

CONVERSIÓN Y PERSUASIÓN EN EL BARROCO: PROPUESTAS PARA EL ESTUDIO DE LAS MISIONES INTERIORES EN LA ESPAÑA POSTRIDENTINA

Conversion and Persuasion in the Baroque: Proposals for the Study of Popular Missions in Postridentine Spain

Francisco Luis RICO CALLADO

Groupe d'Études Hispaniques. Centre de Recherches Historiques. École des
Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)

RESUMEN: Este trabajo destaca la importancia de las misiones interiores en la Europa postridentina. Para llegar a una comprensión de este fenómeno, el autor insiste en la necesidad de estudiar diferentes elementos que forman parte del método misional, lo que implica atender no sólo a las cuestiones teológicas, sino también los conceptos psicológicos y escénicos del espectáculo misional. De hecho, las misiones están íntimamente ligadas a la cultura barroca lo que implica que en ellas se utilizaron de un modo dramático las representaciones plásticas, la música o la iluminación. Esta predicación tuvo, sobre todo, un carácter visual que implicó una especial atención a ciertos *tropos* con los que pasmaban y sorprendían a su audiencia. El autor insiste, por otro lado, en la importancia que tuvo el «espectáculo» misional para promover una nueva forma de religiosidad. Las prácticas promovidas fueron, fundamentalmente, la plegaria, la confesión o las procesiones. Todas ellas contenían los elementos de una religiosidad devota con la que los misioneros quisieron disciplinar y convertir a la población. Esta nueva práctica religiosa se sostuvo en las congregaciones fundadas por jesuitas y capuchinos.

Palabras clave: confesión, procesión, devociones, jesuitas, capuchinos, vida religiosa, misiones interiores, disciplinamiento, conversión.

ABSTRACT: This work attests how important was the role that missionaries played in Postridentine Europe. The author remarks that the study of missions involves the comprehension of the method of the missionaries which involves the study the theological thought, but too the psychological concepts or the dramatic aspects of the performance that took place in them. In fact, popular missions were linked with baroque theatre, that means that the performance that Jesuit and Capucins developed in their missions involved pictures, music, enlightenment which were used in a dramatic way. Their preaching had, a visual character and the missionaries represented most of all the Passion of Christ using specific rhetorical *tropos*, which caused awe and surprise in their audience. Also, the author remarks the importance of the missionary spectacle to promote a new kind of religious life. The practices that they promoted were most of all pray, processions or confession. They all contained the elements of «devout religion» with which Capucins and Jesuits tried to discipline the lay people in Postridentine Europe. This new practice was sustained by the congregations that they founded in the villages, that encouraged these 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, disciplination.

Las misiones interiores no han suscitado un gran interés entre los historiadores españoles. Frente a otras historiografías, como la francesa o la italiana, esta cuestión ha sido completamente desatendida hasta hace unos pocos años, cuando han aparecido algunas aproximaciones de gran valor, fruto de la labor de historiadores que, fundamentalmente, han trabajado fuera de nuestras fronteras¹. Sin embargo, carecemos de una visión global de las misiones interiores en la España de los siglos XVI al XVIII, situación que, por supuesto, lleva pareja un desconocimiento casi total de las fuentes documentales.

Si bien los trabajos publicados hasta el momento pueden ser calificados como limitados, tanto desde el punto de vista cronológico como espacial, no carecen de interés e indican claramente cuál es la documentación que está a la espera de un estudio profundo. Uno de los temas más importantes que deberán tratar

1. COPETE, Marie-Lucie: *Les jésuites et la prison royale de Seville. Missions d'évangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVII^e siècle*. Tesis de doctorado. Institut universitaire europeen. Florence, 1994 es el único trabajo amplio sobre la cuestión.

futuras investigaciones es la actividad desarrollada por los colegios jesuitas, con el fin de conocer, de una manera más profunda, cuál fue la naturaleza de la actividad misional en las diferentes áreas geográficas y, de modo especial, su calado en la vida religiosa de sus poblaciones. En este sentido apuntan las conclusiones de algunos de los más importantes trabajos aparecidos hasta el momento tanto en Francia como en Italia, que han permitido demostrar que las misiones no fueron una realidad uniforme, ni tanto desde un punto de vista institucional ni «metodológico», subrayando así las limitaciones de una aproximación global que ignore las particularidades regionales². La misión «modelo» corresponde, en cierta medida, más a una construcción del historiador que a una realidad histórica.

La orden Jesuita es, a este respecto, paradigmática ya que las directrices de los generales fueron adaptadas por los provinciales, quienes no siempre estaban de acuerdo con ellas. En el caso concreto de las misiones cabe decir, además, que la labor de los misioneros se caracterizó por una enorme adaptabilidad a las situaciones concretas, que implicó una serie de cambios puntuales en las formas de predicar o, con mayor precisión, de persuadir a los auditorios. Estas mutaciones puntuales supusieron una transformación importante de los presupuestos y, fundamentalmente, de las prácticas en los que se asentaba la labor misional.

Por otro lado, pese a la importancia de la orden ignaciana, más destacada, si cabe, por la abundancia de los escritos «misionales» producidos por sus miembros, hemos de subrayar la presencia en España de otras órdenes, que realizaron una importante labor apostólica a lo largo de la Edad Moderna como, por ejemplo, la capuchina que, al igual que otras están a la espera de un estudio sistemático que permitirá conocer con mayor precisión cuál es el valor real de los testimonios que poseemos y que, como hemos dicho, pueden llevar a exagerar el papel jugado por los jesuitas³. Esta problemática exige, a su vez, un estudio profundo sobre las particularidades de cada una de las órdenes con el fin de resaltar las diferencias existentes entre ellas.

Hemos demostrado en un trabajo anterior que la actividad de los misioneros españoles de los siglos XVII y XVIII coincidió, hasta cierto punto, con la de sus colegas europeos y, fundamentalmente, con los italianos. A partir de las descripciones contenidas en una serie de trabajos centrados en los aspectos «parateatrales»

2. TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio: «Misiones populares en el siglo XVII: los jesuitas de la Provincia de Castilla» en *Salmaticensis*, 43 (1996). 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.

3. SERRA DE MANRESA, V.: «Misiones parroquiales y predicación capuchina» en *Memoria Ecclesiae*, 1996.

de la predicación popular, se puede afirmar que una característica esencial del «método» misional consistió en el empleo de técnicas como la improvisación, así como en una continua transformación o «perfeccionamiento» de la forma de persuadir que buscaría la máxima repercusión de un mensaje íntimamente ligado a las circunstancias.

Una de las conclusiones más importantes que hemos extraído de nuestro acercamiento a esta cuestión es que la predicación misional constituyó una manifestación de la cultura barroca que, por tanto, es esencial para explicar la persuasión misional⁴. Buena prueba de ello son, por ejemplo, las reflexiones de los misioneros sobre sus sermones que, coincidiendo con algunos de los principios esenciales de la comunicación «barroca», tenían pretensión fundamental sorprender y, hasta cierto punto, «suspender». De este modo, los misioneros abundaron en la necesidad de pasmar y captar la atención de su auditorio para movilizarlo en determinado sentido ofreciendo, con este fin, unos espectáculos que competían con el teatro, que muchos de ellos se empeñaron en desterrar.

Por otro lado, pese a sus críticas contra los predicadores cultistas, esta situación demuestra que la oratoria sagrada barroca no tuvo solamente una corriente «brillante», sino que existieron en ella otras tendencias, lo que explica la tenaz oposición a los excesos de los seguidores de Fr. Hortensio Paravicino, Fr. Manuel de Guerra, etc. a lo largo de los siglos XVI y XVII⁵.

4. RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*. Tesis doctoral. Mayo, 2002. Respecto al método misional y los principios que lo rigen hay numerosos trabajos. DOMPNIER, Bernard: «La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur» en GIARD, L y VAUCELLES, L.: *Les jésuites à l'âge baroque 1540-1640*. Grenoble, 1996. DOMPNIER, Bernard: «La France du premier XVII^e siècle et les frontières de la mission» en *Mélanges de l'École Française à Rome*, n.º 109 (1997). DOMPNIER, Bernard: «Les missions des capucins et leur empreinte sur la réforme catholique en France» en *Revue d'Histoire de l'Église en France*, tomo LXX (1984). DOMPNIER, Bernard: «Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins» en *La conversion au XVII^e siècle*. París, 1983. DESLANDRES, D.: «Des ouvriers formidables à l'enfer. Épistémè et missions jésuites au XVII^e siècle» en *Mélanges de l'École Française à Rome*, n.º 111 (1999). 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. Del mismo autor, «Missioni parrocchiali e drammatica popolare» en *Spicilegium Ssmi Redemptoris*, XXII (1974). FARALLI, C.: «Le missioni dei gesuiti in Italia (sec. XVI-XVIII): problemi di una ricerca in corso» en *Bolletino della Società di studi valdensesi*, LXXXII (1975). CHÂTELLIER, L.: «La mission du XVIII^e siècle, aux frontières de l'esprit tridentin et de l'idéal des Lumières» en *Mélanges de l'École Française à Rome*, n.º 109 (1997).

5. En este sentido es esencial el trabajo de HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española de los siglos XVI-XVII*. Madrid, 1998. En otros trabajos hemos criticado las conclusiones de historiadores como Joël Saugnieux, o quienes le siguieron en su época, abundaron en la idea de que en el siglo XVIII hubo una reforma de la oratoria sagrada que coincidió con una renovación de la religiosidad. Por el contrario, muchas de las ideas manejadas por estos preceptistas se encontraban

Así pues, debemos subrayar el interés del estudio de las misiones en el contexto de la predicación barroca que, como es sabido, suscitó hace tiempo el interés de los historiadores de la literatura, cuyas aportaciones más destacadas se han centrado, a lo largo de los últimos años, en los oradores «brillantes» de la época. Muchos de ellos encarnaban el espíritu «cultista» que exigía discursos complicados, tanto desde el punto de vista formal como conceptual, así como el empleo de una serie de recursos ligados a una vena «teatral». La manera en que se utilizaban estos últimos, así como los presupuestos que los vertebraban desde el punto de vista formal, tienen un gran interés para el investigador de las misiones, porque revelan claramente cuáles fueron los principios que rigieron este «ministerio».

La complejidad del fenómeno barroco es, sin duda, enorme, e implica que el estudioso de la retórica sagrada, y por extensión el de las misiones, debe atender a toda una serie de cuestiones relacionadas con la pintura, la literatura o el teatro de la época. A continuación, destacaremos, someramente, algunos de los puntos de interés relacionados directamente con la investigación de éstas últimas.

En primer lugar, cabe subrayar la relación existente entre la oratoria sagrada y la literatura espiritual y, de modo especial, con *los Ejercicios espirituales* de San Ignacio, que influyeron decisivamente en los sermones de los misioneros, tanto desde el punto de vista temático como conceptual⁶. La predicación de la época, y por extensión la misional, se caracterizó por una clara voluntad de «representar» y dramatizar las palabras del orador. A través de diferentes recursos plásticos y retóricos, se revivían determinados episodios, ofreciendo a los sentidos, aunque de modo especial a la vista y al oído, informaciones. A partir de estos supuestos podemos comprender la presencia de una serie de componentes teatrales en la predicación, ya que esa necesidad de representar de un modo «material» implicó una incorporación de elementos dramáticos⁷.

presentes con anterioridad, una situación que revela claramente que la corriente cultista no se impuso en el panorama de la retórica sagrada española del siglo XVIII. Para una discusión sobre estos problemas puede consultarse RICO CALLADO, Francisco Luis: *La reforma de la predicación en la España del siglo XVIII*. Tesis de Licenciatura. Alicante, 1999.

Sobre el empleo de recursos visuales en la predicación y la «teatralidad» de la oratoria sagrada barroca son imprescindibles los trabajos de Emilio Orozco, de modo especial su *Teatro y teatralidad del Barroco*. Barcelona, 1969. Sobre las diferencias en este aspecto concreto entre la predicación misional y la «brillante» de la época puede verse RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 222-242 y también, pp. 270-286.

6. En un sentido parecido, Emilio Orozco apuntaba, hace años, que el «visualismo» barroco hundía sus raíces en la literatura espiritual del Quinientos y, de modo concreto, en autores como Fray Luis de Granada (OROZCO, E.: *Mística, Plástica y Barroco*. Ed Cupsa. Madrid, 1977).

7. Es imprescindible la excelente obra de RODRÍGUEZ CUADROS, Evangelina: *La técnica del actor español en el Barroco. Hipótesis y documentos*. Madrid, 1998.

Un rasgo que aproxima a los predicadores populares al teatro fue el empleo dramático de recursos como la música, la plástica o la iluminación. Esta relación se hace, si cabe, más evidente si consideramos que la *actio* teatral y la retórica se influyeron mutuamente. En efecto, la codificación de la acción del actor propuesta en numerosos tratados de la época, contribuyó a prestigiar este «oficio» gracias a una disciplina que se alimentó de fuentes retóricas, lo que se evidencia en unos postulados comunes: la postura en *lambda*, la disimetría en el uso de las manos, etc. A su vez, podemos resaltar una idéntica inquietud por obedecer a unos principios íntimamente ligados a la ponderación y la medida que, en la retórica, aparecen incluidas bajo el concepto de «decoro» y de una paralela exigencia de verosimilitud, tanto en la *actio* como en la *pronuntiatio*.

Por otro lado, la acción exagerada del misionero en el púlpito fue influida tanto en un sentido formal como conceptual por el teatro. Si los preceptistas teatrales pensaron en la posibilidad de romper el rígido código expresivo establecido por ellos como un signo de la degeneración emocional de la *dramatis persona*, el fervor del misionero desbordaba, de un modo similar, los límites impuestos por el decoro, contraviniendo la rígida separación entre el auditorio y el orador establecida en la oratoria clásica e implicando directamente a sus oyentes⁸. El mejor ejemplo de esta situación es el acto del perdón de enemigos que, debido a la resistencia de muchos de ellos a olvidar las afrentas recibidas, exigía recursos extremados. Tras predicar un sermón sobre este tema, el misionero se acercaba a los clérigos y les pedía perdón por las ofensas que les había causado, arrodillándose y besándoles, incluso, los pies. Con esta técnica se provocaba un choque emocional en el auditorio, ya que esta humillación contrastaba con la imagen ejemplar que el misionero se había esforzado por ofrecer durante la misión y que implicaba que debía mostrarse muy respetuoso con las autoridades locales, tanto religiosas como civiles. En realidad, lo que hacía era ofrecerse como ejemplo de lo que debían hacer los fieles, arrastrándolos con una acción exagerada:

Y se arroxaba a los pies de los compañeros (que estaban prevenidos cerca) forcejando cada qual, por quien se los avía de besar a quien, y por último se abrazaban y todos los misionarios hazían lo mismo unos con otros...⁹.

8. Compárese por ejemplo, lo expuesto en este sentido por FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*. Ed. Arco/Libros, Madrid, 1999, p. 349 y lo que dice 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. 45, respecto a los oradores sagrados. Numerosos ejemplos en RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, p. 243 y ss.

9. DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 155.

Esta ejemplaridad era reforzada por la respuesta del auditorio que se trasladaba, incluso, a las calles de la población, como le sucedió al padre Calatayud en Almansa donde:

... parecían las calles... a las de Murcia el Jueves santo, quando se visitan los monumentos, buscándose unos a otros para pedirse perdón y no oíéndose otra cosa que llantos y suspiros¹⁰.

Esta acción del predicador mostrándose, de un modo dramático, como modelo de actuación fue una contrapartida a la penitencia que el padre Segneri realizaba ante su auditorio y que, aunque no fue muy común en España, fue adoptada también por algunos jesuitas.

Pese a esta convivencia entre oratoria y teatro, es bien sabido que a lo largo de estos siglos hubo una censura muy dura de este último por parte de los moralistas. ¿Cómo explicar, pues, el interés «dramático» de los misioneros, cuyos sermones revelan, por otro lado, que coincidían con las afirmaciones de los censores del teatro respecto a la inmoralidad de las comedias? La comprensión de esta situación, aparentemente paradójica, requiere considerar que si bien la «escena» podía ser una ocasión para que el espectador se perdiese, también era un instrumento que, utilizado adecuadamente, contribuía a persuadirlo. Si había comedias inmorales, había también dramas edificantes o, lo que es más exacto, si el teatro cómico conducía a la pérdida de la conciencia, el espectáculo cristiano, por el contrario, permitía activarla¹¹.

La fuerza de las sugerencias puesta en juego en la escena y, por extensión, en la misión, permitía captar no sólo la atención del espectador sino ofrecer, a su vez, una serie de motivos y acciones que podían ser vividos de un modo directo e impactante por él, siendo reproducidos más fácilmente en la meditación, que se estructuraba sobre unos presupuestos muy parecidos a los que proponía San Ignacio. En efecto, el fiel debía hacer una suerte de «composición de lugar», ofreciendo a los diferentes sentidos informaciones que, como veremos,

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

11. El padre Segneri, «... 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 percettivo in ordine alla vicenda interiore e etica di ciascun singolo spettatore» (MAJORANA, Bernadette: «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. 451).

tuvieron su plasmación más evidente en algunos de los temas predicados por los misioneros.

Esta íntima relación entre el comportamiento y lo que se percibía o, si se quiere, entre gnoseología, moral y experiencia sensitiva, ya que para los misioneros del conocimiento emanaba una determinada forma de actuar, se puede entender a la luz de las categorías empleadas por la «psicología» escolástica. Muchos de los autores pertenecientes a esta corriente asumieron las ideas aristotélicas según las cuáles el conocimiento no venía determinado *a priori*, sino que tenía en la experiencia una de sus fuentes más importantes.

Por supuesto, las sugerencias de los sentidos debían estar sometidas a un estricto control, esto es, a una «disciplina» que servía para asegurar la primacía de la razón sobre la imaginación. Si era ésta la que predominaba sobre las demás «potencias», las consecuencias podían ser nefastas para el fiel. De este modo, los ojos se convertían en «ríos caudalosos», «por donde entran las penas»¹². En cambio, a través de una estricta supervisión se podían evitar o, más exactamente, limitar esas influencias nocivas. A este respecto, se puede afirmar que los ejercicios ascético-devotos estaban dirigidos a disciplinar la imaginación y los mismos sentidos¹³.

¿Qué decir, pues, de las pasiones, que estaban íntimamente ligadas a la imaginación? Si, por un lado, podían ser el resultado de una descompensación humoral o psicológica que derivaba en el pecado, algunos moralistas afirmaron que su empleo por parte del predicador podía ser positivo¹⁴. Por esta razón, los misioneros insistieron en la necesidad de utilizar determinados recursos como la «predicación a los ojos», que se reveló extraordinariamente efectiva:

... porque los ojos suelen ser más eficaces despertadores del corazón y más fieles en comunicarle sus sentimientos. Si no basta predicar a tus oídos,

12. *Sermones de misión*. Biblioteca Nacional, ms. 5870, p. 149r.

13. Ambos estaban íntimamente relacionadas con la fantasía que «... è concepita, allora, tanto come abbandono sensuale quanto come strumento di elaborazione percettiva, come stimolatore della coscienza» (MAJORANA, Bernadette: «Il pulpito e l'attrice. Il teatro nella predicazione di Paolo Segneri» en *Fantasmii femminili nel castello dell'inconscio maschile: atti del Convegno internazionale. Torino 8-9 de marzo de 1993*. Genova, 1996, p. 18). Por el contrario, «il riprodursi della scena comica nella fantasia coinciderebbe con l'annullamento di quell'interdetto imposto della realtà dalla separazione scena-platea, e affidato a la vista e udito, i sensi implicati 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» (*ibidem*, p. 24).

14. BAAMONTE, Juan: *Relación física de las comedias y el corazón del hombre*. Imprenta de María Luis Villagarcía, Salamanca, sin fecha, p. 106 se refiere a que es censurable activar las pasiones «indiferentes e ilícitas». Pero, sin duda, había algunas positivas o adecuadas. Según las reglas clásicas, el orador debía mover recurriendo para ello a una serie de procedimientos retóricos con los que se pretendían activar los sentimientos e, incluso, las pasiones.

predique a tus ojos desde la cátedra de la cruz el mismo Dios Crucificado, *Ecce homo, non homo, plus quam homo*¹⁵.

Todas estas circunstancias pueden explicar el interés de sus contemporáneos por la «psicología» que, en la Europa postridentina, se convirtió en una disciplina que los moralistas debían conocer para penetrar en el conocimiento del hombre. El padre Pedro de Calatayud, por ejemplo, aludió en múltiples ocasiones a los principios que vertebraban la psicología escolástica, cuyas enseñanzas permitían persuadir más fácilmente a los fieles¹⁶.

La predicación misional no puede ser calificada, sin más, como teatral. El empleo de tal concepto requiere una discusión profunda. Si partimos de la base de que teatralidad implica una representación, hemos de decir que, pese a que las misiones no carecen de este carácter representacional, los predicadores defendieron la idea de que, por ejemplo, el Cristo que aparecía en la misión no era una imagen de él sino el mismísimo Cristo, quien acudía a predicar a los fieles. Hasta cierto punto, los iconos y símbolos empleados en la misión implicaban, gracias a su «realismo», la pura materialidad de la cosa representada. Este hecho, íntimamente ligado a la centralidad de la Sagrada Forma en la religiosidad postridentina permitía aumentar el dramatismo de los espectáculos misionales. Muchos actos celebrados durante las misiones se caracterizaban por una clara voluntad de presentar de un modo físico y realista ciertos aspectos de la fe como en el caso de las procesiones, donde las distintas penitencias correspondían a diferentes capítulos de la Pasión de Cristo, revivida así por todos los fieles de un modo directo y dramático¹⁷.

15. *Sermones de misión*. Biblioteca Nacional, ms. 6032, 165v. y s. Muchos tratadistas afirmaban que el predicador debía estar movido (apasionado) para promover idéntica emoción en el fiel. Sobre esta compleja cuestión nos hemos extendido en RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, p. 159 y ss.

16. TURRINI, Miriam: «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. 336 que destaca su importancia en la regulación de la «economía moral» del individuo. Esta «disciplina» es esencial para comprender las afirmaciones de autores como Nonnotte, Bergier, Ceballos, etc. y, por supuesto, de predicadores como el capuchino Fr. Diego José de Cádiz. En efecto, algunos han afirmado que esta realidad es fundamental para conocer el pensamiento reaccionario del siglo XVIII (OTT, Olivier: «Psychologie scolastique et argumentation anti-intellectuelle. L'animastique du P. Calatayud» en SAUGNIEUX, Joël (ed.): *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIII^e siècle*. Lyon, 1985, p. 89).

17. RICO CALLADO, Francisco Luis: «Apuntes para el estudio de las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII» en *Actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en Archivos: «Iglesia y Religiosidad en España. Historia y Archivo»* (8-11 de mayo del 2001). En prensa. Véase, por ejemplo, la interpretación que da el padre Pedro de Calatayud de los símbolos

El acto de contrición, que se centraba en la Pasión, fue un elemento central de las misiones interiores españolas de los siglos XVII y XVIII. Este fue creado por los jesuitas pero tuvo un éxito rápido y fue adoptado por los miembros de otras órdenes religiosas, como los capuchinos. Si bien eran muchos los que lo predicaban diariamente, al final de los sermones, otros pensaban que «... aunque de si sea mejor el frequentarse cada día, puede y deve dexarse alguna vez si huviere de ceder en menos aprecio».

Frente a este uso, cabe decir que este espectáculo se convirtió en un acto específico, gozando de plena autonomía respecto a los sermones. Una de las diferencias más importantes entre ambos subyacía en el hecho de que cuando se presentaba independientemente servía para convocar a los fieles, ejerciendo una función de llamada, ya que este recurso es un excelente ejemplo de la oratoria de «aparato» o espectacular en el más estricto sentido. En efecto, gracias a su fuerza, se podía pasmar a los fieles, ofreciendo un espectáculo subyugante. De hecho, cuando se predicaba en los actos con los que introducía la misión era muy breve. La explicación de esa situación se debe buscar en el mismo carácter de estas composiciones, que exigían que el misionero se expresase con una gran claridad y fuerza, intentando hacer llegar su voz a todos aquellos que no estaban presentes. A este respecto, el padre Pedro de Calatayud decía que el tono del predicador debía ser indignado, extremado¹⁸. Es más, en la exposición de los argumentos se seguía un orden de menos a más, en consonancia con el modelo *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 a veces se hace ya molesto¹⁹.

Hubo, sin embargo, una importante polémica sobre su utilización. A finales del siglo XVII, algunos misioneros jesuitas afirmaron, frente a la práctica habitual de su creador, el padre López, que no debía predicarse en la calles de poblaciones

que portan los fieles en la procesión de penitencia (CALATAYUD, Pedro de: *Misiones y sermones del padre Pedro Calatayud* Madrid 1751, vol. I, pp. 284-285). Podemos afirmar, hasta cierto punto, que la procesión se convirtió no sólo en un espacio de acción sino de meditación, de interiorización del propio espectáculo o, más exactamente, se ofrecían en ella informaciones destinadas a la reflexión personal, sin descuidar, obviamente, el carácter colectivo y dramático de la religiosidad. A este respecto, pueden verse las palabras de BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*. Santiago de Compostela 1706, pp. 58-59.

18. Sobre estas cuestiones véase CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, 151 y ss.

19. *Ibidem*, p. 154.

importantes. De hecho, el mismo padre López señalaba que uno de los principales obstáculos que se ponían a su práctica era que por convocarse de noche y acudir un amplio público podían producirse disturbios importantes²⁰.

Los espectáculos misionales eran, esencialmente, visuales aunque también tenían aspectos sonoros que implicaban el empleo de recursos como la música. Todos ellos contribuían a reforzar las palabras aunque, para ser más precisos, habría que decir que palabras e imágenes estaban íntimamente ligadas y, de un modo parecido a lo que ocurría en la predicación cultista, los misioneros «pintaban» a los oídos y hacían hablar a las imágenes. A este respecto, se debe destacar la presencia de una serie de ciertos recursos retóricos cuya finalidad de «materializar» lo que narraba el orador.

Desde un punto de vista retórico, los misioneros adoptaron dos procedimientos privilegiados para hacer efectiva esta pretensión: la hipotiposis y la prosopopeya. La razón por la que se utilizaron estas dos figuras retóricas que, hasta cierto punto, se pueden considerar características del Barroco era que con ellas podían representar, casi hasta hacerlos visibles, una situación o acontecimiento, contribuyendo a movilizar más fácilmente al auditorio. De hecho, ambas estaban íntimamente ligadas a la «amplificación» retórica que, si bien implicaba una cierta debilidad argumentativa, tenía una gran fuerza en aspectos como «... el *movere y delectare*... (suspendiendo) por su duración el juicio, no requiere exégesis e interpretación, todo está claro y demostrado»²¹. Eran, en efecto, los «espectáculos», y unos sermones que tenían un carácter similar, los que daban una gran fuerza emotiva a la predicación misional:

... 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 alma²².

La prosopopeya permitía presentar a los oyentes «pinturas animadas» y se puede definir como una figura de pensamiento que «llama a la escena a los ausentes, muertos, seres sobrenaturales; hace que obren, hablen, contesten; los escucha, los admite como testigos, fiscales, jueces»²³. Este procedimiento fue

20. CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones, remedio de pecadores*. León, 1674, p. 126.

21. LEDDA, G.: «Predicar a los ojos» en *Edad de Oro*, VIII, 1989, 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.

22. PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido y en el de los demás operarios de la iglesia*. Madrid, 1698, p. 249.

23. *Ibidem*.

muy utilizado en ciertos episodios de los sermones misionales, como los animados diálogos con cráneos o con la «condenada».

La hipotiposis tenía una naturaleza diferente. Se trataba de una descripción detallada de un objeto o de una situación. Este tropo fue aplicado, especialmente, a la descripción de la Pasión de Cristo y, en consecuencia, al acto de contrición que alcanzó momentos de gran plasticidad y emoción. Véase, por ejemplo, la siguiente descripción de la que se pueden encontrar ejemplos claros en muchas obras espirituales de la época, donde existen procedimientos y temas comunes:

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... 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... De espinas la cabeza coronada/ oy miras a tu Dios, alma perdida... 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... 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... Advierte su Costado mal herido/ del hierro de una lanza, que inhumano... Sus mexillas mirad, de horror sangrientas,/ y eclipsados sus ojos con el llanto;/ miradle, almas, con ansia agradecida,/ hecho vuestro amor todo una herida... 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 Cielo²⁴.

Hay otros muchos ejemplos en los sermonarios misionales sobre el uso de estos procedimientos, relacionados estrechamente con motivos terribles como las penas del infierno o la muerte de un pecador irredento. De hecho, los jesuitas desarrollaron en sus discursos, fundamentalmente, los temas de la primera semana de los *Ejercicios Espirituales* que corresponde, en cierta medida, a la vía purgativa. A pesar de ello, 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 a la *versio vulgata* y es aquí donde se pueden encontrar algunos de los temas más importantes de las misiones²⁵. De este modo, aunque el ciclo de sermones podía

24. *Sermonario para misiones*. Biblioteca Nacional, ms. 6858, pp. Xv y XIr. Véase a este respecto OROZCO, E.: *Manierismo y Barroco*. Madrid 1975.

25. DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*. Paris, 1983, p. 397. El directorio oficial *In Exercitia spiritualia B.P.N. Ignatii* (1599) lo incluía también (*ibidem*, p. 398).

variar, casi siempre solían aparecer los temas relacionados con el fin del hombre, la penitencia y la necesidad de no dilatarla; el pecado y sus efectos, la muerte del pecador, el juicio particular; el infierno y el juicio universal²⁶.

El carácter impactante de las imágenes empleadas por los misioneros queda muy claro en las fuentes, que abundan en detalles como que la «... condenada al fuego eterno del infierno, (estaba) investida de llamas y con semblante horrible»²⁷, o se utilizaba «un feo y temeroso retrato de una alma que padece tormentos en el infierno». Estos componentes eran subrayados por las circunstancias en que se empleaban, ya que muy a menudo se solía predicar en un espacio abierto durante la noche posibilitando, de este modo, un contraste entre las luces y la oscuridad, el silencio del auditorio y la voz del misionero. El padre López, por ejemplo, propuso que el acto de contrición se predicase 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»:

...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 esa 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 sentimiento²⁸.

Como hemos dicho, un aspecto esencial del fenómeno que estudiamos es que las palabras del misionero deben entenderse como un elemento más, pese a su importancia, de un sistema de persuasión regulado muy rigurosamente por ellos. Es más, la persuasión misional, pese a su carácter improvisado, era producto de una larga reflexión y se caracterizaba por su sistematismo²⁹. De hecho, la misión

26. CALATAYUD, P.: *Sermones y doctrinas de misión*, Biblioteca Nacional, ms. 6869. En el segundo tomo se desarrollan sermones sobre los Mandamientos.

27. 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. 299.

28. PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 229. El padre Pinamonti afirmaba que «il buio della notte» generaba en los participantes un «sacro orrore» (citado por MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*. Firenze, 1997, p. 74).

29. A este respecto, se puede destacar una suerte de «graduación» de los recursos con el objetivo de aumentar el dramatismo de la situación y preparar al público adecuadamente para la conversión. Las disposiciones respecto a ciertos espectáculos, sobre las características formales (tamaño, símbolos, etc) tanto como sobre su empleo, son también una buena prueba de ello (RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, p. 270 y ss.). Los gestos y la pronunciación del misionero eran también el resultado de una reflexión.

fue concebida como un espectáculo en el que se sucedían múltiples sugerencias y actos dirigidos a un mismo fin: la conversión de los asistentes.

A este respecto, cabe destacar la importancia de la «acción simbólica» en las misiones, una de cuyas manifestaciones más importantes fueron, sin duda, las procesiones. Éstas eran de muy diferente tipo, desde las «triumfales» a las penitenciales, pero en todas ellas se pretendía promover la transformación de los fieles utilizando, para ello, recursos pedagógicos y, sobre todo, patéticos.

Estas celebraciones tienen un gran interés para penetrar en el estudio de la configuración del espacio público pergeñado en la misión, ya que en ellas se propuso un determinado modelo de comportamiento ritual, que debía ser regulado por los clérigos quienes, por ejemplo, ocupaban siempre un lugar destacado en las procesiones, subrayando su «dominio» simbólico. Hemos de dejar claro, sin embargo, que estamos ante una «construcción» y no ante una manifestación popular o, en todo caso, asumida sin más por los receptores de tal mensaje. Por ello, es extraordinariamente interesante estudiar cómo fueron alteradas las directrices de los misioneros y, sobre todo, cómo se interpretaban, realidad que nos permite subrayar el carácter procesual de este fenómeno. Por tanto, es un error pensar que este «modelo simbólico» se impuso sin más a las poblaciones, como también lo es sostener la idea de que existió una «cultura popular» al margen de estas propuestas rituales promovidas por los «mediadores» eclesiásticos³⁰.

En la documentación misional existen datos de gran interés sobre estos aspectos. Si bien deben ser complementados con un estudio más profundo de otras fuentes, como las visitas pastorales, podemos establecer que en las misiones se produjo una lucha por el control del espacio simbólico. En el caso de las procesiones, junto a las que organizaba el misionero había otras convocadas por las cofradías locales. Los datos de que disponemos nos permiten hablar de la presencia de «desviaciones» importantes, tanto en lo que respecta a la acción como en cuanto a los símbolos que portaban quienes intervenían en esas últimas reflejan,

30. En este sentido se pueden ver las críticas a las tesis de J. A. Maravall de 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*. Minneapolis-Oxford, 1992, p. 220. Sobre la influencia de los escritos de C. Geertz y V. L. Turner en la historiografía reciente que destacan una perspectiva «funcionalista» y no estática, véanse las reflexiones de CAFFIERO, Marina: «La maestà del Papa» en *Cérémonial et rituel à Rome (XVI^e-XIX^e siècle)*. Roma, 1997. En este sentido, aunque desde una perspectiva mucho más general y con una reflexión metodológica de gran profundidad, destacándose la crítica de ciertas corrientes como la historia política propuesta por M. A. Hespanha, las reflexiones de historiadores de la cultura como Roger Chartier, de las tesis de Pierre Bourdieu, etc., se pueden ver los trabajos de TORRE, Angelo: «Percorsi della pratica» en *Quaderni Storici*, n.º 90. Diciembre 1995 y, sobre todo, TORRE, Angelo: *Il consumo di devozioni*. Ed. Marsilio. Venecia, 1985, donde se destaca la importancia de la labor de historiadores como O. Raggio, E. Grendi, etc. y su crítica de la historia política y cultural.

hasta cierto punto, concepciones enfrentadas al modelo propuesto por los misioneros cuyas palabras son muy clarificadoras. Hablan, por ejemplo, de «exceso», de falta de decoro, etc.

En este sentido, se puede afirmar que éstos promovieron una devoción en la que los comportamientos debían estar caracterizados por su «moderación»³¹. Así, por ejemplo, las mujeres no participaban en las procesiones de penitencia y, si lo hacían, evidentemente sólo las forasteras quienes debían acudir a otra población para poder ser partícipes de un espectáculo edificante, portaban penitencias ocultas y marchaban al final de la procesión. De este modo, en la concepción de los misioneros, hubo un deseo expreso de luchar contra el empeño de destacar socialmente, una inquietud tras la que se descubre, claramente, su prevención respecto a los fenómenos de falsa santidad.

Cuando el padre Isla criticaba a los pueblerinos que portaban penitencias indecentes en las celebraciones a las que asistían sus vecinas, quienes se deleitaban con la vista de sus carnes desnudas, no estaba censurando las procesiones de penitencia de un modo genérico, sino solamente aquellas que no estaban debidamente reguladas. El espectáculo era un procedimiento esencial para mover a los asistentes siempre y cuando estuviese rígidamente controlado, para evitar efectos contrarios a este objetivo.

Por ello, los misioneros españoles, al igual que sus colegas europeos, trataron de dar un nuevo sentido a las fiestas y celebraciones religiosas, reformando las creencias y ritos tradicionales, aunque muchos lo hicieron «... en général, avec un grand souci du passé cherchant plus à corriger, à adapter, à remplacer... à sanctifier qu'à supprimer»³². De este modo, en los actos misionales se proponía un modelo social y religioso muy determinado, basado en una clara diferenciación de los comportamientos, tanto desde el punto de vista sexual como «social», subrayando la importancia de una determinada acción simbólica como eje sobre

31. El jesuita Miguel Ángel Pascual afirmaba, por ejemplo, que las penitencias debían ser «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...» (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 277).

32. CHÂTELLIER, Louis: *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne XVI^e-XIX^e siècle*. París, 1993, p. 240. Sobre estas cuestiones cfr. GENTILCORE, David: «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.º 109 (1997). También, 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.

el que construir la convivencia³³. Los asistentes debían adoptar, pues, toda una serie de gestos, actitudes y valores en los que se cifraba la conversión «verdadera» de la que tanto hablaban en sus sermones. Con ellos no sólo se pretendía establecer un nuevo patrón de comportamiento sino, también, generar un determinado estado mental, esto es, promover ciertas emociones que debían contribuir a la movilización de los asistentes. La participación del público y sus respuestas a las sugerencias de los predicadores eran, pues, esenciales³⁴.

Para comprender perfectamente cuál fue el sentido de la misión interior debemos tener muy en cuenta la pedagogía promovida por las autoridades religiosas en el período postridentino. A este respecto, podemos destacar los catecismos. En nuestro país, si bien estamos a la espera de investigaciones sistemáticas sobre esta cuestión, se puede afirmar que, tanto desde el punto de vista temático como conceptual, existe una clara relación entre los catecismos producidos por los jesuitas y la predicación misional de la época, como demuestra la presencia de toda una serie de símbolos y temas adaptados a la predicación de masas. Por otro lado, en ambos casos había una exposición de moral que se fundaba en los principios que regían la casuística, esto es, a cada grupo social le correspondía unas normas de comportamiento concretas. A partir de estas reflexiones, los misioneros se esforzaron por adaptarse a los individuos y a sus necesidades, insistiendo en aquellos aspectos que podían afectarles más directamente y, por tanto, moverlos a actuar³⁵.

33. La centralidad de la actitud de 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. A este respecto cfr. FROESCHLÉ-CHOPARD, M. H.: *La religion populaire en Provence orientale au XVIII^e siècle*. París, 1980, p. 260 y ss.

34. RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, p. 243 y ss.

35. Respecto a los motivos empleados por los misioneros, los llamados «espectáculos», nos hemos extendido en RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, p. 270 y ss. Sobre la figuración en los catecismos jesuitas puede verse el excelente trabajo de Genoffeva Palumbo donde, además, se establece una relación tanto conceptual como metodológica entre catequesis y predicación (PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum. Frammenti di storia nello specchi delle immagini tra Cinque e Seicento*. Napoli, 1990). También es de gran interés para estudiar la relación entre estos motivos y la predicación VOVELLE, Michel: «La conversion par l'image: Des vanités aux fins dernières en passant par le macabre dans l'iconographie du XVII^e siècle» en *La conversión au XVII^e siècle*. París, 1983.

El interés esencial de los misioneros fue promover comportamientos y, para ello, la exposición de los principios morales era esencial. Estas interrelaciones entre sermones misionales y catecismos se pueden entrever claramente en el caso del padre Pedro de Calatayud quien redactó, por ejemplo, un catecismo que coincide con una parte importante de su exposición moral en doctrinas y sermones. Sobre su catecismo puede verse el trabajo de BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier: «Un catecismo jesuítico en la España de la Ilustración. Pedro de Calatayud y la catequesis de la Compañía

Hay otro tipo de fuentes de gran interés para comprender la pedagogía misional, como los cánticos o las saetas. A este respecto, cabe destacar el uso que hicieron los misioneros tanto de la música como de otros recursos sonoros con una clara intención «dramática». Se disponían coros en el lugar donde se celebraban los actos y sermones, que actuaban en momentos determinados, reforzando así las palabras del predicador, dándoles mayor dramatismo. En ocasiones, el tono era trágico, en otras 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 se cantava el Rosario de la madre de Dios»³⁶.

De hecho, a cada acto de la misión se le reservaban ciertos cánticos, 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 afirmar que tanto los cantos como las saetas perseguían idéntico fin. En efecto, en las procesiones o en los sermones se distribuían los saeteros y los coros de un modo estratégico, acompañando con sus voces a los diferentes grupos. El padre Pedro de 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 saeteros³⁷. Igualmente, sus voces debían acompañar a quienes marchaban a sus casas una vez acabado el acto.

Los misioneros distribuían, junto con las saetas o cánticos, toda una serie de impresos, desde estampas a pequeños libros o sueltos, donde se contenían *exempla* edificantes³⁸. Estos últimos eran parecidos a los que aparecían en ciertas formas

de Jesús» en *Investigaciones históricas*, n.º 19 (1999). Una propuesta metodológica muy interesante para estudiar estos aspectos en los sermones en NOVI CHAVARRIA, E.: «Ideologia e comportamenti familiari nei predicatori italiani tra Cinque e Settecento. Tematiche e modelli» en *Rivista Storia italiana*, n.º 100 (1981).

36. GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia. El venerable padre Fr. Joseph de Carabantes y misionario apostólico en la América y Europa*, 1698, p. 303. Sobre el empleo de la música en la formación de los fieles por parte de los jesuitas hay numerosas referencias en la bibliografía relativa a las misiones. En especial, se destacaba la enseñanza de cánticos a los niños cuyo ejemplo era utilizado para edificar a los adultos. A este respecto, se puede apuntar una coincidencia entre las misiones interiores y exteriores. Ver, por ejemplo, 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*. Toronto-Buffalo-London, 2000.

37. CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 262.

38. Sobre los cánticos, DUMONT-MOLLARD, M. y LOVIE, J.: «Un élément de la dévotion populaire en Savoie au XIX^e siècle: les cantiques» en *Économies et sociétés des pays de Montagne*. Paris, 1984, también PEROUAS, L.: «Cantiques et missions populaires chez Grignon de Montfort» en VV.AA., *Homo Religiosus*. Paris, 1997. O sobre los cánticos en la labor formativa de los jesuitas.

de literatura «popular», revelando la voluntad de los misioneros de buscar una máxima repercusión para el mensaje:

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 lector³⁹.

A este respecto, cabe decir que los misioneros adoptaron motivos tradicionales, que reinterpretaban en un determinado sentido, demostrando un cierto conservadurismo formal con el que, sin embargo, pretendían transformar la religiosidad popular. Por otro lado, cabe plantearse en qué medida contribuyeron a difundir ciertos temas de la literatura de cordel que, como se ha demostrado hasta la saciedad, poco tenía de «popular»⁴⁰.

Las prácticas promovidas por los misioneros y sus «soportes», ya fuesen estampas, ya imágenes, debían pasar a formar parte de la vida cotidiana de los hombres y mujeres que habían asistido a la misión. De modo especial, se destacó la importancia de la familia como foco de difusión de las nuevas ideas. Por ello, se responsabilizaba a los padres de una práctica frecuente y acorde con las directrices establecidas por los clérigos que se asentaban en la memorización y

Respecto a los *exempla* y su importancia en la predicación misional hemos insistido en nuestro trabajo RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, p. 320 y ss. Sobre la relación entre *exempla* y sueltos hay algunas orientaciones interesantes en el trabajos de GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz: «El cuerpo entre predicadores y copleros» en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole des XVI^e et XVII^e siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. Paris, 1990.

39. SEVILLA, Feliciano de: *Luz apostólica que demuestra la grande excelencia e importancia del altísimo y divinísimo ejercicio de la Santa Misión*. Sin fecha, p. 165. En este sentido, me parecen interesantes, aunque necesiten de un mayor estudio, las hipótesis planteadas por GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz: *El cuerpo entre predicadores y copleros*, que relaciona la predicación con la literatura de cordel. La mejor prueba de estas similitudes son, sin duda, los *exempla*. No podemos entrar en una discusión sobre la naturaleza de los sueltos y de otras producciones «populares» sobre las que se han vertido ríos de tinta en la historiografía francesa. En nuestro país, nuevamente, nos encontramos ante un tema que necesita estudios sistemáticos. Sobre la estampa religiosa PORTÚS, J. y VEGA, J.: *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. Madrid, 1998, con numerosas referencias a su importancia en la labor de los misioneros.

40. Sobre la primera cuestión, se puede reflexionar sobre el sentido que daban los misioneros a las muertes ejemplares. Si en la mentalidad popular, la aparición de una persona fallecida fue una manera de censurarla, se puede decir que una muerte violenta, una de las razones de que el fallecido se apareciese, fue transformada en el caso de los *exempla* misionales y, en general «devotos», en una muerte en pecado. Sobre las apariciones véase, por ejemplo, VAQUERO IGLESIAS, Julio A.: *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1991, p. 259 y ss.

la repetición de los contenidos a través de un rígido control de los gestos, de los temas y sus formas, así como de la manera en que debían interpretarse⁴¹.

Era, fundamentalmente, en las celebraciones y reuniones de las congregaciones donde se brindaba a los fieles el patrón para realizar sus reflexiones. En ellas se hacían lecturas y se practicaba colectivamente la oración mental⁴². Este hecho es, si cabe, más evidente en el caso de la oración vocal y, concretamente, en el caso del Rosario, que fue uno de los ejes esenciales de las congregaciones fundadas tanto por jesuitas como por los capuchinos. A través de esta práctica se pretendía asentar una determinada manera de rezar. En efecto, la plegaria vocal debía hacerse siguiendo unas prescripciones gestuales y vocales muy estrictas, regidas por el concepto de modestia. El individuo debía pronunciar las palabras de un modo pausado, con reverencia:

... 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...⁴³.

A través de todas estas prácticas, los misioneros se empeñaron también en reforzar o asentar un determinado modelo de sociedad. En este sentido, se puede decir que perseguían una pacificación social que implicaba una eliminación de las pugnas existentes en las poblaciones misionadas, así como la erradicación de ciertas desviaciones como los amancebamientos. Esta transformación, sin duda, se vertebraba sobre una persuasión que tenía en los recursos afectivos uno de sus instrumentos esenciales, como demuestran ciertos actos de la misión en los que se recurría a una dosificación de las informaciones y recursos, siguiendo unas disposiciones que podemos calificar como teatrales. De este modo, se intentaba generar una tensión en el auditorio para obtener una respuesta adecuada.

41. Ejemplos de la importancia de los librillos, pequeños impresos que contenían extractos de obras espirituales o morales, pueden verse en CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 177, CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 239-240. REYERO, Elías: *Misiones del M.R.P. Tirso González de Santalla*. Santiago de Compostela 1913, p. 250, p. 298, etc.

42. CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 324 y ss.

43. CALATAYUD, Pedro de: *Moral anathomía de el hombre*, p. 10. En cuanto a los gestos se decía, por ejemplo que: «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» (*ibidem*, p. 15).

La pronunciación: «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 profesión de esso... otra las que en el coro no cantan sino rezan en él y privadamente» (*ibidem*, p. 12). Una prescripción que atañía también a aquellos que rezaban en privado (*idem*).

Se puede establecer, por otro lado, una relación entre los motivos destinados a la reflexión individual ofrecidos por la literatura religiosa de la época y los divulgados por los misioneros como en el caso del cráneo o de la Pasión de Cristo. Michel Vovelle sostuvo que hubo una diferencia profunda entre ambos usos, debido a que en el caso de la predicación fueron empleados simplemente como espectáculos. Sin embargo, éstos eran también propuestos a los asistentes como claves para profundizar en la vivencia de la religión y, en consecuencia, estaban destinados a la meditación y a una experiencia íntima que iba ligada a una religiosidad «espectacular» y colectiva⁴⁴.

En efecto, uno de los aspectos más destacados de las misiones interiores fue la voluntad de jesuitas y capuchinos de vulgarizar unas devociones que, en principio, estaban limitadas a grupos muy concretos o que, si se quiere, tenían un carácter «elitista». Se puede establecer una profunda relación entre este fenómeno y la propuesta de un modelo de religiosidad devoto que, sin duda, encontró uno de sus canales privilegiados en las congregaciones jesuitas. De hecho, los misioneros establecieron que uno de sus objetivos era la fundación de estas asociaciones, misionadas con las que pretendían asentar los logros obtenidos en el curso de su actividad.

En el caso de España, este fenómeno se puede situar en un momento temprano, ya que en el siglo XVII, los capuchinos o los jesuitas habían asumido claramente que la oración mental, la vulgarización de la lectura, el examen de conciencia o la regulación del tiempo debían ser incorporados por los asistentes como elementos claves sobre los que fundar una nueva vida⁴⁵.

La conversión, término repetido machaconamente en los escritos misionales, adquirió un nuevo sentido que estuvo muy ligado a la actividad de la orden Jesuita. Frente al bautismo, que para los franciscanos certificaba la conversión, los jesuitas propusieron que este proceso debía realizarse por etapas. Así pues, ésta era una realidad construida a través de una transformación y regulación de los hábitos cotidianos e, incluso, de los más mínimos gestos. De este modo, resulta muy atractiva la hipótesis de la imposición al conjunto de la población de una disciplina. Ésta pasaría a jugar un papel activo, esto es, profundamente implicado en la defensa de un determinado modelo religioso e, incluso social, como demuestra el hecho de que los misioneros quisiesen comprometer a las élites en la misión.

44. Las ideas de Michel Vovelle en VOVELLE, Michel: *La conversion par l'image*, p. 308.

45. Sobre estas cuestiones debe consultarse el capítulo cuarto de RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*.

Esta realidad estuvo íntimamente relacionada con los cambios producidos en la percepción de los sacramentos y, de modo especial, con la nueva concepción de la confesión que, sin duda, fue el eje esencial sobre el que los misioneros construyeron la devoción. En el siglo XVI la confesión se convirtió en un mecanismo de gran importancia para difundir comportamientos y actitudes y, por supuesto, permitir un control más estrecho de los penitentes. La aparición de una relación personal con el confesor fue un avance esencial que, sin duda, no estuvo exento de peligros⁴⁶.

De este modo, la confesión estaba profundamente imbricada en la misión. Los mismos misioneros cifraban su éxito en el número de conversiones o, concretamente, en el de las confesiones generales. La exigencia de esta última tenía como objetivo crear una suerte de «tabla rasa» sobre la que asentar la vida del fiel. Para ello, era necesario que éste reconociese sus culpas a través de los diagnósticos del director espiritual y, por supuesto, asumiese unos principios de comportamiento muy determinados, por lo que era necesario que cada uno reflexionase sobre sí mismo. La confesión general, tal y como proponían los jesuitas, se construyó sobre una biografía personal donde el pecado, y la culpabilización en definitiva, eran elementos esenciales. Los misioneros se empeñaron en convertir esta realidad en un elemento más de la vida cotidiana de los fieles coincidiendo, por ejemplo, con el interés de la Inquisición por los pecados «verbales», cuyas fuentes revelan claramente que muchos de los comportamientos que se esforzaban por erradicar los predicadores eran aceptados por los hombres y mujeres de la época⁴⁷.

Así pues, la conversión implicaba la asunción de unos principios nuevos que debían ser reflexionados y vividos íntimamente por el fiel. Para lograr este objetivo recurrieron, de modo privilegiado, a elementos afectivos. A este respecto, debemos destacar que el «acto de contrición» fue incorporado por los misioneros, siguiendo la estrategia que hemos descrito, no sólo como espectáculo sino, de modo especial, como un componente clave del examen de conciencia dirigido a la reflexión personal.

46. En nuestro país se han realizado importantes aportaciones sobre el fenómeno de sollicitación en el confesionario. En este sentido, SARRIÓN MORA, Adelina: *Sexualidad y confesión. La sollicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*. Madrid, 1994. También, HALLICZER, Stephen: *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*. Madrid, 1998.

47. Adriano Prosperi lleva muchos años investigando cuáles fueron las transformaciones producidas en la confesión en la Europa postridentina y, de modo especial, cuál fue la contribución de los jesuitas. Es ineludible, a este respecto, su gran síntesis PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino, 1996. Respecto a la íntima relación entre confesión y conversión en la tratadística del siglo XVII puede verse, entre otros, BERNOS, M.: «Confesión et conversión» en *La conversion au XVII^e siècle*. Paris, 1983.

Esta relación es muy evidente en la oración mental que fue utilizada para preparar adecuadamente a los fieles, promoviendo en ellos determinados sentimientos y, fundamentalmente, la contrición que, en opinión de muchos misioneros de la época, permitía que los efectos de la conversión fuesen más duraderos. La confesión, «concibiendo dolor por los propios pecados» se realizaba a través de una serie de ejercicios preparatorios en los que la meditación era esencial. Los motivos sobre los que el fiel debía reflexionar eran los mismos que se proponían en el «acto de contrición» predicado⁴⁸.

Tal y como vimos, éste se centraba en el sacrificio de Cristo y pretendía generar una relación muy concreta con él, basada en el reconocimiento de la culpa y en la necesidad de repararla. Pese a la importancia que siguió teniendo la atrición, se puede decir que la pastoral misional adquirió un sesgo fundamentalmente «contricionista», en clara consonancia con algunos de los cambios profundos en la religiosidad postridentina que llevaron, indefectiblemente, a la aparición de nuevas devociones como el Sagrado Corazón⁴⁹.

De este modo, no bastaba con pedir perdón, sino que el sentimiento de culpa debía ser asumido y manifestado. Frente a la posibilidad de un castigo terrible, que siempre estuvo presente en la pastoral misional y para el que no existía otro remedio que la misericordia divina, tal y como revelan los *exempla*, con la contrición se subrayaba la necesidad de transformarse profundamente, de responder a una exigencia superior para la que no cabía ningún tipo de negociación y mucho menos en el confesionario. De hecho, los misioneros exigieron que los fieles rehusen a los confesores «laxos» y consideraron esta actitud como un síntoma de que la conversión era «verdadera»⁵⁰.

Tanto jesuitas como capuchinos se empeñaron en promover una práctica frecuente de los sacramentos. Este objetivo, que no estaba exento de ciertas facilidades ofrecidas a quienes no podían practicar una penitencia rigurosa, implicó

48. CALATAYUD, P.: *Moral anathomía de el hombre*, p. 76 y s.

49. B. Dompnier ha sostenido con acierto que este hincapié en la contrición se debió a que con ella se podía garantizar una conversión más sólida (DOMPNIER, B.: «Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins» en *La conversión au XVII^e siècle*. Paris, 1983, p. 280). Sobre esta feminización de la religiosidad postridentina resultan esenciales los trabajos de CAFFIERO, Marina: «Femminile/popolare. La femminilizzazione religiosa nel settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni» en *Prospettiva e dimensioni della ricerca storica*, 1994. Y, sobre todo, CAFFIERO, Marina: *La politica della santità. Nascita di un culto nell'Età dei Lumi*. Roma, 1996. También es esencial, ROSA, Mario: *Settecento religioso: politica della ragione e religione del cuore*. Venezia, 1999. Respecto a los aspectos «afectivos» de la pastoral de los misioneros en relación con el «acto de contrición» puede verse una aproximación en RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 490-527.

50. De nada servía oír los sermones o las devociones, «... oír i no hacer es señal de réprobos i condenados» (CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 71v).

una clara voluntad por regular la vida cotidiana, sometiéndola a una serie de ritmos y reglas que exigían, a su vez, un cambio en el fiel, quien debía cumplir con una batería de requisitos para ser absuelto y comulgar con frecuencia. En efecto, los misioneros se esforzaron en desarraigar desviaciones tales como las pugnas entre diversos grupos, los amancebamientos o las blasfemias que, sin duda, atentaban seriamente contra esa armonía o «pacificación social» que pretendían asentar con su apostolado.

Uno de los principales recursos para lograr este objetivo eran las referencias directas al auditorio ayudándose, para ello, de unos buenos conocimientos de psicología práctica. De este modo, observaban con atención las expresiones de los rostros que eran capaces de interpretar 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 necesidad. Y viendo señales de ella (como bostezar mucho, no irse acercando al confessor, etc.), llámelos con amor y verá quanto importa el observar este aviso⁵¹.

Sus penetrantes diagnósticos les permitían pasmar a sus oyentes, desvelando las intimidades de sus corazones. Para ello se ayudaban también de las informaciones que habían conseguido en el confesionario, que les permitían conocer con detalle cuáles eran las desviaciones más frecuentes de la comunidad o quiénes las cometían violando, por tanto, el secreto confesional. El padre López, por ejemplo, buscaba a todos aquellos que rehuían acudir al confesionario y con «... mucho amor les rogava se confessassen luego»⁵².

Así pues, los misioneros pretendieron convertirse en un acicate para todos los miembros de la comunidad y, particularmente, para quienes se resistían a cambiar. Estos últimos veían alterada su vida, siendo objeto de presiones e, incluso, de la visita de los religiosos, quienes pretendían forzarlos a participar en la misión. Es más, los mismos fieles debían convertirse en una fuerza activa y las congregaciones, a través de un mayor y más constante control sobre sus vidas, debían contribuir decisivamente a la conversión que tenía en la misión su primera etapa⁵³.

51. CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, 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» en *Obras completas*. Ed. Ayuntamiento de Oliva, 1984, II, 205).

52. DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 596.

53. Una de las cuestiones que planteamos en nuestras tesis de doctorado es que las misiones jesuitas contribuyeron a difundir un modelo nuevo de religiosidad que está íntimamente relacionado

Como conclusión, podemos afirmar que los misioneros jesuitas y capuchinos desarrollaron un método de persuasión que tuvo un profundo carácter barroco. Su pretensión esencial fue movilizar a los fieles a través de procedimientos patéticos muy ligados a una serie de espectáculos cuyo sesgo teatral es indudable. Este hecho, sin embargo, no nos debe hacer olvidar el carácter doctrinal y pedagógico de su predicación. En efecto, si bien la misión penitencial, que corresponde al modelo predominante en la España de lo que es una buena prueba su carácter espectacular, no es menos cierto que en ellas se promovieron una serie de prácticas religiosas a través de la acción continua de las congregaciones, en las que se debían integrar muchos de los hombres y mujeres de la comunidad. Ésta fue, al menos, su pretensión. El conocimiento de en qué medida llegó a calar su pastoral en la sociedad del Antiguo Régimen y de cómo influyó en la evolución de nuestra historia exige, sin duda, estudios más profundos sobre las misiones interiores.

con el modelo de las congregaciones marianas promovidas por los jesuitas en Europa. La mejor aproximación a la cuestión es la de CHATELLIER, L.: *L'Europe des dévots*. Ed. Flammarion. Paris, 1987. De hecho, muchas de las misiones jesuitas se cerraban con la creación de una congregación, dedicada siempre a cultos típicamente posttridentinos y ligados estrechamente a esta orden. Sobre algunos aspectos de este modelo de religiosidad puede consultarse el capítulo cuarto de nuestro trabajo RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*.