

LAS MISIONES INTERIORES EN LA ESPAÑA POSTRIDENTINA *

POR

FRANCISCO LUIS RICO CALLADO

RESUMEN

Este trabajo pretende destacar el decisivo papel jugado por los misioneros en la actividad pedagógica de la Iglesia posttridentina. En él se estudian los aspectos técnicos y retóricos de la persuasión misional, subrayando su relación con otras expresiones de la cultura barroca y, de modo especial con el teatro. Por otro lado, las misiones interiores fueron uno de los principales instrumentos de difusión de un modelo religioso «devoto» a un amplio público. Esta nueva práctica fue reforzada por las congregaciones fundadas por los jesuitas y capuchinas en las poblaciones misionadas, que reforzaron determinadas prácticas devotas y un nuevo tipo de motivos religiosos, típicos del período posttridentino.

PALABRAS CLAVE: Confesión, Procesión, Devociones, Jesuitas, Capuchinos, Vida religiosa, Misiones interiores, Conversión.

ABSTRACT

This work attests the importance of the role that missionaries played in Posttridentine Europe. The author studies the rethorical and theatrical aspects of their labour with which the missionaries tried to persuade the people, remarking that these expressions and methods were linked with other expressions of the Baroque Culture. On the other hand, popular missions were one of the principal tools to spread a devout model of life to the wider population. This new practice was

* El presente trabajo versa sobre algunas de las cuestiones que he estudiado con mayor profundidad en mi Tesis Doctoral: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*. Universidad de Alicante. Defendida en Septiembre del 2002 y publicada por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra. Alicante 2003.

sustained by the congregations founded by the Jesuits and Capucins in the villages, that encouraged particular devotional practices and a new kind of religious motives which are typical of the Postridentine period.

KEY WORDS: Confession, Procession, Devotions, Jesuits, Capucins, Religious life, Popular missions, Conversion.

Pese a su importancia, las misiones interiores no han atraído una gran atención por parte de los modernistas españoles. En efecto, sólo disponemos de un puñado de estudios parciales que exigen aproximaciones más profundas a esta cuestión. La pretensión de este trabajo es aportar algunas claves sobre la actividad misional en la España de la segunda mitad del siglo XVII y principios del siglo XVIII¹.

Hemos de partir, en primer lugar, de una necesaria contextualización de este fenómeno en el momento en que centramos nuestra atención, esto es, las décadas que siguieron al Concilio de Trento, cuando se habían evidenciado claramente tanto las críticas de los protestantes como la necesidad de responder a retos como la conversión de las poblaciones indígenas americanas.

El hecho de que órdenes como la capuchina o la jesuita tuviesen un papel muy destacado en las misiones del período postridentino, permitió que algunos de sus miembros desarrollasen su actividad evangelizadora tanto en América como en Europa, adoptando conceptos y métodos similares tanto desde el punto de vista teológico como pedagógico, que pueden permitirnos hablar de una «cultura misionera» o, para ser más exactos, de una *episteme* misional. A este respecto, cabe destacar, las cartas de los jesuitas que fueron un elemento esencial en la difusión de este ideario. En ellas se insistía en el deseo de «conquista católica» y en una concepción de la misión en la que los elementos heroicos cobraron un gran peso².

¹ El mejor trabajo sobre la cuestión es el de COPETE, Marie-Lucie, *Les jésuites et la prison royale de Seville. Missions d'évangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVIIe siècle*. Florence 1994. Otras aportaciones interesantes en ITURRIAGA ELORZA, Juan, «Las primeras misiones parroquiales de los Colegios de la Compañía de Jesús en la Provincia de Castilla» en *Memoria ecclesiae* (1996). De modo especial, BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, «Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII» en *Investigaciones históricas*, nº 18 (1998). Destaca especialmente el trabajo pionero de TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio, «Misiones populares en el siglo XVII: los jesuitas de la Provincia de Castilla» en *Salmaticensis*, 43 (1996) que incide en la importancia de los fondos del Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), completamente inexplorado en el caso de la documentación de los colegios españoles relativa a la misiones interiores. La figura del padre Calatayud ha suscitado gran atención, PEÑAFIEL RAMÓN, A., «Misiones y captación de las masas en la España del Antiguo Régimen. La predicación en Murcia del padre Calatayud» en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*. Tomo I. Murcia 1987.

² A este respecto, se deben consultar los trabajos 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)

Estas circunstancias hicieron patente que una parte importante de la población europea permanecía en una suerte de «paganismo» o de idolatría, unos términos que aparecen frecuentemente en la tratadística de la época y, de modo especial, en las reflexiones de los misioneros, quienes tomaron conciencia de la existencia de unas «Indias interiores» que necesitaban de una acción pastoral sistemática dirigida a lograr la conversión de amplios grupos humanos.

Las implicaciones de este concepto son, sin duda, complejas pero podemos afirmar que, frente a los franciscanos que misionaban en el Nuevo Mundo, quienes propusieron el bautismo como un rito que certificaba la transformación efectiva del individuo, los jesuitas abundaron en la idea de un cambio «por etapas». Este modelo marcó profundamente el desarrollo de las misiones interiores en el período postridentino, de modo que la conversión fue entendida como una realidad construida a través de una serie de prácticas o, más exactamente, devociones. De hecho, la propuesta de un «modelo devoto» dirigido a grupos sociales amplios fue uno de los rasgos más destacados de la actividad misional jesuita³.

La divulgación, por parte de los misioneros, de una nueva experiencia religiosa estuvo íntimamente unida a una voluntad de transformación de la vida cotidiana. Frente a los franciscanos, el padre José de Acosta propuso que, en el caso de los indios americanos, la conversión debía ir acompañada de una labor civilizadora, esto es, de una imposición del modelo cultural europeo. En el contexto de las misiones interiores se dio un parecido empeño por erradicar o, en su caso, transformar, determinadas concepciones, ritos o símbolos. De hecho, los misioneros insistieron en la necesidad de formar a los individuos a través de la catequesis, la difusión de la lectura o la confesión.

Asimismo, las misiones fueron propuestas como instrumento de «pacificación social». En efecto, uno de sus objetivos era eliminar las rencillas existentes en las comunidades, imponiendo una convivencia asentada en unos presupuestos ideológicos que abundaban en el conformismo y el sometimiento a las autoridades tanto civiles como religiosas que, de acuerdo con los principios defendidos por los misioneros, debían actuar de un modo paternalista no sólo en el terreno de la moral sexual, sino también en el económico-administrativo.

y 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). También PROSPERI, A., *America e apocalisse e altri saggi*. Pisa 1999.

³ Para conocer con más detalle algunos de los rasgos esenciales de este modelo, puede consultarse CHÂTELLIER, L., *L'Europe des dévots*. París 1987. Sobre la cuestión de la conversión y la importancia de la actividad de los jesuitas en este período, PROSPERI, A., «L'Europa cristiana e il mondo alle origini dell'idea di missione» en *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, nº 2 (1992). Sobre esta transformación por etapas se puede consultar su trabajo «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 (1998).

A este respecto, se debe destacar que uno de sus objetivos esenciales fue asentar en los individuos una conciencia del pecado en claro contraste con la opinión, muy extendida entre sus coetáneos, de que determinadas prácticas no podían ser entendidas como tales; esforzándose, especialmente, en eliminar algunas de las desviaciones más importantes y, de modo especial, los amancebamientos o las blasfemias:

«Las cabezas de justicia y cabezas de gobierno, cuales son magistrados, jueces, 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...»⁴.

El modelo de misión que predominó en la España de los siglos XVII y XVIII fue el «penitencial» en el que destacaron los elementos espectaculares y afectivos, así como una acción pastoral desarrollada en un corto espacio de tiempo, a lo sumo dos o tres semanas, en claro contraste con la misión catequética, que hacía un mayor hincapié en la formación de los fieles y en la que, por tanto, los componentes pedagógicos gozaban de un mayor peso. Esta distinción debe ser considerada, en todo caso, una orientación general y, por tanto, sujeta a un análisis crítico⁵.

De hecho, la misión penitencial fue objeto de una creciente censura, incluso por parte de los miembros de aquellas órdenes que la habían desarrollado en la Europa postridentina, indicando una clara evolución de sus presupuestos. Muchos jesuitas insistieron en la importancia de enseñar la doctrina, cuyo conocimiento era necesario no sólo para que la conversión fuese auténtica sino, sobre todo, sólida, evidenciando que lo pedagógico y lo patético estaban íntimamente unidos. El padre Calatayud señalaba, por ejemplo, los efectos nocivos de la ignorancia y abundaba en el hecho de que para lograr la absolución era necesario que el individuo reconociese sus pecados a través del examen de conciencia. Con esta práctica no sólo se pretendía que el penitente conociese, de un modo genérico, la condición humana, sino que tomase plena conciencia de sus debilidades personales. A este respecto, se puede afirmar que la activi-

⁴ CALATAYUD, P., *Doctrinas prácticas*. Valencia 1737-9, vol. II, p. 194. De modo especial se refería el jesuita a los «amancebamientos, alcahuetas, desórdenes de la mozedad en bayles, juegos o juntas nocturnas y ocultas con la sombra de la noche...», o a que los dos sexos se encontrasen libremente en ciertos lugares provocando desórdenes por la «...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...» (*ibidem*, p. 195).

⁵ Esta clasificación se puede encontrar en los trabajos de Orlandi, especialmente, ORLANDI, G., «Missioni parrochiali e drammatica popolare» en *Spicilegium Ssmi Redemptoris*, XXII (1974). También, 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.

dad de los misioneros estuvo determinada por la casuística, de modo que se esforzaban por dar consejos a los diferentes «estados» tanto en los sermones como en el confesionario⁶.

Se ha apuntado, pues, que la misión evolucionó hacia nuevas formas, características por el deseo de completar y dirigir en un determinado sentido la preparación de unos fieles que no cumplían los preceptos esenciales de su fe. De este modo, frente a una transformación dramática y puntual, como la que tenía lugar en la misión penitencial, se hizo hincapié en la necesidad de imponer un nuevo modelo de vida y, paralelamente, una formación permanente, integrando a los individuos en una religiosidad regulada. Esta inquietud, sin embargo, estuvo muy presente en la España de los siglos XVII y XVIII. En efecto, jesuitas y capuchinos consideraron, desde un momento temprano, que las congregaciones fundadas en las misiones contribuían de un modo decisivo a afirmar las conversiones a través de actividades educativas y devocionales periódicas destacando, a su vez, la necesidad de realizar visitas periódicas a las diferentes poblaciones.

Los misioneros opinaban que los miembros de estas asociaciones debían ser un ejemplo para todos y, por ello, se empeñaron en implicar en ellas a los personajes más destacados de la comunidad, quienes debían participar en sus actos como, por ejemplo, la recogida de limosnas o la penitencia. Este aparente «igualitarismo» devocional, de cualquier modo, refrendaba las diferencias sociales a través del reforzamiento de la humildad y, consecuentemente, la obediencia, tal y como deja entrever la concepción que tenían los misioneros de la caridad que fue una de las actividades más importantes de las congregaciones jesuitas⁷.

Para comprender al naturaleza espectacular de la misión penitencial hemos de partir del hecho de que en ella tenía lugar una representación, como se hace

⁶ Hay también una gran similitud entre los contenidos de los catecismos y los sermones. Un buen ejemplo de esta situación es el catecismo del padre Pedro de Calatayud (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 históricas*, nº 19 (1999).

Para un análisis teológico del casuismo FULÖP-MILLER, René, *Les jésuites et le secret de leur puissance*. París 1933, volumen I, p. 206. Este hecho coincidió con un peso creciente de la teología «práctica» en la formación de los jesuitas. Véase, sobre esta cuestión, 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*. Napoli 1997.

⁷ Como se sigue de la doctrina sobre la caridad que recoge CALATAYUD, Pedro de, *Doctrinas prácticas*, vol. II, pp. 306 y ss. Los nobles salían a pedir limosna durante la misión, siguiendo las prescripciones de las congregaciones, como las de CALATAYUD, Pedro de, *Misiones y sermones del padre Pedro Calatayud*. Madrid 1751, vol. I, p. 323. El Duque de Medinasidonia, por ejemplo, lo hizo en una misión del padre Tirso González (REYERO, Elías, *Misiones el M.R.P. Tirso González de Santalla*. Santiago de Compostela 1913, p. 310). Sobre estas cuestiones debe consultarse nuestro trabajo, RICO CALLADO, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 528-554.

evidente en diferentes actos misionales como las procesiones penitenciales o el «acto de contrición», creado por el padre Jerónimo López, alcanzando una amplia difusión en la segunda mitad del Seiscientos.

Los misioneros trataban de «materializar» sus palabras, utilizando tanto una serie de procedimientos retóricos que, hasta cierto punto, podemos calificar como típicamente barrocos, como ciertos recursos muy ligados a la representación escénica, tales como la iluminación, los sonidos, la música, el vestuario, etc. De este modo, a la manera de las meditaciones propuestas en los *Ejercicios Espirituales*, se presentaban a los sentidos una serie de informaciones, fundamentalmente visuales, con las que se creaba en el espectador la sensación de estar reviviendo el acontecimiento descrito por el predicador. Esta tendencia está estrechamente relacionada, desde el punto de vista conceptual y «técnico», con las descripciones que aparecían en las obras autores espirituales del Quinientos como, por ejemplo, Fray Luis de Granada y que tuvieron un hondo calado en el Barroco⁸.

La predicación misional coincidió, a su vez, con algunos de los principios esenciales que regían otras formas de la oratoria sagrada barroca, como la predicación «a los ojos» o el uso de representaciones plásticas, que provocaron la reacción virulenta de amplios sectores del clero español de la que son buena prueba numerosas retóricas sagradas de los siglos XVII y XVIII⁹.

⁸ Sobre la contribución decisiva de las obras de los autores espirituales del Quinientos en la estética y la pedagogía barrocas deben consultarse, de modo especial los trabajos de OROZCO, E., *Manierismo y Barroco*. Madrid 1975; *Mística, Plástica y Barroco*. Madrid, 1977. Y también sus *Estudios sobre el Barroco*. Granada, 1988. 2 vols. Sobre la naturaleza de los espectáculos misionales y sus caracteres tanto retóricos como semióticos pueden verse amplios detalles en mi trabajo *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*.

⁹ Aunque las críticas contra los espectáculos misionales son escasas, en el panorama de la preceptiva de la oratoria sagrada española del siglo XVIII pueden encontrarse noticias interesantes en numerosas preceptivas de oratoria sagrada como la de SALAS, Fr. Gregorio de, *Compendio práctico del púlpito*. Madrid 1771, p. 32. Una excelente panorámica de la predicación en el siglo XVII en HERRERO SALGADO, Félix, *La oratoria sagrada española de los SS.XVI-XVII*. Madrid 1998. A partir de sus aportaciones se puede discutir en qué medida se produjo una renovación de la predicación en el siglo XVIII, tal y como sostuvo, entre otros, SAUGNIEUX, Joël, *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII siècle*. Lyon 1976. Para una discusión sobre esta cuestión se puede consultar RICO CALLADO, Francisco Luis, *La reforma de la predicación en la España del siglo XVIII*. Tesis de licenciatura inédita. Alicante 1999.

La mejores aproximaciones a la «persuasión» barroca han venido dadas por las obras publicadas por los historiadores de la literatura. Sobre el visualismo de la predicación de la época LEDDA, Giuseppina, «Predicar a los ojos» en *Edad de Oro*, VIII (1989). De modo especial, los trabajos de OROZCO, E., *Manierismo y Barroco* y también su *Teatro y teatralidad del Barroco*. Barcelona 1969. Una excelente monografía sobre un predicador «cultista» en SORIA ORTEGA, A., *El padre Fr. Manuel de Guerra y la oratoria sagrada de su tiempo*. Granada 1991. Un brillantísimo y siempre sugestivo trabajo «multidisciplinar», obra de referencia inexcusable para todos los investigadores del período

De hecho, al igual que sus colegas «cultistas», los misioneros abundaron en la necesidad de sorprender al auditorio, ofreciendo unos espectáculos que, tanto desde el punto de vista conceptual como formal, son comparables a los que se daban en los teatros de la época. La fuerza expresiva de estos recursos permitía también atraer al público, especialmente en las ciudades donde el pecado, decían los predicadores, sólo podía vencerse satisfaciendo, la «debilidad humana». Esta disposición puede explicar su interés en adoptar unas técnicas que sus contemporáneos calificaron, debido a su naturaleza excesiva o falta de decoro, como «teatrales» y su insistencia en la necesidad de crear nuevos espectáculos:

«... conviene usar remedios fuertes aunque parezcan temerarios. Así 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 desauiciados»¹⁰.

A través de ellos, lograban «pasmarse» a su público, utilizando imágenes y palabras cargadas de dramatismo y emoción o dosificando los recursos puestos en juego. De hecho, sólo podemos entender la pastoral desarrollada por jesuitas o capuchinos desde la perspectiva de un «método» de persuasión dotado de una gran coherencia y dirigido, fundamentalmente, a la movilización de los individuos.

A este respecto, se puede decir que en la misión la sucesión de informaciones determinaba una transformación por etapas. El ciclo de sermones, por ejemplo, se abría con uno dedicado a la confesión o al pecado, en el que se insistía en la necesidad de realizar una confesión general para restañar las faltas cometidas revelando, a su vez, la situación en que se encontraba la comunidad. Para animar a los fieles a seguir estos consejos, se trataban los temas

del que nos ocupamos es el de RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando: *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid 1999. Sobre el empleo de recursos plásticos en la predicación misional puede consultarse DOMPNIER, B., «Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins» en *La conversion au XVIIe siècle*. París 1983.

¹⁰ Son palabras del jesuita Jerónimo López, citado por DE LA NAJA, Martín, *El misionero perfecto. Deducido de la vida, virtudes, predicación y misiones del venerable y apostólico predicador Padre Gerónimo López de la Compañía de Jesús*. Zaragoza 1678, p. 563. Los preceptistas de la oratoria sagrada se inspiraron claramente en las retóricas clásicas, incorporando conceptos como decoro, naturalismo, etc. que respondían a una larga tradición. Sobre esta cuestión véase mi trabajo RICO CALLADO, Francisco Luis, *La reforma de la predicación en la España del siglo XVIII*.

Muchos misioneros recogen noticias sobre personas que fueron atraídas a la misión por curiosidad, por ejemplo GÓMEZ RODELES, Cecilio, *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*. Madrid 1882, p. 195.

Sociedad y religión en la España moderna
Hispania Sacra 55 (2003)

relacionados con los *Novísimos*, las penas del infierno o la muerte. Una vez que la misión se acercaba a su final y se habían iniciado las confesiones, el tono de la predicación cambiaba, evidenciándose una clara insistencia en las devociones necesarias para reafirmar la conversión. A su vez, los sermones eran acompañados por las doctrinas que, frente al carácter «patético» de aquellos, hacían hincapié en los aspectos formativos, tratando temas como la oración mental o el examen de conciencia¹¹.

Por otro lado, se convocaban una serie de actos, como la penitencia colectiva o las procesiones, que implicaban a todos los asistentes, actuando así como «amplificadores» de los sermones. En efecto, a través de ellos se intentaba «tomar» la población, más allá de los límites de las iglesias locales o de las plazas, donde se solía predicar, permitiendo que el mensaje llegase a todos y, de modo especial, a quienes rehuían la misión o no asistían a ella. Este era, sin duda, uno de los objetivos más importantes de ciertos espectáculos como el acto de contrición que muchos misioneros solían predicar en las calles.

La sistematicidad del método misional no sólo se hace evidente en los aspectos formativos o devocionales sino, de modo especial, en los emotivos. En efecto, de un modo similar a otros espectáculos de la época, se intentaba pasmar a los asistentes, proponiendo cosas nunca vistas y disponiendo los recursos de tal manera que se alcanzasen momentos de gran tensión en los que las emociones del público se desbordaban. De hecho, los misioneros argumentaban y utilizaban los recursos «escénicos» de un modo parecido al modelo *minore ad maius* propuesto por la retórica, que consistía en ir dosificando la persuasión:

«... 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 m ayor fuerça»¹².

Las reacciones de la audiencia, aunque podían escapar al control de los misioneros, eran buscadas conscientemente por ellos. De este modo, en el acto «del perdón de enemigos», que requería más que ningún otro una respuesta positiva por parte de unos asistentes, los fieles eran arrastrados por las palabras y acciones del predicador, como le ocurrió al padre Calatayud en Almansa donde «... parecían las calles... a las de Murcia el jueves santo, quando se visi-

¹¹ Sobre el ciclo de sermones se pueden consultar algunos datos en RICO CALLADO, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 345 y ss.

¹² PASCUAL, Miguel Ángel, *El misionero instruido y en el de los demás operarios de la iglesia*. Madrid 1698, p. 247. De este modo, los misioneros insistían en que era necesario «disponer» al público para que aceptase más fácilmente ciertas informaciones. REYERO, Elías, *Misiones ...*, p. 161.

tan los monumentos, buscándose unos a otros para pedirse perdón y no oíéndose otra cosa que llantos y suspiros»¹³.

Una diferencia esencial entre el «espectáculo» teatral y el misional es que en este último Cristo no era «representado» sino que, en palabras de los propios misioneros, se encontraba presente. De este modo, la misión se asimilaba a la Transubstanciación, a la conversión del Pan en la Carne de Cristo que, por otro lado, era un aspecto esencial de la religiosidad difundida por los misioneros. En efecto, la Sagrada Forma o, en su defecto, la Custodia certificaban no sólo esta presencia en la misa, cuya centralidad en la religiosidad postridentina es indudable, sino también en las diferentes celebraciones de la misión. Sin embargo, fue el crucifijo, la representación de Cristo en la Cruz, el símbolo más utilizado por los misioneros.

Pese a las coincidencias hubo, grandes diferencias entre los predicadores brillantes y los misioneros en quienes destacó, un profundo compromiso vital con su labor que les llevó a asumir íntimamente los principios que regían su «oficio». De hecho, la misión constituyó un canal privilegiado de difusión de unos modelos de comportamiento que, hasta cierto punto, coincidían con los que aparecían en otras producciones de la época como, por ejemplo, las hagiografías de santos. El ideal de santidad de esta época, basado en el ascetismo y la práctica heroica de las virtudes, implicaba que el desempeño del oficio misional requería una transformación profunda del individuo. A su vez, el comportamiento ejemplar de los misioneros se convertía en un referente para todos los asistentes quienes, si bien no podían seguir este modelo al pie de la letra, sí que encontraban en él los principios que debían regir sus propias vidas¹⁴.

Esta idea es reforzada por las rígidas prescripciones referidas a la labor de los misioneros que abundaban, machaconamente, en la necesidad no sólo de transmitir una doctrina correcta sino, sobre todo, de ejemplificarla. De este modo, no sólo debían predicar en el púlpito sino con acciones mínimas, que no sólo eran exhibidas en los actos misionales sino en cualquier ocasión, incluso

¹³ CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones desde el año de 1718 hasta el de 1730*. Biblioteca Nacional. ms. 5838, p. 181v.

¹⁴ La bibliografía sobre los modelos de santidad en el período postridentino es muy amplia. SALLMAN, Jean-Michel, *Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Lecce 1996. Sobre la práctica heroica de las virtudes pueden verse, especialmente, los trabajos de DE MAIO, R., «L'ideale eroico della santità nella controriforma» en RUSSO, C.(ed.), *Società e Chiesa e vita religiosa nell' Ancien Régime*. Napoli 1976 o, del mismo, «L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma» en DE MAIO, Romeo, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*. Nápoles 1973. Respecto al protagonismo de los clérigos en la santidad postridentina, véase BURKE, P., «How to be a Counter-Reformation Saint» en VON GREYERZ, K., *Religion and society in Early Modern Europe, 1500-1800*. Londres 1984. Respecto a la disciplina de la que debían hacer gala los misioneros puede encontrarse una amplia reflexión en RICO CALLADO, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 192 y ss.

en sus aposentos, donde eran espiados como les ocurría a los santos de la época que necesitaban de testigos de sus acciones para afirmar su prestigio social¹⁵.

Este comportamiento era producto de una larga preparación y de lo que podemos calificar como una suerte de «gimnasia» gestual y emocional. Para conseguir este objetivo, se proponía a los aspirantes jesuitas la ayuda a los pobres o a los enfermos como una buena vía para afirmar una suerte de segunda naturaleza, basada en la domesticación de las pasiones y el amor a sí mismo. Por esta razón, la penitencia era esencial¹⁶. Sus efectos físicos eran evidenciados en el aspecto del predicador. En el caso de los santos de la época se ha hablado de una suerte de «santa anorexia» y, sin duda, podemos decir que con muchos misioneros ocurría otro tanto, de modo que el «hábito hacía al monje». Del padre Pedro de Calatayud se decía, por ejemplo, que predicaba sobre la mortificación «... hecho un esqueleto y retrato de la misma penitencia que predicaba»¹⁷.

Esta pretensión de ofrecer una cierta imagen de sí mismos para gozar, en definitiva, de un cierto carisma estuvo íntimamente relacionada con un deseo de conseguir una popularidad que, en opinión de los misioneros, debía revertir en una difusión más fácil de su mensaje¹⁸. Para ello se empeñaban, por ejemplo, en alojarse en el hospital de la población, si es que lo había, en comer frugalmente o distanciarse de los habitantes en aquellos momentos en que no estaban desarrollando una actividad misional manteniendo, de este modo, un cierto «halo» misterio. A este respecto, resulta muy significativo su deseo de regular el trato con las mujeres y la mayoría de los misioneros aconsejaban que:

«Las conversaciones con las criaturas, no siendo necesarias, llenan de especies superfluas y extrañas 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»¹⁹.

¹⁵ Por ejemplo, DE LA NAJA, Martín, *El misionero perfecto*, p. 395 o también «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.

¹⁶ «Carta del padre Francisco García», p. 1v.

¹⁷ GÓMEZ RODELES, Cecilio, *Vida del célebre misionero...*, p. 263.

¹⁸ *Idem.* GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia. El venerable padre Fr. Joseph de Carabantes y misionario apostólico en la América y Europa*, 1698, p. 144, donde subraya este carácter carismático de la penitencia: «¿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...?». O también *ibidem*, p. 173, p. 171, etc.

¹⁹ ECHEVERZ, Francisco Miguel, *Vida y misiones del V.P. presentado Fr. Joseph Montagudo, misionero insigne del Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced*. Madrid 1741, p. 303. Por ello,

¿En qué medida, podemos preguntarnos, se sugería idéntico modelo a los fieles? Las fuentes dejan muy claro que los misioneros se presentaban a sí mismos como un ejemplo para sus oyentes a quienes se proponían idénticas virtudes y gestos parecidos, desde la caridad hasta la práctica de ciertos ejercicios devotos, muchos de los cuales se pueden calificar como característicos, en principio, de un modelo de religiosidad elitista y que los misioneros se empeñaron en difundir a amplios grupos sociales²⁰.

La pretensión última de los misioneros era que el fiel asumiese profundamente comportamientos y reglas a través de la adopción de ciertos hábitos corporales y mentales que generaban en él un determinado estado emocional y cognoscitivo. De este modo, la repetición de ciertas fórmulas permitía desarraigar unos hábitos y asentar otros:

«... la (devoción) que más que todas debe encomendar al pueblo, proponiéndola como medio eficacísimo para la perseverancia es la de repetir frecuentemente con el corazón y aun a veces con la boca: *Antes morir que pecar...* En orden a desterrar los vicios... quales son los juramentos, maldiciones»²¹.

Por esta misma razón, las congregaciones fundadas en las misiones se convirtieron en instrumentos esenciales para la consolidación de esta religiosidad. En ellas se practicaban diferentes ejercicios, sometiendo a los fieles a un estrecho control que reforzaba, a su vez, el carácter colectivo de la religiosidad postridentina.

no debían permitir que «... aya combites ni concursos en la posada adonde se hospedan. Y créanme que esta observación importa mucho para no hazer horrosas las misiones con los gastos exorbitantes que suelen hazerse» (BOZETA, Fr. Gonzalo, *Sermones de misión*. Santiago de Compostela 1706, p. 30).

²⁰ PRODI, P., «Riforma interiore e disciplinamento sociale» en *Intersezioni*, a. V., n. 2 (1985), especialmente pp. 276 y s. Sobre el concepto de disciplinamiento deben consultarse los trabajos contenidos en el monográfico *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età Moderna*. Annali dell'Istituto Storico italo-germanico, 1994 que permite conocer, de un modo bastante ajustado, el sentido que ha tomado la historiografía actual a partir de la crítica de los trabajos de Norbert Elías y otros.

²¹ PASCUAL, Miguel Ángel, *El misionero instruido...*, p. 316. Buena prueba de ello era el acto convocado por el padre Pedro de Calatayud para erradicar las blasfemias y en el que los asistentes marchaban por las calles de la población repitiendo determinadas fórmulas y besando el suelo. Como ha sintetizado Paola Vismara: «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 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 sia attraverso 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, Paola, «Il cattolicesimo dalla «riforma cattolica» all'assolutismo illuminato» en FIROLAMO, G. y MENOZZI, D. (eds.), *Storia del Cristianesimo: L'Età Moderna*. Roma 1997, p. 210).

Sociedad y religión en la España moderna
Hispania Sacra 55 (2003)

Junto con esta dimensión «pública», los misioneros pusieron un especial acento en la subjetividad o lo que, hasta cierto punto, podemos describir como una cierta formación de conciencia de la que, por ejemplo, es una buena prueba su insistencia en el examen de conciencia. Este fue propuesto como un procedimiento esencial para confesarse correctamente y, con este fin, se hacían circular escritos donde se establecía un patrón para realizarlo que se complementaban con múltiples referencias a la confesión en las doctrinas y los sermones.

El examen tenía un claro carácter «autobiográfico» que implicaba que el individuo debía recordar sus faltas y sistematizarlas, siguiendo un patrón basado en los Diez Mandamientos²². De este modo, se pretendía que el penitente tomase conciencia de sus faltas y asumiese más fácilmente los consejos del confesor. La conversión se convertía así en un proceso personal, fruto de una disciplina dirigida por el sacerdote.

Con la confesión «regular», jesuitas y capuchinos intentaban sensibilizar a los hombres y mujeres respecto al pecado que, al parecer, no había sido asumido por muchos de ellos²³. A este respecto, se puede destacar su insistencia en que se realizase en un estado de contrición. Pese a reconocer la validez de la atrición, la contrición fue recomendada especialmente por muchos los misioneros de la época porque permitía que la conversión fuese más sólida. Con este fin, en el examen de conciencia se prestaba una especial atención a los motivos relacionados con el sacrificio de Cristo y su amor hacia los hombres, incorporando los contenidos del acto de contrición que, a su vez, fue un «espectáculo» predicado públicamente:

«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)...»²⁴.

²² «El examen se a de hazer con una prudente diligencia por el discurso de la vida» decía, por ejemplo, una de las instrucciones repartidas por Tirso a los asistentes a la misión («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. 1).

²³ Por ejemplo, TESTÓN NÚÑEZ, Isabel: «El pecado y la carne durante el período moderno» en AAVV: *Pecado, poder y sociedad en la historia*. Valladolid 1992. Los misioneros se empeñaron en regular las relaciones sexuales censurando, por ejemplo, las extramatrimoniales y promoviendo el «débito conyugal». A este respecto son muy interesantes sus sermonarios. Para una aproximación metodológica a esta cuestión NOVI CHAVARRIA, E.: «Ideologia e comportamenti familiari nei predicatori italiani tra Cinque e Settecento. Tematiche e modelli» en *Rivista Storia italiana*, nº 100 (1981).

²⁴ «Instrucción breve de examinar la conciencia para confesión general...», p. 2. Muchos sermones misionales abundaban en la necesidad del dolor por los pecados cometidos (*Sermones de misión*. Biblioteca Nacional, ms. 5870, p. 176r y s.). Es muy interesante a este respecto la obra de CALATA-

Las proposiciones del acto de contrición estaban en consonancia con la evolución de las devociones en la Europa postridentina. En efecto, el marcado cristocentrismo de la religiosidad de la época, de claro signo dolorista, derivó en una religiosidad que algunos han calificado como «feminizada», que caracterizada por su profundo sentimentalismo. Una de las manifestaciones más importantes de este fenómeno fue el culto del Sagrado Corazón de Jesús. En clara sintonía con esta devoción, hubo en las misiones jesuitas una creciente insistencia en la necesidad de una reparación asentada en el reconocimiento de la culpabilidad de todos en la muerte de Cristo que, como hemos dicho anteriormente, era revivida dramáticamente:

«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 frecuentemente en su Pasión 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 Pasión 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 no hay corazón tan duro y desenfrenado que no se compunga(sic) y refrene a vista de la Pasión del Señor»²⁵.

Todas estas circunstancias convirtieron al acto de contrición en el paradigma de la actividad de los misioneros, revelando una convivencia entre una devoción «intimista» y otra colectiva²⁶. Que algunos de los motivos empleados por ellos, como el cráneo, con el que se representaba en los sermones un diálogo con un pecador condenado, o la imagen de la condenada fuesen típicos de la religiosidad elitista no nos debe llevar a la conclusión de que nos encontramos ante dos sensibilidades diferentes, ya que en las misiones se dieron ambas

YUD, Pedro de, *Incendios de amor sagrado. Respiración amorosa de las almas devotas con el corazón de Jesús...* Gerona, sin fecha, donde se recogen los aspectos afectivos de esta devoción, uno de cuyos difusores más destacados fue este jesuita.

²⁵ *Sermones de misión*, ms. 5870, p. 192r. En España, los misioneros jesuitas empezaron a introducir la devoción del Sagrado Corazón ya bien entrado el siglo XVIII. Un buen ejemplo de ello es el padre Pedro de Calatayud que fundó numerosísimas congregaciones bajo esta advocación en sus misiones.

Sobre las nuevas orientaciones de la religiosidad postridentina pueden verse, entre otros, CAFFIERO, M., «Femminile/popolare. La femminilizzazione religiosa nel settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni» en *Problemi e dimensioni della ricerca storica*, (1994). CAFFIERO, M., *La politica della santità. Nascita di un culto nell'Età dei Lumi*. Roma 1996. Una excelente síntesis en ROSA, Mario, *Settecento religioso: politica della ragione e religione del cuore*. Venezia 1999. Se ha hablado también de otros factores como un creciente dimorfismo sexual en la práctica religiosa, etc.

²⁶ CALATAYUD, Pedro de, *Misiones y sermones...*, vol. II, p. 71. Respecto a la importancia de la oración como elemento necesario para la conversión puede verse CALATAYUD, Pedro de, *Moral anathomía de el hombre*, sin fecha, p. 32 y ss.

orientaciones a un mismo tiempo²⁷. A este respecto afirmaba el padre Miguel Ángel Pascual que:

«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 lienzo, ¿será inútil quando se propone a la piedad cristiana?»²⁸.

Con su insistencia en la necesidad de que los fieles reflexionasen sobre una serie de motivos, repitiesen determinadas fórmulas verbales o adoptasen una pose concreta, los misioneros pretendían certificar y, por supuesto, promover una transformación que tenía su comienzo en la misión pero que necesitaba ser reforzada. A este respecto, se puede recordar la importancia que dieron a la oración vocal, que no era sólo una buena vía para adoptar una determinada higiene corporal sino también para generar un cierto estado mental:

«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*, 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»²⁹.

Lo que se descubre tras estas reflexiones es la centralidad de las celebraciones de las congregaciones en el modelo de religiosidad promovido por los misioneros. Era en ellas donde, efectivamente, se difundían una serie de directrices respecto a cuál era la pose, la pronunciación adecuada de la plegaria o, como hemos visto, los temas y objetos sobre los que el fiel debía reflexionar. Todo ello subrayaba, a su vez, la importancia del sacerdote quien, en tanto que director de estos ejercicios, era un eje esencial de la construcción de esta vivencia de la religión³⁰.

²⁷ En la misión no se pueden disociar ambas percepciones. Michel Vovelle defiende lo contrario: «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» (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 conversion au XVIIe siècle*. París 1983, p. 308).

²⁸ PASCUAL, Miguel Ángel, *El misionero instruido...*, p. 253.

²⁹ CALATAYUD, Pedro de, *Doctrinas prácticas*, vol. II, p. 426.

³⁰ Sobre la oración vocal y las directrices sobre ella puede verse CALATAYUD, Pedro de, *Moral anatomía de el hombre*, pp. 10 y ss.

Los diferentes «soportes» de las devociones tales como las estampas, los libros, etc., repartidos por los misioneros, tenían como objetivo asentar estas enseñanzas, integrándolas en la vida cotidiana. De hecho, hemos de destacar que algunos de los componentes esenciales de la predicación misional, como los *exempla*, revelan un estrecho parentesco con las informaciones contenidas en la literatura de «cordel», dejando entrever en qué medida los predicadores de la época trataron satisfacer una cierta demanda popular y facilitar la difusión de sus ideas³¹.

Los misioneros insistieron en la responsabilidad de los padres en la formación de los hijos y en la regulación del tiempo libre. La familia se convirtió, en uno de los espacios privilegiados de difusión de las enseñanzas misionales que en las reuniones familiares debían ser recordadas y repetidas, complementándolas con oraciones o el comentario de ciertos temas³².

En las diferentes celebraciones de la misión se proponían una serie de gestos que debían ser imitados por los asistentes. Uno de los objetivos esenciales de estas disposiciones era eliminar todo aquello que dificultase o distorsionase la comunicación. No se trataba solamente de que el público permaneciese atento o estuviese sentado devotamente, actitud que, por otro lado, debía exigirse a todo católico que asistía a la misa o a un acto religioso, sino que se pedía mucho más, como que los vestidos estuviesen acordes con la ocasión, expresando modestia. A este respecto, los misioneros lanzaron frecuentes invectivas contra los ropajes lujosos, dedicando una especial atención a los «afeites» de las mujeres, quienes podían provocar en los espectadores un estado psicológico poco acorde con el mensaje de los actos religiosos. De este modo, refiriéndose a la comunión, el padre Calatayud afirmaba que:

«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 di-

³¹ Por supuesto, estos contenidos poco tienen que ver con una supuesta «cultura popular». GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz, «El cuerpo entre predicadores y copleros» en REDONDO, A., *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. París 1990, p. 240. Eran difundidos por los misioneros de la misma forma (DE SEVILLA, Feliciano, *Luz apostólica que demuestra la grande excelencia e importancia del altissimo y divinissimo exercicio de la Santa Missión*. Sin fecha, p. 165). Este testimonio revela un gusto por los motivos terribles, tales como los castigos que sufrían los pecadores irredentos.

³² En la familia se debía leer un fragmento de la doctrina y rezar el Rosario. Se sugería también que en esta reunión familiar se realizase un acto de contrición y se diesen gracias por los bienes recibidos «... se ofrecerá de nuevo su corazón con todos sus pensamientos, palabras y obras»(CALATAYUD, Pedro de, *Misiones y sermones...*, vol. I, p. 357).

fácil que la que así llega y ha pecado en esta vida, se confiese en gracia ni que tenga dolor de sus culpas, ni que tenga y reconozca por verdaderamente rea del infierno»³³.

También se estableció una suerte de coreografía. Esta circunstancia no sólo atañía al empleo de la música o los elementos plásticos, con los que se intentaba aumentar el dramatismo de la ocasión, sino que los predicadores insistieron en la necesaria la participación del público. Uno de los capítulos más interesantes a este respecto fue, sin duda, la penitencia. En la misión, podemos distinguir dos tipos esenciales de mortificación física: la que se realizaba en un espacio cerrado y la que celebraba en las calles de la población. En este último caso, los penitentes se paseaban por las calles de la población hasta llegar a un lugar donde se castigaban los de «sangre».

A este respecto, las reflexiones de los misioneros evidencian su inquietud por regular el carácter las penitencias o cómo se debían aplicar. Con estas directrices definían claramente el rango social del individuo, que estaba basado en principios como el dimorfismo sexual o la distinción entre laicos y religiosos³⁴. Buena prueba de ello era la posición que se ocupaba en la procesión y, por supuesto, los símbolos que se portaban. En efecto, el Crucifijo era llevado siempre por el clero, ya fuese el misionero, ya el obispo de la diócesis u otro clérigo destacado de la población en que se celebraba la misión.

De este modo, el orden que pretendían establecer los misioneros era construido a través de una acción ritual que implicaba a la colectividad. Este hecho debe ponerse en relación con las aportaciones de la historiografía reciente donde, a partir de autores como C. Geertz o V. L. Turner, se ha establecido una descripción funcionalista, no estática, de los procesos culturales, destacándose los aspectos contextuales y la dinámica cultural propia de las comunidades estudiadas. En este sentido, podemos decir que algunas celebraciones misionales como las procesiones implicaban, ante todo, un deseo, que no una imposición efectiva del patrón defendido por las autoridades religiosas y, consecuentemente, por los misioneros. No en vano, junto con las procesiones dirigidas por los clérigos se sucedían otras convocadas por las cofradías locales en las que los partici-

³³ CALATAYUD, Pedro de, *Misiones y sermones...*, vol. I, p. 244. Las críticas de los misioneros contra los escotes coincidieron con numerosas obras de la época, KAMEN, H., «Nudité et Contre-réforme» en REDONDO, A., *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. París 1990). Sobre la «moda» hay numerosos testimonios en CALATAYUD, Pedro de, *Doctrinas prácticas*, desde los escotes a los «chichisveos».

³⁴ En este sentido, los misioneros hablaban sobre la modestia de las penitencias, que debían corresponderse al estatus del individuo y no dañar su salud. Por ejemplo, PASCUAL, Miguel Ángel, *El misionero instruido...*, p. 277, también DE LA NAJA, Martín, *El misionero perfecto*, p. 602.

pantes contravenían algunos de los principios transmitidos por los misioneros y que, probablemente, ponían en duda su control «simbólico»³⁵.

Todos los actos misionales tenían como objetivo esencial la conversión de los asistentes que era certificada y, por supuesto, construida en el confesionario. Como hemos dejado entrever anteriormente, las confesiones sólo se iniciaban cuando el público estaba dispuesto adecuadamente y, por supuesto, una vez que se había asistido a un número suficiente de doctrinas y sermones, con lo que los fieles conocían el patrón para realizar la confesión. Con este fin, los sermones misionales, que se caracterizaban por ser improvisados, insistían en los aspectos coyunturales y, de modo especial, en aquello que atañía directamente al auditorio. En efecto, los misioneros se esforzaban por informarse sobre los vicios y desviaciones presentes en las comunidades llegando a violar, incluso, el secreto confesional que, sin duda, era una de sus fuentes privilegiadas de información³⁶. Este hecho hacía que sus palabras fuesen particularmente hirientes para algunos de los asistentes, tal y como evidencian los testimonios sobre las agresiones sufridas por ellos³⁷.

La confesión general fue un trámite exigido por todos misioneros, para quienes el cumplimiento de este principio constituía una suerte de «tabla rasa» sobre la que asentar una nueva vida, «... así la experiencia muestra que cuando uno hizo confesión general tiene más fortaleza para resistir a las tentaciones y asaltos del demonio»³⁸. De hecho, las conversiones se identificaban con las confesiones que se habían realizado durante la misión.

La conversión debía ser reforzada a través una práctica sacramental frecuente que permitiese asentar sólidamente ciertas devociones y prácticas, sen-

³⁵ Sobre estas cuestiones resulta ineludible el excelente trabajo de TORRE, Angelo, *Il consumo di devozioni*. Venecia 1985. A este respecto cabe destacar, tal y como hizo hace años William A. Christian el interés de los estudios locales o regionales. A este respecto resultan modélicos los trabajos de NALLE, S. T.: *God in La Mancha. Religious Reform and the people of Cuenca, 1500-1660*. Baltimore and London, 1992. KAMEN, H.: *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*. Madrid 1998. FORSTER, M. R.: *The Counter-Reformation in the villages*. Ithaca and London, 1992 y, por supuesto, las aportaciones de los microhistoriadores italianos.

³⁶ REYERO, Elías, *Misiones...*, p. 325. Algunos como DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 601, se refieren especialmente a aquellos que cometían pecados «escandalosos», esto es, los amancebamientos.

³⁷ Sobre las reacciones provocadas por las *Doctrinas prácticas* del padre Calatayud hay una interesantísima reflexión en 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.

³⁸ *Sermones de misión*. Biblioteca Nacional, ms. 5870, p. 26r. Es significativo que el padre Calatayud afirmase que «hubo muchas confesiones generales y conversiones...» (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 22v). En efecto, las confesiones permitían contabilizar el número de conversiones. En este sentido pueden verse las conclusiones de BERNOS, M, «Confession et conversion» en *La conversion au XVIIe siècle*. París 1983.

sibilizando a los individuos frente al pecado y posibilitando, a su vez, un mayor control de las conciencias por parte del clero local. En este sentido, el padre Pedro Calatayud afirmaba que la confesión regular:

«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 (las) doctrinas que oieres, hallarás dentro en la obscura (sic) 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 conciencia dirás admirado: *Yo he sido hermano de dragones y compañero de avestruzes...*»³⁹.

El interés principal de los misioneros era conseguir un cambio de vida que, con frecuencia, parece haber sido más aparente que real, tal y como dejan entrever las conversiones espectaculares, esto es, las de aquellos individuos que habían callado sus pecados durante largo tiempo o habían estado al margen de los sacramentos. Con su comportamiento edificaban al público y, por ello, estos episodios fueron muy valorados por los misioneros. Sin embargo, muchos eran forzados a actuar así debido a las circunstancias y la presión ejercida por los predicadores u otros fieles, a quienes se intentó convertir en una fuerza comprometida en la transformación de la comunidad. Para lograr este objetivo, se recurría a instrumentos represivos como la dilatación de la absolución e, incluso, se visitaba a quienes no querían confesarse. Por supuesto, en la pastoral misional existieron también elementos «positivos» como el ofrecimiento de indulgencias, con cuya «publicación» se iniciaba la misión, a todos aquellos que cumpliesen los trámites establecidos en ella.

³⁹ CALATAYUD, P.: *Doctrinas y sermones*. Biblioteca Nacional, ms. 6007, p. 31v. La ligazón entre las doctrinas y el examen está muy clara en el siguiente testimonio que indica la necesidad de oír las doctrinas 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 confessan, 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 y sermones*, ms. 6007, p. 61v).

La práctica frecuente de los sacramentos que, tanto los jesuitas como los capuchinos pretendieron instaurar, no debe ser identificada con una postura laxista. La comunión o la confesión regular exigían, de cualquier modo, un cambio de actitud que debía tener su reflejo en la vida cotidiana. Por ello, valoraban especialmente las intenciones de los fieles, aunque siguieron dando una gran importancia a la repetición de gestos⁴⁰. Para obtener la absolución y no comulgar en pecado era necesario, por tanto, eliminar los amancebamientos o satisfacer los robos y las deudas contraídas con otros miembros de la comunidad. De este modo, la «acción» misional se dirigía contra ciertas desviaciones que, por su repercusión social, podían obstaculizar sus objetivos esenciales. Una de las mejores pruebas de esta situación es el acto del perdón de enemigos, con el que se intentaban erradicar las rencillas.

Es cierto, sin embargo, que los misioneros facilitaron el acceso a las devociones a un amplio público, como dejan entrever las prescripciones respecto a la penitencia, que era adaptada a las condiciones de cada grupo o individuo⁴¹. Este empeño requería, al igual que otros ejercicios como la oración, una simplificación de los contenidos y de las prácticas, ya que una parte importante de la población carecía, por regla general, de una capacidad suficiente para cumplir sus consejos y directrices.

Una de las cuestiones más importantes y, sin duda, más complicadas, es saber en qué medida caló en la población el modelo de comportamiento difundido por los misioneros. Hemos de partir del hecho de que muchos de ellos pretendían reforzar el mensaje central que hemos descrito con una serie de proposiciones que revelan una cierta «circulación» de ideas. No en vano, pretendieron ofrecer fuentes de seguridad a sus fieles y se convirtieron, hasta cierto punto, en taumaturgos. La misión, en la que abundaban los prodigios y los sucesos extraordinarios, según la interpretación que hacían los propios misio-

⁴⁰ Calatayud repite en muchas ocasiones que contaban sobre todo los móviles. Decía que la mayoría se condenaban porque estaban en pecado mortal y todo porque «... los más o muchos de los pecadores suelen venir a confessarse sin el sentimiento necesario de sus culpas, con una especie de indiferencia» (CALATAYUD, Pedro de, *Opúsculos y doctrinas prácticas que para el gobierno interior y dirección de las almas... ofrece a sus directores y confesores*. Logroño 1754, p. 77). Hay otros fragmentos que apuntan en este mismo sentido: «... 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.» (citado por GÓMEZ RODELES, Cecilio, *Vida del célebre misionero...*, p. 147).

⁴¹ DE SEVILLA, Feliciano, *Luz apostólica*, pp. 90-91. También, CARAVANTES, José de, *Práctica de misiones, remedio de pecadores*. León 1674, p. 81, DE LA NAJA, Martín, *El misionero perfecto*, p. 595, etc. Para un análisis más profundo del papel jugado por la confesión en las misiones interiores ver nuestro trabajo RICO CALLADO, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 421-527.

neros, confirmaba los poderes de los clérigos, quienes obraban curaciones extraordinarias, protegían a las embarazadas o, incluso, aseguraban las cosechas o el ganado.

Pese a que hubo diferencias importantes en las proposiciones de los miembros de las diferentes órdenes, podemos afirmar que tales acontecimientos servían para confirmar el mensaje transmitido en la misión, esto es, que los males eran producto de una desobediencia a los dictados de los misioneros. La ambigüedad de tal procedimiento es indudable. Más allá de la revitalización de una cultura carnavalesca, una realidad sobre la que no existen pruebas suficientes en el caso español y que, de cualquier forma, necesitaría una revisión teórica, se puede establecer que los santos cuyo culto se empeñaron en difundir los misioneros se convirtieron no sólo en modelos de virtud sino también en fuentes de protección, desempeñando un papel parecido a los patronos de las poblaciones visitadas con los que, en cierta medida, competían. Buena prueba de ello son, por ejemplo, las estampas que, junto con su carácter devocional e informativo, actuaban como auténticos «sacramentales»⁴².

Pese a que sólo estudios más profundos permitirán conocer cuál fue el calado real y el carácter de las actividades misionales desarrolladas por los centros «locales» de las órdenes religiosas, como en el caso de los colegios jesuitas, en los que la predicación constituía uno de los capítulos importantes de la labor de sus miembros podemos afirmar que esta labor fue, a menudo, irregular y distante en el tiempo, especialmente en las áreas rurales.

Es cierto que la misma concepción de la misión penitencial coartaba una acción prolongada. Tal y como reconocían los misioneros que la practicaban, la sorpresa, con la que se atraía al público y se le pasmaba, sólo podía ser superada por otra mayor y, por ello, el uso continuado de los mismos recursos impedía este fin.

⁴² El término «sacramental» lo he tomado de 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*. Londres 1984. Sobre los prodigios obrados por las estampas distribuidas por los misioneros hay abundantes noticias en PORTÚS, J. y VEGA, J., *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. Madrid 1998, p. 223. Sobre la respuesta de los misioneros a la cultura «popular» se deben consultar, entre otros, los trabajos de 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*, n° 109 (1997) o el de VISMARA CHIAPPA, Paola, «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. Es esencial el trabajo de CHÂTELLIER, Louis, *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVIIe-XIXe siècle*. París 1993, pp. 240 y ss.

En todo caso, al menos en el caso de los jesuitas, sería equivocado describir esta acción a partir de las prescripciones emanadas del Generalato de la orden ignaciana. En efecto, la vitalidad de las diferentes provincias en el desarrollo de las misiones fue muy desigual y estuvo directamente relacionada de la coyuntura social y económica de las regiones en cuestión⁴³.

Podemos concluir diciendo que las misiones tienen un gran interés para la comprensión de la historia religiosa de la España de los siglos XVI al XVIII. Los misioneros fueron la «punta de lanza» de la Iglesia, desempeñando una importante labor a lo largo y ancho de la península. Se convirtieron en difusores de unas prácticas religiosas novedosas, pese a que respetaron ciertas representaciones y símbolos tradicionales, a los que quisieron dotar de nuevo sentido aunque en ocasiones realizaron concesiones, una circunstancia que dio a su mensaje un sesgo «popular». De este modo, el estudio de la documentación misional puede ofrecer una visión más ajustada de la difusión de ciertas devociones postridentinas y reevaluar la importancia de unas nuevas formas de asociacionismo religioso plasmadas en las congregaciones jesuitas.

Hemos de terminar diciendo que, el estudio de esta documentación debe ser contrapesado con otras fuentes que eviten el error de identificar el modelo propuesto por los misioneros con la práctica religiosa real. Tal y como hemos dejado entrever, fue la interacción entre sus propuestas y las respuestas de su «público» la que nos permitirá establecer, en todo caso, una visión más ajustada de la religiosidad vivida por los hombres y mujeres de la España de la época.

⁴³ 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. Napoli 1982. ROSA, M.: «Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento» en idem: *Religione e società nel Mezzogiorno*. Bari 1976.