidem*, p. 171.

[245] *Idem*.

[246] En este sentido abundaron una serie de obras producidas por los jesuitas, que fueron publicadas en diferentes partes de Europa pero que muestran idéntico proyecto. Un buen ejemplo es *La dévotion aisée* del Padre Le Moyne (DUBOIS, E.: "Le Père Le Moyne et *La dévotion aisée*" en *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1987, p. 154) que ejerció su apostolado entre "mundanos". En efecto, la perfección se ligaba íntimamente al cumplimiento de los deberes de estados:

"... il faut accommoder la pratique de la dévotion aux forces, affaires et aux devoirs de chaque particulier" (citado en *ibidem*, p. 154).

La confesión era un instrumento de gran importancia para definir las responsabilidades sociales de cada uno. Además, a través de ella se sensibilizaba "... la coscienza a un´interiorizzazione completa del principio di sottomissione al potere: "Il suddito guardi se ha obbedito ai suoi maggiori o alle leggi e commandamenti posti da loro. Se gli ha dispreggiati nel suo cuore"(BIONDI, Albano: "Aspetti della cultura cattolica pos-tridentina. Religione e controllo sociale" en CORRADO VIVANTI (ed.): *Storia d'Italia. Annali 4*. Giulio Einaudi Editore. Torino, 1981, p. 285).

[247] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 172.

[248] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, 174.

supuesto, a los sacerdotes que estaban al frente de la comunidad[249] y que, por ello mismo, miraban a los ejercían el poder, ya fuese espiritual, ya terreno[250].

Sólo de este conocimiento podía emanar la mala conciencia que fue destacada por los sermonarios como un acicate para la conversión, "con que entendimiento del hombre conoce sobrenaturalmente, y según las fuerzas, y auxilio de la gracia algún misterio u objeto o se mueve a hacer algún acto sobrenatural"[251]. Ésta era fruto de la luz natural o de la razón, calificada como natural, que era la que dirigía la voluntad, ya que el juicio era esencial para tomar de decisiones que estuviesen en consonancia con el mandato divino[252].

> "La conciencia es un dictamen que uno forma de ser una cosa buena o mala conforme a la Ley de Dios"[253].

La conciencia era un dictamen moral que tenía como función esencial distinguir entre lo bueno y lo malo[254]. Esta actividad del entendimiento era compleja, de modo especial cuando le faltaba la luz divina de la que emanaba una acción recta y "justificante"[255]. Por tanto, a la hora de adoptar una decisión no todos se encontraban en la misma situación ya que, evidentemente, quienes estaban "en gracia" gozaban de una ayuda con la que podían tener la seguridad de obrar de modo recto[256].

---

[249] "Qualquiera que está obligado a instruir por si o por otra persona a los suyos en los Misterios de la Fe, en la Doctrina y buenas costumbres, si por descuido o negligencia, o por poner su cuidado en las cosas de su hacienda, dexa de hacerlo, vive en pecado mortal" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 174).

[250] En esta época estuvo muy presente la imagen de un Dios-Padre, un discurso patriarcal que también fue adoptado por las instituciones jurídicas y administrativas (PO-CHIA HSIA, R.: *The world of catholic renewal, 1540-1770*, p. 148):

"La religione si cristalizzò in una struttura di potere, il potere di dio nel mondo, incarnato nel potere della sua proiezione mondana. L´*ordo clericalis*, teologi e canonisti lavorarono a costruire l´edifizio della chiesa paternalistico-amministrativa, comunità di padri e figli, di forti e deboli" (BIONDI, Albano: "Aspetti della cultura cattolica pos-tridentina", p. 256). Unos padres que exigían una obediencia y una madre, la misma Iglesia, que es al mismo tiempo afectuosa (*ibidem*, p. 256). Estas ideas, sin duda, no eran nuevas, pero sí que lo era su difusión masiva.

La misma sociedad se organizó a partir de esta imagen de la familia: "una famiglia allargata, nella quale si fanno giocare i complessi emozionalli della famiglia "naturale"..." donde el padre tiene una gran responsabilidad (*ibidem*, p. 260-1). En ella existían diferentes grados, los padres estaban sometidos a los curas, y estos a sus superiores, etc. (*ibidem*, p. 262).

[251] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 82.

[252] "Nuestro juicio es un relox y mostrador puesto en la torre sublime de nuestro entendimiento por donde se han de governar todas las distribuciones del corazón, esto es, todos los pensamiento, palabras y operaciones" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, 85).

[253] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, 82.

[254] *ibidem*, p. 94.

[255] Para los jansenistas como Nicole o Pascal: "... la ignoracia de la ley natural parte de un vicio (derivado del pecado original) y (que) la adhesión sincera a una opinión moral falsa es un pecado" (DELUMEAU: *La confesión y el perdón*, p. 124). "El entendimiento del hombre se ve no pocas vezes como en una balanza, tirado de motivos que de una y otra parte le tiran y son graves. Ya parece se inclina a un lado, y se retrae, ya parece que se inclina al otro. Y en este equilibrio suele a vezes quedar dudoso" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 95).

[256] La actuación no estaba regida únicamente por la razón, sino que podía encontrar sus fundamentos también en otras fuentes mucho más seguras:

La razón natural y la Ley de Dios eran las bases sobre las que debía asentarse la actuación en sociedad[257]. Veamos, en efecto, cómo la reflexión particularizaba y desentrañaba el sentido de esta última[258]. De esta acción podía surgir un juicio equivocado, fruto de un entendimiento cegado por el pecado o las pasiones. En efecto, la conciencia laxa se daba cuando:

> "...el hombre la interpreta (la ley) o entiende siniestramente acomodándola a algún fin terreno o passión que le tira es precisso que la ley se interprete mal o no fiel ni sinceramente, y consiguientemente ya estrecha, ya laxa, ya más o menos apretante de lo que en sí es. La lástima es que ya no toparéis en el mundo cosa más practicada que formar los hombres su conciencia acomodada a su interés, deseos o intenciones"[259].

La conciencia[260] debía estar libre, en la medida de lo posible, de los apetitos e inclinaciones propios del individuo ya que:

> "... nuestro dictamen o juizio proprio es torico(sic) y apassionado quando el querer y la passión se forman antes que la ley y la razón y por esso las operaciones salen no razonables sino voluntariosas y apassionadas"[261].

Cuando la razón era silenciada por la pasión o, más exactamente, por el apetito desatado por ella, la acción era inmoral[262], ya que implicaba un deseo de llevar adelante el propio deseo sin tener en cuenta las obligaciones o, más precisamente, la voluntad de Dios[263]. Este argumento se puede interpretar como un síntoma de que la única posibilidad de hallar la perfección espiritual o, tal y como decían los tratadistas, la única vía de santificación, era poner las potencias en su debido orden a través del sometimiento a la autoridad de los representantes de la iglesia que, en definitiva, eran los de Dios.

"si esse dictamen o juizio es algún acto de fe con que se cree algún misterio divino o algún conocimiento sobrenatural con que el entendimiento del hombre conoce sobrenaturalmente y según las fuerzas y auxilio de la gracia algún misterio u objeto o se mueve a hacer algún acto sobrenatural la voluntad en fuerza de él, se llama *conciencia sobrenatural*" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 82).

[257] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 86. La conciencia "... es, según San Basilio: *Naturale judicatorium anima*, un juzgado o tribunal de la alma en que se da sentencia de lo que es bueno o es malo. Ella es *Lex intellectus nostri*, dixo San Gerónimo una Ley de nuestro entendimiento; porque por ella se intima al corazón lo que debe hacer o dexar" (*ibidem*, pp. 81-2).

[258] "La ley de Dios nuestro Señor eterna e increada es la *primera*, y universal regla por la qual devemos, una vez conocida, regular nuestras acciones y obrar según ella" (*ibidem*, p. 83). En ello insiste otra de las reglas que da: "Nuestra conciencia fiel y sinceramente formada, y conforme a la ley divina es la regla segunda e inmediata por al qual nos devemos governar para obrar el bien y huir del mal" (*idem*).

[259] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 83-2.

[260] *Ibidem*, 82-2

[261] *Ibidem*, p. 83.

[262] "Las señales de obrar una persona con conciencia errónea (son)... La primera que en resolviéndose uno a hacer algo que le tiene cuenta... La segunda... es que hacemos cierta violencia al entendimiento, para que dé y juzgue por lícita y tolerable lo que a Dios, la ley y la lumbre natural en el secreto del corazón condenan" (*ibidem*, p. 86)

Los misioneros subrayaban que la dirección del confesor era esencial para adoptar un patrón correcto de valores, asentado a través de una serie consejos, acciones y devociones a las que se dedicaba un amplio espacio en la predicación misional:

> "Estás obligado a resolverte primero, decidiendo para contigo la duda, *buscando motivos legítimos para ello o consultándola primero o haciendo aquello que fielmente te parece o te inclinas*, que no será pecado después de pesados o tanteados los motivos con deseo de acertar"[264].

La confesión ofrecía, de hecho, un camino acorde con el carácter de cada uno y con sus experiencias y condicionamientos. ¿Y qué mejor vía para lograr este objetivo que el examen de conciencia que, como veremos, ayudaba a despertar el conocimiento de si mismo y de la situación de cada uno en el mundo y en la sociedad?[265] Podemos decir que la construcción de la identidad y del comportamiento se asentaron sobre esta "una toma de conciencia". Refiriéndose a la elección de estado entre los estudiantes de los seminarios, decía el padre López que:

> "... echa una confessión general queda enteramente informado de los vicios, inclinaciones y passiones que predominan en su penitente. Governado por esta copiosa luz e ilustrado con la del cielo, que suele assistir a los ministros... le guiará por el camino que más le conviene para salvar su alma"[266].

El confesionario era un instrumento privilegiado para enseñar y controlar a los fieles, difundiéndose a través suyo ciertas prácticas devotas y comportamientos. El padre López, por ejemplo, con la intención de promover la caridad entre las personas acomodadas[267], procedía de la siguiente manera:

> "(cuando)... se confessavan con él, porque como llegan devotas y compungidas, qualquier documento y buen consejo que les da entonces el confessor lo reciben bien se les imprime más firmemente en la memoria y lo executan con menos dificultad y para que no se escusassen con menos dificultad y para que no escusassen les dezía: *Pues tenéis azienda para el naype, para la gala y para el vicio no es razón que falle para el pobre, porque el vicio y el naype empobrece, mas no la limosna, sino que antes enriquece...*"[268].

Complementando, de este modo, a la predicación

---

[263] *Ibidem*, p. 88.

[264] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 96.

[265] "mas si no ay a quien consultar, ni contigo mismo haces reflexión ni buscas motivos que te inclinen a la cosa sino que salga lo que saliere, te tiras a ojos cerrados a cometer la acción y a vezes con cierto temor y obras con cierto remorso de que yerras, no ay duda que entonces pecas" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 96).

[266] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 203.

[267] "ha de exercitar el confessor con sus penitentes el oficio de maestro, sacándolos de escrúpulos, librándolos de ignorancias y diziéndoles lo que es y lo que no es pecado" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 73).

[268] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 406.

"... poco importa que el predicador incline y mueva sus oyentes a dar la mano el vicio y seguir el camino siguro (sic) de la virtud... Y assí solía repetir N.V.P. (López) que el predicador siembra el grano y el confessor lo saçona y aze que llegue a dar fruto... perficiona la obra de la conversion del pecador y el que la lleva adelante con perseverancia y asta el fin"[269].

Toda actuación debía estar vertebrada sobre este mecanismo[270], que implicaba, necesariamente, un seguimiento de los principios y lecciones de la casuística. En este sentido, cabe destacar el papel desempeñado por doctrinas en las que se hacía evidente el carácter formativo de la predicación misional, brindando unos conocimientos necesarios para cumplir las obligaciones sacramentales o sociales:

"Aquel dictamen que, miradas las circunstancias todas sinceramente diera yo a otro para governarse, de esse mismo me puedo valer para obrar yo en caso semejante en que vea"[271].

Los contenidos "prácticos" o morales estaban muy presentes también en los sermones misionales que constituían un referente para las decisiones de los fieles[272]. Buena prueba de ello fue la preocupación, muy anterior a Trento, de los obispos toledanos, quienes hicieron hincapié en la difusión del Credo y de los Mandamientos como elementos básicos de la formación del católico, así como de los sacramentos, el Padre Nuestro, etc.[273]. El *minimum* exigible a los penitentes estaba constituido, a mediados del siglo XVI, por las cuatro plegarias cuyo conocimiento debía certificarse para lograr la licencia matrimonial. Hacia 1600 la población masculina poseía, según los datos de J.P. Dedieu, unos conocimientos mínimos exigibles de acuerdo con este patrón[274], un imperativo que se vio reforzado por las disposiciones tridentinas:

---

[269] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 591.

[270] "Todo aquello que no se hace con dictamen de la conciencia o conocimiento que dicta el que en las presentes circunstancias es lícito se imputa a pecado dicen los teólogos. Es la razón, porque assí como el que anda en tinieblas sin la luz delante se expone a peligro de tropezar. Assí el que obra sin el previo dictamen de la razón se expone al peligro de tropezar y por esso peca, porque se expone a peligros de querer entonces lo que por entonces es lícito y malo" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 97).

[271] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 97.

[272] Decía La Naja que: "... los Apóstoles professaron el oficio de catequistas y doctrineros y que los sermones que predicavan no eran otra cosa que unas declaraciones de los misterios de la Fe y Doctrina cristiana y por esta razón llama a este empleo, empleo apostólico" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 583).

[273] DEDIEU, J. P.: "*Christianization* in New Castile", pp. 5 y s. Un dato muy a tener en cuenta (ver también KAMEN, H.: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*) es el lenguaje en que se recitan las plegarias: "The data, scarce before 1555, became more systematic after 1580, indicating greater accuracy on the part of the judges. Until 1585, they preferred the Latin version (apearing in half of the cases); afterward, the castilian version was given preference" (*ibidem*, pp.17-8).

[274] *ibidem*, p. 18.

"New details appeared: the Church commandments had to be fulfilled, and christians were to be examined not only once during their entire lives, but rather every year"[275].

Las plegarias y, sobre todo, los Diez Mandamientos fueron elementos indispensables para la difusión de una práctica ajustada de los sacramentos[276]. Es más, se puede señalar una convergencia entre la difusión de la confesión y la vulgarización de las oraciones y del Decálogo, que alcanzó a grandes capas de la población castellana en el siglo XVII. A este respecto, cabe subrayar el contraste existente entre la imagen positiva de la acción de la iglesia ofrecida por J. P. Dedieu y la que nos brinda Henry Kamen, para quien el caso catalán, revela, hasta cierto punto, el fracaso del proceso de "cristianización"[277].

La inquietud de muchos clérigos, entre ellos Juan de Ávila, de popularizar las plegarias en lengua vulgar contribuyó también a mejorar la formación, aunque este proceso no caló del mismo modo en toda la diócesis aunque se registró una mejora general de la formación de todos los grupos sociales especialmente en las poblaciones grandes[278], de modo que, hasta cierto punto, el éxito de las actividades catequización parece haber estado ligado con el tamaño de la comunidad[279].

En definitiva, podemos afirmar que los confesores se convirtieron en instrumentos de la difusión de la doctrina. No en vano, la voluntad de los misioneros por cambiar el mundo de la que hemos hablado anteriormente, sólo se podía asentar en una clara conciencia del pecado cuya existencia genérica parecía ser conocida por todos, aunque muchos pensaban que sus comportamientos no podían ser calificados como tales[280].

---

[275] *ibidem*, p. 6. Antes de 1565, la inquisición no solía preguntar sobre las enseñanzas de la doctrina cristiana (artículos de la fe, confesión general o los Diez Mandamientos) que, a partir de este momento adquirieron gran protagonismo en los cuestionarios (especialmente los Mandamientos) (DEDIEU, J. P.: "*Christianization* in New Castile", p. 12).

Sarah T. Nalle insiste también en el hecho de que la formación catequética ponía el acento más en unos aspectos que en otros y destaca como claro síntoma de este interés que se enseñasen en castellano: "The ten Commandments, the basis of both divine and human law and the sinner´s moral slate against wich to examine his conscience, were almost always taught in Spanish" (NALLE, S.T.: *God in la Mancha*, pp. 122-3).

[276]DEDIEU, J. P.: "*Christianization* in New Castile", p. 8.

[277] Bien es cierto que el universo del que se pueden extraer de los casos está "contaminado" pero también es cierto que "the progress of "christianization" is not the result of the consolidation of former positions, but rather of the conquest of virgin territory. We must keep in mind that the drop in the number of labourers between 1585 and 1599 merely reflects a modification in the selection criteria of target individuals" (*ibidem*, p. 16). No en vano, los artesanos muestran mejores resultados, quizá por el mayor índice de alfabetización entre ellos(sobre esto ver *ibidem*, p. 17). También es cierto que fueron más los adultos que los niños el objetivo fundamental de este empeño (*idem*).

Sarah T. Nalle utilizando la misma fuente que Dedieu establece que en el caso de Cuenca: "... men and women of Cuenca exhibited remarckable improvement in their knowledge of the church´s basic prayers. Cathechization took place successfully at all levels of Old Christian society and among all age groups" (NALLE, S.T.: *God in la Mancha*, p. 122).

[278] *Ibidem*, p. 124-5.

[279] *Ibidem*, p. 125-6.

[280] TESTÓN NÚÑEZ, Isabel: "El pecado y la carne durante el período moderno", p. 108. No en vano, según los datos que maneja esta autora, los procesos inquisitoriales abundan en este sentido. En efecto, los "delitos de palabra" fueron los más abundantes en los tribunales españoles de la época (*ibidem*,

Por otro lado, este aprendizaje se basó en la memorización, hasta el punto de que muchos eran incapaces de comprender aquello que decían[281]. Sin embargo, ésta sólo podía ser considerada una primera etapa, una "fase pedagógica":

> "the preachers and confessors were responsible for commenting upon the doctrine and rendering it explicit. Sermons developed, ordered and gave meaning and feeling to bare doctrinal compendia. In reality, catechistical elements structured both sermones and confessions"[282].

A la luz de los datos que conocemos sobre las misiones, esta relación entre el confesionario y la predicación parece haber sido muy estrecha ya que, en ambos casos, encontramos una idéntica exposición de los Mandamientos sobre la que se asentaba, el examen de conciencia y el interrogatorio realizado por el confesor[283]. Y, por supuesto, también podemos indicar un mismo interés por concretar los contenidos del Decálogo, adaptándolos a las condiciones particulares de las audiencias gracias al empleo de la casuística[284].

BIBLIOTECA VIRTUAL

Sin duda, había ciertos riesgos en el empleo del confesionario para promover una religiosidad asentada en una clara conciencia del pecado, ya que se podían despertar los escrúpulos del individuo. En efecto, la importancia que dada en la confesión a tantas circunstancias, pensamientos, etc., "pecaminosos", podía generar en el individuo una enorme angustia, ya que era necesario recordar todas las faltas cometidas, y sus detalles[285], para lograr la absolución.

---

pp. 109-11): "Se trataba de errores propiciados por la ignorancia y la falta de formación religiosa, en los cuales se mezclaban conceptos tradicionales y deformaciones de unos conocimientos religiosos mal transmitidos" (*ibidem*, p. 111).

[281] Un ejemplo evidente en DEDIEU, J. P.: "*Christianization* in New Castile", p. 7.

[282] *Ibidem*, p. 7.

[283] "... poco importa que el predicador incline y mueva sus oyentes a dar la mano el vicio y seguir el camino siguro(sic) de la virtud... Y assí solía repetir N. V. P. que el predicador siembra el grano y el confessor lo saçona y aze que llegue a dar fruto... perficiona la obra de la conversión del pecador y... la lleva adelante con perseverancia y asta el fin" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 591). Es más: "... porque si el confessor escusa lo que acusa y repreende el predicador, toda la doctrina del púlpito va bolada y perdida, pues quanto fabrica el uno, lo derriba y destruye el otro" (*ibidem*, p. 598).

[284] Sarah T. Nalle insiste en este aspecto de la práctica sacramental: "the modern Catholic had to acquire a more pesonal understanding of the sacrament, as ell as a more abstract idea of sin based on the Decalogue. This could only be done by frequent confession, complemented by regular attendance at mass and communion. In the long term, these demands had a far great potential to change underlying patterns of belief and behavior than did the simple memorization" (NALLE, S.T.: *God in la Mancha*, p. 130).

[285] El escrúpulo es "una vana aprehensión junta con temor y congoja de que ay pecado donde no lo ay" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, P. 100).

De la exposición que hace GONZÁLEZ, Tirso: *Sermones...*, ms. 947 se sigue que el análisis propuesto a los penitentes debía centrarse en los actos y no en los pensamientos, una circunstancia que se hace especialmente manifiesta en el caso del sexto mandamiento. Para evitar que el penitente los analizase por si mismo, las instrucciones sobre la preparación de la confesión disponían toda una batería de medidas: "Los pecados que duda si cometió o si consintió en ellos, póngalos como dudosos o si la juzga por cierta con leves conjeturas" ("Instrucción breve de examinar la conciencia para confesión

Este fenómeno, que podía ser producido por un desequilibrio de las potencias que constituían el alma humana[286] solía ser, con mayor frecuencia, resultado de las noticias o *exempla* sobre aquellos "... casos o sucessos funestos o que hablan de personas que se condenaron por callar pecados o confessarse mal"[287], cosa que hizo que los misioneros tomasen clara conciencia de que estos recursos podían ser contraproducentes. En efecto, ese mirar al pasado, sobre el que se construía la personalidad podía desembocar en la desesperación. Hemos de destacar, sin embargo, que uno de los objetivos de los misioneros era despertar una sensibilidad hacia el pecado, esto es, la mala conciencia, a través de la confesión frecuente[288]. Se trataba, en efecto, de rememorar el mal cometido, alimentando en el individuo el empeño por huir del pecado y plegarse a un nuevo código de conducta[289]:

> "... es, un conocimiento del pecado cometido y permanente en el corazón. De donde ni sola la memoria del mal ya passado y llorado es conciencia mala. Antes bien, es en los justos un estímulo y aguijón que les despierta para seguir la perfección. Ni sola la memoria del bien y la virtud ya perdida es conciencia buena, sino el conocimiento del pecado no perdonado es conciencia mala. Y conciencia buena es el conocimiento de la virtud y bien obrar no perdidos. La conciencia es un director y consiliario de la voluntad, un compañero y fiel testigo y un interior despertador del alma que siempre está inclinando al bien y aparando al alma del mal. Por esso la conciencia antes de cometer el pecado es un freno que detiene (y) después de cometido, se convierte en una azote del corazón"[290].

De este modo, los misioneros pretendían que los penitentes asumiesen plenamente el sentimiento de culpa que era promovido a través de los contenidos de las plegarias y, concretamente, del acto de contrición, que se constituyó en una devoción individual. Este tipo de textos hacían hincapié en los contenidos emotivos como la pérdida de la gracia, la condición de pecador y sus efectos físicos y psicológicos, etc. Podemos decir, pues, que si la conversión se producía a través de medios afectivos, también se consolidaba del mismo

---

general...", p. 2). En todo caso, era siempre el confesor quien debía dictaminar si un pecado es mortal o no (*idem*).

[286] Refiriéndose a los que padecen escrúpulos, "sobre que dudan si confessaron o no, si explicaron o no explicaron bien": "y las más vezes no son dudas, ni juizios, sino meros ofrecimientos o imaginaciones. Lo segundo, porque en medio de todas sus dudas y temores tienen un juizio substancial e implícito en fuerza del qual se resuelven a hacer lícitamente... aquello que su imaginación tumultuara y cavilosa les representa y abulta como si fuera pecado... en este conflicto de dudas proceden varias vezes sin libertad" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 100).

[287] *ibidem* CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 102.

[288] A este respecto cfr. CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, "si por desgracia se comete alguna falta de aquellas que son más abultadas entre las veniales ... el alma acostumbrada al examen de cada día no puede sossegar con ella hasta que la aparta de sí" (p. 395).

[289] A este respecto son muy orientativas las reflexiones que hacen algunos trabajos sobre la "conciencia popular" respecto al amor y el sexo (TESTÓN NÚÑEZ, Isabel: "El pecado y la carne durante el período moderno", pp. 125 y ss.): "La culpabilización del sexo y su consecuente identificación con los pecados de la carne resulta evidente que no había sido asumida por un gran número de españoles, pese a los esfuerzos que la pastoral había realizado con el objetivo de cambiar tales concepciones. Antes bien, se observa una clara *actitud de libertad y permisividad social*"(*ibidem*, p. 129)

[290] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 106.

modo y es aquí donde podemos destacar, como veremos, el peso que tenía la contrición no sólo como instrumento de conversión sino de perseverancia.

Una de las posibles aproximaciones a la confesión es la que se centra en los sentimientos del penitente. Por un lado, tenemos la atrición, que implicaba que los penitentes se confesaban por miedo a las penas infernales. La contrición, por el contrario, era un arrepentimiento que tenía unos fundamentos diferentes, ya que su móvil fundamental no era el miedo a Dios sino el amor. Inspirar tal estado de ánimo era uno de los objetivos de muchos los sermones misionales, de modo que:

> "le problème essentiel n´est pas pour les missionaires attrition ou contrition, mais durée de la conversion. On veut ébranler les fidèles durablement et il semble alors nécessaire que tout un processu se déroule en eux, bien au-delà de la peur superficielle provoquée par quelques prédicatins. Beaucoup de missionnaires pensent avec Jean-Pierre Camus que la "crainte servile" est insuffisante car elle ne conduit pas à une véritable conversion. S´ils insistent sur la contrition, c´est donc sans doute davantage parce que préoccupés d´asseoir solidement les "fruits" de la mission que par principe doctrinal"[291].

Los argumentos sobre esta cuestión estaban relacionados con la perfección e imperfección de los móviles:

> "El dolor verdadero no consiste en lágrimas y ternura exterior, sino en que verdaderamente y sin ficción pese a uno de aver ofendido a Dios, por ser quien es, bondad infinita que es digno de ser amado con toda el alma (y esta será contrición) o por las penas del infierno que se han merecido con privación de ver a dios (y será atrición, que basta)..."[292].

El padre Caravantes dedicó un sermón al "debido dolor de los pecados", recomendando, de modo especial, la contrición:

> "Quando quiso Dios nuestro Señor purificar el mundo de tanta abominación de pecados, dize la Sagrada Escritura, que de las fuente del abismo grande y de las cataratas del cielo formó su criador el dilubio con que lo purificó... Y pues tanto bien te ha de venir, alma, por el dolor y lágrimas de tus pecados, mira y atiende al motivo que has de tener para él, que es por ser Dios infinitamente digno de ser amado y de no ser ofendido. Al modo, digamos, que si huvieras muerto sin reparar a tu padre. Si no te huviesse ofendido te desharás de dolor, no por temor del castigo que te podían dar, sino por aver hecho un tan mal hecho contra tu mismo padre. Assí, mirando que por el pecado mortal quanto fue de tu parte bolviste a crucificar a Christo, según dize San Pablo... siendo infinitamente mejor y más bueno para ti que el mejor padre, te ha de pesar de todo coraçón de aver hecho un tan mal hecho

[291] FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*, p. 280.

[292] "Instrucción breve de examinar la conciencia para confesión general...", p. 2. Muchos sermones misionales abundaban en la necesidad del dolor (*Sermones de misión*, 5870, p. 176r y s). Es muy interesante a este respecto la obra de Calatayud*: Incendios de amor sagrado. Respiración amorosa de las almas devotas con el corazón de Jesús...* Gerona. Imprenta de Narcisso Oliva, sin fecha. Donde se recogen los aspectos afectivos de esta devoción, uno de cuyos difusores más destacados fue este jesuita.

contra un padre y señor que estuvo tan lejos de ofenderte y darte causa para ello, que dio la vida por librarte a ti de la muerte[293].

Otros motivos que podían promover este tipo de sentimiento en el individuo eran:

> "... el amor con que te llora su Divina Magestad. El segundo, su paciencia en sufrir tus culpas y en esperarte a hazer penitencia de tus pecados... considerar su amarga muerte y passión y que siente más tus pecados que todos los tormentos de ella... que estando de ti tan ofendido, y siendo tú tan vil gusano y su magestad tan gran señor, te está llamando amoroso como al hijo pródigo en sus braços"[294].

Es más, pese a que los misioneros afirmaron que era suficiente la atrición, dejaron bien clara la superioridad de la contrición, como en ciertas situaciones en las que era obligatoria:

> "... viene tan de repente la muerte que falta copia de confessor. Y también en caso de estar uno en pecado mortal y aver de administrar o recibir algún sacramento sin poderse confessar"[295].

Pese a que la contrición no era una exigencia absoluta para los penitentes si bien se les pedía que, como mínimo, hiciesen un acto de atrición, como establecían los capuchinos. Los jesuitas, por el contrario, ponían un especial acento en la contrición que era la vía más adecuada para obtener un perdón óptimo que procedía directamente de Dios y no del confesor a quien, evidentemente, se le podían ocultar cosas. De este modo, en el período que tratamos se hizo un especial hincapié en que la necesidad de arrepentirse, en claro contraste con los tratados difundidos en época pretridentina que establecían el "... enorme poder de la absolución... (presentando), por tanto, a los fieles una doctrina tranquilizadora (ya que se) concedía la absolución incluso a quienes en principio no eran empujados hacia la confesión por el aguijón del arrepentimiento"[296]. De ahí, como vimos, el interés que tenían ciertas medidas como la dilatación de la confesión[297].

Tal y como hemos dicho, el penitente debía realizar un acto de contrición o, en su defecto, de atrición para lograr el perdón. En las misiones parece haber sido muy frecuente, debido a las carencias de quienes se acercaban al confesionario, que los fieles los realizasen con la ayuda del confesor. En efecto, si bien se exigió que la conversión se manifestase con un debido dolor y arrepentimiento, la práctica real se alejó de estas afirmaciones, que eran

---

[293] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 363-4

[294] *Ibidem*, p. 364. Este mismo tema era empleado en los acots de contrición: "... rematando con un coloquio con el Cristo, hablando en nombre del pecador, debajo de la semejanza del hijo pródigo" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 158).

[295] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 364

[296] DELUMEAU: *La confesión y el perdón*, p. 75.

[297] *Ibidem*, p. 76.

más retóricas que reales[298], hasta el punto de que este "acto" podía convertirse en una ceremonia carente de reflexión[299].

El confesionario constituyó un instrumento esencial para la difusión de esta "devoción"[300]. Los gestos y actitudes no sólo debían expresar el cambio que se había operado en penitente[301] sino que eran, a su vez, elementos esenciales para hacer posible una reconciliación "en forma". De este modo, se insistía en la necesidad de que se empleasen fórmulas de culpabilización, esto es, aquellas con las que el penitente reconocía su condición de pecador. Asimismo, a través de determinadas posturas se expresaba la devoción, ayudando, a su vez, a interiorizar tal sentimiento:

> "al confessarse se doblan las rodillas si no es que la enfermedad dispense en confessarse sentado. Se persigna, se dice la confessión: yo pecador me confiesso, etc, o se hace el acto de contrición sin gestos, ademanes, sin golpes inmoderados de pecho. Sin hacer del que suspira y llora y acabado de hacer el acto... se dice: *Padre, yo me confessé tanto tiempo ha... he examinado mi conciencia y vengo con dolor de mis culpas por aver ofendido a Dios con ellas*"[302].

Como veremos, en la oración vocal se aplicaba una "higiene" gestual muy similar[303].

La confesión, y las prácticas asociadas a ella, despertaban la conciencia y, por supuesto, el sentimiento del pecado. A este respecto, podemos los sermones misionales reconocían que el examen de conciencia era el mejor medio para revelar la conciencia errónea que era, a su vez, uno de los frutos principales de la práctica frecuente de la confesión que:

> "caba y profundiza en la pared de tu conciencia, abre la puerta de tu corazón, entra en él y por medio de un fiel examen de tus culpas y doctrinas que oieres, hallarás dentro en la obscura cueva de tu conciencia muchos venenos. Allí el sapo escupidor de palabras feas, la víbora de la venganza, la culebra de la astucia, el lagarto del hurto, el basilisco de la embidia y al ver tantas sabandijas en tu

---

[298] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 80.

[299] En los sueltos que distribuían los misioneros se proponía un acto de contrición sumario fijado en las siguientes fórmulas: "Dios mío por ser vos infinitamente bueno y porque os amo sobre todas las cosas, me pesa de coraçón de averos ofendido. Firmemente propongo de (sic) no pecar más y espero en vuetra misericordia infinita me avéis de perdonar por los merecimientos de la sangre de Iesu Christo"("Instrucción breve de examinar la conciencia para confesión general...", p. 8).

[300] *Ibidem*, p. 81, practicada con el confesor pero que debía ser trasladada a la vivencia cotidiana del fiel.

[301] Sobre la importancia de las expresiones cfr. CHÂTELLIER, L.: *L'Europe des dévots*, pp. 178 y ss..

[302] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol.II, p. 355.

[303] "Padre soy labrado y buelvo a casa cansado de la labor del campo, y assí tomar el Rosario en la mano y dormirme es todo uno. Pero a esto respondo que lo rezéis en pie, y si esto no basta para vencer el sueño, rezallo en el camino, quando volvéis a casa" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 428).

conciencia dirás admirado: *Yo he sido hermano de dragones y compañero de avestruzes...*"[304].

Buena prueba de ello eran las visiones y pesadillas a las que nos hemos referido anteriormente[305], que las *Doctrinas Prácticas* del padre Calatayud definían como "(una) imagen del pecado", puesta "ante los ojos" del penitente proporcionando, de este modo, una vivencia directa, física casi, de una realidad difícilmente asumible para muchos de los hombres y mujeres de la época:

> "*El octavo efecto de la mala conciencia es la imagen del mismo pecado que se pone al mismo pecador delante de sus ojos*. De suerte que por más que haga no la puede arrojar de sí... Apolodoro, dice Plutarco, tenía horribles visiones y de noche le parecía a vezes que los Scitas lo desollavan vivo y destroncados sus miembros los echavan unos tras otros en una caldera hirviendo y que sólo tenía vivo el corazón... (Por tanto) lleva consigo un amargo acusador que ni por un breve rato le dexa respirar, porque en la cama, en la mesa de día y de noche y en el mismo sueño a vezes, ve esta triste imagen de su pecado, gime y suspira en su interior. Porque allí tiene reconcentrado el fuego y gusano que le confirme y le roe... passándose el deleyte y gusto le queda el dolor, el temor y temblor y las sospechas. Teme los ángulos y las sombras, sus mismos criados sabidores o no sabidores..."[306].

4. La preparación de la confesión.

La confesión constituía "pour le pécheur un moyen de conversion et de persévérance dans la conversion"[307]. En algunos casos, ambas se utilizaban como

---

[304] CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms 6007, p. 31v. La ligazón entre las doctrinas y el examen está muy clara en el siguientes testimonio que indica la necesidad de oírlas antes de realizar la confesión: "oyó el acto de contrición... un mozo que había diez años que no se confesaba, por haber otros tantos que estaba amancebado... La primera exhortación que oyó le llenó de tal horror y temor... que se vino tras del predicador... se echó a sus pies, tan lleno de espanto que tenía las manos yertas y no acertaba a hablar. Expúsole el infeliz estado de su alma... Quería que le confesase luego y como el padre le dijese que confesión de tanto tiempo pedía más examen, replicó: *Padre y si me muero esta noche...* En fin, el padre lo consoló y exhortó a que primero examinase su conciencia. Asistió a todos los sermones" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 325).

Los sermones sobre la confesión abundaban en este punto:

"Encargo, pues a todos el cuidado de examinar su conciencia antes de confessarse, llevando ajustado el número de sus culpas, clara y distintamente en cada mandamiento y no confesarse como muchos se confiessan, fiados en que el confesor les pregunte y si le pregunta, ven acá quantas veces juraste? Las que quisiere V.P., responden y si le dicen serían 20, sí Padre y serían 10, sí padre"(*Sermones de misión*, ms. 5870, pp. 175v-176r).

Este era un conocimiento transmitido a través de las doctrinas o la confesión como, por ejemplo, se deduce de algunas referencias contenidas en las fuentes: "¿Quando oías doctrinas o ibas a confesar te punzaban estos pecados? Sí padre, y yo quería acallar los latidos de mi conciencia y sossegarla, diciendo para mi: pues yo tenía poca edad, no sabía lo que me hacía" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms 6007, p. 61v).

[305] La conciencia del pecado las promueva. Uno que había callado sus pecados largo tiempo: "Tuvo muchas veces sueños horrendos de que un rayo le partía, de que los enemigos le mataban, etc. y todos estos avisos no habían sido bastantes para reducirle" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 174).

[306] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 108.

[307] Citado por BERNOS, M: "Confessión et conversión", p. 287 siguiendo a Bourdaloue. Según Louis Lallemant:

sinónimos[308] y ocurría que, a la inversa, "on ne peut... réaliser une bonne confession sans une sincère conversion"[309]. La consecución de los objetivos marcados por la misión necesitaba de este trámite:

> "Este es el partido, estos los bienes que te ofrece Dios y Señor, convidándote a su paz. Las condiciones que te pide son una entera y sencilla confessión de tus pecados, con propósito firme de nunca más pecar mortalmente"[310]

Los misioneros subrayaron, a este respecto, la importancia prepararse adecuadamente para acudir a confesarse a través de una serie ejercicios[311]. Los mismos actos de la misión contribuían decisivamente a ello como, por ejemplo, las doctrinas o los ermones donde se trataban pecados personales, o "profesionales", esto es, de los grupos sociales a los que pertenecían determinados miembros del auditorio.

Por tanto, la confesión se proponía como el fruto de un proceso que venía señalado por el ritmo y la sucesión de los diferentes "espectáculos" misionales, así como las devociones instauradas en ellos. Estas últimas contribuían a promover un determinado estado de ánimo e indicaban, desde el punto de vista intelectual, el patrón a seguir por los fieles. Por esta razón, el padre Calatayud pedía paciencia a quienes no podían contenerse, debido a los sentimientos desatados por la persuasión misional[312] ya que, para confesarse, era necesaria una "suficiente instrucción, penitencia y escarmiento"[313], esto es, un dolor que hiciese más duradera la conversión[314]. Así pues, se retrasaba el comienzo de las confesiones hasta que habían pasado ocho días desde el inicio de la misión, una disposición que fue denunciada por algunos fieles al obispo[315], a quien respondía el padre Calatayud que:

"rien ne contribue davantage aux progrès des âmes que la confesion et communion journalières, supposé qu´on ait fait au commencement trois ou quatre confessions (générales) pour s´établir en sûreté de conscience(*ibidem*, p. 291)

[308] *Ibidem*, p. 292.

[309] *idem*.

[310] *Sermones de misión,* ms. 6032, p. 131r. Y advirtiendo a los fieles para que no dejen pasar esta ocasión (*ibidem*, p. 133v): "mira que no tendrás mejor ocasión que la presente en toda tu vida... este es el tiempo aceptable a Dios, este es el tiempo de la salud de tu alma, ahora es la ocasión de hacer paces con Dios... Ya cathólicos os he propuesto una embajada de parte de Dios, ya os he dicho lo que su Magestad manda" (*ibidem*, p. 134r).

[311] Sobre el método para hacer una confesión general dice Gómez Rodeles que el padre Calatayud "en una instrucción llamada por él "revuélvelo todo, llave y lo más importante de la missión" y por creerlo así y que dependía de ella el fruto principal de su industria, bendecida, se entiende por la Gracia divina, la solía explicar dos veces en las ciudades, animándola de antemano con mucho encarecimiento a fin de atraer al mayor número posible de personas" (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero...*, p. 71).

[312] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 228-1.

[313] *Idem*. La penitencia no era resultado de la confesión, sino un medio que contribuía a la conversión.

[314] *Idem*.

[315] "Hasta los 8 días previene V.R no se abran los confesonarios (sic) ni que se admitan penitentes. ¿Quién sabe si al primer día se convirtió el pecador?" Se le inquiere a Calatayud (citado por GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 145). El padre Tirso,

"Es práctica, y muy saludable, en los conventos no oír de confesión a los que se retiran por ocho días de Ejercicios, hasta lo último de ellos, para mejor convertirse. La experiencia dicta que a muchos, si los oyéramos luego, oyendo después más doctrinas, se les excitan y ofrecen nuevos pecados y la primera confesión es un emplasto... Lo segundo, las doctrinas iluminan y sirven de examen para los pecadores. Lo tercero, se van convirtiendo y la lluvia penetra poco a poco".

Los sermones, concretamente:

"... despiertan, predicados con fervor, pone (sic) a los penitentes en otro estado muy diferente del que se allavan antes de la missión. Y assí aunque ayan caído en muchos y graves pecados antes que la missión entrasse en el pueblo no por esso les niego la absolución si en ellos descubro extraordinario dolor y veo que se allan movidos de los sermones, porque para ellos el porque para ellos el oyentes no más que un turbión de verano, que no penetran". Y no menos importante: "varios se confiesan generalmente y luego piensan que no hay más que hacer, y después descuidan de convertirse sólidamente"[316].

Logrando un estado "emocional" adecuado: "... vayan oyendo, y mientras están con los dolores de parto, oyen, suspiran y claman más a Dios"[317]. A éste se sumaban otros medios que abundaban en idénticos argumentos tales como escritos, pasquines o las mismas doctrinas:

"oíd las doctrinas para saber cómo examinarlas (conciencias) y preveniros más y si no puedes esperar confiéssate con quien quisieres en tu pueblo, pues para una confessión superficial y sin fundamento y mal digerida como será la tuya por no querer oír la missión y disponerte"[318].

La confesión necesitaba no sólo de un conocimiento adecuado de la doctrina sino, de modo especial, de su comprensión[319]. A este respecto, debemos subrayar, nuevamente, la importancia de la confesión general con la que se intentaba instaurar una nueva vivencia del sacramento que ajustada al dogma y, sobre todo, a una práctica concreta, "restañando" el mal causado por las anteriores, estableciendo así una suerte de "tabla rasa"[320]:

"... dos papeles muy importantes para facilitar, assigurar y aumentar el fruto de las confessiones sacramentales y se esparcieron por la ciudad, el uno contenía los casos en que la confessión es sacrílega y mala y se debe reparar y repetir, el otro era un interrogatorio para examinar la conciencia y allar los pecados fácilmente,

---

por ejemplo, dio comienzo a las confesiones siete días después de empezada la misión de Llerena (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 129).

De este modo, se les ponía a los fieles ante una necesidad acuciante. En efecto, a la confesión se reservaba un período limitado de la misión: "ya no faltan más que (por ejemplo) seis días para vuestras confesiones generales. El día de la comunión general se ha de gastar en reconciliar a los que se han confessado generalmente en la missión con que si os descuidáis os quedaréis sin jubileos" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 187).

[316] GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 145.

[317] *Idem*.

[318] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 227.

[319] *Sermones y doctrinas*, ms. 5847, p. 12v.

[320] "Exortó a todos los que no avían echo en su vida confessión general que la iziessen una vez porque no solamente es medio de reparar las quiebras de las confessiones privadas sino también para entablar nueva vida, devota y fervorosa" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 236).

discurriendo por los diez mandamientos a fin de socorrer la memoria y desviar el peligro de dexar algunos pecados en la confessión por olvido culpable y falta de examen y prevención"[321].

Los motivos e imágenes de las doctrinas y sermones ayudaban a recordar las faltas cometidas:

> "Infatti veri e propri itinerari mnemonici, per aiutare il penitente a non tralasciare alcun peccato, sono presenti in molti testi della ricca letteratura religiosa del tempo"[322].

Aunque sólo fuese desde un punto de vista técnico la confesión se relacionaba con la predicación[323]. Ciertos motivos, como la "condenada", podían utilizarse no sólo como *loci* retóricos sino como "motivos" destinados a la meditación y la contabilización de los pecados, que eran representados como animales para facilitar estos objetivos.

La preparación para la confesión propuesta por los misioneros era esencialmente diferente a la de personas "espirituales", esto es, la de quienes estaban habituados a este sacramento. Estos podían hacerla no a través del patrón fijado en el Decálogo, sino analizando pensamientos, palabras y obras[324]. El primero, en cambio, era utilizado como clave del examen de conciencia destinado a un amplio público:

> "Toma lo 1º el primer mandamiento, después el 2º que es no jurar i comienza a discurrir des que tubiste uso de razón por todos los pasos, compañías y entretenimiento, lugares, estados oficios i trato de toda tu vida. Desde los 7 años, pongo egemplo, asta los 12 me (sic) solía acompañar con tales niños o niñas i entonces no juraba ni maldecía tantas beces pero ya me acuerdo que algunas beces juraba con mentira porque me creyesen o no me riñesen, que serían tantas o tantas. Desde los 12 años asta los 20 estube en tal o tal parte, me acompañé con tal o tal sugeto. Ya entonces se me pegó esta costumbre de jurar o maldecir i cada mes un mes con otro echaría tantas maldiciones o tantos juramentos con mentira o duda. Bete después discurriendo desde los 20 asta los 30 i de aquí a los demás. En acabando de examinar así el 2º mandamiento por todos los pasos de tu vida puedes pasar al 3º y después al 4º mandamiento cada uno desde los 7 años asta los 15 i desde los 15 a los 20 i demás años. En el sesto mandamiento es mejor recurrir por los estados, desde el estado de libre o soltero asta que te casaste u ordenaste. I desde entonces asta ahora"[325].

---

[321] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 275.

[322] PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum*, p. 53.

[323] *Ibidem*, p. 54. Palumbo se refiere, de modo especial, en el caso de los *Geroglifici morali* de Vicenzo Ricci a:

"... (a una serie de imágenes) che si riferiscono specificamente ai diversi peccati; interssanti sono anche, per poter comprendere più da vicino i rapporti tra predicazione e confessione, le varie immagini de la Penitenza e soprattutto quelle che riguardano la Predicazione" de modo que tales representaciones que resumen la doctrina se pueden dirigir a públicos diversos, como aquellos a los que se dirige la catequización (*ibidem*, p. 56).

[324] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 355.

[325] CALATAYUD, P. : *Sermones...*, ms. 6869, p. 56r. Otros sermonarios contienen el mismo patrón. v.g. *Sermones de misión*, ms. 5870, indica las siguientes fases: a. recordar ocasiones, oficios,

Es muy interesante, a este respecto, un impreso difundido por el padre Tirso González. Se trata de un escrito titulado "Instrucción breve de examinar la conciencia para confessión general o particular, para los estudiantes de la universidad de Salamanca"[326]. Pese a su título, contiene directrices generales destinadas a todos los penitentes, independientemente de su estado o condición social, ya que sólo al final del escrito se incluyen una serie de pecados característicos de este grupo social[327].

A su vez, la confesión se construía gracias al recuerdo constituyendo, hasta cierto punto, una suerte de autobiografía[328]. Para ello, el examen de conciencia se fijaba en ciertos momentos de la vida que, a modo de mojones, señalaban un límite y facilitaban la labor del penitente que estaba contabilizando sus pecados[329]. A este respecto, es muy significativo que se estableciesen ciertos períodos como los 7 años y los 15 que aparecían como momentos decisivos en las hagiografías[330], señalando el momento en que se pasaba de la inocencia a la edad de la "razón", que certificaba el final de la infancia[331]. El fiel era ayudado, a su vez, por el confesor que exageraba las faltas.

Hemos de recordar, a este respecto, que los misioneros insistían en todos aquellos pecados que atañían directamente al público y, de modo particular, a los que caracterizaban

---

situaciones. b. después examinarlos a través de los mandamientos añadiendo determinadas noticias o preguntas como si el trabajo se había hecho en secreto, en días de fiesta (*Sermones de misión*, 5870, 172r).

Estas disposiciones eran adaptadas a los fieles: "Si no puede ajustar el número determinado computando los tiempos, diga la costumbre que a tenido en aquel pecado y quanto tiempo o tantee los pecados poco más o menos" ("Instrucción breve de examinar la conciencia para confesión general...", p. 1).

[326] En GONZÁLEZ, Tirso: *Sermones...*, ms. 947.

[327] *Ibidem*, p. 7.

[328] "El examen se a de hazer con una prudente diligencia por el discurso de la vida. Y en no hallando más pecados, se sossiegue, que aun los que se olvidaren se le perdonarán con tal que si después se le acuerda alguno mortal no confessado o mal confessado lo diga en la primera confessión" (In**strucc**, p. 1).

[329] Se sigue el patrón que dan los *Ejercicios* a este respecto.

[330] Es interesante a este respecto que Bossuet, por ejemplo, estableciese dos tipos de catecismo, el destinado a la confirmación que se producía a los 7-8 años, esto es, el momento en que el niño estaba dotado de razón y otro destinado a los más avanzados (GERMAIN, E.: *Langages de la foi à travers de l'histoire*, pp. 82-3).

[331] Ver a este respecto CHRISTIAN, W. A.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XV)*, donde se puede ver claramente cómo si éstas podían ser experimentadas por niñas no ocurría lo mismo con las mujeres.

Se cuenta, también, el caso de una niña que fue a confesarse por una falta cometida (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 181r: "*este pecado (de tocamiento) lo callé por vergüenza en tantas confessiones y después, remordiéndome la conciencia lo confessé pero mal porque no dije que de vergüenza lo avía callado en las confessiones antecedentes ni expliqué que el niño era primo hermano mío, ni que yo le enseñé a pecar porque le induje, ni que di mal ejemplo a otra niña de mi edad que estaba presente ni que después acordándome de esto en dos ocasiones me he deleytado...* Y añadió la penitenta: *Padre, desde oy quiero venir a confessarme con Vm. Para que encamine mi alma y me diga quando he de tomar el sicilicio (sic), quando la disciplina. Me enseñe a tener oración y me mande lo que debo hacer para salvarme*"(*idem*). Una prueba también de un *examen de conciencia* bien realizado.

al grupo social o profesional al que pertenecía el penitente. Tal era el caso de Gerónimo López que, cuando predicaba a soldados y presos en 1635 decía que ésta era:

> "... gente que professa tanta libertad y vive tan olvidada de Dios y de las obligaciones cristianas, necessitava grandemente doctrina provechosa del V.P.". Y predicando sobre el "... modo cómo se avían de disponer para confessarse bien, discurriendo por los Mandamientos, deteniéndose y gastando más tiempo en aquellos pecados en que suelen tropezar más frequentemente los soldados y confirmava después la doctrina con algún exemplo trágico y temerosso que los pusiesse orror al pecado mortal"[332].

Los sueltos hacían hincapié en este mismo patrón[333]:

> "ajustó con un librero que iziesse imprimir a su costa un interrogatorio breve de los pecados y que lo vendiesse... a precio moderado para que los penitentes examinassen por él sus conciencias y en poco rato *allassen los pecados en que avían caído* por medio de este gran socorro de la memoria..."[334].

En el examen de conciencia se establecía una clara distinción entre los pecados callados, que provocaban una confesión sacrílega, y los que no[335]. Respecto a los primeros, los misioneros insistían especialmente en los relacionados con la carne[336], a los que los confesores también dedicaron una gran atención[337]. El padre Sevilla encontraba en este asunto la mejor vía para descubrir a los que se confesaban "con vergüenza", ocultando

---

[332] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*; p. 238.

[333] Coincidiendo con lo que se predicaba: "precediendo antes (del sermón) una explicación breve de los mandamientos para facilitar las confesiones generales" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 56). También lo hacía así el padre López de quien parece haber tomado esta práctica el padre Tirso:

"el qual como al principio de los sermones de missión, declarava el modo como se avían de confessar los penitentes, en cada mandamiento de la Ley de Dios y de la Iglesia, se librava por este medio de azer muchas preguntas en el confessionario que suelen retardar las confessiones" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 604).

[334] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 236. Y otro tanto se puede decir respecto al confesor:

"mucho les importará a los principiantes que se prevengan de algún especial interrogatorio de examinar la conciencia en aquellas cosas que suceden más ordinariamente" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 84).

[335] "Después de todo lo dicho (la confesión de los pecados callados), le hazíamos al penitente una confessión por los Mandamientos de todo aquel tiempo que avía estado callando por vergüença, preguntándole en cada uno más o menos según reconocíamos la necessidad y calidad del sugeto y las dependencias que avía tenido" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 84).

[336] Este pecado, recomendaba Caravantes, debía ser analizarlo por el confesor "con mucho tiento..." (*ibidem*, p. 77). Los diálogos sobre este asunto podían servir para que se estableciese un diálogo escabroso manifestando el confesor intenciones obscenas (HALLICZER, S.: *Sexualidad en el confesionario...*, pp. 242 y ss.).

[337] "... a todos especialmente a mugeres y muchachos, en llegando al sexto mandamiento les preguntava con mucha mansedumbre si avían callado algún pecado por vergüença en las confessiones passadas, dándoles a entender con la mayor claridad que podía, cómo el confessor no podía descubrir ningún pecado por grave que fuesse a ninguna persona del mundo" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 599).

ciertas faltas[338]. Este protagonismo del sexto Mandamiento, que tuvo por objeto esencial al individuo, ya que se trataba de pecados fundamentalmente "personales", no implicaba que las faltas de carácter "social" gozasen de menor importancia[339]. Otros misioneros pese a proponer un método diferente para descubrir las culpas calladas, hacían el mismo hincapié en los pecados de la carne[340].

Este fue un método polémico ya que algunos predicadores populares, como el padre Echeverz, desarrollaron una campaña contra ciertos vicios que, en su opinión, estaban muy extendidos. De este empeño emanaba una predicación caracterizada por la claridad en los contenidos, hasta el punto de que los misioneros no dudaban en incluir en sus ejemplos escabrosos que, afirmaban, no servían para alimentar el vicio sino para que el auditorio se sintiese directamente aludido[341]. Había que evitar, de cualquier forma, revelar al penitente aquello que necesariamente debía ignorar1[342], especialmente en estas cuestiones ya que "no

BIBLIOTECA VIRTUAL

[338] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 73. "De esta suerte, con esta industria, lográbamos en la confessión el que en ella desahogassen sus conciencias innumerables almas que estaban callando pecados en la confessión por vergüença... y si los dexáramos a solo lo que ellos en el sexto Mandamiento dezían se condenaran miserablemente. Por lo qual no hemos de ser tampoco tan demasiadamente recatados en hazerles en essa materia algunas preguntas que conocemos pueden importar mucho" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 75).

[339] A continuación, se sugerían otros pecados para aquellos que habían llegado al confesionario sin prepararse debidamente(*ibidem*, p. 82). Los teólogos tenían una visión muy conservadora respecto a cómo se podía practicar el sexo en el matrimonio, único "fuero" legítimo. De ahí la insistencia en una relación "natural" que:

"estaba definida cuidadosamente como el coito en la posición del misionero. Las demás posturas no estaban dedicadas a la procreación de la misma manera y, por tanto, desvirtuaban el objetivo apropiado de las relaciones sexuales. Se permitían otras posturas si llevaban a la relación "natural", pero eran pecados veniales si se hacían sólo por placer. Si el juego amoroso acababa en un orgasmo, se consideraba pecado mortal" (HALLICZER, S.: *Sexualidad en el confesionario...*, p. 177).

Aparte de ello se establecía que la mujer debía desempeñar un papel pasivo. Este conservadurismo se hace patente en las prácticas recogidas por Halliczer que sólo apunta un caso de desviación de los habituales tocamientos o la postura del "misionero". Este es el caso de Francisco de Llagas cuya imaginación contrasta, en palabras del autor, con una época insulsa (*ibidem*, pp. 177-8), cuya "negatividad" hacia el sexo parece haber contagiado íntimamente a los individuos. Sobre esto mismo cfr. nota 56 de p. 221 y también p. 237: "el *cunnilingus*, que era extremadamente raro entre sacerdotes y penitentes según los datos de la Inquisición y totalmente inusual en la práctica sexual de la sociedad española en general"(*idem*).

[340] "... ha de preguntarle... (no) si han callado algún pecado por vergüença. Atento, pues, a que estos comúnmente suelen responder que no, aunque ayan ocultado no uno sino muchos, passe por alto essa pregunta y comience a interrogarles por el orden de los Mandamientos como suponiendo es su confessión de las ordinarias, hasta que con su buen modo y suavidad vengan a perder el miedo y hasta que llegando al sexto les venga a sacar algunas culpas vergonçosas. Y entonces llegará a preguntarles como suponiéndolo: *¿Y tú hijo mío esto nunca lo abrás dicho a los otros confessores? Y respondiendo el que sí y estando la herida más grave descubierta, podrá passar a hazer otra pesquisa, reconociendo si han cometido y callado otras*" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p.325).

[341] Caso muy diferente eran los pecados "extraordinarios", es decir, los menos usuales que debían ser silenciados "porque suele ser ocasión de despertar al que duerme y de que pequen en lo que nunca imaginaron". También defiende el padre Sevilla esta claridad empleada en la confesión, aludiendo a que los resultados de tal proceder son, a su parecer, óptimos (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 76).

[342] "(López) se mostró tan cauto y recatado..." al tratar estas cuestiones" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 596)

es menester despertarla (lujuria) más ni darle ocasión a que la gente joven abra los ojos antes de tiempo"[343]. Sólo a través de esta vía se podía vencer la vergüenza del penitente[344].

La "verbalización" de los pecados en el confesionario seguía también el patrón brindado por este examen de conciencia que, como hemos visto, estaba dirigido a contabilizar y revelar la naturaleza de los pecados. Esta labor de sistematización, siempre y cuando estuviese bien realizada, facilitaba la tarea del confesor y, por extensión, la identificación de las desviaciones características de cada uno[345], logrando, de este modo, una valoración de la evolución del individuo a lo largo de las confesiones realizadas en el pasado, que servían para establecer si evitaba las ocasiones perniciosas o había ocultado pecados. En ocasiones, se hacía evidente que la voluntad del penitente no era recta, por lo que los misioneros abogaban por dilatar la absolución[346].

Debemos recordar que en la misión se realizaban dos confesiones, una general y otra que podía tener lugar antes la comunión general, que servía para que quienes no se habían confesado, obtuviesen la absolución tras cumplir la penitencia y, por supuesto, para todos aquellos que habían recordado otros pecados descargasen su peso[347].

---

[343] *Idem*.

[344] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 79. Pero veamos también algunos apuntes sobre los resultados obtenidos con la praxis desarrollada según las normas que daba el padre Sevilla: "Sucede muchas veces ya que está acabada la confessión que el penitente, como ha tomado aliento por el amor con que lo han tratado, suele este dezir entonces: *Padre ya que ha salido lo demás, quiero dezir otro pecado...*"(*ibidem*, p. 84).

[345] Las doctrinas insisten en este aspecto: "Pero cuidado... soléis errar muchísimos. No as de confesar los pecados uno por uno conforme suelen benir a la memoria. Suelen benirnos a la memoria uno por uno por este lance o por el otro. Pero no, no as de confesarlos así ni por los años, no por cierto, sino juntando en uno i diciendo de por junto todos los pecados que son de una especie. Tantos juramentos con mentira, tantos pecados con personas solteras, tantos con casadas, etc. I si no puedes ajustar el número ni la duda que tienes según pudieras i eso basta" (CALATAYUD, P. : *Sermones...*, ms. 6869 p. 56r).

Respecto al análisis de los pecados siguiendo este patrón, el confesor debía desarrollarlo con la ayuda de un penitente que no se había preparado debidamente: "... los exámenes no son unos en todos los sugetos" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 84).

"Aunque quando se examina ponga en un borrador cada pecado u ocasión como se le va acordando, después junte los pecados de una especie para abreviar. Como si pecó en una ocasión quatro vezes con un soltera, y con otra diez, etc., junte y diga pequé con solteras cinquenta o cien vezes, sin dividir ocasiones ni personas alargándose" ("Instrucción breve de examinar la conciencia para confesión general...", p. 2) También abunda en que "No ay que distinguir en el sexto mandamiento solteras y viudas... No es necesario distinguir juramentos quando no son blasfemias porque no es diversa especie, aunque algunos son más graves dentro de una misma especie"(*idem*).

[346] "... los mozos rendidos al vicio abominable de las poluciones voluntarias. Yo a los mozos que caen frequentemente en este pecado no les niego la absolución si conozco que ganan tierra y el número de las caídas en esta confessión es menor que en las passadas y ellos pelean y le resisten. Y aunque algunas vezes queden vencidos no es bien negarles la absolución porque en los mozos la sangre yerve y el Demonio sopla y aviva el fuego de la luxuria"'"(DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 600).

[347] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 601. De ahí que el Padre López recomendase una especial insistencia en que el fiel no había sido absuelto.

El empleo de la dilatación de la absolución era perentorio, ya que no se pretendía conducir al penitente a la desesperación, sino a un cambio de vida gracias al empleo de una amenaza que no invalidaba la importancia de una confesión frecuente:

> "... hasta ahora no he encontrado ninguno que resolviéndose a confessar a menudo con confessor temeroso de Dios y prudente no aya vencido la costumbre de pecar que le arrastrava. Y de este medio me valgo muchas vezes, *pro opportunitate*, para sacar del abismo de los vicios a varios que llegan a mis pies. Y, al contrario, tengo observado que en dexando algunos que empezaron a practicar y aun al confessor prudente que los mantenía en la virtud, suelen bolver al vómito hasta que algunos de ellos, conociendo el tiro que el demonio les ha hecho por desviarse del confessor y de la confessión, buelven otra vez heridos al mismo médico que dexaron"[348].

Este hecho indica, nuevamente, que el peso de la confesión se decantaba del lado del "profesional". Es más, el sacerdote era esencial en el caso de los menores o de los "rudos e ignorantes", aportando una experiencia y unos conocimientos necesarios para subsanar una deficiente preparación o la falta del examen de conciencia[349]. A este respecto, son muy interesantes las afirmaciones de ciertos quienes colaboraron con los misioneros[350], quienes les habían recomendado "... no han de ser prolixos en hacer muchas preguntas, especialmente a gente ruda"[351]. Estas debían estar destinadas a averiguar detalles sobre los pecados más frecuentes[352]. El padre Calatayud expresaba en algunos pasajes sus dudas sobre la capacidad de algunos fieles para pasar con suficiencia este ejercicio:

> "Mientras el examen de un diestro confessor saca en penitentes rudos e ignorantes muchas más faltas que estos podrían confessar dexándoles hablar o decir, es mejor hacerlos el examen con preguntas oportunas y acomodadas a su cortedad y rudeza"[353]. Las causas de esta situación son, en su opinión la vida agreste que les impide el análisis[354].

Cabe recordar que el confesionario se convirtió en un medio esencial para enseñar esta práctica difundiéndola de un modo personal y directo, esto es, adaptado a cada uno, lo que permitía concienciar al penitente sobre sus faltas y defectos. A. Prosperi, refiriéndose a la *Istitutio confessariorum* del jesuita Martino Fornari, recomendada por el General Acquaviva recuerda que:

---

[348] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 406.

[349] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 599.

[350] "... con las doctrinas de los Padres han recivido tanta luz estas almas que siendo muy común en este pueblo (por flojedad de la gente en assistir a las doctrinas del cura) el confessar y acusarse por mayor y de montón, metiendo en un trabajo immenso a los pobres confessores. Desde que han oído las doctrinas, se confiesan declarando número y circunstancias, cada uno según su capacidad" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 181r).

[351] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 265-2.

[352] *Ibidem*, p. 376-2. Es muy ilustrativo sobre el modo en que, en opinión de Calatayud, se debían hacer (*ibidem* 378 y sobre el uso de *exempla* para evitar errores, también *ibidem*, 379).

[353] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 375.

"... il peccato non è più l´esito della battaglia tra angeli buoni e cattivi - battaglia esterna all´uomo- bensì è la risultante di deficienze e debolezze individuali, che si rivelano nel peccato. La tentazione è una prova delle reazioni individuali, delle affezioni e dei temperamenti: tentatore può essere il Diavolo (che non conosce l´interiorità dell´uomo e procede per tentativi) ma può essere un altro uomo o anche Dio stesso"[355].

La práctica confesional, tal y como indican las fuentes, era un tanto sumaria[356], adaptándose a unas circunstancias que no siempre eran favorables[357]. Si este era un riesgo que se corría, también tenía un aspecto positivo como en el caso de las mujeres[358]. Sin embargo, a pesar de que los misioneros debían confesar a un número enorme de penitentes, ciertas disposiciones indican claramente que eran muy conscientes de que una confesión rápida podía ser contraproducente ya que:

"(las prisas) ... no solamente desconsuelan al penitente sino que le turban de manera que no le dan lugar a declarar bien los pecado que traía pensados, particularmente si el penitente es de natural pusilánime y temoroso. Y esto aunque (el padre López) se allasse oprimido de penitentes que esperavan vez para confessarse y así no se acordava de los otros sino del que entonces confessava"[359].

En definitiva, se puede decir que la confesión se convirtió en una palanca de cambio, no sólo porque brindaba un autoconocimiento sino porque, practicada correctamente, infundía una serie de sentimientos e ideas que contribuían a la conversión de

---

[354] *Ibidem*, 375.

[355] PROSPERI, A.: "Diari femminili e discernimento degli spiriti", p. 79.

[356] No en vano, eran muchos los que no sabían confesarse, de ahí que el padre López concibiese esta labor como una manifestación "heroica", donde el misionero debía ejercitar una serie de virtudes esenciales (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 598).

[357] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 265.

[358] "Para no perder tiempo... con estas mugeres prolixas que no saben dar fin a sus confessiones y obligarlas a aunque cercenassen lo que no aze al caso, probó N.V.P. varios medios y el que mejor le sucedió fue preguntarles en cada mandamiento la especie y el número de los pecados en que verisímilmente le persuadía que podían aver caído y después de aver passado los Mandamientos, advertirles si tenían algo que añadir. Las dóciles y entendidas fácilmente se reducen a esta forma de confessión, pero las de duro juizio y corta capacidad si las ataja el confessor y no las permite dezir quanto traen pensado no sirve esta diligencia sino de azerles perder el ilo de lo que iban diziendo y asta bolverlo a cobrar gastan tiempo" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 598). Por el contrario, a otros los:

"Oía ... con gran mansedumbre ... asta el fin, sin interrumpirles ni cortarles el ilo de la confessión si no es para que omitiessen lo superfluo" (*ibidem*, p. 598).

[359] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 594. Sin embargo, la necesidad de "... hazer en lo demás su examen general supliendo con su habilidad y aplicación la cortedad de tiempo y del sugeto (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, pp. 325-6). Algunos autores capuchinos eran escépticos respecto al empleo de este instrumento "... bolvamos a nuestro penitente que nos dixo que estaba callando aquellos pecados por vergüença, a ver en forma como fue esso para ajustarlo y hazerle su confessión (que a semejantes sugetos no los embiábamos a examinar, porque está muy experimentado que raro buelve). De que mucho en esto pudiera escribir, sino allí luego los confessábamos, supliendo nosotros su examen"(DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 80). De este modo, no se podía exigir demasiado a algunos penitentes para que este sacramento no se hiciese demasiado gravoso (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 264).

los fieles como, por ejemplo, una relación más directa con Dios[360], que era posible gracias a la mediación del confesor. Este era representado, como vimos, como un juez y como un médico, inspirando sentimientos contradictorios de miedo al castigo y de confianza en el remedio. El penitente debía "... formar actos de esperanza, confiando en la Divina bondad que por ser quien es, y por los méritos de Cristo se le concederá el perdón de sus defectos y pecados"[361]. Por esta razón, no nos debe extrañar que la contrición apareciese como un elemento de gran importancia en la preparación de la confesión que, tal y como exigían los misioneros, debía ser realizada con dolor o, literalmente, "concibiendo dolor por los propios pecados"[362].

De hecho, los contenidos de algunas oraciones y, concretamente la afectiva, dentro de los grados que establecían obras como la *Moral anathomía de el hombre* del padre Catalayud, estaban estrechamente relacionados con la terminología y los conceptos empleados en el "acto de contrición" predicado[363]. Su importancia también se destacó en otros sacramentos como la comunión[364]. Este "dolor" por las faltas cometidas[365] implicaba que una parte importante del examen de conciencia debía estar destinada a:

> "... formar dolor de las faltas cometidas y propósito eficaz de la enmienda y en esto se detendrá como la tercera parte del quarto de hora que se ha de gastar en el examen"[366].

---

[360] *Ibidem*, p. 354.

[361] *Idem*.

[362] Debía ser realizado por todos aquellos que esperaban para ser confesados. Sobre su importancia cifr. también CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 355. Donde se insiste en eliminar los pensamientos como, por ejemplo, cuando uno se iba a confesar debía recogerse interiormente (*ibidem*, 354-2) y pronunciar el acto de contrición..

[363] CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, pp. 76 y s: "¿De qué te quexas, infame y ruín, después que ofendiste a Dios y mereciste el infierno?... Señor, hasta donde ha de subir mi ingratitud y malicia! ¿En qué pensaba yo, señor, quando impíamente os arrojé de mi corazón y ofendía, siendo infinitamente amable! Quanto mejor me huviera sido, Dios mío, haverme quitado la vida, o haverme echado al infierno a arder mi cuerpo en aquellas llamas, antes que yo os huviera ofendido" (*ibidem* p. 77).

[364] "Al tiempo de llegar cada uno a comulgar sea con mucha modestia y silencio y reberencia, haziendo interiormente un acto de contrizión y de amor a Dios y ánimo de ganar todas las indulgencias que se les conzeden rogando por la paz y concordia..." (*Congregación y procesión de penitencia, 1730*. Archivo de Loyola Caja 7, nº 5, p. 2r-v).

Respecto al uso de una plegaria de parecido tipo para la preparación de la confesión cfr. CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 210. La predicación del acto de contrición, la enumeración de pecados en el púlpito, etc. no está lejos del método elegido por Bridaine para que sus fieles hiciesen su examen de conciencia que, en su caso, se concebía de un modo colectivo (*ibidem*, pp. 211-12).

[365] Este era uno de los errores fundamentales cometidos por aquellos que se acercaban al confesionario (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, pp. 401-2).

[366] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 402. "Retirarse a ratos con Dios a clamar y rumiar lo mucho que se le a ofendido" (CALATAYUD, P. : *Sermones...*, ms. 6869 p. 57v). O:

"... al ver los pecados que ha cometido en su vida todos de por junto lo que ha perdido por ellos, dirá, admirado: *Jesús, yo me he jugado el cielo y la vista de la Santíssima Trinidad, la Compañía de la Virgen Santíssima, he jugado y perdido la Gracia, las virtudes, los méritos, las buenas obras que hize antes de pecar, el mayorazgo de la bienaventuranza. He jugado mi alma donde tenía yo el juizio*" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 260-1).

De este modo, la confesión se convertía en un instrumento clave sobre el que asentar una transformación de la vida de los penitentes, "porque para ese fin apenas ai otro cimiento más unibersal y sólido"[367] porque, como dijimos, permitía conocer cuáles eran las raíces del mal de cada uno:

> "... llama al conocimiento de nosotros mismos[368]... Nos hace admirar la misericordia de Dios que nos a esperado con paciencia. Quieta nuestros corazones, dilata nuestros espíritus; excítanos a buenos propósitos"[369].

Esta era una tabla de salvación que, a su vez, permitía animar en el individuo un determinado estado de ánimo que, necesariamente, debía estar lleno de dolor[370], ablandando la *dureza* del corazón, inspirando un estado de conciencia en que existía un "... conocimiento proprio y humildad (que) hace a uno que se tenga por merecedor de qualquiera castigo"[371]. En efecto[372]:

> "... con el examen se descubren y reconocen muchas faltas y culpas que la voluntad no las quería reconocer por tales o por su culpa no las hallara"[373].

Cuanta mayor era la frecuencia con que se practicaba, mayores eran las desviaciones que descubría el fiel, conociendo todos los *recovecos* de su alma.

> "... con el examen de las faltas quotidiano ya por lo que el ángel trae a la memoria y nos pone delante de los ojos, ya por lo que se refresca la memoria, haciendo reflexa sobre nuestras operaciones, ya por la luz mayor que Dios embía, descubrimos varios pensamientos que antes estaban ya como borrados de la memoria, especialmente quando no son enormes o exteriores"[374].

El examen de conciencia debía ser, pues, diario o, como mínimo, semanal[375], permitiendo desterrar los pecados, "corr(i)g(iendo) y deten(iendo) nuestros achaques o enfermedades habituales para que no se agraven ni passen adelante"[376]. En la misma línea insistieron los capuchinos:

> "Para ayudar a enmendarse los pecadores y adelantarse todos en el servicio de Dios, han de procurar los missionarios (sic) que tomen por devoción quando se

---

No en vano, debía hacerse con vergüenza por los pecado cometidos (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 347-1).

[367] CALATAYUD, P. : *Sermones...*, ms. 6869, p. 43v-1.

[368] También, CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 259-1.

[369] CALATAYUD, P. : *Sermones...*, ms. 6869, p. 44r.

[370] *Ibidem*, p. 45.

[371] *Sermones y doctrinas*, 5847, p. 24v.

[372] CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6007, 25v.

[373] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol., p. 393.

[374] *Ibidem*

[375] Y este hecho estaba en clara consonancia con la confesión frecuente que era calificada por los misioneros como un buen sistema de pagar las deudas puntualmente (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6007, p. 52r).

[376] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 392.

van a dormir el examinar sus conciencias y el hazer un fervoroso acto de contrición de las faltas que reconociere, sacándole él un propósito firme de no cometerlas más y de andar con mucho cuidado en adelante para esto"[377].

Para practicar el análisis ajustadamente, el fiel debía aislarse del mundo, excluyendo todo pensamiento que no tuviese relación con su estado espiritual y su relación con Dios para lo cuál era necesario adoptar una serie de disposiciones físicas[378]. Este debía realizarse de rodillas y preferiblemente durante la noche[379], "porque la reverencia exterior ayuda para la interior del corazón, aplaca al justo juez quando se le ruega y también sirve para despejar el sueño"[380]. Algunas doctrinas sugerían su adaptación a las circunstancias cotidianas, censurando de este modo las excusas de todos los que alegaban una falta de tiempo para realizar este tipo de ejercicios, que se podían:

"... hacer poco a poco, mientras estás con la rueca u otra labor que no ocupa mucho la cabeza. O urtando cada día un poco de labor o sueño, o tomando a destajo algunos días de fiesta"[381].

La "reverencia" a la que aludíamos era también necesaria para una práctica adecuada de la confesión, ya que el penitente debía llegar a ella:

"con un total recogimiento interior del corazón, cerradas las puertas de los sentidos para que por ellas no se salga el alma a parlar con las criaturas. Porque si los ojos se derraman o se abren los oídos, lo que sucede es que la lengua se suelta para parlar o saludar a quien está al lado, o la imaginación se llena de varios pensamientos en fuerza de lo que oye, registra y entabla"[382].

Para lograr este objetivo también se ponían en juego toda una serie de sugestiones que, como vimos, estaban rigurosamente controladas por los misioneros con el objetivo de dirigir la atención en determinado sentido, promoviendo un estado mental muy concreto. Es

---

[377] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 137-8.

[378] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 354.

[379] Porque se pensaba que uno podía ensimismarse más fácilmente alejado del bullicio del día (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 398).

[380] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 398: "Estando *de rodillas o en pie con reverencia como quien está delante de Dios*, has de hazer tres cosas... La 1ª es dar grazias a Dios pro los beneficios de aquel día y por haverte dexado llegar a la noche y pedirasle luz para conozer tus faltas y enmendarte... Lo segundo examinarás tus obras buenas y malas. Verás en que has ofendido a Dios por pensamiento y palabra y obra según los lugares y personas con quienes huvieres tratado... Lo terzero, de lo que hallares bien hecho darás gracias a Dios y de lo malo, le pedirás perdón doliéndote de corazón de haverlo cometido y en este dolor has de gastar la mayor parte de el tiempo de examen que será de un cuarto de hora" (*ibidem*, pp. 247-8). Este ejercicio se cerraba con un acto de contrición, "aplicando alguna penitencia más o menos según fueren las culpas y la devoción de el que le haze, como rezar en cruz tantas Avemarías, besar la tierra, etc. Porque ver las faltas y no castigarlas con algún lijero castigo es como tomar el pulso y no aplicar la medicina. Ver las manchas y no limpiarlas" (*Sermones y doctrinas del Padre Dutari*. Archivo de Loyola, Libro 142, p 248).

[381] CALATAYUD, P. : *Sermones...*, ms. 6869, p. 56r.

[382] *Idem*.

más, aas acciones y gestos del fiel eran esenciales porque manifestaban la devoción y su deseo de congraciarse con Dios:

> "sin atropellarse, sin querer ser el primero en arrimarse tanto al confessor por confessarse antes... sin andar vagueando por los claustros o capillas o mirando a los quadros, sino esperar en silencio y quietud la ocasión de confessarse en sitio determinado"[383].

5. La oración.

Frente a lo que dice Louis Châtellier respecto al empleo de la oración por parte padre Calatayud que, en su opinión, supuso la aparición la aparición de una nueva sensibilidad religiosa, podemos decir que esta postura no era una novedad en el marco de las misiones españolas. Muy el contrario, ésta constituyó un elemento central de la pastoral misional desarrollada por jesuitas y capuchinos desde, al menos, medio siglo antes. A continuación desarrollaremos los presupuestos que permiten incardinar esta práctica en el seno de la conversión "misional".

En primer lugar, debemos valorar en su justa medida la importancia de esta devoción. En la religiosidad postridentina existió una convivencia entre los ritos externos y un modelo de religiosidad que intentaba dar un mayor peso a devociones internas o de carácter "íntimo". En el caso de Rouen, por ejemplo, solamente una de las cofradías, la de la Santa Familia, una advocación típicamente postridentina, practicaba este tipo de ejercicios[384]. Este proceso, sin embargo, tiene una larga historia en nuestro país hasta el punto de que podemos decir que las categorías como "popular", "élite", rural o urbano deben ser empleadas con mucha precaución por los historiadores de la religión[385].

A este respecto, el padre López pensaba que una de las devociones más importantes era:

> "... el uso de la oración mental por espacio de media ora, precediendo un quarto de lición espiritual para dar materia a los puntos sobre los quales se a de meditar. Exercicio tan saludable y provechoso, canal por donde suele Dios muchas

[383] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 354.

[384] VENARD, M: "Les formes de piété des confréries devotes de Rouen à l´époque moderne" en *Historie, économie et société*, 1991, nº 3, p. 295.

[385] "Sixteenth-century catholics in Cuenca embraced a vibrant religious life that reflected the ongoing transition from late medieval Christianity to modern Catholicism. Conquenses balanced private devotions, communal cults, participation in the cofradías, amateur public celebrations of the faith, and of course concern for one´s salvation"(NALLE, S.T.: *God in la Mancha*, p. 136).

vezes encaminar sus luces y misericordias a las almas y manifestarles su voluntad"[386].

Del mismo modo se expresaban los capuchinos. El padre Caravantes, refiriéndose a las devociones que debían practicarse "para hacer perdurar el fruto de la misión" afirmaba que:

> "... se junten una vez a la semana, en el día que mejor les pareciere y en él tengan un rato de conferencia de espíritu u de lección espiritual y media hora por lo menos de oración mental... y el Superior de la Cofradía ha de ser un sacerdote que pueda ser Padre Espiritual y guía de los demás"[387].

Es más, los misioneros dedicaban a esta materia una parte importante de su predicación. La mitad de las doctrinas del padre Sevilla versaban sobre la práctica de la oración, "... el día que no se explicaba la doctrina, que era uno sí y otro no, en lugar de doctrina, por salutación se ponderaba... lo fructuosa que es la oración mental exhortando a ella"[388].

En definitiva, esta devoción constituyó una de las fuentes esenciales de la transformación efectiva de la vida de las comunidades y, particularmente, de los individuos. El padre Calatayud, nuevamente, es muy expresivo:

> "(con la oración) se mueve a aborrecer el vicio y a entablar vida nueva. (pero) Ni ha de parar, ni contentarse con solos propósitos en general vg.: *ya se acabó, Señor, para mi el pecado, he de serviros y hacer penitencia, etc.,* sino en particular y determinadamente ha de asestar la batería de sus propósitos contra aquel vicio o passión que más le arrastra"[389].

He aquí expresada, sintéticamente, la importancia de la meditación en la conversión como vía de autoconocimiento y que brindaba, a su vez, un reforzamiento afectivo del deseo de transformación, a través del desprecio del pecado y del mal. No en vano, cabe recordar que el tratado del padre Calatayud que comentamos a constinuación constituye, junto a la oración, una reflexión sobre las potencias del alma. En ella se alimentaba no sólo el entendimiento, brindando una vía de acceso a iluminación de la gracia, sino que, ante todo, se confirmaba la decisión de la voluntad.

---

[386] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 459. Junto con los sacramentos "...los medios más poderosos y eficaces para no bolver atrás en el camino del divino servicio son..... oración y meditación atenta y espaciosa de las verdades de nuestra santa fe. Consideración viva de la presencia de Dios, mortificación y vitoria(sic) de nuestras passiones, fuga de las ocasiones y peligros de caer en pecado, devoción verdadera de nuestra Señora, escrutinio y examen cotidiano de conciencia, lición de libros espirituales y provechosos y misericordia espiritual y temporal con los pobres y necessitados" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 118).

[387] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 139.

[388] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 114. Sobre esta cuestión cfr. *ibidem*, pp. 98-9

[389] CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 68.

En su estudio sobre la caridad en la Europa moderna, Depauw hace hincapié en la importancia de la vía contemplativa para explicar la acción caritativa de los laicos. La transformación de la vida de los fieles, que siguió el modelo "devoto", se alimentó de unas formas de vida religiosa que habían pertenecido a la espiritualidad de "conventual"[390]. Estas dos formas, activismo y meditación, estaban estrechamente ligadas:

> "La vie contemplative, connaisance et amour de Dieu est présentée pour les attirer par les joies qu´elle donne et surtout pour orienter leur vie active. L´union des deux vies, c´est cela la dévotion"[391].

La jerarquía de las dos vías fue, sin embargo, respetada. En efecto, Fray Luis de Granada puso en primer lugar la contemplación, representada por María, que suponía un acercamiento a Jesús[392]. De este principio procedía, por otro lado, una reflexión sobre los bienes de este mundo, de la situación del hombre, que implicaba una exigencia de obrar de acuerdo con la gloria de Dios y "... s´orienter vers la seule connaissance et amour de Dieu" que alimentaba el esfuerzo del devoto[393].

Pero, sin duda, la excelencia era alcanzada en la vía mixta que armonizaba ambas realidades[394] de modo que la actividad, la acción social, tenía su base en la oración. Esta concepción se puede encontrar en autores como San Ignacio o Cisneros para quienes "imágenes e ideas, llevan a la acción personal". Consecuentemente, la meditación no conducía a la pasividad, sino que alimentaba la acción. Sobre estas ideas, San Ignacio, "... orden(ó) sus meditaciones a la vida activa"[395].

Oración y meditación constituían, de hecho, factores esenciales en la actividad del predicador, tal y como destacaron autores como San Juan de Ávila o Fr. Luis de Granada. No sólo les permitían conocer cuál era su carácter, con sus defectos y virtudes, sino que, a su vez, conseguían la ayuda de Dios o lo que se definía como inspiración del Espíritu

---

[390] "L´accent n´est plus mis sur la spécificité de l´etat réligieux mais sur la diversité des vocations à quoi correspond la diversité des formes de vie spirituelle". De este modo:

"De là ... vient qu´en l´Église, nous en voyons quelques uns qui s´adonnent à la vie contemplative, d´autres à la vie active, d´autres aux oeuvres d´obéissance, d´autres à la pénitence, d´autres à prier, d´autres à chanter, d´autres à étudier pour l´utilité d´autrui, d´autres à servir les malades et à visiter les hôpitaux, d´autres à secourir les pauvres, et d´autres à diverses sortes d´exercices et actions vertueuses" (*Guía de pecadores*, citado DEPAUW, Jacques: *Spiritualité et pauvreté à Paris au XVIIe siècle*. Ed. La Boutique de l´Historie. París, 1999, p. 78).

[391] *ibidem*, pp. 78-9.

[392] "s´approcher de Jésus, s´asseoir et reposer sans divertissement des oeuvres extérieures, ouïr la parole de Die en lisant de bons livres, en écoutant les directeurs et prédicateurs et méditer. La vie active a besoin de la vie contemplative..." (*ibidem*, p. 79)

[393] "il est impossible de subir le joug et la charge de la loi de Dieu et marcher à plaisir sans quelque manière de contemplation" (*ibidem*, p. 80).

[394] *ibidem*, p. 80. De la Puente sigue a Granada y proponer el ejemplo de Cristo como modelo para la vía mixta, especialmente en el caso de los predicadores cuyo empeño, la difusión de la palabra divina, fue considerada la más perfecta de las obras de misericordia (*ibidem*, p. 80).

Santo[396]. Así, por ejemplo, en unas instrucciones redactadas por Juan de Ávila a un predicador novel se dejaba muy claro que, aparte del estudio de la Biblia, un buen orador debía dedicar la mayor parte del día a la meditación.

¿Estamos, pues, ante unos presupuestos cercanos a los de la corriente mística española del siglo XVI? Sin duda, cuando hablamos sobre la influencia de autores como Fr. Luis de Granada o Juan de Ávila hemos de atender a esta cuestión que, por otro lado, tuvo una gran importancia a lo largo de la Edad Moderna, en la que el peligro de una tendencia alejada del control institucional (eclesiástico), fue uno de los grandes caballos de batalla de la Iglesia postridentina. El tono de muchos autores había, en efecto, cambiado radicalmente, ya que se adoptaron las palabras, pero sus contenidos originales[397], un fenómeno evidenciado, por ejemplo, en la inserción de la oración entre otras devociones, una situación que implicaba que era una más entre otras, esencial aunque que debía ser complementada, frente a la postura de los místicos españoles del Quinientos. Estos subrayaron su importancia entre todas las demás y, consecuentemente, la posibilidad de una relación directa con Dios[398] en cuyo caso estamos ante una oración de conocimiento de sí, "de la imagen de Dios en el hombre, (que) termina en el conocimiento y amor de Dios"[399]. Una manifestación que algunos autores califican como "moderna"[400]. Estas propuestas provocaron contradicciones en las órdenes religiosas, ya que la oposición a la afectividad de la oración llevó a que, por ejemplo, Melchor Cano[401] plantease una ruptura con este tipo de experiencia para volver a una "... tradición del desarraigo de vicios y cultivo de virtudes"[402], que implicaba primar la vía ascética.

Como veremos más adelante, las prevenciones respecto a la reacciones místicas, reforzadas, si cabe, por el fenómeno molinista, desembocaron en la consolidación de la oración mental entendida como una meditación asentada en una práctica colectiva controlada por el sacerdote, unas disposiciones que, en todo caso, nunca acabaron con la

---

[395] ANDRÉS, Melquiades: *La teología española del XVI*. BAC. Madrid, 1974, tomo II, p. 185, p. 185.

[396] En algunas obras modernas sobre la Gracia se deja claro que la oración es uno de los medios de obtener la gracia actual, que es un auxilio transitorio pero sobrenatural para iluminar el entendimiento y fortalecer la voluntad en la producción de actos sobrenaturales.

[397] Aunque hubo un divorcio entre ambas concepciones, resulta de gran interés ver cómo ciertos elementos siguieron muy presentes en la práctica de la oración. En este sentido, puede verse KOLAKOWSKI, Leszek: *Chrétiens sans église*, pp. 377-8, donde se subraya la importancia del amor en la mística, el valor del contricionismo que, a diferencia de ciertas corrientes no supuso, como hemos visto, una renuncia a los aspectos sacramentales o ceremoniales, etc.

[398] ANDRÉS, M. : "Alumbrados, erasmistas, luteranos y místicos y su común denominados: el riesgo de una espiritualidad más "intimista" en ALCALÁ, A. *et alii*: *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Ed. Ariel. Barcelona, 1984, p. 377.

[399] *Idem*.

[400] "... una acusada y peligrosa modernidad, centrada en el yo" (*ibidem*, p. 377).

[401] *Ibidem*, p. 403.

conflictividad, sino que, probablemente, la "... spostano su altri livelli, contribuendo a farle assumere forme di volta in volta diverse"[403]. En efecto, cabe inquirir sobre cuál fue la relación existente entre el mensaje institucional y su recepción, entre contenidos e interpretaciones. De hecho, el problema de la contemplación fue tratado con enorme prudencia por los autores espirituales para evitar desviaciones entre los grupos populares[404].

En el caso español es bien sabido que se produjo una floración espiritual que también tuvo una tendencia popular en el siglo XVI. La amenaza de una reproducción de este fenómeno provocó una represión que, sin embargo, no acabó con el deseo de lograr una distinción social a través de la perfección espiritual, tal y como hemos visto en el caso de las beatas y las falsas "místicas"[405]. En todo caso, no podemos reconstruir la práctica de este ejercicio, las desviaciones que podían existir o el modo en que lo entendían los fieles aunque es curioso que estas prácticas calasen en lugares donde los beaterios eran importantes o que, dos siglos atrás habían sido foco de los alumbrados, tales como Llerena.

Debemos tener muy en cuenta las fuentes de las que se alimentó la "vía mixta" propuesta a los laicos franceses para entender la estrecha relación que tiene este fenómeno con nuestra espiritualidad, que se puede poner en relación con la religiosidad postridentina a nivel europeo y, en consecuencia, con la generalización de la figura del "devoto". En efecto, Depauw apunta, en el caso francés, la enorme influencia que tuvieron autores como Fray Luis de Granada o el jesuita Luis de la Puente quien, como veremos, era propuesto como lectura frecuente por los misioneros de la Compañía fue decisiva.

En la misma línea de la síntesis establecida en la España del siglo XVI, la vía contemplativa y la activa convivieron en la propuesta de vida que se hacía al devoto[406].

---

[402] *Ibidem*, p. 404.

[403] SIGNOROTTO, J. V.: "L´entusiasmo religioso nel XVII secolo", p. 40.

[404] *Ibidem*, p. 53.

[405] "... il misticismo contiene implicitamente una esigenza di riforma religiosa, e la libertà di giudicare il sacerdozi evocava allora fantasmi ben più minacciosi. La Chiesa, che pure aveva innalzato la contemplazione e offerto ad ogni stato sociale delle vie di santità illustrate da esempi entusiasmanti, non poteva tollerare atteggiamenti antigerarchici.

La decisa svolta antimista di fine Seicento fu la soluzione radicale di fronte a une epidemia che non dava segni di spegnersi, ma attecchiva anzi sempre più tra le fila del clero... Per usare le parole del cardinale inquisitore Albizzi, si dovevano ammettere alla contemplazione solo "anime" perfette e "totalmente segregate dalle faccende del secolo"" (SIGNOROTTO, J. V.: "L´entusiasmo religioso nel XVII secolo", p. 54).

Una campaña que en el caso de la Valcamonica coincidió, a su vez, con una acción política destinada a someter conventículos, que alimentaban "facciones", en opinión del poder secular. De este modo, acción eclesiástica y represión política coincidieron para imponer "modestia e sottomissione all´autorità per tutti i sudditi, vita ritirata e casta, in particolare, per le donne"(*ibidem*). Que, como hemos visto en otra parte eran las más proclives a padercer este entusiasmo religioso.

[406] "Tous les dévots sont appelés a la vie mixte. La vie contemplative... est presentée pour les attirer par les joies qu´elle donne et surtout pour orienter leur vie active. L´union des deux vies, c´est cela la dévotion" (DEPAUW, Jacques: *Spiritualité et pauvreté à Paris au XVIIe siècle*, 1999, pp. 78-9).

Progresivamente encontramos que, "... la dévotion est séculière. On a l´impression qu´elle gagne les laîcs plus que les clercs". Cosa que en el siglo XVIII coincidió con una cierta *laicización* de la santidad[407]. A partir de Francisco de Sales, otros personajes influyentes y determinantes en la conformación del catolicismo postridentino, propugnaron una espiritualidad para todos que estaba asentada en una serie de prácticas cotidianas. Esta misma religiosidad sería promovida por autores como Felipe Neri, Vicente de Paoli, Juan Eudes o Grignion de Montfort. Fue así como, progresivamente, se identificó al devoto con el cristiano[408], cuya figura "... tend à devenir commune. Elle purifie le catholicisme", regulando la vida cotidiana: "Tout est mis à méthode"[409].

Un claro síntoma de este fenómeno son también las reediciones masivas de libros espirituales[410]. Este fue, en definitiva, un ideal en el que se subrayaron los aspectos democráticos, la igualación de todos los católicos, "quale che fosse la sua estrazione sociale e il suo ruolo, doveva impegnarsi cristianamente all´interno delle sue funzioni e delle sue attività"[411].

Tal y como hemos dicho, uno de los ejercicios devotos más importantes era la oración. A este respecto, debemos destacar la importancia que tuvo, en opinión de Fray Luis de Granada, la contemplación para la conversión de los fieles[412] que "n´est pas chemin dans l´obscurité ni pari. Elle est le fruit d´une ilumination de l´entendement qui éclaire la volonté elle-même guérie par le Saint-Esprit"[413]. Pese a ello, subrayó, prudentemente, la necesidad de someterse al dictamen de los "expertos"[414]. La *Guía de los pecadores* constituyó:

---

[407] VIGUERIE, Jean de: "Quelques aspects du catholicisme français au XVIIe siècle", pp. 353 y s. El contraste es claro con el modelo que propone Peter Burke. Este fenómeno coincide con la feminización de la religión.

[408] VISMARA CHIAPPA, Paola: "Il cattolicesimo dalla "riforma cattollica" all´assolutismo illuminato" , p. 216. Se asistió, por tanto, a un nuevo modelo de cristianismo que penetró en la vida de todos: "in un cammino che può eventualmente configurarsi anche come marcatamente ascetico, ma che è comunque praticabile a livello generale. In questo senso, in una società religiosa diretta dal ceto sacerdotale, in realtà la differenza tra chierici e laici è minore di quanto appaia a prima vista: è una diversità strutturale di funzioni, non un diversità nell´ascesi, nella ricerca della perfezione, nell´impegno quotidiano per la salvezza della propria anima. Si ha così la nascita di un "tipo" specifico, il devoto, nel quale la vita interiore e l´adesione intellettuale alla religione influenzano profondamente gli aspetti concreti del vivere quotidiano" (*ibidem*, pp. 216-7).

[409] VIGUERIE, Jean de: "Quelques aspects du catholicisme français au XVIIe siècle", p. 348.

[410] *Ibidem*, p. 347.

[411] VISMARA CHIAPPA, Paola: "Il cattolicesimo dalla "riforma cattollica" all´assolutismo illuminato", p. 217

[412] De cualquier modo, la misma conversión necesitaba de esta luz sobrenatural, pese a subrayar la importancia de que se convenciese al pecador para alcanzar la virtud contenida en los Mandamientos. Sin embargo, "il décrit longuement les privilèges et bienfaits de la vertu; or, le troisième privilège qui est "lumière et cognoissance surnaturelle", et le quatrième qui est "consolation du Sainct-Esprit" participent déjà de la vie contemplative" (DEPAUW, Jacques: *Spiritualité et pauvreté à Paris au XVIIe siècle*, p. 75)

[413] *Ibidem*, p. 76.

[414] *Ibidem*, citado, p. 77.

"... une pastorale de la vie contemplative. Avant de décrire au pécheur l´exercice de la vertu, qui commence par le pénible examen et la pénitence, Louis de Grenade présente les joies spirituelles que l´on peut en espérer"[415].

Esta importancia de la oración, de la vía iluminativa en fin, fue destacada también por Luis de la Puente en el caso de los iniciados[416], una perspectiva que, sin duda, fue asumida también por los tratados modernos sobre la materia, que distinguen diferentes tipos de oración en clara sintonía con el grado de vida espiritual. En primer lugar, tenemos la oración vocal, en segundo, la oración discursiva que pertenece a la vía purgativa; el tercero, es la contemplación activa y oración de sencillez, asociada la vía unitiva. Entre el segundo y tercer grado estaría la oración afectiva[417].

Hemos de subrayar que, aunque la oración llevase a la contemplación se trataba, sin duda, de dos experiencias diferentes. La meditación era una operación del entendimiento que "... busca la verdad por medio del discurso o raciocinio. Contemplación es la intuición admirativa de una verdad cualquiera"[418]. Es más:

"la contemplación es la admiración gozosa de una verdad que se presenta evidente" frente a la meditación que supone un "... ejercicio de las potencias interiores del alma por el cual se considera alguna verdad de la religión, mediante el discurso del entendimiento para que se mueva la voluntad a piadosos afectos..."[419].:

---

[415] *Idem*.

[416] "Les deux premières parties, pour les commençants, ne se limitent pourtant pas à la voie purgative. Le livre s´ouvre en effet sur une longue description de la pratique de l´oraison qui précède la présentation de la pénitence" (*ibidem*, p. 77).

Francisco de Sales siguió el mismo orden en su exposición promoviendo:

"... les espérances spirituelles avant les pratiques de pénitence et d´ascèse. La devotion est décrite dès le début du livre de même que les differentes forme d´oraison y compris le libre d´oraison jaculatoire" (*ibidem*, p. 78).

Hemos de considerar, por otro lado, que Francisco de Sales estaba ligado al "humanismo católico" y que su acción y sus obras fueron, en cierta medida, una respuesta a las aspiraciones de los laicos.

[417] NADAL, F. CMF *Ascética y mística.* Ed COCULSA. Madrid, 1948, pp. 121-2. El Abate BERGIER : *Diccionario Enciclopédico de Teología.* Madrid, Junio 1833, en su tomo VII, nos encontramos con que se llama también a la oración mental (o interior) meditación y contemplación: "ponerse en presencia de Dios meditando una de las verdades del cristianismo, aplicándonosla y sacando conclusiones para corregirnos y cumplir otros deberes para con Dios, el prójimo y nosotros" (ibid, p. 239).

Bergier llegó a calificar la oración como "alma del cristianismo" (*idem.*). Se trata , además, de uno de los deberes de los eclesiásticos y tiene como fin el que estos cumplan debidamente su labor (ibid, p. 240).

[418] NADAL, F. CMF: *Ascética y mística*, p. 119.

[419] *Idem*. En cuanto a las diferencias entre meditación y oración que se hacen en los tratados modernos es interesante la que establece TANGUEREY, A.: *Compendio de Teología ascética y mística*. Ed. Sociedad de San Juan Evangelista. Desclée y Cía. Madrid, 1930, que hace una distinción entre meditación discursiva que sería "... aquella manera de oración mental en la que predomina la consideración o el discurso" y la oración propiamente dicha: "... oración mental en la que predominan los afectos o los actos de voluntad" (ibid, p. 438). Aunque en ocasiones, apunta este autor, es difícil diferenciar una de otra.

En las misiones, hubo una complementariedad entre la meditación y la penitencia que fueron presentadas como elementos necesarios para el acceso a una espiritualidad más elevada, tal y como indican algunos de los ejercicios celebrados en ellas:

> "Hízose durante la misión ejercicio de disciplina seis veces, tres cada semana con mucho fervor y grande concurso, *precediendo antes los puntos de la meditación leídos en tono alto y grave*"[420]

Las palabras del clérigo tenían como objetivo provocar en los fieles un sentimiento de desprecio hacia si mismos insistiendo, para ello, en aquellos motivos que podían conmoverlos más fácilmente:

> "... trató de cómo es sentencia muy común entre los Santos Padres y teólogos, que la mayor parte de los adultos, aun de los católicos, se condenan, siendo por consiguiente menor el número de los que se salvan. Como consecuencia práctica exhortó a los oyentes a seguir la senda estrecha de la verdadera penitencia y, sacando el Sto. Cristo, excitólos a detestar sus pecados...
>
> Entrada la noche, acudieron muchíssimos a nuestra capilla, tantos que no podían revolverse en ella. Les habló desde el púlpito el P. Rubí, animándoles a tomar venganza de su cuerpo que es incentivo de casi todos los pecados"[421].

El padre Calatayud recuerda que el contenido de esta meditación consistía en que "recogida la gente, sube al púlpito el padre missionero... hace una breve introdución sobre los motivos de la penitencia para enfervoriçarles..."[422]. Y, entre otras cosas, decía que:

> "Los justos se afligen y castigan, el mismo Jesu-Christo que no tuvo pecado, se dexó atar a una coluna(sic), y azotar llevando sobre su cuerpo más de cinco mil azotes por nuestros deleytes, por nuestros vicios deshonestos, por nuestras injusticias, por nuestros hurtos, venganzas y por la sobervia y codicia que nos tyraniza y arrastra. Pues, ¿a qué aguardamos? Humillaos, pues, y afligid vuestros cuerpos con la santa penitencia para que en tiempo oportuno encontréis con la misericordia de vuestro Dios"[423].

---

[420] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 130.

[421] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 388.

[422] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 233.

[423] "Introducción para tomar la disciplina" en CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 237. Entre otros motivos, que sólo existían dos "... puertas para salvaros. La primera es la inocencia y la gracia del bautismo y esta la havéis perdido... la otra es la de la penitencia de vuestras culpas... Haced, pues, frutos de penitencia, aquellos mismos sentidos de vuestro cuerpo que sirvieron de instrumento para pecar vuestro corazón, sirvan ahora de instrumentos para arrepentiros con fruto, entablar vida nueva, y hacer penitencia de vuestros pecados" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 236). Del mismo modo que en los ejercicios de las congregaciones, se hacía una lección leyendo determinados textos: "La noche del assalto general y de procesión nocturna de penitencia, o de disciplina en la iglesia, se lee en el libro de *Exercicios* de nuestro Padre San Ignacio, mientras se recoge la gente. Ultra de esto, quando ya entrado en fervor el pueblo y las confesiones generales, se han empezado, se les leen para que hagan aprecio de las penitencias que les ponen y se castiguen y mortifiquen para alcanzar perdón de sus pecados, las penitencias que en la primitiva iglesia se imponían a los cristianos..." (*ibidem*, pp. 156-7).

Se puede diferenciar, en todo caso entre lección espiritual y puntos de meditación. Ambos se proponían leyendo fragmentos de obras doctrinales o meditaciones[424], con la pretensión fundamental de difundir la lectura de estas obras entre los congregantes, siquiera fuese participando de ella en ceremonias colectivas[425].

La meditación fue esencial en la labor de formativa desarrollada por los misioneros quienes no sólo proponían una penitencia por los pecados cometidos sino que, al mismo tiempo y coincidiendo con las primeras etapas de la misión, ensayaban meditaciones que, a su vez, fueron convertidas en espectáculos y adaptadas a la predicación. De hecho, podemos establecer una estrecha ligazón entre el acto de contrición y la proposición de la Pasión de Cristo como motivo de reflexión personal tal y como sugirieron tanto jesuitas como capuchinos[426].

Este ejercicio era practicado, por supuesto, colectivamente en las congregaciones, que eran el marco privilegiado en el que se desarrollaba esta devoción, brindando un modelo que los fieles debían adaptar a la "esfera privada"[427]. En este sentido, Miguel Angel Pascual reconocía la necesidad de que el cura dirigiese estos ejercicios[428] de modo que, sin excluir una práctica íntima o personal, los misioneros abundaron en la idea de que estaba

[424] En el caso del Padre Calatayud se leen la *Doctrina Cristiana* del Padre Pinamonti "aumentado... o el Tomo de las doctrinas Prácticas o el Cahtecismo que salió". A continuación, "... hecha señal se leerán los puntos de la meditación en el Compendio de meditaciones del padre Luis de la Puente o en el Libro del Padre Villacastín" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 334).

[425] Se les recomienda especialmente la Doctrina Cristiana y los Ejercicios de San Ignacio (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 335).

[426] Bozeta también lo hacía, BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 35. En la doctrina "De la oración mental para todos" (*Sermones de misión*, ms. 5870), que pretende vulgarizar la meditación, "oiga y entienda que la oración mental de la manera que yo la intento proponer medio para todos es...." (*ibidem*, p. 187v). Se dice que:

"si queréis, fieles míos, ser verdaderamente humildes, mansos, devotos, despreciadores del mundo, sufridos, mortificados y en suma buenos cristianos, leed mucho en el libro de la vida de Cristo Jesús, meditando frequentemente en su Passión y veréis que no ay más que saber ni que desear. Aquí hallaréis un compendio soberano de todas las virtudes, y una meditación universal para todos nuestros males... Si cada día los hombres pensassen siquiera una vez en mi Passión y en el amor con que ia sufrí por ellos aunque fuera por un breve rato, fuera esto bastante motivo de su eterna salud y de alcanzar grandes misericordias de Dios. Y verdaderamente, señores assí lo enseñan la razón, la experiencia. Y no hay corazón tan duro y desenfrenado que no se compunga(sic) y refrene a vista de la Passión del Señor. ¿Quién ha de ser tan sobervio que viendo a dios rodando por el suelo como un gusano, burlado y escarnecido, tenido en menos que Barrabás, hecho un oprobio del mundo, no se humille y se confunda? ¿Quién ha de ser tan impaciente que viendo a Dios azotado no se aliente a mortificar su carne? ¿Quién tan vengativo que viendo a Dios dar la vida por sus mismos enemigos no perdone de corazón las offensas?" (*Sermones de misión*, ms. 5870, p. 192r).

[427] "Tout en la congrégation prend les caractères d´un rite collectif. La religion que ses membres pratiquent et dont ils veulent assurer le triomphe est plus que toute autre une réligion communitaire" (CHÂTELLIER, L: *L´europe des dévots*, p. 165).

[428] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 35.

destinada al conjunto de la comunidad[429], a la que un sacerdote sugería determinados motivos de meditación[430]:

> "Hízose una disciplina que duró el tiempo que se cantó un *Miserere*, y se azotaban todos con notable fervor. Leyó el ejercicio del fundamento un sacerdote en voz alta y como cantando al modo que leen los frailes franciscanos en refectorio"[431].

Como dijimos, estos temas eran leídos públicamente[432], proponiéndose de un modo sencillo y accesible a todos los fieles:

> "quando no hallo disposición para que se establezca claramente, es fácil de imitarse y es en esa forma (sic). Primeramente en la plática que suelo hazer una mañana para introducir la devoción de oír Missa, les enseño el modo de oírla con provecho, con referir aquel exemplar de dos doncellas virtuosas a quienes coronaron los ángeles con dos hermosíssimas coronas, porque quando la oían emplevan su memoria en acordarse de un Mysterio de la Passión y muerte de nuestro Redentor, después passavan a ponderarle otro rato con el entendimiento. Y en sintiendo movida su voluntad a algún buen afecto se estavan exercitándole una y muchas vezes. Esto establecido y encargado un día después de la missión, o en la misma plática de la despedida, aviéndoles ponderado la excelencia e importancia de la oración mental, les digo que esta no consiste en otra cosa que en exercitar las tres potencias de la forma que les expliqué en la missa. Y que a fin de que tengan materia para meditar, siguiera quando vienen oírla en la iglesia, dos días o tres a la semana, acabado el Rosario se les leerá un punto de Villacastín para que puedan rumiarle en la iglesia y en casa"[433].

Las *Doctrinas prácticas* del padre Calatayud revelan también el estrecho control al que se sometía la práctica de la oración. Ya fuese en la lectura o en las exposiciones, el sacerdote dirigía la reflexión a través de una serie de consideraciones:

---

[429] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 58-1.

[430] *Idem.*

[431] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 59. Lo mismo se hace en Alcántara donde se establecen estos ejercicios tres veces al año, *ibidem*, p. 60, que por lo demás parece ser la frecuencia que sugiere el padre Tirso, también en Brozas, *ibidem*, p. 61, ver también p. 140, donde se dice que estas reuniones tenían lugar, de modo especial, durante la Cuaresma.

[432] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 316. Châtellier recuerda la práctica de los pasionistas que triunfó en Europa, cuyo signo manifiesto fue la popularización de las meditaciones, y hablando de la región de Jura habla sobre las "retraites", donde se reflexionaba sobre los misterios de la fe. Se hacía especial hincapié en la muerte, en el juicio de Dios, etc: "on se sentait comme hors de ce monde et déjà habitant l´éternité. Il faisait des peinturres si vives, si sensibles des choses de l´autre vie, qui´il semblait qu´on les avait sous les yeux; le coeur en était tellement affecte, l´esprit tellement pénetré qu´on oubliait de prende sa nourriture..." (decía una de las asistentes, CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 265). Y el tono de los motivos era muy parecido al de los predicadores misionales de la época (el infierno, etc.) (*idem*). De este modo, se comprueba que existe: "Une évolutión... dans l´Europe des années 1770. Le missionnaire laissait la première place au curé et la mission s´effaçait devant les réseaux d´associations, d´écoles de doctrine, de confréries, de congrégations, de retraites, de "liens"..."(*ibidem*, p. 268). Y, en cierta medida, como veremos, este era el objetivo que perseguían los jesuitas y los capuchinos en la España de los siglos XVII y XVIII con la fundación de las congregaciones.

[433] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 316. En el caso de Tirso se propone la lectura de textos del padre Salazar "... o algún otro libro espiritual" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 422).

"¿Quieres meditar por la mañana, pongo exemplo, el passo de la coluna, lees por la noche antes de acostarte los puntos de meditación que contiene el libro sobre esse passo y dices para contigo el primer punto será considerar quién es el que está desnudo y atado a la coluna... De aquí he de sacar, lo primero afectos de adoración y reverencia al señor para contrapesar de algún modo por los desprecios que le hacen. Lo segundo: sacaré agradecimiento al Señor... El segundo punto será considerar sus pies y manos sacratíssimas atadas a una coluna por la licencia de mis sentidos y de aquí sacaré... aborrecimiento de mis culpas con firme propósito de enfrenar mi lengua en tal conversación, o palabras... y mis ojos de la inmodestia... Lo segundo... resolución dexarme atar y estrechar mi coluntad por mis superiores o confessores"[434].

Estos temas dependían, a su vez, del individuo y su carácter[435]. Cada uno, en efecto, debía elegir para meditar:

"... aquel misterio, passo o punto de meditación que ve por la experiencia le entra más en provecho, al modo que se acostumbra una persona achacosa a aquel alimento o manjar que dice mejor con su estómago y complexión... assí a uno le aprovecha y arma mejor un passo o misterio de la Passión, vg. la coluna que otros. Este halla más devoción y provecho contemplando a Jesús en el pesebre o la adoración de los Magos. Unos sienten mucho provecho meditando el fin para que fueron criados. Otros sacan gran desengaño con la meditación de la muerte y en cada misterio o punto se sacan diversos afectos, según la inclinación del espíritu y gracia con que Dios previene"[436].

[434] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 426. "Mas no quisiera, piadosos oientes míos que quando tenéis los ojos en Cristo crucificado os contentasseis solo con mirar esta hermosa figura que exteriormente se offrece a la vista ... es mucho más lo que se oculta que lo que se manifiesta. Entraos por aquel costado abierto, preguntad de espacio aquel piadoso corazón y le hallaréis hecho un volcán abrasado de charidad y de amor. Y aunque fue grande el que nos mostró en lo defuera, pues no perece que pudo llegar a más, fue mucho maior sin compración el que nos tubo interiormente. Aunque fue mucho lo que padeció por vosotros fue mucho más lo que os amó y lo que deseó padecer y el amor con que lo padecía, pues no sólo estava dispuesto a morir por todos los hombres, sino también por cada hombre en particular y dar la vida tantas veces quantas son las almas que redimió... Tres horas estubo su cuerpo vivo en la cruz con insufribles dolores, pero 33 años estubo crucificada su alma por el amor de los hombres, viendo a dios tan ofendido y a los hombres, que tanto amaba, perdidos por sus pecados. Traíalos como Madre amorosa dentro de su entrañas y ellos como vívoras (sic) ponzoñosas se las despedazaban y le daban vocados de dolor nunca vistos... ¡Oh, amor, amor de Jesús tan poco estimado y tan mal agradecido!... Y pregunto, ¿por qué respondía con entrañables suspiros y con sentidos sollozos.... lloro por que el amor no es amador, porque verdaderamente no ay cosa más para llorar que ver que un Dios que es todo amor y finezas por el hombre... Pensad, pensad, redimíos por Jesús, gravad en vuestros corazones estas amorosas finezas y estos excessos de charidad de vuestro duelo Redemptor, que son para pensarse de espacio. Pensadlas ahora con fruto y no aguardéis a que después os las traigan a la memoria haciéndoos cargo de ellas para vuestro daño, porque ley irrefragable de Dios que si no queréis en esta vida reconocer y adorar a Cristo pobre, abatido y humilde por vuestro amor, le avéis de conocer y adorar, a vuestro pesar, en la otra Juez severo y formidable" (*Sermones de misión*, ms. 5870, 192v).

[435] "En unos campean mucho los afectos de amor y de alabanza. Este passa lo más de la oración en agradecer a Dios los beneficios. A aquel le entran mejor los afectos de compassión en las penas del Señor. El otro adelanta doliéndose y confundiéndose por sus faltas porque la gracia en gran parte se suele acomodar al genio y complexión del que ora y por la parte por donde este se inclina por allá le realza y estimula para que obre con perfección. Una persona de complexión amorosa ayudada del espíritu de Dios y de la gracia, más fácilmente se explica en afectos de amor y agradecimiento y no se mueve tanto meditando las cosas del infierno y del juizio como la bondad y finezas de su Dios" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 425).

[436] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 425.

Los misioneros encontraron en sus campañas cofradías en las que se practicaba la meditación. Algunas de ellas existían desde hacía casi medio siglo por lo que se propusieron generalizar su práctica a todos los miembros de la comunidad, como en el caso de Ceclavín adonde llegó el Padre Calatayud ya en el siglo XVIII. A este respecto, los misioneros insistieron en que las vías de acceso a la experiencia espiritual debían ser ofrecidas a un público amplio:

> "De esta diligencia (de la difusión de la oración mental) resultaba quedar en los pueblos mucha gente con esse santo exercicio, que perseverando en él, se hazían unos espíritus de gran consequencia y por último solían morir con aclamación de santos. Como lo topé en muchos lugares, donde avía hecho missión el muy reverendo y venerable padre Fr. Joseph de Gabarri, que en plantar este santo exercicio de la oración mental mucho se esmeraba. Y también lo experimenté, quando iba yo con missión segunda vez por lugares donde antes avía estado con ella y con esse mismo cuidado. Pues en uno solo hallé cerca de trescientos espíritus de muchos quilates y muchíssimos de altíssima contemplación siguiendo con grande fervor la vida espiritual"[437].

Estamos, de hecho, ante un fenómeno de difusión o popularización y no ante una experiencia dirigida a grupos reducidos[438], pese a que existen referencias sobre el desigual calado que tuvo esta práctica. Los misioneros reflexionaban, a este respecto, sobre la escasa repercusión que tenía la meditación en algunas poblaciones o sobre aquellos casos en que el fervor inicial se había ido enfriando[439]:

> "Y aunque no consigan los missionarios(sic), sino que se congreguen algunos eclesiásticos y seglares una vez en la semana, u de quinze en quinze días a tener media hora de oración mental delante del Santíssimo Sacramento o en otra parte que les sea más fácil, harán muy gran servicio a nuestro Señor y provecho a las almas"[440].

En este pasaje se deja entrever un fenómeno que, al parecer, no era nada infrecuente y que era que la meditación era practicada por una minoría de la comunidad. En opinión de

---

[437] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 115.

[438] Châtellier concluye que la experiencia misional europea de estos siglos transmitió una clara idea que era que la "... voie unitive, le plus haut degré de la vie spirituelle, devenait communicable à tout un peuple même si c´était sous la forme la plus naïve"(CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 171). Y esta experiencia estaba íntimamente ligada al cuerpo de Cristo, a su imagen y, de modo especial, a las relacionadas con su Pasión (*idem* y s.). De este modo, los sufrimientos que representaba el *Ecce Homo*, constituían una fuente de reflexión sobre los pecados de cada uno, sobre su deuda con Cristo: *Ego pro te haec passus sum; Tu vero, quid fecisti pro me?*, dice una cartela o escrito en muchas representaciones (*ibidem*, p. 171). De ahí, también la centralidad del "amor" o la cruz en la pastoral misional.

[439] El Padre Tirso ponderaba la importancia de los ejercicios desarrollados en la congregaciones y ponía como ejemplo aquellas "...las más fervorosas" lo que revela claramente un desigual calado. No en vano, estas fundaciones debían competir con las cofradías profesionales o devocionales existentes en diferentes lugares de las que se quisieron diferenciar claramente.

[440] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 139.

los misioneros, siempre y cuando la élite se interesase por las nuevas devociones, era posible que calasen de un modo efectivo en ella, de modo que nobles y curas debían constituirse en ejemplos y, a la vez, difusores[441]. Cabe plantearse, sin embargo, si eran sólo unos pocos los que continuaban estos ejercicios, frente a otras celebraciones importantes, de carácter marcadamente festivo y espectacular, que reunían a grupos más amplios. El padre López reconocía esta circunstancia haciendo hincapié en la misma idea que Caravantes, esto es, en la necesidad de seguir con estas prácticas, pese a que tuviesen poco seguimiento, para que el espíritu de la misión siguiese vivo. Otros, por el contrario, eran más restrictivos respecto a su difusión[442]. Es más, en el caso de otras órdenes esta práctica parece haberse reservado sólo a algunos grupos concretos, los más fervorosos y, probablemente, las élites[443].

De cualquier forma, en ciertos lugares el éxito de esta práctica fue enorme[444]. Que se practicase con mayor o menor frecuencia dependía también de las ocupaciones de una parte importante de la comunidad. Los misioneros sugerían que esta devoción se debía cultivar, como mínimo, los días de fiesta pese a que, en aquellos lugares donde era posible,

[441] Ver, por ejemplo, CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, . 141. El papel de cura como mediador necesita de un estudio más profundo en nuestro país. A este respecto, el catolicismo postridentino subrayó su importancia como maestro, representante de la Iglesia a la que se debía obediencia y "regulador" de la práctica sacramental: "c´est pour le clerc... que le peuple peut avoir accès au divin et non plus directement par les saints ou par la Vierge, comme l´iconographie des dévotions anciennes le suggérait" (FROESCHLÉ-CHOPPARD, M. H.: *La religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle*, p. 129). Sobre esta cuestión, ALLEGRA, Luciano: "Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura".

Sin embargo, la creación de seminarios fue lenta y, en todo caso, llena de defectos y limitaciones. Carlos III intentó desarraigar el espíritu de cuerpo existente en los seminarios, además de tratar de aumentar su número pero se encontró con que los seminarios fundados tras el Concilio tenían graves deficiencias: "... operaban bajo el control de los cabildos... sus estudiantes eran considerados como una fuente de mano de obra gratuita para colocar sillas, bombear los órganos, además de asistir en los servicios litúrgicos de la catedral..." (CALLAHAN, William. A.: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Ed. Nerea. Madrid, 1989, 25). Pero lo que era más grave es que "estos primeros seminarios estaban enfrentados por las disputas entre diferentes escuelas de la filosofía escolástica, lo que hacía a menudo imposible una intrucción adecuada" (*ibidem*, 25-6).

[442] Sólo debía establecerse la oración "donde se hiziere juyzio que ha de conservarse; porque ay algún clérigo fervoroso que con sus pláticas y exortaciones la mantenga, atento a que de otra suerte será difícil se conserve y después cede en irrisión y escándalo" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 314).

[443] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 35.

[444] El testimonio de Tirso revela la importancia de una acción pastoral continuada que calaba en los fieles de un modo progresivo: "(Montilla) se afervorizaron los ánimos por haberles predicado dos o tres veces de la oración mental. Habían precedido dos misiones de los padres franciscanos, bien fructuosas, y la última no había dos años que había pasado. En ellas se predicaron muchos motivos de temor, con que conocí mucha gente inclinada a la oración y trato interior con Dios, parecíame estaba la tierra bien dispuesta para promover esta materia y así, después de algunos sermones de rigor, hablé tres veces de este asunto y les propuse el ejemplar de lo que pasa en las parroquias de Sevilla... Con esto se movió grande deseo de que en aquella ciudad se entablase la oración mental cotidiana y lección espiritual para todo el pueblo en la parroquia y otras partes públicas" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 314).

se podía realizar diariamente. Se exigía, por otro lado, una dedicación intensa a estos ejercicios que llegaban a durar dos horas[445].

Es necesario subrayar, por otro lado, que junto a esta vivencia, pública o privada[446], aunque generalmente interpersonal de la religión, se encuentra también una práctica individual, si bien es cierto que se fundaba en los ejercicios desarrollados colectivamente como el acto de contrición, o la oración y los temas propuestos para la reflexión en común[447]. A su vez, también es posible hablar de experiencias espirituales de mayor calidad siempre sobre estos presupuestos. La contemplación, en todo caso, estaba reservada a unos grupos reducidos para los que se exigía un estrecho control por parte del director espiritual[448].

En definitiva, debemos subrayar que los misioneros perseguían una familiarización de los fieles con los fundamentos de lo que podemos calificar como religiosidad devota. Este proceso no sólo fue promovido en el fuero interno(individual) sino también, y de modo especial, en el ámbito familiar donde se podía hacer efectivo un control del *pater familias*, en el marco de un sistema pedagógico que se basaba en la repetición y la memorización de los contenidos de la misión. Estos encontraban su prolongación en múltiples "soportes" que abundaban en la repetición de cánticos, oraciones, etc., o en la lectura o visión de imágenes, libros...[449], pese a que, probablemente, la lectura de los textos ofrecidos por los misioneros podía propiciar rupturas y desviaciones del mensaje.

---

[445] El Padre Tirso dice sobre las congregaciones fundadas en Andalucía en los años 1671-2 que:

"Los ejercicios mentales de la congregación son una vez cada semana. En ellos, en muchas partes, se gastan dos horas en unas oraciones vocales que dicen al principio de la plática espiritual y media hora de oración mental y un rato de lección espiritual que se lee mientras acaba de llenarse la congregación. Y por lo menos duran una hora y la oración mental nunca se omite" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 311).

[446] Tirso establecía que los congregantes debían tener "... cada día media hora de oración mental, fuera del examen de conciencia y otras devociones.... A mi me causó espiritual consuelo el confesar a muchos de ellos, entre los cuales hallé algunos que por ser gente del campo y andar trabajando todo el día, se levantaban a medio noche a tener su oración y sus mujeres les imitaban, movidas de su ejemplo"(REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 321-2).

[447] Un buen ejemplo de ello son las indicaciones que se hacían a las monjas que junto con la oración practicada con la comunidad, realizaban otra en sus celdas, en soledad (SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Mª Leticia: "La variedad de la experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI-XVII" en *Arenal*, vol 4-nº 1, 1998, p. 90-1).

[448] De cualquier forma, como apuntan con acierto algunos investigadores, cabe distinguir entre la contemplación propiamente dicha, ligada a la mística, y otras experiencias que por su apariencia han sido calificadas como tales (*ibidem*, p. 90). Por otro lado, se debe subrayar el control ejercido sobre las monjas por parte de sus directores espirituales. Buena prueba de ello fue la proliferación de tratados donde se sistematizaban "... todos y cada uno de los pasos de la vida religiosa femenina, con recomendaciones puntuales para todas las situaciones posibles" (*ibidem*, nota 36 de p. 92).

[449] "No basta que los padres, amos, y cabezas de casa y familia sean buenos cristianos... sino que también les corre obligación que lo sean sus hijos y criados y los demás que corren por su cuenta. Porque si estos son malos y viciosos por su negligencia, aunque ellos sean virtuosos en su conciencia propia, se pueden condenar. Trabajen más los padres en dejar a sus hijos más ricos de virtudes que de bienes

Uno de los mecanismos más importantes de la interiorización de la doctrina era, sin duda, la meditación, necesaria no sólo para dirigir el pensamiento a cuestiones doctrinales sino también para ocupar la mente, constituyendo, por tanto, un instrumento destinado a disciplinar física y psicológicamente a los practicantes:

> "... avéis de rumiar cada uno a solas en casa, en la cama en el campo, al ir y bolver de la Yglesia o del campo quando estáis trabajando lo que se os ha explicado y predicado, como el buey"[450].

Para que la doctrina quedase fijada y fuese comprendida correctamente[451], los fieles debía volver continuamente sobre ella a través de[452] la "reflexión" diaria de cuestiones como la salvación y las culpas del pecado. Este hecho es muy evidente en el caso de la oración vocal que se enseñaba en diferentes sermones y actos de la misión que empezaban y terminaban con la plegaria del Rosario u otras dirigidas a determinados santos:

> "Más vale la oración que el sermón y assí les ruego tengan paciencia y se dispongan a gastar un poco de tiempo en oración vocal para varias necessidades a varios santos"[453].

El Rosario era, efectivamente, la oración vocal más importante, rezada colectivamente en la congregación o en familia:

> "rezar el Santo Rosario comúnmente. Esto es, en comunidad, o compañía de otros, cada uno en su casa con los della. Y si puede ser en la iglesia será mejor, porque es lugar diputado para las alabanças de Dios y de su Santíssima Madre. Y en el templo suele nuestro Señor conceder más liberalmente sus favores y despachar nuestras peticiones... la oración de comunidad, moralmente ablando, parece impossible que dexe nuestro Señor de oírla..."[454].

La importancia de la oración queda muy clara en las primeras páginas de la *Moral anathomía de el hombre* de Calatayud, sin ella "es impossible caminar a Dios el alma sin

---

temporales, porque no pocas veces la riqueza más sirve de fomentar los vicios que de alcanzar virtudes" (*Sermones de misión*, ms. 5870, p. 111v).

[450] CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6007, p. 22.

[451] Esta exigencia fue esencial tanto en el mundo católico como en las zonas protestantes. De modo especial se refería a los contenidos de las plegarias (REINBURG, Virginia: "Hearing Lay people´s prayer" en DIEFENDORF, Barbara B. y HESSE, Carla (eds): *Culture and identity in Early Modern Europe (1500-1800): essays in honor of N. Zemon Davis*. Ed. Ann Arbor. Michigan University, 1993, pp. 32-3).

[452] Respecto a las primeras cfr. también Calatayud: "(meditarla)... en todos tiempos, en todas partes pero especialmente al salir de los sermones "ambulas in itinere", yendo con silencia a vuestras casas, al ir a acostaros *dormiens*, y sobre todo al levantaros..." (*Sermones y doctrinas*, ms. 5847, p. 7v).

[453] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 276.

[454] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 568.

oración y mortificación"[455]. Había dos tipos fundamentales de oración: la oración vocal y la mental[456].

Las *Doctrinas Prácticas* del padre Calatayud distinguían en el caso de esta última diferentes grados. El primero era la meditación, que era la parte más baja en la escala y, por ello, la más común. Se basaba en la contemplación (representación) y reflexión de los misterios y era, esencialmente, de tipo discursivo. La segunda era la oración afectiva, dirigida a los más avanzados[457]. La *Moral anathomía de el hombre* es muy explícita sobre esta última. En esta obra, los diferentes grados vienen dados, al menos en las primeras etapas, por el predominio de las capacidades o "potencias" del alma puestas en juego en esta actividad. Una de las más importantes era la memoria, si bien hemos de decir que la lectura de libros y, por extensión, la "rememoración" de motivos fijados en determinados soportes, como las estampas, facilitaba su acción. Las otras eran, esencialmente, el entendimiento (meditación), o la voluntad (oración afectiva)[458]. Así, por ejemplo, la necesidad de dar un peso mayor al entendimiento se explica, en la "meditación", por el hecho de que:

> "... va trabajando en dar luz y deshacer las tinieblas de la ciega voluntad, para que vea claramente la hermosura de la virtud hasta que instruida la voluntad y bien práctica en ellas se lleve más tiempo en afectos y resolución de vida nueva"[459].

Tal división constituye, en todo caso una clasificación sumaria. En efecto, es fácil comprobar cómo los elementos reflexivos y los afectivos estaban presentes en la misma plegaria[460]. La oración mental, siguiendo el patrón de las meditaciones espirituales practicadas por los miembros de las órdenes religiosas, se fundaba en la representación, cuya fuerza era tal que permitía promover ciertos sentimientos en el individuo, haciéndole partícipe de la situación en cuestión y, por tanto, comprometiéndole directamente:

> "Vosotros mismos avéis tenido oración mental algunas vezes. Dime muger que me oyes, ¿no te has parado a mirar con sossiego algún *Ecce Homo* devoto o

---

[455] CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 1.Que la oración constituía un modo de penitencia, un ejercicio virtuoso es evidente:

"... quando un alma padece en la oración distracción, sequedad y tinieblas, son muchas las virtudes que allí practica. Lo primero: la virtud de la adoración y reverencia a su Dios. Lo segundo, la fidelidad y constancia en guardar el sitio y tiempo de la oración. Lo tercero: la paciencia en llevar aquel rato molesto y penoso. Lo quarto: la conformidad con la voluntad divina".

[456] De un modo sumario: "(la oración) vocal es la que se articula en los labios y a este modo de orar concurren los labios pronunciando las palabras el entendimiento con la atención y la voluntad con su intención de orar y queriendo. Y al imperio de esta se mueven los labios" (CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 2).

[457] cfr. CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 412-2.

[458] A este respecto *ibidem*, p. 412.

[459] *Ibidem*, p. 412

[460] Calatayud prescribía que para la oración era necesario "... leer, oír leer o refrescar la memoria... algún punto de meditación acerca de alguna verdad o mysterio sobre que uno quiere meditar" (CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 60).

crucifixo...? ¿Y al mirarle y pensar lo que padecía por ti no te compadeciste de sus penas o te enterneciste en tu corazón? Sí Padre. Pues ves que tuviste entonces oración mental con la diferencia que essa oración fue muy breve y los que gastan más tiempo en ella"[461].

De hecho, cada individuo debía escoger, con la colaboración del director espiritual, aquellos motivos que, desde el punto de vista de los sentimientos le resultasen más cercanos.

La oración no sólo constituía un medio para "conferenciar" con Dios, sino que era también un mecanismo privilegiado para hacerlo con uno mismo[462]. A través de ella, no sólo se establecía una relación directa con Dios o se le requería ayuda[463], sino que el practicante conseguía conocerse a si mismo:

"Haz tú lo mismo y tendrás bien oración: ponte a pensar a solas en qué sitios o casas, con qué ocasiones o compañías pierdes el temor de Dios, la virtud, modestia o castidad; con qué exercicios puedes adelantar en los propósitos de una vida christiana, pide a Dios gracia para ello y propón de hacerlo assi y esto es tener oración. Persuadiéndote que la oración más es obra de la gracia de Dios y de tu querer que de tu habilidad o industria como se infiere de aquel suceso que refieren varios autores"[464].

Debemos subrayar que los tratadistas pensaban que la conversión era posible gracias a la ayuda de Dios, un hecho que hacía especialmente valiosa a la oración presentada, como hemos dicho, como un mecanismo privilegiado para lograr la gracia[465], "... es una llave de oro que el Rey Supremo confía y alarga a cada uno aplicar el tiro, la lanceta o batería de sus propósitos"[466].

La oración debe ser entendida, en efecto, como un elemento más del sistema de devociones dirigidas a este objetivo, lo que explica la importancia que el padre Calatayud dio a los elementos disciplinares y cognoscitivos puestos en juego por la plegaria, ya fuese vocal ya mental[467].

---

[461] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 423. Este es un buen ejemplo de la vulgarización de la oración. Desde el punto de vista teórico, entendimiento y voluntad andan unidos: "Assi, la verdad vista con los ojos del entendimiento y masticada con los dientes de la consideración, si es dulce, despierta e inclina la voluntad" (CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 66).

[462] Ambos elementos están presentes en algunas definiciones:

"Oración mental es levantar la mente a Dios. Es pedirle lo que nos conviene. Es tratar con Dios de los interesses y ganancias del alma que son las virtudes y gracias del Señor, y de sus pérdidas que son los vicios y dispendio de los auxilios y dones que nos da" (CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 33).

[463] "... una alma que trata de oración tiene su alianza y se confedera(sic) con Dios" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol., p. 424).

[464] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 423

[465] CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, pp. 31-2.

[466] CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 68.

[467] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 427.

Debemos destacar, a este respecto, la importancia que tuvo el acto de contrición en el "sistema de devociones" promovido por la práctica misional jesuita que, como ya sabemos, constituía uno de los espectáculos más importantes de la misión. En efecto, éste se repetía diariamente al final de los sermones[468], siguiendo algunas directrices del Papa Inocencio XI[469]. Sin embargo, algunos pensaban que "... aunque de si sea mejor el frequentarse cada día, puede y deve dexarse alguna vez si huviere de ceder en menos aprecio"[470]. También se configuró como un acto específico, gozando de plena autonomía respecto a los sermones. Una de las diferencias más importantes entre ambos usos subyacía en el hecho de que cuando se presentaba independientemente era empleado para convocar, ejerciendo una función de llamada. De hecho, este recurso es un excelente ejemplo de la oratoria de "aparato" en el más estricto sentido que, por su "fuerza", podía pasmar a los fieles con un espectáculo subyugante. Uno de sus caracteres esenciales, cuando se predicaba en las procesiones con las que introducía la misión, era su brevedad cuya explicación se debe buscar en la fuerza emotiva de estas composiciones que implicaba que el misionero debía expresarse con una gran claridad (y fuerza)[471], intentando hacer llegar su voz a todos aquellos que no estaban presentes[472]. El tono del predicador, indicaba Calatayud, debía estar lleno de indignación[473]. Por esta misma razón, se seguía un orden de menos a más en la exposición de los argumentos, siguiendo el modelo de *minore ad maius*, recogido por la retórica clásica:

> "... ir abanzando más y más, como quien no les dexa respirar y apretando sin cesar los cordeles hasta que se entona el *Señor mío Jesu-Christo*, porque si se hace parada o digresión o dan baxío, se enfrían los oyentes y aveces se hace ya molesto"[474].

A lo largo del tiempo hubo, sin embargo, importantes cambios en su utilización. Por ejemplo, frente al padre López, que fue su creador, algunos misioneros jesuitas afirmaron que no debía predicarse en la calles de poblaciones importantes[475].

---

[468] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 55.

[469] "que se haga en todos los sermones". Aunque: "no todo lo que es bueno conviene siempre que se haga y más si no estuvieren los ánimos movidos y bien dispuesto el auditorio" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, pp. 244-5).

[470] *ibidem*, p. 246. Respecto a estos actos, Pascual los reserva para la procesión de penitencia (*ibidem*, p. 290), otros para convocar al principio de la misión, como el padre López.

[471] Ver sobre ella, CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 154-1.

[472] Si es largo, "... si es de afectos quiebra las fuerzas, pues, desde los pulmones hasta los labios se trabaja y con suma violencia y cogiendo al predicador ya cansado, quebranta más y no hay fuerzas para muchas misiones" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 151).

[473] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, 151-1 1b.

[474] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 154.

[475] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 126.

Pero nos interesa subrayar que sus contenidos fueron adoptados como plegaria "personal"[476] destacándose, a este respecto, la insistencia en la culpabilización del hombre, que era representado como un súbdito desagradecido con su señor que, en este caso, era Cristo[477]. De hecho, esta era una devoción fundamentalmente cristocéntrica, en la que se subrayaba la presencia real del Cristo crucificado:

> "Señor mío Iesu Christo, Dios y Ombre verdadero. Criador y Redentor mío, a mí me pesa de todo coraçón de averos ofendido por ser tan bueno, por se tan Santo y tan digno de ser servido y obedecido. Vos sois mi Padre, mi señor, y mi maestro..."[478].

La Pasión era representada por los predicadores que responsabilizaban de ella a todos los pecadores presentes y pasados[479]:

> "No lloréis por mi (dize –Cristo- a las hijas de Jerusale(n) sino llorad sobre vosotros (sic) mismos y sobre vuestros hijos. ¿Qué es esto, Dios mío?... quando (sic) padece (Cristo) para que te salves. Lágrimas porque le pierdes y desprecias por un deleite. Lágrimas, porque quieres antes ser esclavo de quien procura tu eterno torment que ser hijo querido del que te redimió con su sangre"[480].

Los misioneros insistieron, pues, en la centralidad de este motivo en la meditación, "... oración mental, la qual les enseñará a tener leyendo, para lograr materia abundante, en el libro de la Vida que es Iesu Christo crucificado", que era, a su vez, el tema esencial del acto de contrición en el que se hacía una descripción circunstanciada de los sufrimientos de Cristo y se explicaba su sentido:

> "Abrid los ojos, hijos míos, y veréis que esta enseñanza es aquel trágico sucesso que vos havéis una y muchas veces practicado... Vuestro Padre Celestial, Rey Supremo de todo lo criado, movido de su amor y compassión hizo su viage desde el cielo hasta la tierra, passó trabajos y dolores, sufrió injurias, passó oprobios e improperios para daros libertad y quitar el Reyno a vuestro enemigo... Mas, ¡oh, ingratitud refinada! ¡Oh, deslealtad inaudita! ¡Oh, fiereza y crueldad de que usáis con vuestro padre!"[481].

---

[476] De hecho, el padre Caravantes la consideraba que: "les pueden exortar a que rezen cada día a Christo Señor nuestro una corona de actos de contrición en reverencia de los treinta y tres años que vivió su Magestad en carne mortal. Y para que les sea más fácil de abraçar, les podrán enseñar uno breve y eficaz" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 138).

[477] Por ejemplo "Oh, Dios piadosíssimo, a tus pies tiene el más ingrato pecador. Aquí está el que con sus pecados te puso en essa cruz. ¡Oh, si mis ojos se hizieran fuentes de lágrimas o mares de sangre para llorar sus ofensas! Que te ofendí delante de tus ojos, que convertí en pecados tus beneficios. Que te crucificava quando me redimías. Que me bolvía al infierno quando tú del infierno me sacabas" (*Sermones de misión*, ms. 6032 pp. 6-7). Otros ejemplos en *Actos de contrición*. Archivo de Loyola, caja 7, nº 8. O el impreso titulado "Práctica del Acto de Contrición por las calles" en *Exercicios de N. P. San Ignacio y misiones*. Archivo de Loyola, libro 119.

[478] Citado por DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 215.

[479] *ibidem*, . 215.

[480] *Sermones de misión*, ms. 6032, *ibidem*, p. 6.

[481] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 71.

A continuación, se realizaba una descripción de sus padecimientos, interpretándolos como efecto de los pecados de los fieles:

> "Miradle aora cautivo y puesto en un madero por vuestras culpas y pecados... Abre essos ojos, ¡oh, alma perdida! Y verás el mayor argumento de tu maldad en este retablo de penas obscurecido está el sol de justicia. Crucificado el Cordero de Dios, que borra los pecados del mundo, coronado está con corona de afán y de ignominia el Rey de las criaturas. Coronado está de espinas por tus feos y lascivos pensamientos, borradas está la belleza de su rostro por el descaro y desvergüenza con que obráis la maldad.... Pagando está con hiel y vinagre los excesso de vuestro paladar con que desterráis el ayuno y la templanza, cebándoos en las torpes caricias de vuestra carne. Puesto está con afrenta en un madero para confundir con esta humillación la sobervia y orgullo con que te atreves contra otros... Clavado havéis los pies de vuestro mismo Pastor que os buscó y bovió sobre sus ombros, como ovejas perdidas y descaminadas. Crucificadas tenéis sus manos que os alargaron y dan el pan .... de la vida. Mirad molidas y desechas sus carnes virginales con cinco mil y más azotes... Cubierto está de improperios y salivas este rostro divino en que se miran los ángeles, por aquellas maldiciones y reniegos, por vuestros votos y por vidas en que prorrumpís"[482].

En definitiva, los contenidos del acto de contrición apuntaban a un reconocimiento de las faltas cometidas, que se unía a un mensaje lleno esperanzador gracias a la perspectiva de un perdón divino, cuya mejor prueba era el sacrificio del hijo de Dios[483]. Junto a ello se insistía en los temas tratados en las prédicas como la muerte próxima, el futuro incierto, la brevedad de la vida[484], el infierno, etc[485]. Se llegaba, incluso, a representar el juicio[486].

La importancia de esta plegaria era tal que los misioneros afirmaban que, a través de ella, se podía obtener el perdón que exigía[487] una conversión alimentada por el dolor de los pecados cometidos como demostraba, por ejemplo, el abandono de las "ocasiones próximas", la restitución de los bienes robados o el perdón de las afrentas, esto es, a través

---

[482] Calatayud: *Missiones...,* vol. II, pp. 71-2. El modelo de acto de contrición que propone el padre López se encuentran fijados los contenidos esenciales del acto de contrición que no variaron a partir de su institucionalización por el jesuita.

La reflexión que hacen los misioneros en los sermonarios sobre los pensamientos atañe de modo especial a los los que van contra la castidad (ms. 6870, p. 46r).

[483] TIACCI, Ennio: *Il predicatore Apostolico Girolamo Mautini da Narni, O.F.M.Cap.* Ed. Facultas Theologiae specializatio in spiritualitate. Roma, 1998, p. 123. Así:

"procure el missionero inclinar el pueblo, y animarle a tener confianza grande del perdón, prometiéndoselo de parte de Dios, si hizieren lo que les ha predicado y que se lo pidan a Dios muy de veras. Y para alcanzarlo... encargarles el propósito firme de la enmienda. Representará a su Magestad con palabras tiernas, el arrepentimiento de todos y pídale perdón en nombre de sus oyentes; y luego vaya haziendo el acto de contrición despacio y con palabras tan claras que todos puedan responder" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, pp. 8-9).

[484] "Actos de contrición con exortaciones" en *Sermones de misión,* ms. 6032.

[485] *Ibidem*, pp. 1 y ss.

[486] "movereles a detestación y aborrecimiento de sus pecados con lo más eficaz de su sermón" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 8). De ahí que se sucedan en este impreso los actos de contrición destinados diferentes sermones, subrayando los temas tratados en ellos y, fundamentalemente, los "novísimos".

[487] *Idem*.

de la acción[488] yel compromiso personal[489]. Buena prueba de ello eran las plegarias que lo acompañaban[490].

Un elemento esencial del acto de contrición, como de los contenidos relacionados con la devoción a Cristo, era la humildad y el sometimiento a la voluntad a Dios. De hecho, uno de los impedimentos esenciales para el orante era la falta de humildad o la pérdida de la "vergüenza espiritual"[491] que, sin duda, nos permite deducir que una de las propuestas esenciales de la misión era interiorizar la culpa a través de la pronunciación de determinadas cláusulas que, de cualquier forma, sólo tenían valor si efectivamente nacían, y provocaban a su vez, un sentimiento similar en el individuo. Este hecho se manifestó claramente en las expresiones del que se confesaba quien, según los misioneros, nunca debía justificar las faltas sino reconocerlas. La conversión se vertebraba, en efecto, a través de una serie de ejercicios o acciones que los misioneros se empeñaron en convertir en costumbres. El padre Dutari, ya en el siglo XVIII, reconoció la importancia de esta devoción:

> "La devoción más importante para perseverar en gracia de Dios es la del Acto de Contrición. Porque todas las otras devociones pueden compadecerse con quedarse el cristiano en pecado mortal y en peligro próximo de condenarse. Pero si llega a hacer un verdadero acto de contrición se le perdonan al punto todos los pecados aunque sean más que los de todos los condenados. Y assí tomen todos los pecados aunque sean más que los de todos los condenados. Y assí tomen todos esta devozión por la mañana para que sean meritorias las obras de todo el día que no lo pueden ser no estando en gracia"[492].

Es más, reconocía que todas estas disposiciones pretendían eliminar cualquier deseo que no fuese el servicio de Dios, esto es:

> "... el amor puesto en las cosas transitorias"[493] (o) "... assomado al mirador de sus sentidos de donde nace no hallar quietud, silencio interior ni tiempo qual es

[488] Especialmente había que apartarse de las "ocasiones próximas" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 177).

[489] Efectivamente, el padre Calatayud decía que "... no es necesario que este dolor sea sensible, que se explique en lágrimas y sensible compunción, ni que el penitente le conozca y perciba que le tiene" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6007, p. 41r).

[490] Vg. DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 216. El acto de contrición de los capuchinos subraya una nueva oportunidad brindada al fiel: "Sabed Señor, que de ti/muy agradecido estoy./Porque no me condenaste,/quando lo merecí yo...Pésame de lo passado,/que a vos, Señor, disgustó,/tanto, que de ello acordarme,/me sofoca el gran dolor.../... Mas, mi bien, si tú conoces,/ que he de hazerte trayción,/desde luego te suplico,/la vida me quites oy.../...Quiero antes que te ofenda/rebentar, y aun millón/de infiernos tener primero/que disgustaros a vos.../...Vengan antes los demonios /llévenme... Por tu amor, señor, me abraso,/no sé qué haga, señor/ porque, mientras más te amo,/ me abraso por más amor" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 212-3).

[491] "que para con Dios se requiere, por parlar mucho con la lengua de la voluntad y menos con el rubor y humilde confussión pronunciando y formando en su interior muchos afectos, en cierto modo como insertos o postizos que en gran parte nacen de la memoria, del genio... y no tanto del espíritu y gracia del Señor" (CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 117).

[492] *Sermones y doctrinas*.... Archivo de Loyola, Libro 136, sin paginar.

[493] *ibidem*, pp. 118-9.

menester para averiguar lo que dentro de sí passa" o, evitar quererse mucho "que es grande animador de su propia voluntad y commodidades"[494].

La oración constituía, en efecto, una forma de avanzar en el camino trazado, de adelantar espiritualmente. Pero, al mismo tiempo, necesitaba que el individuo estuviese resuelto a entablar una nueva vida, adoptando unas medidas adecuadas que implicaban, ante todo, el ejercicio de la penitencia[495]. De hecho, la plegaria necesitaba de una mortificación de los propios deseos e impulsos, e imponía, a su vez, una disciplina tanto gestual como intelectual. La oración mental era imposible para quien:

> "... no quiere resolverse de veras a vivir vida oculta y escondida con Christo, ni crucificar sus apetitos y a estar muerto y sepultado para el mundo. Esto es, para sus máximas, respecto y viciada doctrina que es lo que prometimos en el Baptismo"[496].

Esta afirmación sólo puede ser interpretada como una regla general que, por tanto, fue matizada por las indicaciones de los tratadistas, cuyo objetivo era generalizar la práctica de la oración mental. No se exigía, pues, un ascetismo equivalente al de los eremitas, sino una cierta vocación espiritual que implicaba un desinterés hacia lo material, alimentado a través de la caridad, esto es, por una aproximación a la experiencia de la pobreza[497].

Este era el único móvil que daba un valor real a la oración que no servía para protegerse de los males, demandando un favor a Dios que no sólo iba contra su propia Ley sino contra el espíritu de humildad y paciencia que pretendían asentar los misioneros[498]. Una afirmación iba dirigida, sin duda, contra la idea común de que se podía utilizar una suerte de "sacramental"[499]. Desde luego, la argumentación en este sentido era de todo punto

---

[494] *Ibidem*, p. 120

[495] Algunos fragmentos de los sermonarios misionales son especialmente significativos a este respecto: "... apenas se allará conversión de ningún pecador en la Escritura que no esté cubierta de cilicios, sollozos, ceniza, clamores i llantos"(ms. 6869, p. 34r). Aunque esto no basta: "¿quién sabe con todo eso si se convierte de veras, si Dios le perdona?...". Aunque se concluye que: "no ai duda que una bez convertidos i arrepentidos de beras, nos perdona Dios las culpas, especialmente con el sacramento de la penitencia, aunque no perdona la pena" (*ibidem*, p. 35r). En efecto, la penitencia era mostrada como un mecanismo esencial para acabar con los vicios (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6007, p. 45r).

[496] CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 32.

[497] Las obras deben realizarse con "pureza" dice Calatayud, esto es decir sin mezcla de intereses humanos (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 371 y uno de sus síntomas es meterse en más trabajos como el que vive en zozobra del corazón y que pone en devociones su fe en salirse de los empeños terrenos (ibid, p. 372).

[498] Al católico sólo le cabe aceptar los males que le sobrevienen como castigo por su debilidad y como fuente de bienes "... la esperanza (de) que a la tribulación, que es un momento de la vida, por mucho que dure, se ha de seguir una eterna tranquilidad" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol., II, p. 352).

[499] En cierto modo son válidas las afirmaciones de Loupès. La religión popular es el triunfo del la magia "... et de la superstition, cette superstition qui consiste, selon la définition du saint Thomas: "à rendre à la créature le culte qui n´est dû qu`à Dieu ou à mêler dans el culte qu´on rend à Dieu des pratiques qui ne conviennent pas" (LOUPÈS, Philippe: *La vie religieuse en France au XVIIIe siècle*, p. 112). Sin embargo, no se puede valorar la plegaria tal y como la entendían los campesinos como una mera transacción, como afirma Ginzburg:

moral ya que si eran las pasiones las que dirigían los deseos, la oración no tenía valor[500]. De ahí la de subvertir ciertos valores o lo que el padre Calatayud llamaba "respetos humanos":

> "... unos son honestos, otros viciosos. Atender a los dichos y voluntad de los hombres quando estos se conforman con la ley de Dios y de la razón es obrar con libertad de hijos de Dios y rectamente"

Estos valores no eran "tanto humanos, como divinos", ya que procedían de la ley "... increada y eterna"[501], abundando en la necesidad de renunciar a las *vanidades mundanas* para avanzar en el camino de la virtud.

La plegaria era una práctica fijada a través de una serie de estrictos procedimientos que tenían como finalidad controlar el ejercicio de capacidades como la memoria que se trataba de ocupar con la repetición de grepresentaciones, cuyos contenidos estaban establecidos *a priori* y que eran transmitidos por la lectura "colectiva" o, en su defecto, gracias al empleo de los motivos figurados cuyo objetivo de controlar las sugestiones que operaban sobre imaginación. Para lograr este mismo objetivo se indicaba que era necesario ocupar la mente y la "lengua" con plegarias vocales, repitiendo las mismas palabras e ideas:

> "En despertando por la mañana y mientras te vistes, entretienes tu corazón y te despejas con algunas oraciones vg. el *Veni Sante Spiritus*, el *Te Deum*, *Miserere*,

---

"Parler de piété automatique ou de relation fondée sur le "donnant donnat" entre l´homme et la divinité ne définit qu´un jugement de valeur péjoratif, car les acteurs immergés dans leur culture n´ont aucun autre pont de repère, si bien qu´ils ignorent se trouver à la limite ou au-delà de l´orthodoxie des théoriciens" (MUCHEMBLED, R.: *Société, cultures et mentalités dans la France moderne*. Ed. Armand Colin. Paris, 1990).

El catolicismo tridentino estableció unos límites estrictos del culto debido a los santos, pero la ruptura con la cultura popular se produjo poco a poco y tuvo como actor esencial al cura, representante de la autoridad episcopal empeñada en separar práctica habitual de los dictados oficiales. Pero, frente a la lucha frontal, en la segunda mitad del XVII: "Le choc frontal cède ainsi ... la place à une surveillance incesante mais plus discrète, exercée par le curé à des moments précis et en des lieux stratégiques: veillées, feux de la Saint-Jean, fêtes et pèlerinages, etc. la "récuperation" des traditions populaires se révèle plus payante que sa dénonciation. En Basse-Bretagne, le succès de la Contre-Réforme se marque par l´intégration duc ulte des saints populaires. Le prêtre conduit des processions contre la dysenterie à Saint Mandé... L´extrême variété des stratégies pastorales, ainsi que les différences de formation et de zèle des prêtres aboutissent donc à des résultats très divers. Les français de la première moitié du XVIIIe siècle pratiquent cependant de façon quasi unanime une religion plus intériorisée que celle de leurs ancêtres"(*ibidem*). Mayor regularidad en las confesiones, asistencia más frecuente a misa, etc.

Muchembled apunta, en definitiva, un triunfo de la Contrarreforma pese a la supervivencia de las supersticiones que "... sont dévenues spécifiquement populaires aux yeux des lettrés ou des élites sociales, ce qui veut dire que le fossé s´est fortement creusé entre la religion exigeante des premiers et les compromis acceptés par nombre de prêtres dans les campagnes". Posteriormente compromiso con el clero local en defensa de religión vs. Los philosophes pero sólo en lugares donde "... le clergé avait su composer avec la sensibilité popularie" (*ibidem*, p. 103).

Al mismo tiempo hace notar adaptación, diversificación de la religión popular, fenómeno evidente en Francia, donde lucha entre el catolicismo tridentino exigente y el cristianismo popular campesino "... a durablement marqué notre culture ainsi que nos mentalités" (*ibidem*, p. 104).

[500] CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 55 y ss. El padre Calatayud aprobaba a los que pedían un castigo para un pecador irredento que causaba un mal social "que es mui pernicioso a toda una República, o la muerte de un público enemigo de la Iglesia" (*ibidem*, p. 51).

[501] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 356.

las Letanías de nuestra Señora o aquellas oraciones vocales a que está más habituada una persona, para cerrar la puerta al demonio que está como a la husma esperando el tiempo de despertar para meter en nuestra imaginación y ánimo varios pensamientos y cuidados"[502].

Se ejercía, al mismo tiempo, una disciplina sobre el cuerpo y los sentidos que tenía su prolongación en las penitencias físicas, estableciendo una suerte de "programación" de la mente.

Del ejercicio de la meditación emanaba un cambio de actitud que venía dado por unos contenidos afectivos que se basaban, sin duda, en las virtudes esenciales que debían asumir los devotos, tales como la humildad o la obediencia:

"¡Quándo llegará Señor la hora en que yo aprenda a sufrir y padecer trabajos por vos! ¿Es possible señor que no ha de aver ánimo para mortificarme, y vencer mis apetitos! Yo os sacrificaré, Dios mío, mi corazón y mis potencias. ¿Vos por mi remedio y para mi exemplo maniatado, desnudo y a la vergüenza! ¿Qué os daré, Jesús mío amabilíssimo por tanto beneficio? Dexareme atar de la voluntad de mis superiores y mayores, me acomodaré con presteza a quanto me insinuare la obediencia (véis aí cómo la voluntad se va ocupando, entreteniendo y explicando en afectos, ya de admiración, de agradecimiento y confussión propia, ya en propósitos de enmienda"[503].

Con el fin de hacer brotar estos afectos, el reflexionaba sobre la relación con Cristo. Es así que podemos encontrar toda una serie de conceptos que se plasmaron, posteriormente, en la devoción al Sagrado Corazón[504]. Se invitaba al devoto a meditar sobre

---

[502] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 426.

[503] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 427. Caffiero subraya en este sentido la importancia que adquirió una piedad sentimental "sdolcinata e effusiva nell´essuberante affetività dei suoi temi, ruotanti principalmente intorno alla sofferenza riparatrice della Passione, ai motivi teneri e "femminili" del cuore e alle metafore salvifiche del sangue" donde se destacaban la Pasión, el culto al Sagrado Corazón, etc. (CAFFIERO, G.: "Tra modelli di disciplinamento e autonomia soggetiva" en BARONE, G., CAFFIERO, Giulia y SCORA BARCELLONA, Francesco: *Modelli di santità e modelli di comportamento*. Ed Rosenberg y Sellier, 1994, p. 239).

[504] Châtellier apunta que la devoción de las "Cinq plaies du christ était en quelque sorte le plongement de celle du Sacré-Coeur". En ella: "... on commençait le dimanche par la plaie du coeur, venaient ensuite les blessures des quatre membres, et, pour conclure, le samedi, l´attention se portait à nouveau sur la première plaie...". las consideraciones se estructuraban sobre tres puntos: "Le chrétien était d´abord invité à contempler l´horrible blessure. *Voyez la grandeur et pronfondeur de cetted sacrée playe...* Puis, rentrant en lui-même, il devait reconnaître sa culpabilité. *Je reconnois, mon Sauveur, que ont été les désirs dereglez de mon coeur, les mauvaises pensées de mon esprit, et mes méchantes affections, qui ont poussé cette Lance jusques dans vôtre sacré Coeur*". Después se afirmaba la resolución de no volver a pecar y consagrarle a Cristo todo su amor. Se cerraba con un Padre Nuestro y un Ave (CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 164).

El método que brindaban los difusores de la meditación, como Jean Leuduger (*ibidem*, p. 73), estaba basado en la reflexión del Cristo en la Cruz (*ibidem*, p. 165):

"Ainsi, en vers naïfs, la hautre spiritualité de l´Ecole française était-elle mise, après corrections et aménagements, à la portée des chrétiens les plus modestes et les plus ignorants, c´est-à-dire les plus nombreux" (*idem*).

En nuestro caso estamos ante reflexión y un acercamiento a la persona de Cristo que, a diferencia de Leuduger, se basaba en una piedad ligada al cuerpo, de ahí la importancia del crucifijo, de la representación de Cristo.

la naturaleza de Cristo, el hijo de Dios. Por supuesto, también se debía tratar el objeto de su encarnación que había sido librar a los hombres de la mancha del pecado original[505]:

> "... se explicaba con ligereza (los días referidos) cómo se avía de hazer(la meditación); y sin confusión, sino con tanta claridad que lo entendiesse qualquier pobretico. Se les proponía inmediatamente un punto en que se meditasse aquella noche e hincándose todos allí donde estavan de rodillas se tenía medio quarto de oración mental, diziendo de quando en quando el predicador sobre dicho punto algunos afectos para mover a los demás" [506].

La oración constituía, pues, un instrumento necesario para disciplinar las potencias, reduciendo las posibilidades de caer en los impulsos provocados por las tentaciones:

> "... la oración es el tribunal o theatro a donde se lleva el cuerpo la imaginación y el apetito, las potencias y sentidos, con el amor proprio, que es el tirano que los regla, para ser residenciados y reducidos a la razón, estrechándoles los fueros de su libertad y desorden"[507].

Bien es cierto que los individuos se encontraban con enormes dificultades en esta fase que, según la tratadística, procedían no sólo de las tentaciones promovidas por el diablo, sino también de la lucha contra el amor propio[508]. No en vano, para muchos era difícil lograr la concentración y el grado de intimidad espiritual necesarios para un desarrollo adecuado de la plegaria. La quietud exigida por ella se veía, por tanto, alterada por la imaginación y la memoria, ambas animadas por el Diablo[509], cuando no completamente desbocadas por una falta de control que sólo podía ser fruto de una práctica regular, que las dirigiese en un sentido determinado adormeciéndolas o, más exactamente,

---

[505] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 427.

[506] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 115. Se puede establecer una relación entre el acto de contrición y la meditación. En el primero se proponían una serie de motivos en los que se fijaba la atención del oyente, del mismo modo que en la meditación se "representaba" y se reflexionaba sobre determinados aspectos, fijando la atención en cada detalle: "¿Cómo no te abrasas en amor de aquel Señor tan bueno y misericordioso que no quiere la muerte del pecador, sino antes morir por él en una cruz para que él viva eternamente en el cielo? ¿Quantas vezes Señor llamaste a la puerta de mi alma y os despedí, quántas me regalasteis y obligasteis con beneficios y os bolví las espaldas?. Reconoce, oh, christiano, las piadosas entrañas e inefable bondad de aquel señor que después de averle ofendido tantas vezes te busca por las calles y plaças para remediarte. Levanta, pues, los ojos alma mía a Iesu Christo Crucificado y considera que te combida con el perdón, te aguarda con los braços abiertos, te ofrece y ruega su misericordia por tantas bocas como tiene llagas en su Sagrado cuerpo. No te pide para restituirte a su gracia sino que te arrepientas en tus pecados, con propósito de no bolver a ellos. ¿Quieres alma cobrar el cielo que perdiste por el pecado? ¿Quieres comprar barato un peso de eterna gloria?" ("Exortación para disponer los coraçones en orden a azer un verdadero acto de contrición" citado en DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 215).

[507] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, pp. 423-4.

[508] "Y como un muchacho travieso y díscolo que no arrostra con el estudio tienta todos los medios possibles por escaparse, assí nuestro amor propio al ver que en la oración se trata de desarmarle, derribarle de su trono y recluirle sugetándolo a la razón y alla ley da el corcobo y hace lo de potencia (sic) por declinar el estudio de la oración" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 424).

[509] "... para sacar de su quietud a quien ora, rebuelve especies en la imaginación y memoria, el huesped que vendrá la carta que escriví..." (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 424).

sometiéndolas a la razón. Así pues, el fiel debía evitar los lugares frecuentados por otras personas, "aquellos que tomando el breviario se ponen a rezar a la lumbre en la cozina o en sitios o zaguanes donde hay bulla y donde otros parlan, se entretienen y conversan. Porque querer entonces entonces atender a lo que se reza es lo mismo a vezes que entre el ruido y no oírle"[510].

Por otro lado, esta disciplina no sólo atañía a la meditación, esto es, a aquella oración centrada en el fuero interno, sino que afectaba, de modo especial, a la plegaria vocal que debía practicarse siguiendo unas prescripciones gestuales y vocales muy estrictas. Que estaban regidas por el concepto de modestia. El fiel debía hablar, de este modo, de un modo pausado[511], recitando las palabras con reverencia y "perfección"[512]:

> "... las palabras se articulen limpia, tersa y distintamente en quanto buenamente o humano modo se pueda. Mas quando por defecto de dientes por lo fallido de los instrumentos naturales..."[513].

Sus observaciones contenían críticas sobre los excesos cometidos en la oración:

> "los que la rezar tiran y vibran advertidamente los ojos a menudo a varias partes, vuelven la cabeza, cruzan las piernas o están sentados o recostados, de suerte que su exterior postura en presencia de un Rey de la tierra fuera reprehensible"[514].

Esta acción, en todo caso, no podía ser llamada oración, que requería una atención absoluta por parte del ejercitante[515]. Las similitudes existentes entre estas disposiciones y la postura que debía adoptar el fiel durante el oficio divino, nos permite entrever claramente que el origen del concepto de decoro gestual se encontraba, probablemente en los ritos sagrados.

Estas observaciones iban dirigidas, de modo especial, a las celebraciones de las congregaciones fundadas en las misiones en las que el rezo de las plegarias y,

---

[510] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 408.

[511] "Debe ser pausada con propiedad... el rezo apresurado pierde mucho de su mérito. Digo con proporción porque una es la pausa de el rezo en choros graves, vg. de una cathedral que hace profession de esso... otra las que en el coro no cantan sino rezan en él y privadamente" (CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 12). Una prescripción que atañía también a aquellos que rezaban en privado (*idem*).

[512] Parafraseo CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 10.

[513] *Ibidem*, p. 10.

[514] CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 15. Del mismo modo se expresaba Caravantes: "Débese, pues, mirar que, rezando el Rosario ablamos con la Reyna de los Ángeles y con el Rey de la gloria, y que si ablando con el Rey o Reyna de la tierra estaríamos con grande humildad y veneración sin hablar con unos ni bolver los ojos a otros, esto mismo hemos de procurar hazer quando rezamos esta santa devoción y no atropellarla, rezandola aprisa, como por tarea" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 567).

[515] CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 7.

fundamentalmente. La plegaria a coros del Rosario permitía consolidar estas normas[516] y asentar debidamente la devoción en sus corazones[517].

El carácter afectivo de algunos tipos de oración también tenía su lugar en la plegaria vocal que no sólo era fundamental en el proceso de conversión sino que, hasta cierto punto, perseguía algunos fines idénticos a los de la meditación[518]. Por ello, resultaba esencial que el fiel participase activamente en la devoción y se planteaba también que comprendiese con precisión el sentido de las palabras que pronunciaba:

> "Para todos aquellos que empiezan a tratar de oración o padecen muchas distracciones no ay modo más a propósito como tener oración con un libro delante, léese un punto o una consideración y se para un poco pensando y sacando afectos sobre él. Luego, se lee otro poco y se vuelve a meditar otro poco y assí se adelanta mucho en la virtud... ¿y los que no sabemos leer? Procurad que en casa el niño o niña u otra persona os lea y si no ay otro modo os es cosa fácil poneros a pensar algún passo de la passión del Señor, especialmente si te pones delante de alguna imagen devota y allí sacar afectos, ya de compassión, ya de agradecimiento, ya de dolor o confussión propia"[519].

Por otro lado, esta plegaria estaba dirigida a la devoción de las personas divinas como la de María o Cristo que, a menudo, derivaba en una manifestación de dolor "espiritual" expresada de un modo exagerado que difícilmente se podía acordar con la parsimonia, la salmodiante repetición de cláusulas y la rígida disposición corporal exigida por algunos tratados:

> "quando veía y sentía que el Auditorio se allava movido, descubría y mostrava al pueblo la imagen de Christo S.N crucificado con cuya vista se doblava la moción y crecía en muchos grados el fervor aziendo todos el acto de contrición con notables demostraciones de sentimiento, dolor, lágrimas, gemidos y vozes, clamando todos a voz en grito repetidamente: *misericordia, misericordia*"[520].

Podemos concluir, pues, que estamos ante idénticos presupuestos a los que regían otros recursos empleados por los misioneros. Ya fuesen posturas, esenciales en todo caso

---

[516] "... rezarán todos los hermanos de rodillas el Rosario de cinco dieces, y la Letanía de Nuestra Señora con pausa, devoción y sin atropellarse, ni responder antes de acabar el Hermano Prefecto lo que le toca rezar" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 333).

El ejemplo del misionero ayudaba a asentar este hábito (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 69)

[517] "y como en la música ay sus altos y baxos, sus pausas y dexos, assí en el canto y rezo ha de haver sus pausas, morulas y proporción tal que se edifiquen los oyentes y les infunda devoción" (CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, pp. 12-3).

[518] "El espíritu y ... atención con que se ha de rezar es... seguir con los afectos... el sentido literal, genuino o más obvio que se contiene o descubre debaxo de cada verso de lo que se reza. Si el verso respira fe y esperanza, amor de Dios, temor, agradecimiento, adoración, alabanza gemido proprio(sic), confusión o dolor, el que reza haga al mismo tiempo que reza actos de fe, esperanza, amor de Dios. Tema, agradezca, adore, alabe, gima, etc." (CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 23).

[519] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 428.

[520] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 276.

para entender también la plegaria (mental o vocal), ya pensamientos ofrecidos a la mente, o sugestiones sensitivas, todos ellos eran elementos que se complementaban mutuamente, pudiendo ser (re)utilizados a lo largo de la misión pero también después de ella.

6. El Rosario.

Esta fue, sin duda, una de las devociones más populares de la religiosidad postridentina, cuyo proceso de vulgarización ha sido excelentemente estudiado por Mario Rosa. Junto con estas novedades se produjo, sin duda, una revitalización de la devoción que, según Geroni Taix, se empezó a renovar en Cataluña a partir de 1547[521], animada posteriormente por la victoria de Lepanto[522]. En todo caso, se puede decir que este proceso se asentó en una síntesis de ritos anteriores como el culto de la rosa[523], que dio lugar al culto de la Madre del Roser.

Si bien la orden dominica estuvo íntimamente unida a su difusión, gozando de algunos privilegios papales para fundar congregaciones bajo su advocación, su "monopolio" sobre esta devoción fue discutido, de un modo creciente, por las actividades desarrolladas por otras órdenes[524], destacándose especialmente los jesuitas que ya fuese en Europa[525], ya en las Antillas francesas, suscitaron la reacción de los dominicos al hecho de que esta devoción residiese en capillas ajenas a su orden.

De todas estas circunstancias emanan los caracteres esenciales que adoptó el rezo del Rosario en el período que estudiamos y de las que participaron plenamente los misioneros que, sin duda, se constituyeron en grandes promotores de esta práctica. No en vano, debemos sólo cabe recordar la gran importancia que tuvo la creación de congregaciones marianas en las misiones de la época, que también habían sido difundidas gracias a otras fundaciones eclesiásticas respecto a las que, si bien estuvieron ligadas inicialmente, adquirieron una vida propia que es una buena prueba de su "salud social"[526].

---

[521] KAMEN, H.: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, p. 138.

[522] *Ibidem*. pp. 138-9.

[523] *Ibidem*, p. 139 y s.

[524] Los capuchinos obtuvieron, hacia finales del siglo XVI, el privilegio de fundar cofradías del Rosario (DOMPNIER, B.: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses", p. 35).

[525] PIZZORUSO, G.: "Una controversia sul rosario. Domenicani e Gesuiti nelle Antille francese (1659-1688)" en *Dimmensioni e problemi della ricerca storica*. 1995 (II).

[526] ROSA, Mario: "Pietà mariana e devozione del Rosario nell´Italia del Cinque e Seicento" en idem: *Religione e società nel Mezzogiorno*. Ed. De Donato. Bari, 1976. La facilidad de esta devoción es subrayada por el Padre López:

"Algunos se escusan de ayunar y de azer penitencia por falta de salud, otros por el trabajo del oficio que exercitan. Mas para librarse de rezar el Santo Rosario ninguno tiene escusa legítima porque es devoción suave y fácil de cumplir y no corre peligro de dexarse por olvido, porque el mismo instrumento del rosario... les sirve de despertador y recuerdo" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 428).

Los misioneros, en todo caso, pretendieron hacer efectivo el control eclesiástico sobre la vida religiosa y asociativa de los fieles imponiendo un nuevo modelo de vida, de modo que la figura del devoto fue propuesta como modelo a seguir por todos. Refiriéndose a la obra de P. Coster *Libellus sodalitis* que, en las ediciones siguientes, fue titulado significativamente *Livre de la Compaignie*, Louis Châtellier afirma que:

> "... cet ouvrage destiné à la formation du congréganiste se dégage un nouveau modèle de chrétien. Celui-ci, même simple laïc, même modeste artisan, accaparé tout entier et dans tous les instants de sa vie par les devoirs de la religion, en vient à mener une vie presque consacrée. Et, en même temps, plus il se perd en Dieu, plus il semble y voir clair en lui"[527].

La vida de los devotos, por tanto, estaba regulada por toda una serie de gestos y acciones quienes debían frecuentar, entre otras cosas, los sacramentos o las obras de caridad. Todas estas disposiciones estaban interrelacionadas, esto es, constituían diferentes facetas de una concepción coherente de la conversión y transformación[528].

En lo que a nuestro objeto de estudio atañe, podemos afirmar que los misioneros pretendían radicar un comportamiento regido por las virtudes cristianas, cuya transmisión se hacía efectiva a través de la predicación, en sus diferentes formas, del ejemplo del predicador o de los fieles que vivían la religión de un modo colectivo, una expresión que encontró uno de sus canales privilegiados en las congregaciones. A este respecto, el Rosario nos permite entrever perfectamente cuáles fueron los caracteres esenciales de este modelo religioso.

La popularización de este último en las misiones fue ayudaba por el reparto de "... Rosarios, escapularios, rosas y "velas de alma" benditas, estampas, novenas"[529], objetos que, como vimos anteriormente, podían ser utilizados como "sacramentales", esto es, como fuentes de protección para el individuo. Pese a ello hay que hacer notar que la línea en la que insistieron los misioneros era que:

---

[527] CHÂTELLIER, L.: "Les jésuites et la naissance d´un type: le dévot" en *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, citado, p. 262.

[528] No en vano, estas prácticas penetran la vida cotidiana e implican una concepción muy concreta de la vida en la sociedad, entendida desde el punto de vista de una "armonía", "legata alla formazione dell´individuo civile e virtuoso, capace di comportarsi correttamente sia a livello personale, sia, sopratutto, nei rapporti sociali... nella pedagogia moderna appaiono determinanti l´educazione del comportamento e l´apprendimento dei buoni costumi, intesi quale parte integrante dell´educazione religiosa, mediante la quale si intendeva operare la trasmissione di un sistema di valori" (VISMARA CHIAPPA, Paola: "Il cattolicesimo dalla "riforma cattollica" all´assolutismo illuminato", p. 210).

[529] MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Contrarreforma...*, p. 68. El reparto de Rosarios era muy habitual en las misiones, por ejemplo DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 427 entre los pobres.

"El Santo Rosario no solamente traído en las manos y colgado y pendiente del pecho, *pero mucho mejor entrañado en el alma y en el coraçón y rezado con devoción* es la cadena de oro y el Tusón(sic) de los Nobles de María"[530].

Su difusión fue ayudada también por el enorme calado social que tenía el culto de Virgen en nuestro país. De hecho, una de las funciones esenciales de las congregaciones era el rezo diario de esta plegaria[531]:

"No solamente N.V.P. persuadía a todos lo Fieles a frequentar esta santa devoción del Rosario a título de predicador zeloso del bien espiritual de las almas y porque este santo exercicio se alla también recibido y autorizado en la iglesia, sino también a ley de agradecido y por los beneficios singulares que avía recivido de N. Señora"[532].

Los capuchinos convirtieron en difusores de los cultos ligados a María[533], que pasaron a ser una cuestión "nacional", a raíz de la institución de la fiesta de la Inmaculada Concepción[534], que fue en un motivo predicado con mucha frecuencia por los misioneros[535] quienes retomaban temas típicos de la literatura de los pliegos que circulaban en la época que abundaban en prodigios operados a través de la mediación de la Virgen, que era presentada bajo una advocación determinada[536]. De este modo, se puede decir que los capuchinos franceses promovieron el culto del Rosario empleando estratégicamente la

---

[530] Citado por DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 429. No menos interesantes son las imágenes utilizadas por el predicador. Aparte de hablar de una suerte de "orden" nobiliaria, cuyos símbolos se portaban a modo de toisones: "Es la llave dorada de los validos de N. Señora". Y sobre todo, practicada debidamente:

"Esta oración del Santo Rosario, acompañada de atención, devoción y afecto, es la música regalada de que gusta mucho Christo y su Madre. Los devotos del Rosario son los cisnes y filomenas de su Huerto, del huerto de los Rosales de Iericó, asta que asomando la eterna primavera llegue el tiempo y sazón de transplantarlos al son de triunfales instrumentos a la celestial Ierusalén, que es la gloria, *ad quam nos perducat*, amen" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 428).

Este fragmento es interesante porque recoge el elogio que hacía de esta devoción al final del sermón sobre el Rosario.

[531] Se siguió, por tanto, la práctica promovida en la misión en la que se rezaba diariamente el Rosario. Los capuchinos llamaban a los fieles una hora antes del anochecer y un cuarto de hora después salí el Rosario por la calle (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 96). En este mismo acto se "hazía una plática de un quarto de hora con alguna introducción, un exemplo y su acto de contricción" que servía para llamar a la gente para que acudiese a los sermones que eran predicados justo después (*idem*).

[532] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 429.

[533] "El muy esclarecido patriarca, mi Padre Santo Domingo, continuamente predicava y exortava a la devoción de la Virgen Santíssima. Y en particular a la de su Santo Rosario. Y por este medio reformó tanto el mundo. Y como el rezarlo a coros en la Iglesia le es más agradable a esta divina Señora, han de procurar con todo conato exortar a que lo hagan assí. Y por aver visto por mis ojos, quanto se han mejorado muchos lugares después que abraçaron esta santa devoción y de quantas plagas les ha librado nuestro Señor"(CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 136).

[534] También los capuchinos prestaban especial atención a ella (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 249 y ss).

[535] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 423. Feliciano de Sevilla se refiere explícitamente a los sermones dedicados a la Virgen y a la devoción del Rosario (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 59-60).

[536] A este respecto resulta interesante el trabajo de GARCÍA DE ENTERRÍA, Maria Cruz: "El cuerpo entre predicadores y copleros" en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1990.

popularidad de las vírgenes adoradas en los santuarios franceses, obteniendo indulgencias para quienes oraban y les rendían culto[537].

Hemos de hacer notar que uno de los objetivos esenciales de los misioneros fue reforzar un culto de la Virgen acorde con los dogmas defendidos por la iglesia postridentina gracias a las diferentes advocaciones que, sin duda, tenían un claro sentido "popular"[538]. A este respecto, se debe hacer notar que la misión solía realizarse no sólo bajo el patronazgo de María, sino también de algún Santo al que se tenía una especial devoción en la localidad[539]. También se requería, por supuesto, la ayuda de los ángeles[540]. Misioneros como el padre López, encarecieron especialmente la devoción de la Purísima Concepción para:

> "... alentar la gente pobre, por más apretada que se allasse de la necessidad a que no desconfiasse de la divina providencia... y a este fin solía referir a su auditorio en sus sermones el caso siguiente que averiguó en tiempo de una missión que izo en el obispado de Vique... Un ombre tan pobre que con el trabajo de sus manos avía de sustentar muger e ijos, las víspera de la Fiesta de la Concepción de N. Señora, se alló tan oprimido de la necessidad que , después de aver echo muchas y vivas diligencias no pudo alcançar sino un mendrugo de pan y tres dineros. Mas no por esso desconfió de su remedio. Fuesse a oír missa y, postrado ante la imagen de la concepción Puríssima de N. Señora, le rogó afectuosamente que remediasse su necessidad, proponiendo mostrarse en adelante muy devoto de este misterio.."[541].

Los prodigios obrados por las medallas de la Purísima Concepción fueron empleados como argumentos indubitables por los misioneros. Se contaba, por ejemplo, que un "caballero" le ofreció a un necesitado, que era un devoto de la Purísima, dinero y le dijo que cuando necesitase más, acudiese al lugar donde se habían encontrado porque él le ofrecería otra buena limosna[542]. Los misioneros abundaban también en la especial protección de la que gozaban los fieles de la Virgen.

Los servicios hechos a la Virgen se convirtieron, de hecho, en un importante "instrumento" de conversión, como comprobaron algunos misioneros a través de los

---

[537] DOMPNIER, B.: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses", p. 35.

[538] Châtellier dice que este era el procedimiento empleado por Calatayud (CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 232). En un sentido más general, Choppard abunda en la idea de que la iglesia postridentina utilizó la popularidad de las antiguas devociones para afirmar "... partout une instance supérieure: Dieu, l´Esprit, toujours figurés sur la toile" (FROESCHLÉ-CHOPPARD, M. H.: *La religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle*, p. 129). En este mismo sentido, CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, pp. 330-1. A estos "misterios" se dedicaban fiestas especiales, único elemento diferenciador (por tanto nada sustancial) de las congregaciones (*ibidem*, p. 339):

"... ese día prediqué de la devoción de nuestra Señora por la mañana. Acomodando la salutación a la fiesta presente, cogí la circunstancia de llegar la missión en tiempo en que aquella noble villa había traído a Nuestra Señora de la Montaña, que es una imagen devota que está cuarto y medio de Cáceres" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 68)

[539] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 61.

[540] *Idem*.

[541] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 424.

[542] *ibidem*, p. 425.

testimonios de los penitentes, empleando la popularidad de su culto como argumento para persuadir a los penitentes. De este modo, se llegaba a decir que la devoción a la Virgen hacía posible el perdón, ya que era una "justificación" suficiente para lograr la absolución. Así el padre López la utilizaba en el confesionario preguntando, por ejemplo, a un anciano que no se había confesado nunca y que había estado implicado en luchas de bandos:

> "... si avía echo alguna buena obra en su vida en virtud de la qual N.S. le avía traído a las manos tan buena ocasión para confessarse bien, y negociar el remedio de su alma. Respondió: toda mi vida no a sido otra cosa que una perpetua tela de ofensas contra Dios, sólo me acuerdo que quando descubría alguna Imagen de N. Señora le rogava que no me desamparasse ni permitiesse que muriesse en desgracia de su precioso ijo. Entonces el V.P. alentó la confiança del enfermo diziendo: buen ánimo ermano que la Virgen S(antí)S(ima) por este corto servicio os a negociada la salvación de vuestra alma, y assí se confessó con mucha satisfacción del V.P."[543].

En todo caso, esta devoción se adaptó a una nueva concepción de la vida personal y social, uno de cuyos elementos esenciales, como hemos señalado anteriormente, era la reconciliación tanto con Dios como con el prójimo, esto es, la pacificación social hasta el punto de que se puede hacer notar la presencia de elementos cristológicos en el culto a la Virgen[544]:

---

[543] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 425.

[544] Respecto a la primera, nos dice el padre Tirso, subrayando su importancia para evidenciar el cambio "social" que intentan promover los misioneros:

"Hanse quitado muchos escándalos y ocasiones de ofensas de nuestro Señor con no poca admiración de muchos que no lo esperaban por haber visto frustrados otros medios que se habían puesto, viendo ahora el remedio que deseaban" (sobre Zamora, REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 421). En su elogio sobre el Rosario decía López que: "que es semejante el Reyno de los cielos a los granos del Rosario, por los quales se contemplan los Misterios de la vida de Christo y de María" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 428). Los cánticos hacen especial hincapié en este aspecto:

"Si todos los Santos/formassen un mar/ de gracia, a la vuestra/ no sería igual/.../No es vuestro devoto/ quien llegó a pecar,/ siendo a vuestro Hijo/traydor desleal./Si entre el Hijo, y Madre/tan grande unión ay,/para ambos la culpa/es como un puñal/.../Quien por amor vuestro/guarda castidad,/ esse es quien sin duda/ os sabe agradar./Sobre esto el Rosario,/devoto y puntual,/casi me assegura,/ que me he de salvar..." (Canticos "A la Puríssima Concepción de Nuestra Señora" Loyola). O en la copla dirigida "A la Virgen":

"No es vuestro devoto/Quien llegó a pecar,/siendo a vuestro hijo/Traidor desleal./Si entre el Hijo y Madre/ Tan grande unión hai,/Para ambos la culpa/ Es como un puñal" (*ibidem*).

Los elementos trinitarios son muy obvios en estos gozos:

"Al Empíreo te elevas/Con noble fausto,/Y a quien diste tu pecho,/Te da su lado./Pues al Cielo a ser subes/Nuestra Abogada,/Haz que vuestros devotos/Mueran en gracia./ QUINTO MISTERIO: Tres personas Divinas/Con tres Coronas,/ A ti llena de gracia,/ Llenan de gloria./Pues del Cielo os coronan/Señora, y Reina,/Alcanzadnos por gracia/La gloria eterna" (*ibidem*).

Caso notable es de la festividad que tenía lugar en el día en que se celebraba la advocación de estas congregaciones donde el culto al Santísimo Sacramento, elemento reparador, y la Virgen, mediadora, se constituyeron en elementos centrales:

"... podrán... tener sermón con missa cantada y el Sacramento patente, cuidándose de no gastar por empeño o vanidad sino por obsequio de maría Santíssima lo preciso en luces... y delante de el (sic) Sacramento velarán los Hermanos de media en media hora, según por su turno los señalare el Hermano Prefecto. Por la tarde saldrá toda la Congregación cantando el Rosario por las calles con la Imagen de María Santíssima su Abogada si el tiempo lo permitiesse y si no se rezará en la Escuela". Este hecho es

"El que quisiere ser salvo,
Con afecto singular,
La devoción del Rosario
Cada día ha de rezar.
Remedio es muy de abrazar
Este obsequio de María:
Si desseas, alma mía,
Del Cielo y de Dios gozar.
Al infierno me prometo
Que ninguno a parar,
Si el Rosario con afecto
Procura siempre rezar.
No lo dexéis olvidar,
Antes dexéis la comida: *Si desseas, etc*.
Santos dizen y Doctores,
Con devoción justa y pía,
Van al cielo moradores
Los devotos de María;
No dexéis, pues, ningún día
Su Rosario de rezar: *Si desseas, etc*.
Es puerto y seguro amparo
El Rosario y nos defiende
Del Demonio, cruel co(r)sario"[545].

Ella brindaba asimismo una gran seguridad en la salvación[546].

Podemos concluir, pues, que su culto era un instrumento que facilitaba la conversión a través de la reconciliación de los fieles a quienes se quería imponer una práctica frecuente de los sacramentos.

Sin embargo, debemos destacar la presencia de elementos ambiguos muy ligados a una tendencia ajena a los principios esenciales que estructuraron el culto postridentino en los que se destaca la importancia de la interpretación de las devociones por parte de los receptores del mensaje[547]. De hecho, uno de los aspectos esenciales de este culto era que ofrecía ayuda para lograr una buena muerte. Con este fin, las reglas de las congregaciones marianas recogieron la necesidad de asistir a los compañeros moribundos que debían ser visitados por los congregantes, una vez habían recibido el Viático:

---

especialmente notorio en los gozos del Santo Rosario donde se liga la vida de la Virgen a Cristo, haciendo hincapié en su sacrifico (*ibidem*: "Misterios del Santo Rosario y su petición en cada uno")

[545] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 219.

[546] De ahí la importancia de las indulgencias que se ganan con las "Escuelas (o congregaciones) de María" (sobre ellas cfr. CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, pp. 339 y s.)

[547] "que de la puerta de esta gran Señora y madre de misericordia ningún pobre se parte sin limosna, ni con las manos vacías, y assí roguémosle confiadamente que nos embíe desde el cielo la paz que no puede darnos la tierra", cosa que se hacía ante su altar (*ibidem*, p. 426). Por ello, se convocaba a todos para rezar por la paz un novenario de oraciones y rosarios siempre ante el busto de la Virgen o ante una reliquia, como la cinta usada por ella –caso de Tortosa donde se conservaba- (*idem*).

"... tres veces en tres días y si muriese algún hermano, todos ellos concurrirán de comunidad al entierro y la Congregación hará dezir una missa rezada por el difunto y cada Hermano aplicará por su alma tres días de Rosario. Y la primera Comunión general que tuviere se aplicará también con los Exercicios de aquel día"[548].

Ésta era una clara manifestación de las celebraciones funerarias de la época, de una concepción donde el fallecimiento era un tránsito para el que se podían obtener ciertas garantías. Las fundaciones marianas vinieron a solapar, hasta cierto punto, las funciones desarrolladas por las cofradías de la buena muerte, ofreciendo una protección espiritual a sus miembros difuntos. A este respecto, se puede hacer notar un mayor acento en la espectacularidad en el caso de las reglamentaciones capuchinas, un espíritu muy acorde con su populismo devocional:

"5. Si algún hermano o hermana enfermare, irá una vez el Rosario a su casa y le consolarán, dándole a adorar a Nuestra Señora en su Pendón y cantarán allí una *Salve* por su salud.

6. Si muriere algún hermano, irá toda la Hermandad con su pendón delante del entierro, cantando el Rosario por su alma. Y en lugar de(l) *Gloria Patri, etc.* se dira: *Requie aeternam, etc.* Y los nueve días siguientes a su fallecimiento irá también el Rosario a acabar su casa y allí se ofrecerá por su alma con un responso. Y dichos nueve días el Rosario que rezaren las Hermanas en la Iglesia lo (o)frecerán por dichos Difuntos"[549].

También se establecieron rogativas por el alma del difunto[550].

Las congregaciones fundadas por los misioneros eran los focos esenciales de difusión de la religiosidad postridentina en la que se dio una gran importancia a una serie de devociones que fueron calando lentamente en nuestro país, como la de las almas del purgatorio de modo que, independientemente de la advocación, en todas ellas se practicaron unos cultos y unos ejercicios parecidos[551].

A este respecto, cabe decir que el cristocentrismo de la religiosidad del período que tratamos caló hondamente en ellas[552] pese a que los capuchinos siguieron subrayando

[548] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, pp. 338-9.

[549] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 193.

[550] "assistan a su entierro todos y cada uno le rezará un Rosario y visitará una vez los altares por su alma. Y entre todos le harán dezir una missa y assitirán a ella, rogando a N. Señor por el Alma del difunto hermano" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, pp. 138-9).

[551] Sobre los rezos dedicados a las "almas" del Purgatorio, con los que se consseguía sacarlas de él en unos días concretos del año, ver CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 340. Independientemente de que estuviese dedicada a un santo, a la Purísima Concepción, etc. Caravantes establecía idénticos ejercicios (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 138).

[552] El cristocentrismo de la pastoral misional, de los cantos y de las representaciones utilizadas está fuera de toda duda. En cierta medida hacía olvidar a Dios, respecto a quien existía un cierto distanciamiento, como demuestran los contenidos de estos mensajes: "A la transcendance du Dieu-Père la proximité du Dieu-Fils dont l´humanité était sans cesse rappelée apportait un tempérament" (CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 172). Y si éste fue un elemento capital en las reflexiones

elementos arcaicos como el papel de mediadora que jugaba la Virgen. convirtiéndola en una fuente de seguridades, hasta el punto de desarrollar proposiciones como que "... parece consiguen mejor los fieles qualquier sucesso feliz, invocando la ayuda y nombre de MARÍA que implorando el auxilio y nombre del mismo Dios"[553].

Por el contrario, una de las transformaciones más importantes producidas en las congregaciones dedicadas a María durante este período subyace en el hecho de que hubo un cambio radical en la concepción de la Virgen y en el papel que debía jugar en el culto. De

---

de los protestantes y de los mismos católicos en el siglo XVI, manifestando una experiencia ligada a la alta espiritualidad. Los misioneros vulgarizaron este mensaje al mismo tiempo que los medios de acceso a esta experiencia. Este empeño conllevó, sin duda, una simplificación pero, al mismo tiempo, testimoniaban una esperanza para todos: "Toujours était-il qu´en prêchant le Christ souffrant sur cette terre, c´était une religion étroitement unie au monde, aux miseres et aux espérances des hommes qu´ils annonçaient" (CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 174).

La imaginería del Barroco fue, fundamentalmente, cristocéntrica (CHRISTIAN, W. A.: *Religiosidad local en la España de Felipe II,* p. 245 citando a Mâle). Sin embargo, en su opinión tal religiosidad no viene de arriba sino que, en su opinión, tenía una clara raigambre popular: "... esta imaginería correspondía a una oleada de piedad local y de milagrería que se sedimentó en un nuevo estrato de protectores comunitarios. Lo que había comenzado como devoción penitencial a finales del siglo XV, un intento de sustituir el castigo divino previsto por sufrimientos personales, se convirtió en el siglo XVII en una nueva serie de fuentes de auxilio divino. A su vez, en muchos casos estas devociones cristocéntricas dieron paso a otras devociones, que cada vez se inclinaban más hacia María" (*idem*). A la difusión de este nuevo concepto de la religiosidad contribuyeron de modo decisivo los cánticos populares (COURCELLES, Dominique: "Sermons et cantiques en Catalogne avant le Concile de Trente", p. 421).

El número de ermitas y cofradías dedicadas a la Pasión iba en aumento (*ibidem*, pp. 226 y ss.). Se entrevé también una pugna entre estas corporaciones por exhibir el paso más lujoso o de mayor tamaño, unas imágenes que se guardaban en ellas, que existían previamente o se habían contruido expresamente para albergarlas. También se guardaban en iglesias o conventos y aquí es donde surge un motivo de interesante comentario: "Las relaciones entre cofradías y conventos eran inestables y, en las ciudades mayores, las cofradías mudaban con frecuencia su sede de un lugar a otro.

En este punto nos encontramos con un modelo digno de señalar. Una vez que un santo o una devoción se hace popular no son las órdenes quienes lo difunden: más bien son éstas las que le van a la zaga, al paso que la devoción se difunde entre el laicado. En Jaén, por ejemplo las cofradías de disciplinantes fueron formadas por franciscanos, dominicos, carmelitas, carmelitas descalzos y trinitarios. Es indudable que parte del impulso para la fundación de estas cofradías en las ciudades tenía por objeto hacer de los conventos centros de devoción y atraer limosnas. Pero pocos conventos controlaron las cofradías durante largo tiempo. Y la devoción a la Pasión no sólo fue difundida por las órdenes y por el clero secular, sino también por apóstoles laicos" (*ibidem*, pp. 228 y s.). Uno de estos últimos fue Francisco García, "esclavo Luciano" que predicó hacia 1616 las "glorias y misterios de la Santa Cruz"(ibid, p. 229).

De cualquier modo, las novedades introducidas por la iglesia postridentina calaron en el pueblo, un fenómeno en el que, como dijimos, cabe reconocer unos elementos claramente "modernos", en el sentido en que empleábamos anteriormente este término.

[553] CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, pp. 553 y ss. De este modo, Caravantes ofrece un medio para lograr protección frente a las "... tormentas, peligros y necesidades" (proposición III, pp. 559 y ss).

Todo ello constrasta, en cierta medida con esta religiosidad cristocéntrica de la que hablamos, de modo que en los cánticos: "Les joies de la Vierge ou ses docteurs, ses pleurs de pénitence versés par les saints, leurs martyres et leurs glorifications se rapportent au Christ" (COURCELLES, Dominique: "Sermons et cantiques en Catalogne avant le Concile de Trente", p. 421).

hecho, estas asociaciones se convirtieron en una vía de difusión del culto Eucarístico que fue, sin duda, un elemento central de la vida religiosa de la época[554]:

> "... (la) comunión general y frecuencia de los sacramentos queda tan asentada y para conservarlo se formaron congregaciones y los congregantes comulgan con velas en las manos y tienen obligación de buscar la cera para descubrir al Santísimo"[555].

Las reglas de las congregaciones exigían una práctica frecuente de la comunión que, en algunas de ellas, llegaba a realizarse cada ocho días y, en otras, cada quince. El padre Calatayud estableció se debía comulgar los segundos domingos de cada mes excepto en determinadas festividades[556]. La confesión se realizaba el mismo día, o la tarde anterior, y constituyendo una buena manera de mantener un control sobre ellos[557]. Las directrices que nos brinda el padre Feliciano de Sevilla preveían, por ejemplo, duros castigos para quienes no cumpliesen estos requisitos. También se sancionaba a todos aquellos que, en el plazo de un mes, no hubiesen acudido al rezo diario del Rosario[558].

En conclusión, las congregaciones eran el marco privilegiado para la práctica de las devociones promovidas por los misioneros entre las que la penitencia tenía, sin duda, un papel de gran importancia:

---

[554] Pese a que no siempre se nos indica la advocación, el padre Tirso reconocía que la mayoría estaban dedicadas al culto de personas divinas "... de ordinario es de Nuestra Señora, en algunas de sus festividades o del nombre de jesús o del Espíritu Santo..." (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 312).

Para De la Naja: "(son) ... un fértil seminario de obras santas, una levadura que saçona y compone las costumbres y un medio muy proporcionado para perseverar en el bien començado y promover las virtudes. Y, finalmente, una fuente perene (sic) y manantial de exercicios muy meritorios para el ombre y muy agradables a Dios" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 120)

[555] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 99.

[556] Caso de las fundadas por el padre Tirso en Andalucía (1671-2) (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 311). "En los meses de Febrero, Marzo, Agosto, Septiembre y diciembre, la Comunión general se hará en los días de la Purificación, Anunciación, Assumpción, Natividad y Concepción de nuestra Señora (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I.. , p. 335). Caravantes establecía que la comunión debía realizarse con una periodicidad mensual "la primera o tercera dominica de cada uno" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 138)

[557] Parente ha subrayado que en las congregaciones jesuíticas existía un control de los comportamientos de los miembros de ellas (PARENTE, U.: "Aspetti della confessione dei peccati nella compagnie di Gesù a Napoli tra XVI e XVII Secolo", p. 146). Entre los medios dispuestos para lograr un "perfeccionamiento" espiritual estaba la confesión general que se realizaba "... ogni sei messi e quella ordinaria più volte la settimana da parte dei sacerdoti, almeno ogni otto giorni da parte dei non sacerdoti" (*ibidem*, p. 147). Una primera confesión general era exigida para incorporarse a la congregación.

En la fiesta anual, que se celebraba el día de la Asunción, "i membri devono esibire la "fede" di confessione, un vero e proprio strumento di verifica dell´avvenuta confessione sacramentale, significativo esempio di controllo messo in atto attraverso la capilare diffusione dei sodalici gesuiti" (*ibidem*, p. 148).

[558] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, regla 7, p. 194. En estas asociaciones religiosas era habitual imponer sanciones por no acudir a los ejercicios. de este modo, semanalmente: "... el secretario lee las faltas que hubo aquella semana. Y si alguno faltó a la comunión de la mañana, o a otros ejercicios de comunidad, se dice en público su falta. Y el prefecto le pregunta la razón que tuvo para faltar y si la excusa no es legítima le amonesta cortésmente a la enmienda, etc." (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 319).

"(En Villa Castillo) Fundóse allí una lucida congregación con rosario todos los días, lección espiritual todas las fiestas, comunión de comunidad todos los meses y disciplina en los viernes del año y en tres días de cada semana durante la Cuaresma"[559].

Junto con estos ejercicios regulares, se establecían otros especiales como los que promovidos por Calatayud entre la "... Pasqua de Natividad inclusive hasta el día dos de Enero"[560].

La importancia de la que gozaron las fundaciones marianas en las misiones se explica por la popularidad de esta devoción en una parte importante de la población. En efecto, era un buen instrumento para asentar una religiosidad centrada en las personas divinas, alejada completamente del modelo de las cofradías de santos pese a que éstos siguieron gozando de un papel importante en el modelo de religiosidad promovido por los misioneros. A este respecto, como vimos anteriormente, cabe decir que una de las diferencias esenciales entre las órdenes era que promovían el culto de los santos de la corporación religiosa[561].

Una de las pretensiones fundamentales de los misioneros era instituir el rezo diario del Rosario[562] Durante las misiones de los años 1671-1672 el padre Tirso fundó diecisiete congregaciones en Sevilla cuyos ejercicios, aparte del rezo diario del Rosario[563] incluían la lectura:

"... en voz alta y tono devoto un punto o dos para dar materia a la meditación que se encarga sea cada día, siquiera un cuarto de hora. Todos los viernes hay ejercicio de disciplina, precediendo antes un cuarto de hora o media hora de lección espiritual. Salen los congregantes por lo menos una vez a la semana a pedir limosna para los pobres vergonzantes y en las más partes llevan al hombro unos alforjas de lienzo o una capacha de esparto. Y de este ejercicio nadie se escusa, porque es de todos, repartiendo por suertes los días. En los lugares más comprensibles piden solamente dos cada domingo, en los mayores cuatro o seis, repartidos por barrios. Y

[559] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 182. El Padre Calatayud la instituyó semanalmente en el caso de las Congregaciones marianas (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 334). Para ello, se sigue el método propuesto en la misión (*idem*). Pascual dice que la disciplina se debía practicar de modo especial durante la Cuaresma lo que no excluía que se practique "... algunos días de entre semana" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 314).

[560] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 336.

[561] Vg. la Novena de San Francisco Javier que instituye el Padre Calatayud (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 338).

[562] Pese a las resistencias como en Villa Castillo, REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 182. PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 314 también lo sugiere. Caravantes decía que "... rezen todos los días un tercio de rosario de N. Señora" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 138).

[563] A ellas hay que sumar otras siete fundadas en las misiones del año 1669 en esta misma región (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 226). En el caso de las misiones de Galicia también se realizaron fundaciones de un modo intenso (*ibidem*, pp. 401 y ss.). En este último caso se prestó una especial atención a la devoción de San Ignacio de Loyola (*ibidem*), erigiendo altares dedicados a su figura para los que se pedía limosna (*ibidem*, pp. 422 donde habla sobre Zamora).

como estas congregaciones las formamos de ordinario de la primera nobleza seglar y de los eclesiásticos más autorizados y es cosa de grande ejemplo y de grande socorro para los pobres el ver pedir a semejantes personajes"[564].

Con el objetivo de popularizarlas logró que el mismísimo Duque de Medina Sidonia participase en estos actos:

"fue el primero que salió a pedir para los pobres y como algunos vasallos, por ver pedir a este príncipe se esforzaban a dar más que de lo que permitía su caudal, su Excelencia con grande afabilidad les decía: *tú no puedes dar tanto*. Y así, tomando una cosa moderada les volvía lo demás"[565].

El padre Tirso, que después se convirtió en general de la orden, las impulsó de modo decisivo siguiendo el modelo establecido en su experiencia misional que, en definitiva, plasmaba las exigencias de la religiosidad postridentina[566]. Por tanto, los ejercicios se celebraban semanalmente cambiándose la hora de convocatoria en función de la época del año, aunque siempre se hacían en domingo, con el objetivo de santificar la fiesta y de permitir una mayor asistencia, aunque en ocasiones era imposible realizarlos tal y como recogían las propias reglas[567].

Hemos de concluir, pues, que la pretensión fundamental de los misioneros fue llevar a cabo una reforma de las cofradías y promover nuevos cultos, subrayando la centralidad de la devoción a las personas divinas[568]. Los jesuitas se empeñaron en difundir ciertas devociones a través de las congregaciones como, por ejemplo, la misa, el Rosario, la penitencia y la oración[569]. Pero también se puede observar la presencia de otras novedosas, típicas de la época postridentina, como la del Ángel de la Guarda o las Almas del Purgatorio[570]. Este objetivo suponía la necesidad de fundar congregaciones, adaptadas a las

[564] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 310.

[565] *Ibidem*, p. 310.

[566] "Estas congregaciones no tienen cosa extravagante (dice defendiéndolas como medio fundamental de la misión) y sí muchas de grande ejemplo. Estas congregaciones conservan el que se rece el Rosario a coros todos los días, que se lea un rato de lección espiritual o un punto de meditación después del Rosario, que se frecuenten los sacramentos. Que se haga lección espiritual y disciplina de noche para solos los hombres, cada viernes y tres días cada semana en Cuaresma. Los ejercicios peculiares son: lección espiritual, plática espiritual y media hora de oración mental, un día cada semana" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 424).

[567] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 333. Por los trabajos agrícolas como la vendimia, para la que recibían licencia los miembros de la comunidad (*idem*).

[568] El padre Sevilla preveía la construcción de "(un) retablo de la Santíssima Trinidad" en la calle de la población a cuyo cargo estaba la congregación del Rosario que estaba obligada no sólo a asearlo y mantenerlo con el suficiente decoro, sino a celebrar anualmente una fiesta (el domingo de la Santísima Trinidad) (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 194).

[569] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 314.

[570] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 316. Ver también aquí sobre las prácticas de esta última. "Tres devociones deseo dejar plantadas y aun arraigadas en los corazones de todos, que son tres áncoras firmes para que la nave de nuestra alma no peligre... Devozión a la Virgen

nuevas exigencias, cuyo éxito intentaban garantizar los misioneros con el apoyo de los nobles y personajes destacados de la comunidad[571]. En ocasiones, sus miembros procedían únicamente de uno de estos grupos. Tal es el caso de Jerez de la Frontera donde existía una de clérigos y otra de caballeros "... de la primera nobleza" que se constituyeron en ejemplo edificante para toda la comunidad[572]. También ocurrió lo mismo en Madrid, donde Tirso pretendía fundar una congregación de "señores" proponiendo como modelo de "... las señoras, que habían formado congregación nuevamente en nuestra Señora del Buen Consejo"[573]. En otras ocasiones tenían como objetivo reunir a los fieles de una parroquia[574].

Esta fundación, sin embargo, sólo se debía hacer si las circunstancias la favorecían, cosa que revela claramente la importancia que le daban los misioneros a la popularidad como elemento sobre el que asentar el cambio. Por esta razón, el padre Tirso escribía al General de su orden que era imposible informarle previamente, como exigía, respecto a ellas[575]:

> "que esto pende del *hic et nunc*. Y si no se puede erigir sin consultar primero a Vuestra paternidad esto es imposibilitar que se funden congregaciones que son las que conservan el fruto de la misión y la mayor obra de ellas"[576].

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

Santa... Devoción de las Santas almas del Purgatorio... y devoción a los pobres" (*Sermones de misión*, ms. 5870, p. 110v-111r).

[571] Motril, REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 185.

[572] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 270.

[573] *Ibidem*, p. 409.

[574] Como en el caso de las fundadas en grandes ciudades como Sevilla (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 352).

[575] *Ibidem*, p. 423-4.

[576] *Ibidem*, p. 424. El mismo Tirso hace algunas interesantes observaciones sobre el método a seguir para crearlas en las poblaciones donde se celebraba la misión y que revelan, claramente, la intención de los jesuitas de contar con los personajes más destacados de la comunidad y de prestigiar sus fundaciones comprometiéndolos en su administración. Tirso, subrayando su importancia para "... la reformación de las repúblicas y (son) el fruto principal de las misiones" afirma que: "Antes de acabar la misión, pondero lo que importa dejar fundada una congregación y represento brevemente los ejercicios de ella y el fervor con que está en muchas partes, alegando el ejemplo de las más fervorosas. Con esto los ánimos se excitan y comúnmente claman porque se funde también en aquel lugar. Viéndolos con esta disposición, señalo día y hora para hacer una junta en que se ha de formar la congregación, convidando para ello a todos los caballeros y gente más granada de los lugares y a los eclesiásticos, e infórmome quienes son las personas más ejemplares y más a propósito para dejar a su cuidado la congregación". En la primera junta hablaba sobre la "... obligación que tienen de entregarse a Dios de veras en lo que les resta de vida y cuán proporcionados son los medios que tiene la congregación para conseguir esto... Concluyo por preguntarles si son de parecer se forme la congregación y habido el consentimiento de todos, paso a que se nombre el título de la congregación, que de ordinario es de Nuestra Señora en algunas de sus festividades o del nombre de Jesús, o del Espíritu Santo.... Luego paso a la elección de oficios... Exhórtoles a que pongan los ojos para prefecto en alguno de aquellos señores eclesiásticos de más celo y autoridad... Buenamente introduzco los que sin controversia son tenidos por todo el pueblo por personas de más ejemplo, celo y aplicación, preguntando primero su parecer a las personas de más autoridad" (REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 311-2). En el caso de Huelva convocó a los "... Prelados de tres regiones que allí hay, de San Francisco, de los Mínimos y de la Merced Descalza" (*ibidem*, p. 312).

7. La familia[577]. La lectura.

Uno de los aspectos más notables de las misiones es que muchos de los ejercicios y prácticas recomendadas por los predicadores intentaban ser por ellos incardinados entre las actividades cotidianas. Con este fin, el padre debía velar por su práctica correcta, dirigiendo y vigilando a los miembros de su familia[578], encargándose, por ejemplo, de que se leyese diariamente un fragmento de la Doctrina y se rezase el Rosario[579]. Las largas noches invernales, cuando los trabajos agrícolas se reducían, parecían ser especialmente propicias para la práctica de las devociones en los hogares. A este respecto, se sugería también que se hiciese un acto de contrición, dando gracias por los bienes recibidos "... se ofrecerá de nuevo su corazón con todos sus pensamientos, palabras y obras"[580]. Con este fin se dedicaban a distribuir:

> "... la tarjeta de nuestra Señora del Pilar con el Ave María y otra tarjeta de papel también propia para desterrar los juramentos que dice assí: En la casa del que jura,/no faltará desventura;/ y en la casa del jurador/no faltará dolor"[581].

A su vez, recomendaban a los fieles hablar sobre la doctrina que se había oído en la misión[582].

En definitiva, se trataba también de regular los ritmos de vida, de imponer una serie de hábitos con los que se llegaba a prohibir que los miembros miembros de la congregación entrasen en las tabernas[583].

---

[577] Tanto los protestantes como los católicos reforzaron el papel de la familia, poniendo el acento en el patriarcado como modelo social "served as social fabric upholding de confessional state" (PO-CHIA HSIA, R.: *The world of catholic renewal, 1540-1770*, p. 144) lo que coincidió con la pérdida de importancia social de al mujer en una sociedad que se asienta sobre el honor que se encuentra íntimamente ligado a sus componentes femeninos.

[578] Nicole Lemaître aporta varios ejemplos tempranos del interés de autoridades religiosas sobre la responsabilidad de los padres en la formación religiosa de los hijos. En el norte del Loira, esta exigencia era muy común y se dirigió a los niños menores de 7 años (LEMAÎTRE, Nicole: "L´éducation de la foi dans les paroisses du XVI siècle" en *109e Congrès des Sociétés Savantes. Dijon 1984*. Ed. CTHS. París, 1985, p. 431: "son observation fait partie de l´examen de conscience qui précède la confession génèrale gallicane de Carême ou de Paques" (*idem*). Esta misma obligación se extendió a los sirvientes.

Sobre el peso de la labor del padre como educador en los catecismos postridentinos puede verse CABIBBO, S.: *Il paradiso del Magnifico Regno*. Ed. Viella, 1996, E.: *Langages de la foi à travers de l´histoire: mentalités et catechese*. París. Fayard, 1972, p. 76 y ss.

[579] Las obras de la época también abundaron en un control de las obras que leían los miembros de la familia (TEMPRANO, E.: *El árbol de las pasiones*, p. 138).

[580] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 357.

[581] *Ibidem*, p. 358. Estas mismas fueron destrozadas en la ciudad de Toro: "Las tarjetas del Ave María con el "alabad a María, a Dios también en todo tiempo, no permitáis Señora que yo ofenda a un Dios tan bueno las rajaron y tiraron (al) lodo después que salimos..." (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 25r). Este incidente fue provocado por la insistencia de los misioneros en hablar sobre los diezmos que se debían al obispado (*ibidem* p. 24v y s.). El obispo llamó a la Inquisición para que investigase el asunto aunque la cosa no pasó a mayores.

[582] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 178.

La alfabetización constituyó, probablemente, uno de los mecanismos esenciales de la difusión de comportamientos, tal y como revela la circulación de escritos con contenidos "alienantes". Frente a las lecturas de evasión, el padre y el cura se encargaban de vigilar lo que leían aquellos que les debían obediencia[584]. Sin embargo, junto con la literatura "devota", algunos curas se encargaron de difundir otras producciones "populares".

Los misioneros repartían una serie de "sueltos", ya fuesen pequeñas colecciones de escritos contenidos en obras muy concretas, ya otros destinados a la devoción propiamente dicha: cánticos, escritos para la preparación de la confesión, etc[585]. Con ellos se intentaba reforzar también una serie de cultos. El padre López profesaba tres:

---

[583] *Ibidem*, p. 358

[584] "Pues compráis otros libros, de cavallerías, comedias y novelas, que son el veneno y la peste de las buenas costumbres, comprad este libro que es remedio y medicina saludable de muchas almas. No seáis como los enfermos o personas que por tener estragado y enfermo el apetito buscan la fruta verde y dañosa y dexan la saçonada y provechosa" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 212).

Sobre la alfabetización puede verse algunas de las conclusiones del trabajo de FURET, F. y OZOUF, J. en "L´alphabétisation en France, XVIIe-XIXe siècle" en *Annales*.

[585] A este respecto, se pueden citar los consejos del padre Gavarri respecto a las "... saetas que damos de limosna"(citado por GARCÍA DE ENTERRÍA, Maria Cruz: "El cuerpo entre predicadores y copleros", p. 238). De hecho, observa que algunos fondos documentales contienen pliegos que guardan un estrecho parentesco con estos mismos escritos: "... se ajustan casi a la letra a las recomendaciones que daba el P. Gavarri para las Saetas..." (*idem*). así encontramos en ello temas tratados por las prédicas como el "fuerte aborrecimiento" del cuerpo. Es más, "... los *exempla* utilizados en la predicación sirvieron a los copleros de fuente de inspiración para muchos de sus relatos terrificantes (sic), tan del gusto de quienes encontraban en la literatura de cordel una satisfacción de sus deseos "literarios" por un lado, y, por otro, de su compleja afición a ser agredidos moralmente o en su sensibilidad por medio de emociones fuertes" (*ibidem*, p. 240). Los *exempla* que aparecen al final de las prédicas podían se empleados de una manera independiente ya que suponían una "... ruptura... en el orden del discurso predicado, dentro del cual, además goza de una cierta autonomía... permiten establecer una relación entre los exempla de los sermones y otro tipo de relatos entre los exempla de los sermones y otro tipo de relatos, precisamente por la posibilidad que existe en aquellos de ser aislados de su contexto para funcionar como una simple narración (*idem*). En este sentido son muy significativos algunos procedimientos empleados por los capuchinos que: "para que no quedasse sin remedio pecador ninguno, aun aquellos que no querían oír la misión. Para el logro de estos, durante la misión... poníamos en todas las iglesias y hermitas, en los postes con tachuelas (y aun en los mesones, ventas y barberías), papeles impressos que llevábamos con exemplos horrorosos y al pie de ellos exhortaciones y saetas que hablaban con el lector" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 165).

Por supuesto la autora no afirma una identidad absoluta, ni que todos los *exempla* de la literatura de cordel procediesen de esta fuente, sino que postula una muy razonable similitud tipológica con muchos "casos horribles y espantosos" que aparecen en pliegos sueltos de la época.

Habla también de las críticas contra trajes escotados, los afeites (*ibidem*, p. 241), pero especialmente de "... pecados o crímenes (generalmente muy "corporales"(!)) corregidos de forma sobrenatural por medio de castigos que inciden directamente sobre el cuerpo y donde ve la influencia más directa de los desarrollos moralizantes del *exemplum* predicado (*ibidem*, p. 242 y s).

Finalmente, no podemos olvidar la presencia de otras concepciones del cuerpo que reflejan una perspectiva alejada de esta ideología. se trataba, pues, de multiplicar los elementos destinados a formar a los fieles, de que los contenidos de la misión se convirtiesen en "objetos" cotidianos, y, por tanto, asumidos a través de un recurso constante a ellos hasta asumir sus contenidos (KAMEN, H.: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*, p. 335). De hecho, la lectura, como la destinada a las niñas, constituyó un instrumento de control. Sin embargo, el escaso calado en España de órdenes de mujeres docente como Hijas de la Caridad supuso un obstáculo para la formación de todas aquellas que pertenecían a una clase baja (HALLICZER, S.: *Sexualidad en el confesionario*, p. 153).

"que llaman las tres áncoras de su esperança y eran la de la Virgen Santíssima, la de las Almas del Purgatorio y la de los Pobres de Cristo y de las tres predicava frequentemente... Y para que se entendiessen más estas devociones procuró vivamente que algunos de su religión se encargassen de escribir un libro manual y breve de ellas"[586].

Se subrayó también la excelencia del acto de "... contrición, de la frequente comunión, de la buena confessión, de la devoción de nuestra Señora y de la vía Sacra, del modo de hazer oración mental, de la dirección de las obras, de remedios para no caer en pecado y de otro tratado de documentos políticos, christianos y de perfección, etc"[587].

La lectura de estos escritos, que siempre se distribuían bajo su control, se convirtió en una práctica muy recomendada por los jesuitas[588], siendo un elemento necesario para la práctica de la oración mental[589]:

"... el librero trae librillos para que os aprovechéis leyendo en casa por las noches y los días de fiesta, especialmente el librillo de doctrina para que señan los de casa sus obligaciones y es este pequeño, que se lee en el púlpito. Y el libro de *Exercicios* de nuestro Santo Padre Ignacio en donde tenéis el modo fácil de hacer confessión general que os explicaré el otro día"[590].

Pese a que en ocasiones era el obispo quien los imprimía, en otras, eran los misioneros quienes financiaban esta reproducción con las limosnas recogidas y aportadas por algunas personalidades[591]. Debemos subrayar, pues, que los misioneros pretendían no

---

[586] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 423, más detalles en *idem*. Caravantes dice que: "También importa mucho para la permanencia y aumento del fruto de la predicación llevar los missionarios algunos quadernitos impressos, breves y vivos sobre lo que más se necessita en la tierra, donde han de hazer la missión para que les sirvan de continuos predicadores y no olviden de lo que les predicaren"(CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 139).

Estos libros "recuerdo"hacían hincapié, pues, en las prácticas devotas que debían ser practicadas cotidianamente y, en el caso de los capuchinos, como veremos, se subrayaba el *vía crucis* y el rezo del Rosario.

[587] *Idem*.

[588] Requiriendo a un comerciante que imprima y venda a su costa las obras que indica en el púlpito(DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 212).

[589] "En todas partes hago un sermón de la importancia de la consideración y meditación y lección de los libros santos y muchas personas se determinan a tener oración mental" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 109-10).

[590] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 177.

[591] Caravantes la propuso como una suerte de limosna espiritual concedida por el obispo de la diócesis en que se predicaba pero, "... si esto no se consigue, puede negociarse que vaya la impressión por cuenta del impressor, encomendándola a personas que cuide desto, sin que los missionarios intervengan más que en el ajuste de la imprenta y disposición de lo que se ha de imprimir" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, pp. 239-40). Así, el obispo de Segovia, que promovió la misión del padre Tirso: "mandó a los oficiales de su imprenta que imprimiesen todos los libritos y tratados de devoción que los padres misioneros quisieran repartir al pueblo" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 250). Existe, pues, una diferencia sustancial entre esta situación, esto es, el reparto gratuito, y otras en que se invitaba a los asistentes a un estipendio que implicaba un acto voluntario, que implicaba un interés hacia un objeto que no existía en el mercado. De cualquier forma, la difusión de las novelas fue limitada en nuestro país.

El obispo de Sevilla donó una importante cantidad de "... ducados en impresiones de algunos libros de devoción que mandó imprimir... un librito de los sentimientos espirituales del V.P. Luis de la Puente y un epítome de la vida de N.P. San Ignacio y que se abriesen láminas de sus imágenes" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 298). Luis de la Puente fue uno de los autores más difundidos,

sólo sustituir los libros que se leían en las reuniones de la época sino proponer la lectura como instrumento esencial de la vida devota. El padre Tirso dejaba en muchas ocasiones libros, como en Valbuena que iban dirigidos a las congregaciones donde se reunían las gentes de la población, "... dos libritos: uno de verdades cristianas y otro de la frecuencia de los sacramentos"[592].

Si la familia era un "espacio" esencial de formación, que se hacía eco de los contenidos de la misión repitiéndolos, verbalizándolos en la lectura o en la rememoración[593], también se distribuían libros en otros espacios sociales como las prisiones[594].

Esta era sin duda una manifestación de una cultura dirigida que afectaba tanto en los libros propiamente dichos como en las cuestiones en que se debía fijar la atención que alimentaban, sin duda, la meditación de los congregantes[595]. De este modo, frente a un

---

especialmente en el caso del padre Tirso (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 348-1). Sobre las donaciones *ibidem*, p. 409.

[592] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 52.

[593] Pero, sin duda, los cánticos difundidos en papeles impresos eran repetidos gracias a la memorización y a los cánticos que entonaban los niños.

En este sentido puede verse la importancia de la devoción a María en el seno de la familia (CAFFIERO, G.: "Tra modelli di disciplinamento e autonomia soggetiva" , p. 242).

[594] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 140.

[595] Se puede citar el caso de las Congregaciones del Sagrado Corazón donde el texto los textos esenciales de las lecturas públicas estaban relacionados con esta devoción. La importancia de los textos en estas congregaciones eran subrayada por las reglas que brindaba el padre Calatayud. En la comunión dominical de cada mes, que era obligatoria para todos los congregantes, una vez acabada la misa: "el sacerdote o hermano prefecto... les leerá por espacio de un quarto de hora el modo de dar gracias que está al último del Libro de *Incendios de Amor Sagrado* u otro Libro espiritual" (*Regla octava*) (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 324). "Esa misma tarde deben ir todos a la iglesia para la práctica de una serie de ejercicios donde se descubrirá la Sagrada Forma, que se descubre después de rezar el Prefecto el Ave María: "... se leerá un quarto de hora sobre el *Compendio de la doctrina* del padre Astete o Pinamonti. Luego se leerá otro quarto de hora en las "Consideraciones tiernas" del *Libro* de N. P. San Ignacio..." (*Regla nona*, pp. 324-5). También ocupaba un lugar importante la lectura en los ejercicios anuales: "Desde las tres a la media, descubrir el Santíssimo Sacramento y rezar el Rosario de Nuestra Señora y si la congregación no está para gastos, no se descubrirá. De las tres y media a las quatro, lección espiritual en el libro de la: *Diferencia entre lo Temporal y lo Eterno*, y en el de los *Exercicios* de N. P. San Ignacio, a quarto de hora cada uno. De quatro a la media, se rezará la Octava del Corazón de Jesús por el librillo de los incendios, una deprecación cada día, con la oración del Corazón. Y si no huviere el librillo dicho, se dirá cada día el ofrecimiento como está a lo último de estas reglas. Luego se sientan y léense dos puntos de meditación sobre algunos de los mysterios de la Natividad, Circuncisión y Epiphanía del Señor o si no huviesse libro de meditación de este assumpto, serán los puntos en el mismo libro de Exercicios. De la media a las cinco, sentarse y leer doctrina en el dicho librillo de Pinamonti o Astete, y a las cinco reservar el sacramento e irse a sus casas" (*Regla décima*, *ibidem*, pp. 325-6).

También se debía leer el día de la fiesta del Sagrado Corazón "... leerá media hora el Prefecto en algún libro del Corazón, como es el *Thesoro escondido* u otro... A la tarse se rezará el Rosario. Se leerá media hora en el librillo de los Incendios, en las Deprecaciones o en otro espiritual, y luego se cerrará" (*Regla Undécima*, pp. 326-7).

También ocupaba un lugar destacadísimo esta actividad en otras congregaciones (*ibidem*, pp. 333 y ss.). Aunque en el caso de las Congregaciones de María se proponían idénticos textos.

mercado de libros religiosos, ciertamente complejo[596], los misioneros ponían el acento en determinados textos, proponiendo, como instrumento de uniformización, unas lecturas idénticas a todos los grupos que participaban en la misión. De ahí que aquellos que no sabían leer podían recurrir a otros que estaban alfabetizados[597].

Esta lectura colectiva igualaba a todos. Ya no se destinaban los textos a las élites, sino que se quería difundir una religiosidad asentada sobre unos presupuestos uniformes. Una buena prueba de ello es que no sólo se repartían panfletos sino también libros[598], un objeto que parece estar más ligado a grupos restringidos que al gran público, aunque el propio término "librito" de la cita anterior nos haga pensar en una edición barata que, por tanto, estaba al alcance de la mayoría.

Sin duda, el mayor obstáculo para ello eran las altas tasas de analfabetismo. Sin embargo, "la dualidad individuo alfabetizado-individuo analfabeto no es suficiente para definir de manera definitiva y fiable al público de los siglos XV-XVIII"[599]. De hecho, sólo paulatina y tardíamente se impuso la lectura privada donde se subrayaba tanto una relación personal con el objeto, como los componentes subjetivos e intrasferibles[600].

De cualquier modo, el objetivo esencial era, más que promover una reflexión libre, hacer posible que los contenidos de las doctrinas y de los sermones pudiesen ser repetidos continuamente y fijados en la memoria, siempre falible, de los fieles[601]. De hecho, ésta es una estrategia pedagógica sugerida por algunos preceptistas que, como hemos visto anteriormente, eran partidarios de volver una y otra vez sobre los mismos temas, insistiendo en las mismas cuestiones y conceptos:

> "No tenga el missionero por caso de menos valer repetir en una misma missión unas mismas doctrinas, que muchas veces será necessario... La repetición

---

[596] Y donde los fieles podían tener a su disposición numerosos títulos. Véanse, por ejemplo, las observaciones de NALLE, S.T.: *God in la Mancha*, pp. 144-5.

[597] Sobre la cuestión de los niveles de alfabetización y los gustos literarios es muy interesante el trabajo de NALLE, S. T.: "Literacy and Culture in Early Modern Castile" en *Past and Present*, nº 125.

[598] Calatayud habla de unas tarjetas que difundían la devoción del "Ave María" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 20v).

[599] PRIETO BERNABÉ, José Manuel: *La seducción de papel. El libro y la lectura en la España del Siglo de Oro*. Ed. Arco. Madrid, 2000, p. 49:

"Es importante, por otro lado, no asociar en este complejo proceso la lectura en voz alta con un público pobre e inculto. Tampoco es aceptable entender que la cultura de las élites pasara por un cultura representativa y exclusiva de los estamentos privilegiados... ni una ni otra (la cultura que llama el autor popular) estaban determinadas por la condición social, sino por las formas de expresión y de instrucción" (*ibidem* pp. 51-2)

[600] CHARTIER, R.: "Las prácticas de lo escrito" en ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges: *Historia de la vida privada*. Vol. III. Ed. Taurus. Madrid, 1989.

[601] CALATAYUD, P. : *Sermones...*, ms. 6869, p. 7. En este sentido cabe entender las palabras de Calatayud: "... es menester entenderla (doctrina) substancialmente y entonces la sabréis, según la substancia, si la entendéis y supieréis (repetir) según la explicación o sentido que se contiene en la cartilla o cathecismo de los niños o, si la entendiéreis, lo que basta para cumplir con lo que Dios manda" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, 170).

de los mismo... establece más bien en las almas lo que se les persuade y muchas vezes es necessario"[602].

En el caso de otras órdenes no se dió el mismo interés por la lectura. Por el contrario, se abundó en el empleo de recursos plásticos o la repetición de aquello que más había interesado e impactado del sermón[603].

8. La caridad.

Los misioneros siguieron difundiendo la doctrina tradicional sobre la pobreza. Por tanto, defendieron un modelo que establecía que éste era un valor del que se podía participar a través de la limosna, fuera cual fuese el estado del fiel. Por otro lado, siguieron ligando la *paupertas* a la *humilitas*, cuyo modelo fundamental era Cristo[604], a quien pretendían imitar los religiosos que tenían un voto de pobreza. A los laicos, sin embargo no se les exigía tanto:

> "dice San Cipriano, ¿qué darías por poder baptizar otra vez y quedar limpio de todos tus pecados? Da limosna, que en esto haces una cosa que parece algo algo al baptismo" [605].

En efecto, se valoraba más la intención que la propia acción[606], lo que suponía una censura de todos aquellos que se resistían a dar, argumentando que eran muchos los que se habían empobrecido por los pleitos o por vanidad, pero que ninguno lo había hecho por la limosna y se alegaban, además, *exempla* con los que intentaba demostrar que la fortuna favorecía a aquellos que daban gratuitamente, es más "... passa los thesoros de este mundo al otro por un modo marabilloso. Assi nos lo enseña San Lorenzo..."[607].

La visita a los pobres fue recomendada por Francisco de Sales, Bérulle y otros[608]:

---

[602] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 4.

[603] "... de los sermones no salgan parlando, sino considerando lo que más fuerza les hizo al oírlo, y esto se repita muchas vezes... Toda la perdición del mundo nace de la falta de repetidas consideraciones. Adonde se debe notar... que todo este mal viene por falta de repensar, esto es pensar muchas y repetidas vezes una misma sentencia... penetrando con la repetición de consideraciones y desentrañando las amenazas y promesas del Señor, lo eterno y lo caduco..." (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 54).

[604] "La pobreza de Cristo fue el fruto de una renuncia voluntaria a las condiciones divina y real... la renuncia espontánea a la fortaleza, a la riqueza y a la autoridad de que se dispone es digna de alabanza y de emulación"(GEREMEK, B.: *La piedad y la horca*. Alianza Universidad. Madrid, 1993, p. 28).

[605] Es decir, la limosna limpiaba los pecados (*Sermones de misión.* Biblioteca Nacional, ms. 5886, p. 194r).

[606] *Ibidem*, pp. 192v y s.

[607] *Ibidem*, p. 196r. "... aunque seas más pobre que el que te pide limosna, si dieres dos dineros has hecho lo que te pedimos y si dieres pan, porque otro no tiene, ya has llegado a la perfección de este arte. Si no das nada, porque no tienes nada, mas deseas dar de veras, digo que has llegado a la cumbre de la limosna..." (*Sermones de misión*, ms. 5886, p. 197v).

[608] DEPAUW, Jacques: *Spiritualité et pauvreté à Paris au XVIIe siècle*, 1999, p. 98.

"Religieuses comme laïques sont don imitées ou au moins à se tourner vers la pauvreté qu´on s´en approche par le détachement des biens, qu´on la fréquente par la fréquentation des pauvres"[609].

Más que en una renuncia a los bienes, ya que las riquezas no fueron censuradas sino sólo el apego a ellas, esta experiencia se fundaba en que los laicos debían:

"Voir dans les pauvres des amis de Christ. S´en approcher. En resentir du dégoût. Car c´est Jésus-Christ méprisé, celui qui a choisi l´abjection, que l´on rencontre ainsi. S´en trouver humilié. En ressentir sa propre abjection. Atteindre ainsi la pauvreté d´esprit" [610].

Las congregaciones, entre ellas las jesuitas, tuvieron un papel destacadísimo en la asistencia a los pobres. En el París del Seiscientos asociaciones como la Compañía del Santo Sacramento se organizaron a modo de monte de piedad, siguiendo el modelo napolitano[611]. De hecho, la floración de grandes fundaciones hospitalarias en el París de esta época movilizó los esfuerzos de hombres piadosos y, de modo especial, el de los miembros de las congregaciones[612]. No se dejó a un lado, por supuesto, a los presos, como se puede comprobar en el caso del Monte de la Misericordia napolitano, cuyos miembros hacían visitas regulares a la prisión ofreciendo, incluso, asistencia judicial[613]. De cualquier modo, esta actividad caritativa fue selectiva y tuvo, como objeto principal, a los pobres vergonzantes, los enfermos y los presos[614]. Sus fines no miraban tanto al individuo como al "... acte accompli en vue de Dieu ou du bien de l´Église"[615], que exigía una conversión del individuo y la salvaguardia de aquellas almas que se encontraban en peligro, cosa que, en gran medida, abocaba al enclaustramiento que podía permitir un control más efectivo sobre sus vidas[616].

---

[609] *Ibidem*, p. 100,

[610] DEPAUW, Jacques: *Spiritualité et pauvreté à Paris au XVIIe siècle*, p. 100.

[611] CHÂTELLIER, L.: *L´Europe des dévots*, pp. 144-5.

[612] *Ibidem*, pp. 145-6.

[613] *Ibidem*, p. 147.

[614] *Ibidem*, p. 148.

[615] *Ibidem*, p. 148.

[616] *ibidem*, pp. 148-9. Es evidente que existían dos tipos de asistencia, la material y la espiritual (*ibidem*, p. 149). El objetivo era: "Par la charité réaliser la réforme des moeurs, voilà ce qui détermine, en grande partie, les choix effectués. L´idéal étant de parvenir, comme dans le Monte de la Miséricorde à naples à faire mener aux prisonniers une vie quasi monacale" (*idem*). Una reclusión que, supone, una necesidad social ya que el pobre sigue siendo un personaje "subversivo", que provoca inquietud tanto por su falta de medios materiales como sus carencias morales (*ibidem*, 150): "Religion et police sont parfaitement d´accord pour condamner sans appel et enfermer sans délai les mendiants" (*idem*).

Hay otros ejemplos de esta cristianización y control desarrollados en instituciones hospitalarias como en Grenoble, donde se realizaba una procesión con disciplina espartana donde los que residían eran catequizados con dureza hasta el punto de que el limosnero decidía que sólo los que acudían a las instrucciones de los domingos podían recibir pan, o como en como en el de Marsella donde la confesión mensual era obligatoria (LOUPÈS, Philippe: *La vie religieuse en France au XVIIIe siècle*, p. 130). Se hace notar, sin embargo, una evolución hacia una suerte de hospicio (como en Autun o Moulins), ya que acudían cada vez más enfermos, viejos y niños abandonados (*idem*).

Por tanto, la caridad constituyó una de las vías esenciales de adoctrinamiento de los fieles. A aquellos que se acercaban para obtenerla se les instruía y se les invitaba a la penitencia[617]. En efecto, los hospitales y las instituciones caritativas urbanas se convirtieron centros de enseñanza religiosa y de control[618], una circunstancia que estuvo muy ligada a la floración de las cofradías que estaban totalmente alejadas del modelo medieval. Uno de estos casos fue el de la cofradía de la *Pietà*, que siguió el modelo jesuita y se dedicaba a la atención de los presos:

> "La primauté est donnée à l´aide spirituelle pour l´evangélisation des prisonniers. La confrérie de la Pietà fait sien le précepte de l´assistance religieuse, ses statuts précisent que la salut de âmes est le but principal de l´activité de se membres dans les missións d´évangélisation dans les campagnes"[619].

El control sobre los pobres estaba determinado no solamente por el hecho de que se les veía como una amenaza social, sino porque a través de su formación religiosa se garantizaba una vida reglada, de acuerdo con una serie de normas sociales[620].

De cualquier forma, no es válida la oposición entre las cofradías dedicadas al culto y aquellas asistenciales como establece Bendiscioli, refiriéndose a principios del siglo XVI[621]. En efecto, hubo una creciente insistencia en la caridad como "... elemmento essenciale de la propria santificazione personale"[622]. En definitiva, del compromiso personal del devoto que le impulsaba a la acción social.

Junto con esta tendencia, se puede hablar de una preocupación creciente de la instituciones civiles y de la tratadística por los desórdenes causados por los pobres. La ciudad, en efecto, debía ser ordenada a partir de unos parámetros asentados en una nueva perspectiva del trabajo, que tenía un claro carácter moral, ya que la laboriosidad fue

---

[617] Como en el caso de la casa profesa jesuita de la calle San Antonio de París: "... on donnait quelque aumône: le malade à qui la Fille de la charité apportait le buillon était incité à la penitence" (DEPAUW, Jacques: "Spiritualité et pauvreté". *Histoire, economie et société*, 1995, p. 139).

Respecto al adoctrinamiento puede verse cómo la asistencia social ganó coherencia, respondiendo a una realidad acuciante, que llevó a fundar las hermandades de laicos dedicadas a los pobres en las que no sólo se cuidaba del bienestar material de los pobres, sino que también se les consolaba y se les adoctrinaba, siguiendo los postulados tradicionales: aceptación los males como voluntad divina, etc. Junto a ello se promovió la enseñanza de los fieles a través de los laicos, un fenómeno que implicó un compromiso creciente de estos.

[618] COPETE, Marie-Lucie: *Les jésuites et la prison royale de Seville*, p. 47.

[619] *Ibidem*, p. 142.

[620] ".. il problema della povertà, lunghi dal suggerire prospettive di riforma sociale, rimaneva relegato in un ambito ristretto di soluzioni, esclusivamente di ordine religioso e morale. In realtà "alla base della nuova preoccupazione dell´assitenza ai poveri esisteva una profonda paura del proletariato e la beneficenza fu istituzionalizzata nell´interesse dell´ordine sociale"" (RIENZO: "Nobili e attività caritativa a Napoli nell´età moderna. L´esempio dell ´Oratorio del SS. Crocifisso dei Cavalieri in S. Paolo Maggiore", p. 278).

[621] BENDISCIOLI, Mario: "Finalità tradizionali e motivi nuvo in una confraternita a Mantova del terzo decennio del Cinquecento" en *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*. Editrice Antenore. Padova, 1960.

[622] *ibidem*, p. 92.

considerada un obstáculo para la ociosidad que, según los moralistas de la época, promovía los vicios[623]. B.Geremek liga este hecho a una depauperización, una "proletarización", que fue fruto de las crisis económicas y de la penetración de una economía de "mercado" que debilitó la solidaridad de las comunidades agrarias. La pobreza se alimentaba así de los desarraigados del campo[624].

Surgió así la idea del "enclaustramiento" que marcó, sin duda, otras muchas manifestaciones de la época, ya que los mismos colegios y centros formativos, concretamente los jesuitas, siguieron este modelo[625]. A este respecto, se pueden recordar las discusiones teológicas producidas en nuestro país sobre la cuestión, en que hubo dos líneas fundamentales. Por un lado, estaría Domingo de Soto, por otro el "moderno" Juan de Medina, que se inspiraba en las aportaciones de Luis Vives, a quien replicaba elmismo Soto. Lo que se dirimía en esta polémica era una interpretación de la doctrina de la misericordia. Soto seguía defendiendo la validez del mendigo que provocó, de un modo creciente, sospechas y miedos en la población de la época, subrayando la necesidad de seguir asistiéndolos y poniendo en duda la importancia de distinguir entre pobres "honestos" y "deshonestos"[626].

No se debe olvidar, sin embargo, que existió una evolución de la actitud hacia el pobre que conllevó una laicización progresiva, siendo sustituido el concepto de caridad por

[623] Los misioneros se refieren especialmente a los días de fiesta (CALATAYUD, P.: *Doctrinas...*, ms. 6870, p. 46r).

[624] En este sentido es muy interesante el trabajo de MATZ, Linda: *Poverty and Welfare in Habsburg Spain*. Ed. Cambridge University press, 1983, que profundiza en las transformaciones económicas y sociales producidas en el Toledo del siglo XVI para hacer luz sobre la cuestión de la asistencia a los pobres. Su trabajo tiene una clara influencia de las aportaciones de GUTTON, J. P.: *La société et les pauvres en Europe XVIe-XVIIe siècles*. Presses Universitaires de France. París, 1974.

[625] Una de las obsesiones de los clérigos fue reducir a un mínimo los contactos entre mujeres y hombres. Esto era, si cabe, más importante aún en la infancia y la pubertad. En efecto, si en el siglo XVI existía una convivencia de ambos sexos en la escuela, tal práctica fue censurada por muchos autores hasta desaparecer paulatinamente: "A finales del siglo XVII, la Hermandad de San Casiano de maestros hizo hincapié en los pleitos morales y espirituales de la educación mixta. En esa época se consideraba peligroso que un maestro enseñara a chicas, e incluso peor que una maestra a chicos, puesto que se creía que su influencia podía afeminarlos" (KAGAN, R. L.: *Universidad y sociedad en la España Moderna*. Madrid, Tecnos, 1981, p. 70; citando a LUZURIAGA, ver nota 90 de p. citada). Sin embargo, los maestros privados no siguieron estos dictámenes de los moralistas (*idem*, cita el caso de las guarderías de Granada, desvelado por un informe del principios del siglo XVIII).

[626] GEREMEK, B.: *La piedad y la horca*, p. 215. Por el contrario, Medina fue mucho más riguroso, proponiendo que los pobres que no fuesen inútiles debían trabajar forzosamente (*ibidem*, p. 216). Más detalles sobre obras posteriores en b., pp. 218 y ss. Pese a hablar de un agotamiento de la polémica dice que esta reforma se vinculó, de modo creciente "... a la razón de Estado, a las prerrogativas y a la ideología del Estado moderno, el cual configura su aparato represivo precisamente en la lucha contra la haraganería y contra los peligros sociales de la miseria" (*ibidem*, p. 222).

Una discusión que no se zanjó con la victoria de ninguno de estos "partidos"(*ibidem*, p. 216). Sobre este debate *ibidem* pp. 214 y ss., "en ambas interpretaciones coexistían las líneas políticas y las actitudes. Pero la política social exigía soluciones unívocas" (*ibidem*, p. 216).

el de filantropía, en consonancia con una nueva idea del hombre[627]. A pesar de ello, algunos estudios regionales hacen notar que la Iglesia, pese a que las autoridades laicas intervinieron tempranamente en la asistencia a los pobres, siguió teniendo un gran peso en este tipo de actividades[628].

Hemos de tener en cuenta también que en la época postridentina se intentó imponer una racionalización en el empleo de los recursos de las cofradías con la clara pretensión de acabar con una serie solidaridades grupales, de muy diversa índole, que violaban el principio evangélico de la caridad. Si estas asociaciones se dirigían, sobre el papel, a la asistencia del pobre, la práctica, por el contrario, era claramente discriminatoria ya que la ayuda se dirigía a la parentela o se intentaban crear solidaridades sobre esta base. Uno de los principios sobre los que se asentó este empeño fue la distinción entre el "buen pobre", por honesto, y el mal pobre[629].

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

La caridad era tan importante que el padre Calatayud afirmaba que "... es el origen y ramas y los frutos provienen de la raíz del árbol, assí las virtudes todas y sus actos provienen de la caridad...", que era, en su opinión, una fuente de paz social, un sostén del conformismo:

> "Un alma puesta en caridad no se aferra a su dictamen y propio juicio, no se fía o estriva en su prudencia... no porfía, ni es tenaz en llevar la suya (voluntad) adelante y replicar. Dice su parecer y queda sossegada, dexando a Dios el éxito del negocio y por esso no rebuelve ni inquieta un cabildo, una comunidad, un pueblo o cofradía, no arán parcialidades ni es cabeza de vando"[630].

La humildad, esto es, la deprecación de si mismo, siguiendo las afirmaciones de Francisco de Sales, parece haber sido una de las actitudes que los misioneros pretendían promover a través de esta práctica, que hacía que el individuo fuese capaz de aceptar las tribulaciones de esta vida que eran una vía para el perfeccionamiento:

---

[627] "... qui fait son bonheur et le bonheur sur terre, la charité se trouve bientôt en position d´accusée"(LOUPÈS, Philippe: *La vie religieuse en France au XVIIIe siècle*, p. 132). Frente a la caridad, donde predominaba el deseo de salvación individual, surgió la filantropía "... un élan affectueux de générosité soucieuse de solidarité humaine" (*ibidem*, p. 132).

[628] Este concepto, sin embargo, registra algunas diferencias. Progresivamente, las instituciones municipales, y sobre todo reales, se inmiscuyeron en los asuntos de los hospitales (LOUPÈS, Philippe: *La vie religieuse en France au XVIIIe siècle*, p. 131). Sin embargo, en el siglo XVIII hubo un cambio esencial en la concepción de la asistencia.

[629] ."... dl povero "onesto" che automaticamente escludeva coloro che non vi aderivano, come, in primo luogo, gli zingari, gli oziosi e y vagabondi, y quali, in tal modo, venivano ulteriormente emarginati" (MUSELLA, Silvana: "Il Pio Monte della Misericordia e l´assitenza ai "poveri vergognosi" (1665-1724)" en RUSSO, C. y GALASSO, G.: *Per la Storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d´Italia*, vol II. Ed. Guida, Napoli, 1982, p. 297).

[630] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 306. Otros reconocen su importancia junto con otras virtudes teologales (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 73)

"Una alma puesta en caridad no se paga, ni presume de sus prendas, no se tiene por más alcance, prudencia o inteligencia.. sugétase al parecer de otro, recibe sin escusas la corrección, nada le hincha, porque conociendo que todo el bien le iene de Dios y sólo el pecado es suyo, se confunde, se anonada y ocupa en juzgar a sí misma" [631].

El individuo debía resignarse ante los males que le afectaban, ya fuesen enfermedades, ya la muerte de los parientes, ya aquellos que se debían a los agravios[632]. En este sentido, se puede decir que la oración era un instrumento esencial[633], ya que alimentaba un sentimiento de culpa sobre el que se sostenía esta voluntad de padecer cualquier cosa[634]. De este modo se "protegía" también al individuo contra las ambiciones o los deseos de destacar socialmente, "porque todo lo reputa estiércol... en comparación de lo eterno. Vive contenta con lo poco que Dios le dio diciendo: *Dominus regit me*, etc."[635].

También facilitaba así la práctica de las virtudes externas, bien el ayuno[636] bien la disciplina. Y no menos importante era que se lograban subvertir ciertos valores "sociales". El alma se sujetaba, de este modo, a la razón de la que hablábamos anteriormente, es decir, obraba de acuerdo con la Ley de Dios, frente a aquellos que rehuían la caridad cuyas:

"... operaciones se enderezan a regalarlo (el cuerpo) y honrarlo... el uno es la propia reputación, el otro la propia comodidad"[637].

De ahí que algunos afirmasen que la máxima expresión de la caridad era el perdón de los enemigos:

"el girasol tiene tanto amor al sol que ora esté sereno, ora nublado el tiempo, siempre le sigue inclinando su cabeza. Assí el alma puesta en caridad va siempre siguiendo el movimiento de la voluntad divina, ora aya consuelo, ora tribulación" [638].

---

[631] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 306 y también ver *ibidem*, p. 309.

[632] *Ibidem*, p. 351.

[633] Que fue considerada por Calatayud una penitencia de la voluntad: "procurad recurrir humildemente a Dios por medio de la oración o gastando algunos ratos en ella... haceos cargo de mi debilidad y flaqueza, inclinad vuestros oídos a mis ruegos y protegedme en medio de la tribulación" (*ibidem* p. 353).

[634] "persuadirse en fuerza de un práctica y continuada meditación que los trabajos o injurias les son debidos por sus culpas y con esse proprio y práctico conocimiento se sugeta el alma más promptamente al castigo" (*ibidem*, p. 352).

[635] *Ibidem*, p. 307.

[636] *Ibidem*, p. 307.

[637] *Idem*.

[638] *Ibidem*, p. 308. "*Charitas non irritatu*. Una alma en caridad todo es paz y suavidad... Con una palabra suave deshace la ira de su próximo, sossiega al impaciente, pacifica los discordes, cubre con el manto de la caridad los defectos del próximo, hácelo con suavidad (*ibidem*, p. 308).

Esta era también una virtud esencial para el misionero: "por ser la reyna de todas ellas y la que a todas les comunica alma, vida y aliento sin la qual ni la esperança ni el martirio, ni la sabiduría ni la predicación ni la eloquencia humana ni angélica son de provecho ni tienen precio, ni valor delante de Dios. Y assí como el ave sin las alas no puede bolar, assí el predicador sin cardiad nunca llegará a fructificar en sus oyentes" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 349).

La importancia de esta virtud estribaba en el hecho de que era una expresión de amor a Dios, de sometimiento a su ley que implicaba un rechazo del mundo. De ella derivaba una gran estabilidad emocional e intelectual debido a que la razón imperaba sobre los afectos:

> "El remedio es amar a Dios, no de palabra y con la lengua, sino de obra y de verdad... amarle con todo el corazón, con todo el entendimiento y con toda el alma. ¡O corazón apocado!"[639].

Por tanto, la caridad y el amor a Dios estaban estrechamente ligados[640]. De ahí que fuese uno de los aspectos esenciales de la vida de los devotos, igualando, aunque sólo fuese de un modo nominal, a las personas de diferentes condiciones, haciendo nacer así la armonía:

> "El orden... de... pensamientos, afectos, operaciones y potencias, hace una cosa o un compuesto , porque todos ellos ordenados y enlazados con el orden de la caridad, caminan a su centro que es Dios, donde se unen y hallan su perfección. Así el orden de caridad y vínculo de amor que Dios derrama en una congregación de diversos genios e individuos hace una misma cosa, esto es, los reduce a la unidad. Quanto más las líneas de una esfera van caminando a su centro, tanto más se van uniendo entre sí, de suerte que, llegando al centro, están perfectamente unidas... quanto más todos los individuos de esta Congregación van caminando azia su centro, que es el cumplimiento de la voluntad divina y amor divino, tanto más se unen y estrechan entre sí"[641].

La concordia social se reforzaba, pues, a través de una serie de prácticas que constituyeron el núcleo de la organización social que pretendían instaurar y regular las congregaciones, implicando a todos los habitantes de las poblaciones y, de modo especial, a los grupos dirigentes. Hasta cierto punto, la religiosidad postridentina fue adoptada por los grupos dirigentes para sostener un orden económico-social basado en la desigualdad[642].

De ella se originaba la constancia frente a los sufrimientos, una virtud esencial para lograr conversiones, paciencia y la alegría en las pruebas (*ibidem*, p. 350): "De esta misma raíz... se originó en el V.P. aquel continuo desvelo en que vivió 39 años ocupado en discurrir, inquirir y buscar trazas, industrias e invenciones santas y nuevas para librar los pecadores de la tiranía del pecado mortal y restituirlos a la Gracia" (*ibidem*, p. 351).

[639] *ibidem*, p. 309.

[640] "El amor de Dios y del próximo están tan connexos entre sí que no es dable amar a dios sin amar al próximo, ni al próximo con amor verdadero sin amar a Dios" (ib).

[641] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, pp. 320-1. El texto citado está incluido en la Doctrina IV del Tratado XVII del Tomo II de las *Doctrinas prácticas*, que lleva el título de "Del vínculo de la caridad entre los Hermanos congregantes".

[642] MENARD, Michèle: *Une histoire des mentalités religieuses aux XVIIe et XVIII e siècles*. Una discusión de las ideas de Mousnier, que sostenía que las cofradías sirvieron para consolidar las diferencias sociales se puede encontrar en SCHNEIDER, R. A.: *Urban sociability in the Old Regime: religion and culture in Early Modern Toulouse*. Ann Arbor, UMI, 1987, p. 205 que insiste en que estas hicieron posible una vivencia igualitaria, aboliendo, en su seno, esta realidad. Estas ideas son, sin duda, muy sugestivas:

"Elites viewed the *menu peuple* as allies, victims, clients, paupers and even confrères. And their dealings with these common folk cut across judicial, social and economical boundaries so that what we

Como hemos dicho anteriormente, se trataba de alimentar el conformismo social, que cada uno ocupase su lugar en la comunidad, estructurada y reforzada, gracias la movilización religiosa, por los devotos[643].

Así pues, la congregación más allá de ser una institución religiosa tenía una clara orientación social. Aunque, la religión estuvo profundamente implicada en la vida cotidiana de los hombres, interesa subrayar que adquirió un claro sentido movilizador, profundamente comprometido e ideológicamente alienante. Los congregantes, afirmaba el padre Calatayud, eran un ejemplo para todos los demás, una fuerza efectiva:

> "¿qué cosa más oportuna al intento de esta sagrada congregación (o comunidad) en donde por el beneficio de la gracia y auxilios divinos, aquellos que por la complexión de su genio, e inclinaciones son como lobos carnales, sobervios como el león, llenos de vanidad y codicia como el tigre, vendrán a habitar mansos y cicutados con aquellos que son por la virtud como el cordero o el becerro, haciéndos todos de unas misma costumbres... todos ellos participarán de un pasto, se rendirán a un pastor, no vaguearán según su genio, no se ensangrentarán sus uñas en la sangre inocente"[644].

La caridad era un instrumento decisivo de la armonía de los miembros de la comunidad, "yo deseo que todos seáis una misma cosa, una alma, un corazón unidos por el vínculo de la caridad"[645], erradicando cualquier tipo de ambición, rencor o pugna sosteniéndola sobre una ideal, e ideologizada ,"paz social"[646]. Y por si este medio fuera poco, se imponía el principio de que todos obedeciesen a los superiores[647]. En efecto, una vez considerada la imperfección de aquellos que amaban a Dios, cabía considerar a Dios como una *madre* que "alimenta, limpia, y provee con un amor solícito a su hijuelo y él se dexa dulcemente regir de quien tan bien le govierna" y[648], por extensión, siguiendo una

---

see is not so much a social structure or a social hierarchy but an assorment of social interactions necessitated by the exigencies and task of urban life..." (*ibidem*, p. 206).

[643] "La división es enemiga de la unidad, origen de toda ruina y destrucción, de donde proviene todo el daño. ¿De donde os parece que provienen terremotos, tempestades, y desconcierto de los elementos? De que cada elemento no guarda su sitio. La sublevación de los Reynos, ¿de dónde? De la desunión de las partes. Las guerras civiles, intestinas y domésticas ¿de dónde? De la división de los ánimos. La inquietud y zozobra del corazón de los impíos, ¿de dónde? De los deseos encontrados(CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 321).

[644] CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 322. "Fundada ya la congregación, se publica en el púlpito para enseñar a los alistados a que lleven adelante lo comenzado y mover con su ejemplo a otros... después (se hace)... aquella exterior y pública demostración de dedicarse al servicio divino, con propósito de vivir cada uno con perfección propia de su estado" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 312-3).

[645] *ibidem*, p. 324

[646] *ibidem*, p. 324.

[647] "... todos seáis de un mismo espíritu y santa inclinación... que no tengan más que un Señor y esse supremo, a quien en vuestros superiores, confessores, directores, etc. procuréis obedecer y rendiros humildemente". De ahí el valor de las reglas sobre las que se funda la comunidad(*ibidem*, p. 325).

[648] ib., p. 325.

imagen organicista de la sociedad, aquellos que participaban de la sabiduría divina debían ser obedecidos también[649].

Sin duda, la caridad se manifestó de modo privilegiado en la asistencia de los pobres. Los misioneros pretendían ayudarlos no sólo de un modo material sino, esencialmente, espiritual, subrayando la gratuidad de su ministerio y su deseo de integrar a todos los grupos en la iglesia[650]. Más importante aún es, si cabe, que nos encontramos ante la proposición de una vía de perfeccionamiento para todos los fieles, siguiendo las líneas de fuerza que hemos trazado anteriormente. No en vano, la caridad debía ser uno de los principios rectores de la actividad del predicador[651] quien se dirigía, especialmente, a los "... más miserables y desamparad(o)s"[652], si bien la "... caridad (del P. López) se estendía a

---

[649] "Las gracias de diversos géneros se distribuyen y reparten siendo uno mismo el espíritu que las divide. Divídense los empleos y ministerios y un mismo señor los proporciona... El cuerpo místico de la Iglesia se compone de todos los fieles como de otros tantos miembros, cuya cabeza es Christo...". unos miembros, que como los del cuerpo dependen de un orden y proporción: "assí en este cuerpo misterioso con el vínculo de la caridad viven sus individuos unidos con orden y concierto.."(p. 327). Todos ayudan a conservar y salvaguardar el bienestar de los demás.

[650] "... aquel singular cuydado de socorrer en primer lugar, assí en las necessidades espirituales como corporales a los pobres más desvalidos quales son los enfermos y envergonçantes, porque los considerava más necessitados de assistencia, consuelo y remedio. En el confessionario a los pobres más desamparados y olvidados recibía con más agrado, oía con mayor paciencia y consolava más de espacio. Porque a los ricos nunca falta quien los confiesse y consuele, y aun quien los busque. Andava buscando, como quien buscan tesoros las personas más miserables y desamparadas para socorrerlas y consolarlas, como quien sabía bien que tanto más crece el valor y mérito de la misericordia quanto es mayor la miseria de la persona en quien se emplea" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 353).

Su acción se dirigía a los enfermos y pobres vergonzantes esencialmente porque "... viven colgados únicamente de la providencia divina. Los primeros por allarse clavados a una cama, los segundos porque la vergüença no les da lugar a manifestar su necessidad" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 403).

El padre Calatayud también subrayó la importancia de la caridad diciendo que una de las condiciones necesarias para el desempeño del oficio de misionero era la "fiebre de amor divino" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 58). Que conllevaba un servicio a los pobres: "Para que este zelo no se haga vicioso por algún extremo conviene que la charidad lo inflame, la ciencia lo instruya e informe y lo assegure la constancia, que sea fervoroso e invicto y circunspecto..." (*idem*). En efecto, la caridad es una virtud esencial en el misionero porque "... la (sic) alma de un pobrecillo vale tanto como la del Rey", por ello, se debe "... inclina® tanto a los pobrecillos y acaso más, a confessarlos, que a los nobles y poderosos" (*ibidem*, p. 59).

[651] "para convertir las almas, se han de valer de esta que aunque la pongo por última, merece el lugar de primera. Y es, el procurar tener ferviente amor de Dios, de los próximos" (CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones*, p. 69).

[652] Pueden verse también las proposiciones de otros autores sobre la ayuda a los enfermos: "Avía en una ciudad del Reyno de Navarra un ombre, tan combatido de las enfermedades en el cuerpo como desamparado en el alma. Tenía el medio rostro comido de cáncer, tan asqueroso y ediondo(sic) que no avía persona que se le pusiesse al lado. Tal era el mal olor que despedía de si. Luego que tuvo noticia el piadoso Padre de la miseria y desamparao de este pobre ombre lastimado de su trabajo, lo izo llamar y lo confessó y consoló muy de espacio, porque asta los confessores le uína el lado. Y no contento con esto, lo combidó a comer, partiendo con él su pobre ración" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 353).

"Visitava frequentemente los ospitales, consolava y confessava los pobre enfermos, sin que le espantassen las llagas, ni ofendiessen las enfermedades asquerosas" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 403).

todos los pobres, pero singularmente a los más necessitados de remedio como son los enfermos y envergonçantes"[653].

Era habitual que acudiesen a los hospitales, como había hecho el padre López durante su formación en Valencia[654]. Se convertían así en un ejemplo para todos, sirviendo de referente al resto de la comunidad, ejercitando una acción que iba dirigida no ya en beneficio de los pobres sino, de un modo especial, en el suyo propio y, fundamentalmente, de los espectadores de la misión que debían imitarlo, renunciando, por ejemplo, a tomar más platos de los convenientes o reservando parte de la comida los desvalidos[655]. En efecto, la verdadera virtud implicaba una "santa deprecación". No en vano, una de las acciones fundamentales que promovían los misioneros, nuevamente ofreciéndose a si mismos como ejemplo, era que los nobles se fuesen al hospital o la cárcel de la población para servir una comida a los presos o enfermos. Pero esta limosna material era, sobre todo, un medio para proporcionar la espiritual:

> "Quando azía limosna a algún pobre, a la temporal del cuerpo solía añadir la espiritual del alma, exortándole a la frequente confessión, a la paciencia en los trabajos, a la conformidad en la voluntad de Dios"[656].

La importancia de la limosna era tal que algunos predicadores, como el padre López, insistían en este asunto en muchos de sus sermones[657]. Los argumentos que utilizaba para convencer a su público provocan, sin duda, cierta perplejidad ya que ponían el acento

---

[653] *Ibidem*, p. 403. Para De Maio el "... servizio eroico fra i cristiani sostituiva sovente le non compiute aspirazioni missionarie" y, en efecto, la asistencia a los enfermos y, sobre todo, a los desauciados es la máxima expresión de esta realidad: "il servizio nella chiesa rispondesse a un ideale eroico lo manifestano i processi specialmente di Giovanni di Dio e Camillo de Lellis, fondatori di Ordini ospedalieri, mentre tutti gli altri servi di Dio vi appaiono protagonisti di spontanei episodi, celebrati per grandiosi anche nell´arte, come quelli di S. Carlo e di S. Luigi fra gli appestati" (DE MAIO, R.: "L´ideale eorico della santità nella controriforma" en RUSSO, C., citado, p. 298)

[654] "acudía a las quadras del Ospital de Valencia a enseñar la Doctrina Christiana... y exortávales a la frequente confessión y a la paciencia y resignación en la voluntad de Dios. Contávales algún exemplo breve y provechoso en confirmación de la doctrina que les enseñava" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 403).

Los capuchinos también acudían, aunque en las temporadas "vacantes", esto es libres de la práctica misonal, al hospital para predicar a los enfermos: "... un día en la tarde cada semana... Les hazíamos a los enfermos una plática ligera, exhortándolos a purificar sus conciencias con la confessión, ofreciéndonos a consolarlos luego, al que esso quisiesse. E inmediatamente íbamos de cama en cama, alentándolos a ello con todo agrado y confessando al que quería" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 188-9).

[655] "Los días muy festivos en que se servían en Refitorio algunos platos más, se prevenía alcançando licencia del superior para reserar uno o dos platos de los mejores con que regalar a los pobres. Y el año que predicó la Quaresma en la Catedral de Segorbe, dexava todos los días la escudilla que le servían a la mesa para el mismo fin, exercitando con los pobres la misericordia, y consigo la mortificación ... privándose de aquel regalo con que doblava el mérito" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 403).

[656] DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 403.

[657] "... en casi todos los sermones que predicava, tocava algo del mérito y frutos de la limosna y ultra de esto en todas las ciudades y pueblos donde predicava Quaresma o azía Missión predicava un sermón de solo este argumento" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 405).

en los bienes no ya espirituales sino materiales que conseguía el que daba gratuitamente o el que asistía a un pobre[658]. La avaricia era combatida así con la perspectiva de un beneficio mayor y muy próximo.

Los capuchinos también prestaban una gran atención a la asistencia de los enfermos. En aquellos lugares donde el Hospital no gozaba de suficientes medios, implicaban a la población en su acondicionamiento y donde no lo había:

> "lo hazíamos fundar en una casa y les instituíamos Hermandad de la Caridad de Jesu Christo, para que los hermanos hiziessen las limosnas y cuydassen de los pobres enfermos y de enterrarlos, dexándoles para estos constituciones de gobierno, con todo lo qual quedaba el pueblo como un paraíso"[659].

Por otro lado, la misión también se dirigía a los presos, como demuestra la acción de los capuchinos. Esta etapa de la misión era presentada como una forma más de predicación a determinados grupos sociales (monjas, sacerdotes, etc.), de los que se ocupaban, por regla general, después de misionar al conjunto de la población. En la cárcel predicaban "... dos o tres sermones eficaces y en los días de essa predicación los confessábamos poco a poco. Y ya que todos estaban confessados, el día siguiente por la mañana, íbamos todos los missionarios y los reconciliábamos y uno les dezía missa y les daba comunión"[660]. La preparación de los enfermos o presos para la "caridad" espiritual y, de modo especial, la confesión general, era similar a la que se requería del resto de la población. Para recibirla era necesaria una debida preparación del penitente:

> "se cuida acabada la missión de ir a confessar a los enfermos del Hospital y a los encarcelados. Y para que ganen los Jubileos de las Doctrinas, se les explican tres. Mas a los encarcelados se les embiará los últimos días de la missión un eclesiástico o estudiante de juicio y buen juicio que les prepare leyéndoles en el libro *De la diferencia entre los temporal y eterno*, y en el *librillo de los exercicios*

---

[658] "y como quien sabía bien que el color y pretexto común con que se escusan los codiciosos de azer limosna es dezir que si gastan la azienda en remediar pobres, ellos también lo vendrán a ser, y pararán en un Ospital. Para desencastillar a esta gente mezquina y desconfiada de este engaño y falsa persuasión y librarla de estos vanos temores, sabiendo que, vencida esta dificultad, quedan muchos aficionados a azer limosna, probava en este sermón muy de assiento, cómo la limosna no empobrece sino que antes enriquece y aumenta los bienes temporales conforme a la promesa del Espíritu Santo: *Qui dat pauperi, non indigebit*... el que socorre al pobre no llegará a padecer necessidad" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 405). Y para confirmarlo, hay numerosos ejemplos de ello en la CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones....*

Y siguiendo con este argumento se podía concluir que: "Si la limosna es poca, la ganancia será poca, si la limosna es mucha, también será mucha la ganancia... Lo mismo sucede al limosnero porque aunque parece que destruye su azienda que da al pobre, no la destruye, sino que antes la aumenta y multiplica. Y después de muerto recibe la vida eterna" (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, p. 405).

[659] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 167-8. Tirso revela que en el caso de algunas de las congregaciones que fundó, los congregantes: "de dos en dos, acuden todos los días al hospital barrer las piezas y asear las camas de los pobres... si alguno falta a tan santo ejercicio, o al de pedir, le apunta en la tabla y el día de la congregación le dan reprensión. Todas las Pascuas van a visitar los hermanos a los pobres de la cárcel" (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 320).

[660] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 181.

de nuestro padre San Ignacio, las tiernas consideraciones y el modo práctico de examinarse para hacer una buena confessión general. Y a más de esta lección, si el sacerdote es capaz de instruirles *in voce* en varios Mysterios y puntos de doctrina, se les encarga lo haga y que reze con ellos el Rosario"[661].

Esta suerte de misión "breve" era necesaria porque, obviamente, los presos o convalecientes en el hospital no podían acudir a los actos celebrados para el conjunto de la comunidad. Finalmente, después de que todos hubiesen comulgado, se les llevaba la comida siguiendo un orden similar al que establecía el padre Calatayud[662]. Y era especialmente en este momento en el que la comunidad se veía implicada ya fuese a través de su participación directa, ya a través de la contemplación de un espectáculo edificante.

En efecto, la asistencia material era organizada como una ceremonia en la que los clérigos portaban la limosna al hospital antes de que finalizase la misión[663]. En ella, los clérigos y estudiantes marchaban en formación, donde iban dos sacerdotes rezando el Rosario a quienes todos respondían[664]. Una vez llegados a la prisión o el hospital eran recibidos por los residentes "... en orden, cada uno con su conca(sic) u olla para recibir la comida"[665].

El padre Calatayud llegó a establecer la cantidad de las raciones y el tipo de productos de acuerdo con los días; por ejemplo, si era una vigilia se les daba legumbres huevos, bacalao, pan y vino. Posteriormente, volvían al lugar de partida con el mismo orden[666].

---

[661] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 164.

[662] "bolvíamos a nuestra posada donde estava la comida prevenida. Y en procession, rezando el Rosario con mucha gente que a estos concurría la llevábamos a la cárcel con el pendón de la missión. Llevando en medio de ella dos sugetos graves, con una palanca, una gran olla o dos. Otro una canasta de pan. Otros cestas con platos, otros una botija de vino, otros con bateas de frutas, llenas de flores por encima y todo los demás que se avía podido juntar

Llegando con esto a la cárcel se quedaba el concurso con el pendón, rezando el Rosario a la puerta, y entraban en ella los missionarios con los personages que traían la comida. Y antes de repartirla, todos puestos de rodillas, dezíamos el *Ave María*, y echaba un misionario la bendición. Lo qual hecho y sentados en orden los presos, se les iba dando a cada uno su pan, besándole la mano. Luego, en la misma conformidad se les repartía(n) los platos y demás cosas. Y por último, se les daba su buen trago de vino. Y acabada la comida, se daban gracias, se recogían los platos y demás cosas. Con todo lo qual bolvíamos rezando el Rosario a la posada" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 181-2).

[663] Debe ser el obispo "o... la persona eclesiástica de más carácter" si no lo hay la que debe hacer la donación. Una vez dispuesto esto, "acia los últimos días de la missión se dice desde el púlpito: *Dios nuestro Señor ha llovido y llueve sus misericordias con nosotros, bien será que la practiquemos con los pobres encarcelados (o del Hospital si estos no tienen sustento oportuno) y assí suplico a los Señores eclesiásticos de este pueblo y estudiantes manteístas que el día N. concurran a la casa, colegio o sitio N. para llevar y acompañar desde allí la limosna que dará el Ilustríssimo Señor Obispo, Señor Cabildo*(sic)*, Deán o Vicario General, etc.*" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, pp. 164-5).

Dice Calatayud: "el clero en el último día de exercicicios llevó la comida a los pobres de la cárcel" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 319r).

[664] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, *ibidem*, p. 165.

[665] *Ibidem*, p. 165.

[666] Idem. "Al llegar hacia la cárcel se esquadronan todos por la plaza o calles juntas y paran pero sin cessar de rezar. Suceden con los padres missioneros los que llevan la comida y algunos más, pero

Este acto servía de preámbulo para un acto similar desarrollado por los laicos y, fundamentalmente, por los personajes más importantes de la comunidad[667]. Incluso, se llegaban a fundar congregaciones dedicadas, de un modo específico, a la asistencia de los enfermos de los hospitales donde las mujeres tenían un claro protagonismo[668]. De cualquier forma, la asistencia a los pobres era esencial en todas las fundaciones devotas de los jesuitas. En este sentido se seguía una norma general a nivel europeo. Se puede decir, por tanto, que la petición de limosna era una actividad esencial de las congregaciones fundadas por los misioneros. Se trataba, sin duda, de un instrumento clave para lograr esa "autodeprecación" del individuo de que hablábamos, con la que se intentaba alimentar la humildad. De este modo, se exhibían públicamente con una serie de signos (capazos, etc.), diferentes miembros de la *hermandad* que iban, periódicamente, pidiendo caridad para los pobres. En muchas de las congregaciones fundadas en estas misiones se instituía, a este efecto, la figura de los hermanos limosneros[669].

9. La procesión.

Las procesiones son muy anteriores al momento que tratamos. Sin embargo en el período postridentino, las misiones fueron una buena expresión de esta inquietud, constituyeron un instrumento esencial de adoctrinamiento, transformándose en una realidad novedosa[670] que permitía "integrar" a los individuos de la comunidad, incitándolos a la acción ritual[671].

---

pocos porque no haya confussión. Repártese por orden y acaba la comida con la bendición primero y las gracias. Después se besan los pies a los reos y se les encarga rezen tres Rosarios por el bienhechor" (*ibidem*, p. 166).

[667] "Su Ilustrísima (el obispo) con el clero y escholares llevó un día la comida a la cárcel. Otro día la ciudad y nobles. Otro día la sirvieron las señoras en el hospital y también fu el Señor Arzobispo" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, en La Coruña, p. 38v).

En Toro es "... primero el clero con el Ilustrísimo Señor (obispo)..." los que la llevaron la primera vez, "y la tercera vez la sirvieron las señoras todas a los pobres de el hospital" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 25r).

[668] Probablemente en esta misma misión citada en nota 337, GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero...*, p.123.

[669] Regla VI de las "Reglas para fundar escuelas o Congregaciones del Sagrado Corazón de Jesús"(CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 323. También aparecen en las "Reglas de las Escuelas de María" y tenían, al igual que las anteriores, como función primordial recoger las donaciones de los fieles dirigidas a mantener la iluminación de los altares o de la Hostia en los diferentes actos celebrados por la congregación (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 332).

[670] Refiriéndose a las acciones rituales afirma Brückner que: "... le processioni non erano nemmeno allora qualche cosa di strutturalmente arcaico, come oggi sostiene volentieri se si guarda con occhio sbagliato a taluni contenuti; esse erano invece una forma, utilizzata in modo quanto meno mirato e in ciò moderno, di comunicazione di massa, di coesione di gruppo, di identificazione della comunità, attraverso la realizzazione comune di un agire rituale e dunque con un grande accrescimento di prestigio per il singolo e per l´istituzione di volta in volta impersonata, ad esempio la confraternita, la comunità di

Estas manifestaciones públicas no abandonaron la forma de rito colectivo que era habitual en la vida de las comunidades, ya fuese en el espacio edificado, ya en el territorio que ocupaban que incluía santuarios, capillas, ermitas... a las que se dirigían las romerías y procesiones[672]. Estas últimas se repetían en las festividades del año litúrgico, integrándose en un conjunto de actos cuyo objetivo era el cumplimiento de los votos hechos a determinados santos[673].

Tal fue la profusión de las procesiones en esta época que Jean Delumeau afirmó que existía una auténtica necesidad de procesionar. La iglesia intentó dirigir esta actividad en un determinado sentido, empeñándose en reformarla, hasta el punto de que el período de tiempo que va del Concilio de Trento al Vaticano II ha sido llamado la "âge du cérémoniaire"[674], multiplicándose las prescripciones sobre el desarrollo de los diferentes ritos.

Uno de los episodios más brillantes de este período fueron las procesiones de Semana Santa, en las que se evidenciaban algunos de los elementos que intentaban erradicar las autoridades eclesiásticas, como la excesiva profanidad o la ausencia de control por parte del clero, que conllevaban acciones faltas de "decoro"[675]. Esta última era una exigencia clave, no sólo para que se guardase el debido orden sino, sobre todo, para dotar a las celebraciones de un nuevo sentido, convirtiéndolas en una manifestación de una nueva manera de entender el catolicismo. A este respecto, podemos afirmar que los misioneros complementaron la acción desarrollada por los sínodos provinciales y los obispos.

---

villaggio, ecc." (BRÛCKNER, W.: "La riorganizzazione della pastorale e società dopo il Concilio di Trento", p. 198).

[671] A este respecto, Bruckner dice que las procesiones de los escolares fueron "... veri capolavori pedagogici in fatto di motivazione, apprendimento attraverso il gioco, didattica viva, capacità di partecipazione, attivazione dei sensi e delle proprie attitudini" (*idem*).

[672] Forster habla de un equivalente con aquellas que se celebraban en las ciudades. Estas iban a una capilla cercana "these processions brought the sacral landscape to life, taking parishoners out of the church and into the surrounding country. These processions also counterbalanced the longer processions, particularly the pilgrimage processions, by reinforcing parish loyalties in going to local sacred sites" (p. 120). Aunque esta diferencia entre romería/peregrinaje es difusa en muchas ocasiones como, por ejemplo, en algunas poblaciones cercanas a lugares importantes de culto (FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the Age of the Baroque*, p. 121).

Indudablemente, la romería fue un sustituto del peregrinaje (FROESCHLÉ-CHOPPARD, M. H.: *La religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle*, p. 295). En la Edad Moderna fueron, sin embargo, sinónimo de fiesta y aunque conservaron también el sentido de una procesión a la que se unieron danzas, juegos, comilonas, etc.(*ibidem*).

[673] FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the Age of the Baroque*, p. 107..

[674] DELUMEAU, J.: *Rassurer et protéger*, p. 121.

[675] Los trabajos que existen en nuestro país sobre estas cuestiones y que siguen la documentación procedente de los sínodos provinciales son numerosos. Ver por ejemplo CASQUERO FERNÁNDEZ, José A.: "Prohibiciones y represión en Zamora en el siglo XVIII" en *Studia Zamorensia*, 1984, nº 5, especialmente pp. 125 y ss.

Para comprender el nuevo sentido dado a la procesión en las misiones debemos penetrar en los principios que fundamentaron su codificación[676]. El caso de Milán es muy significativo por la clara voluntad de Borromeo de mantener un control riguroso sobre la acción ritual desarrollada en el espacio sagrado, un modelo que caló hondamente en el catolicismo postridentino.

Los misioneros pretendían, a su vez, erradicar ciertas fiestas profanas excluyéndolas de las celebraciones religiosas a las que se quisieron dotar de solemnidad y decoro[677]. La teatralidad religiosa se convirtió, pues, en un instrumento de "conquista" que competía claramente con los espectáculos "profanos"[678]. Pese a que se incorporaron elementos procedentes de estos últimos[679], debemos recordar que las procesiones constituían una fiesta que simbolizaba una victoria sobre el miedo[680], siempre fueron dirigidos a edificar a los espectadores. Carlos Borromeo se preocupó, por ejemplo, de eliminar los espectáculos de mimo, así como cualquier otras diversiones:

> "... raccomandava alle donne di velarsi e di non stare alle finestre e consigliava a tutti di vestire con la modestia che si confaceva a quelle sacre occasioni, vedeva proprio nel pubblico spettacolo, ancorché sacro, il germe della

---

[676] DALLAJ, A.: "Le processioni a Milano nella Controriforma" en *Studi Storici*, XXIII, 1982, nº 1, p. 167.

[677] En ellas se daba una convivencia entre sexos fuera de todo control paterno o de los clérigos, se realizaban grandes gastos, comidas, danzas, etc. Así, en el obispado de Orihuela:

"Se cortaron las funciones malditas de Rey y Reina que se hacían con gastos insoportables por los padres de la moz que nombraban por reyna y del mozo que nombraban por rey y por ocho o diez días andaban dispersos y dispersas mozos y mozas de noche sin poder los padres hazer vida de ellos. Y en el combite mozos y mozas mezclados se sentaban a la mesa. No se hacían los bailes sin tamborilero y dulzayna, instrumentos valencianos y llegando el tamborilero a pedir liz(encia) al corregidor dijo... *va Vmd. al padre missionero y si le diere liz(encia) io se la daré*. No pareció, vino a mi el padre de uno nombrado rey aquel año y me dio las gracias de averlo impredido y ofreció a la ánimas 6 missas por el gasto que se le impidió" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 177r).

[678] Compárense con todas las manifestaciones de que habla Delumeau: música, luz, trajes, etc. Una pluralidad de sugestiones que implicaba una reflexión previa, que puede permitir explicar la coherencia en el empleo de estos diferentes recursos tal y como hemos intentado demostrar en otra parte de este trabajo:

"Già nel XV secolo si era raggiunta la consapevolezza dell´efficacia di mezzi, per cosí dire audiovisivi" (DALLAJ, A.: "Le processioni a Milano nella Controriforma", nota 69 de p. 183 siguiendo a M. BAXANDALL: *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, 1972).

[679] "ma insieme alle forme, ai colori e ai rumori gioiosi, concesioni al bisogno di festa delle classe popolari, era pur sempre portatrice di precisi contnuti e insegnamenti comportamentali. È molto significatio quanto avvenne in occasione del Carnevale del 1567. Il vescovo fece riudire l´escuole della Dottrina Cristiana in piazza Duomo" con gran número de niños enmascardos con alas y vestidos de ángel (SIGNOROTTO, G. V.: Gianvittorio: "Milano Sacra. Organizzazione del culto e del consenso tra XVI e XVIII secolo", p. 597).

[680] DELUMEAU, J.: *Rassurer et protéger*, pp. 157 y ss.: "Une peur collective située dans un passé prfond, un sauveur, un souvenir: voilà ce qu´évoquaient, en plus de la victoire sur satan, les liturgies incluant géants et dragons.

Nétait-ce pas aussi, en dépit des explications officielles, le sens réel des exhibitions de taureaux, boeufs et autres animaux dans les processions d´autrefois?" (DELUMEAU, J.: *Rassurer et protéger*, p. 169).

dissolutezza cosí come considerava inadatto il convito che coronava i festeggiamenti dei Santi patroni delle confraternite" [681].

Del mismo modo, los jesuitas adaptaron elementos profanos, dotándolos de un sentido nuevo:

> "Ecco perciò l´ideale del Borromeo: riuscire e rivestire tutto di devozione, esorcizzare il profano trasformandolo ed attirandolo in area sacra. Non tanto, quindi, una semplice contrapposizione o concorrenza tra i due momenti, ma un atteggiamento che coglie ed accoglie, dopo l´adeguata metamorfosi, le istanzae collettive del tempo: accanto ai divieti di mascherarsi, i travestimenti da angeli; accanto alle proibizioni di conviti, banchetti offerti come atto di carità versoi poveri, accanto al rifituo del dramma sacro, la teatrale profusione di apparati e addobbi per le sante cerimonie..." [682].

Todo ello hasta el punto de que se ha sugerido que los misioneros recuperaron la "dimensione folclórica del carnevalesco"[683], ofreciendo unos espectáculos "ambiguos" ya que muchos interpretaban símbolos y acciones de acuerdo con la tradición[684]. Algo parecido se hizo con las devociones contrarreformistas de modo que existió un acomodamiento a la realidad cultural por parte de los misioneros, un fenómeno que, en sus formas más extremadas, constituyó una circulación cultural[685]. A pesar de ello, muchos misioneros estaban empeñados en romper con las:

> "... fêtes, leurs croyances. Ils le firent en général, avec un grand souci du passé cherchant plus à corriger, à adapter, à remplacer... à sanctifier qu´à supprimer[686].

Pese a que se hacían ciertas concesiones[687], sería equivocado pensar que estamos ante una recuperación de ciertas formas de la fiesta popular. No en vano, el sentido del Carnaval fue completamente desvirtuado por un clero que, progresivamente, se había

---

[681] DALLAJ, A.: "Le processioni a Milano nella Controriforma", p. 177.

[682] *Ibidem*, p. 181.

[683] GINZBURG, C.: "Folklore, magia e religione" en *Storia d´Italia*, vol. I: "I caratteri originali" (pp. 603-6): "... il carnevalesco non solo appare "mistificato e compresso" (p. 659) ma addirittura sottoposto ad un tentativo di assorbimento e di metamorfosi del sacro" (DALLAJ, A.: "Le processioni a Milano nella Controriforma", p. 181).

Véase CHÂTELLIER, L.: *L´Europe des dévots*, p. 222: "... répresenter à l´exemple d´un jésuite espagnol le monde sous la figure d´une femme habillé à la manière des mondaines avec tous les ornements de vanité... On lui apporta plus de 500 livres et autant de tableaux obscènes" que se colocaron en un estrado sobre el que se elevó un ídolo de paja. De este modo, Grignion de Montfort pretendía adoptar ciertas formas ligadas al carnaval, con el objetivo de moralizarlo o cristianizarlo. Pero el carnaval acaba triunfando y a la efigie se le incorporan salchichas y otros elementos y es saqueado posteriormente siguiento el rito carnavalesco (*ibidem*, p. 223).

[684] GENTILCORE, D.: "*Accomodarsi alla capacità del popolo*", p. 699.

[685] *Idem*, nota 25.

[686] CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 240.

[687] *Ibidem*, p. 240.

alejado de esta "concepción" de vida. En todo caso, tal y como decíamos anteriormente el empleo de conceptos como "carnaval" o "carnavalesco" resulta engañoso y simplificador[688].

De cualquier modo, en el caso de las misiones españolas no hemos encontrado ningún testimonio que nos permita afirmar que los misioneros adaptaron este tipo de fiestas. Por el contrario, su acción se presentaba en clara oposición a de las celebraciones profanas, una de cuyas más claras expresiones fue la censura de las representaciones teatrales[689]. Es más, las procesiones de penitencia desarrolladas en la misión estaban rígidamente controladas frente a otras expresiones penitenciales de la época[690]. En ellas, sin duda, estuvieron presentes los elementos "parateatrales", ya que se revivía la Pasión de Cristo que suponía una expresión del compromiso establecido por los asistentes con un nuevo modelo de vida.

La procesión constituyó, hasta cierto punto, un sustituto para la peregrinación. No en vano, como tendremos la oportunidad de ver, especialmente en el caso de las misiones capuchinas, fue entendida como un itinerario donde se ofrecía al pueblo la oportunidad de alcanzar el perdón a través de la penitencia[691].

El orden actos era una clara manifestación de la jerarquía[692], hasta el punto de que la procesión fue concebida desde una perspectiva "teocrática" que implicaba que los religiosos debían ocupar un lugar preeminente en ella[693], acompañando al crucifijo aunque las

---

[688] Véase a este respecto el trabajo dedicado al Carnaval en el libro de CHARTIER, R.: *El mundo como representación*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1996.

[689] Estas críticas contra el teatro, pero también contra los bailes, las fiestas populares, siguieron siendo un tema recurrente en la predicación del siglo XVIII. Uno de los objetivos de los misioneros era que estas representaciones fuesen prohibidas. El Padre Calatayud lo consiguió, con el apoyo de las autoridades locales, en la misión de Ávila, en el año 1756:

"El Señor Obispo y el Señor Intendente, Marqués de Villacampo que lo deseaban mucho, a súplica mía escribieron al Señor Gobernador, suplicando se cerrase la puerta a las comedias en aquella ciudad y su obispado. Se enviaron memoriales de ambas cabezas al señor Gobernador del Consejo (?), Don Diego de Rojas, Obispo de Murcia para que los pusiese en manos del Rey Nuestro Señor y Su Majestad decretó no las hubiese y el orden que envió el gobernador en nombre del Rey se intimó por el Señor Intendente a los Alcaldes de las villas y pueblos crecidos (sic) del Obispado" (CALATAYUD, *Noticia de los ejercicios espirituales*... pp. 82v-83r).

[690] No en vano, Prosperi alude a la continua intervención del clero para evitar "... riti diversi da quelli approvati. Erano sospetti soprattutto gli elementi teatrali: c´erano degli "spectacula non approbata" che spuntavano fuori improvvisamente frammezzo al canto delle litanie. Olte al teatro, c´erano riti sospetti, che sapevano di paganesimo.. come tutti quelli in cui si faceva uso di fronde e di fiori" (PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 683).

[691] *Ibidem* 683 y s. "l´abilità del regista consisteva nella sua capacità di far vivere nel breve percorso della processione una ideale vita di penitenza in riaprazione dei peccati che avevano segnato il percorso reale della vita" (*ibidem*, p. 682). de este modo, se podía establecer un estrecho control sobre estas manifestacioens.

[692] "*Ordre*, dans le langage et la mentalité d´autrefois, signifiait "hiérarchie". Dans les premiers siècles de la chrétienté la procession était essentiellement le défilé du clergé. L´ordre qu´on y imposait concernait donc avant tout celui-ci" (DELUMEAU, J.: *Rassurer et protéger*, p. 121).

[693] En efecto, ellos ocupan el papel de guía (*ibidem*, p. 122).

autoridades civiles se encontraban próximas a ellas[694]. Ambos poderes marchaban unidos bajo el amparo de la Cruz, ostentando la autoridad de la comunidad "cristiana" cuya vida debía ser regida por los principios morales difundidos en la misión. Tal y como vimos, los representantes del poder laico debían adoptar una postura "paternal", esto es, velando por la moralidad y rigiéndose por el desinterés y la caridad. El crucifijo debía ser portado siempre por un clérigo, ya fuese un misionero, ya el obispo si es que asistía a estas celebraciones.

Jean Delumeau distinguió dos tipos fundamentales de organización en función de los símbolos que se portaban, por un lado tendríamos las procesiones en las que se llevaba una cruz, por otro aquellas en las que había un cortejo de honor que acompañaba a una reliquia o al Santo Sacramento que, sin duda, fueron las más fastuosas[695]. En el caso de las primeras:

> "le clergé est bien en tête derrière la croix. Toutefois, si des enfants ou des pauvres sont intégrés à la procession, ils ont priorité, leur dignité étant alors considérée comme supérieure à celle du clergé"[696].

El clero era dispuesto en un orden "creciente", esto es, de menor a mayor importancia del sujeto[697]. Este uso:

> "... ne constituait plus une inversion par rapport à la normale lorsqu´il s´agissait d´un "cortège d´honneur", destiné à rendre hommage au Saint Sacrement, à des relique ou à un souverain lors d´une entrée royale. Alor son échelonnait corporations, autorités civiles, confréries et membres du clergé par ordre de dignités croissantes depuis le début de la procession jusqu´à la châsse ou à l´ostensoir, eux-mêmes encadrés par des personnalités de haut niveau social ou religieux. Venait après la foule des anonymes, hommes, puis femmes. Mais, quel que fût l´ordre adopté, la procession... constituait un ensemble cohérent, organiquement constitué, où chacun savait en principe quel était son rang, "les plus dignes" du peuple étant "les plus proches du clergé" [698].

En gran medida, el patrón que seguían los jesuitas en sus procesiones era este mismo, ya fuesen de penitencia, ya de doctrina. El eje de fuerza o la parte más distinguida era la que acompañaba al crucifijo. Los niños se disponían delante de todos. A ellos les seguían los penitentes, ordenados en función de sus penitencias. Finalmente, se colocaban las mujeres aunque las residentes debían permanecer encerradas en sus casas.

---

[694] El modelo de Borromeo es "teocrático" (DALLAJ, A.: "Le processioni a Milano nella Controriforma", p. 173). Si bien fueron en principio ceremonias esencialmente eclesiásticas fue necesario dar un mayor peso a los laicos (DELUMEAU, J.: *Rassurer et protéger*, p. 122).

[695] DELUMEAU, J.: *Rassurer et protéger*, p. 122.

[696] *Ibidem*, p. 123.

[697] Según las reglas enunciadas por Jean Delumeau, que siguieron vigentes durante toda la Edad Moderna (*ibidem*, p. 123).

[698] *Ibidem*, p. 123-4.

El acontecimiento público constituido por la procesión se sumaba a la de otros ritos que revivían los mitos y la ideología, representándolos y reactivándolos, contribuyendo de este modo a su internalización[699]. La Iglesia era uno de los poderes, aunque no único, que pobló la ciudad con unos símbolos que, al igual que en el caso del monarca, aseguraban "... la presencia simbólica de la monarquía"[700]. Este marco se constituyó, a su vez, en un espacio donde convivían diferentes fuerzas, como las cofradías, el poder real, etc.

La iglesia, como hemos dicho, planteó un concepto excluyente, claramente enfrentado a los elementos profanos o paganos introducidos durante el Renacimiento en las ciudades. La intención esencial era convertir, hasta cierto punto, la comunidad en una *civitas dei* lanzándose, por tanto, a una auténtica ofensiva[701].

A este respecto, cabe subrayar, nuevamente, el modelo instaurado por Carlos Borromeo que, con matices, simplificaciones y adaptaciones se extendió por toda Europa. El espacio urbano se convertía así "en un recorrido sagrado, en un *Via Crucis*: los signos penitenciales ocupan el lugar en el que debían ser instaladas las manifestaciones de raíz civil"[702], siendo "conquistado" por tres tipos fundamentales de registro: arquitectura, literatura y fiesta.

Así pues, la Iglesia se proyectó en el medio urbano y lo tomó, reorganizándolo al igual que la acción sobre él, recordando la fe y sus exigencias:

> "... i vescovi insegnino diligentemente che attraverso le storie della nostra redenzione espresse con pitture o altri analoghi mezzi si istruisce o conferma il popolo nel continuo ricordo e meditazioni degli articoli della nostra fede e che si trae grande frutto da tutte le sacre immagini"[703].

Si bien las imágenes eran elementos presentes en los barrios medievales, cuyo fin de conseguir cierta protección, posteriormente cambiaron sus objetivos, así como también las

---

[699] Prosperi afirma que fue un instrumento fundamental para el resultado de las misiones a la vez que "l´aspetto dominante della ritualità seicentesca"(PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 692). "Instituciones de muy variada clase proyectan su influencia sobre la ciudad barroca, edificándola en su materialidad, pero, también, paralelamente, trabajan para construir una imagen de la misma; imagen mítica, cuyo uso simbólico adquirirá toda su eficacia insertando dentro de los variados discursos que la propagan" (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *Atenas castellana: ensayos sobre cultura simbólica y fiestas en la Salamanca del Antiguo Régimen*. Junta de Castilla y León. Valladolid, 1989, p. 19).

[700] *Ibidem*, p. 19

[701] RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *Atenas castellana*, p. 20. Sobre esto mismo cfr. *ibidem*, pp. 31-2. Las reflexiones sobre la Salamanca en los siglos XVI-XVIII le llevan a la conclusión de que: "Se trata, en definitiva, de hacer del espacio prolongación física de esa noción de cuerpo místico y, por ello, las referencias simbólicas de tipo organicista son frecuentes en la literatura pararreligiosa" (*ibidem*, p. 32). Una ciudad que fue, hasta cierto punto, "trascendentalizada".

[702] *Ibidem*, p. 21.

[703] SANNAZARO, Giovanni Battista: "La città dipinta" en AAVV: *La città rituale: La città e lo Stato di Milano nell´età dei Borromeo*. Ed. Angeli. Milano, 1982, p. 87. No sólo a través del ejemplo de Cristo sino que también "... si presentano ai fedeli per mezzo dei santi i miracoli di Dio ed esempi salutari, affinché ringraziono Dio per queste cose e imitino nella vita e nei costumi gli esempi dei santi e siano stimolati a adorare e amare Dio e a esecutare la pietà" (*idem*).

representaciones, tanto en sus aspectos temáticos como formales. Se quería implantar una religiosidad participativa, en la que los fieles interactuasen con el espacio "simbólico" para lograr, a través de la "acción" física, una afirmación de la fe[704]. En cierto modo, estamos ante una especie de *nave sagrada*, cuyos mojones estaban en las calles frecuentadas, en las plazas donde se realizaba la vida recordando e invitando a la devoción. Una especie *ciudad ritual* donde existía una suerte de recorrido sacro. Recordemos, por otro lado, que el espacio físico tenía un claro sentido religioso, como demuestran los santuarios y ermitas distribuidos en el territorio local o extralocal, esto es, en los límites entre comunidades, donde se realizaban procesiones o romerías.

De este modo, los misioneros no solamente colocaban cruces en lugares públicos, sino también imágenes:

> "Para que quedasse más afiançada en los pueblos la memoria de esta tan importante devoción de la Santíssima Trinidad, después de acabado dicho su Sermón de el Mysterio (sic), o en otra noche, exhortaba el predicador a la gente a que todos se alentassen con sus limisnas (sic) para poner un retablo en la mejor pared del sitio más público de la villa, donde se colocasse un quadro de esta Trinidad Santíssima, con toda decencia y con su moldura dorada y donde fuesse obsequiada de todos los que por allí passassen"[705]

Esta imagen era llevada solemnemente al nicho que se había construido *ex profeso*[706]. Los jesuitas también erigían altares aunque en su caso, como veremos, se hacía en las iglesias y capillas y estaban dedicados, fundamentalmente, a los santos de la orden.

Debemos insistir en que esta religiosidad era vivida colectivamente. Por ello, la procesión constituyó una de las máximas expresiones del catolicismo postridentino, contrapesando la tendencia a la interiorización y la privatización:

> "qui si afferma che l´onor di Dio come lo spirito collettivo. È anche qui una restaurazione della corposità del comportamento religioso tradizionale: si riaprono spazi per l´invenzione ceremoniale"[707].

El espectáculo misional encontró su prolongación en este mismo acto, que constituyó una suerte de sermón en las calles. De este modo, se concibieron una serie de cantos procesionales que, junto con otra serie de elementos visuales o sonoros creaban un

---

[704] "the spectators were also the communicants and participants" (SCHNEIDER, R. A.: *Urban sociability in the Old Regime*, p. 195).

[705] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 125. Más detalles sobre la estructura y realización en *ibidem*, pp. 125-6).

[706] Sevilla dice que: "De estos retablos en esta conformidad, se avrán puesto en mis missiones unos quinientos (sin los particulares que muchos han puesto en sus casas) que son de la mayor devoción de los lugares y ciudades donde he estado" (*ibidem*, p. 127).

[707] BIONDI, Albano: "Aspetti della cultura cattolica pos-tridentina", p. 267. Destaca el papel de los jesuitas a este respecto.

ambiente determinado, transmitiendo numerosas informaciones. Refiriéndose a los cánticos de las procesiones de doctrina dice M. A. Pascual:

> "En cierto pueblo avía un amancebado tan rebelde que no fueron bastantes quantos medios traía la misión para que se apartasse de su amiga y se confessasse. Avía enseñado a los niños uno de los padres missioneros a que cantassen por las calles cierta canción ... y dize: *Mira pecador tu alma como está, que vendrá a la muerte y te llevará*. Y hallándose este obstinado hombre en su vil deleyte una de aquellas noches passó un niño por la calle repitiéndola y fue tan eficaz, aunque entre sus tiernos labios,que penetró su corazón de tal manera que, confessándose rendido detestó su mala vida"[708].

Este es, nuevamente, un excelente ejemplo del papel que jugaban los asistentes en la difusión del mensaje doctrinal y, especialmente, afectivo de las misiones:

> "Mirad quanto importa el que se aprendan y se lleguen a repetir estas canciones y assí procuren estar atentos y aprenderlas cantándolas juntamente con los niños a quienes las enseñó. Dicho esto cantará la primera copla dos o tres vezes y después podrá persuadir a los demás que la acompañen"

A pesar de ello, esta herramienta no podía utilizarse en lugares grandes, y sólo iba destinado a los hombres, excluyendo a mujeres sin que se expliquen las razones[709].

Un elemento esencial en las procesiones misionales fue la disciplina pública, que había constituido un aspecto importantísimo en la religiosidad popular desde el Medioevo. De hecho, los actos de desagravio por las faltas cometidas eran normales en los períodos de crisis[710] ya que, "... templan la ira divina en tiempo de sequedad, peste y hambre universal"[711]. Era esta misma pretensión la que estaba presente en muchas misiones que se enfrentaron a los efectos devastadores toda una serie de fenómenos recurrentes que amenazaban el bienestar de las comunidades de la época, cuya falta de control sobre el medio hacía necesario recurrir a la providencia. Su relación con ella se concebía a través de la culpabilización, esto es, desde la perspectiva de que el mal era fruto de un agravio cometido contra Dios. Este era también un sentido poco común en la mentalidad de los campesinos de la época para quienes más que el pecado, era el incumplimiento de los votos debidos a un santo una de las causas más importantes de los desastres.

En el caso de las misiones esta era una suerte de transacción que entrañaba elementos ajenos a un *do ut des* con el que se ha querido caracterizar la religiosidad popular. Por el contrario, los misioneros exigían una conversión, "para negociar del Señor

---

[708] *Ibidem*, p. 271.
[709] *Ibidem* Los niños no son solamente objeto de enseñanza sino difusores de esta misma.
[710] DELUMEAU, J.: *Rassurer et protéger*, pp. 145 y ss.
[711] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 269.

no sólo en lo espiritual, aun en lo temporal su misericordia especialmente en las públicas aflicciones"[712].

Las que realizaban los misioneros fueron dotadas de un nuevos significados, de nuevos medios y fines, constituyendo uno de los mejores ejemplos de esa suerte de síntesis que implicaba que si, por un lado, incorporaban elementos presentes, por otro proponían novedades importantes. De este modo, los misioneros la convirtieron en un buen instrumento para la construcción de una "armonía social"[713]:

> "In occasione di periodi di crisi e di rottura di consolidati equilibri, attraverso una proposta devozionale e liturgica connotata in senso fortemente penitenziale ed emotivo, per lo più concentrata attorno a dramatiche manifestazioni popolari dai caratteri colletivi e dai forti accenti di ritualità e di pubblica espiazione"[714].

Podemos subrayar el carácter moderno de la procesión en esta misma línea. No en vano, el absolutismo se manifestó a través de las grandes celebraciones públicas como las que tenían lugar en la Corte de Madrid, rígidamente normativizadas y sometidas a los dictados de la etiqueta, esto es, a los dictados de la preeminencia social y política. En una línea similar, las procesiones misionales se convertían en la manifestación de una sociedad "cristianizada" evidenciando el "orden social" y el "dominio" simbólico.

Pero, a diferencia de la lectura que hace J. A. Maravall de la cultura barroca, hemos de partir de la base de que no estamos ante una "manifestación" sino ante la construcción de una nueva realidad[715]. En efecto, el Estado no se había impuesto, ni siquiera lo hizo

---

[712] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, 271. Esta idea es confirmada a la luz de la tradición: "Pruébase lo segundo, lo bueno, santo y útil de esas públicas processiones de penitencia con los exemplos de los santos" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 143 y s.).

[713] CAFFIERO, Marina: *La politica della santità*, p. 150. No en vano, el padre Sevilla tras las donaciones o la fundación de una hermandad dedicada a la atención del hospital aludía a la "iglesia antigua", que parecía revivir en la comunidad: "quedaba el pueblo como un paraíso. Todos en gracia, en paz, devotos, anhelando a la perfección. Y en fin, por entonces hecho un retablo de la Primitiva Iglesia" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 168). Una imagen que, sin duda, abundaba en la pacificación social, en la consolidación de una comunidad ideal sobre asentada sobre el modelo devoto.

[714] CAFFIERO, Marina: *La politica della santità*, p. 150.

[715] Muy claro, a este respecto, es Sánchez que dice que se trataba de una práctica totalmente novedosa y para animar a los fieles, especialmente a aquellos reticentes a participar y cantar, unas palabras que dirigía de modo especial a los nobles, se les advertía de que el misionero obedecía a un mandato divino: "No ignoráis fieles piadosos que los missioneros y varones apostólicos somos embaxadores, no de el rey de la tierra, sino de el emperador de tierra y cielo... que traemos una embaxada y comissión para grande bien de vuestras almas. Para que esta se os comunique es menester que esté junto todo el pueblo. Para convocarle a esta iglesia se ha de hazer una procession en la qual todos los hombres aunque sean cavalleros, exceptos los señores de la villa, que tienen ya su puesto, han de ir delante siguiendo a la Santa cruz en dos hileras con buen orden y sin reparar en puesto alguno. Antes bien, los más nobles y de más autoridad suelen afectar el ir de los primeros para mover a los otros con su exemplo. Y todos assí, sacerdotes, como seculares hemos de cantar las oraciones"(PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 268).

posteriormente, a las fuerzas locales. El centralismo fue más una pretensión teórica que una realidad histórica. Del mismo modo, la confesionalización debe ser entendida sobre todo como proceso realizado a través de concesiones, de las adaptaciones:

> "En la fiesta, los poderes que aspiran a su parcela de influencia sobre la urbe prefiguran ésta a su voluntad; podríamos decir que realizan una imagen ideal de la misma, fijándola en una serie de textos" [716].

Estos constituían era elementos propagandísticos en los que la verdadera realidad cotidiana desaparecía, sustituyendo las pugnas entre unos y otros por un orden ideal[717].

La procesión era entendida como una fiesta que se celebrada en un día de asueto, permitiendo una mayor participación y brindando, por supuesto, un modelo sobre cómo vivir los días santos, especialmente los domingos, en que era necesario abandonar las obligaciones cotidianas[718]. De hecho, el espacio festivo era, fundamentalmente, un medio

---

Debemos volver, nuevamente, a lo que decíamos en el primer capítulo y subrayar la influencia que han tenido los trabajos de C. Geertz o V. L. Turner en la historiografía, hasta el punto de que se ha adoptado, en cierta medida, "... un´ottica tendenzialmente non funzionalista e non statica, ma attenta ai contesti e alla forza dinamica e trasformativa dei rituali, si sono occupati tanto delle rappresentazione e della sacralità del potere espressi dalle cerimonie officiali, quanto della dimensione sublimatoria di ricomposizione e di reintegrazione di crisi e conflitti dai "drammi sociali" costituiti dalle rappresentazioni rituali" (CAFFIERO, M: "La maestà del Papa" en *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)*. Ed. École Française de Rome. Roma, 1997). En un sentido parecido y a partir de otros presupuestos se expresa John R. Beverley, criticando a Maravall (BEVERLEY, John R.: "On the concept of the Spanish Literary Baroque", p. 220).

[716] RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *Atenas castellana*, p. 21

[717] *Ibidem*, p. 22. La misma ciudad estaba en "proceso de conformación", adquiriendo un sentido completamente nuevo en el modelo urbanístico de la época(*ibidem*, p. 30). Un buen ejemplo sobre este hecho es el caso de Madrid. En efecto, intentó llenarse la ciudad y la acción ritual sobre ella con unos nuevos contenidos simbólicos dirigidos a reafirmar una cierta idea de la monarquía católica(DEL RÍO BARREDO, Mª JOSÉ: *Madrid Urbs Regia. La capital ceremonial de la monarquía católica*. Ed. Marcial Pons. Madrid, 2000).

[718] Véase, por ejemplo, un caso del que hablaba el padre Tirso, aunque sus afirmaciones deben ser matizadas por el hecho de que los ejercicios de la congregación eran una novedad. Sin embargo, encontramos en su caso, como en de tantos otros, la misma pretensión de que los fieles "santificasen" debidamente los días de fiesta, abandonando el trabajo y ocupando el tiempo con ejercicios religiosos: "Materia de dolor es que los dais de fiesta dedicados y consagrados al servicio de Dios se gastan en servicio del Demonio, en ocio, galanteos, juegos daños(os) y conversaciones profanas" (*Sermones de misión*, ms. 5870, p. 113r).

"Lo que más admiró fue la asistencia del lunes a los ejercicios de la congregación, mientras en la plaza se corrían toros y jugaban cañas"(REYERO, Elías: *Misiones...*, P. 315). De un modo similar a los ejercicios de las Cuarenta Horas, celebrados durante el Carnaval: "Los días de toros descubren el Santísimo en su capilla y hacen los congregantes sus ejercicios ordinarios. En otras partes donde no hay colegio de la Compañía, usan el descubrir el Santíssimo los tres días de Carnestolendas, con el jubileo de las cuarenta horas" (*ibidem*, p. 316). Otras congregaciones realizaban ejercicios también en estas e, incluso, llegaban a tener "... constitución de no ver toros ni comedias y al que en esto falta le despiden. Item de no jugar a los naipes" (*ibidem*, p. 320). Sin embargo, es cierto que la resolución de determinados conflictos sociales, como las venganzas y pugnas entre partidos eran celebradas, en ocasiones, con toros (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 331, en el caso de Utrera).

Por ello, no era nada raro que muchos se resistiesen a la misión: "(En Riaza) sintieron viniésemos en esta ocasión, porque hacían fiesta al Santísimo aquella infra octava, y había corrida de dos toros... A nosotros nos pareció que antes era esta mejor ocasión y así nos vinimos el sábado... Para rendirlos a todos, les digimos que la misión no había de impedir la fiesta, antes había de ser de más concurso que nunca, ni la fiesta había de atrasar la misión, sino antes ayudarla" (REYERO, Elías:

sacralizado[719]. Los misioneros insistían machaconamente en que las fiestas de los santos no eran celebradas devotamente:

> "No se celebran cristianamente... con demostraciones y rregocijos profanos, quales son corridas de toros, bayles en que concurren hombre y mugeres, comedias profanas, convites excesivos. Porque esto no es agradar a los Santos, sino holgarnos nosotros y ofender a Dios con los pecados que andan envueltos en estas fiestas..."[720].

Por tanto, la procesión constituyó un elemento de comunicación ideológica extraordinariamente complejo.

A su vez, debemos subrayar su carácter "disciplinador" ya que promovían nuevas prácticas devocionales y hábitos rígidamente constreñidos. De este modo, los participantes laicos debían portar penitencias "modestas":

> "... que no se les permitirán las inmodestas, las ridículas y dañosas, como son el descubrir inmodestamente los pechos y las carnes, el llevar los vestidos y pesos menos dignos como ayunques, y otros instrumentos de labrança, açotarse con disciplina seca, hazerse llevar arrastrando por el suelo, disciplinarse con rosetas, vertiendo mucha sangre y traer sobre si pesos desmedidos... Las penitencias a que puede exortarse son las que se acostumbran en Semana Santa: llevar una cruz sobre los hombros, cadenas arrastrando de los pies, una calavera en la mano o un devoto crucifixo, los braços atados a un palo, ceñir con sogas de esparto la mitad del cuerpo y otras semejantes"[721].

Asimismo, se divulgaba una forma esencial de vivir la religión: el cristocentrismo, que implicó un cambio de la visión de la Virgen. De hecho, la procesión del *Corpus* fue un instrumento esencial de afirmación del absolutismo de los Austrias y, su escenario, la Corte, ofreciendo una determinada visión de la monarquía[722]. De un modo parecido:

> "... (las) processiones de públicas penitencias son santas, buenas y meritorias mucho delante de Dios, de grande gloria a su Divina Magestad, *de edificación al próximo*, y de utilidad muchíssima a quien las haze"[723].

Al mismo tiempo, se trataba de asentar una práctica regida por una nueva concepción de los símbolos. Refiriéndose a los bienes que se emanaban de la procesión que portaba a los enfermos la sagrada forma, imitando a la del *Corpus*, decía el padre Pascual que:

Misiones..., p. 415). El fervor desatado por la misión, sin embargo, coartaba el desarrollo habitual de las celebraciones (vg. Zamora, *ibidem*, p. 419 el día de San Juan)[718].

[719] RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *Atenas castellana*, p. 22.

[720] *Sermones de misión*, ms. 5870, p. 112v. Se insiste también en no jugar a los naipes (*idem*).

[721] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 277.

[722] DEL RÍO BARREDO, Mª JOSÉ: *Madrid Urbs Regia. La capital ceremonial de la monarquía católica*.

[723] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 141-2.

"Y con ser estos tan dignos y sublimes, todavía no son los principales sino el dar a conocer la reverencia, culto y solemnidad con que debe ser tratado y venerado este divino Sacramento y, sobre todo, para que con esta especial demostración de reverencia y rendimiento desagraviemos a su Magestad de las muchas faltas e irreverencias que le hemos hecho en toda nuestra vida"[724].

Y estos "agravios" se referían concretamente a la falta de devoción en los gestos y, sobre todo, en cómo se obraba respecto a los símbolos sagrados:

"¡Qué de vezes estando presente y patente en essas aras venerables(sic) para beneficiarnos, lo hemos dexado solo, yéndonos a saciar la vista y passar el tiempo en compañía de viles criaturas! ¡Qué de vezes, ya que ayamos venido a assistirle, ha sido con suma indecencia, estando sentados y aun recostados en los bancos y divirtiéndonos a mirar quanto passa dentro del Templo y a hablar y reír con unos y otros! ¡Qué de vezes, saliendo su Magestad a consolar con suma dignación a los enfermos o no hemos acudido a cortejarle por pereza, o ha sido sin la atención y veneración que se le debe!"[725].

Esta nueva experiencia estaba basaba, asimismo, en los aspectos emotivos reforzados por un espectáculo conmovedor, tanto visual como sonoro[726].

Los misioneros se empeñaron en fijar los gestos, vestiduras, o el espacio en que se exhibían, sometido al control de los individuos elegidos por el clero que ordenaban la procesión. Es significativo que se emplease un vocabulario militar:

".. a nadie en ella se permite sin penitencia exterior, sea de la gerarquía que fuere. Porque vamos con toda uniformidad . los que sólo han de ir en dicha procession son los que fueren especialíssimos devotos de María Santíssima (que es el Alférez de esta Compañía) y los especialíssimos discípulos de Jesuchristo Señor nuestro que va en ella como capitán"[727].

Por supuesto, había una sacralización y, consecuentemente, una transformación profunda del espacio cotidiano. La devoción del *via crucis* supuso una canalización del empeño de los peregrinos, quienes fueron vistos en esta época con una desconfianza

[724] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 73.

[725] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 73.

[726] "... no os avéis de contentar de aver contribuido con las alhajas y prendas de vuestras casas, haziéndolas servir al adorno de las calles, sino atendiendo a que lo principal, con que le avemos ofendido son nuestras personas, assí en el cuerpo como en el alma. Justo será que concurramos a este culto no sólo con el alma, llevándola atenta, humilde y recogida, sino también con todo el cuerpo. Por esso, pues, no satisfechos de que este acompañe y corteje a su Señor con la devoción y veneración que debe, ha de passar a alabarle con la lengua. Y assí suplico a todos que, luego que oyeren a alguno de nosotros, u de los señores sacerdotes que en alta voz dixere: *Sea bendito y alabado el Santíssimo Sacramento, procuren también esforçar la voz y responder: Para siempre sea alabado*" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, pp. 273-4).

[727] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 137-8. Para Caravantes era una suerte de armada que vencía al ejército de demonios con su capitán al frente (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, 316).

creciente permitiendo un control exhaustivo sobre este tipo la este tipo de manifestaciones[728]. Hata cierto punto, la procesión era una alternativa al peregrinaje[729]:

> "La devozione della *Via Crucis*, nata dalla sostituzione del pellegrinaggio spirituale al pellegrinaggio reale sui luoghi ove si era svolta la passione di Cristo per favorire quanti non potevano recarsi (¿) in Terra Santa, era una pratica religiosa antica ma di recente definizione"[730].

Esta práctica se popularizó a partir de los ejercicios franciscanos[731], en cuyos conventos se realizaba una meditación individual sobre el misterio y la muerte de Jesús[732].

Un buen ejemplo de *via crucis* lo tenemos en un representante de la orden de los ermitaños dedicado a las misiones. Los capuchinos, ligados a la tradición franciscana los difundieron también, erigiendo también calvarios donde situaban grandes cruces, cuyo ejemplo más significativo lo encontramos en el *Midi* francés, donde algunos de los grandes misioneros capuchinos difundieron la devoción a la cruz[733]. Su objetivo esencial era hacer presente a Cristo en la vida cotidiana, convirtiendo su Pasión en elemento central de la vida de los fieles, que debía ser interiorizada y meditada a través de los pasos[734]. Para el padre Caravantes el *via crucis* constituía el "árbol de nuestro remedio"[735].

Se trataba de contemplar y penetrar en el sentido de los sufrimientos de Cristo, ayudándose, entre otras cosas, de la imaginación y los cánticos[736], que ayudaban a la conversión[737]. El misionero utilizaba canciones o plegarias con idéntico fin, abundando en la fisicidad, siguiendo un método asimilable, en cierta medida, a otras formas como la composición de lugar que, eso sí, era simplificada[738]. Para ello, se servía de una imagen de

---

[728] CAFFIERO, Marina: *La politica della santità*, pp. 149 y s.

[729] "proponeva il sacrificio esemplare, vittorioso sulla morte stessa e sull´inferno, ed un percorso di dolore che appariva metafora della vita e insieme" (*idem*).

[730] CAFFIERO, Marina: *La politica della santità*, pp. 151-2.

[731] *Ibidem*, p. 152.

[732] Junto con las meditaciones sobre las imágenes que brindan los misioneros: "Il y avait un autre moyen de s´unir à Jésus et d´entrer dans son Esprit, c´était de marcher avec lui vers le lieu de son supplice, de mettre ses pas dans ses pas et de l´accompagner dans ses souffrances" (CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 166).

[733]. Tanto las devociones como la decoración de las iglesias capuchinas "... permettent cerner une sensibilité religieuse liée à l´histoire de l´ordre, particulièrement à son anclage dans la tradition franciscaine"(DOMPNIER, B.: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses", pp. 32-3).

[734] CHATELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 243.

[735] GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 335.

[736] *Ibidem*, p. 244

[737] No en vano, aparecieron obras como la de M. Von Cochem para seguir la misa en esta clave, esto es, desde la perspectiva de la representación del sacrificio de Cristo (*ibidem*, pp. 245-6). Las cruces marcaban el ritmo la marcha. Según el modelo descrito por Châtellier existían capillas en los puntos extremos donde se disponían imágenes sobre la Pasión cuya fuerza "... permettait l´envol de l´imagination, autre puissance de l´esprit qu´il s´agissait de libérer" (CHÂTELLIER, L: *La réligion des pauvres*, p. 166).

[738] "Martin von Cochem voulait que ceux qui l´accompagnaient eussent sous les yeux le corps disloqué du Sauveur" (*ibidem*, p. 167).

la crucifixión[739] que, como hemos visto, estuvieron muy presentes en las misiones españolas de estos siglos[740].

En definitiva, podemos decir que existió una estrecha ligazón entre estas procesiones y el *via crucis*, hasta el punto de que estamos, en cierta medida, ante una vulgarización de una práctica característica de los conventos observantes franciscanos de la Lombardía del siglo XVII, donde se realizaba una meditación individual sobre el misterio y la muerte de Jesús[741], que era indicada como "remedio eficacacíssimo", central en una práctica colectiva de la meditación que llevaba el sello barroco, revelando un interés "... connesso a preocupazioni politiche di fronte alla minaccia protestante". De este modo proliferaron las devociones ligadas la humanidad y la divinidad de Cristo, que acentuaban la importancia de las obras en respuesta a "... rinnovate e diffuse tendenze eterodosse"[742], esto es, cualquier tipo de tendencia quietista.

En muchos casos, lo que hacían los misioneros era de restaurar los calvarios, asimismo se renovaban también las cruces colocadas en el término del lugar donde se celebraba la misión:

> "... (las) que sobraban las hazíamos poner por los cerros, por las entradas de los lugares, en las fuentes y labaderos para que en todo sitio con esso fuesse alabado y glorificado Nuestro Redemptor Jesu Christo" [743].

Estableciendo otras veces una:

> "... via sacra de crucecitas curiosas para la iglesia. Y teñidas estas cruzes con almagra nosotros las poníamos en toda la iglesia, seguidas, sin observación de passos, para que allí anduviessen los que no podían ir a la del campo y juntamente la estrenábamos con alguna gentee alguna tarde para alentar a andarla a los demás" (ibídem. también los jesuitas obligaban a los congregantes a mantener decentemente la via sacra y visitarla periódicamente[744].

También se colocaban en ermitas donde se realizaban romerías, que eran utilizadas por los misioneros, aprovechando que atraían a grandes grupos de gente, para que su

---

[739] *Idem*.

[740] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 166 habla de construir un calvario ".. con via-sacra, que saliesse hazia el campo o por las calles. Solicitábamos, como se hiziesse una desde la iglesia, hasta un cerrito a la salida del lugar, con sus peanas de mampostería". También el padre Caravantes de la misma orden dedicaba un lugar importante en sus misiones a este mismo objetivo (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 299).

[741] SIGNOROTTO, G.: "Milano Sacra. Organizzazione del culto e del consenso tra XVI e XVIII secolo" en DELLA PERUTA, Franco, LEYDI, R. y STELLA, A. : *Mondo popolare in Lombardia. Milano e il suo territorio* (Tomo II). Silvana Editoriale. Milano, 1985, p. 143.

[742] *Ibidem*, p. 150.

[743] *Idem*. Para los capuchinos, la cruz constituía un recordatorio de la misión, siendo "colocada delante de la iglesia y también en el cementerio o en algún montículo o elevación distante de la población a la cual se pudiese acudir con facilidad en procesión" (SERRA DE MANRESA, V.: "Misiones parroquiales...", p. 482).

[744] REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 320.

mensaje tuviese el máximo eco entre los habitantes de la comunidad y sus vecinos en unos ámbitos que, a menudo tenían un carácter "supralocal"[745], "partimos allá (Sanlúcar) víspera de de nuestra Señora.... llevando con nosotros una imagen de un Santo Crucifijo, bastantemente abultada para que se pudiese ver de tan numeroso auditorio"[746].

Este símbolo era, a la vez que un recuerdo, un instrumento empleado para que los frutos de la misión perdurasen, para que ante su presencia se rememorasen constantemente el juramento hecho al misionero y, sobre todo a Cristo[747]. Los jesuitas, al contrario de los capuchinos prolongaban el recuerdo de su labor con otros medios, como los altares públicos dedicados a los santos de la orden. En su caso, pese a que la Pasión y la cruz fueron elementos esenciales en su predicación, mostraron un marcado interés por otros símbolos.

Hemos de subrayar, por otro lado, la dimensión teatral de estos actos. Algunas procesiones, especialmente las penitenciales se planteaban, de hecho, como una representación de la pasión de Cristo en la que todos jugaban un papel y que, por tanto, era "revivida" ante que enseñada[748]:

> "¿Y cómo han de ir estos? Véase cómo fue y va este Divino Maestro por nuestro amor. ¿Cómo? Con sus propias vestiduras, con su cara descubierta, con una cruz a cuestas con una soga al cuello y con una corona de espinas"[749].

Tal y como hemos vito, este capítulo de la vida de Cristo ocupaba un lugar protagonista tanto en la pastoral misional capuchina como en la jesuita[750].

El padre Calatayud también concibió estos actos del mismo modo, cada penitencia tenía como objetivo recordar un capítulo concreto de la Pasión. De ahí la necesidad de fijarlas previamente:

---

[745] *ibidem*, p. 167. Calatayud y otros muchos jesuitas utilizaban estas ocasiones para lograr una máxima repercusión de su mensaje y reformar las desviaciones que se producían en las romerías: "A dos leguas de Sanlúcar hay un santuario de grande devoción ue llaman Ntra. Sra. De Regla, al que en la Natividad de la Virgen y en su octava concurre infinita gente de toda aquella comarca y suele haber los desórdenes que traen consigo los grandes concursos y más cuando son de noche y cuando por ser con título de piedad son en ellos las primeras las mujeres.... Pareciónos esta buena ocasión para lograr un buen lance con el acto de contrición... Quedáronse todos aturdidos con tan impensado asalto, no acabando de creer lo que les había sucedido, viendo convertido en llanto su festejo. Y así, cuando otros años era tan grande el tumulto y alboroto, que se veían necesitados los religiosos a estar en centinela toda la noche, porque no sucediesen algunas desgracias, este año estuvieron todos tan quietos que no parece había gente en aquella campiña"(REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 303-4). O en el caso de León donde había una romería al Santuario de Nuestra Señora del Camino donde acudió uno de los misioneros (*ibidem*, p. 428). Tambíen utilizaban los días de mercado (*ibidem*, p. 414).

[746] REYERO, Elías: *Misiones....*, p. 303.

[747] DOMPNIER, B.: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses", pp. 33-4.

[748] De ahí la importancia de estos actos como subraya CHÂTELLIER, L: *La religion des pauvres*, p. 245.

[749] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 138.

"Jesu Christo llevó sobre sus delicados hombros cruz y bien pesada. Animaos, pues, hijos míos a llevar muchos una cruz a cuestas para imitarle. Sufrió cinco mil azotes; razón será que los que havéis pecado, especialmente con luxuria y pecado de la carne os animéis (sin dar oídos al miedo y grima que el demonio y la carne os pondrán) a salir con disciplina, unos de sangre y otros con disciplina de cuerda de cinco ramales o con un cinto, correón, cuerda o madera de estopa, con que otros llaman la sangre u otro instrumento tomando cada vez cinco golpes y se descansa... Jesu Christo sufrió sobre su cabeza corona de espinas, que le penetraron la cabeza y soga a su cuello sacratíssimo; ¿quién havrá, hijos míos, que se avergüence de salir a lo menos con este trage quando no tenga valor ni humildad para más?... fue maniatado y amarrado con una cadena. Bien será que vosotros arrastréis las cadenas, por las cadenas de vuestros vicios que os han arrastrado. Fueron abiertas sus espaldas y rasgadas con azotes de sangre. Bien será que vosotros derraméis la vuestra pues sois culpados. Fue aspado y crucificado en un madero sus brazos, a lo menos llevad los vuestros aspados en una bara o palo. Llevó sobre si el peso de nuestras culpas. Bien será que vosotros llevéis pesos o piedras proporcionadas sobre el hombre desnudo"[751].

Por tanto, la procesión se convirtió no sólo en un espacio de acción sino de meditación, de interiorización del propio espectáculo[752]. Por otro lado, hemos de considerar que no sólo se imitaba a Cristo[753], sino que también se emulaban sus acciones con el fin de desagraviarlo, exigiendo, a su vez, una arrepentimiento y penitencia interna que encontraba un instrumento privilegiado en el acto de contrición:

"exortando al pueblo a que acompañe la penitencia exterior con la interior del ánimo, a lo qual dará más ardimiento sacando el Santo Christo y moviéndole a hazer un acto de contrición muy fervoroso"[754].

Los miembros de otras órdenes subrayaban también el aspecto "representacional" de estas manifestaciones tal y como hacía, por ejemplo, fray Gonzalo Bozeta en el caso de la

---

[750] Al menos así ocurre con los capuchinos desde el siglo XVII cuando "... organisent au cours de leurs missions des processions où sont portés les instruments de la Passion" (DOMPNIER, B.: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses", p. 33).

[751] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, pp. 284-5.

[752] En este sentido también Bozeta: "... que todos vayan con gran silencio, meditando y orando" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 58).

[753] Aunque este sentido me parece obvio. Sin embargo, debemos plantearnos cuál fue el verdadero papel jugó en las misiones. De este modo, refiriéndose a los que se oponían a este acto y, especialmente, a los que censuraban que los clérigos participaban en él dice Calatayud:

"Si alguno se avergonzare de salir en trage de penitencia y de imitar al Señor que salió con corona y soguilla por nuestros pecados, allá se las haya. Nunca falta tal qual que, con capa de prudencia, impiden (sic) y barren otros esta pía y santa demonstración. No sé si los llame *inimicus Crucis Christi*" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 282).

Los clérigos se resistían a portar tales signos de penitencia, tal y como ocurrió en Pamplona. El padre Calatayud para superar tales resistencias escribió a los superiores de los franciscanos y otras religiones que participaban en la procesión de penitencia (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 49v). En otros casos no consiguió que los regidores acudiesen a la procesión de penitencia debidamente ataviados. "los Señores Regidores se vergonzaron de salir en traje tras de el deán, y combidados por mí para una plática y llevar después una comida a los pobres, no quisieron acceptar, lo qual dissonó y estrañaron mucho todos los gremios" (Valladolid, CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 337r).

procesión "general", que corresponde a la penitencial en el modelo jesuítico o capuchino. Los fieles iban caminando entre las cruces y al detenerse ante ellas, se leía un un paso y se oraba, realizando el misionero, a su vez, una plática sobre este paso, "acomodándolo a hazer el acto de contrición con que ha de concluir y luego un *Paternoster* y Ave María y tocar la campanilla y vesar la tierra: alabado sea el Santíssimo, etc". Bozeta recogió, pues, las mismas disposiciones establecidas por los capuchinos para los ejercicios del *via crucis*[755]. El contenido de las pláticas subrayaba la relación directa que se quería establecer entre la acción y el modelo (la Pasión):

> "Ea, pues católico mira en este primer passo, con qué furor es azotado el hijo de Dios, mira cómo llenan su cuerpo de negros cardenales, cómo rotos los cardenales corre copiosíssima sangre, mira cómo se caen los pedazos de carne por el suelo, cómo les descubren las entrañas.... ¿No te indignarás contra ellos (los verdugos) Pues indígnate contra tus pecados que essos fueron los verdugos que tantas vezes le azotaron quantas pecaste. Indígnate contra ti"[756].

Pero, ante este obstáculo, que implicaba desarrollar la procesión en un lugar determinado, constriñéndola a un espacio concreto (el *via crucis*), limitando, por tanto, su efectividad sobre quienes no asistían, los jesuitas adaptaron este modelo a una "conquista" del espacio habitado de la comunidad, donde los "pasos" eran sustituidos por cánticos, saetas y, por supuesto, por los signos que portaban los penitentes. A este respeco, cabe recordar que los mismos colores de las vestiduras tenían un sentido concreto razón por la cual se esforzaron en que los participantes se vistiesen con vestiduras rojas, blancas o negras, dependiendo de su carácter y status dentro de la representación. ¿Cuál era su sentido? Fray Gonzalo Bozeta cuenta un ejemplo que nos permite hacer luz sobre la cuestión. Una anciana mostró a un caballero un libro cuyas páginas tenían estos tres colores:

> "Leo en la primera blanca, la pureza de las virtudes que el Señor comunicó a mi alma en el bautismo, la pureza de la vida de los Santos y, especialmente, la de la Virgen santíssima y su hijo bendito... En la oja negra leo la fealdad de mis culpas, que ellas borraron la candidez de las virtudes, que en ella puso el Señor en el bautismo, las sombras horrorosas de la muerte y sepultura, las tinieblas del infierno y la eternidad de sus penas e infamias... En la tercera oja colorada, leo la penitencia de las vírgines (sic), confessores y santas mugeres, los sangrientos martirios de los gloriosos apóstoles y mártires. Y especialmente de María Santíssima en la muerte de su amantíssimo hijo" [757].

---

[754] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 284. También Calatayud lo realizaba antes de la procesión (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 291).

[755] "rezar el Rosario de Nuestra Señora cantando sus mysterios y visitar las cruzes, porque en todas las feligresías puso el zelo del venerable Padre la via sacar, devoción que, con pocos passos, se camina mucho para el cielo, porque se sercitan en ella las dos buenas hermanas Marta y María. Ésta con la contemplación de los mysterios y aquella con las oraciones y deprecaciones vocales" (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 340).

[756] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, pp. 58-9.

[757] BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de missión*, p. 55.

Se puede encontrar en este mismo pasaje las mismas reflexiones que emanaban de estos motivos, fijados mnemotécnicamente gracias a los colores, que derivaban en una "oración afectiva", tal y como la hemos descrito anteriormente[758].

Las mujeres, por ejemplo, debían vestir de negro[759], expresando su devoción hacia Cristo[760]. Estas disposiciones eran reforzadas o subrayadas con la presencia de elementos afectivos, como los niños que portaban cruces e, incluso, penitencias de sangre cuya inocencia contrastaba con el desagravio que proponían. Para ello se requería el esfuerzo de los padres y madres de familia, que debían llevar a sus hijos a la procesión de penitencia[761].

Los religiosos, y las autoridades civiles[762], imitaban también a Cristo en las procesiones:

> "... (el) Arzobispo de Toledo salió en la pública procession de penitencia, que allí hizimos, e iba el venerable prelado descalzo, vestido solo con la túnica interior, con una corona gruesíssima de espinas, una soga al cuello, y una pesada Cruz sobre sus hombres, siguiendo assí a la Imagen de Jesús Nazareno, que en la tal procession llevábamos, imitándole en un todo y haziéndose imagen suya. De modo que *parecía que eran dos imágenes del señor, una que llevaban en las andas y otras que caminaba por su pie*" [763].

Para reforzar este mensaje, el padre Calatayud sugería que algunos coros cantasen coplas o versos sobre la Pasión[764]. La presencia del referente, el Cristo Nazareno cuando no en la Cruz, constituyó un elemento esencial no sólo para la imitación y, a su vez, también facilitaba la meditación que, como hemos visto anteriormente, se alimentaba de las representaciones plásticas. De hecho, todos iban en "silencio con los ojos baxos y meditando en la Passión de nuestro Redemptor, procurando imitarle"[765].

Así pues, se seguía un estricto orden en cuanto a las vestiduras que parecía basarse en la función que cada uno, laico o religioso, jugaba tanto en los ritos como en la sociedad. Con la sugerencia de que estos últimos portasen penitencias, se pretendía diferenciar a los clérigos de los laicos, subrayando la autoridad con la ausencia de las disciplinas que hacían

---

[758] *Idem*.

[759] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 286.

[760] *Idem*.

[761] "... especialmente las madres, dispondréis vuestros niños de seis hasta los catorce años para la procession. De suerte que han de salir los niños inocentes a dar satisfacción a dios por los muchos pecados de sus padres y del pueblo. Han de venir todos vestidos de niños nazarenos con su Cruz proporcionada a cuestas, soguilla al cuello y corona de espinas. Su tunicelo o camisa blanca hsta la muñeca(sic) del pie y descalzos si el tiempo lo permite" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 274).

[762] Por ejemplo, el padre Sevilla se refería a una procesión de penitencia de la Villa de Olivares donde "todos los individuos que componían el cabildo de aquella antigua y noble colegial, desde la primera Dignidad, hasta el menor ministro de ella, todos fueron con las mismas públicas penitencias. A este modo en otras muchíssimas partes han salido en estas processiones eclesiástico doctíssimos, de gran categoría" (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 148).

[763] *idem*.

[764] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 284.

[765] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 150.

manifiesto que se había pecado. A este respecto, se produjo una discusión importante entre los partidarios de esta práctica y sus detractores, como señalaba Feliciano Sevilla:

> "Dos cosas especialíssimas ay que oponer contra estas processiones de penitencia. La primera, el ser penitencias públicas. La segunda, el que los eclesiásticos seculares salgan con ellas con descubiertas mortificaciones"[766].

Junto con las procesiones reguladas por los misioneros, existen otras manifestaciones completamente autónomas que si bien eran un síntoma del fervor desatado por la misión, reflejaban a su vez el papel jugado por las cofradías, que no querían renunciar a su espacio público. Pese a que la información a este respecto es muy confusa[767], se puede decir que no siempre eran obedecidos los requerimientos de los misioneros respecto a qué penitencias se podían portar[768]:

> "Y... (viendo este exemplo de los seglares) el venir a introducirse con nosotros en la Procesión (de penitencia) las comunidades enteras con sus prelados. Y todos con penitencias horrorosas"[769].

A diferencia de los capuchinos, los jesuitas sí que admitían penitencias de sangre[770], aunque se pueden establecer prácticas muy diferentes entre ellos. Así, por ejemplo, el padre M. A. Pascual no las consentía porque, en caso contrario, estos no podían acudir al acto del perdón de enemigos, que seguía a la procesión de penitencia[771].

En las procesiones de penitencia el espectáculo misional alcanzó su máxima expresión. La acción era imitada por un gran número de asistentes que marchaban ordenados, marcando el paso en silencio, oyendo las saetas que se repetían aquí y allá[772].

---

[766] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 140.

[767] Así, el padre Pascual se refería a que los clérigos no se prestaban fácilmente a participar en la procesión de penitencia con los pies descalzos por lo que el misionero debía insistir a este respecto para lograr convencerlos (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 277).

[768] En ocasiones, los asistentes llevaban disciplinas que no eran acordes con las disposiciones de los misioneros. Por ejemplo, en Tafalla uno "... traía sobre medio del cuerpo desnudo una cadena gruesa de yerro doblada por las espaldas y agoviando el cuerpo... una cruz mui pesada sobre la cadena que cojida devajo, la qual al peso de la cruz se entraba asta los huesos con orror de los que le miravan" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 72r). Pese a las estrictas reglas dadas para la procesión de penitencia, algunos no las cumplían aunque este hecho no era óbice para que sirviesen para conmover y edificar a los espectadores y participantes con su comportamiento: "... uno que havía ceñido el medio cuerpo descubierto con cambrones (sic) o espinas grandes que mostraban entre las mismas ramas la sangre y a otros muchos fue necesario moderar los escesos de sus penitencias" (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 75v). Se trataba, pues de moderar estas penitencias.

[769] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 139.

[770] DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 138.

[771] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 276.

[772] Los gobernadores de la procesión eran esenciales. Debían ser escogidos entre "... sugetos honrados y de lustre...". su labor es esencial para recibir y dirigir adecuadamente a los penitentes: "estarán los primeros en la iglesia o sitio adonde concurrieren los penitentes y donde han de salir en procesión, e irán como van llegando, recogiendo cada governador a los penitentes que tocan a su gremio señalado y los llevarán al sitio en que han de estar esperando... saldrá cada governado por su orden, cogiendo el trozo

Estas disposiciones no iban dirigidas únicamente a los participantes, sino también a los espectadores oculares, y sobre todo auditivos, de modo especial las mujeres que estaban encerradas en sus casas:

> "Los provechos que se siguen de esta procession vienen a ser una moción grande que ocasiona en aquellos que la miran, además de el grande mérito de los que la componen. Atrae con el cebo de la curiosidad a muchos que avían huido del sermón y comueve (sic) hasta los lugares bien remotos... Y sobre todo afervoriza y dispone sumamente los ánimos de todos para la reconciliación general o el acto de perdón que es como la llave principal de la salud y la purga que acaba de curar el alma" [773].

Ya hemos aludido a que con el orden se quería imponer silencio[774]. De este modo, la actitud de quienes intervenían en la procesión era reforzada por la visón de los demás. Eran actores y a la vez espectadores, de ahí la necesidad de que todos ellos acudiesen con traje "exterior de penitencia":

> "porque de este modo unos se animan con el exemplo de otros y el mismo trage de penitencia conduce más para el orden, edificación y silencio de la procession. Es necesario, para ello que la formación esté a la vista de todos, incluso de los más alejados para contribuir a idéntico fin"[775].

En el modelo de procesión defendido por el padre Calatayud, el guión o cabeza de la misión era la referencia para todos los presentes[776]. Antes de su marcha los clérigos advertían en el púlpito sobre la "... modestia, silencio, humildad" con que debían marchar y les hacían prometer que iban a hacerlo así[777].

Las mujeres, como hemos dicho, no participaban en las procesiones de penitencia, siguiendo un modelo común a algunas cofradías penitenciales/devocionales[778]. Por

---

de treinta hombres en fila del gremio a que está señalado y de abaxo arriba dentro de su jurisdicción y trozo..." (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, pp. 278-9).

[773] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 275.

[774] Era esencial que "... esta procession es de silencio, de contrición interior y exterior, que se fomenta con las sentencias y palabra divina. Y si grita la gente passa a confussión de voces y por esso es buen medio atar a aquel tiempo el relox y prevenir a los predicadores que ninguno les haga decir *misericordia* en voz alta, ni *viva Jesús*, pues ellos como están heridos con tanta saeta gustan de que les dexen gritar. Esto es bueno para lo último, quando se acaba la función con el último acto de contrición" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 280).

[775] "... se ha de sacar fuera del pueblo siempre que huviera sitio oportuno llano y despejado en que desplegarse, formando el campo un medio círculo o quasi círculo al andar... Es la razón porque assí se logra y descoge mejor de suerte que los últimos de la procession al salir del pueblo puedan alcanzar con la vista el guión y principio de ella y con este medio se evita en parte la curiosidad de varias personas que se recogen a las casas y ventanas para verla passar" y así atraerlos (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 293).

[776] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 277. El ritmo era esencial. Para ello, los gobernadores de la procesión: "(trabajan)... en que no se detenga este, ni se apresure el otro, no se corte la procession, no se salga aquel de su fila, etc" (*ibidem*, p. 279).

[777] *Ibidem*, p. 297.

[778] Había, sin duda, un motivo que tenía que ver con la represión de la desnudez debida a "... une préoccupation tout à fait normale liée aux bonnes moeurs et à la propreté. Il y a eu, par exemple, des efforts pour contrôler les processions de flagellants parce qu´on craignait que la peau nue, surtout celles

supuesto, había excepciones; de modo que el padre Pascual admitía su participación aunque, eso sí, sin portar ningún tipo de penitencia exterior[779]:

> "pero aunque no hagan penitencia pública, será bien acompañen la de los hombres con lágrimas que es admirable penitencia y también con alguna que esté oculta como es llevando algún silicio o soga en la cintura, de manera que no les haga mucho daño o poniéndose entre el calçado y las plantas de los pies algunas piedrecitas, si no es que por estar preñadas huviere de ponerlas en algún peligro"[780].

Es curioso observar que lo mismo se aplicaba a los niños y niñas, pese a ellas, al menos hasta cierta edad, se caracterizaban por una cierta condición "asexuada", aunque los misioneros insitían en que la infancia no estaba a salvo del pecado[781].

La procesión destacaba por su fuerza, aunque estaba integrada plenamente en el curso de la misión. De hecho, era un elemento más en la persuasión desarrollada por los misioneros que se caracterizaba por la progresión de los instrumentos puestos en juego, siguiendo el patrón de más débil a más fuerte. Estos últimos se referían, especialmente, a los componentes visuales y participativos[782].

Los misioneros requirieron la participación de los nobles como instrumento clave de una suerte de aculturación basado en el "mimetismo social":

> "El medio más suave y eficaz para este intento es disponer lleve el Santo Christo una persona de las de más suposición, aunque no sea de los que tienen algún cargo e inclinado este a ir a pie descalço y con el grave peso de el devoto Crucifixo, disponer llegue a noticia de los otros que con esso les moverá a que le imiten" [783].

En la pastoral misional subrayó el protagonismo de los personajes visibles de la comunidad, que debían constituir una suerte de "élite" cristiana que debían velar por ella, proponiéndole el modelo de devoto a través su participación en las actividades de las

---

des femmes, pût provoquer le scandale au lieu de l´édification. Aussi des synodes interdissaient la participation des femmes à ces processions, à cause du risque entraîné par la nudité". A partir del siglo XVI, en efecto, las mujeres fueron excluidas dela procesiones de disciplinantes. Por ejemplo, en Salamanca, desde 1565, se les impedía asistir como tales (KAMEN, H.: "Nudité et Contre-Réforme" en REDONDO, A.: "Le corps..." , p. 300).

[779] Aparte de ello se pedía por ejemplo: "otro cilicio en vuestros ojos para no andar bolviendo a todas partes. Bien tenéis que llorar culpas passadas y de que hacer penitencia" (CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 287).

[780] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, pp. 281-2. También CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 287 sugiere otras como llevar ajenjo en la boca. La aplicación de la penitencia con cilicio se debía realizar en el caso de las mujeres en los lugares apartados y ocultos de la casa (*idem*).

[781] *ibidem*, p. 282.

[782] Por supuesto, el éxito de estos actos requería el apoyo de la comunidad por lo que el misionero debía evaluar si había ganado la voluntad de una parte importante de ella, y especialmente, de los nobles y clérigos, para convocar la procesión de penitencia (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 276)

[783] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 277-8. BIONDI, Albano: "Aspetti della cultura cattolica pos-tridentina".

congregaciones y en todas mismas celebraciones religiosas. De ahí la necesidad de colocarlos en lugares bien visibles:

> "Todo el logro de esta función, como de todas las demás viene a consistir en que los primeros hombres de el pueblo y singularmente si fueren las cabeças se muevan a hazer lo que aconseja y persuade porque, yendo ellos delante con su exemplo, caminan al mismo compás todos los otros. Pues ya se sabe que qualquiera acción en algún noble produce en los que las ven no una sola, sino otras muchas y que aun en sus estatuas muertas están moviendo a su imitación..." [784].

Por supuesto, también se insistió en la intervención de los sacerdotes. Los misioneros indicaban que se debía escoger a los mayores[785] para que portasen penitencias con la cara descubierta, si bien estas no debían ser "... tan extraordinarias y además de esso dignas y decentes...", unas sugerencias que pese a su moderación provocaron importantes críticas y oposiciones[786]. ¿Cuáles eran?:

> "... los eclesiásticos, oficiales y otras personas de autoridad... han de llevar el tálamo, y algunas luzes, con lo qual no cae bien la que es muy extraordinaria, por esso podrán ir a pie descalço, sin zapatos por lo menos, con un Santo Christo o Rosario en las manos, o un poco de ceniza en la cabeça..."[787].

Ellos, al igual que los nobles, debían ocultar el rostro en caso de portar penitencias extraordinarias, a pesar de que algunos misioneros defendieron la idea de que quienes portasen "traje exterior de penitencia" debían cubrirse la cara[788] .

Finalmente, cabe subrayar la diversidad de procesiones desarrolladas en la misión donde unas eran penitenciales y otras triunfales[789]:

> "las quales suelen executarse de muchíssimas maneras. Porque además de la procesión de la doctrina y la de el(sic) Acto de Contrición, que son las ordinarias, unos suelen hazer procesión de el Santíssimo Sacramento, otros procesión de gracias al fin de la missión, y otros procesión de penitencia y qualquiera de estas la dispone cada uno según tiene el genio o el dictamen"[790].

---

[784] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 278.

[785] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 279. Sobre los mayores: "... no moços, ni de quarenta años sino de setenta y algunos muy accidentados".

[786] *idem* pp. 278-9.

[787] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 279.

[788] CALATAYUD, P.: *Missiones...,* vol. I, p. 284b. "Los cavalleros, sacerdotes y demás personas de puesto y suposición, atento que si salen con penitencia extraordinaria es preciso que se cubran y haga falta su exemplo público a la edificación. Tendré por más del agrado divino el que sea su penitencia menos rigurosa" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 282). Esta cita está entresacada de la alocución previa dirigida a los participantes.

[789] Dompnier, en relación con las misiones capuchinas, distingue estas dos formas fundamentales (DOMPNIER, B.: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses", p. 29)

[790] PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 267.

De este modo, la procesión del Santísimo Sacramento era, hasta cierto punto, el equivalente de la procesión del Corpus[791]. Aunque no era desarrollada por todos los misioneros, es muy cierto que la Sagrada Forma ocupaba un lugar central en los espectáculos misionales que, en ocasiones, tenían como objetivo llevar la comunión a los enfermos[792].

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

[791] Que después de Trento se transformó en "... the triumphant religious holiday of the Catholic year" (NALLE, S.T.: *God in la Mancha*, p. 168).

[792] "es una armoniosa consonancia. Solamente diré viene a consistir en adornar las calles y disponer la procession con la solemnidad possible a la manera que en el día célebre del Corpus, excepta una u otra cosa que pareciere disonante por hazerse en tiempo de missión, cuyo juyzio dexo al prudente de los Padres missioneros" (PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido...*, p. 272).

CONCLUSIONES

Las misiones interiores fueron una de las manifestaciones más importantes de la actividad de la Iglesia católica en la época postridentina. Enfrentada a una coyuntura en la que se produjo una paulatina afirmación de las iglesias protestantes, se hizo necesario consolidar los fundamentos del catolicismo.

Este empeño, sin duda, no sólo se produjo a un nivel conceptual o formal sino que implicó, a su vez, un deseo de imponer unas nuevas exigencias al conjunto de la población. Las críticas de los protestantes agudizaron el sentimiento de que era necesaria una acción pastoral que acabase con aquellos reductos donde, según la terminología empleada en la tratadística de la época, habían pervivido el paganismo o la idolatría.

En este contexto, cabe destacar el éxito que tuvo el concepto "nuestras indias" para referirse, fundamentalmente, al medio rural europeo, coincidiendo con el ensayo de la conversión de las poblaciones de los territorios descubiertos en el Nuevo Continente. Es más, las misiones europeas y americanas tuvieron un estrecho parentesco. No sólo fueron desarrolladas por las mismas órdenes, franciscanos y, posteriormente, jesuitas y capuchinos, sino que la acción evangelizadora en ambos casos se concibió como una manifestación de una suerte de conquista católica que debía desarrollarse a nivel mundial y que implicaba, en consecuencia, no sólo atender a las regiones en las que esta vocación se manifestaba de un modo más señalado y, si queremos, espectacular, sino también a todas aquellas cercanas a los grandes centros del catolicismo.

Esta relación entre ambas, evidente tanto desde el punto de vista conceptual como metodológico, de la que son una buena prueba todos aquellos misioneros que desarrollaron su actividad misional en ambos continentes, tales como el padre Caravantes, dio paso a una nueva concepción de la misión interior que, en el siglo XVIII, no fue concebida como un acción dirigida a la conversión de unos grupos humanos ajenos a los principios rectores del catolicismo, sino como un empeño que tenía como pretensión fundamental incorporarlos y reafirmarlos en un modelo de vida determinado. En efecto, nuestros protagonistas se esforzaron, fundamentalmente, por reavivar la fe de los "tibios", divulgando una nueva religiosidad.

A este hecho habría que sumar otros acontecimientos de gran importancia, como el papel jugado por el clero secular en las misiones y, sobre todo, en la predicación, sustituyendo a los regulares. Estos hechos, junto con la aparición de nuevas órdenes

religiosas plantearon cambios importantes en la esencia de los métodos y concepciones de los misioneros.

Este trabajo nos ha permitido subrayar, ante todo, que las misiones desarrolladas tanto por capuchinos como, especialmente, jesuitas pretendieron difundir toda una serie de comportamientos, vertebrando la vida cotidiana sobre unas prácticas que implicaban una transformación de las concepciones morales, religiosas y simbólicas. Este hecho nos ha permitido, frente a la diferenciación entre misión penitencial y catequética, el profundo carácter pedagógico de la actividad de los jesuitas que no sólo es evidenciado por las actividades realizadas junto a los grandes espectáculos misionales, como la catequesis a los niños, la predicación de doctrinas o el mismo confesionario, sino también por la pretensión de reorganizar la vida asociativa de la comunidad sobre un nuevo modelo basado en las congregaciones jesuitas. A este respecto, hemos destacado la importancia que adquirieron las devociones, muchos de cuyos componentes capitales fueron difundidos por los misioneros españoles desde mediados del siglo XVII.

La conversión fue concebida en estos momentos no como el fruto de una transformación dramática y puntual, pese a que esta manifestación siguió teniendo peso en la tratadística y en las propias misiones, sino como producto de fases sucesivas que se encontraban perfectamente dispuestas en el desarrollo de la misión, en la que se pasaba de la revelación de la situación espiritual en la que se encontraban los fieles a la proposición de una serie de medios para mejorarla, alternando la enseñanza con una serie de ejercicios reglados que aunaban, todos ellos, lo pedagógico y lo afectivo.

Este último componente fue considerado, sin duda, un elemento clave para lograr este objetivo. La misión penitencial, que fue objeto de una creciente discusión, incluso en el seno de la misma orden ignaciana, tenía un claro carácter emotivo y espectacular que, sin excluir los componentes formativos, hacía un especial hincapié en lo "patético" o en los valores que, como hemos visto, estructuraban la argumentación retórica. De este modo, los motivos terribles, como las penas infernales, representadas a través de toda una serie de procedimientos plásticos y retóricos, se aunaban a los que insistían en la esperanza, en la posibilidad de salvación. Todos ellos, a su vez, se convertían en objeto de reflexión personal o colectiva.

Por otro lado, se pusieron en juego otros medios para difundir este mensaje tales como las obras devotas, que eran leídas en las congregaciones o distribuidas por los propios misioneros que, con este fin, financiaban ediciones baratas. Tanto estos "objetos", como las estampas o la práctica de devociones en familia, contribuían a establecer un control sobre los fieles, disponiendo tanto una serie de motivos preestablecidos, como una determinada

forma de reflexionar sobre ellos con los que se pretendía favorecer la memorización y la comprensión de los mismos, acentuando la importancia de recurrir a imágenes y fórmulas simples e impactantes.

A este respecto, hemos demostrado también que muchas de lo ejercicios devotos que se consolidaron en Europa, tales como la difusión de la oración, fundamentalmente la meditación, habían aparecido en las misiones españolas desde mediados del siglo XVII. Fue entonces cuando, tanto jesuitas como capuchinos, se empeñaron en divulgar una religiosidad de mayor calidad o profundidad si se quiere, vertebrada eso sí en una serie de procedimientos o ejercicios que podían ser regulados y controlados por el sacerdote.

Hubo probablemente en España una evolución cuyos ejes de fuerza coinciden con las grandes transformaciones producidas en la Europa de los siglos XVIII y XIX. La afirmación de una religiosidad de claro tono afectivo asentada no sólo en una relación personal en el confesionario sino también en unas nuevas devociones, indica claramente que los misioneros españoles abundaron en la necesidad de movilizar a los fieles convirtiéndolos en una fuerza militante y activa, que debía comprometerse profundamente en la transformación de su comunidad. No en vano, el padre Calatayud fue un destacado difusor del culto del Sagrado Corazón que penetró progresivamente en nuestro país, utilizando sus misiones para crear numerosas congregaciones.

A pesar de ello, muchos de los componentes de esta devoción se encontraban muy presentes en la acción pastoral de los misioneros del siglo XVII. En efecto, los contenidos del acto de contrición indican claramente que nos encontramos ante una idéntica plasmación de una relación directa con Cristo, cuya Pasión era ofrecida como tema central de la meditación de los católicos. De este modo, se puede afirmar que los contenidos de la misión tuvieron un profundo carácter cristocéntrico. Este interés por el sufrimiento de Cristo agudizó la necesidad de recurrir a la penitencia como instrumento esencial de conversión. Si bien es cierto que ésta adquirió diferentes formas, adaptándose a las posibilidades de todos y cada uno de los fieles, facilitando así su acceso a una vida "regulada", no es menos que supuso una importante exigencia de transformación de los católicos, abundando en la consecución de una pacificación social que implicaba renuncias importantes por parte de ellos. El hecho de que se resistiesen, incluso violentamente, a las indicaciones de los misioneros es una buena prueba del carácter "militante" de esta predicación.

Tal y como hemos visto, el acto de contrición es una devoción paradigmática de la actividad misional. En efecto, la acción espectacular desarrollada por los predicadores era propuesta no sólo como eje esencial de la participación de los fieles en la misión sino como

clave del modelo devocional difundido en ella y que debía ser practicado en la vida cotidiana. Es así como la religiosidad "intimista" promovida por los misioneros era confirmada a través de la acción colectiva, de la misma participación en el ritual que exigió una postura activa de los fieles, subrayando la centralidad de la figura del sacerdote como intermediario y "regulador".

Las misiones, en clara consonancia con el catolicismo postridentino, asumieron plenamente la necesidad de establecer un control sobre el individuo. La mejor manera de lograrlo era no sólo la regulación de los gestos externos o la participación regular en los sacramentos o los ritos, sino también la asunción de las prescripciones y principios por su parte. De este modo, el análisis de conciencia y la misma práctica confesional constituyeron ejes esenciales que consolidaban, interrelacionándose estrechamente a través de la proposición de motivos y prácticas comunes, el mismo modelo de vida propuesto por el misioneros. Ambos instrumentos aproximaban la experiencia religiosa a la subjetividad, acentuando la importancia de la conciencia del fiel y subrayando la necesidad de establecer una relación directa, profundamente comprometida, con las prescripciones transmitidas por el predicador.

Como hemos comprobado, la misión de la Edad Moderna no puede ser entendida al margen de la cultura barroca. Este hecho implica que el fenómeno misional entrañó una enorme complejidad. No sólo se trataba de una manifestación de la cultura eclesiástica, tanto desde el punto teológico como moral sino que, a su vez, tenía un estrecho parentesco con el teatro o la "antropología" de la época. La mejor manera de comprender esta circunstancia es que la predicación era un acto comunicativo que exigía atender a las inquietudes y móviles del receptor, dirigiéndolas en determinado sentido.

Por esta razón, tiene un gran interés el estudio de la misión como fenómeno "parateatral", en tanto que la retórica y la *actio* del actor estaban profundamente relacionadas en la época. Sin embargo, pese a que los misioneros dominaban toda una serie de recursos "escénicos" y retóricos que utilizaban para persuadir a los fieles, hemos tenido la oportunidad de ver cómo uno de los rasgos distintivos de la misión respecto al teatro barroco y la misma oratoria cultista fue su profundo carácter vivencial y "experimental", claramente enfrentado a algunas de las "reglas" esenciales que vertebraban la labor del orador sagrado cultista.

Este hecho no excluyó, como vimos, una regulación de los gestos del misionero, de su manera de comunicarse o de relacionarse con el auditorio que, sin duda, era un "paciente" que, por otro lado, necesitaba de una acción más profunda que el espectáculo

ofrecido por la misión penitencial, tal y como asumieron perfectamente jesuitas y capuchinos. Sin embargo, era este carácter extremado, lleno de sorpresa y de fuerza emotiva del espectáculo misional el que garantizaba los resultados, hasta el punto de que entre el espectáculo censurado por los moralistas de la época y el dirigido a la conversión no había grandes diferencias, al menos en cuanto a las plasmaciones formales y comunicativas: visualismo, sorpresa, etc.

Hemos comprobado hasta qué punto el modelo ofrecido por el santo postridentino marcó la actividad de los misioneros. Por supuesto, existía una tendencia "heroica" de la que los fieles no podían participar y que, por otro lado, fue excluida por muchos misioneros en tanto que suponía un obstáculo para el desarrollo de su actividad. Pese a todo, el modelo de vida representado por ellos fue propuesto a todos los fieles. En efecto, las actividades caritativas, las devociones, etc. abundaban en los mismos principios, tales como la humildad, la obediencia... con los que se intentaban asentar determinado modelo social y religioso.

En este sentido, hemos intentado ofrecer algunas directrices para una investigación más profunda, señalando la dicotomía existente entre este modelo impuesto "desde arriba" y otro que corresponderían a una imagen "popular" de la santidad. De este modo, podemos plantearnos hasta qué punto adaptaron y asumieron una serie de concepciones contrapuestas, en cierta medida, a la moderación exigida por las autoridades religiosas. Este fenómeno de circulación "cultural" no procedía, en todo caso, de una actitud pragmática de nuestros protagonistas, sino que estaba estrechamente relacionado con la religiosidad de la época. En efecto, si bien las autoridades religiosas se referían a toda una serie de ritos y concepciones como supersticiosos, ¿qué se puede decir de toda una serie de cultos promovidos por las mismas instituciones que, en muchas ocasiones guardan un estrecho parentesco con los condenados por ellas?

No podemos obviar, sin embargo, el hecho de que los misioneros transformaron profundamente el sentido de los símbolos, de las ceremonias empleados hasta ese momento con la pretensión de permitir que la nueva concepción calase a través de unas "formas" que podían ser asumidas con mayor facilidad por los fieles tales como las procesiones, las celebraciones brillantes, etc.

Este hecho no nos debe hacer olvidar, nuevamente, su profundo deseo por cambiar la vida de los fieles. A través de la adaptación de los principios claves del cristianismo, un objetivo en el que jugó un papel esencial la casuística, ofrecieron a sus oyentes toda una serie de regulaciones que abundaron en la culpabilización y en la proposición de comportamientos concretos que miraban a cada estado y, dentro de él, a los condicionantes

de cada uno. Esta enseñanza tenía su prolongación en la misma actividad confesional, cuya práctica regular era uno de los objetivos esenciales de la misión, en las que se proponía como primer paso para ello la confesión general, intentado que los hombres y mujeres de la época asumiesen íntimamente el concepto de "pecado".

Estas últimas reflexiones nos ponen, sin duda, ante la necesidad de establecer cuál fue el calado real de las misiones en la época moderna. Uno de los obstáculos principales para lograr que los resultados se asentasen de un modo permanente era que la actividad de los jesuitas o de los capuchinos era irregular o muy distante en el tiempo, tal y como exigían los mismos principios que la estructuraban. En efecto, la sorpresa causada por el método espectacular sólo podía ser renovada con otra mayor.

Para conocer el calado real de la actividad de los misioneros sería necesario estudiar cuáles fueron las vicisitudes de las congregaciones fundadas por ellos, recurriendo a fuentes como las visitas pastorales o a otras misiones posteriores desarrolladas en las mismas zonas. A este respecto, el hecho de que nos hayamos centrado en algunas de las personalidades más destacadas del panorama misional de estos siglos no implica minusvalorar la acción continuada de los centros de las órdenes regulares, tales como los colegios jesuitas.

De cualquier modo, este trabajo es, en gran medida, es un análisis del "discurso eclesiástico" y no de su calado real, aunque con toda seguridad, sólo investigaciones posteriores podrán certificarlo, nos encontramos ante una evolución similar a la que se produjo en la Europa del momento. El hecho de que el padre Diego José de Cádiz siguiese predicando tal y como habían hecho los miembros de su orden casi dos siglos antes no debe hacernos olvidar que las cosas habían cambiado profundamente en las misiones españolas. Un extremo que no sólo atañe a las cuestiones ideológicas sino también a las devociones y a las prácticas religiosas sobre las que, lamentablemente, ignoramos muchísimas cosas en nuestro país.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES.

1. MISIONES.

— ALCALÁ, Pedro de: *Vida del V. Siervo de Dios el P. Presentado Fr. Francisco de Possadas del Sagrado Orden de Predicadores*. Oficina de Antonio Marín. Madrid, 1748.

— BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*. Imprenta del Doctor D. Benito Frayz. Santiago de Compostela, 1706.

— CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas prácticas que para el gobierno interior y dirección de las almas... ofrece a sus directores y confesores*. Imprenta de Francisco Delgado. Logroño, 1754. Es el vol. III de las *Doctrinas prácticas*.

— CARAVANTES, José de: *Práctica de missiones, remedio de pecadores*. Imprenta de la Viuda de Agustín de Valdiviesso. León, 1674.

— DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto. Deducido de la vida, virtudes, predicación y missiones del venerable y apostólico predicador Padre Gerónimo López de la Compañía de Jesús*. Zaragoza, 1678.

— DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica que demuestra la grande excelencia e importancia del altíssimo y diviníssimo exercicio de la Santa Misión*. Sin fecha ni lugar de impresión.

— ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y missiones del V.P. presentado Fr. Joseph Montagudo, missionero insigne del Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced*. Imprenta del Convento de la Orden de Ntra. Señora de la Merced. Madrid, 1741.

— GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*. Impresores de la Real Casa. Madrid, 1882.

— PASCUAL, Miguel Ángel: *El missionero instruido y en el de los demás operarios de la iglesia*. Imprenta de Juan García Infançón. Madrid, 1698.

— REYERO, Elías: *Misiones del M.R.P. Tirso González de Santalla*. Santiago de Compostela, 1913.

— *Instrucción que se da a los misioneros de la congregación de sacerdotes indignos ministros del Salvador del mundo....* B.N. v.e. 35-38.

— GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia. El venerable padre Fr. Joseph de Carabantes y missionario apostólico en la América y Europa*. Oficina de la Viuda de Melchor Álvarez. 1698.
— CALATAYUD, P.: *Missiones y sermones del padre Pedro Calatayud*. Imprenta de D. Eugenio Bieco. Madrid, 1751. 2 vols.

MANUSCRITOS

— "Carta del padre Francisco García, vice-rector de la Casa de Probación de la Compañía de Jesús de Madrid para los padres superiores de la misma compañía de la Provincia de Toledo sobre la muerte y virtudes del padre Juan Gabriel Guillén" en GONZÁLEZ DE SANTALLA, Tirso: *Misiones*. Biblioteca Biblioteca Universitaria de Salamanca, ms. 822.
— "Práctica del Acto de Contrición por las calles" en *Exercicios de N. P. San Ignacio y misiones*. Archivo de Loyola, libro 119.
— *Actos de contrición*. Archivo de Loyola, caja 7, nº 8.
— Archivo de Loyola. Armario. Plúteo 4º. Balda 2. 2489. Manuscrito 3.
— CALATAYUD, P.: *Doctrinas*. Biblioteca Nacional, mss. 6006-6008.
— CALATAYUD, P.: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*. Nacional, ms. 4503.
— CALATAYUD, P.: *Sermones y doctrinas de misión,* Biblioteca Nacional, ms. 6869 y ms. 6870.
— CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave obligación de los predicadores en distribuir la divina palabra a los fieles ajustándose al espíritu de Christo y no del mundo*, Biblioteca Nacional, ms. 6024.
— CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones desde el año de 1718 hasta el de 1730*. Biblioteca Nacional. ms. 5838.
— *De la razón de la misión que hizo en Salamanca el padre Tirso enero (¿) de 1676.* Archivo de Loyola, Armario. Plúteo 4, 2489, manuscrito 1.
— *Doctrinas y sermones de misión y casos de conciencia*. Archivo de Loyola, libro 110.
— GONZÁLEZ DE SANTALLA, Tirso: *Sermones de misión*. Biblioteca Universitaria de Salamanca, ms. 947.
— *Misiones del padre Tirso González y el padre Guillén*. Archivo de Loyola. Armario. Plúteo 4º. Balda 2 (2489), manuscrito 2.

— *Sermonario para misiones y adiciones sobre moral*. Biblioteca Nacional, ms. 6858.
— *Sermones de misión*. Biblioteca Nacional, ms. 5870.
— *Sermones de misión*. Biblioteca Nacional, ms. 5886.
— *Sermones de misión*. Biblioteca Nacional, ms. 6032.
— *Sermones y doctrinas de misión*. Biblioteca Nacional. ms. 5847.
— *Sermones y doctrinas del Padre Dutari*. Archivo de Loyola, Libro 142.
— *Sermones y doctrinas....* Archivo de Loyola, Libro 136.
— *Sermones y pláticas para misiones parroquiales*. Biblioteca Nacional, ms. 5820.
— TEJEIRA, P. Manuel: *Algunos casos provechosos para misiones*. Academia de la Historia, Madrid: sig. 9-2425.

2. RETÓRICA.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

— ABELLY, L.: *Verdadero méthodo de predicar, según el espíritu de el Evangelio*. Don Matheo de Bedmar. Madrid, 1724.
— AQUINO, Fr. Nicolás de : *El púlpito o reflexiones útiles a los jóvenes eclesiásticos, que se dedican al santo ministerio de la predicación evangélica*. Imprenta de Benito Cano. Madrid, 1788.
— AQUINO, Nicolas de: *El púlpito o reflexiones útiles a los jóvenes eclesiásticos, que se dedican al santo ministerio de la predicación evangélica*, Madrid, 1788.
— ASCARGORTA, Fr. Juan de: *El nuevo predicador instruido*. Imprenta de Nicolás Prieto, Granada, 1716.
— BALLOT, Josef Pablo: *Lógica y arte de bien hablar*. Imprenta de Juan Francisco Piferrer. Barcelona, sin fecha.
— CAPMANY, A.: *Filosofía de la eloquencia*. Madrid, Ed. Antonio de Sancha, 1777.
— MURATORI, L. A.: *Ventajas de la eloquencia popular*. Joachim Ibarra, Madrid, 1780.
— OLORIZ, Juan Chrisóstomo Benito de: *Desagravio d ela perfecta oratoria, compuesto en cinco dissertaciones apologéticas*. Imprenta de Joseph Fort. Zaragoza, 1735.
— SALAS, Francisco Gregorio de: *Compendio practico del púlpito*. Imprenta de Francisco Xavier García. Madrid, 1771.
— SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*. Imprenta de Don Joachim de Ibarra. Madrid, 1782.
— SÁNCHEZ, P. A. : *Discurso sobre la eloquencia sagrada en España*. Imprenta de Blas Román. Madrid, 1778.

3. OTROS.

IMPRESOS.

— BAAMONTE, Juan: *Relación física de las comedias y el corazón del hombre*. Imprenta de María Luis Villagarcía, Salamanca, sin fecha.

— CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*. Sin fecha.

— CALATAYUD, P.: *Incendios de amor sagrado. Respiración amorosa de las almas devotas con el corazón de Jesús...* Gerona. Imprenta de Narcisso Oliva, sin fecha

MANUSCRITOS.

— *Congregación y procesión de penitencia, 1730*. Archivo de Loyola Caja 7, nº 5.

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES

BIBLIOGRAFÍA.

— AGUILAR PIÑAL, F. "Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII" en ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos/ AGUDO TORRICO, J. (eds. lit.): *La religiosidad popular*. Tomo II. Barcelona. Ed Anthropos, 1989.

— ALEMANY GARCÍA, S. y SASTRE REUS, Mª José: "Un assumpte de moralitat: el cas de Rosa Vives" en *Aguaits*, nº 1, primavera de 1988.

— ALEXANDER BAILEY: ""Le style jésuite n´éxiste pas". Jésuit Corporate Culture and the visual arts" en O´MALLEY, J. W.: *The Jesuits, Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*. Ed. Univesity of Toronto Press. Toronto/Buffalo/London, 1994.

— ALLEGRA, Luciano: "Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura" en CORRADO VIVANTI (ed.): *Storia d´Italia. Annali 4*. Giulio Einaudi Editore. Torino, 1981.

— AMELANG, James S.: "Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna" en idem y NASH, M (eds*): Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Ed. Edicions Alfons el Magnànim. Valencia, 1990.

— ANDRÉS MARTÍN, M. : "Alumbrados, erasmistas, luteranos y místicos y su común denominados: el riesgo de una espiritualidad más "intimista" en ALCALÁ, A. *et alii*: *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Ed. Ariel. Barcelona, 1984.

— ANDRÉS MARTÍN, M.: "¿Prequietismo en la comunidad valenciana?" en *Anales valentinos*, nº 40 de 1994.

— ANDRÉS, Melquiades: *La teología española del XVI.* BAC. Madrid, 1974.

— ANGELOZZI, Giancarlo. "L´insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù" en ULIANICH, Boris: *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra´500 e' 600*. De. La città del sole. Napoli, 1997.

— APPOLIS, E.: *Les jansénistes espagnols.* Ed. SOBODI. Bourdeaux, 1966.

— ARACIL, A.: *Juego e invención*. Ed. Cátedra. Madrid, 1998.

— ARACIL, Mª B.*: El teatro evangelizador: sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Ed. Bulzoni. Roma, 1999.

— ARAGÜÉS SARAZ, José: *Deus Concionator. Mundo predicado y retórica del "exemplum" en los Siglos de Oro*. Ed. Portada Hispánica. Amsterdam-Atlanda, 1999.

— ARIÈS, Philippe: *L´uomo e la morte dal Medioevo a oggi*. Ed. Laterza, 1992.

— ARIÈS, Philippe: *La muerte en Occidente*. Ed. Argos Vergara. Barcelona, 1992.

— BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza. Cultura gesuitica e seicento italiano*. Ed. CLUEB, Bolonia, 1997.

— BAKHTIN, Mijail: *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*. Ed. Barral. Barcelona, 1971.

— BALDAQUÍ Y ESCANDELL, Ramón: "La reforma de la predicación en el XVIII valenciano: Leonardo Soler de Cornellá". *Anales Valentinos*, 1985.

— BARBAZZA, Catherine: *La société paysanne en Nouvelle Castille: familie et mariage et transmision des biens à Pozuelo de Aravaca (1580-1640)*. Ed. Casa de Velázquez. Madrid, 2000.

— BARNES-KAROL, Gwendolyn: "Religious oratory in a culture of control" en CRUZ, A. J. y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Minneapolis-Oxford, 1992.

— BARNES-KAROL, Gwendolyn: "Religious oratory in a culture of control" en CRUZ, A. J. y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Minneapolis-Oxford, 1992.

— BARONE, G., CAFFIERO, Giulia, SCORA BARCELLONA, Francesco: *Modelli di santità e modelli di comportamento*. Ed. Rosenber y Sellier, 1994.

— BARTHES, Roland: "L´ancienne Rhétorique" en *Oeuvres completes*, tomo II. Ed. Seuil. París, 1993.

— BARTHES, Roland: "Sade, Fourier, Loyola" en *Oeuvres complètes*. Ed. Seuil, 1994.

— BARZMAN, Karen-edis: "Immagini e vita religiosa delle donne (1650-1850)" en ZARRI, G y SCARAFFIA, L.: *Donne e Fede*. Ed. Laterza, Roma-Bari 1994.

— BATLLORI: "Note sull´ambiente missionario nell´Italia del Cinquecento". En *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*. Editrice Antenore. Padova, 1960.

— BAXANDALL, M.: *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento*. Ed. Gustavo Gili. Barcelona, 1978.

— BAYNE, S.: "Le rôle des larmes dans le discours sur la conversion" en *La conversión au XVIIe siècle*. Ed. Centre National des Lettres. París, 1983.

— BELDA PLANS, Juan: "Domingo de Soto (1495-1560) y la reforma de la Teología en el siglo XVI" en *Anales valentinos*, nº 42.

— BENDISCIOLI, Mario: "Finalità tradizionali e motivi nuovi in una confraternita a Mantova del terzo decennio del Cinquecento" en *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*. Editrice Antenore. Padova, 1960.

— BENNASSAR, B.: "Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su "pedagogía del miedo"" en ALCALÁ, A. *et alii*: *Inquisición espñola y mentalidad inquisitorial*. Ed. Ariel. Barcelona, 1984.

— BERGAMO, Mino: *L´anatomia dell´anima*. Ed. Il Mulino. Bolonia, 1991.

— BERGIER : *Diccionario Enciclopédico de Teología*. Madrid, Junio 1833.

— BERNOS, M: "Confessión et conversión" en *La conversión au XVIIe siècle*. Ed. Centre National des Lettres. París, 1983.

— BEVERLEY, John R.: "On the concept of the Spanish Literary Baroque" en CRUZ, A.J y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Minneapolis-Oxford, 1992.

— BILINKOFF, J.: "Confessors, Penitents and the construction of identities in Early Modern Avila" en DIEFENDORF, Barbara B. y HESSE, Carla (eds*): Culture and identity in Early Modern Europe (1500-1800): essays in honor of N. Zemon Davis*. Ed. Ann Arbor. Michigan University, 1993.

— BIONDI, Albano: "Aspetti della cultura cattolica pos-tridentina. Religione e controllo sociale" en CORRADO VIVANTI (ed.): *Storia d´Italia. Annali 4*. Giulio Einaudi Editore. Torino, 1981.

— BLANCO, M.: "La Critique de la prédication conceptiste au XVIIIe siècle" en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1988.

— BOSSY, J.: *Christianity in the West: 1400-1700*. Oxford University Press, 1985.

— BOSSY, John: "The social History of confession in the Age of Reformation" en *Transactions of the Royal Historical Society*, V, 25, 1975.

— BREMOND, C., LE GOFF, J., SCHMITT, J.C.: *L´exemplum*. Ed. Brepols, 1982.

— BRÛCKNER, W.: "La riorganizzazione della pastorale e società dopo il Concilio di Trento" en PRODI, P. y REINHARD, W.(eds.): *Il Concilio di Trento e il Moderno. Annali dell´Istituto storico italo-germanico*. Quaderno 45.

— BURKE, P.: "How to be a Counter-Reformation Saint" en en VON GREYERZ, K.: *Religion and society in Early Modern Europe, 1500-1800*. Ed. George Allen and Unwin, 1984.

— BURKE, P.: "Le domande del vescovo e la religione popolare". En *Quaderni Storici*, 41- 1979.

— BURKE, P.: *Popular culture in Early Modern Europe*. Ed. Temple Smith. London, 1982.

— BURRIEZA SÁNCHEZ, J.: "Un catecismo jesuítico en la España de la Ilustración. Pedro de Calatayud y la catequesis de la Compañía de Jesús" en *Investigaciones histórica*, 1999, nº 19.

— CABANTOUS: *Histoire du blasphème en Occident, fin XVIe-milieu XIXe siècle*. Ed. Albin Michel. París, 1988.

— CABIBBO, S.: *Il paradiso del Magnifico Regno*. Ed. Viella, 1996.

— CAFFIERO, G.: "Tra modelli di disciplinamento e autonomia soggetiva" en BARONE, G., CAFFIERO, G. y SCORA BARCELLONA, Francesco: *Modelli di santità e modelli di comportamento*. Ed Rosenber y Sellier, 1994.

— CAFFIERO, M. : *La politica della santità. Nascita di un culto nell´Età dei Lumi*. Ed. Laterza, 1996.

— CAFFIERO, M.: "Femminile/popolare. La femminilizzazione religiosa nel settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni" en *Prospettiva e dimmensioni della ricerca storica*, 1994.

— CAFFIERO, M: "La maestà del Papa" en *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)*. Ed. École Française de Rome. Roma, 1997.

— CAFFIERO, M: "Un santo per le donne" en *Memoria*, nº 30, 1990.

— CALLAHAN, William. A.: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Ed. Nerea. Madrid, 1989.

— CAMPORESI, Piero: *Il pane selvaggio*. Ed. Il Mulino. Bologna, 1980.

— CAMPORESI, Piero: *La maschera di Bertoldo*. Ed. Einaudi. Torino, 1976.

— CAMPORESI, Piero: "Cultura popolare e cultura d´élite fra Medioevo ed età moderna" en CORRADO VIVANTI (ed.): *Storia d´Italia. Annali 4*. Giulio Einaudi Editore. Torino, 1981.

— CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*. Ed. Alianza. Madrid, 1969

— CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa*. Ed. Sarpe. Madrid, 1985.

— CARRÉ, A.: "El cuerpo de las mujeres: medicinas y literatura en la Baja Edad Media" en *Arenal*, enero-junio de 1996.

— CASALI, E.: "*Economica* e *creanza* cristiana" en *Quaderni Storici*, 1979, nº 42.

— CASCARDI, A.: "The subject of control" en CRUZ, A.J y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Minneapolis-Oxford, 1992.

— CASEY, J.: "La conflictividad en el seno de la familia" en *Estudis*, 22, 1996.

— CERDÁN, Francis: "El sermón barroco. Un caso de literatura oral" en *Edad de Oro* VII, 1988.

— CHARTIER, R.: *El mundo como representación*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1996.

— CHARTIER, R.: "Las prácticas de lo escrito" en ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges: *Historia de la vida privada*. Vol. III. Ed. Taurus. Madrid, 1989.

— CHÂTELLIER, L.. "Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento" en PRODI, P. y REINHARD, W.(eds.): *Il Concilio di Trento e il Moderno. Annali dell´Istituto storico italo-germanico*. Quaderno 45.

— CHÂTELLIER, L.: "La mission du XVIIIe siècle, aux frontières de l´esprit tridentin et de l´idéal des Lumières" en *Mélanges de l´École Française à Rome*, nº 109-2, 1997.

— CHÂTELLIER, L.: "Les jésuites et la naissance d´un type: le dévot" en *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand., 1987.

- CHÂTELLIER, L.: *L´Europe des dévots*. Ed. Flammarion. París, 1987.

- CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVIe-XIXe siècle*. Ed. Aubier. París, 1993.

— CHAUCHADIS, C.*: Honneur, morale et société dans l´Espagne de Philipe II*. Ed. Centre Regional de publications de Toulouse, 1984.

- CHAUNU, Pierre: *La mort à Paris*. Ed. Fayard. París, 1978.

- CHECA CREMADES, F.: "Imágenes de lo trascendente en la pintura del Barroco" en *Calderón de la Barca y la España del Barroco*. Ed. Sociedad Estatal España Nuevo Milenio. Madrid, 2000.

- CHONÉ, P.: "Exégèse de la ténèbre et Luminisme nocturne: les "nuits" lorraines et leur contexte spirituel" en *Les signes de Dieu aux XVIe et XVIIe siècles*. *Actes du*

colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme. Ed. Université de Clermont-Ferrand. 1993.

- CHRISTIAN, W. A.: *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XV*). Ed. Nerea. Madrid, 1990.

— CHRISTIAN, W. A.: *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Ed. Nerea. Madrid, 1991.

— CHRISTIN, O.: "Le blasphème de St. Louis à Rushdie" en *Historie*, 1998, nº 42.

— CIVIL, P.: "De la femme à la Vierge. Aspects de l´iconographie mariale au tournant du siècle d´Or" en REDONDO, A.(ed.): *Images de la femme en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1994.

— CIVIL, Pierre: "Le modèle du ménage heureux: l´image de Saint Joseph en Espagne à la charnière des XVIe et XVIIe siècles" en REDONDO, A.(ed.): *Relations entre hommes et femmes en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1995.

— CIVIL, Pierre: "Le squelette et le cadavre" en REDONDO, A. (ed.): *La peur de la mort en Espagne au siècle d´Or*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1993.

— COHEN, Esther: "Fire and tears. The physical manifestactions of conversion" en *Dimmensioni e problemi della ricerca storica*. 1996-2.

— COLOMBO, Roberto: "Il linguaggio missionario nel Settecento italiano" en *Riuvista di Storia e Letteratura religiosa*, 1983, nº 3.

— CONTRERAS, Jaime: *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia 1560-70: poder, sociedad y cultura*. Ed. Akal. Madrid, 1982.

— COPETE, Marie-Lucie: *Les jésuites et la prison royale de Seville. Missions d´evangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVIIe siècle*. Florence. Institut universitaire europeen. 1994.

— CÓRDOBA, Pedro: "El cuerpo entre predicadores y copleros" en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1990.

— COURCELLES, Dominique: "Sermons et cantiques en Catalogne avant le Concile de Trente" en *L´encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu´au Concile de Trente*. 109e Congrès National des Societés Savantes-Dijon, 1984. Ed. CTHS, 1985.

— CRÉMOUX, F.: "Le corps du pelèrin comme métaphore spirituelle dans les récits de pèlerinages et de miracles" en REDONDO, A. (ed.): *Le corps comme métaphore dans l´Espagne des XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1992.

— CRÉMOUX, F.: *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle*. Ed. Casa de Velázquez. Madrid, 2001.

— DAINVILLE, F.: *L´éducation des jésuites: XVI (e)-XVIII(e) siècles.* Ed Minuit. París, 1991.

— DALLAJ, A.: "Le processioni a Milano nella Controriforma" en *Studi Storici*, XXIII, 1982, nº 1.

— DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*. Ed. Oxford University Press, 1978.

— DE BAECQUE, A. en *idem* y MÉLONIO, F.: *Histoire culturelle de la France. Tome III: Lumières et liberté. Les dix-huitième et dix-nuevième siècles*. Ed. Seuil. París, 1998

— DE LA PASCUA SÁNCHEZ, Mª José: "La muerte y sus discursos en la España del Antiguo Régimen" en *Trocadero*, 1996-7.

— DE LEÓN, Pedro: *Grandeza y miseria de Andalucía*. Ed. Facultad de Teología. Universidad de Granada, 1981.

— DE MAIO, Romeo: "L´ideale eorico della santità nella controriforma" en RUSSO, C.(ed.): *Società e Chiesa e vita religiosa nell´Ancien Régime*. Ed. Guida. Napoli, 1976

— DE MAIO, Romeo: "L´ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma" en idem: *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*. Napoles, 1973.

— DE ROSA, G.: "Religione popolare o religione prescritta" en idem: *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*. Ed. Laterza. Roma-Bari, 1978.

— DE VIGUERIE, J.: "La crainte, l´espérance, la confiance dans l´ancienne dévotion (XVIIe et XVIIIe siècles)" en *Le Jugement, le Ciel et l´Enfer dans l´histoire du christianisme. Actes de la Douzième rencontre d´Histoire Religieuse tenue à Fontevrad les 14 et 15 octobre 1988*. Ed. Université d´Angers, 1989.

— DEDIEU, J. P.: "El modelo religioso: las disciplinas del lenguaje y de la acción" en BENNASSAR, B.: *Inquisición española: poder político y control social*. Ed. Cr´ticia. Barcelona, 1981.

— DEDIEU, J. P.: *L´administration de la foi: l´Inquisition de Tolède XVIe-XVIIIe siècle*. Ed. Casa de Velázquez. Madrid, 1989.

— DEL RÍO BARREDO, Mª JOSÉ: *Madrid Urbs Regia. La capital ceremonial de la monarquía católica*. Ed. marcial Pons. Madrid, 2000.

— DELCORNO, Carlo: *Giordano di Pisa e l´antica predicazione volgare*. Ed. Leo S. Olschki. Florencia, 1975.

— DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*. Ed Fayard. París, 1983

— DEMOUSTIER: "L´originalité des "Exercices Spirituels"" en GIARD, L y VAUCELLES, L.: *Les jésuites à l´âge baroque 1540-1640*. Ed. Jerôme Millon. Grenoble, 1996.

— DEPAUW, Jacques: "Spiritualité et pauvreté". *Histoire, economie et société*, 1995.

— DEPAUW, Jacques: *Spiritualité et pauvreté à Paris au XVIIe siècle*. Ed. La Boutique de l´Historie. París, 1999.

— DESLANDRES, D.: ""Des ouvriers formidables à l´enfer". Épistémè et missions jésuites au XVIIe siècle" en *Mélanges de l´École Française à Rome*, nº 111. 1999 (1).

— DESPLAT, C.: *La vie, l´amour, la mort. Rites et coutumes, XVIe-XVIIIe siècles*. Ed. Terres et hommes du sud. Biarritz, 1995.

— DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: "Aspectos de la España de Feijoo" en *Hispania*, tomo XXIV. Octubre-Diciembre de 1964, nº 64.

— DOMPNIER, B.: "Des Anges et des signes. Littérature et dévotion à l´ange gardien et image des anges au XVIIe siècle" en *Les signes de Dieu aux XVIe et XVIIe siècles. Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme*. Ed. Université de Clermont-Ferrand. 1993.

— DOMPNIER, B.: "L´activité missionaire des jésuites de la province de Lyon dans la première moitié du XVIIe siècle" en *Mélanges de l´École Française à Rome*, nº 97, 1985.

— DOMPNIER, B.: "La Compagnie de Jésus et la mission de l´intérieur" en GIARD, L y VAUCELLES, L.: *Les jésutites à l´âge baroque 1540-1640*. Ed. Jerôme Millon. Grenoble, 1996.

— DOMPNIER, B.: "La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission" en *Mélanges de l´École Française à Rome*, nº 109. 1997 (2).

— DOMPNIER, B.: "Les hommes d´église et la superstition entre XVIIe et XVIIIe siècles" en idem (ed.): *La superstition à l´âge des Lumières*. Ed. H. Champion. París, 1998.

— DOMPNIER, B.: "Les missions des capucins et leur empreinte sur la réforme catholique en France" en R. H. É. F., tomo LXX, 1984.

— DOMPNIER, B.: "Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins" en *La conversión au XVIIe siècle*. Ed. Centre National des Lettres. París, 1983.

— DOMPNIER, B: "Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses. L´exemple des Capucins en France (XVIIe-XVIIIe siècles)" en *Dimmensioni e problemi della Ricerca Storica*, nº 2, 1994.

— DOS SANTOS, E.: "Le missioni in epoca moderna in Portogallo" en DELUMEAU, Jean (ed.): *Storia vissuta del popolo cristiano*. Ed. Società Editrice Internazionale. Torino, 1985.

— DUBERT, I.: "Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del Antiguo Régimen" en *Studia Historica. Historia Moderna*, IX, 1991.

— DUBOIS, E.: "Le Père Le Moyne et *La dévotion aisée*" en *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1987.

— DUC, Alexin: "Le monstre au XVIIe siècle" en *XVIIe siècle*, nº 196, 1997, nº 3.

— DUMONT-MOLLARD, M. y LOVIE, J.: "Un élément de la dévotion populaire en Savoie au XIXe siècle: les cantiques" en *Économies et sociétés des pays de Montagne*. Ed. CTHS. París, 1984.

— ESPONERA CERDÁN, A.: "Sobre la predicación en la Valencia del último cuarto del siglo XVIII" en *Anales Valentinos*, 1997, nº 46.

— ESSLIN, Martín: *The field of drama*. Ed Methuen, GB, 1987.

— ETAYO-PINOL, M. A. : "Impact du Siècle d´Or espagnol en France" en *Revue historique*, nº 579, Julio-Septiempre de 1991.

— FARALLI, C.: "Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVIII): problemi di una ricerca in corso" en *Bolletino della Società di studi valdensi*, LXXXII, 1975.

— FARASSINO, A.: "Premesse per un´analisi semiologico della predicazione" en en AAVV: *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione*. Ed. Dehoniane. Bolonia, 1973.

— FAVRE, R.: *La mort au siècle des Lumières*. Ed. Presses Universitaires de Lyon, 1978.

— FERNÁNDEZ CORDERO, Mª Jesús: "Concepción del mundo y de la vida en los eclesiásticos del siglo XVIII" en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 10. 1989-90.

— FERNÁNDEZ, C. y USUNÁRIZ, J. Mª: "El año ritual en la España de los siglos XVI y XVII" en *Memoria y Civilización* 3, 2000.

— FILIPPI, Bruna: "Grandes et petites actions au collège romain" en GIARD, L y VAUCELLES, L.: *Les jésuites à l´âge baroque 1540-1640*. Ed. Jerôme Millon. Grenoble, 1996.

— FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*. Ed. Arco/Libros, Madrid, 1999.

— FLYNN, Lawrence J.: "The arte thetorica of Cyprian Soarez" en *Quaterly Journal of speech*, 1956.

— FLYNN, M.: "Blasphemy and the play of anger in Sixteenth-Century Spain" en *Past and Present*, nº 149.

— FORSTER, M. R.: *Catholic revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany, 1550-1750*. Cambridge University Press, 2001.

— FORSTER, M. R.: *The Counter-Reformation in the villages*. Ed. Cornell University Press. Ithaca and London, 1992.

— FROESCHLÉ-CHOPPARD, M. H.: "Indulgences et confréries" en CHATÊLLIER, L.: *Religions en transition dans la seconde moitié du siècle XVIIIe*. Ed. Voltaire Foundation. Oxford, 2000.

— FROESCHLÉ-CHOPPARD, M. H.: *La religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle*. Ed. Beauchesne. París, 1980.

— FULÖP-MILLER, René: *Les jesuites et le secret de leur puissance*. Librairie Plon. París, 1933, vol I.

— FUMAROLI, Marc: *Eroi e oratori. Retorica e drammaturgia settecentesche*. Ed. Il Mulino. Bolonia, 1990.

— FUMAROLI, Marc: *L´âge de l´éloquence*. Ed. Albin Michel. París, 1994.

— FURET, F. y OZOUF, J.: "L´alphabétisation en France, XVIIe-XIXe siècle" en *Annales*, Tomo XXXII-3. Mayo-Junio de 1977

— GÁLLEGO, Julián: *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Ed. Cátedra. Madrid, 1975.

— GALLINI, Clara: "Immagini di paura. Una lettura antropologica" en GUIDI, L., PELIZZARI, Mª R., LUCIA, V.(eds.): *Storia e paure: immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in Età Moderna*. Ed. Angeli. Milano, 1992.

— GANDÁSEGUI APARICIO, M.: "Una contienda judicial entre dos mujeres. Proceso y sentimientos (1773-1775) en *Cuadernos de Historia Moderna*, 1999.

— GARCÍA DE ENTERRÍA, Maria Cruz: "El cuerpo entre predicadores y copleros" en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1990.

— GENTILCORE, D.: "*Accomodarsi alla capacità del popolo*: strategie, metodi e impatto delle missioni nel Regno di Napoli, 1600-1800" en *Mélanges de l´École Française à Rome*, nº 109, 1997.

— GEREMEK, B.: *La piedad y la horca*. Alianza Univesidad. Madrid, 1993.

— GERMAIN, E.: *Langages de la foi à travers de l´histoire: mentalités et catechese*. Ed. Fayard. París, 1972.

— GINZBURG, C.: *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Ed. Einaudi. Torino, 1979.

— GIULIANI, M. : *Gli esercizi spirituali di S. Ignazio*. Ed. Stella Matutina, Roma, 1963.

— GOLDING, A. S.: ""Nature as symbolic behavior": Cresol´s *Autumn Vacations* and Early Baroque Acting Technique" en *Renaissance and Reformation*, vol 10, 1986.

— GORDINI, Giandomenico: *Il Beato Bartolomeo Dal Monte. Un predicatore di missioni popolari nel Settecento*. Edizioni San Paolo, Milano, 1997.

— GORDON, Bruce: "Apparitions and pastoral care" en idem y MARSHALL, P. (eds.): *The place of Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Ed. Cambridge University Press, 2000.

— GRANADA, Fr. Luis de: "Retórica" en *Obras completas*. Tomo VII. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. E. Atlas. Madrid, 1944.

— GRASSO, P.G.: "Angolazione psicologica e psicosociologica sulla predicazione" en AAVV: *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione*. Ed. Dehoniane. Bolonia, 1973.

— GRENDI, E.: "E. P. Thompson e la cultura plebea" en *Quaderni Storici*, nº 85, abril 1994.

— GRENDI, E.: *Il Cervo e la repubblica*. Ed. Einaudi. Torino, 1993.

— GROETHUYSEN, B. : La *formación de la conciencia burguesa en Francia del XVIII.* FCE. México, 1981.

— GROETHUYSEN, B.: *The bourgeois: catholicism versus capitalism in igfhteenth century France*. Ed. Barrie and Rockliff. London, 1968.

— GUASCO, Maurilio: *Storia del Clero*. Ed. Laterza. Roma-Bari, 1997.

— GUIDETTI, A.: *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani*. Ed. Rusconi. Milán, 1988.

— GUIDI, Laura, PELIZZARI, M.R., VALENZI, L. (eds): *Storia e paure: immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in Età Moderna*. Ed. Angeli. Milano, 1992.

— GUTTON, J. P.: *La société et les pauvres en Europe XVIe-XVIIe siècles*. Presses Universitaires de France. París, 1974.

— HAUSER, A.: *Historia social de la literatura y del arte*. Ed. Punto Omega (Labor). Barcelona, 1988.

— HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española de los SS.XVI-XVII*. FUE. Madrid, 1998.

— HESPANHA, A. M.: *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*. Ed. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1993.

— HSIA, R. PO-CHIA: *The world of catholic renewal, 1540-1770*. Cambridge University Press, 1998.

— HUERTA CALVO, J.: "Cómico y femenil bureo. Del amor y las mujeres en los entremeses del Siglo de Oro" en *Criticón*, 24 (1983).

— HUFTON, Olwen: "Donne, lavoro e famiglia" en ZEMON DAVIS, N. y FARGE, A.: *Storia delle donne*. Ed. Laterza, Roma, 2000.

— HURTUBISE, P.: "Le prêtre tridentin: idéal et réalité" en VVAA: *Homo religiosus*. Ed. Fayard. París, 1997.

— ILIE, Paul: "¿Luces sin Ilustración?: las voces "imaginación/fantasía" como testigos léxicos" en DE LA RUBIA PRADO, F. y TORRECILLA, J. (Dir.): *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1996.

— ISLA, José Fco. de: *Historia del famoso predicador Fr. Gerundio de Campazas, alias Zotes*. Ed Planeta. Barcelona, 1991.

— ISLA, José Fco de: *Crisis de los predicadores y de los sermones*. Editado por MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, J. (S.J.). Ed. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 1994.

— ITURRIAGA ELORZA, Juan: "Las primeras misiones parroquiales de los Colegios de la Compañía de Jesús en la Provincia de Castilla" en *Memoria ecclesiae*, 1996.

— JURADO, J: "Fray Gerundio y la oratoria sagrada barroca" en *Edad de Oro*, VIII, 1988.

— KAGAN, R. L.: *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*. Ed. Junta de Castilla y León. Salamanca, 1991.

— KAGAN, R. L.: *Universidad y sociedad en la España Moderna*. Madrid, Tecnos, 1981.

— KAMEN, H.: "Nudité et Contre-réforme" en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1990.

— KAMEN, H.: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*. Ed. S. XXI. Madrid, 1998.

— KNOX, D.: ""Disciplina". Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa" en *Annali dell´Istituto Storico italo-germanico in Trento*, nº XVIII, 1992.

- KOLAKOWSKI, L.: *Chrétiens sans église: la conscience religieuse et le lieu confessionnel au XVIIe siècle*. Ed. Gallimard, Paris, 1987.

— LAIRÁN PLA, A. J.: ·La predicación cuaresmal en la Alzira del siglo XVIII" en *Actes del VI Assemblea d´Història de la Ribera*. Volum 2. Ed. Ajuntament d´Alzira, 1998.

— LAPLANA GIL, J. E.: "Algunas notas sobre espectros y aparecidos en la literatura del Siglo de Oro" en REDONDO, A. (ed.): *La peur de la mort en Espagne au siècle d´Or*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1993.

— LARA GARRIDO, J: "La predicación barroca, espectáculo denostado" en *Analecta malacitana*, vol. VI, 2(1983).

— LAUSBERG, H. *Manual de Retórica literaria*. Ed Gredos. Madrid, 1981.

— LÁZARO CARRETER, F.: "Sobre la dificultad conceptista" en *Estilo barroco y personalidad creadora*. Ed. Cátedra. Madrid, 1992.

— LÁZARO-CARRETER, F.: *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*. Ed. Crítica. Madrid, 1980.

— LE GOFF, J.: *El nacimiento del Purgatorio*. Ed. Taurus. Madrid, 1989.

— LEBRUN, François: "La predicazione nel XVIII secolo" en DELUMEAU, Jean (ed.): *Storia vissuta del popolo cristiano*. Ed. Società Editrice Internazionale. Torino, 1985.

— LECOUTEUX, Cl.: "Paganisme, christianism, merveilleux" en *Annales*, Julio-Agosto, 1982.

— LEDDA, Giuseppina:"Predicar a los ojos" en *Edad de Oro*, VIII, 1989.

— LEITES, E.: "Casuistry and character" en idem: *Conscience and casuistry*. Ed. Cambridge University Press. 1988.

— LEMAÎTRE, N.: "Les cloches du Limousin, voix de Dieu, voix des hommes" en *Les signes de Dieu aux XVIe et XVIIe siècles. Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme*. Ed. Université de Clermont-Ferrand. 1993.

— LEMAÎTRE, Nicole: "L´éducation de la foi dans les paroisses du XVI siècle" en *L´encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu´au Concile de Trente*, 109e Congrès des Sociétés Savantes. Dijon 1984. Ed. CTHS. París, 1985.

— LEVI, G.: *la herencia inmaterial*. Ed. Nerea. Madrid, 1991.

— LISÓN TOLOSANA, C.: *La España mental*. Ed. Akal. Madrid, 1990.

— LOPE, Hans-Joachim: "¿Mal moral o necesidad económica? La polémica acerca del lujo en la Ilustración española" en TIETZ, M.: *La secularización de la cultura española en el siglo de las Luces*. Wesbaden. Harrassowitz, 1992.

— LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, Mª Victoria: "Predicación e inducción política en el S.XVIII: Fray Diego José de Cádiz". En *Hispania*, nº 138, 1978.

— LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, Mª Victoria: "Familia, sexo y género en la España Moderna" en *Studia Historica. Historia Moderna*.Vol 18, 1998.

— LOUPÈS, Philippe: *La vie religieuse en France au XVIIIe siècle*. Ed. SEDES. París, 1993.

— LURIA, K. P.: "Rituals of conversion: catholics and protestants in XVIIe Century Poitou" en DIEFENDORF, Barbara B. y HESSE, Carla (eds): *Culture and identity in Early Modern Europe (1500-1800): essays in honor of N. Zemon Davis*. Ed. Ann Arbor. Michigan University, 1993.

— MAJORANA, B.: "Governo del corpo, governo dell´anima: attori e spettatori nel teatro italiano del XVII secolo" en *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna.* Annali dell´Istituto Storico italo-germanico (40), 1994.

— MAJORANA, B.: "Il pulpito e l´attrice. Il teatro nella predicazione di Paolo Segneri" en *Fantasmi femminili nel castello dell´inconscio maschile: atti del Convegno internazionale. Torino 8-9 de marzo de 1993*. Ed. Costa & Nolan. Genova, 1996.

— MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*. Ed. Universidad de Cantabria, 1990.

— MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A.: "Desviación, disciplina social e intervenciones judiciales en el Antiguo Régimen" en *Studia Storica. Historia moderna*, nº 14.

— MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*. Ed. Ariel. Barcelona, 1986.

— MARAVALL, J. A.: *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Ed. Ariel. Barcelona, 1979.

— MARIMÓN LLORCA, Carmen: "La especificidad pragmática de la *pronuntiatio* y su incidencia en la construcción del discurso retórico" en ALBADALEJO, Tomás, DEL RÍO, E. y CABALLERO, José Antonio: *Quintiliano, historia y actualidad de la retórica: Actas del Congreso Internacional "Quintiliano: historia y actualidad de la retórica, XIX Centenario de la Institutio Oratoria"*. Madrid y Calahorra, 1995.

— MARIÑO FERRO, Xosé Ramón: *Las romerías, peregrinaciones y sus símbolos*. Ed. Edicions Xerais de Galicia. Madrid, 1987.

— MARTÍ, A.: *La preceptiva retórica en el Siglo de Oro*. Ed. Gredos, Madrid, 1972.

— MARTIN, H.: "La predicazione e le masse nel XV secolo. Fattori e limiti di un successo" en DELUMEAU, Jean (ed.): *Storia vissuta del popolo cristiano*. Ed. Società Editrice Internazionale. Torino, 1985.

— MATZ, Linda: *Poverty and Welfare in Habsburg Spain*. Ed. Cambridge University press, 1983.

— MAYANS, G.: "El orador christiano" en *Obras completas.* Ed. Ayuntamiento de Oliva, 1984.

— MCMANNERS, J.: *Death and the Enlightement*. Oxford University Press, 1985.

— MENARD, Michèle: *Une histoire des mentalités religieuses aux XVIIe et XVIII e siècles. Mille retables de l´ancien Diocèse du Mans*. Ed. Beauchesne. París, 1980.

— MESLIN, M.: "Le phénomene religieux populaire" en LACROIX, B. y BOGLIONI, P.: *Les religions populaires. Colloque international 1970*. Ed. Les Presses de l´Université Laval. Quebec, 1972.

— MESTRE SANCHÍS, A.: "La reforma de la predicación en el S. XVIII" en *Anales Valentinos*, 1978, nº2, 1975.

— MESTRE SANCHÍS, A." Influjo erasmiano en Felipe Bertrán", en *El mundo intelectual de Mayans*. Ed. Ayuntamiento de Oliva, Valencia, 1978.

— MICCOLI, Giovanni: "I tribunali della coscienza". *Società e Storia*. 1998.

— MILANESI, Claudio: "Tra la vita e la morte. Religione e cultura popolare e medicina nella seconda metà del 1700" en *Quaderni Storici* nº 50, 1982.

— MILHOU-ROUDIN, Anne: " Un tránsito espantoso: la peur de l´agonie dans les préparations à la mort et sermons espagnols des XVI(e) et XVII(e) siècles" en REDONDO, Agustin (ed lit): *La peur de la mort en Espagne au siècle d´Or: littérature et iconographie.* Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1993.

— MORENO MENGÍBAR, A. y VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco: *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Ed. Akal. Madrid, 1997.

— MORGADO GARCÍA, A.: "Ángeles y demonios en la España del Barroco" en *Chronica Nova*, 27, 2000.

— MORGADO GARCÍA, A.: "Pecado y confesión en la España moderna. Los manuales de confesores" en *Trocadero*, 8-9.

— MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*. Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cadiz, 2000.

— MORINEAU, M.: "Les jésuites parmi les hommes. La soif du martyre" en en *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1987.

— MUCHEMBLED, R.: "La paura e la notte in Francia (XV-XVII secolo)" en GUIDI, L., PELIZZARI, Mª R., y LUCIA, V.(eds.): *Storia e paure: immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in Età Moderna*. Ed. Angeli. Milano, 1992.

— MUCHEMBLED, R.: "Sorcellerie en Flandre et en Artois", en *Annales*, Enero-Febrero de 1973.

— MUCHEMBLED, R.: *L´invention de l´homme moderne: sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l´Ancien Régime*. Ed. Fayard. París, 1988.

— MUCHEMBLED, R.: *Société, cultures et mentalités dans la France moderne*. Ed. Armand Colin. Paris, 1990.

— MURPHY, James J.: *A synoptic history of classical Rhetoric*. Hermagoras Press, 1983.

— MUSELLA, Silvana: "Il Pio Monte della Misericordia e l´assitenza ai "poveri vergognosi" (1665-1724)" en RUSSO, C. y GALASSO, G.: *Per la Storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d´Italia*, vol II. Ed. Guida, Napoli, 1982.

— NADAL, F. CMF: *Ascética y mística.* Ed. Coculsa. Madrid, 1948.

— NALLE, S. T.: "A Saint for All Seasons: The Cult of San Julián" en CRUZ, A.J y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Mineapolis-Oxford, 1992.

— NALLE, S. T.: "Literacy and Culture in Early Modern Castile" en *Past and Present*, nº 125.

— NALLE, S. T.: *God in La Mancha. Religious Reform and the people of Cuenca, 1500-1660*. Ed. John Hopkins University Press. Baltimore and London, 1992.

— NARO, Cataldo: "Un predicatore gesuita nella Sicilia del Seicento: Luigi La Nuza" en MARTINA, G. y DOVERE, U. (eds): *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*. Napoles, 1994.

— NICCOLI. O.: "Disciplina delle coscienze in età tridentina" en *Storica*, 1997, nº 9.

— NOVI CHAVARRIA, E.: "Ideologia e comportamenti familiari nei predicatori italiani tra Cinque e Settecento. Tematiche e modelli" en *Rivista Storia italiana*, nº 100, 1981.

— NOVI CHAVARRIA, E.: "L´attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d´Italia tra XVI e XVIII secolo" en RUSSO, C. y GALASSO, G.: *Per la Storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d´Italia*, vol II. Ed. Guida, Napoli, 1982.

— O´MALLEY, J. W.: *I primi gesuiti*. Ed. Vita e pensiero. Milán, 1999.

— OLIVARI, M.: "Momenti del cattolicesimo italiano e spagnolo in Età Moderna" en *Società e Storia* nº 81, 1998.

— ORLANDI, G.: "La missione popolare: strutture e contenuti" en MARTINA, G. y DOVERE, U. (eds): *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*. Napoles, 1994.

— ORLANDI, G.: "Missioni parrochiali e drammatica popolare" en *Spicilegium Ssmi Redemptoris*, XXII, 1974.

— OROZCO, E.: *Estudios sobre el Barroco*. Ed. Universidad de Granada. Granada, 1988. 2 vols.

— OROZCO, E.: *Manierismo y Barroco.* Ed. Cátedra. Madrid, 1975

— OROZCO, E.: *Mística, Plástica y Barroco.* Ed Cupsa. Madrid, 1977.

— OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*. Ed. Planeta. Barcelona, 1969.

— ORTEGA SÁNCHEZ, M. H.: "Estrategias de defensa de las mujeres de la sociedad popular española del siglo XVIII" en *Arenal*, 5(2), 1998.

— ORTEGA SÁNCHEZ, M. H.: "La mujer como fuente de mal; el maleficio" en *Manuscrits*, nº 9, enero de 1991.

— ORTEGA SÁNCHEZ, M. H.: "Protestas de las mujeres castellanas contra el orden patriarcal privado durante el siglo XVII" en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 19, 1997.

— ORTEGA SÁNCHEZ, M. H.: *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen*. Ed. Akal, Madrid, 1992.

— OTT, Olivier: "Psychologie scolastique et argumentation anti-intellectuelle. L´animastique du P. Calatayud" en SAUGNIEUX, J. (ed.): *Foi et Lumières dans l´Espagne du XVIIIe siècle*. Ed. Presses Universitaires de Lyon. Lyon, 1985.

— PALOMO, F.: ""Disciplina christiana". Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna" en Cuadernos de Historia Moderna, nº 18, 1997.

— PALOMO, F.: "La autoridad de los prelados postridentinos y la sociedad moderna. El gobierno de Don Teotonio de Braganza en el arzobispado de Évora (1578-1602)" en *Hispania Sacra*, nº 47 (1995).

— PALOMO, F.: *Fazer dos campos escolas excelentes: los jesuitas de Évora, la misión interior y el disciplinamiento social en la época confesional (1551-1630)*. Instituto Universitario Europeo. Florencia, 2000.

— PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum. Frammenti di storia nello specchi delle immagini tra Cinque e Seicento*. Liguori Editore. Napoli, 1990.

— PARENTE, U.: "Aspetti della confessione dei peccati nella compagnie di Gesù a Napoli tra XVI e XVII Secolo" en ULIANICH, Boris: *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra´500 e' 600*. Ed. La città del sole. Napoli, 1997.

— PASCUA SÁNCHEZ, María José: "Una aproximación a la historia de la familia como espacio de afectos y desafectos: el mundo hispánico del Setecientos" en *Chronica nova*, 27, 2000.

— PAVIS, P.: *Voix et images de la scène. Essais de sémiologie théâtrale*. Ed. Presses Universitaires de Lille.

— PELEGRÍ, D.: "Mentalitat i valor moral en el segle XVIII: la normativa de l´esglèsia en la Diòcesi de Lleida" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 67/2, 1994.

— PÉREZ MAGALLÓN, Jesús: "La estética en la España ilustrada: el ideario mayansiano" *en Cuadernos de Estudios del S.XVIII*, nº 1, 1991.

— PÉREZ PÉREZ MAGALLÓN, J .: *En torno a las ideas lingüísticas de Mayans.* De. Instituto Juan Gil-Albert. Alicante.

— PEROUAS, L.: "Cantiques et missions populaires chez Grignion de Montfort" en VVAA: *Homo Religiosus*. Ed. Fayard. París, 1997.

— PFEIFFER, H.: "La radice spirituale dell´attività teatrale della Compagnia di Gesù negli "Esercizi Spirituali" di Sant´Ignazio" en *I gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa*. Centro Studi sul teatro Medioevale e Rinascimentale, 1994.

— PINTADO, J.: *Conflicto social, marginación y mentalidades en la Mancha (siglo XVIII)*. Ed. Diputación de Ciudad Real-Área de Cultura, 1987.

— PIROTTE, J.: "La rhétorique visuelle de l´image religieuse (1840-1965)" en *La difussion de l´information et du savoir de 1610 à nos jours. Actes du 105e Congrès National des Sociétés Savantes. Caen, 1980*. Ed. CTHS. París, 1983.

— PIZZORUSO, G.: "*Propaganda Fide* e le missioni cattoliche sulla frontiera politica, etnica e religiosa delle Antille nel XVII secolo" en *Mélanges de l´École Française à Rome*, 1997, Tomo 109.

— PIZZORUSO, G.: "Una controversia sul rosario. Domenicani e Gesuiti nelle Antille francese (1659-1688)" en *Dimmensioni e problemi della ricerca storica*. 1995 (II).

— PLONGERON, B.- LEROU, P.- DARTEVELLE, R.(eds): *Pratiques religieuses et mentalités et spiritualités dans l´Europe revolutionnaire (1770-1820): Actes du colloque. Chantilly 27-29 novembre 1986*. Brepols, 1988.

— PLONGERON, Bernard: "Le procès de la fête à la fin de l´Ancien Régime" en PANNET, R.*: Le christianisme populaire*. Ed. Le Centurion, 1976.

— PLONGERON, Bernard: "Unità tridentina e diversità francese: filoromani, giansenisti, gallicani e costituzionali" en MOZZARELLI, C- ZARDIN, D: *I tempi del Concilio: religione, cultura e società dell´Europa tridentina*. Roma, 1997.

— PO-CHIA HSIA, R.: *Social discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*. E. Routledge. London-N. York, 1992.

— PO-CHIA HSIA, R.: *The world of catholic renewal, 1540-1770*. Cambridge University Press, 1998.

— PORTÚS, J. y VEGA, J.: *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. FUE. Madrid, 1998.

— PRIETO BERNABÉ, José Manuel: *La seducción de papel. El libro y la lectura en la España del Siglo de Oro*. Ed. Arco. Madrid, 2000.

— PRODI, Paolo: "Riforma interiore e disciplinamento sociale" en *Intersezioni*, a. V., n. 2, agosto 1985.

— PROSPERI, A.: "L´Europa cristiana e il mondo alle origini dell´idea di missione" en *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, nº 2, 1992.

— PROSPERI, A.: "L´inquisitore come confessore" en *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna. Annali dell´Istituto Storico italo-germanico* (40), 1994.

— PROSPERI, A.: "La chiesa tridentina e il teatro: strategie di controllo del secondo Cinquecento" en *I gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa*. Centro Studi sul teatro Medioevale e Rinascimentale, 1994.

— PROSPERI, A.: "La confessione e il foro della coscienza" en PRODI, P. y REINHARD, W.(eds.): *Il Concilio di Trento e il Moderno. Annali dell´Istituto storico italo-germanico*. Quaderno 45.

— PROSPERI, A.: *America e apocalisse e altri saggi*. Ed. Istituti Editoriali E Poligrafrici Internazionali. Pisa, 1999.

— PROSPERI, A.: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Ed. Einaudi. Torino, 1996.

— PROSPERI, A.: "El misionero" en VILLARI, Rosario: *El hombre barroco*. Alianza Editorial. Madrid, 1992.

— PROSPERI, "Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia" en *Dimmensioni e problemi della Ricerca Storica*, 1994-2.

— PUIGVERT, Joaquim M.: *Església, territori i sociabilitat*. Ed. Eumo. Vic, 2001.

BIBLIOTECA VIRTUAL

— QUIRANTE SANTACRUZ, Luis: "Sobre el actor en la Baja Edad Media", en RODRÍGUEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor español en el Barroco*. Ed. Castalia, Madrid, 1998.

— RAGGIO, O.: "Norme e pratiche. Gli statuti campestri come fonti per una storia sociale" en *Quaderni Storici*. Abril, 1995.

— RAPP, G.: "La religion populaire au Moyen Âge" en VVAA: *La religion populaire dans l´Occident chrétien. Approches historiques*. Ed. Beuchesne, 1976.

— REINBURG, Virginia: "Hearing Lay people´s prayer" en DIEFENDORF, Barbara B. y HESSE, Carla (eds): *Culture and identity in Early Modern Europe (1500-1800): essays in honor of N. Zemon Davis*. Ed. Ann Arbor. Michigan University, 1993.

— REINHARD, W.: "Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico" en *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età Moderna*. Annali dell´Istituto Storio italo-germanico, 1994.

— REINHARD, W.: "Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa" en PRODI, P. y REINHARD, W.(eds.): *Il Concilio di Trento e il Moderno. Annali dell´Istituto storico italo-germanico*. Quaderno 45.

— REY-MERMET, Théodule: *Il Santo del Secolo dei Lumi: Alfonso de Liguori (1696-1787)*. Ed. Città Nuova, 1983.

— RICARD, Robert: "Aportaciones a la historia del "exemplum" en la literatura religiosa moderna" en *idem*: Estudios sobre literatura religiosa española. Ed. Gredos. Madrid, 1964.

— RIENZO, M. Gabriella: "Il proceso di cristianizzazione e le misioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi" en RUSSO, C. y GALASSO, G.: *Per la Storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d´Italia*, vol II. Ed. Guida, Napoli, 1982.

— RODRÍGUEZ CUADROS, Evangelina: *La técnica del actor español en el Barroco. Hipótesis y documentos*. Ed. Castalia. Madrid, 1998.

— RODRÍGUEZ CUADROS, Evangelina: "Registros y modos de representación en el actor barroco: datos para una teoría fragmentaria" en DÍEZ BORQUE, José Mª: *Actor y técnicas de representación del teatro clásico español*. Ed. Tamesis Books Limited. London, 1989.

— RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando: *Atenas castellana: ensayos sobre cultura simbólica y fiestas en la Salamanca del Antiguo Régimen*. Junta de Castilla y León. Valladolid, 1989.

— RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando: *Emblemas, lecturas de la imagen*. Alianza Editorial. Madrid, 1995.

— RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando: "Un *arte de memoria* rimado en el *Epítome de la Elocuencia Española*, de Francisco Antonio de Artiga" en *Anales de Literatura Española*, nº 4, 1985.

— RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando: *La península metafísica. Arte literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 1999.

— RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A.: "La muerte en España: del miedo a la resignación" en SERRANO MARTÍN, E.(ed.): *Muerte, religiosidad y cultura popular*. Ed. Institución Fernando el Católico. Zaragoza, 2000.

— ROSA, Mario: "Prospero Lambertin tra "regolata devozione" e mistica visionaria" en ZARRI, Gabriella: *Finzione e santità tra medioevo de età moderna*. Ed. Rosenberg and Sellier, Torino 1991.

— ROSA, Mario: "Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento" en *idem*: *Religione e società nel Mezzogiorno*. Ed. De Donato. Bari, 1976.

— ROSA, Mario: "Pietà mariana e devozione del Rosario nell´Italia del Cinque e Seicento" en *idem*: *Religione e società nel Mezzogiorno*. Ed. De Donato. Bari, 1976.

— ROSA, Mario: *Settecento religioso: politica della ragione e religione del cuore*. Ed. Marsilio. Venezia, 1999.

— ROUGEMONT, Martine: "Bible et théâtre" en BELAVAL, Yvon y BOUREL, D. (eds): *Le siècles des Lumières et la Bible*. Ed. Beauchesne. París, 1986.

— RUIZ DOMENEC, J. E.: "Problemática de la cultura popular" en SERRANO MARTÍN, E. (ed.): *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*. Ed. Institución Fernando el Católica. Zaragoza, 1994.

— RUSCONI, Roberto: "Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa" en PRODI, Paolo y JOHACEK, Peter(Eds.): " Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma". *Annali Dell´Istituto storico italo-germanico*, 16, Il Mulino. Bolonia, 1983.

— RUSCONI, Roberto: "*Rhetorica ecclesiastica*. La predicazione nell´età post-tridentina fra pulpito e biblioteca" en MARTINA, G. y DOVERE, U. (eds): *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*. Napoles, 1994.

— RUSCONI, Roberto: "Predicatori e predicazione" en CORRADO VIVANTI (ed.): *Storia d´Italia. Annali 4*. Giulio Einaudi Editore. Torino, 1981.

— RUSCONI, Roberto: *Predicazione e vita religiosa nella società italiana, da Carlo Magno alla Controriforma*. De. Loescher Editore. Torino , 1981.

— SALLMAN, Jean-Michel: "Image et fonction du saint dans la région de Naples a la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle" en *Mélanges de l´École Française de Rome*. Tomo 91. 1971, nº1.

— SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Ed. Argo. Lecce, 1996.

— SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Mª Leticia: "La variedad de la experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI-XVII" en *Arenal*, vol 4-nº 1, 1998.

— SÁNCHEZ LORA, Jose Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Ed. FUE. Madrid, 1988.

— SANNAZARO, Giovanni Battista: "La città dipinta" en AAVV: *La città rituale: La città e lo Stato di Milano nell´età dei Borromeo*. Ed. Angeli. Milano, 1982.

— SARRIÓN MORA, A.: *Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (SS XVI-XIX)*. Alianza Editorial. Madrid, 1994.

— SAUVY, A.: "L´image du Christ dans la foi populaire: étude de deux livrets de colportage" en VVAA: *Homo religiosus*. Ed. Fayard. París, 1997.

— SCHIERA, P. A.: "Disciplina, disciplinamento" en *Annali dell´Istituto Storico italo-germanico in Trento*, nº XVIII, 1992.

— SCHILLING, H.: "Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica" en *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età Moderna*. Annali dell´Istituto Storio italo-germanico, 1994.

— SCHNEIDER, R. A.: *Urban sociability in the Old Regime: religion and culture in Early Modern Toulouse*. Ann Arbor, UMI, 1987.

— SCRIBNER, B.: "Cosmic Order and Daily Life: Sacred and Secular in Pre-industrial German Society" en VON GREYERZ, K.: *Religion and society in Early Modern Europe, 1500-1800*. Ed. George Allen and Unwin, 1984.

— SEBOLD, R. P.: "Introducción" a ISLA, Fco. José de: *Historia del famoso predicador Fr. Gerundio de Campazas, alias zotes*, en Clásicos Castellanos, Madrid, 1980.

— SERRA DE MANRESA, V.: "Misiones parroquiales y predicación capuchina" en *Memoria Ecclesiae*, 1996.

— SIGNOROTTO, G. V.: "Lo spazio delle devozioni nell´età della Controriforma" en BOESCH GAJANO, Sofia y SCARAFFIA, Lucetta: *Luoghi sacri e spazi della santità*. Ed. Rosemberg and Sellier. Torino, 1990.

— SIGNOROTTO, G..: "Milano Sacra. Organizzazione del culto e del consenso tra XVI e XVIII secolo" en DELLA PERUTA, Franco, LEYDI, R. y STELLA, A. : *Mondo*

popolare in Lombardia. Milano e il suo territorio (Tomo II). Silvana Editoriale. Milano, 1985.

— SIGNOROTTO, G.V. : "L´entusiasmo religioso nel XVII secolo. Incentivazione e controllo nelle valli alpine" en BESOMI, O y CARUSO, C..(eds.): *Cultura d´élite e cultura popolare nell´arco alpinio tra Cinque e Seicento*. Ed. Birkhäuser Verlag. Basel-Boston-Berlin, 1995.

— SODANO, Giulio: "Il nuovo modello di santità nell´epoca pos-tridentina" en MOZZARELLI, C- ZARDIN, D: *I tempi del Concilio: religione, cultura e società dell´Europa tridentina*. Roma, 1997.

— SOMMERVILLE, J.P.: "The "new art of lying": equivocation, mental reservation, and casuistry" en LEITES, E. : *Conscience and casuistry*. Ed. Cambridge University Press. 1988.

— TANGUEREY, A.: *Compendio de Teología ascética y mística*. Ed. Sociedad de San Juan Evangelista. Desclée y Cía. Madrid, 1930.

— TAPIÉ, V. L. : "Iconografia barocca e sensibilità cattolica" en RUSSO, C.(ed.): *Società e Chiesa e vita religiosa nell´Ancien Régime*. Ed. Guida. Napoli, 1976.

— TAUSIET, María: *Ponzoña en los ojos*. Ed. Institución "Fernando el Católico". Zaragoza, 2000.

— TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: "El incidente del jesuita P. Calatayud en Bilbao (1766). "Materia arcana de Estado" en *Boletín de la Real Sociedad de Amigos de Amigos del País/ Donostia*, 1994.

— TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio, "Misiones populares en el siglo XVII: los jesuitas de la Provincia de Castilla" en *Salmaticensis*, 43 (1996).

— TEMPRANO, E.: *El árbol de las pasiones*. Ed. Síntesis. Madrid, 1998.

— TENTLER, Thomas A.: "The Summa for Confessors as an instrument of social control" en TRINKAUS, C. y OBERMAN, H. A.: *The pursuit of holiness in late medieval Renaissance Religion*. Ed. E. J. Brill. Leiden, 1974.

— TESTÓN NÚÑEZ, I., SÁNCHEZ RUBIO, R.: "Mujeres abandonadas, mujeres olvidadas" en *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 19, 1997.

— TESTÓN NÚÑEZ, Isabel: "El pecado y la carne durante el período moderno" en AAVV: *Pecado, poder y sociedad en la historia*. Ed. Instituto de Historia Simancas. Universidad de Valladolid, 1992.

— THOMPSON, E. P.: *Costumbres en común*. Ed. Crítica. Barcelona, 1995.

— TIACCI, Ennio: *Il predicatore Apostolico Girolamo Mautini da Narni, O.F.M.Cap*. Ed. Facultas Theologiae specializatio in spiritualitate. Roma, 1998.

— TORRE, Angelo: "Percorsi della pratica" en *Quaderni Storici*, nº 90, Diciembre 1995.

— TORRE, Angelo: *Il consumo di devozioni*. Ed. Marsilio. Venecia, 1985.

— TREVOR ROPPER, Hugh: *Religión, reforma y cambio social y otros ensayos.* Ed. Argos-Vergara. Barcelona, 1985.

— TURRINI, M.: "Il giudice e la coscienza del giudice" en *Disciplina dell´anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna.* Annali dell´Istituto Storico italo-germanico (40), 1994.

— USUNÁRIZ GARAYOA, Jesús Mª: "Los estudios sobre religiosidad popular en la España Moderna en los últimos veinticinco años" en *Zainak*, 18, 1999.

— VAN DELFT, M.: *La mission paroissiale, pratique et théorie*. Ed. P. Lethielleux. París, 1964.

— VAQUERO IGLESIAS, Julio A.: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1991.

— VAUCELLES, Louis de (eds): *Les jésuites à l´âge baroque: 1540-1640*. Ed. Jerôme Millou, Grenoble, 1996.

— VECCHI, A.: "L´itinerario spirituale del Muratori" *en L. A. Muratori e la Cultura contemporanea*. Ed. Leo S. Olschki. Firenze, 1975, tomo I.

— VENARD, M: "Les formes de piété des confréries devotes de Rouen à l´époque moderne" en *Historie, économie et société*, 1991, nº 3.

— VENARD, M: "Popular religion in the eighteenth century" en CALLAHAN, William J., HIGGS, D.: *Church and society in catholic Europe of the eighteenth Century*. Ed. Cambridge University Press, 1979.

— VIGIL, M.: *La vida de las mujeres en los siglos XVI-XVII*. Ed. Siglo XXI. México, 1986.

— VIGUERIE, Jean de: "Quelques aspects du catholicisme français au XVIIe siècle" en *Revue Historique*, nº 538. Abril/Junio de 1981.

— VISMARA CHIAPPA, P.: "Forme della pietà barocca nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento" en DE MADDALENA, A., ROTELLI, E. y BARBARISI, G. (a cura di): *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell´età di Maria Teresa*. Vol. II*: Cultura e società*. Bologna, 1982.

— VISMARA CHIAPPA, P.: "La mise en scène de la faute. Justice divine et scenographies infernales dans la prédication italienne entre les XVIIe et XVIIIe siècles" en *Le Jugement, le Ciel et l´Enfer dans l´histoire du christianisme. Actes de la Douzième*

rencontre d´Histoire Religieuse tenue à Fontevrad les 14 et 15 octobre 1988. Ed. Université d´Angers, 1989.

— VISMARA CHIAPPA, Paola: "Tradition et innovation: l´Église de Milan à l´époque des Lumières" en CHATÊLLIER, L.: *Religions en transition dans la seconde moitié du siècle XVIIIe*. Ed. Voltaire Foundation. Oxford, 2000.

— VISMARA CHIAPPA, Paola: "Il cattolicesimo dalla "riforma cattollica" all´assolutismo illuminato" en FIROLAMO, G. y MENOZZI, D. (eds.): *Storia del Cristianesimo: L`Età Moderna*. Ed. Laterza, Roma, 1997.

— VOVELLE, M.: "La conversion par l´image: Des vanités aux fins dernières en passant par le macabre dans l´iconographie du XVIIe siècle" en *La conversión au XVIIe siècle*. Ed. Centre National des Lettres. París, 1983.

— VOVELLE, M.: *Ideologías y mentalidades*. Ed. Ariel. Barcelona, 1986.

— VOVELLE, M.: *La mort en l´Occident de 1300 à nos jours*. Ed. Gallimard. París, 1983.

— WEINSTEIN, D. y BELL, Rudolph M.: *Saints and Society. Christendom, 1000-1700*. Ed. Chicago University Press. Chicago, 1982.

— WIESNER, Merry E.: "¿Buhoneras insignificantes o mercaderes esenciales? Las mujeres, el comercio y los servicios en Nuremberg durante la Edad Moderna" AMELANG, James S. y NASH, M (eds*): Historia y género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. Ed. Edicions Alfons el Magnànim. Valencia, 1990.

— WIESNER-HANKS, Merry E.: *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 2001, p. 112.

— WARNER, Marina: *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*. Ed. Taurus. Madrid, 1991.

— ZARRI, G.: "Dalla profezia alla disciplina 1450-1650" en Idem y SCARAFFIA, L.: *Donne e Fede*. Ed. Laterza, Roma-Bari 1994.

— ZEMON DAVIS, N.: "Some tasks and themes in the study of popular religion" en TRINKAUS, C. y OBERMAN, H. A.: *The pursuit of holiness in late medieval Renaissance Religion*. Ed. E. J. Brill. Leiden, 1974.

RESUMEN

Este trabajo versa sobre la labor realizada por los misioneros en la España postridentina. El autor estudia los aspectos teatrales y retóricos de su labor, con los cuales tanto jesuitas como capuchinos trataron de persuadir a sus auditorios, subrayando la estrecha ligazón existente entre estas manifestaciones y la cultura barroca. Por otro lado, las misiones constituyeron uno de los principales instrumentos de difusión del modelo devoto. Esta nueva práctica religiosa se basó en las congregaciones fundadas por los misioneros en las poblaciones que promoieron prácticas devocionales y nuevos cultos que son típicos del período postridentino.

This work attests the role that missionaries played in Postridentine Spain. The author studies the rethorical and theatrical aspects of their labour, with which Jesuits and Capucins tried to persuade the people, remarking that they all were linked with the Baroque Culture. Also, the popular missions were one of the principal tools to spread a devout model of religious life to the wider population. This new practice was sustained by the congregations founded by the missionaries in the villages, that encouraged particular devotional practices and a new kind of religious motives which are typical of the Postridentine period.

BIBLIOTECA VIRTUAL
MIGUEL DE CERVANTES