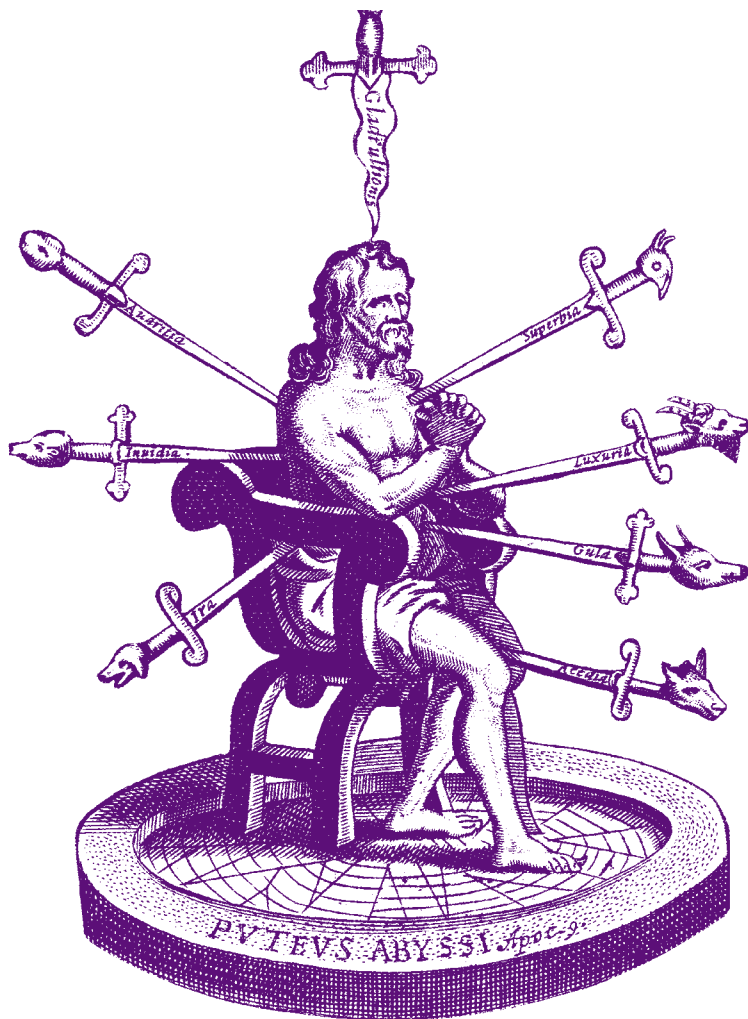


REVISTA DE HISTORIA MODERNA

ANALES DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE N° 21 - 2003



IGLESIA Y RELIGIOSIDAD

Revista patrocinada por



Revista de Historia Moderna es una publicación científica de periodicidad anual donde pueden encontrarse aportaciones originales sobre investigación histórica relativa al área de Historia Moderna en castellano y dirigida tanto a especialistas como a estudiosos del tema.

Revista de Historia Moderna aparece recogida en la base de datos ISOC (CINDOC).

La presente publicación ha sido realizada en el marco de los proyectos de investigación concedidos por el Ministerio de Ciencia y Tecnología a este Departamento de Historia Moderna (Nº de referencia de los proyectos BHA2002-03416 y BHA2002-01551)

Preimpresión



Impresión: INGRA Impresores

ISSN: 0212-5862

Depósito Legal: A-81-1982

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado -electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.-, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

**Estos créditos pertenecen a la edición
impresa de la obra.**

Edición electrónica:



REVISTA DE HISTORIA MODERNA
ANALES DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE Nº 21

(Revista fundada por Antonio Mestre Sanchis)

CONSEJO ASESOR

Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ. Real Academia de la Historia (†)
Gerard DUFOUR. Universidad Aix-en-Provence
Teófanos EGIDO. Universidad de Valladolid
Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO. Autónoma de Madrid
Manuel FERNÁNDEZ ÁLVAREZ. Real Academia de Historia
Enrique MARTÍNEZ RUIZ. Complutense de Madrid
Carlos MARTÍNEZ SHAW. Univ. Nacional de Educación a Distancia
Pere MOLAS RIBALTA. Universidad de Barcelona
Joseph PÉREZ. Univ. Boudeaux III
Bernard VINCENT. CNRS

CONSEJO DE REDACCIÓN

Director: Enrique GIMÉNEZ LÓPEZ
Secretario: Jesús PRADELLS NADAL
Vocales: Armando ALBEROLA ROMÁ
Francisco ARANDA PÉREZ
David BERNABÉ GIL
María José BONO GUARDIOLA
Inmaculada FERNÁNDEZ DE ARRILLAGA
Francisco FERNÁNDEZ IZQUIERDO
María del Carmen IRLES VICENTE
Mario MARTÍNEZ GOMIS
Cayetano MAS GALVAÑ
Primitivo PLA ALBEROLA
Juan RICO JIMÉNEZ
Emilio SOLER PASCUAL

SECRETARIADO DE PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD DE ALICANTE

La Revista de Historia Moderna dedicará el monográfico correspondiente al año 2004 al tema Ejércitos en la Edad Moderna, coordinado por los Drs. Martínez Ruiz y Giménez López.

Aquellos miembros de la Fundación Española de Historia Moderna que deseen participar deberán enviar sus originales al Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Alicante antes del 30 de diciembre de 2003.

Encontrándose en prensa el presente número de la Revista de Historia Moderna se ha producido el fallecimiento del profesor Antonio Domínguez Ortiz, miembro del Consejo Asesor, pero ante todo maestro y amigo. Ante pérdida tan irreparable el Consejo de Dirección desea manifestar su solidaridad con los miembros de su familia y rendir tributo a su fecunda labor como historiador y a su probada bonhomía. Descanse en paz.

Revista de Historia Moderna
Anales de la Universidad de Alicante nº 21 - 2003

Iglesia y religiosidad

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1739):
una aproximación a la comunicación
en el Barroco**

Índice

Portada

Créditos

Francisco Luis Rico Callado

**Las misiones interiores en España (1650-1739):
una aproximación a la comunicación en el Barroco 7**

Resumen 7

Abstract 8

Notas 48

Las misiones interiores en España (1650-1730): una aproximación a la comunicación en el Barroco

Resumen

El autor estudia las misiones populares en España entre 1650 y 1730, centrandó su atención en dos órdenes religiosos: jesuitas y capuchinos. Dedicó su atención a los aspectos dramáticos y retóricos de la predicación popular, insistiendo en su parecido con el teatro de la misma época. De hecho, estos fenómenos pueden ser calificados como «barrocos», lo que significa que tanto los misioneros como los predicadores o actores concibieron la comunicación del mismo modo, tratando de persuadir y convertir a sus audiencias con la sorpresa o despertando sus emociones. Este artículo revela también la importancia de la disciplina en la labor de las órdenes religiosas, que trataron de difundir un modelo religioso devoto al conjunto de la sociedad. Esta nueva práctica fue promovida por las congregaciones fundadas por los misioneros en numerosas poblaciones, que promovieron unas prácticas devocionales muy concretas, así como una serie de nuevos motivos y cultos religiosos, todos ellos típicos del período postridentino

Abstract

The author studies the popular missions in Spain from 1650 to 1730 focusing on two religious orders: jesuits and capucins. He pays attention to the dramatic and rhetorical features of popular preaching which are similar to the theatre of the same period. In fact, all of them can be called «baroque» which means that missionaries, preachers or actors conceived the communication in the same way, trying to persuade and convert their audiences with surprise, arousing their emotions. This article reveals, also, the importance of discipline in the labour of religious orders that tried to spread a devout model of religious life to the wider population. This new practice was sustained by the congregations founded by the missionaries in the villages, that encouraged particular devotional practices and a new kind of religious motives which are typical of the Postridentine period.

La pretensión de este trabajo es aportar algunas claves para el estudio de las misiones interiores entre la segunda mitad del siglo XVII y las primeras décadas del XVIII, una cuestión que, en nuestro país, está a la espera de investigaciones más profundas (**nota 1**). Para ello utilizaremos, fundamentalmente, fuentes jesuitas y capuchinas. Ambas órdenes compartieron el modelo de misión «penitencial» que fue el más importante en la España postridentina. Se caracterizaba por tener unos componentes esencialmente espectaculares y afectivos, desarrollándose en un corto es-

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

pacio de tiempo, dos o tres semanas a lo sumo, en claro contraste con la misión catequética, en la que los componentes pedagógicos tenían un mayor peso (**nota 2**).

Las misiones desempeñaron un papel de gran importancia en la religiosidad postridentina, constituyendo una de las respuestas a uno de los grandes retos planteados en estos momentos: la conquista «católica» del orbe. Su objetivo esencial era la conversión de su público y, para ello, debían moverlo suficientemente. Con este fin se adoptaron una serie de procedimientos inspirados en técnicas típicamente barrocas, compartiendo muchas de las ideas que vertebraban la acción de los oradores «cultistas». En ambos casos se trataba de ofrecer un espectáculo lleno de sorpresas, atrayendo a unos fieles que no siempre estaban dispuestos a acudir a la misión que, por otro lado, competía con el teatro o las corridas de toros. El primero fue objeto de duras censuras de jesuitas y capuchinos, quienes intentaron desterrarlo de muchas de las poblaciones en las que predicaron ofreciendo, sin embargo, algo parecido, por lo que no dudaban en recurrir a técnicas teatrales que contribuían decisivamente a que la misión tuviese una mayor repercusión (**nota 3**).

Estas disposiciones estaban relacionadas con una de sus inquietudes esenciales. De un modo parecido al teatro, tra-

taban de representar los episodios que narraban, utilizando para ello diferentes «artes». No en vano el origen de la ópera, que apareció en esta época, se puede encontrar en el uso dramático de la música en las iglesias que fue, probablemente, la expresión más acabada de esa inquietud barroca por aunar expresiones como la plástica o la música (nota 4). Los misioneros trataban de influir en su auditorio de un modo similar, seduciendo sus sentidos con sugerencias auditivas y visuales.

El teatro tuvo, por otro lado, una gran importancia en el modelo de enseñanza propuesto por los jesuitas. Con las representaciones dramáticas se intentaba perfeccionar la formación retórica de los alumnos quienes, de este modo, adquirirían una gran maestría en la *actio* y la *pronuntiatio* que eran herramientas esenciales para persuadir a sus oyentes (nota 5). La tramoya teatral despertó también su interés, incorporando decorados, figuras que se movían, etc. Una obra sobre la vida de San Ignacio, por ejemplo, «(fue)... puesta en escena con todo tipo de apariciones, explosiones, transformaciones y efectos» (nota 6).

Para que todos estos recursos fuesen efectivos, los misioneros debían tener en cuenta tanto el carácter de la audiencia como el de su propia labor. De acuerdo con las inquietudes

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

que hemos descrito anteriormente, se dirigían a un público amplio y popular, desconocedor no sólo de principios religiosos clave sino también de las sutilidades de la retórica solemne. Por esta razón insistieron en emplear argumentos sencillos y, esencialmente, una argumentación «visual» cuyas ventajas eran evidentes, tanto desde el punto de vista pedagógico como patético. Los espectáculos misionales fueron definidos como:

«...unas imágenes en que se proponen a los ojos, como en su retrato propio las mismas verdades que se propusieron al oído, para que se introduzga(sic) por más puertas y llegue a hazer más concepto de ellas nuestra alma» **(nota 7)**.

Esta cita puede inducir a engaño, ya que si las imágenes «hablaban» por boca del misionero o de las cartelas que portaban, también se «pintaba» con palabras **(nota 8)**, como evidencia la presencia de unos procedimientos retóricos que permitían describir con enorme detalle y viveza estos objetos. Hubo, por tanto, una profunda implicación entre ambas, utilizadas siempre con el objetivo de «mostrar», brindando al oyente o espectador la sensación de que estaba viendo realmente determinado acontecimiento **(nota 9)**.

Las similitudes existentes entre la oratoria solemne y la misional deben comprenderse desde esta perspectiva. En

ambos casos se dio una «predicación de aparato», basada en unas técnicas similares y sostenida por una concepción común de la comunicación (**nota 10**), si bien en la segunda tales procedimientos fueron llevados al extremo, concibiéndolos como componentes de un espectáculo en el que se multiplicaban las sugerencias.

Las representaciones plásticas fueron, sin duda, esenciales en la oratoria sagrada de la época. El «corral» de los predicadores barrocos era la iglesia y su «decorado» el retablo que destacaba en el presbiterio, «(quedando)... con respecto a la nave de la iglesia en un efecto y relación espacial análoga a la que ofrece el escenario con su embocadura con respecto a la sala del público». También utilizaban las figuras de bulto de las iglesias para ilustrar sus sermones. Algunos, incluso, lo hacían con técnicas propias de la tramoya teatral, «pasmando» a sus audiencias, como cuando descubrían por sorpresa una representación, tal y como hacía el padre Vieira con el Cristo (**nota 11**).

Los misioneros, sin embargo, no solían utilizar como «escenario» el altar, supeditando este «marco» a la visibilidad de su acción en el púlpito. Por esta razón, tanto jesuitas como capuchinos predicaban frecuentemente en un espacio abierto, una preferencia que no sólo se debía a que las iglesias

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

tenían, por regla general, un aforo insuficiente para albergar al gran número de fieles que atraían las misiones, sino también a una concepción muy concreta sobre la organización del «espacio». Este extremo puede explicarse a la luz de la arquitectura jesuita. Pese a la riqueza y variedad de las construcciones de la orden, resaltada en algunos trabajos publicados en los últimos años que cuestionan el concepto de *modo nostro*, es decir, de una concepción unitaria y monolítica, cabe decir que sus iglesias eran de planta cuadrada, sin obstáculos que impidiesen una buena visión del altar. Estaban, pues, en consonancia con las necesidades litúrgicas, subrayándose la centralidad de la Eucaristía y la participación del público en el rito sagrado. Por el contrario, la organización del espacio en muchas iglesias o catedrales de la época impedía al público seguir los actos misionales. El coro, por ejemplo, dificultaba una visión óptima del altar mayor o del púlpito:

«En la catedral de Toledo, como en todas o casi todas las catedrales de España, la colocación del coro en medio de la nave central quita al templo en gran parte su hermosura y grandiosidad, al mismo tiempo que lo empequeñece, fraccionando el recinto de modo que equivalga a una iglesia de pequeñas dimensiones, tratándose de anunciar la palabra de Dios» (nota 12).

Sin embargo, cabe decir que los misioneros tenían no sólo como referente esencial el altar mayor, donde estaba Cristo y la Sagrada Forma, sino que algunos espectáculos misionales se desarrollaban ante ellos, tal y como ocurría en el acto del «perdón de enemigos» que estudiaremos con detalle más adelante.

Más que a los retablos de las iglesias, los misioneros recurrieron a un pequeño número de representaciones, comunes a sus colegas europeos de los siglos XVII y XVIII. La razón esencial era, junto con esa concepción del espacio que hemos descrito, que debían tener unas formas y tamaños determinados que hiciesen posible la predicación de «aparato». Así, por ejemplo, el crucifijo debía ser una «... figura bien hecha, bien grande y ligera y la encarnación tire a blanca, para que viéndose mejor de lejos y donde hay tal vez poca luz, se descoja mejor y mueva más». En consecuencia, gastaban una parte de las limosnas recibidas en proveerse de estos objetos (**nota 13**).

Junto con el crucifijo, los misioneros españoles utilizaron otras dos representaciones fundamentales. La primera era el retrato de la «condenada» que consistía en un lienzo donde aparecía un alma condenada en el infierno, descrita como «espantosa» (**nota 14**). El jesuita Jerónimo de la Naja decía

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

que «... (estaba) investida de llamas y con semblante orrible» (**nota 15**), o «un feo y temeroso retrato de una(sic) alma que padece tormentos en el infierno».

La segunda era un cráneo que, por ser más «neutro», permitía representar tanto a los condenados como a las almas bienaventuradas, aunque siempre servía como recordatorio del *ubi sunt* y, esencialmente, de la muerte:

«Señores yo no sé si tengo en la mano una reliquia o una caja de demonios, si el alma de esta calavera, está en el cielo es una gran reliquia. Si está en el infierno, es una caja de demonios. Dime si está en el cielo, ¿qué ves por estos ojos?... Pero dime si estás en el infierno, ¿qué moneda corre por allá? ¿Qué moneda passa de esta tierra a... Babilonis? (**nota 16**)

De un modo parecido a la literatura devota, estos motivos fueron propuestos como temas para la meditación necesaria para realizar correctamente el examen de conciencia. Este hecho, si bien es evidente en el caso de la Pasión de Cristo, a la que nos referiremos con más detalle en las páginas siguientes, estaba también presente en el espectáculo de la condenada que ofrecía una síntesis de los principios esenciales de la teología moral católica, siguiendo las prescripciones de algunos grandes elencos de imágenes de la época, como los *Geroglifici* de Vincenzo Ricci. Tanto ésta como el cráneo,

fueron temas característicos de este tipo de obras en las que, sin duda, se inspiraron los misioneros para componer sus representaciones plásticas (**nota 17**).

En la «condenada» estaban representados los distintos tipos de pecados, razón por la cual constituía un buen recurso para recordar y memorizar las faltas cometidas. Estas eran identificadas con animales, insistiendo así en que estaban ligadas al componente irracional del ser humano. En efecto, el pecado era fruto de una subversión de la jerarquía de las potencias del alma, producida cuando la razón era acallada por la fuerza de las pasiones desencadenadas por la imaginación o los sentidos. La obra de Ricci, por ejemplo, partía de la premisa de que «in tante besti si muta l'huomo, quanti vizi si veggono accolti in esso» (**nota 18**).

En el espectáculo de la «condenada» encontramos imágenes muy parecidas: la envidia era representada como una serpiente, el orgullo como un león (**nota 19**). A este respecto, debemos recordar que los jesuitas, retomando una antigua leyenda que se contenía una parábola sobre la debilidad de la razón, adoptaron la imagen de Aristóteles montado por un diablo sustituyendo a este último por una mujer que encarnaba la lujuria a la que se añadían los símbolos de los pecados capitales:

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

«¿Qué gusano es este que te roe y atormenta el pecho? Este es el gusano de la conciencia, este es un rabioso despecho que me despedaza las entrañas y el corazón acordándome de la facilidad con que pudiera averme librado del infierno y no quise... ¿qué demonios son esos y qué serpientes? Estos son los que me engañaron el espíritu de la soberbio, el espíritu de la luxuria, el espíritu de la avaricia, el espíritu de la vengança y los demás monstruos infernales» (nota 20).

Tal y como hemos dicho, además de utilizar figuras de bulto o pinturas, el misionero «pintaba» recurriendo para ello a dos procedimientos retóricos fundamentales: la hipotiposis y la prosopopeya que le permitían representar, casi hasta hacerlo *visible*, un determinado acontecimiento, contribuyendo así a movilizar más fácilmente al auditorio. Ambas estaban ligadas íntimamente 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» (nota 21). La hipotiposis consistía en una descripción circunstanciada de un objeto o situación. La prosopopeya, en cambio, permitía «dar voz» a determinados personajes, cuyas palabras se ponían en boca del misionero.

Ambas estaban regidas por la verosimilitud, de modo que no debían contradecir una determinada visión de lo representado. En el caso de la hipotiposis esta inquietud supuso un gran realismo, evidente en el caso de la Pasión de Cristo que, probablemente, fue el recurso *patético* más importante de las misiones. A este respecto, cabe subrayar, nuevamente, la relación existente entre la oratoria sagrada y la literatura espiritual y, más concretamente, los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio que influyeron decisivamente en los sermones de los misioneros, tanto desde un punto de vista temático como conceptual ([nota 22](#)). Los contenidos de estos últimos recuerdan, asimismo, las descripciones de Fray Luis de Granada o Juan de Ávila, quienes tenían parecida inquietud por ofrecer a la vista, y a los sentidos en general, este episodio, convirtiendo a los oyentes en responsables de ella.

Una diferencia esencial entre el «espectáculo» teatral y el misional era que en este último Cristo no era sólo «representado» sino que, en palabras de los propios misioneros, se encontraba realmente presente. La misión se asimilaba así a la Transubstanciación, a la conversión del Pan en la Carne de Cristo. De hecho, la Sagrada Forma o, en su defecto, la custodia que la contenía certificaban esta presencia en las

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

numerosas celebraciones de la misión, presentándose con palabras como:

«Asta ahora yo os e predicado en esta misión, mas oy os predica desde esta Custodia el *mismo Dios, Ijo de Dios vivo y os ruega que le cumpláis la palabra que le avéis dado estos días a los pies del confessor de no ofenderle más*» (nota 23).

A este respecto, cabe destacar también la contribución de las procesiones de penitencia, donde todos y cada uno de los asistentes se convertían en actores del «drama» representado en ellas, la Pasión de Cristo. La inquietud de los misioneros por regular todos sus componentes, desde las vestiduras a las penitencias que portaban los asistentes revela claramente este sentido (nota 24). Es más, la presencia del *referente*, esto es, el Cristo Nazareno y, fundamentalmente, el Crucifijo, era esencial convirtiéndose no sólo en un modelo que todos debían imitar sino también en tema de meditación, yendo los penitentes en «silencio con los ojos baxos y meditando en la Passión de nuestro Redemptor, procurando imitarle» (nota 25).

El público, pues, debía desempeñar un papel activo en las misiones, si bien sus reacciones estaban rígidamente controladas por los misioneros. Con este fin, se anunciaban con antelación los diferentes actos, haciendo saber las reglas que

los regían. Asimismo, se elegía a personas con cierta influencia para que ejerciesen la función de reguladores de espectáculos como las procesiones. Tales eran, por ejemplo, esos «distribuidores de luces» nombrados por el padre Calatayud que se encargaban de que cada penitente se uniese a su grupo y se guardase el debido orden. Los religiosos que residían en la localidad o en los lugares próximos eran también esenciales para que las diferentes «funciones» misionales se desarrollasen correctamente, ayudando no sólo a confesar a los fieles sino, sobre todo, asistiendo a ellas para edificar con su ejemplo y, especialmente, a la procesión de penitencia.

Pero, sin duda, el misionero era el ejemplo por excelencia. Cabe decir que si las misiones eran una excelente manera de servir a los demás, también lo eran para que quienes se dedicaban a ellas se beneficiasen espiritualmente, objetivo que les exigía someterse a una rigurosa disciplina que hacía de ellos individuos «nuevos».

Para muchos de ellos las misiones adquirieron un claro sentido heroico, hasta el punto de ser concebidas como un sacrificio santificante. Esta inquietud fue alimentada por las cartas de misioneros que constituyeron no sólo un instrumento informativo sino también propagandístico, tal y como habían hecho anteriormente los franciscanos con los escritos

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

de sus misioneros en China. En ellas se describían no sólo las actividades desempeñadas sino que contenían también abundantes informaciones etnográficas sobre costumbres «extrañas y exóticas». En el caso de los escritos de quienes se dedicaron a las misiones interiores se ha propuesto una lectura parecida, hasta el punto de que han sido calificados como etnógrafos *avant-la-lettre*, interés motivado por la necesidad imperiosa de conocer adecuadamente tanto los lugares como las personas a quienes adoctrinaban (nota 26).

Una de las manifestaciones más espectaculares del espíritu de sacrificio de los misioneros fue la búsqueda del martirio como sucedió, por ejemplo, con aquellos capuchinos que marchaban a las zonas donde se había declarado la peste. En el caso de quienes predicaban en Europa, al menos en las zonas católicas, este objetivo parecía lejano aunque las misiones conllevaban unos sufrimientos nada desdeñables. A este respecto, cabe subrayar el profundo sentido penitencial de esta actividad en el seno de la orden jesuita tal y como revelan las salidas «apostólicas», cuyo parentesco con los ejercicios de mortificación desarrollados en los colegios es indudable (nota 27).

Pero, si bien el martirio supuso una recuperación de inquietudes pretéritas, la disciplina impuesta a los misioneros se

alimentó, esencialmente, de otras fuentes, íntimamente ligadas al modelo de santidad tridentino. Los santos de la época se caracterizaron por una práctica heroica de las virtudes y, pese a que procedían del clero, fueron propuestos a todos los católicos como modelo de comportamiento.

Algunos jesuitas y capuchinos eran recibidos por la población como tales. En estas manifestaciones se pueden hacer notar elementos ajenos a la visión oficial de la santidad, procedentes de una «cultura mágica» en la que se prestaba una especial atención a los poderes sobrenaturales. De hecho, muchos misioneros se presentaban a si mismos como mediadores con lo «divino», asegurando cosechas o librando a las embarazadas de los peligros de un mal parto. No es de extrañar, pues, que entierros como el del jesuita Jerónimo López concitasen el interés de grandes multitudes, que acudieron con el deseo de apoderarse de algún objeto personal o de una porción de su vestiduras. Es más, una vez acaecida su muerte, sus cuerpos adquirirían unos rasgos parecidos a los de otros santos, como una apariencia lozana y un perfume agradable, como en el caso de Joseph Montagudo de la Orden de la Merced quien:

«Quedó en su muerte con el rostro sereno y alegre. Y antes de morir quedó también limpio, según me escribieron de

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

Zaragoza, de aquella inmundicia y comezón de piojos con que Dios quiso purificarlo, quizá de algunas imperfecciones que había de pagar en el Purgatorio, para llevárselo desde la cama al cielo en premio de sus apostólicas misiones» (nota 28).

Esos piojos nos recuerdan, nuevamente, el carácter penitencial del ejemplo dado misionero quien «predicaba» no sólo con palabras sino con sus propias acciones que parecían ser mucho más expresivas. Con la mortificación pretendía controlar su cuerpo que si, por un lado, era una fuente de pecado, por otro, era el testimonio y el «soporte» de la santidad. La predicación misional era, en consecuencia, el resultado final de una larga serie de ejercicios. Tanto el fervor como el esfuerzo del predicador afectaban a su complexión física que, al igual que en el caso de la «santa anorexia» de los santos de la época, evidenciaban la transformación de la naturaleza «ordinaria» del individuo (nota 29).

La penitencia, por tanto, estaba íntimamente ligada al *oficio* misional que exigía a los misioneros soportar numerosas dificultades, desde la oposición de algunos sectores de la población a las relativas a sus viajes, que les llevaban a los lugares más apartados de la geografía. Tras estas manifestaciones había una inquietud heroica que puede relacionarse con esa concepción *martirial* de la que hemos hablado an-

teriormente y que desembocaba en expresiones extremas. Así, por ejemplo, las enfermedades fueron entendidas no ya como un obstáculo para desempeñar las labores misionales sino como una excelente penitencia (**nota 30**). Esta tendencia, sin embargo, no fue compartida por todos ellos. El padre Calatayud afirmaba que eran necesarios tanto un descanso como alimentación suficientes para desarrollar esta exigente actividad censurando, en consecuencia, a quienes se excedían en la mortificación que siempre debía estar en consonancia con la edad y el estado de salud del individuo.

Los misioneros predicaban tanto dentro como fuera del púlpito. Cualquier gesto servía para edificar a los fieles y, consecuentemente, este era un «espectáculo» no sólo ofrecido en los grandes actos sino, particularmente, en las actividades cotidianas. Eran conscientes, al igual que los santos de la época, de que concitaban la atención de los curiosos. Algunos de ellos llegaban a espiarles en sus propios aposentos exigiendo, por tanto, una demostración constante de su virtud:

«Como la fama publicava tantas cosas de sus apostólicas misiones y eroycas virtudes, quando llegava a algunos colegios, donde nunca le avían visto, ni tratado, no faltaron algunos curiosos que se izieron espías secretas de sus acciones, observándolas todas atentamente, una a una, para ver si su

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

vida correspondía a la opinión de Santo en que comúnmente todos le tenían» **(nota 31)**.

La misión constituía, pues, una *exhibición* del cuerpo «disciplinado» del predicador cuyo discurso tenía un soporte físico. No era sólo una cuestión de que se supiesen emplear correctamente brazos o manos en los sermones sino que se atendía también a la expresión del rostro o al traje con los que se reforzaba el mensaje verbal, dándole nuevos matices. De este modo, los misioneros se presentaban a si mismos como pobres adoptando, hasta cierto punto, la imagen de peregrinos. El padre Calatayud afirmaba, por ejemplo, que «... los pobres nos emos de alimentar como pobres, con manjares bastos y vulgares...», y del padre Jerónimo López se decía que durante 39 años «...vivió como peregrino y pobre (y) se alojó en los Hospitales y entre los pobres y se alimentó como pobre mendigando la comida de puerta en puerta» **(nota 32)**.

Las *Constituciones* ya habían recogido la figura del misionero «itinerante» que deambulaba a la manera del «peregrino». San Ignacio estableció que quienes se dedicasen a este ministerio debían recorrer los lugares más apartados de la geografía buscando «la mayor gloria divina y el mayor bien de las almas» **(nota 33)**, imagen que siguió estando muy pre-

sente en las reflexiones de los misioneros posteriores. Así, por ejemplo, el padre Jerónimo López decía:

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

El hecho de que viajasen *pauperum mode* era no sólo una mortificación necesaria para forjar su carácter sino que les permitía, a su vez, ofrecer una determinada imagen de si mismos, ganando crédito. Cabe decir, pues, que el «hábito hacía al monje», contribuyendo así a definir su personalidad, razón por la cual portaban vestiduras raídas o zapatos remendados con los que expresaban su desprecio hacía cualquier signo de vanidad (**nota 34**).

Uno de los cambios más importantes producidos a finales del siglo XVI, una vez llegado Claudio Acquaviva al Generalato, fue que definitivamente se pasó de la «peregrinación» a una

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

«residencia» estable, convirtiéndose los colegios en redes de difusión de la doctrina. El padre Acquaviva propuso también crear unas de residencias temporales en aquellos lugares donde no hubiese colegios, de acuerdo con las autoridades civiles y religiosas. Este carácter «estacional» permitía trasladarlas allí donde era más necesaria la acción pastoral, para aprovechar al mayor número de localidades posible (nota 35).

Nada en la misión podía, pues, ser dejado al azar. Por el contrario, todo debía estar sujeto a un estricto control cuya mejor prueba era la acción del misionero en el púlpito. Sus reflexiones al respecto nos permiten percibir unas inquietudes muy parecidas a las contenidas en las obras relacionadas con la técnica de los actores. Es más, hubo una estrecha ligazón entre ambas, debida no solamente a una razón conceptual, ya que el sermón, al igual que el texto teatral, debía ser representado, sino también a que los actores intentaron prestigiar su oficio incorporando las prescripciones de la retórica clásica. Buena prueba de ello era la aplicación, tanto en esta como en del teatro del término *actio* y, fundamentalmente, de la tríada que regía la labor del orador: *docere, delectare y movere* (nota 36).

Esta convivencia entre teatro y oratoria no fue fácil, tal y como reflejan las numerosas críticas de los moralistas contra

las comedias y, sin duda, los oradores sagrados pretendieron alejarse de los excesos cometidos por los actores, de acuerdo con la idea de decoro. Este principio, sin embargo, tuvo también una amplia repercusión en el teatro barroco donde la naturaleza del personaje se revelaba a través de sus rasgos externos, circunstancia evidente, incluso, cuando este trataba de ocultar su personalidad, adoptando un vestuario o unos gestos que no correspondían con su *status* (nota 37). En todo caso, su *pose* debía estar acorde, de acuerdo con el principio del decoro, con la condición social y dramática del personaje, uniéndose así moralidad y *tejné*. Con este objetivo, se establecieron unos catálogos de reglas, donde se recogía cómo transmitir informaciones y emociones, a partir de las aportaciones de los grandes autores clásicos como Cicerón y, sobre todo, Quintiliano.

A veces, resultaba difícil distinguir el artificio de la expresión auténtica, sin mediaciones, de quien estaba (con)*movido*, ya que no pocos preceptistas renunciaron a la espontaneidad. Muchos abundaron en la importancia de un largo trabajo preparatorio, «todos los preceptos de pronunciación que nos dieron los rhetóricos tiran a un solo fin, i es que hablemos como dicta que se hable la misma naturaleza i el común i natural modo de hablar». De este modo, la naturaleza era sustituida

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

por la verosimilitud (naturalismo), que en el caso de la técnica teatral condujo, en cierta medida, a un intento de superar la primera con una expresión más perfecta (nota 38).

Los misioneros rompieron este rígido marco expresivo. Si bien es cierto que algunos tratadistas teatrales recogieron una realidad parecida, que obedecía a una degeneración emocional de la *dramatis persona* y, por tanto, falta de decoro, en el caso de los misioneros, estos «excesos» tenían otras razones. Procedían, por un lado, del profundo compromiso moral con su labor y, por otro, de una concepción profundamente barroca del espectáculo misional. En efecto, el carácter extremado y espectacular de la pastoral misional podía permitir que los fieles retuviesen más fácilmente acciones y palabras. Y esto era, sin duda, esencial, porque en ellas se encontraba el modelo a seguir.

Este hecho es muy evidente en el acto «del perdón de enemigos» en el que nos encontramos, fundamentalmente, ante lo que podemos calificar como movimiento «proxémico». En él se subvertía el patrón de la oratoria clásica, que establecía una estricta separación entre el auditorio y el orador, principio recogido por Antonio Sánchez, uno de los muchos preceptistas que se inspiraban en ella, «el Orador no ha de pasear de un extremo a otro del Púlpito, no ha de echarse sobre él, *no*

ha de baxarse» (nota 39). Por el contrario, el misionero se bajaba del púlpito y se dirigía al altar mayor, pidiendo ayuda a Dios. A continuación, se arrodillaba ante la representación de Cristo clamando «Señor, piedad, misericordia», añadiendo a estas palabras lo siguiente:

«Fieles, de la infinita y suma piedad de este Señor, que quanto es de su parte me perdonará, mas me parece le estoy oyendo me responde: que el juez no puede perdonar que la parte agraviada no perdone y assí que vosotros sí que sois a quienes yo he agraviado, no me perdonáis, no tengo que esperarle. Ea, pues, christianos piadosos, ¿me perdonáis por la Sangre de este Cordero inocentíssimo y merecimientos de María? Yo veo que soy indigno del perdón, pero no os lo pido por mi, sino por el amor que todos devemos a esta gran Señora. ¿Me perdonáis? Dezid para mi consuelo: *Sí, padre» (nota 40).*

Acto seguido se echaba a los pies de los sacerdotes que se encontraban próximos al púlpito.

En consecuencia, las acciones del misionero en este acto estaban dotadas de un gran dramatismo y ejemplaridad ya que constituían una forma de penitencia. Las causas de esta mortificación estaban, sin embargo, reñidas con la imagen que se esforzaba en exhibir a lo largo de la misión. En efecto,

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

todos ellos insistían en que debía mostrar un gran respeto hacia el clero local al que no se debía ofender ni censurar, al menos públicamente. Por esta razón, su comportamiento en el citado espectáculo sorprendía a la audiencia, hasta el punto de que la reacción inmediata de los clérigos era impedir que el predicador les besase los pies, «pidiéndoles perdón o abrazándolos si no se dexaban besar los pies».

A continuación, los fieles eran instados a seguir este ejemplo, contagiando con su respuesta a toda 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 oiéndose otra cosa que llantos y suspiros» (nota 41).

Antes de este momento se les había preparado adecuadamente con el fin de vencer las resistencias que podía provocar un acto poco acorde con una arraigada percepción del honor y, consecuentemente, de su reparación. Por esta razón, se predicaba un sermón sobre el perdón cosa que, por otro lado, sólo debía hacerse cuando se percibía que los asistentes estaban dispuestos a ello. En Riaza el padre Tirso González lo convocó después de hablar con «... las cabezas de los bandos cada una a parte(sic) y después, careándolos. Y procuramos ajustarlos para adelante». Y, en otro lugar:

«Parecióme menester que oyeran un sermón fuerte de *otra materia* que les dispusiese y, por eso, día de Pascua, por la tarde, eché sermón de los más fuertes de misión... (después) El dilatar sermón de enemigos era enfriar la materia y así lo eché para el segundo día de Pascua» (**nota 42**).

En consecuencia, los misioneros establecían una suerte de «modulación» escénica en todos sus espectáculos, reservando siempre los recursos más fuertes, desde el punto de vista emotivo, para el final. Este modelo correspondía a la argumentación de *minore ad maius* de la retórica clásica. Así, por ejemplo, el acto de contrición se predicaba, a menudo, al final de los sermones siguiendo idéntico orden en la exposición:

«... imitando a la naturaleza la qual, para introducir la forma, haze vaya de aumento la disposición y de otra suerte no llega a introducirse y, practicando assimismo lo que enseña la retórica, la qual ordena se vaya subiendo de punto en los medios y razones, començando por los menos fuertes, y concluyendo con los que son de mayor fuerça. De donde se viene a argüir que el mismo Acto de Contrición también ha de ir de aumento, no solamente creciendo cada día más en el fervor y espíritu de menos a más, y no de más a menos, aumentando la voz y eficacia hasta concluirle» (**nota 43**).

A las palabras y a las imágenes se sumaban otras sugestiones, como la música, la luz, los olores... que eran alternadas o

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

«yuxtapuestas» con el fin de exacerbar las emociones. Era en esos precisos momentos cuando se descubría la imagen de la condenada o se sacaba el Crucifijo. Este objetivo implicaba, a su vez, una continua renovación de los recursos, ya que sus efectos sólo podían ser superados con otros mayores:

«Si el Acto de Contrición o sacar el Santo Christo pudiera hazerse cada vez con alguna novedad en quanto a las razones, motivos, modo y circunstancias, ayudará mucho más. Porque la novedad sobre que deleyta y atrae, inmuta y mueve. Pero ya que no sea fácil esto, hágase todas las vezes que se pueda» (nota 44).

De este modo, los misioneros concibieron su «oficio» *diácticamente*, tratando de perfeccionar los medios puestos a su disposición por otros colegas. Estas innovaciones estaban regidas por dos reglas de oro, por un lado el decoro, por otro que todas ellas debían contribuir a la conversión. Todo aquello que no perseguía este fin no era sólo inútil sino también inmoral. Así pues, si bien era necesario responder a las expectativas del público para atraerlo a la misión, este era sólo un medio y no un fin en si mismo. De lo contrario, se podía caer en la humorada o el espectáculo vacío (nota 45). Esta inquietud es evidente en las reflexiones de numerosos misioneros. Así, el padre Caravantes afirmaba, a fines del

siglo XVII, que se había extendido la costumbre de recitar al final de sermones algunas sentencias en verso, defendiendo tal procedimiento porque se «...suelen convertir tantas almas con este ejercicio como con el de la predicación», facilitando asimismo la memorización de la doctrina (nota 46).

Tales recursos, si bien efectivos, se encontraban constreñidos por su propia naturaleza. Una vez pasada la sorpresa ya no podían pasmar y, en consecuencia, perdían valor a los ojos del público, hasta el punto de que:

«Antes, sólo... el ver un Misionero en el Púlpito les hacía estremecer y al hablar quatro palabras se deshazían en lágrimas los ojos, y en demostraciones de dolor los corazones. Ahora para estrujar una lágrima es menester que al Misionero se le salgan por los ojos hasta las entrañas, haga extremos en el cuerpo y se valga de mil estratagemas y nuevos modos de mover, que los que no alcançan la alteza de su fin califican de extraordinariedades y plegue a Dios que llegue a conseguirlo» (nota 47).

La misión «penitencial» fue objeto de numerosas críticas, incluso en el seno de las órdenes que la desarrollaron a lo largo de este período. Muchos se plantearon hasta qué punto este modelo era efectivo y sus frutos perdurables. Estas censuras fueron especialmente duras, por lo que sabemos,

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

en Francia y en Italia en el contexto de una reacción contra la religiosidad «barroca» y, concretamente, contra el modelo devoto promovido en las misiones, algunas de cuyas prácticas fueron calificadas como supersticiosas (**nota 48**).

En el caso de España, si bien muchos tratados de oratoria sagrada censuraron los excesos cometidos en los espectáculos misionales no hubo, al menos según nuestros conocimientos actuales, transformaciones radicales, evidenciándose una situación peculiar respecto a otras zonas de Europa. A fines del siglo XVIII la predicación «terrorista» y, con ello, la exageración teatral seguían estando plenamente vigentes tal y como se puede comprobar en el caso de Fr. Diego José de Cádiz. En sus misiones aparecen los componentes típicos de la predicación barroca que se insertaban en una larga tradición que permaneció activa a pesar del empeño de sus opositores en desarraigarla.

La utilización de los cantos y la música es de gran interés para ilustrar esta concepción de la comunicación. A cada acto de la misión se reservaban unas canciones particulares, cambiando sus contenidos y tono para conmovir en un sentido u otro, atemorizando, culpabilizando o dando esperanzas. Estos recursos perseguían un fin parecido a las saetas o sentencias pronunciadas por los predicadores (**nota 49**).

Cuando se trataba de la Pasión reforzaban las palabras del predicador dándoles un tono trágico. Otras veces, en cambio, «quanto más lloravan... (la predicación) subía de punto, quando se oía al compás del llanto que ocasionó el desengaño y ya proseguía en echarle la devoción (al Rosario), el contrapunto a la tierna y sagrada música con que es cantada el Rosario de la Madre de Dios» (nota 50). Asimismo, se disponían coros que cantaban diversas composiciones en las procesiones de penitencia o en el lugar donde se predicaba.

Con la música no sólo se daba un mayor dramatismo a los actos sino que, a su vez, se «acentuaban» determinados momentos de ellos, conmoviendo a los espectadores. En este sentido, cabe subrayar nuevamente el interés de los misioneros en provocar sorpresa o pasmo, dirigiendo las reacciones del público en un determinado sentido. Esta inquietud fue común a otros predicadores «de aparato» de la época, como Fray Pedro de Valderrama quien, con todo secreto, situó cantores y músicos con cornetas. En un momento de su sermón, «dando una voz con fuerza extraordinaria» apareció una imagen de Cristo en la Cruz que fue acompañada por la intervención de los coros y las trompetas, cuya presencia era ignorada por todos los asistentes (nota 51). Un buen ejemplo

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

de esta combinación de recursos es lo ocurrido en la misión de Bilbao realizada por el padre Calatayud:

«A las eficacias del sermón del perdón de enemigos, se añadieron muchas demostraciones sagradas, que fueron otras tantas baterías para rendir la dureza de los corazones enemistados; y la más extraordinaria batería fue la que se dispuso de la Parroquia de San Nicolás, que en el mismo Arenal distaba pocos pasos del Auditorio. De aquella Parroquia, antes que se acabase el Sermón, salió la Majestad de Cristo Sacramentado debajo de Palio, alumbrando con hachas los Señores Corregidor y Diputados de este Muy Ilustre Señorío; llegó la Majestad de Cristo a corta distancia del Púlpito por una calle de bancos, que para este fin estaba dispuesta por medio del concurso llenándole de respecto y de sagrado pavor estuvo a la vista de todos mientras en un breve razonamiento declamaba el Padre Calatayud contra las enemistades y presentaba sus lágrimas al mismo Señor Sacramentado, para que se sirviese de ostentar su poder y misericordia...» **(nota 52)**.

En todo caso, el «método» misional no fue uniforme. No sólo hubo diferencias entre las órdenes sino también, tal y como hemos dejado entrever, entre los miembros de una misma congregación. Pese a la importancia dada por todos ellos a una sólida formación en materias como la teología moral, muchos aspectos de su labor sólo podían ser aprendidos y,

sobre todo, dominados gracias a la práctica que, a su vez, conllevaba una cierta libertad para adoptar nuevas técnicas o transformar las disposiciones establecidas en los escritos de quienes dirigían sus órdenes.

Frente a la oratoria solemne, los componentes de la predicación misional no estaban regulados estrictamente sino que se caracterizaban por tener, esencialmente, una naturaleza improvisada. La improvisación no surgía, por supuesto, *ex nihilo*, sino que era fruto de una larga labor de experimentación que les permitía manejar con maestría ciertas técnicas que, emanaban de una concepción muy concreta de la comunicación, cuyos principios hemos pergeñado en las páginas anteriores.

El texto de sus sermones no estaba fijado ni distribuido de un modo preciso, sino que sus componentes se articulaban en función de las circunstancias. De este modo, la predicación podía cambiar de sentido a raíz de un suceso imprevisto, de una reacción determinada o, por el contrario, de su ausencia. Un excelente ejemplo de esta situación la tenemos en un testimonio aportado por el padre Tirso González de Santalla. Predicando sobre las virtudes en un convento que él creía muy «observante» se oyó en la puerta de la iglesia una voz que dijo: «*Padre predique contra las devociones* (visitas de

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

devotos y aficionados en demasía), *que hay muchas en este convento*». Nadie supo precisar quién había pronunciado tales palabras pero el religioso que le acompañaba, que las oyó con claridad, sufrió un desvanecimiento provocando, a su vez, pavor entre las monjas. Una vez recobrado:

«... le pregunté si tenía semejantes accidentes; aseguróme no los había padecido en su vida y añadió: *Padre predique contra los devotos, que ha dicho una voz que hay muchos en este convento*. Procuré sosegarle y volví a consolar a las monjas... sin declararme más proseguí la plática, predicando contra las devociones, venerando en estas circunstancias alguna oculta y singular providencia de Dios» **(nota 53)**.

Pese a que los contenidos y los recursos escénicos eran similares en todas las misiones, no se podía predicar siempre de la misma manera, en consonancia con las reacciones y necesidades concretas de su público. De fray Gonzalo Echeverez se decía, por ejemplo, que adaptaba su predicación a «... *a la varia disposición de tiempos, de oyentes, y sugetos*» y «aunque era uniforme el deseo de aprovecharlos, *era diverso en el modo de hacerlo* y con esto conseguía ablandar piedras de corazones obstinados, consolidar blanduras de fragilidades, unir en paz corazones encontrados...» **(nota 54)**.

Las procesiones de penitencia y el acto de contrición fueron dos de los espectáculos misionales por excelencia. En las primeras se aunaban todos los recursos que hemos descrito, destacándose especialmente la iluminación y su antítesis, la oscuridad. Ambas estaban estrechamente implicadas, permitiendo subrayar determinados elementos de las procesiones. Por esta razón, se seguía un orden muy estricto en la colocación de las hachas y, si bien había muchas de opiniones en cuanto al número de luces, en lo que coincidían todos los misioneros era en que el crucifijo debía estar perfectamente iluminado. Muchos de los actos de la misión eran convocados por la noche, permitiendo a un gran número de personas asistir y provocando, a su vez, horror y devoción ocasionados por las «las tinieblas y silencio de la noche» (nota 55).

Este recurso les permitía controlar a los asistentes marcando, entre otras cosas, el ritmo con que caminaban, «los dos Prefectos de luces tendrán cuidado de recibir e informar a todos los que traxeren luces cómo y en qué gremio ha de ir cada uno con su farol y el silencio y passo con que ha de ir» (nota 56). También se utilizaba para separar unos participantes de otros, ya que su distribución se basaba en una rígida separación de sexos subrayándose, a su vez, las posiciones de los partici-

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

pantes o los objetos que portaban. A cada grupo le correspondían determinadas fuentes de iluminación (**nota 57**).

Esa relación entre luz y oscuridad se puede poner en paralelo con la existente entre el sonido y el silencio. Este último facilitaba la comunicación, evitando la distracción de la audiencia y permitiendo que los más leves ruidos pudiesen ser oídos. De este modo los gritos de los penitentes o el ruido de los azotes podían llegar a las mujeres que no asistían a la procesión, al tiempo que los lloros y el sonido de las penitencias que se aplicaban los residentes de las casas por donde se pasaba eran percibidos por los primeros, aumentando su fervor. Con este mismo fin se escogían lugares bien situados para anunciar la misión o predicar el acto de contrición, en los casos en que éste se celebraba en la calle. Se trataba, pues de «tomar» la ciudad, yendo en busca de quienes se resistían a acudir a la misión como, por ejemplo, los judíos que iban a Sevilla (**nota 58**).

El acto de contrición fue también un elemento esencial de las misiones interiores españolas de los siglos XVII y XVIII. Aunque creado por los jesuitas, su invención se atribuye al padre Jerónimo López, tuvo un éxito rápido y fue adoptado por los miembros de otras órdenes, como los capuchinos.

Se predicaba, esencialmente, de dos maneras. Al final de los sermones o como un acto específico que es el que nos interesa especialmente. Una de las diferencias más importantes entre ambos usos subyacía en que cuando se presentaba independientemente servía para convocar a los fieles, haciendo una función de llamada. De hecho, este recurso es un excelente ejemplo de la oratoria de «aparato» en el más estricto sentido. Gracias a su «fuerza» podía pasmar a los fieles, ofreciendo un espectáculo subyugante. Cuando se predicaba en los actos con los que se introducía la misión era muy breve debido a que exigía que el misionero se expresase con una gran claridad y fuerza, haciendo llegar sus palabras a quienes no estaban presentes. En consecuencia, su tono, indicaba el padre Calatayud, debía ser extremado y lleno de indignación (nota 59). En la exposición de los argumentos se seguía un orden de *minore ad maius*:

«... 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 molesto» (nota 60).

En el acto de contrición se proponía una representación de la Pasión de Cristo, con quien los fieles debían establecer una

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

relación basada en una culpabilización de claro signo «contricionista», en claro contraste con la tendencia atricionista, presente en muchos sermones de misión. En este acto se insistía en la responsabilidad de todos y cada uno de los presentes en el sacrificio de Cristo, lleno de amor y compasión hacia los pecadores.

Pese al carácter teatral o espectacular de la misión «penitencial», nos interesa destacar el sentido pedagógico de este tipo de predicación. De hecho, sólo podemos entenderla plenamente si consideramos que tanto jesuitas como capuchinos se esforzaron por armonizar lo patético y lo formativo. El acto de contrición proponía, a la vez que un espectáculo emotivo, uno de los temas fundamentales de meditación. Tras la experiencia traumática de la misión, el converso debía responder de un modo personal, buscando una relación íntima con Dios a través de la confesión y la oración mental. Unas experiencias que, a su vez, eran complementadas con la participación en los ritos colectivos, tales como el rezo del Rosario o las procesiones, que se repetían periódicamente en el seno de las congregaciones o asociaciones religiosas fundadas por los misioneros.

La procesión constituía, por otro lado, la expresión más acabada de la nueva «devoción» que pretendían instaurar los

misioneros, razón por la cual se empeñaban en acabar con las desviaciones existentes en la práctica de la penitencia pública. En este acto, como en la misa, se representaban los contenidos de la devoción exigiéndose una determinada actitud a los fieles, quienes debían expresarla a través de sus más mínimos gestos. Estos debían ser modestos y castos, transmitiendo «... la qualité de sa dévotion, la qualité de sa relation personnelle avec Dieu. Sa dévotion c'est son effacement devant Dieu» (nota 61). Este hecho queda claro en la *reforma* de los trajes, que no sólo evidenciaban la actitud del fiel sino que también contribuían a la edificación de los demás. Los misioneros se esforzaban en que las mujeres, en especial las nobles y quienes estaban ligadas a las congregaciones, diesen ejemplo al resto. A este fin se dedicaban algunos sermones como, por ejemplo, los dos que dedicó en Zamora el padre Tirso a los escotados:

«y bastó el primero para que al día siguiente viniesen muchas mujeres muy reformadas. Y con el segundo se convencieron casi todas de suerte que las señoras más principales andaban a competencia sobre cuál se reformaba la primera, haciendo jubones subidos y cerrados y no fueron pocas las que la misma noche se subieron los jubones, trasnochando por no salir en público el día siguiente sin reforma, que ha sido universal en casi todas de todos los estados usando las

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

que no podían más de lienzos muy cerrados para encubrir su inmodestia y desnudez» **(nota 62)**.

La pose o los gestos generaban un determinado estado de conciencia, como se percibe en las observaciones de los misioneros sobre la oración vocal o la comunión. En esta última era necesario que se mantuviese un silencio absoluto, acorde con la solemnidad del momento. Almas y cuerpos debían estar en armonía y, con este fin, las variadas sugerencias dispuestas por los misioneros creaban una cierta «atmósfera», «iluminóse toda la iglesia y sus claustros y la música (se) cantó tan suavemente que esta función en el orden en el lucimiento y en todas sus circunstancias parecía un remedo del cielo» **(nota 63)**.

Todos debían marchar ensimismados, pronunciando las cláusulas del acto de contrición o haciendo propósitos de ganar las indulgencias. La acción individual era reforzada por la del resto de los asistentes, de modo que unos debían dar ejemplo a los demás. A este respecto, se subrayaba la modestia con que debía comportarse el comulgante en el momento de recibir la Sagrada Forma:

«... y al tiempo de rezivir al Señor se habre (sic) la boca moderadamente para que pueda entrar la forma... y si no la abrieren pasar adelante... Y después de comulgar no se han

de salir luego como hizo Judas a sus casas sino que se han de estar dando grazias al Señor. Mas porque en la yglesia no cabrá el gentío podrán después de algún moderado tiempo salir a las yglesias de San Francisco, las Recoletas o San Miguel o Santa Clara y gastar allá un rato de tiempo dando gracias« (nota 64).

Podemos concluir que las misiones interiores constituyen un fenómeno de gran interés para conocer los fundamentos de la comunicación barroca y, en consecuencia, las bases sobre las que se sustentó la acción de la Iglesia en esta época. Con este fin, será necesario recurrir no sólo a los sermonarios misionales, a los que no se suele prestar demasiada atención en la literatura sobre las misiones, sino también a otras que, en nuestra historiografía, están a la espera de una aproximación más profunda y que, sin duda, plantean retos importantes. Tal es el caso de los catecismos o de las obras de casuística que influyeron decisivamente en la predicación misional. No en vano, los misioneros pretendían brindar a sus oyentes una serie de reglas éticas distinguiendo, del mismo modo que los casuistas, entre sexos, profesiones, etc (nota 65).

Tal y como hemos dicho, el modelo de comportamiento era, a su vez, «representado» en la misión. Uno de los mejores ejemplos de este hecho es la caridad. Los misioneros pres-

Francisco Luis Rico Callado
**Las misiones interiores en España (1650-1730):
una aproximación a la comunicación en el Barroco**

taban una especial atención a la asistencia espiritual y material tanto de los presos como de los hospitales. Para ello, organizaban una recogida de limosna que portaban con toda solemnidad, implicando a la población y, de modo especial, a los nobles. Estos últimos debían constituir un ejemplo para todos, colaborando en las actividades caritativas de las congregaciones que se organizaban de acuerdo con lo establecido en las misiones (nota 66).

Pero, junto con esta dimensión espectacular o, si se quiere, colectiva, existía otra personal que se articulaba en el confesionario. Este contribuía decisivamente a formar a los fieles, brindándoles unas directrices ajustadas a sus condicionamientos y personalidad, a la vez que se insistía en la importancia de las devociones, como hacía el padre López con los ladrones:

«acogía a estos con mucha caridad y después de averles propuesto la obligación en que les pone el ser christianos de no matar a nadie, si no es en peligro moralmente cierto o probable de que se les adelante y que a la justicia de ninguna suerte pueden» (nota 67).

De hecho, los misioneros identificaban conversión con confesión general cuya importancia fue enorme, convirtiéndose en elemento central de las prácticas religiosas promovidas por ellos.

1. A este respecto, se puede consultar RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*. Ed. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra. Alicante, 2002. Respecto a la comunicación en el Barroco son esenciales los trabajos de Fernando BOUZA, entre otros, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*. Ed. Sociedad Española de Estudios Medievales y Renacentistas. Salamanca, 1999.

2. Esta clasificación se puede encontrar en los trabajos de Orlandi, especialmente, ORLANDI, G., «Missioni parrocchiali 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.

3. Uno de los objetivos de los misioneros era que las representaciones teatrales fuesen prohibidas. El padre Calatayud lo consiguió, con el apoyo de las autoridades locales, en la misión de Ávila, en el año 1756:

«El Señor Obispo y el Señor Intendente, Marqués de Villacampo que lo deseaban mucho, a súplica mía escribieron al Señor Gobernador, sulicando se cerrase la puerta a las comedias en aquella ciudad y su obispado. Se enviaron memoriales de ambas cabezas al señor Gobernador del Consejo, Don Diego de Rojas, obispo de Murcia para que los pusiese en manos del Rey Nuestro Señor y Su Majestad decretó no las hubiese y la orden que envió el gobernador en nombre del Rey se intimó por el Señor Intendente a los Alcaldes de las villas y pueblos crecidos (sic) del Obispado» (CALATAYUD, P.: *Ejercicios espirituales y*

Notas

misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765. Biblioteca Nacional, ms. 4503, pp. 82v-83r).

4. OROZCO DÍAZ, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*. Ed. Planeta. Barcelona, 1969, pp. 160 y ss.

5. FILIPPI, Bruna: «Grandes et petites actions au Collège Romain» en GIARD, L. y VAUCELLES, Louis de (eds.): *Les jésuites à l'âge baroque: 1540-1640*. Ed. Jérôme Millou. Grenoble, 1996, p. 167.

6. Citado por ARACIL, A.: *Juego e invención*. Ed. Cátedra. Madrid, 1998, p. 252.

7. PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido y en el de los demás operarios de la iglesia*. Imprenta de Juan García Infanzón. Madrid, 1698, p. 249. Para una aproximación sistemática a los aspectos teatrales de la predicación misional son ineludibles los trabajos de Bernadette Majorana, de modo especial su *Teatrica missionaria*. Universidad degli Studi. Firenze, 1997. Para el caso español y nuevas aportaciones puede verse también RICO CALLADO, FRANCISCO LUIS: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, en especial el capítulo II.

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

9. «Es imposible entender la formulación plástica de la imagen sacra sin conocer el pensamiento espiritual contenido en estos tratados, de tal forma que arte y literatura se asocian en un maridaje perfecto, teniendo como denominador común toda la corriente de misticismo que despliega el siglo XVI» (P. Martínez Burgos, citado por RODRÍGUEZ

DE LA FLOR, Fernando: *La península metafísica. Arte literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 1999, p. 317 infra, nota 23). Llevando más allá estas afirmaciones, Flor apunta una «... integración entre el espacio iconográfico y el sermón...», cuyo máximo ejemplo es el Gesú de Roma (nota 24 de *idem*).

10. La predicación de aparato consistía en sermones «que podemos llamar extraordinarios, en que el predicador saca una cruz o una calavera o hace alguna otra cosa extraordinaria» (citado por DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*. Ed. Oxford University Press, p. 65).

11. Citado por SORIA ORTEGA, A.: *El maestro Fray Manuel de Guerra y la oratoria sagrada de su tiempo*. Ed. Universidad de Granada, 1991, p. 108. La cita anterior está sacada de OROZCO, E.: *Estudios sobre el Barroco*. Ed. Universidad de Granada. Granada, 1988, vol I, p. 123.

12. GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*. Impresores de la Real Casa. Madrid, 1882, p. 328. Sobre el «estilo» jesuita debe verse ALEXANDER BAILEY: «*Le style jesuite n'existe pas*. Jésuit Corporate Culture and the visual arts» en O'MALLEY, J. W.: *The Jesuits, Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*. Ed. University of Toronto Press. Toronto/Buffalo/London, 1994.

13. 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. 204. La cita anterior está sacada de CALATAYUD, P.: *Misiones y sermones del padre Pedro*

Notas

Calatayud. Imprenta de D. Eugenio Bieco. Madrid, 1751, vol. I, p. 134.

14. DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica que demuestra la grande excelencia e importancia del altíssimo y diviníssimo exercicio de la Santa Misión*, 1714, p. 110.

15. 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.

16. *Ibidem*, pp. 572-3. Idéntico al de *Sermones de misión*. Biblioteca Nacional, ms. 5870, p. 152r.

17. VOVELLE, M.: «La conversion par l'image: Des vanités aux fins dernières en passant par le macabre dans l'iconographie du XVIIe siècle» en *La conversión au XVIIe siècle*. Ed. Centre National des Lettres. París, 1983, p. 309.

18. PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum. Frammenti di storia nello specchi delle immagini tra Cinque e Seicento*. Liguori Editore. Napoli, 1990, p. 58. Así, la soberbia era representada como un caballo indómito (*ibidem*, p. 60). Esta identificación aparece también en los *Ejercicios* de San Ignacio.

A este respecto, son muy interesantes las observaciones de G. Orlandi para quien, los jesuitas, siguiendo el «método» establecido por San Ignacio destacaban, junto con la formación de la mente la importancia de la «... fantasia, perché anche questa si sviluppasse nell'ambito delle immagini prescritte dalla Chiesa» y, por tanto: «Ad ogni conoscenza inculcata con la ragione egli aveva sempre aggiunto la rappre-

sentazione immaginosa che colpiva nello stesso senso la fantasia. Lo stesso metodo venne applicato dai Gesuiti anche nell'educazione della gioventù» (ORLANDI, G.: «Missions parrochiali e drammatica popolare» en *Spicilegium Ssmi Redemptoris*, XXII, 1974, p. 320).

19. «Eccolo infellonita e superba leonessa della quale divisò Esaia... (Is, 9, 18)» (PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum*, p. 58). Aquel que no se confesaba voluntariamente reflejaba el peso de la culpa «con l'immagine di un uomo con la bocca piena di piombo e un verme che gli rode il petto» (*ibídem*, p. 57).

20. Citado por DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 574. Sobre la figura de Aristóteles montado por el diablo cfr. PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum*, pp. 228-9. De esta representación a la condenada sólo hay un paso.

21. LEDDA, G.: «Predicar a los ojos», p. 133. El trabajo de esta autora nos permite afirmar que la prosopopeya o la hipotiposis eran frecuentes tanto en los sermones populares como en la oratoria culta.

22. 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).

23. DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 612.

24. CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vo. I, p. 284.

25. DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 150.

Notas

26. PROSPERI, A.: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Ed. Einaudi. Torino, 1996, pp. 602 y ss. Sobre las cartas de los franciscanos *ibidem*, p. 592.

27. 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*. Institut Universitaire Européen. Florence, 1994, p. 55. Sobre el espíritu de sacrificio de los capuchinos, DOMPNIER, B.: «La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission» en *Mélanges de l'École Française à Rome*, nº 109. 1997 (2), pp. 636 y ss.

28. ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 175.

29. «Il santo comunica quindi con i suoi fedeli attraverso l'intermediazione del suo corpo. Nell'aspetto esteriore egli rime nettamente con le regole comunemente accettate» (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Ed. Argo. Lecce, 1996, p. 338).

30. Dice sobre el *feísmo* barroco Fernando R. De la Flor que el cuerpo fue «autocastigado por la penitencia... negativizado siempre, que es trasladado imaginariamente al Infierno; el cuerpo sobre el que se abaten las enfermedades y que es, a menudo, objeto de una *descriptio* que lo pinta al límite de sus fuerzas y extenuado por las numerosas contingencias que caen sobre él» (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando: *La península metafísica*, p. 315). En idéntico sentido abunda Mario Rosa, quien concluye que los procesos de canonización «... propongono un mundo privo di fisica bellezza, propongono una costante meditazione sul «malum ex corpore». È qui la radice del rifiuto del ritratto e

dell'asaltazione al culto delle immagini miracolose o di quelle venute dal cielo» (ROSA, M.: «Prospero Lambertin tra «regolata devozione» e mistica visionaria» en ZARRI, Gabriella: *Finzione e santità tra medioevo de età moderna*. Ed. Rosenberg and Sellier, Torino 1991, p. 139).

31. DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 395.

32. *Ibidem*, p. 173.

33. PIZZORUSO, G.: «*Propaganda Fide* e le missioni cattoliche sulla frontiera politica, etnica e religiosa delle Antille nel XVII secolo» en *Mélanges de l'École Française à Rome*, Tomo 109 (1997), p. 888.

34. «... el desplazamiento de la atención del orador hacia su ropa... cualquier signo deíctico que se pose sobre la vestimenta, se encontrará numerosas veces execrado. Podríamos entender que en cierto modo se postula para el predicador un hábito que ha escapado por completo al circuito de la moda y, sobre todo, a la condición moral que la produce: la vanidad» (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 341). Sobre las vestiduras véase, por ejemplo, DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 303. Los zapatos del padre Montagudo: «aunque eran de cordován negro, de puro viejo se bolvían casi blancos. Tenía sólo un par y a puros remiendos le duraban más de año» (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones..*, p. 201). El mismo autor nos cuenta que Montagudo, aunque tenía hábitos blancos y limpios, sólo poseía dos, para mudarse mientras él mismo se lavaba el otro. Su escasez de vestuario queda evidenciada en el hecho de que en Caller le prestaron un escapulario para predicar y una «capa de anascote» que él llamaba «torerica» por ser muy corta y que le duró treinta años (*ibídem*, pp. 200-1).

Notas

35. VAN DELFT, M.: *La mission paroissiale, pratique et théorie*. Ed. P. Lethielleux. París, 1964, p. 55. «In ogni collegio della Compagnia almeno due sacerdoti avrebbero dovuto dedicarsi alle missioni, con l'avvertenza di impedire nella maniera più assoluta che, dietro la spinta di pressioni locali, frutto dell'entusiasmo suscitato dalla predicazione dei missionari, venissero trasformate in residenze stabili le dimore provvisorie dei religiosi itinerante» (RUSCONI, Roberto: *Predicazione e vita religiosa nella società italiana, da Carlo Magno alla Controriforma*. Ed. Loescher Editore. Torino, 1981, p. 245). Esta carta es del 12 de mayo de 1599.

36. La *actio* y la *pronuntiatio* incorporaban nuevos recursos a los contenidos lingüísticos, enfatizándolos o haciéndolos más comunicables (MARIMÓN LLORCA, Carmen: «La especificidad pragmática de la *pronuntiatio* y su incidencia en la construcción del discurso retórico» en ALBADALEJO, Tomás, DEL RÍO, E. y CABALLERO, José Antonio: *Quintiliano, historia y actualidad de la retórica: actas del Congreso Internacional «Quintiliano: historia y actualidad de la retórica, XIX Centenario de la Institutio Oratoria»*. Madrid y Calahorra, 1995, p. 263).

37. FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*. Ed. Arco/Libros, Madrid, 1999, pp. 311 y ss. Decoro y *naturalismo* estaban muy ligados. Por ejemplo, la acción, la voz y el vestuario del monarca representado en escena debían corresponderse a la imagen que de él se tenía.

38. MAYANS, G.: «El orador cristiano» en *Obras completas*. Ed. Ayuntamiento de Oliva, 1984, I, 7.

39. SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*. Imprenta de Don Joachim de Ibarra. Madrid, 1782, p. 150. El término «proxémico» engloba el movimiento del actor en el escenario.

- 40.** PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, pp. 298-9.
- 41.** CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones desde el año de 1718 hasta el de 1730*. Biblioteca Nacional. ms. 5838, p. 181v.
- 42.** REYERO, Elías: *Misiones del M.R.P. Tirso González de Santalla*. Santiago de Compostela, 1913, p. 414, p. 161. La referencia a Riaza está sacada de *ibidem*, p. 414.
- 43.** PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 247. Véase el caso citado por DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*. Ed. Fayard. País, 1983, p. 381, de quien recojo la idea de la «modulación escénica». Sobre los caracteres de la argumentación misional, puede consultarse el capítulo III de RICO CALLADO, FRANCISCO LUIS: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, donde se tratan por extenso los ciclos de sermones misionales así como los caracteres de la pastoral «terrorista». Los trabajos sobre las misiones tienen carencias importantes en cuanto al estudio de los sermonarios, que están a la espera de aproximaciones más profundas y, fundamentalmente, de una propuesta metodológica de importancia. A este respecto, sigue siendo ineludible la gran obra de DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, aunque algunas de sus conclusiones son discutibles. Respecto a esta cuestión destaca también NOVI CHAVARRIA, E.: «Ideologia e comportamenti familiari nei predicatori italiani tra Cinque e Settecento. Tematiche e modelli» en *Rivista di Storia italiana*, nº 100 (1981).
- 44.** PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 247. Hay en las fuentes algunas referencias respecto a las comuniones generales que «celebrava(n)... con grande fiesta y solemnidad... adorno y luci-

Notas

miento del altar, fragancia (sic) y suavidad de los aromas y perfumes» (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 285).

45. Como decía Fray Francisco Sobrecasas: «Ay diferencia entre el comediante y el orador en las acciones; que el comediante como su fin principal es deleytar con el arte de potencias y sentidos, debe regular de tal forma las acciones a las voces, que aquello que de los labios nace, se ha de animar con las acciones nuevamente... El orador tiene tres fines: mover, enseñar y deleytar... el orador no debe ceñirse tanto al deleyte del Auditorio que gaste en la... representación el tiempo: su fin principal es mover y enseñar»(citado por BARNES-KAROL, Gwendolyn: «Religious oratory in a culture of control» en CRUZ, A. J. y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Minneapolis-Oxford, 1992, p. 62).

46. CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 126.

47. PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 229.

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

49. «Ínterin que va en la procesión, con sentencias, motivos y afectos eficaces, devotos y tiernos, con que ponga a los ojos la ingratitud, olvida y deslealtad del hombre. Y de parte de Dios los beneficios, auxilios, etc.» (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 279).

La música era acompañada, por un mensaje verbal «... un Predicador en él sustentando con sentencias la proces(ión) mientras entraba y

alternando con un coro de música» (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 193v), «... mezclar entre las jaculatorias cantadas muchas sentencias sueltas que servían de una exhortación corrida» (*ibídem*, p. 162v).

50. GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia. El venerable padre Fr. Joseph de Carabantes y misionario apostólico en la América y Europa*. Oficina de la Viuda de Melchor Álvarez. 1698, p. 303.

51. DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*, p. 66.

52. CALATAYUD, P.: *Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 90v.

53. REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 202.

54. ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 248.

55. DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 310.

56. CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 258. La función esencial de los prefectos formar debidamente a aquellos que debían portar las hachas en el «... modo para llevar las luces, hachas o faroles», labor que debía ser confiada a sujetos «de juicio» (*ibídem*, p. 276).

57. «Guardando en todas partes la debida separación de sexos, edades, clases y condiciones, pensando hasta en la comodidad de los concurrentes... cuidando no faltase en las luces necesarias de noche» (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 66).

58. REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 580.

Notas

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

60. *Ibidem*, p. 154.

61. FROESCHLÉ-CHOPPARD, M. H.: *La religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle*. Ed. Beauchesne. París, 1980, p. 262. Sobre la reforma de las procesiones puede verse el caso de Milán en DALLAJ, A.: «Le processioni a Milano nella Controriforma» en *Studi Storici*, XXIII, 1982, nº 1. Desde una perspectiva más amplia, las páginas dedicadas a ella por Jean Delumeau en su DELUMEAU, Jean: *Rassurer et protéger*. Ed. Fayard. París, 1989. Para el caso de España son imprescindibles, DEL RÍO BARREDO, M^a JOSÉ: *Madrid Urbs Regia. La capital ceremonial de la monarquía católica*. Ed. marcial Pons. Madrid, 2000 y, sobre todo, RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando: *Atenas castellana: ensayos sobre cultura simbólica y fiestas en la Salamanca del Antiguo Régimen*. Junta de Castilla y León. Valladolid, 1989.

62. REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 421. También en Sevilla (*ibidem*, p. 352). El padre Echeverz criticaba duramente las modas (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 208). A este respecto se pueden encontrar también amplísimas reflexiones en los volúmenes de CALATAYUD, P., *Doctrinas prácticas*. Valencia, 1737-9. Sobre los escotados puede consultarse el interesantísimo trabajo de KAMEN, H.: «Nudité et Contre-réforme» en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1990.

63. CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 166v. Así también las observaciones sobre el espacio en que se desarrollaba: «...

la abundancia de local, lejos de impedir la devoción, la fomentaba permitiendo a los fieles colocarse cómodamente sin embarazarse los unos a los otros» (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 194).

64. *Congregación y procesión de penitencia, 1730*. Archivo de Loyola Caja 7, nº 5 ms., pp. 2v-3r. Pese a las directrices aportadas por los misioneros, los comulgantes no se comportaban de un modo adecuado: «... hubo bastante concurso y tanto, que fue necesario predicarles se llegasen a comulgar con más sosiego y quietud, porque se tropellaban» (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 363).

65. Sobre la casuística se han hecho aportaciones importantes en nuestra historiografía. Véanse las reflexiones de MORGADO GARCÍA, A.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*. Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2000 y también su artículo MORGADO GARCÍA, A.: «Pecado y confesión en la España moderna. Los manuales de confesores» en *Trocadero*, 8-9. También, DUFOUR, Gerard: *Clero y sexto mandamiento*. Ed. Ámbito. Valladolid, 1996. A la práctica confesional y, especialmente a la solicitud en el confesionario se han dedicado numerosos e interesantes estudios como, entre otros, los de SARRIÓN MORA, A.: *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (SS XVI-XIX)*. Alianza Editorial. Madrid, 1994 o el de HALLICZER, S: *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1998.

66. Para conocer con detalle esta cuestión debe consultarse RICO CALLADO, Francisco Luis: *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 510 y ss, donde se insiste en la necesidad de

Notas

estudiar esta cuestión a la luz de la actividad de los laicos en las asociaciones religiosas sobre las que existen algunos trabajos esenciales en la historiografía francesa o italiana. En este sentido, DEPAUW, Jacques: *Spiritualité et pauvreté à Paris au XVIIe siècle*. Ed. La Boutique de l'Historie. París, 1999.

67. PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, pp. 326-7.