

Capítulo I

LA MISIÓN EN EL MUNDO MODERNO

1. La misión en el contexto de la historiografía.

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

El estudio de la trama de relaciones sociales en la Europa de los siglos XVI-XVIII tuvo uno de sus hitos más importantes en la obra de Norbert Elías, cuya distinción entre civilización y cortesía ha sido clave en el análisis del proceso de aculturación de la época, que conllevó la asunción de comportamientos y valores por parte de los individuos, en contraste con las formas culturales tradicionales¹. En los últimos años la obra de Elías ha reevaluado desde la perspectiva del disciplinamiento social, que ha provocado una importante renovación en la historiografía tanto alemana como italiana².

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

¹ ELÍAS, N.: *El proceso de civilización*. Ed. FCE. México, 1986. También KNOX, D.: "Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento" en *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età Moderna*. Annali dell'Istituto Storico italo-germanico, 1994. También del mismo "“Disciplina”. Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa" en *Annali dell'Istituto Storico italo-germanico in Trento*, n° XVIII, 1992.

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

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

práctica y actuación disciplinada en consonancia con ciertos patrones de comportamiento³. En este sentido, se puede decir que la actuación del individuo en una sociedad no era libre, sino que se encontraba constreñida por una serie de condicionamientos que, tal y como defienden los partidarios de esta tesis, estaban dirigidos coherentemente desde arriba con el objetivo de construir un modelo de sociedad determinado⁴. Así pues, este concepto es esencial para poner en su justa medida la naturaleza de la historia religiosa y política del mundo moderno y, más concretamente, del proceso de “cristianización” del que hablaba Jean Delumeau hace años y que tanta repercusión ha tenido en nuestra historiografía⁵.

La historia de esta categoría, que revela claramente su naturaleza “procesual”, no puede entenderse como una obediencia automática al poder (político o religioso), sino como una realidad en la que hubo numerosas oposiciones y resistencias, que conllevaron una transformación tanto de reglas puestas en juego “desde arriba” como de los medios para imponerlas⁶, un hecho que se subraya en algunas definiciones de “disciplinamiento”:

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

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

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

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

⁶ PRODI, P.: “Introducción” a *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età Moderna*. Annali dell’Istituto Storico italo-germanico, 1994, p. 12.

⁷ *Ibidem*, 9.

Podemos extraer dos consecuencias inmediatas de estas palabras. Las instituciones a las que se refiere son tanto las religiosas como las políticas. Tradicionalmente, el disciplinamiento se ha ligado a la historia política, esto es, a la construcción del estado absoluto. Sin embargo, una de las aportaciones fundamentales de historiadores como W. Reinhard y Heinz Schilling ha sido destacar la importancia que tuvo la religión en este proceso. Estos autores hablan de “confesionalización”, que entienden como un elemento necesario para la afirmación de un poder político que se asentaría sobre la unidad confesional, destacando el uso que los monarcas o los estadistas de la época hicieron de la religión, dirigiéndola a la formación de súbditos leales. A este respecto, W. Reinhard hace una distinción entre disciplinamiento y confesionalización. La primera se aplicaría al terreno de la historia de la política y la segunda, cuya caracterización se debe a unos contenidos que le son propios⁸, sería:

“... un processo parziale storico-ecclesiastico, bensì come processo universale storico-sociale. Si tratta di una trasformazione pianificata del comportamento dell'uomo”⁹.

Esta idea ha tenido un amplio eco en la historiografía de los noventa, permitiendo una revisión de algunos aspectos claves de la Historia Moderna europea y proporcionando una serie de influencias positivas, como la superación de la contradicción entre Contrarreforma y Reforma protestante, de modo que ya no habla de una “... secolare contrapposizione delle confessioni nella prima età moderna e dei loro ampi sistemi sociali – una contrapposizione che risale alla posizione frontale dell'età confessionale- sostituendo ad essa la ricerca dei possibili elementi di paragone e delle analogie negli effetti sociali, politici, culturali e legati alla storia della mentalità”¹⁰. Las consecuencias de tales aportaciones se han dejado sentir en las producciones historiográficas recientes¹¹.

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

⁹ *Idem*.

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

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

Uno de los elementos claves del disciplinamiento fue la interiorización, distinguiéndose entre el derecho positivo y la esfera de la conciencia, que tuvo uno de sus ejes fundamentales de construcción en la confesión, que no careció de un carácter “judicial”, como veremos más adelante¹². Uno de los objetivos esenciales de este proceso fue controlar los impulsos del individuo, sus “pasiones”, a través de una serie de instrumentos disciplinares, regulando las actividades cotidianas mediante toda una serie de prescripciones y ejercicios entre los que, como veremos, destacaron las “devociones”. Los jesuitas son un excelente ejemplo de esta situación¹³.

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

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

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

“... essere a loro obbligato perché fin da fanciullo l’avevano esercitato in ciò”, esto es, a un “... controllo di se stesso e dei suoi atti”¹⁵.

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

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

¹² PRODI, P.: “Introducción”, p. 16: “... la sfera de la coscienza, la sfera dei comportamenti etici”.

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

¹⁴ PALOMO, F.: ““Disciplina christiana””, p. 129.

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

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

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

Podemos decir, a este respecto, que no existió una diferencia cualitativa entre el modelo ascético-devocional propuesto a los clérigos y el dirigido a los laicos. En todo caso, se puede hablar de una diferencia cuantitativa y de nivel¹⁷. Es más, hubo un deseo de imponer una *sacralización* de la vida cotidiana, de tal forma que los modelos de vida tanto religiosos como civiles debían ser complementarios y reforzarse mutuamente. Este hecho se evidencia en la defensa de las instituciones sacramentales por las autoridades laicas, tal y como establecieron los predicadores misionales quienes, a su vez, intentaban imponer un comportamiento paternalista, fundado en ciertas virtudes cristianas¹⁸.

La acción de la Iglesia contó con el apoyo, por otro lado necesario, del Estado¹⁹, y se vertebró en unas medidas de muy diferente tipo, desde las que se dirigían a la mejora del entramado de instituciones eclesásticas y sus representantes, o de las medidas destinadas a la educación de los fieles. Podemos hablar, en cuanto a los medios fundamentales puestos

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

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

¹⁸ MUCHEMBLED, R.: *L’invention de l’homme moderne*.

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

en juego, de la presencia de elementos represivos que, a diferencia de lo que se ha venido sosteniendo, no fueron propios únicamente de la Inquisición²⁰. Por otro lado, hemos de destacar la importancia que adquirió el uso de la enseñanza y de la captación de las voluntades, la persuasión, a través de recursos afectivos, empleados tanto en la predicación como en el confesionario.

Hubo otra fuente esencial de adoctrinamiento, que era la catequesis, hasta el punto de que se puede hablar de la aparición de una sociedad de “catequizados”, un objetivo implícito, por ejemplo, en el proceso de alfabetización. Uno de los rasgos más significativos de las misiones interiores fue la difusión de obras escritas, que expresa claramente el deseo de los misioneros por hacer llegar la devoción a todos los fieles, instaurándola en la vida cotidiana y convirtiéndola, de este modo, en un canal privilegiado de divulgación de conocimientos y de prescripciones²¹. Este empeño atañía no sólo a los catecismos sino a otros textos de claro carácter “devoto”.

La Iglesia de esta época entendió que la moral era uno de los elementos esenciales que definían la identidad “cristiana”. Pero más que la razón, el objetivo era captar la voluntad de modo que, siguiendo las conclusiones del estudio de las pasiones, que tanto auge tuvo en esta época²², la seducción se convirtió en un instrumento esencial²³. Esta fue la base sobre la que se sustentó la predicación que, como dijimos, constituyó uno de los

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

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

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

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

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

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

En este sentido, abundó la difusión y la definición, en un sentido “moderno”, del sacramento de la confesión, convertida en elemento clave de un proceso de transformación social. Con ella, el sacerdote accedía a la conciencia a través de la biografía pergeñada en la confesión que, si bien implicaba un necesario examen de conciencia, personal e intransferible²⁴, también se construía con su colaboración, desarrollándose un diálogo clarificador respecto a los móviles y circunstancias de las acciones, establecidos a través de una batería de preguntas y, consecuentemente, a través de una concepción del pecado ajena a la que muchos hombres y mujeres de la época compartían.

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

La confesión fue empleada por los inquisidores como instrumento de delación y como fuente de información convirtiéndose, hasta cierto punto, en una pieza más de un proceso represivo que tenía su prolongación en la actividad del inquisidor. Sin embargo, a diferencia de la Edad Media, se abandonaron los castigos ejemplares y visibles, es decir, se adoptó la penitencia secreta que estaba íntimamente ligada a una conversión centrada en la interiorización y en una relación íntima e, incluso, afectiva con el penitente²⁵.

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

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

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

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

de las congregaciones jesuitas derivaron hacia una religión del corazón, profundamente sentimental, de modo que no hubo solamente un creciente dimorfismo sexual en la práctica religiosa, sino sobre todo un cambio en los contenidos²⁷. Este proceso constituye uno de los cambios más importantes de los siglos XVII y XVIII y, de hecho, el catolicismo postridentino, desigual en su calado, no puede ser entendido como una realidad monolítica.

En este análisis del concepto de “disciplinamiento” no podemos olvidar la discusión sobre la “cultura popular”. Lo que se descubre tras el primero es, aparentemente, una “vuelta de tuerca” a la idea de la cristianización, a las medidas adoptadas por el catolicismo postridentino en el sentido de una “conquista” católica de los territorios europeos que todavía vivían en el paganismo o, al menos, adoptaban unas formas religiosas sincréticas en las que se entremezclaban elementos procedentes de la religión oficial y otros arcaicos²⁸. Entendamos que, sin entrar en una discusión profunda de este modelo, la “confesionalización” implicó una acción ejercida desde arriba, esto es, desde la élite, a través de una serie de canales, más o menos efectivos, que se impusieron progresivamente a la población de los diferentes territorios, implicándose las dos administraciones (religiosa y civil) que, en muchos casos, fueron ejercidas por las mismas personas²⁹. En este sentido, es evidente que el uso palabras como “burocratización”, centralización u organización, o la misma importancia dada a ciertos instrumentos “disciplinares”, como la visita episcopal, los

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

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

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

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

tribunales eclesiásticos o la clericalización de la sociedad³⁰, etc. descubren claramente esta tendencia.

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

Los trabajos que, desde una perspectiva regional o local, han analizado este proceso permiten entrever claramente que la construcción de una “religiosidad popular” y, por extensión, del modelo religioso de la Europa postridentina, entrañó una intervención de los grupos locales o, si se quiere, “desde abajo”³¹. En este sentido, las críticas de Marc R. Forster a H. Schilling y W. Reinhard revelan los límites reales de este modelo historiográfico sugiriendo, a su vez, una buena vía para definir con mayor precisión cuál fue el calado real de las misiones interiores en la Edad Moderna³².

Es, efectivamente, en las regiones del sur de Alemania donde se debería comprobar, *a priori*, cómo se construyó un *estado confesional* típico. En esta zona se desarrollaron, muchas de las medidas que caracterizan el proceso que estudiamos³³, sin embargo, la división “confesional” se vio frenada a finales del siglo XVI, pasándose a una convivencia y tolerancia entre protestantes y católicos³⁴. Bien es cierto que algunas monarquías, como los Habsburgo, promovieron ciertas devociones con el fin de prestigiarse, utilizándolas como

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

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

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

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

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

instrumentos propagandísticos y, en este sentido, las misiones fueron dirigidas a la instauración de un determinado orden social. Este proceso tiene un excelente ejemplo en el caso de Maximiliano II de Baviera, quien no sólo necesitaba restaurar el orden después del trauma de la Guerra de Sucesión, sino asentar el prestigio de su casa lo que pretendió lograr a través de la actividad pastoral de las órdenes regulares, que no sólo tenía un carácter pastoral sino también asistencial³⁵.

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

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

M. R. Forster llega a la conclusión de que la afirmación del catolicismo se puede encontrar tanto en pequeños territorios como en grandes estados “centralizados” que, según el modelo teórico trazado por los defensores de la “confesionalización”, deberían haber sido la máxima expresión de una política coherente y desde “arriba”³⁷. En consecuencia, plantea la hipótesis de que la identidad católica fue producto no ya de una imposición política, en el sentido del proceso de implicación de confesionalización-disciplinamiento (político), sino de una realidad construida con una colaboración popular activa, cuyo éxito se fundó, como evidencia la extensión y pervivencia de esta religiosidad, en una respuesta a las necesidades e inquietudes de las gentes³⁸.

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

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

³⁷ *Ibidem*, p. 15.

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

Tal y como la describen sus defensores, cabe definir la confesionalización como un proceso de *aculturación*. Tal concepto pone en juego algunos factores que no podemos pasar por alto. En efecto, la postura adoptada por muchos obispos fue la de regular la vida religiosa de sus diócesis, basándose en los cánones tridentinos³⁹. Como destacaron los partidarios de la tesis de la “cristianización”, la reglamentación y la disciplina fueron conceptos recurrentes en las cartas pastorales y en los decretos sinodales, enfrentados a una supuesta “religión popular” que pretendían desarraigar. En el caso de nuestro país está fuera de toda duda que se produjeron manifestaciones similares, aunque todavía está por establecer un cuadro más preciso de la penetración de esta acción sobre unas bases más acertadas que la distinción, por otro lado sumaria, entre rural-urbano, centro-periferia (montes, zonas marginales, etc.) y, sobre todo, la tesis de una cristianización “desde fuera”, que sigue siendo asumida por muchos historiadores. Cabe reconocer que el calado de la reforma entablada en el período postridentino fue desigual, aunque parece haberse difundido desde los centros urbanos al medio rural no ya porque fuesen más receptivas a las novedades, sino porque las órdenes religiosas y las autoridades religiosas operaban desde ellas y era aquí donde, evidentemente, su actividad era más enérgica.

Para aclarar el concepto de aculturación, debemos reconocer la importancia de aportaciones como las de N. Z. Davis o Giovanni Levi quienes han criticado la vieja idea de que las poblaciones campesinas se caracterizaban por su “inocencia” y su atraso tanto económico como cultural, una perspectiva que, siguiendo una línea próxima a la crítica del etnocentrismo, está llena de simplificaciones. G. Levi se ha esforzado en demostrar que la racionalidad económica, la modernización, tal y como nosotros las entendemos no pueden aplicarse para calificar ni entender a las poblaciones del Antiguo Régimen. En todo caso, cabría hablar de una ordenación del mundo basada en unos principios ajenos a los nuestros, aunque no menos efectiva y desarrollada⁴⁰.

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

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

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

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

El historiador debe realizar una aproximación “crítica” a las fuentes eclesiásticas y, por supuesto, a los escritos misionales, en los que se defiende que las poblaciones europeas, y de modo especial aquellas que vivían en un espacio rural, vivían en la más absoluta ignorancia de los principios doctrinales básicos del cristianismo. Cuando los misioneros inquirían sobre cuántos eran los dioses, pregunta capciosa, las respuestas no dejaban de sorprender y causar una honda preocupación. Un fenómeno que está ligado al concepto de “indias interiores”, que ha sido tratado afinadamente por Adriano Prosperi, quien nos explica que los misioneros se vieron reflejados en el panorama que existía en las colonias americanas, una perspectiva que implicó que los europeos de la época fuesen vistos como una especie de “paganos” ignorantes⁴². Detrás de tales aseveraciones se percibe la presencia de sensibilidades diferentes a la cultura oficial o, más exactamente, de las élites postridentinas que, progresivamente, se distanciaron de los presupuestos que compartían con amplias capas de la población⁴³.

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

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

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

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

Frente al concepto de “aculturación” se abrió la vía a la idea de la “negociación” entre los representantes de la élite (mediadores) y grupos sociales concretos⁴⁴. Muchos han abundado en su momento en el estudio de la resistencia frente a las imposiciones externas, prestando una especial atención a las revueltas olvidando, en gran medida, la adaptación y transformación “silenciosa” que las comunidades harían de determinados modelos culturales⁴⁵.

A través del estudio de la iconoclastia que se produjo en algunas zonas protestantes, J. Wirth concluye que tales acontecimientos no pueden atribuirse a una campaña de aculturación que entrañaría una difusión de determinadas ideas, por parte de los grupos que dirigían el cambio ideológico-religioso, como tampoco se pueden explicar como producto de una experiencia independiente de grupos populares. Esta hipótesis conlleva una crítica de la premisa de que había ciertos grupos sociales al margen de las influencias, obviando su capacidad para transformar el sentido de las representaciones difundidas a través de los mediadores⁴⁶. Se puede proponer, de este modo, una crítica de conceptos como magia, irracionalidad, primitivismo, planteando que la historia no puede ser entendida como un proceso de aculturación dirigido por unas élites empeñadas en erradicar estas creencias “... neglecting the human generation of the sacred. While the history of religion neglects the study of this generation, it remains a modest appendix to theodicy. Regardless of the varying opinions professed by historians, it thus loses sight of its object”⁴⁷.

Algunos proponen una suerte *aculturación a la inversa*, es decir una asunción de valores, ritos e ideas procedentes de una cierta “cultura” popular o de ciertas tradiciones culturales que, en todo caso, no pueden ser entendidas como realidades estáticas⁴⁸. A este respecto, es necesario captar el proceso de negociación entre las autoridades religiosas y los fieles, cuya capacidad para adaptar elementos rituales o transformar el lenguaje simbólico fue notabilísima.

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

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

⁴⁶ WIRTH, J.: “Against the Acculturation thesis” en GREYERZ, K. Von, op. cit., p. 77.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 77.

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

Este fenómeno se produjo, obviamente, a un nivel “local”, un ámbito que fue revalorizado en su momento por el historiador norteamericano W. A. Christian⁴⁹, quien hablaba de una religiosidad local que convivía, redefiniendo y transformando sus presupuestos, con la impuesta por la Iglesia⁵⁰. Este hecho se evidencia en los dos niveles, que, de acuerdo con otros investigadores serían tres⁵¹, existentes en el calendario. Estos indican una regulación del tiempo ajena a las fiestas impuestas por las instituciones eclesiásticas que eran “eclipsadas” por las instituidas por los pueblos, dedicadas a los santos⁵², cuyo protagonismo, con el paso del tiempo, cedió en cierta medida en beneficio de la Virgen y, fundamentalmente, de Cristo. Es más, frente a la devoción y el decoro impuesto por las autoridades eclesiásticas, se criticaba la profanidad de las fiestas locales. Y no era tanto un problema de falta de control por parte del clero como de una concepción totalmente diferente de la relación con lo divino, entendida como una transacción. Junto con este disciplinamiento “religioso”, penetró una cierta idea de “productivismo”, que es muy evidente en las restricciones planteadas por los obispos y los sínodos provinciales al gran número de fiestas “no preceptivas”.

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

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

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

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

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

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

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

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

completamente opuestos, aunque también complementarios e implicados el uno en el otro. A este respecto, cabe recordar que los ritos y cultos difundidos por la iglesia postridentina tuvieron un amplio calado en estas poblaciones, como dejan entrever las peregrinaciones o la devoción de Cristo. Ya en el siglo XV, las cofradías de penitentes bajo la advocación de Cristo, o alguno de los motivos ligados a su Pasión, proliferaron en Castilla, cayendo en decadencia a finales del siglo XVI⁵³. De este modo, la religiosidad “misional” que podemos calificar como cristocéntrica⁵⁴, vino a encontrarse con una presencia arcaica, aunque caída en desuso, que fue revitalizada y transformada por jesuitas o capuchinos⁵⁵.

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

Como es bien sabido, Bakhtin sostenía que la cultura popular estaba basada en un diferente calendario⁵⁶, en la complementariedad del ciclo vegetal y humano, explicitado en

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

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

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

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

Por otro lado, también sería interesante realizar una recensión de las fuentes misionales, recogiendo aquellos casos en que una representación plástica, un busto, emitía ciertos humores (sangre o lágrimas fundamentalmente), unos fenómenos de los que existen abundantes pruebas en los testimonios recogidos por Christian. Así, por ejemplo, ciertas advocaciones de María, de amplio seguimiento en ciertas zonas manaban lágrimas: “repararon algunos de los circunstantes que una imagen devotísima de Nuestra Señora vertía tiernas (y) sentidísimas lágrimas, moviendo a compasión los más endurecidos corazones” (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. 337).

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

las diferentes celebraciones anuales y en una determinada concepción del cuerpo, que llevaría a valorar las funciones fisiológicas frente al “puritanismo” emanado de la cultura dominante. Por otro lado, se empleaban “métodos” concretos como la risa, la inversión, etc.⁵⁷, concibiéndose la vida de un modo teatral⁵⁸. Sin negar la virtualidad de tales conceptos, en tanto sean entendidos como métodos concretos, prácticas puntuales y, sobre todo, categorías para comprender la realidad histórica sujetas, por tanto, a crítica y contextualización, la principio de que hubo dos culturas diferentes y opuestas es hoy por hoy difícilmente asumible⁵⁹.

En este mismo sentido, reconoce N. Zemon Davis que conceptos como tradicional y moderno, aunque no descartables, son problemáticos. Refiriéndose al control ejercido sobre los adolescentes en Florencia, que fueron encuadrados en cofradías, descubre la presencia de una sociabilidad ajena a la defendida por las autoridades religiosas que respondió a ciertas inquietudes fundamentales de aquella sociedad. Los ritos ligados a la muerte, frente a la “ideologizada” seriedad y el dolor que muestran las *artes moriendi*, fueron contrapesados por una tendencia vitalista, humorística de modo que las “formas” tradicionales eran utilizadas a modo de compensación y⁶⁰, a su vez, servían para dar un carácter organizativo a las manifestaciones colectivas:

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

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

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

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

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

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

Para muchos, esta convivencia de elementos no era en absoluto antirreligiosa, aunque sí para las autoridades religiosas postridentinas que entendían que tales actitudes eran paganas o supersticiosas. Estas prácticas, en todo caso, tenían un sentido más amplio que el que les suelen dar los historiadores, revelando una capacidad de transformación y renovación que los aleja del modelo postulado por Camporesi⁶². El empeño de este último por identificar el núcleo esencial (primigenio) de una cultura rural, cuyos caracteres corresponderían a una concepción “carnavalesca” del mundo, con todas sus implicaciones bakhtinianas, ha sido criticado como antihistórico, en tanto que estático⁶³. De aceptar esta hipótesis, podríamos hablar de una cultura independiente, de larga permanencia, en la que la religiosidad de un hombre del XVIII era comparable a la de otro que hubiese vivido en el siglo VI “... e questo, per provare la loro mentalità specifica di classe”⁶⁴.

Otros, como Michael Meslin, han caracterizado la cultura popular a través de una serie de rasgos cuyo origen se puede encontrar, con degradaciones, en las manifestaciones posteriores, en la Antigüedad⁶⁵. Esta realidad se caracterizaría por su pragmatismo, en tanto que se fundaba en el deseo de establecer una relación “rentable”, desde el punto de vista del bienestar, con lo divino⁶⁶. También por su materialismo, que se explicitaría claramente en el apego a las representaciones sensibles, a la misma captación de lo sagrado a través de ellas, que se convertirían en un fin en sí mismas y no en un “medio”⁶⁷. Otro rasgo importante sería antiintelectualismo que opondría esta visión a la religión “elitista”, cuyos presupuestos, en opinión de Meslin y otros, eran difícilmente asumibles y entendibles por el

⁶¹ *Ibidem*, p. 336.

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

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

⁶⁴ BRÜCKNER, W.: “La riorganizzazione della pastorale e società dopo il Concilio di Trento”, p. 222.

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

⁶⁶ *Ibidem* p. 6.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 7.

hombre común⁶⁸. Por tanto, la religión popular sólo puede ser entendida desde la antropología⁶⁹, obedeciendo a “... une logique interne souvent admirable, sous l’action de puissantes motivations affectives et utilitaires” siendo un fenómeno “indépendante d’une vérité historique positive, mais qu’elle est surtout fondée sur des facteurs de psychologie collective d’une extrême importance”⁷⁰.

La reconstrucción de la cultura popular ha tenido un especial interés por las producciones de los “mediadores” quienes registraban conceptos y valores “populares”, valorándose especialmente las obras de personajes que participaron de la *gran y de la pequeña* tradición⁷¹. De este modo, los individuos participaban de ideas procedentes de diferentes “tradiciones”, una hipótesis que implica una crítica del principio que asocia determinado grupo social con unas formas culturales concretas. De este modo, se presta una especial atención a todas las cuestiones relacionadas con las normas de una cultura determinada, que se explicitarían en una serie de prácticas que permiten identificar, a su vez, esta realidad. No debemos olvidar que, de acuerdo con el concepto de *bricolaje*, tan típicamente muchemblediano, hubo una alteración de las tradiciones, dirigida a afirmar una cierta autonomía, una cierta esfera de poder.

Las prácticas tradicionales⁷² estaban destinadas a lograr una cierta seguridad frente a los males procedentes del exterior⁷³, de modo que el individuo es relacionado con su comunidad, circunstancia que vertebraba su asunción de los ritos y símbolos procedentes de la cultura eclesiástica⁷⁴. Por ello, la cultura popular se caracteriza como “mágica”, en la que son válidos principios como que “lo parecido produce lo parecido”⁷⁵, definiendo de este

⁶⁸ *Ibidem*, p. 6.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 8.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 9-10.

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

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

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

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

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

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

“Elle évolue très lentement... et se révèle dangereuse pour un christianisme dont elle est capable d’assimiler et de dévier certains éléments, avec, parfois, l’aide inconsciente de prêtres”⁷⁶.

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

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

Las principios defendidos por las autoridades religiosas y civiles fueron alterados por la voluntad de resolver los conflictos de acuerdo con un marco normativo fundado en unas prácticas “tradicionales”, asumidas por los individuos de la comunidad, para quienes las instancias externas, administrativas o judiciales, constituían vías de lograr un acuerdo que obligaba a los grupos enfrentados a volver a los cauces *normales* o tradicionales de resolución de conflictos⁷⁸. De compartir esta idea estaríamos, nuevamente, afirmando la

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

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

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

pervivencia de un supuesto núcleo original de la cultura popular en el que *representaciones* como la brujería, serían utilizadas como un instrumento para canalizar tensiones y sostener inercias y valores⁷⁹.

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

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

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

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

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

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

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

⁸² *Ibidem*, p. 19.

di applicazione generale (la legge)”⁸³, acercándose a esta realidad en el contexto del cambio, pues su naturaleza es definible a través de los procesos de una codificación de los estatutos de diferentes poblaciones, donde si bien se recogían costumbres y conceptos presentes en ellas, esto eran alterados. A este respecto, los trabajos de O. Raggio, y en su misma línea los de A. Torre o E. Grendi, subrayan el interés del estudio de la localidad y del grupo como “espacios” en los que hubo una pugna por el poder y en los que, en consecuencia, no cabe hablar de una realidad fija o estable, ni desde el punto de vista jurisdiccional ni simbólico (centralidad de la parroquia, etc). Se trataba, más bien, de un mundo en el que se produjeron cambios constantes, donde los conflictos de intereses, aunque canalizados a través de unas formas comunes que revelan un cambio constante de la costumbre⁸⁴.

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

“Occorre riconoscere che quanto meno si considera l’azione come una mossa massimizzante, tanto più si rende necessaria un’analisi “situazionale” dell’azione stessa”⁸⁵.

En una situación concreta, se utilizaban los “dispositivos de legitimación” de una determinada manera implicando una transformación de los derechos, del mismo concepto de “legalidad” (orden) y de los mismos usos⁸⁶:

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

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

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

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

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

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

Cabría retener, sobre todo, la presencia de unas prácticas desde las cuales eran *apropiados* los códigos y los modelos puestos en juego. A este respecto, Roger Chartier no habla de dos culturas enfrentadas sino de diferentes sensibilidades y, fundamentalmente, de unas *prácticas* que no se pueden explicar desde una perspectiva sociológica⁸⁹. En efecto, si bien estamos ante *prácticas sociales* no se trata *prácticas de clase*. Este mismo hecho supone reconocer la falsedad del postulado “estructuralista” que establece una estabilidad o inalteración de los contenidos de los códigos, mensajes, etc. como si fuesen ajenos a cualquier realidad histórica y social.

En los trabajos de M. A. Hespanha sobre la organización política del Antiguo Régimen, largamente identificada con la imposición del Estado absoluto, se reconoce la diversidad de esferas normativas que organizaron la sociedad que fueron “dalle strategie informali di composizione dei conflitti, all’etica o ai saperi diffusi”⁹⁰. Postula, además, que el monopolio estatal del poder es una idea ficticia⁹¹ concluyendo que hubo una:

“autonomia di “forme” e modi di produzione del potere per giungere, con Foucault e Bourdieu, all’individuazione dei meccanismi –soprattutto simbolici- di produzione degli effetti politico-istituzionali”⁹².

⁸⁷ TORRE, Angelo: “Percorsi della pratica”, p. 820.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 823.

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

⁹⁰ TORRE, Angelo: “Percorsi della pratica”, p. 800.

⁹¹ *Ibidem* p. 801 y también, p. 804.

⁹² *Ibidem.*, p. 801.

Su empeño le llevaría a “... demistificare le ideologie contrattualistiche mettendo in rilievo la “logica di auto-organizzazione della società europea tradizionale”⁹³. De este modo, su proyecto debe ser entendido como una crítica de las representaciones que vertebran el pensamiento de los historiadores que no sólo determinan la ideología, sino la misma reconstrucción del pasado⁹⁴.

Hespanha ha subrayado la importancia de las prácticas, los hábitos⁹⁵, ligados a la dominación, abandonando una historia institucional, asentada en categorías como la duración, para centrarse en las acciones del poder consumadas en la coyuntura y a un nivel microhistórico que le permite concluir, entre otras cosas, que la jerarquización simbólica, incluso el “imaginario jurídico” no fue producto de las élites sino que procedía, en cierta medida, de una teoría “popular del poder”⁹⁶.

Torre critica, entre otras cosas, que Hespanha privilegie la esfera normativa sobre los comportamientos concretos sin plantearse si es posible seguir una vía inversa⁹⁷:

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

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

⁹³ Citado en *idem*.

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

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

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

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

⁹⁶ TORRE, Angelo: “Percorsi della pratica”, p. 803.

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

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

creativa y adaptativa por parte de los hombres del Antiguo Régimen en los diferentes niveles normativos en los que se estructura la realidad social⁹⁹. Es más, estos no se daban *a priori*, sino que fueron contruidos a través de la actividad simbólica. De este modo, se privilegian los procesos concretos que revelan el extraordinario dinamismo de la sociedad y la cultura del Antiguo Régimen entendida no ya desde la óptica del enfrentamiento entre cultura dominante (y pretendidamente dominadora) y la de grupos sociales amplios, sino desde niveles concretos como la parentela o los grupos “organizativos” estructurados a través de la actividad simbólica¹⁰⁰.

Otra de las grandes influencias en la configuración de la nueva visión de la “cultura popular” han sido, sin duda, los trabajos de Roger Chartier. Desde la perspectiva concreta de la historia de la cultura, y especialmente de la circulación de modelos culturales y representaciones a través de las producciones impresas, el historiador francés reforzó, junto con otros como, la idea de que el concepto de ideología era inadecuado para referirse a la cultura del momento. La visión del intelectual, plenamente consciente de su actividad, que ejerce con cierta “libertad”, no exenta de constricciones y determinaciones, se ve sustituida por el análisis de la mayor parte de la población sobre cuyas actitudes e ideas quedan escasos testimonios¹⁰¹.

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

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

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

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

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

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

A este respecto, cabe subrayar que Chartier da un enorme protagonismo a las prácticas de “apropiación” de estas representaciones¹⁰³. En este sentido cabe reconocer el calado de la obra de Michel de Certeau, empeñado en “heroizar” al hombre común como “productor” cultural y no como un ser pasivo¹⁰⁴. En su caso cabe reconocer otra influencia que, con el tiempo se ha revelado más importante, la de P. Bourdieu. La crítica fundamental que se dirige contra R. Chartier es que la explicación de las prácticas carece de profundidad, centrándose en la realidad “cultural” tal y como se presenta y no en las condiciones que la hacen posible¹⁰⁵.

Tal y como hemos visto, es esencial partir de la idea de que la vivencia de la fe sólo es entendible a partir de su estructuración espacial y temporal, esto es, a través de la diferencia regional e histórica (temporal)¹⁰⁶. A su vez, esta práctica religiosa se puede calificar como “sincrética”, ya que los hombres y mujeres adaptaron ciertos ritos católicos como el bautismo, la comunión, etc. que se convirtieron en elementos esenciales de su vivencia de la fe¹⁰⁷, una situación que revela claramente que el éxito del catolicismo postridentino sólo era posible si se interesaba a las gentes y se tenían en cuenta sus motivaciones¹⁰⁸.

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

¹⁰³ Usando sus propios términos.

¹⁰⁴ “qualsiasi dispositivo di coercizione e di controllo genera una serie i tattiche per aggiiarlo e disattivarlo” (TORRE, Angelo: “Percorsi della pratica”, p. 809).

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

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

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

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

Frente a la idea de la larga duración, defendida por M. Vovelle, cabe decir, que la religión “popular” se escapa a categorías “sustancialistas”, como la que implícita en el concepto de “mentalidad”, ya que no nos encontramos ante una realidad coherente, sino ante un fenómeno cambiante fruto de una interacción constante¹⁰⁹. No hay, pues, una religión popular sino muchas, que sólo son definibles contextualmente¹¹⁰, un hecho que se hace más complejo si consideramos que estas diferencias no sólo se dieron a un nivel local sino que, incluso, aparecen en la misma población o grupo. De este modo, la parroquia no era una realidad monolítica, sino que se convirtió en el marco de un enfrentamiento por el poder a través de los ritos. Un hecho que implica que la institución parroquial es más una convención que una realidad histórica, un objetivo perseguido antes que un hecho efectivo. La “identidad” se construía y confirmaba¹¹¹:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

de un cumplimiento estricto de los sacramentos, una exigencia que se venía arrastrando desde hacía largo tiempo¹¹⁴.

Pero nos interesa destacar que los importantes obstáculos para la aplicación de tales medidas procedían de la fuerza de las *articulaciones* de una sociedad basada en la parentela¹¹⁵. Este término, que necesitaría de una definición más precisa, permite deducir que la *parroquia* estaba reñida con una serie de “parcelas” que, efectivamente, “estructuraban” la comunidad no sólo desde el punto de vista del poder sino también en los aspectos religiosos, ya que los ritos eran utilizados como instrumentos “políticos”.

Es interesante hacer notar, por otro lado, que Bossy estableció que el “fracaso” del catolicismo, una idea que permite descubrir, en definitiva, las bases sobre las que se asentó la religiosidad barroca, fue provocado por una actuación de la Iglesia que abocó a las gentes a la *pasividad*, a una imposición desde arriba que eliminaba cualquier tipo negociación¹¹⁶. Un hecho que, sin embargo, no puede ocultar una enorme capacidad de adaptación de las poblaciones del Antiguo Régimen que alteraban el sentido de los ritos y prescripciones emanadas desde “arriba” a través de las prácticas.

También se puede decir que el principio que abunda en una dualidad sacro/profano es insuficiente para entender la religiosidad popular. Esta vieja hipótesis sigue estando vigente en muchos historiadores que, pese a ello, han matizado su postura de modo que ya no se habla de convivencia de dos realidades sino de una amalgama de ritos concurrentes y, por tanto, independientes lo que, en cierta medida, sigue conteniendo una distinción entre inercias e innovaciones, promovidas unas y otras por un idéntico deseo de seguridad, un objetivo que la iglesia no dudó en satisfacer, ofreciendo una serie de ritos tranquilizadores¹¹⁷. De este modo, Bossy seguía reconociendo, pese a los matices, la validez

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 57 y s.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 55 y s.

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

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

de la tesis de la cristianización, como proceso impuesto desde “arriba” y donde existió una resistencia desde abajo que, de cualquier forma, no evitó el desarrollo de este proceso¹¹⁸, que califica con términos como efectivo (*effective*)¹¹⁹.

En cambio, otros, hablan de la presencia de un “catolicismo popular” que tendría una existencia paralela a la religión individual e íntima promovida por las élites, que se nos presenta como el camino hacia un nuevo catolicismo “moderno”. La primera tendencia tendría una clara raíz comunal, en el sentido de que la localidad conformaba, en lo que se refiere a la vida religiosa, una corporación o una entidad colectiva que es fácilmente distinguible a través de la organización del territorio “sacro” en el que, junto a la parroquia abundaban capillas¹²⁰, cruces¹²¹, santuarios, procesiones, etc.¹²² Sin duda, la presencia de estos lugares y, sobre todo, la acción ritual desarrollada en ellos, se oponía a las disposiciones adoptadas por la élite que pretendían reforzar el monopolio de la parroquia y, en consecuencia, del mismo cura¹²³ imponiendouna religiosidad “disciplinada” que, de acuerdo con el modelo devoto, se fundaba en el *decoro* a cuyos caracteres nos referiremos más adelante¹²⁴. Por supuesto, también existían conventos y monasterios cuya importancia,

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

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

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

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

¹²¹ *Ibidem*, pp. 72-4.

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

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

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

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

especialmente en el caso de los centros urbanos, es evidente en el caso español, sin desechar aquellas fundaciones religiosas que acumulaban colecciones importantes de reliquias, cuya popularidad los convertía en lugar de peregrinación regional e, incluso, nacional, como en los casos de Guadalupe o Montserrat¹²⁵.

Todo ello ha permitido a algunos autores como M. R. Forster hablar de una religión popular que pervivió bajo diferentes expresiones como la peregrinación¹²⁶, que alcanzó una gran fuerza en la centuria posterior a 1650 y que, en muchos lugares, gozó del apoyo de las élites, circunstancia que implicó una revitalización de ciertos “lugares” que habían gozado de gran popularidad durante el Medioevo¹²⁷. Esta situación contrastaba con el *racionalismo* de muchos hombres de iglesia, quienes reaccionaron contra una religiosidad atenta a lo externo y a los milagros que, por otro lado, provocaban las censuras de los protestantes¹²⁸. Pese a su empeño, fueron incapaces de imponer un control efectivo sobre ellas¹²⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

o el jansenismo, abundaron en una religiosidad de carácter más íntimo¹³⁰. Por supuesto, sus posiciones no eran novedosas. En muchos casos, eran sólo algunos matices los que los alejaban de quienes sustentaban la “herencia” tridentina que, por otro lado, era muy patente en la obra de Muratori.

Es esencial, por supuesto, hacer notar que el tratamiento de estos temas esconde, en el caso de muchos historiadores, una perspectiva “socio-darwinista” de la historia Europea¹³¹. En este sentido, hemos de considerar que el triunfo del catolicismo postridentino se debió a que ya estaba incardinado, en cierta medida, en las poblaciones, produciéndose, hasta cierto punto, un “rinnovamento (de la devoción tardomedieval) attraverso una tradizione selettiva” y, por tanto, de ciertas continuidades que eran seleccionadas (“selezionate”)¹³². Por otro lado, Brückner piensa que no hubo por parte de la iglesia oficial una concesión a un pensamiento prerracional, a una mentalidad arcaica y primitiva, sino una comprensión de la condición humana, un *animal social* que:

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

En efecto, esta religiosidad “externa”, una de cuyas derivaciones fue la concepción “espectacular” barroca, fue concebida como una principio esencial de la participación de la fe en la época postridentina¹³⁴. Muchas de sus manifestaciones estaban presentes desde la Edad Media, si bien fueron reguladas desde ciertos presupuestos y, ante todo, de su “redefinición”. No se debe olvidar, sin embargo, que los ritos “protectores” eran una

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

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

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

¹³³ *Ibidem*, p. 202.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 216.

necesidad para los habitantes de la Europa de la época, que encontró una respuesta por parte de las autoridades religiosas¹³⁵.

Los mismos ritos de la iglesia católica estuvieron promovidos por las comunidades que, por ejemplo, exigían que los curas bautizaran a los niños o confesaran a los moribundos hasta el punto de que en algunos lugares hubo un auténtico proceso de “clericalización”¹³⁶.

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

El bautismo gozó, sin duda, de gran popularidad, aunque fue practicado con ciertas desviaciones o, con mayor precisión, con ritos concurrentes¹³⁸. Este interés sacramental, evidente también en la comunión y la confesión, contrastaba, por ejemplo, con el rechazo de la extremaunción, el matrimonio¹³⁹ o las mismas fiestas en las que la autonomía de la religión local es evidente¹⁴⁰. En el caso español cabe decir que, frente a los datos que conocemos sobre ciertas regiones alemanas, la asistencia a la misa o a la enseñanza del catecismo fue muy desigual. El triunfo de las nuevas devociones, o de las que habían sido “renovadas”, como veremos en el caso del Rosario, dependió también de la actitud de los fieles y no tanto de la influencia del clero que, en ocasiones, al menos a nivel local, se resistía a las plegarias colectivas del Rosario¹⁴¹.

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

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

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

¹³⁸ *Ibidem*, p. 109.

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

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

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 128.

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

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

Devociones como el Rosario permitieron, a su vez, dar un nuevo sentido a esta religiosidad y¹⁴⁴, por tanto, a las prácticas colectivas¹⁴⁵. En este sentido, es esencial comprender cuál fue la naturaleza y la medida en que se impusieron ciertos hábitos o costumbres que iban en la línea de un disciplinamiento en sentido lato, tanto colectivo como individual. En este sentido, debemos insistir en la importancia que supuso la regulación del tiempo por parte de los misioneros que establecían que los fieles debían dedicar diferentes momentos del día a las plegarias, al examen de conciencia... Unos ejercicios que debían ser practicados con los demás aunque también individualmente lo que constituyó una innovación importantísima.

No basta, sin embargo, con estudiar los contenidos de estas devociones sino, sobre todo, cómo calaron en la vida de los hombres y mujeres de la época incidiendo, de modo especial, en la naturaleza del lenguaje simbólico¹⁴⁶, para comprender las condiciones que permitieron o impidieron su popularización. Así, pues, el empeño fundamental de futuros trabajos debe ser estudiar en qué medida la “religión de los pobres”, ligada a las misiones, se convirtió en la religión de los católicos españoles:

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

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

¹⁴³ *Ibidem*, p. 132.

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

¹⁴⁵ *idem* y ss.

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

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

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

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

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

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

El catolicismo postridentino confirmó y reforzó la religiosidad local. En efecto, la pastoral y la acción eclesial debía tener en cuenta los poderes locales que, a su vez, se convertían en garantes y supervisores de las actividades del clero. El cura fue garante de los ritos desarrollados ya por las cofradías locales, ya por otros grupos que buscaban la confirmación¹⁵⁰, exigiendo, de modo creciente, el cumplimiento de sus funciones como mediador, que acentuaban su importancia como punto de referencia de la vida asociativa y “personal”, tanto en temas mundanos como de fe pues desempeñaba diversas funciones¹⁵¹.

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

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

¹⁴⁹ SCHILLING, H.: “Chiese confessionali e disciplinamento sociale”, pp. 120-1.

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

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

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

A este respecto, hemos de destacar que los cánones postridentinos, aunque también numerosas obras posteriores, tratados, decretos, etc. abundaron en la idea del “buen clérigo”. Este objetivo entrañó una actividad represiva frente a las desviaciones, pero también un interés por mejorar las condiciones económicas y culturales de los sacerdotes¹⁵².

Uno de los intereses esenciales de las autoridades políticas fue convertir al sacerdote en difusor de la ideología oficial. A través de la defensa del control eclesiástico sobre las actividades de las asociaciones religiosas que se constituyeron en ejes de la sociabilidad local, se intentó imponer una disciplina cuyo objetivo fundamental era asentar la ideología oficial¹⁵³.

El proceso de *profesionalización* del cura no respondió exactamente a una exigencia desde abajo. Un clérigo formado en la cultura eclesiástica y llegado de fuera podía provocar una reacción contraria de los fieles, apegados a una concepción comunitaria de la parroquia en la que ellos eran protagonistas fundamentales y en la que el asociacionismo o los mismos ritos colectivos eran autónomos del cura de la parroquia¹⁵⁴.

Es más, debemos recordar que el papel jugado por los laicos era importantísimo, ya fuese porque la parroquia era una organización “comunitaria”¹⁵⁵, ya por la labor desempeñada por instituciones como las “obrerías” parroquiales¹⁵⁶, unas realidades que fueron reconocidas por las autoridades episcopales bien fuese porque constituían un instrumento de control¹⁵⁷, bien porque participaban de una misma concepción, bien porque

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

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

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

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

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

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

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

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

su poder era muy importante¹⁵⁸. Sin embargo, cabe decir que, muy a menudo, el clérigo solía proceder de la parroquia¹⁵⁹, participando del mismo concepto de la religión y de las solidaridades locales que alimentaban su propio curato.

Es evidente que en Europa, pese a la lentitud en la creación de los seminarios y el hecho de que la educación del clero secular siguiese desarrollándose, fundamentalmente, en “marcos” tradicionales como las facultades de teología o los colegios de las órdenes religiosas, que implicaban un obstáculo para una formación renovada, se produjo una mejora de la calidad del clero parroquial de la que existen pruebas evidentes en el caso de Cataluña o Alemania¹⁶⁰.

Paulatinamente, se produjo una ruptura con el “compromiso” para pasar a unas exigencias mayores. A este respecto, pese a que el concepto de “superstición” no era novedoso sí que cobró un especial protagonismo a partir de estos momentos¹⁶¹.

Este término ha servido para definir la religión “popular”, aunque debemos reconocer que la utilización de los textos eclesiásticos debe implicar un enorme distanciamiento por parte del historiador, que debe evitar, siempre y cuando no las haya definido adecuadamente, este tipo de categorías que implican juicios de valor¹⁶². Algunos afirman que la práctica religiosa popular debe definirse como una desviación pero no como otra religión¹⁶³, una hipótesis que conlleva la necesidad de hablar de “prácticas” supersticiosas, antes que de una “superstición” propiamente dicha.

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

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

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

¹⁶¹ Las autoridades religiosas: “... dénoncèrent et dramatisèrent les distorsions entre des pratiques très anciennes, parfois antérieures à la christianisation et une orthodoxie redéfinie” (DESPLAT, C.: *La vie, l’amour, la mort*, p. 13).

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

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

Este termino, tal y como ha demostrado Bernard Dompnier, estuvo lleno de contradicciones, siendo utilizado como instrumento polémico para calificar todo aquello que “no se aceptaba”. Esta palabra, por otro lado, tenía una fuerte connotación social ya que los tratadistas se referían, cuando la empleaban, a la religión del medio rural¹⁶⁴. En este sentido, existen grandes similitudes entre las prescripciones de los teólogos franceses, aunque también de los sínodos provinciales y otras fuentes eclesiásticas, y aquellas que fueron producidas en Italia¹⁶⁵. Se puede afirmar otro tanto para España, donde las condenas eclesiásticas de las desviaciones suenan a una *salmodia*¹⁶⁶.

Hubo, sin duda, cambios importantes¹⁶⁷, como la defensa de una determinada relación con lo sagrado que desembocó en un divorcio de ciertas formas de religiosidad y, fundamentalmente, en la penetración de una religiosidad “rigorista”, que planteaba unas exigencias diferentes. Quienes pertenecían a esta corriente, cuya presencia es muy evidente ya en la segunda mitad del XVII tanto en Francia y en Italia, calificaban muchos de los cultos como supersticiosos siguiendo, hasta cierto punto, la vieja polémica protestante¹⁶⁸. Así, los jansenistas abogaron por una piedad “... dépouillée, dans la quelle le primat est accordé à l’attitude intérieure du fidèle, tendu vers la conversion du coeur”¹⁶⁹ frente a una religiosidad solemne y afectiva en la que se daba un gran peso a las prácticas con las que se conseguían indulgencias, como demostraba el éxito de las cofradías o las misiones¹⁷⁰.

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

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

¹⁶⁵ *ibidem*, pp. 26-7.

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

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

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

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

¹⁶⁹ *Ibidem*,. 42-3.

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

Buena prueba de la acción de las autoridades católicas fue la reforma de las cofradías que fueron criticadas, desde un momento temprano, por tres razones fundamentales. Por un lado, por el hecho de que constituían grupos de poder independientes del control de la autoridad episcopal y de sus canales, los curas¹⁷¹. En segundo lugar, por la mala gestión que hacían de los recursos que derivaba en que se malgastasen en fiestas y celebraciones en las que, en tercer lugar, se hacía evidente la mezcla de lo sagrado y de lo profano¹⁷². Esta acción, prolongada en el tiempo, hizo que en el siglo XVII el panorama del asociacionismo religioso en Francia cambiase completamente, tanto desde el punto de vista del control, con la progresiva afirmación de la autoridad eclesiástica, como de los cultos, reforzándose los contrarreformistas, que implicaron una afirmación de los principios de la vida devota asentados en ellos¹⁷³. En el caso español, durante el siglo XVIII estas críticas seguían siendo las mismas¹⁷⁴.

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

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

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

¹⁷² VENARD, M: “La crise des confréries en France au XVIe siècle”, p. 398.

¹⁷³ *ibidem*, p. 407.

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

¹⁷⁵ PLONGERON, B.: “Le procès de la fête à la fin de l’Ancien Régime” en PANNET, R.: *Le christianisme populaire*. Ed. Le Centurion, 1976, p. 178.

“superstición”, los excesos económicos y culinarios de tales acontecimientos¹⁷⁶ hablándose, a este respecto, de regular¹⁷⁷ y reprimir¹⁷⁸.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 186.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 188.

della società cristiana e una rinsaldada presenza della Chiesa...»¹⁸¹, en una clara reacción frente a las novedades ideológicas, que implicó una valoración positiva de ciertas virtudes “populares”, como simplicidad, humildad, etc.¹⁸².

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

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

A este respecto, cabe destacar también la difusión del culto a la Virgen, estructurada en una serie de devociones, en las que se destacaron novedades como el Corazón de María, o las celebraciones del mes de mayo, que se dedicó a ella, la Inmaculada Concepción¹⁸⁵. Todos estos cultos tuvieron un claro carácter militante e, incluso, “militar”¹⁸⁶.

Frente a esta acción de los mediadores eclesiásticos, se habla de *décalages*¹⁸⁷, de la pervivencia de viejas formas como las romerías a zonas inaccesibles a la autoridad, en los márgenes del territorio de la comunidad¹⁸⁸.

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

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

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

¹⁸³CAFFIERO, M.: “Femminile/popolare”, p. 239.

¹⁸⁴*Idem*.

¹⁸⁵*Ibidem*, p. 242.

¹⁸⁶*Idem*.

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

objetos bendecidos y ligados a la liturgia que, a diferencia de los sacramentos, podían llevarse a otro lugar y usarse como fuente de protección¹⁸⁹.

La labor desarrollada por los misioneros fue, hasta cierto punto “ambigua”, al menos si la consideramos desde las premisas de una religiosidad “interiorizada”¹⁹⁰ e intimista. Si, por un lado, hubo órdenes como los capuchinos, cuya actividad se puede calificar como populista, ya que se empeñaron en promover toda una serie de devociones que gozaban de gran seguimiento en las comunidades en que se instalaban¹⁹¹, por otro los jesuitas, pese a su intento de imponer una religiosidad marcada por nuevos contenidos y exigencias, tampoco lograron separarse del interés popular. Así, por ejemplo, Bernard la religión promovida por los capuchinos:

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

A este respecto, se puede destacar la enorme importancia que dada a las reliquias, en el marco de una devoción ligada a la concesión de indulgencias, en la que la distribución de objetos “protectores” era esencial¹⁹³.

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

¹⁸⁸ *Ibidem*, pp. 194-5.

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

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

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

¹⁹² *Ibidem*, p. 41.

¹⁹³ DOMPNIER, B.: “Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses”, pp. 38-40.

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

Se ha establecido como premisa que, a diferencia de las culturas avanzadas, como la china¹⁹⁴, los misioneros jesuitas concibieron su actividad pastoral en las campiñas europeas o en las Indias desde unos parámetros muy similares. En ambos casos partían de la base de que se encontraban enfrentados a la idolatría y, por tanto, no servía el acomodamiento, sino que debían subvertirse las prácticas y costumbres locales. De este modo, se empeñaban en:

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

Pese a ello, los símbolos *carnavalescos* eran mistificados y dirigidos en un sentido penitencial¹⁹⁶.

Uno de los hechos más notables fue la insistencia de los misioneros en los prodigios¹⁹⁷, cuya explicación se puede encontrar en el hecho de que el misionero era propuesto como un santo favoreciendo, de este modo, la difusión del patrón de comportamiento difundido en su predicación, que podía ser asumido así más fácilmente por la audiencia:

¹⁹⁴ PROSPERI, Adriano: “El misionero” en VILLARI, Rosario: *El hombre barroco*. Alianza Editorial. Madrid, 1992.

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

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

¹⁹⁷ Como ha reconocido Deslandres, estos eran síntomas que revelaban que el misionero era un enviado de Dios (DESLANDRES, D.: ““Des ouvriers formidables à l’enfer”. Épistémè et missions jésuites au XVIIe siècle” en *Mélanges de l'École Française à Rome*, n° 111. 1999 (1), p. 258), un “sorcier de Dieu”:

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

“Le funzioni carismatiche, taumatugiche e di patronato rendono possibile il superamento dello scarto eventuale tra il modello fornito dal santo e la sua operatività sociale reale”¹⁹⁸.

En efecto, tal y como veremos con más detalle, pese a que el misionero se identificaba con un modelo ortodoxo de santidad, este carácter era complementado con ciertos poderes taumatúgicos¹⁹⁹ que podían tener una doble lectura, positiva o negativa, en función de cómo se desarrollaban las cosas²⁰⁰. En el caso de Nápoles, por ejemplo, se ha documentado que algunas poblaciones no quisieron recibir a los misioneros por los males que siguieron a una visita anterior de miembros de su orden²⁰¹.

Todo acontecimiento ocurrido durante la misión era susceptible de ser interpretado como una señal de la intervención divina o, en su defecto, diabólica. Por ejemplo, cuando el padre Tirso predicó en Extremadura en 1668, los portugueses realizaban incursiones en el territorio robando ganado. En algunas poblaciones como Puebla, donde se había realizado una misión, no se produjeron estos daños, una circunstancia que se interpretó como resultado de una protección divina lograda gracias a la visita de los misioneros²⁰². Era frecuente atribuir los males a Dios por la falta de devoción. Sólo cuando se hacía efectiva o se iniciaba la conversión parecían resolverse los males materiales²⁰³:

¹⁹⁸ CAFFIERO, M: “Un Santo per le donne”, p. 90.

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

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

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

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

²⁰¹ GENTILCORE, D.: “*Accomodarsi alla capacità del popolo*”, p. 713

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

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

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

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

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

Los misioneros no dudaban en ofrecer sus “poderes” para acabar con determinada amenaza. Tal es el caso del padre José Caravantes, quien pedía a Dios en sus misiones el fin de una plaga de lobos²⁰⁶. Así, en la zona en cuestión, propuso el siguiente remedio:

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

De este modo, los misioneros se presentaban como mediadores, resolviendo problemas acuciantes exigiendo, a su vez, una transformación de los fieles que se articulaba a través de una serie de prácticas cotidianas y, sobre todo, en un cambio de actitud y valores. Se invocaba, a este respecto, el esfuerzo y la devoción individual como medios esenciales para asegurarse el bienestar material y espiritual, ofreciendo objetos que proporcionaban una protección efectiva. No era sólo que esta idea estuviese presente en la mentalidad de las gentes de la época, sino que era promovida por los propios misioneros²⁰⁸.

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

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

²⁰⁵ *Idem*, p. 403.

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

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 287.

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

Así ocurría, por ejemplo, con las estampas que se repartían para reforzar y popularizar el culto de determinado santo que, a su vez, constituían una fuente de bienestar en sí mismas²⁰⁹:

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

Estos eran instrumentos que, frente a los votos colectivos, tenían un uso personal, aunque sea más exacto decir que había una clara implicación entre ambas “dimensiones”. En efecto, el culto de un determinado santo parecía reforzarse y vulgarizarse a través de su éxito como “protector” de la comunidad, lo que determinaba la construcción de altares y de una acción ritual colectiva. Junto con estos usos, cabe hablar también de su carácter informativo, ya que estaban dirigidos a difundir nuevos temas y devociones²¹¹.

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

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

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

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

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

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

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

Junto con ellos también se destacó el culto del Ángel de la Guarda, cuya devoción era practicada por los misioneros quienes los invocaban o, en su defecto, lo hacían con San Rafael, para preservarse de los "... peligros como para que se dignen asistir y ayudar en sus peleas"²¹², tal y como lo había hecho propio San Ignacio²¹³. Su culto fue también destacado por los capuchinos:

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

Por otro lado, se rendía culto a su imagen, en la que aparecían las indulgencias ofrecidas por los misioneros²¹⁵.

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

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

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

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

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

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

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

²¹⁵ *Ibidem*, p. 130.

²¹⁶ 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. 433. El padre López solía acabar sus misiones en "... las ciudades y poblaciones

Sin embargo, los misioneros parecen haber abundado en la idea de que su culto cumplía una función determinada. Así, se promovían santos como San Bruno, que protegía contra las tempestades²¹⁷. En el caso de los trinitarios, San Ramón tenía como función primordial favorecer las lluvias y asegurar, de este modo, las cosechas. La ceremonia que se realizaba tiene gran interés ya que refleja un deseo de los misioneros por responder a las inquietudes de los fieles. Otras veces ayudaban en caso de un parto difícil²¹⁸.

Los jesuitas se empeñaron en divulgar el culto de aquellos miembros de orden que habían sido canonizados y cuyos prodigios²¹⁹, operados a través de medallas o estampas servían como argumento de peso. El padre Tirso hablaba, a este respecto, de los milagros relacionados con San Javier o San Ignacio²²⁰, a quienes muchos erigían altares²²¹.

¿En qué medida se puede hablar de religión o de magia? Algunos como Bob Scribner sostienen que se puede hablar de una economía de lo sagrado, es decir, que “... the sacred is always experienced from within the profane; it is always manifested as a historical fact”²²². De lo sagrado procede una protección, una fuente de control del mundo físico y de sus ciclos. De este modo, los ritos ligados a los ciclos de la vida individual y los del calendario anual proporcionaban una especie de cañamazo donde se plasmaba una concepción muy determinada de la existencia donde la invocación, de la ayuda divina y rendir, por supuesto, cuentas por los votos entablados eran principios esenciales²²³. Algunas de las fuentes de protección estaban bajo control de la Iglesia, como los sacramentales, que permitían resolver cualquier desorden existente en el mundo natural. Pero otras fueron censuradas por “supersticiosas” y constituían una manera de afirmar un poder personal²²⁴.

grandes donde predicava Quaresma o azia misión... (con) un sermón de las excelencias y devoción de San Joaquín” (*ibidem*, p. 433)

²¹⁷ *ibidem*, p. 438.

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

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

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

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

²²² SCRIBNER, Bob: “Cosmic Oder and Daily Life”, p. 17.

²²³ *Ibidem*, p. 18.

²²⁴ *Ibidem*, p. 21.

Frente a su uso “mágico”, los teólogos criticaron la idea de que los sacramentales ofreciesen una protección física²²⁵, intentando erradicar una visión del mundo estaba marcada, en cierta medida, por un cripto-materialismo que establecía la existencia de una conexión física con los objetos sagrados. Una postura similar marcó, hasta cierto punto, el arte de fines del Medioevo, cuando las imágenes eran vistas por muchos como entes físicos capaces de realizar ciertas acciones, una perspectiva que determinó que la relación con ellas estuviese completamente alejada de las prescripciones del “culto” de los santos (y de las imágenes) establecidas en los cánones tridentinos. Hasta cierto punto, el poder sagrado fue concebido de un modo pragmático, incardinado plenamente en este mundo²²⁶.

De este modo, concluye Scribner es difícil distinguir entre religión y magia en la religión prerreformista. De cualquier forma, el esfuerzo por definir una religión “espiritual”, libre de cualquier mediación material que era una de las razones esenciales de las críticas de los protestantes al culto de las imágenes, aunque también de las disposiciones de los teólogos católicos que, por supuesto, siguieron abundando en la validez de un culto de estas, encontraron escaso eco²²⁷. El declive definitivo de esta perspectiva vino dado no por una imposición de los grupos dirigentes, sino por una transformación de la relación con el medio cuya causa se encuentra, entre otras cosas, en una mejora de las técnicas agrícolas que determinaron una mejora del control sobre el medio.

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

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

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

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

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

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

2. La misión en la época postridentina.

En un sentido estricto, la misión puede ser definida como una predicación extraordinaria, complementando a la hebdomanaria allí donde esta tiene lugar²²⁹. En este sentido, cabe relacionarla con el desarrollo de una “conquista” católica de los territorios europeos, que es el proceso que nos interesa en este trabajo, así como con una actividad ligada, esencialmente, a las órdenes religiosas. Por otro lado, se puede hablar de una diferencia de lenguaje entre ambas que permite:

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

De cualquier modo, estos caracteres fueron perentorios, ya que hubo una creciente convergencia entre los diferentes tipos de predicación debida, en parte, al interés del clero secular por las misiones²³¹.

Por otro lado, hemos de partir de la base de que la misión era una institución ligada íntimamente al cristianismo desde sus orígenes. De este modo, se puede establecer una larga historia del concepto que, pese a ser utilizado en diferentes épocas, no tuvo el mismo sentido en cada una de ellas, exigiendo una contextualización de este concepto en el ambiente postridentino ya que, tanto desde el punto de vista de las prácticas como de los principios que la vertebraban, la labor de los misioneros se reveló novedosa en muchos aspectos²³².

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

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

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

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

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

²³¹ *Ibidem*, p. 43.

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

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

Al igual que en otros fenómenos del momento cabe reconocer la presencia de inercias, esto es, elementos arcaicos que, sin duda, estuvieron muy presentes en las misiones del período que estudiamos, siendo no sólo asumidos sino, ante todo, transformados, generando una nueva concepción. Así, por ejemplo, los misioneros siguieron refiriéndose a los apóstoles para calificarse a sí mismos²³³ y, de hecho, la imagen de Cristo estuvo muy presente en los modelos propuestos por ellos. Es más, se trataba del ejemplo por excelencia²³⁴. En el siglo XVI el misionero siguió siendo un difusor de la palabra divina, un “actor” de la historia de la salvación y, por ello, tuvo como objetivo esencial las poblaciones que no estaban cristianizadas, en unas “indias” muy próximas a los centros de poder eclesiástico. Una constatación que exigía, en opinión de los coetáneos, una respuesta adecuada.

Sin embargo, estas palabras fueron más morales que realmente efectivas, ya que no pueden esconder que la conversión, tal y como la entendieron los misioneros de la época, se fundó en unos nuevos presupuestos, íntimamente relacionados, como veremos en este trabajo, con una nueva concepción de la religión que tenía en el disciplinamiento y la regulación de los comportamientos, unos principios cuya *modernidad* es indudable²³⁵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De hecho, la militancia en las *banderas* de Cristo, uno de los objetos de meditación contenidos en los *Ejercicios* ignacianos, fue entendida no sólo como una imagen sino como una idea que marcó efectivamente el quehacer de los misioneros jesuitas²³⁸. Y, en este contexto, se puede afirmar que su labor, tanto como el catolicismo postridentino, tuvo un claro signo “conquistador” que, de cualquier forma, debe ser matizado a través de las prácticas y realizaciones concretas de tal empeño²³⁹.

El descubrimiento de América, y la conversión de los indios americanos alimentaron la ideas milenaristas en la orden franciscana. Los bautismos masivos fueron interpretados como un “signo” del fin de los tiempos²⁴⁰. Y, de hecho, a partir de estos momentos, los éxitos de la misión se cifraban en el gran número de conversiones, una actitud “cuantitativa” que recogieron más tarde los misioneros europeos, quienes hablaban sobre la gran cantidad de confesiones generales logradas por sus misiones como un síntoma claro del éxito de su labor.

Sin embargo, en el contexto de la actividad evangelizadora americana, los miembros de otras órdenes se plantearon cuáles eran los efectos reales de los bautismos masivos operados por los franciscanos²⁴¹. Esto es, si la transformación era efectiva y si podía decir realmente que eran cristianos. La revelación de la pervivencia de las inercias del pasado, de la religión de las civilizaciones conquistadas y sometidas, así como la naturaleza sincrética

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴² *Ibidem*, p. 210.

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

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

²⁴⁴ ORLANDI, G.: “Missioni parrochiali e drammatica popolare”, p. 315.

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

En cuanto a los “métodos” misionales, los trabajos de algunos de los máximos exponentes del renovado interés de la historiografía por el apostolado, ya europeo, ya colonial subrayan la existencia de concepciones parecidas incluso en las diferentes órdenes. En este sentido, se habla de una *episteme* o conjunto de conceptos comunes que prefiguran una *cultura* misionera, que alcanzó su máxima expresión en el marco de la orden jesuita que, como es sabido, desarrolló misiones tanto en el Viejo Continente como en América²⁴⁶. Tanto desde una perspectiva antropológica, como de los métodos y, de modo especial, desde el punto de vista teológico se pueden alegar numerosos rasgos comunes²⁴⁷. Dominique Deslandres va, incluso, más allá, hasta el punto de afirmar que el ambiente intelectual y religioso contribuyó a que las diferentes órdenes adoptasen una *episteme* común²⁴⁸.

A este respecto, cabe decir que, en estos momentos, frente al empeño individual, se reforzó la concepción de que el misionero era un representante de un grupo jerárquico, obedeciendo una serie de principios y de órdenes. No bastaba, pues, con la llamada de Dios. El fervor, tan necesario, debía ser moderado y canalizado a través de una formación adecuada, que lo dirigiese de un modo “racional”²⁴⁹. Los escritos de los generales jesuitas hablaban, a este respecto, de supervisar la labor de quienes se dedicaban a la misión y, por supuesto, a partir de Claudio Acquaviva, se trató de consolidar los Colegios como redes de difusión de la doctrina, en los que las actividades misionales debían constituirse no sólo en una parcela esencial de la actividad de los religiosos, dedicándose un importante esfuerzo regulador a ella²⁵⁰. Incluso, se estableció en las directrices de Acquaviva la idea de crear residencias para misiones temporales²⁵¹. De este modo, se exigió que todos, *de acuerdo con*

²⁴⁶ “la comparaison de missions aussi différents que celles des Capucins, celles des ordres séculiers et celles des Jésuites enseigne qu’au XVII^e siècle, la majorité des missionnaires partageait les mêmes objectifs, usait des mêmes méthodes d’évangélisation, procédait de la même épistème missionnaire” (DESLANDRES, D.: “Des ouvriers formidables à l’enfer”, p. 251).

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

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

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

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

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

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

Pese a ello, la imagen del peregrino siguió presente en la obras de los misioneros. Refiriéndose a San Vicente Ferrer, dice el Padre López²⁵²:

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

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

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

Desde las *Constituciones*, los jesuitas demostraron una clara vocación misional que fue concebida por muchos de ellos como un sacrificio heroico y santificante²⁵⁵. No en vano, la búsqueda del martirio constituyó un elemento clave de este empeño, alimentado por las

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

Este modelo misionero cambió para vencer algunas resistencias internas:

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

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

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

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

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

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

narraciones de las cartas de misioneros²⁵⁶. En este sentido, subraya B. Dompnier que la áscesis corporal y el espíritu de sacrificio les llevó, en última instancia, al deseo de lograr el martirio como ocurrió, por ejemplo, en el caso de los capuchinos que marchaban a las zonas donde se había declarado la peste²⁵⁷. Las *litterae indipetae* son, sin duda, una clara prueba de esta realidad²⁵⁸. Si bien no eran obligatorias, se enviaban al General para que conseguir un determinado destino en las misiones extraeuropeas, aunque no contaba tanto el destino concreto como el cumplimiento de una determinada idea de esta labor²⁵⁹.

De este modo, se produjo una tensión o, al menos, una convivencia, entre el deseo de santificación individual y el empeño por llevar la palabra de Dios a los ignorantes que se resolvió en favor de lo segundo en el caso de los sacerdotes seculares, quienes también fundaron congregaciones dedicadas a las misiones²⁶⁰. A este respecto, cabe destacar que la misión fue, sin duda, una segunda vocación para los jesuitas, tal y como escribía Sebastiano Coretto a Acquaviva²⁶¹. El padre López subrayó, sobre todo, la voluntad de servicio, fundada en la caridad que implicaba este ejercicio²⁶²:

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

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

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

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

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

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

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 641, también DESLANDRES, D.: “Les missionaires...”, p. 258.

²⁶¹ Citado por BATLLORI, M.: “Note sull’ambiente missionario nell’Italia del Cinquecento”, p. 88.

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

nuestra oraciones ganamos mediante su misericordia que todos los servicios que le azemos”²⁶³.

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

“... a los que exercitan en este ministerio, les comunica el Señor la marca y divisa de predestinados para el Cielo, porque escrito está que los que usaren de misericordia con los otros, la alcanzarán de Dios para sí”²⁶⁴.

Carafa recordó en 1646 que las *scorrerie apostoliche* no eran algo marginal, accesorio, sino un empeño esencial de la Compañía de Jesús. En su carta de junio de 1647 estableció un *prefecto* para las misiones en cada una de las cinco provincias italianas de la Compañía. Este año que ha sido considerado decisivo en la conformación de la misión popular²⁶⁵, al menos en el aspecto organizativo, debido a las diferencias de método y las particularidades del desarrollo de esta actividad, que serán la norma en todo momento²⁶⁶.

De hecho, tal y como veremos en este trabajo, las misiones se tuvieron que adaptar a circunstancias concretas que exigían una respuesta adecuada. Aparte de las órdenes emanadas del Generalato queda claro que los jesuitas tuvieron una relativa libertad para organizar esta actividad así como su desarrollo concreto²⁶⁷. A este respecto, son muy interesantes los trabajos regionales que revelan cómo la estrategia de la orden cambió con el tiempo, centrando la acción en diferentes áreas de acuerdo con las coyunturas, ya fuesen crisis sociales y económicas que, obviamente influían en la dotación y en la vitalidad de los centros jesuitas²⁶⁸, como en el caso de los cambios producidos en la Provincia Napolitana²⁶⁹. De este modo, se promocionaron nuevas devociones o se promovió una

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

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

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

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

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

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

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

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

acción diferente sobre los devotos que podía redundar en un mayor control, tal y como ocurrió en la segunda década del siglo XVII²⁷⁰. También cabe hablar del ritmo en la creación de establecimientos, de aumento de los padres, etc.

A partir de fuentes como las informaciones que los jesuitas de la Provincia de Castilla enviaron a Roma, podemos afirmar que los Colegios desarrollaron la actividad apostólica de un modo desigual, dependiendo de su dotación, es decir, del número de efectivos con los que contaban²⁷¹ y que “en general, la irradiación misional se produce en el entorno inmediato o próximo del Colegio, dentro de la diócesis en que está enclavado”²⁷². Una circunstancia reforzada por las donaciones hechas por particulares para el desarrollo de misiones que, obviamente, tenían como objeto de atención las zonas próximas a las que estos habían habitado y consecuentemente, situadas en la diócesis donde se encontraba un colegio determinado²⁷³.

En el caso de los capuchinos franceses se puede apuntar algo parecido. Crearon la red más importante del país, una implantación que, sin embargo, no fue uniforme. Diferentes factores, zonas fronterizas, las regiones protestantes, etc. que pueden explicar esta distribución áreas concretas aunque no a un nivel general²⁷⁴. Por otro lado, hubo también idéntica evolución en las devociones promovidas por la orden. En este sentido, indicando unas directrices de investigación que atañen de forma directa a la evolución del catolicismo postridentino, sugiere Dompnier que:

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

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

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

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

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

²⁷² *Ibidem*, p. 423.

²⁷³ Estas fueron esenciales para el desarrollo de las actividades de los Colegios como destaca ROSA, M.: “Strategia missionaria gesuitica in Puglia agli inizi del Seicento” en *idem: Religione e società nel Mezzogiorno*. Ed. De Donato. Bari, 1976, pp. 262-3, por lo que éstos se vieron mermados en momentos de crisis que, obviamente, afectaba de diferente medida dependiendo de la región en que estuviesen los centros dentro de la misma provincia. En este sentido también es muy útil DOMPNIER, B.: “L’activité missionnaire des jésuites de la province de Lyon dans la première moitié du XVIIe siècle” en *Mélanges de l’École Française à Rome*, n° 97, 1985.

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

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 22.

Así pues, en el siglo XVII las misiones estaban plenamente institucionalizadas, existían unos mecanismos establecidos y un funcionamiento que se puede calificar como “cuasiburocrático”²⁷⁶, que apunta tanto a las intervenciones de los dirigentes de las órdenes religiosas como a la *Propaganda de Fide*. Pese a ello, la estructura “orgánica” de la misión estaba presente desde momentos muy anteriores, destacándose a este respecto la actividad misional de los jesuitas del sur de Italia²⁷⁷. Así, en 1605, estaba muy presente uno de sus elementos más característicos sobre el que la obra de Scipione Paolucci contiene información valiosa: el ejercicio público de penitencia²⁷⁸. Asimismo había un ciclo de prédicas “afectivas” que encontraremos presentes en las misiones posteriores centradas en las cuestiones como la penitencia, la gravedad del pecado, los castigos del infierno, etc. Sencillez y a la vez efectismo, espectáculo en el que se usaban recursos diversos como el cráneo, estaban claramente establecidos en este período también. En todo caso, ambas perspectivas son correctas. Las prácticas habituales de la misión estaban presentes desde el siglo XVI, si bien fueron enriquecidas, afirmadas desde un punto de vista institucional, sujetas a una discusión y a unos ciertos cambios.

Tal y como hemos dicho, el peregrinaje, frente a esta idea de la *localización*, había sido un concepto tradicionalmente ligado a la misión²⁷⁹. Esta idea apareció en los franciscanos, entre quienes se utilizaba como “argumento” fundamental el propio ejemplo²⁸⁰. El mismo proceso de “tránsito” constituyó un elemento esencial en la construcción de la santidad individual, dirigido a convencer a los testigos, marcando cualquier acto cotidiano. De este modo, “la vida y la conversación” debían ser evangélicas, una palabra que nos recuerda que la labor misional debía realizarse en cualquier contexto. El hecho de que los jesuitas vistiesen “como pobres” constituyó no sólo una mortificación necesaria para forjar su carácter, sino que ofrecía, a su vez, una determinada imagen de ellos.

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

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

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

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

²⁷⁸ ORLANDI, G.: “Missioni parrocchiali e drammatica popolare”, p. 320.

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

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

²⁸⁰ PROSPERI, A.: “L’Europa cristiana e il mondo: alle origini dell’idea di missione”, p. 199.

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

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

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

Como hemos dejado entrever, la definición del concepto de misión en un sentido “moderno” estuvo estrechamente ligada a la aparición de las nuevas órdenes religiosas como los jesuitas. Sin embargo, fueron otras muchas las que desarrollaron una actividad misional. Algunas de ellas ya estaban presentes en el panorama de la Europa en el momento en que la orden ignaciana prosperó, otras fueron creadas con posterioridad. En cuanto a las primeras podemos destacar los capuchinos. Como es bien sabido, la misión en la Edad Media alcanzó su máxima expresión con las órdenes mendicantes cuya experiencia, sin duda, marcó el método misional posterior. A este respecto, cabe decir que la “teatralidad” de la que hablan numerosos estudios, el espectáculo misional paralelo a la predicación, aunque más bien cabría decir que la predicación se realizaba sobre diversos “soportes”, era una práctica que estaba presente en los franciscanos²⁸³. A pesar de ello, la influencia del Barroco resultó determinante y reforzó este núcleo original. La conversión de los asistentes exigía estos recursos²⁸⁴.

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

²⁸¹ *Ibidem*, p. 217.

²⁸² DEMOUSTIER: “L’originalité des *Exercices Spirituels*” en GIARD, L y VAUCELLES, L.: *Les jésuites à l’âge baroque 1540-1640*. Ed. Jérôme Millon. Grenoble, 1996, p. 34.

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

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

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

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

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

*más esta noche... que los sermones de las tres semanas que habían precedido de misión*²⁸⁵.

Pese a la importancia de los escritos de San Ignacio hemos de tener en cuenta que la misión se desarrolló paulatinamente, hasta el punto de constituir un *corpus*, esto es, un sistema institucional e intelectual que estructuraba este quehacer²⁸⁶. Hasta cierto punto, las afirmaciones de San Ignacio eran un tanto sumarias, una serie de conceptos y principios que debían ser “llenados” por prácticas concretas y, por tanto, con unas definiciones adecuadas y ajustadas a las circunstancias. La insistencia en la práctica sacramental frecuente, la reconciliación de los disidentes, el ejemplo personal eran algunos de estos principios esenciales que marcaron profundamente el desarrollo de la misión a lo largo de la Edad Moderna.

Ni siquiera en la instrucción “Pro iis qui ad misiones, fructificandi causa proficiscuntur” de Acquaviva se determinaban todos los extremos, sino que se dejaba libertad a los provinciales para establecer directrices en función de la situación concreta²⁸⁷. Cabe citar también las numerosas reglas producidas en diócesis concretas, en áreas particulares donde se concretaban los principios generales del quehacer misional. Por ello, cabe ver en este, como en otros escritos, un esquema general, presente en las misiones concretas, pero que no puede permitirnos captar la riqueza de las plasmaciones concretas. En este sentido, se establecían cuestiones generales como que las confesiones debían realizarse durante el día, adoctrinar a mujeres y niños por las tardes y predicar a los hombres por la noche, servirse frecuentemente de *exempla* en los sermones o, incluso, emplear una serie de temas que marcaron la pastoral misional, como el pecado, la importancia de los jubileos, el poder de absolución de los clérigos, etc. Asimismo, en esta misma instrucción se afirmaba la necesidad de fundar congregaciones como instrumento sobre el que asentar los logros conseguidos de la misión. Por tanto, en el período que estudiamos, se pueden asumir hasta cierto punto las palabras que Van Delft utiliza para caracterizar la misión durante el siglo XVI, “la méthode (misional) est-elle encore, en général, passablement élémentaire et élastique; on donne une large place à l’enseignement du catéchisme”²⁸⁸.

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

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

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

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

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

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

“La mission devient alors l’une des activités des jésuites, au même titre que les autres, auparavant, en particulier sous l’impulsion d’Acquaviva, elle avait été considérée comme un mode fondamental, pour le jésuite, de vivre sa relation à Dieu et au monde”²⁹⁰.

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

En el primer caso, la misión se caracterizaría por su corta duración²⁹¹. A este respecto, algunos historiadores han subrayado la superficialidad de la acción desarrollada por los jesuitas, afirmando que esta misión estaba más atenta a una práctica correcta de las devociones que a su profundización efectiva²⁹² y donde, además, la simplicidad con la que se transmitía la doctrina implicaba:

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

Otros subrayan las limitaciones de la actividad misional jesuita indicando que su brevedad, así como la falta de una acción prolongada en el tiempo hicieron que el fruto de su labor fuese efímero²⁹⁴. De este modo, pese a su importancia en la religión de la Europa postridentina, esta influencia no implicó un “control” efectivo, “the Jesuits had a limited physical presence, which prevented them from instituting an ambitious program of reform and reorientation of popular catholicism”²⁹⁵.

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

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

²⁹⁰ DOMPNIER, B.: “La Compagnie de Jésus et la mission de l’intérieur”, p. 179.

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

²⁹² GENTILCORE, D.: “Accomodarsi alla capacità del popolo”, p. 720.

²⁹³ *Ibidem*, p. 721.

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

²⁹⁵ *ibidem*, p. 228.

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

Muchos intentaron sustituir la piedad emotiva, que buscaba la participación colectiva a través de los gestos externos que mostraban el sentimiento de los fieles, por una religiosidad “abstracta”²⁹⁷. Esto supuso, a su vez, un declive de la influencia de los regulares en muchas zonas, gracias a toda una serie de actuaciones gubernamentales, tales como los decretos promulgados en Milán en 1767²⁹⁸. Se puede afirmar, incluso, que hubo un divorcio creciente entre la religiosidad popular y la de las élites católicas cuyos posicionamientos, más o menos contemporizadores con la devoción barroca evidenciaron la complejidad de la situación en la Europa postridentina²⁹⁹.

Las resistencias frente a la misión penitencial fueron aumentando con el paso del tiempo. Los trabajos de Orlandi aportan numerosos testimonios que reflejan un creciente escepticismo entre el mismo clero local que hablaba, a este respecto, de “humo y pocas pajas”, parafraseando las palabras de Baldinucci, que insistían en que los efectos de estas misiones se extinguían en breve³⁰⁰. Incluso, nos dice el investigador italiano, la gente había cambiado sus gustos. Cuando Pinamonti volvió a las zonas misionadas 25 años antes con el padre Segneri, encontró que no todos acudieron con el fervor y la inocencia del pasado³⁰¹. Y esto lo atribuye Orlandi a una nueva sensibilidad religiosa³⁰², pantanoso terreno, que en su opinión se estaba afirmando en estos momentos, unos síntomas que se evidencian en

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

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

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

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

²⁹⁹ VISMARA CHIAPPA, Paola: “Il cattolicesimo dalla “riforma cattolica” all’assolutismo illuminato”, p. 282. En este sentido destaca la pervivencia de un acento en el corazón y los sentimientos.

³⁰⁰ Lazarelli insistía en esta cuestión (ORLANDI, G.: “Missioni parrocchiali e drammatica popolare”, p. 345). También *ibidem*, p. 339.

³⁰¹ *Ibidem*.

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

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

Tommasini reconoció que el modelo segneriano estaba caduco o, más exactamente superado³⁰³, una opinión que compartían muchos otros jesuitas italianos a estas alturas. Uno de sus argumentos podía ser compartido, como veremos, por los partidarios de la misión solemne. En efecto, al frecuencia con la que, recomendaban muchos, debía realizarse la misión no estaba acorde con las técnicas “teatrales” de la misión penitencial, cuyo efecto era posible gracias a las misiones distantes en el tiempo, que permitían que la novedad y la fuerza de los medios puestos en juego pudiesen calar en la población. No en vano, la persuasión tal y como la concebían los misioneros “barrocos” sólo podía producirse con la novedad³⁰⁴.

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

Sin embargo, no se trata sólo de que algunos de sus elementos perviviesen sino que, al menos en la España de la primera mitad del siglo XVIII, este modelo marcó la actividad de los jesuitas y capuchinos. En este sentido, y sólo investigaciones más sistemáticas en el futuro que tengan en cuenta la actuación no sólo de los jesuitas, sino de otros órdenes, con un carácter más sistemático que este trabajo, permitirán hacer luz sobre las posibles transformaciones y certificarán si nos encontramos ante una suerte de “atraso” a este respecto³⁰⁶. De cualquier forma, los tiempos habían cambiado. Frente a lo que ocurrió en el

³⁰³ *Ibidem*, p. 342.

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

³⁰⁵ *Ibidem* p. 346.

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

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

siglo XVI, cuando en muchas zonas las poblaciones carecían de una asistencia espiritual suficiente, en cuanto al número y distribución, y de calidad, por las carencias formativas de una parte del clero secular, hicieron necesario recurrir a los miembros de las órdenes para difundir la doctrina y “disciplinar”, acentuando el recurso frecuente a los sacramentos, así como el deseo de incardinar la penitencia en la vida cotidiana³⁰⁷. El reforzamiento del papel de los curas fue afirmándose progresivamente, si bien no acabó con las misiones, que siguieron desarrollándose a lo largo del siglo XIX e, incluso, del XX.

La evolución de la misión fue evidente, incluso, en el caso de los miembros de las órdenes que fundaban su actividad misional en el modelo penitencial. Tal sería el caso de Nicolás de Dijon, un capuchino del siglo XVII que abundó en la necesidad de una buena formación del predicador que implicaría tanto un dominio de la escolástica como de unos buenos conocimientos bíblicos. A su vez, insistió en el uso de “razones”, abandonando el discurso “patético” que tenía como objetivo esencial promover una serie de sentimientos, un procedimiento que calificó como positivo pero que, en su opinión, carecía de argumentos suficientes para convencer³⁰⁸. Es más, propuso un cambio de orientación en el tratamiento de los temas para abundar más en “... le motif de l’amour de Dieu et non point par celui des peines que le même Dieu et les juges et magistrats ordonnent contre les malfaiteurs”³⁰⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El padre Parhamer, de la Compañía de Jesús, encarna perfectamente este nuevo espíritu y es una buena prueba de las posturas que la discusión sobre el modelo penitencial había generado en el seno de su orden. Las exigencias, de hecho, habían aumentado tal y como dejan entrever las reflexiones sobre la confesión³¹³. Los misioneros exigían un conocimiento suficiente de la doctrina cristiana para absolver a los penitentes. La insistencia en la ignorancia, evidente en los ciclos de sermones del padre Parhamer, aparece también en el padre Calatayud para quien no bastaba con que el penitente supiese el Credo, los mandamientos y comprendiese el misterio de la Trinidad. Por el contrario, debía responder adecuadamente a las preguntas que, sobre la doctrina, se le hacían en el confesionario. Para cumplir con suficiencia este examen, invitaba a acudir a las lecciones que impartía en sus misiones³¹⁴. Esta lucha contra la ignorancia estuvo, a su vez, muy presente en las misiones desde el siglo XVI. De hecho, para los jesuitas, este era un mal fundamental y el empeño por desarraigarlo fue acuciante, en tanto que expresión de una influencia diabólica³¹⁵. Las reflexiones del padre Acosta respecto a los ritos que guardaban cierto parecido con los católicos revelan, claramente, la obsesión por esta realidad. Su obra, sin duda, supuso un alejamiento de la imagen del “buen salvaje” y de cualquier actitud optimista respecto las manifestaciones de la religión popular Europea. El concepto de la conversión en estos momentos cambió, pues, sustancialmente, “bisognava operare partendo dal presupposto che si trattava di riempire un vuoto di conoscenze oppure di sostituire una conoscenza parziale ed erronea con quella vera”³¹⁶. En el caso de los protestantes se sustituyó la controversia por la pedagogía y la persuasión³¹⁷. Por el contrario, los capuchinos fueron más beligerantes.

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

³¹¹ CHÂTELLIER, L.: “Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento”, p. 155.

³¹² *Ibidem*, p. 156.

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

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

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

³¹⁶ *ibidem*, p. 610.

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

Sin embargo, estas distinciones caen en un error. Sin negar las diferencias de los jesuitas respecto a otras órdenes, cabe destacar la importancia que tuvo la enseñanza en las misiones jesuíticas. Junto con las celebraciones colectivas, está fuera de toda duda que se empeñaron en mejorar la formación de los fieles, desarrollando actividades catequéticas dirigidas a los menores, que eran complementadas con las doctrinas, de claro signo pedagógico³¹⁸, aparte de la misma acción en el confesionario que, como veremos, fue entendida como un elemento formativo clave. En efecto, los jesuitas intentaron llevar a cabo una transformación efectiva de los fieles que, si bien encontraba en los recursos afectivos uno de sus instrumentos esenciales, movilizándolo los sentimientos de los presentes (miedo, dolor, etc.), es cierto que la formación constituyó uno de sus ejes esenciales como demuestra claramente la difusión de toda una serie de actividades como la lectura, la meditación en común, etc. que, a su vez, no carecieron de un claro carácter afectivo tal y como veremos en la última parte de este trabajo.

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

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

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

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

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

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

³²⁰ PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 227.

Por otro lado, no es cierto que permaneciesen unos pocos días en una población³²¹. Como demuestran numerosos casos, la acción en las ciudades se prolongaba durante semanas, desarrollando misiones en sus diferentes barrios³²². Los mismos capuchinos establecían que, en el caso de los núcleos urbanos importantes debían durar, como mínimo tres semanas. Sin embargo, a diferencia de los jesuitas y los capuchinos que podían permanecer durante días³²³, e incluso semanas en una población una vez acabada la misión, Bozeta establecía que no debían estar en estos más de dos días, una vez acabada la misión³²⁴. En todo caso, algunos afirmaban que³²⁵:

“Ablando... de quanto tiempo se ha de hazer misión en cada lugar, digo que no se puede dar regla general. Porque unos lugares son mayores y más necesitados que otros. Y assí necessitan de que dure en ellos más tiempo que en los demás. ... han de evitar estos extremos”³²⁶.

Es más:

“midiendo prudentemente el tiempo con la necesidad. Y de los contrario, en lugar de hazerse provecho la misión, pueden ocasionarse algunos daños, por dexar

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

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

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

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

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

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

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

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

³²⁶ CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 131.

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

Cabe destacar, a este respecto, que la orden ignaciana desarrolló una actividad misional que tenía como objetivo complementar las carencias de la red parroquial. En efecto, uno de los empeños fundamentales de los misioneros fue “... subvenir au ministère pastoral laissé à l’abandon”³²⁸. De este modo, “la loro “missione” prima di dipentare attività autonoma dell’ordine, fu una presenza di supporto alle visite delle autorità ecclesiastiche: visite vescobili, e visite inquisitoriali”³²⁹. Unas actividades de las que los jesuitas intentaron separar la misión con el objetivo de alimentar la confianza entre los fieles³³⁰, distinguiendo la labor apostólica (una asistencia espiritual), de la vía jurisdiccional ligada a la Inquisición. Los escritos de Claudio Aquaviva a A. Possevino son, a este respecto, significativos. En ellos se instaba a los jesuitas a que llamasen a estas actividades “misiones” y no visitas³³¹.

Hemos de decir que distinguir tres tipos fundamentales de misión sólo puede ser servir como orientación general que, en el caso de las actividades concretas, de las coyunturas, puede contribuir a que existan ciertas confusiones y errores. Si bien obedientes a unos principios generales, las innovaciones, los cambios fueron constantes. Aquí también quedan por hacer muchas cosas, para estudiar dónde se produjeron estos cambios y cómo penetraron. Está fuera de toda duda, que nuevos instrumentos como el acto de contrición, el acto del perdón de enemigos, o la misma misión central influyeron en la actividad de los misioneros de muy diferentes zonas de nuestro país. En cuanto a esta última, se puede decir que se trataba de una realidad desarrollada de un modo empírico desde hacía tiempo. Contemporáneos del padre Segneri hablaban, en efecto, de la necesidad de su uso en ciertas regiones de España como Galicia³³², donde abundaban las pequeñas poblaciones³³³. Sin

³²⁷ *Ibidem*, p. 132.

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

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

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

³³¹ *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

“De tres maneras puede hazerse la misión a proporción de la magnitud o vezindad de los lugares. En unos deteniéndose tres o cuatro, o cinco días, por ser población corta y entonces bien es se comience a batir a disparar la artillería desde luego y con tocar con todo ardimiento al arma”³³⁷.

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

El padre López abundaba en la idea de que eran las poblaciones que tenían mayores necesidades “espirituales y corporales” las que debían ser objeto de misión³³⁹. Este empeño implicaba una acción descentralizada y se destaca que, frente a las instrucciones de los

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

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

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

³³⁶ PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 223.

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

³³⁸ CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 129.

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

superiores que lo enviaban a las grandes ciudades, él escogía las zonas menos visitadas³⁴⁰. De este modo, se le comparaba con Cristo³⁴¹.

Por otro lado, recogiendo el modelo de predicador que desarrollaba su labor en un obispado, que respondía a la actividad de nuestros protagonistas que se caracterizaban por su itinerancia, encontramos unas directrices que establecían, del mismo modo que en la creación de la red de colegios jesuitas, una influencia de la ciudad sobre el campo³⁴². Esta era, en efecto, la primera que debía ser objeto de la actividad de los misioneros, "... dar principio a la misión por las más grandes poblaciones, ciudades y cabeças de partidos... parece más proporcionado para el fruto, atento a que vencida la fortaleza principal se dan las menores por rendidas..."³⁴³.

Este principio también debía ser adaptado a las circunstancias, que podían propiciar que la acción sobre una población menor fuese más adecuada³⁴⁴. De este modo, la repercusión de la misión en una población menor podía mover a las más grandes, reticentes en principio, a invitar a los misioneros. En efecto, los "éxitos" logrados por los misioneros, tales como la resolución de enemistades, animaban a muchos de los habitantes de la poblaciones cercanas a acudir a la misión y solicitar sus "servicios"³⁴⁵.

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

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

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 357.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 509.

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

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

³⁴³ PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 222.

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

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

se predicaron en la Catedral, cuyo púlpito de entre los dos coros nos dio el cabildo, asistiendo con capas de coro a todos los sermones con universal consentimiento³⁴⁶.

Si consideramos las reflexiones de los misioneros podemos entrever que, frente al apostolado continuo, constante si se quiere, preferían escoger aquellos lugares que no habían vivido nunca una misión o que habían carecido de ella durante largo tiempo³⁴⁷. Por esta misma razón intentaban evitar la coincidencia con otra misión³⁴⁸. El padre Calatayud aconsejaba, a este respecto, que el predicador debía realizar una labor previa de información sobre la diócesis y³⁴⁹, entre otras cosas debía preguntar sobre las misiones hechas con anterioridad, así como quiénes las realizaron, cuánto duraron, su “fruto”, etc.³⁵⁰

Es cierto que tenían también una especial inclinación por aquellos que buscaban la misión con especial ahínco³⁵¹. Así, por ejemplo, fray Gonzalo Bozeta que recomendaba, como tantos otros, seguir las órdenes ya del obispo ya del provincial de su orden para “negar la propia voluntad”³⁵², afirmaba que la obediencia no implica una pasividad en cuanto a la elección de aquellos sitios:

“... adonde llaman al misionero (que) deben ser preferidos porque... la comida que con gusto se toma, sustenta mucho y la que violentamente se gusta, rara o ninguna vez se aprovecha”³⁵³.

Los misioneros, por tanto, estaban muy atentos a la llamada de las autoridades locales ya fuesen eclesiásticas, ya civiles. De este modo, el padre Montagudo predicó en Justibón (1716) porque “... l(o) pidieron los regidores”³⁵⁴. En Daroca, adonde llegaron con deseo de descansar la pidió el cabildo “... con grandes expresiones”³⁵⁵. En otras ocasiones eran los clérigos de la población³⁵⁶.

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

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

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

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

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

³⁴⁹ NOVI CHAVARRIA, E.: “L’attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d’Italia tra XVI e XVIII secolo”, p. 162.

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

³⁵¹ PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 219.

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

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

³⁵⁴ ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 77.

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

Una de las cuestiones que nos interesan especialmente es conocer la diferencia que hubo entre la predicación misional urbana y la rural. En nuestro caso es evidente que cualquier conclusión es provisional, a la espera de que investigaciones más profundas se realicen. Podemos decir, sin embargo, que, a rasgos generales, el campo parece haber atraído especialmente a los misioneros, que seguían una tónica general, que indicaba que su empeño debía estar dirigido a combatir la ignorancia y, en consecuencia, visitar lugares donde no se hubiese predicado misión durante un largo tiempo o que nunca hubiesen sido visitadas por los “operarios” evangélicos³⁵⁷.

Obviamente las diferencias entre ambos “espacios” se debían a las “ocasiones” que se presentaban para adoctrinar al pueblo y ofrecer los grandes “espectáculos” misionales³⁵⁸. Así, en las ciudades importantes era necesario visitar cárceles, u hospitales ya que en las pequeñas poblaciones, obviamente, no los había, o predicar a ciertos “cuerpos” como las Universidades, las Audiencias... Igualmente, se convocaban pláticas a los curas donde “... ay competente número de sacerdotes” a las que acudían los clérigos de las poblaciones cercanas³⁵⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

para lograr un reforzamiento de la disciplina. La modestia, la sencillez, “el amor al retiro” y el trato con Dios eran los principios que vertebraban las palabras de los misioneros a las religiosas. De cualquier modo, se puede decir que muchos de los argumentos de estos sermones a los clérigos y monjas no se diferenciaban gran cosa de los que habían sido predicados a los laicos³⁶⁰:

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

Por tanto se complementaba lo afectivo, *movere* como decía Calatayud, con la doctrina. A continuación se organizaba una procesión³⁶².

Había una clara diferencia en cuanto al número de actos convocados que, en las ciudades y pueblos populosos eran más variados³⁶³, por ejemplo, el padre López establecía que “en los pueblos populosos coronava la misión con una Fiesta Solemnísima del Santísimo Sacramento”³⁶⁴. Las poblaciones importantes parecían invitar especialmente a

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

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

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

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

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

³⁶⁴ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 415. Otras diferencias puntuales como que “... en las grandes ciudades no solíamos llevar a Jesús, y a Nuestra Señora en andas, sino en lugar de eso, llevaba un Sacerdote en la cabecera de la procesión un Santo Crucifijo en las manos, en el comedio de la procesión el pendón de Nuestra Señora y delante una cruz a quien todos seguían después de los niños” (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 178).

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

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

la repetición, a la insistencia y, en definitiva³⁶⁵, a la puesta en juego de múltiples medios dirigidos a persuadir las audiencias que, al contrario de los pueblos, parecían plantear mayores exigencias, del mismo modo que sus pecados parecían estar más acendrados³⁶⁶:

“predicaba el V.P. como este Santo (San Vicente Ferrer) solía frecuentemente de la materia del juicio final y en los pueblos mayores, dos sermones”³⁶⁷.

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

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

Así pues, la misión guardaba un gran parecido con la que se celebraba en los lugares pequeños. La diferencia esencial era que, debido a la población, se hacía necesario alterar el orden de las funciones, insistir en unas más que en otras, poner en juego unos medios diferentes, más ricos formalmente pero fundados en los mismos presupuestos³⁶⁹. Uno de los problemas fundamentales era, sin duda, convocar a los habitantes de las poblaciones grandes por lo que no se dudaba en predicar en las calles la doctrina cosa que acababa por vencer a los reticentes³⁷⁰. Sin embargo, no había diferencia sustancial en los actos cotidianos. Se predicaba en la iglesia, convocando antes a los fieles con la salida del Rosario como se solía hacer en los lugares pequeños y “... se hacía una plática breve de camino, con que se solía recoge a la iglesia más gente”³⁷¹. Tampoco había cambios importantes en las procesiones de penitencia que se celebraban al final de la misión³⁷².

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

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

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

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

³⁶⁷ DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 436.

³⁶⁸ PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 213.

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

³⁷⁰ *Ibidem*, pp. 175-6.

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

³⁷² *Ibidem*, p. 173.

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

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

Respecto a las estaciones y momentos en que se desarrollaban las misiones, los preceptistas y las fuentes establecen una gran adaptabilidad, dependiendo directamente de las circunstancias que, obviamente, podían impedir que la misión consiguiese un suficiente seguimiento. Algunos como el padre Caravantes afirmaban que los momentos más propicios para realizarlas eran Cuaresma y Adviento porque “... el tiempo trae consigo la devoción” y todos estaban desocupados³⁷⁷.

En muchos casos las dificultades procedían de las estaciones, por lo que algunos indicaban que se debía predicar cuando el tiempo no “fuere demasíadamente cálido o extremadamente frío y singularmente si ay mucha nieve”³⁷⁸. Sin embargo, el padre Calatayud sugería que debían realizarse durante todo el año, extremo que confirma su propia actividad en la que se utilizaban los meses de verano para descansar, coincidiendo con algunas de las labores agrícolas más importantes³⁷⁹. A diferencia de él, los Colegios desarrollaban este tipo de actividades en estos meses, entre junio y octubre o noviembre, determinados por el calendario lectivo, aunque siempre se tenían en cuenta las posibilidades de las poblaciones en cuestión³⁸⁰.

Por supuesto, la misión excluía los períodos en que se desarrollaban los trabajos agrícolas³⁸¹, circunstancia que atañía especialmente a la siega, que “no (son) compatibles con la asistencia a la misión”³⁸². Sin embargo se excluían otros que “... no son tan incompatibles, si por ellas dispensan las fiestas, como arar, sembrar, podar, cavar viñas,

³⁷³ *Ibidem*, p. 176-2.

³⁷⁴ *Ibidem*.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 177.

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

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

³⁷⁸ CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 130.

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

³⁸⁰ TELLECHEA, J. I.: “Misiones populares en el siglo XVII”, p. 423.

³⁸¹ PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 223.

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

coger la oliva, lino, maíz, etc. no han de ser motivo bastante... para impedir la misión”³⁸³. Y el padre Calatayud hablaba, entre otras, de la vendimia³⁸⁴ o el trasquileo.

Sin embargo, en ciertos lugares, la actividad misional impedía un desarrollo normal de las actividades agrarias, como veremos en el caso de algunas poblaciones costeras. Es más, el comienzo de las actividades “apostólicas” influía en el horario de apertura de los comercios que, como indicaban los misioneros, debían estar cerrados³⁸⁵. Pero, si en lo que se refiere a las actividades estacionales los obstáculos eran muchos, los misioneros debían adaptarse también a los horarios de las poblaciones³⁸⁶. Esta exigencia implicaba que los sermones debían predicarse temprano aunque, más generalmente, se sugería que se hiciesen al atardecer, cuando los hombres volvían de las faenas agrícolas³⁸⁷:

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

Las adaptaciones realizadas por los misioneros quedan muy claras en sus memorias. Tal es el caso del padre Tirso, que en las poblaciones pequeñas predicaba por la tarde³⁸⁹, aunque en no pocas ocasiones debía retrasarla como en Cáceres, donde en un barrio “de hortelanos” lo tuvo que hacer³⁹⁰ y también en Albuquerque donde, nos dice, que hubo poco concurso debido al frío. En Fregenal, por ejemplo, “empezábamos a boca de noche, por tener aquella villa mucha gente de campo”³⁹¹, lo que, obviamente, no se producía en los días

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 69.

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

de fiesta cuando se realizaban algunas de las actividades más importantes de la misión, que requerían asistencia masiva y un cumplimiento por parte de todos de la comunión³⁹². En estos días también se solía predicar dos sermones, tal y como hacía el Padre López, “uno a missa Mayor y otra a las Ave Marías”³⁹³.

Otras veces había un cambio de orientación que afecta el desarrollo de las misiones, como en el caso del padre Calatayud quien, hasta la que hizo en Murcia aconsejaba la procesión de penitencia de noche, después la hacía de día³⁹⁴.

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

Los obispos siguieron llamando a los misioneros para que estos desarrollasen su labor en sus diócesis³⁹⁶. En muchos casos los consideraban un complemento perfecto a las visitas pastorales ya que podían acabar, en cierta medida, con las reticencias de las autoridades locales³⁹⁷. Así lo estableció, por ejemplo el obispo de Lamego, Dom Manuel de Noronha. De este modo, la misión constituía un medio para asentar el gobierno episcopal y el control de la moral. Por supuesto, de ellas se seguía un mejor conocimiento de la diócesis³⁹⁸ y constituían, a su vez, un instrumento para realizar determinadas acciones sobre los territorios como la reforma conventual o la organización de grupos de devotos para ejercer presión sobre el resto de la población o, incluso, controlar la administración de sacramentos. De hecho, los misioneros fueron vistos por muchos como enviados del poder episcopal, especialmente en aquellas zonas donde existía una pugna con ellos por lo que no era extraño que se les pusiesen obstáculos³⁹⁹. De cualquier modo, el empeño de los misioneros coincidía con el deseo de imponer la disciplina en la diócesis, ya fuese entre los clérigos, ya entre los laicos.

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

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

³⁹² Estos días acudían muchos “forasteros” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 437).

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

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

³⁹⁵ PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 226.

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

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

³⁹⁸ PALOMO, F.: *Fazer dos campos escolos excelentes*, pp. 111-2.

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

El apoyo del obispo era esencial para vencer resistencias aunque otras veces las provocaba⁴⁰⁰, debido a los intereses creados contra de su poder⁴⁰¹. En muchas ocasiones concedía indulgencias para la misión⁴⁰², asistía a los actos de misión, sermones y procesiones en las que portaba el crucifijo, predicaba, administraba la comunión⁴⁰³, etc. Pese a ello, los jesuitas se presentaban como mediadores, con un claro deseo de solucionar las pugnas entre obispos y regulares o curas⁴⁰⁴. En efecto, era esencial ganarse las simpatías del clero local con el fin de que la misión se desarrollase sin ningún tipo de traba y que sus logros fuesen reafirmados. Calatayud recomendaba, en este sentido, que el misionero se debía comportar con gran respeto hacia ellos⁴⁰⁵.

El padre Calatayud estableció, como otros jesuitas antes que él, que la entrada en la población debía realizarse por sorpresa⁴⁰⁶. Sin embargo, reconocía que era difícil que se

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“... cuatro padres de la Compañía y varios sacerdotes con hachas encendidas, a que se agregaron ocho PP. Capuchinos que también fueron alumbrando al Santo Cristo.

Por tres puntos distintos emprendieron el asalto de la ciudad, quedando en juntarse los tres grupos en la plaza”⁴⁰⁷.

En el caso de Utrera, llegó a la ermita de la Vera Cruz, próxima a la población donde le esperaba el clero de las dos iglesias parroquiales iniciando después el asalto⁴⁰⁸. En Arcos llegaron un día antes dos padres para avisar al vicario de que llegaban Calatayud y Zubiaur (1757) para que los esperasen junto con los “... dos venerables cleros de las dos parroquias que ay en la referida ciudad”⁴⁰⁹. Esta entrada se realizaba con toda solemnidad como en Ávila, donde el obispo acudió “... con su familiar y luzes y le entregué el crucifijo, fue presidiendo hasta que recogida mucha gente de la ciudad y arrabales en la iglesia de nuestro colegio se les hizo introducción”⁴¹⁰.

Esta primera noche se solía organizar, pues, un asalto general, esto es, una procesión improvisada que marchaba por las calles de la población pronunciando los misioneros “... sentencias, pláticas y desengaños” para que todos los habitantes tuviesen noticia del inicio de la misión y fuesen conscientes de lo que se proponía⁴¹¹. Esta procesión acababa con una plática breve en la que se solía hablar de las indulgencias que podían conseguirse o, en su defecto, de los males que podían seguir por la falta de asistencia.

Una cuestión esencial para los misioneros era la consecución de unos buenos resultados⁴¹². Para ello era necesario, como hemos dicho, contar con la colaboración de los

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

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

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

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 156r.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 111r.

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

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

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

curas de las localidades misionadas⁴¹³. Los jesuitas dejaron claro en sus escritos que de ellos dependía la continuación de los ejercicios devotos entablados en la misión que, en su opinión, eran una garantía para evitar que los individuos volvieran a las andadas⁴¹⁴. Era necesario, pues, un control y una prolongación de las actividades tanto formativas como participativas de los fieles. En ocasiones, se trataba de un teólogo, es decir de alguien que tenía una preparación suficiente⁴¹⁵:

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

La reforma del clero era, por tanto, un objetivo esencial de los misioneros⁴¹⁷.

Con este mismo fin, como dijimos, eran también esenciales las congregaciones creadas durante la misión⁴¹⁸. De este modo, los ejercicios devotos eran esenciales para confirmar a los fieles en la transformación iniciada con ella:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Por supuesto, este éxito también se manifestaba en una transformación en las costumbres, la desaparición de desviaciones como las blasfemias⁴²⁰, el absentismo en los actos religiosos, las deficiencias en el cumplimiento de los sacramentos, la asistencia a la catequesis⁴²¹, etc⁴²². Por tanto, como vimos en otra parte, el cambio de “medía” por del cumplimiento con toda una serie de normas y ejercicios⁴²³. Se trataba de cumplir con unas normas más que profundizar en los contenidos de la fe⁴²⁴. Pero, sin duda, las valoraciones de los misioneros no deben inducirnos a creer que la religiosidad que promovían carecía de aspectos estrictamente formativos como podemos comprobar en la insistencia en las lecturas y en las meditaciones realizadas en las congregaciones que, sin duda, brindaban tanto unas materias como unos métodos dirigidos a una práctica correcta de la devoción⁴²⁵. Los éxitos en este sentido son mucho menos evidentes, más profundos y la carencia de

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

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

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

⁴²¹ *Ibidem*, p. 167r.

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

En muchas de sus misiones el padre Calatayud fundaba escuelas de niñas que, como en este caso, tenían como objetivo esencial instilar la devoción entre ellas: “... entre varias instrucciones y reglas que por escrito ha dexado a las maestras para la dirección de las niñas, una de ellas es el que a todas juntas las ayan de llevar a confesar y comulgar varias vezes entre año” (*ibidem*).

⁴²³ “Han sido muchas las ignorancias que se han desterrado (en Carmona) confesando ya muchos cosas que hasta aquí no tenían por pecado, siéndolo en realidad delante de Dios y debiendo tenerlas por malas. Se han introducido varias devociones, entre ellas la del Ave María a la Virgen, oyéndose esta siempre que suena el relox a los muchachos a voces en las calles y a las mujeres en las casas con la edificación común. El uso de la oración por la mañana en su casa el que no puede en la yglesia, el de un ratico de lección espiritual y en muchos de examen de conciencia a la noche se va promoviendo con fruto. El de penitencias y ayunos, cilicios y disciplinas se aumenta y se continúa con fervor, siendo menester en muchas personas templar el que les estimula a excessos en este punto” (CALATAYUD, Pedro de: *Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*, p. 151v).

⁴²⁴ No en vano, la misión se cerraba con una exhortación “... a guardar los propósitos que habían hecho en la misión, y traté principalmente dos puntos, uno de los tratos y contratos y de los muchos que se perdían por dejarse cegar de la codicia y otro de los trajes...” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 417).

⁴²⁵ En este sentido, denunciaron que en lugares como Utrera las cofradías carecían de este control: “Assí siguen alternando las hermandades por su antigüedad uniformes en esta irregular deformidad sin presidencia ni precedencia de clero ni otra cabeza alguna, entregados todos al alvedrío de unos hombres toscos, quales son todos los hermanos de las hermandades. Ni la cruz de la parroquia precede, ni clérigo alguno preside porque siendo tal el desorden y confusión de esta tumultuosa processión se ven obligados a dexar cruces y ciriales en una cruz cerca del Real” (CALATAYUD, Pedro de: *Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*, p. 181v).

noticias la respecto no nos deben hacer dudar de que la pretensión de los jesuitas iba más allá de una religiosidad ceñida a lo externo ya que abundaban en la interiorización de los principios de la fe⁴²⁶.

En este sentido, era esencial instituir congregaciones que debían convertirse en medios de penetración capilar de la disciplina defendida por los misioneros. En efecto, los jesuitas convirtieron estas asociaciones en expresión máxima de este empeño, un modelo que no se puede considerar únicamente jesuita sino que atañe a la Europa postridentina, si bien encontró en la orden ignaciana uno de sus difusores más destacados⁴²⁷. No en vano, propusieron en el caso de la ciudades una penetración “diferencial”, es decir, organizando diferentes congregaciones en función de los caracteres comunes de los componentes⁴²⁸. Esperaban así que los “iguales” fuesen capaces de hacer penetrar mejor los principios de la vida devota. Este sistema dejaba iniciativa a los laicos pero, a la vez, proponía un control de sus actividades por parte de los hombres adecuados y de la presencia del sacerdote como “director” de la congregación⁴²⁹. De este modo, entre 1670-1680 se alcanzó la máxima difusión del movimiento confraternal en Francia donde, en vísperas de la Revolución existían dos o tres cofradías por parroquia⁴³⁰. En Italia o Alemania es proceso tardó algo más en generalizarse.

Las referencias a los fracasos, que aparecen con cierta frecuencia en los escritos de los misioneros, son de gran interés para conocer cuáles fueron las limitaciones y las posibilidades de éxito de la predicación misional. Éstos atañían, fundamentalmente, a individuos concretos o a ciertos grupos. Así, en Marbella el padre Tirso no consiguió que se convirtiese ningún musulmán⁴³¹. Otras veces eran los mismos odios entre facciones los que acababan resolviéndose aparentemente. Tras una tregua se volvía a las andadas:

“La razón que tuvo el Sr. Arzobispo para enviarnos a hacer segunda vez misión en la villa de Morón de la Frontera, habiéndola hecho allí tres años antes, y seguidose después otra de los PP. Franciscos, fue por templar el incendio con que ardía aquella vialla en odios y enemistades entre dos familias principales que arrastraban tras si lo restante del lugar. Ya antes había tenido por mucho tiempo muchos encuentros, mas de nuevo habían crecido los odios. Porque a la cabeza de una familia, que era un caballero muy querido y que en la cancillería de Granada había salido triunfante en todos los pleitos...), le mataron una noche en una calle, disparándole un trabuco a quemarropa, sobre lo que había venido juez pesquisidor”⁴³².

⁴²⁶ En ocasiones estas no se dirigían contra la misión sino contra uno de sus aspectos u objetivos, por lo demás esenciales, como la creación de las congregaciones (REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 441 y 503).

⁴²⁷ CHÂTELLIER, L.: *L'Europe des dévots*. Ed. Flammarion. París, 1987, pp. 73 y ss.

⁴²⁸ CHÂTELLIER, L.. “Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento”, p. 147. Aunque la expresión sea discutible, Châtellier afirma, de un modo gráfico que: “Questa azione cattolica che penetrava all'interno di un gruppo sociale per trasformarlo e indurlo ad adottare una forma di vita cristiana” (*ibidem*, p. 149). Un caso concreto es el de Grenoble donde había tres congregaciones jesuitas dedicadas a diferentes grupos sociales (LURIA, K. P.: “Rituals of conversion: catholics and protestants in XVIIe Century Poitou”, p. 257).

⁴²⁹ CHÂTELLIER, L.. “Rinnovamento della pastorale e società dopo il Concilio di Trento”, p. 149.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 154.

⁴³¹ REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 240.

⁴³² *Ibidem*, p. 333. Reconoce que no se pudo conseguir el perdón *ibidem*, p. 334.

Se puede entrever en la documentación que este perdón no era siempre debido a la buena voluntad de los dos bandos cosa que, sin duda, es sintomática de que algunos sólo olvidaban perentoriamente: “los del bando que deseaba más la paz, fueron adonde estaban los otros, que saliendo a recibirlos amorosamente les abrazaron con tiernas lágrimas” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 211).