

## Capítulo II

# La teatralidad misional

Nuestra visión sobre la predicación española de los siglos XVII-XVIII ha cambiado profundamente en los últimos años. Las aportaciones de los ochenta, que coincidieron con la crítica revisionista del Barroco, permitieron revalorizar las producciones barrocas que muchos identificaban con el período de decadencia de la oratoria sagrada del que hablan las fuentes del siglo XVIII. Los tratadistas de esta época se encontraron ante unos fenómenos que, si bien derivaban del Barroco, eran fruto de una tendencia diferente que generaba unas expresiones faltas de tensión dramática y de gusto que podemos calificar como “barroquista”<sup>1</sup>.

Hemos de partir del principio de que la predicación barroca fue fruto de un ambiente cultural y religioso muy determinado que generó una profunda teatralización de la vida social de modo que la comunicación y, por extensión la predicación, una de sus máximas expresiones, fueron concebidas a partir de los principios que regían la “antropología” coetánea<sup>2</sup>.

Los resultados y, sobre todo, las desviaciones de esta tendencia, provocaron una reacción que, en todo caso, no se puede situar en el XVIII<sup>3</sup>. Es, por tanto, falsa la idea de que en estos momentos se produjese una recuperación de los modelos del “clasicismo” español. Por el contrario, existen numerosas pruebas de que casi un siglo antes, en pleno auge de la oratoria cultista, se produjo algo parecido. La insistencia de las fuentes setecentistas en la “decadencia” de la oratoria debe ser entendida como una recuperación de

---

<sup>1</sup> “El verdadero Barroco encierra una auténtica tensión psicológica, a la vez que un anhelo de paz espiritual, un gusto depurado en la expresión, sencillez en el enredo, nobleza y discernimiento en el estilo. Si hubiéramos de señalar las características del Barroquismo diríamos que son: una hiperbólica *pointe* o rasgo de ingenio rebuscado; proliferación exagerada de agudezas y adornos sin función estructural alguna; abuso de las descripciones por el placer de hacerlas; la combinación absurda de los más menudos detalles con la más hinchada magnificencia; la metáfora como sorpresa y fanfarronada...y, frecuentemente, el “*inauditus numerorum tronus*” (Gravina)” (HATZFELD, T.: *Estudios sobre el Barroco*. Ed. Gredos, 1972, pp. 56-7).

<sup>2</sup> En este sentido, refiriéndose a las procesiones, dice Dompnier que con ellas se busca “agir sur la sensibilité et l’émotion pour conduire à la conversion. Fidèles à la tradition franciscaine d’une prédication de pénitence, les capucins mettent à son service toutes les ressources de l’anthropologie de l’âge baroque et participent à leur manière à l’évolution de la pastorale catholique vers un aspect plus méthodique” (DOMPNIER, B: “Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses”, p. 30).

<sup>3</sup> En este sentido afirma, por ejemplo J. Jurado que: “La realidad es que a partir de 1588... los tratadistas españoles de elocuencia sagrada vienen ya castigando con dureza el estilo retorcido, hinchado y culto por inconveniente e inapropiado para el púlpito” (JURADO, J: “Fray Gerundio y la oratoria sagrada barroca” en *Edad de Oro*, VIII, 1988, p. 100).

un *topos* recurrente, esto es, un tema manido que no puede ser empleado como una evidencia de la situación de esta época<sup>4</sup>.

La predicación barroca fue, en todo caso, un fenómeno plural, enfrentándose los “innovadores” con los continuadores de la tradición retórica<sup>5</sup>. Ambos grupos se proclamaron herederos de los apóstoles pero, con el tiempo, los antibarrocos fueron identificados con el espíritu de la “Iglesia antigua”, un término que podemos calificar como retórico y que, por ello, impide una comprensión adecuada de las ideas de los autores de la época, que sólo pueden captarse a través de la contextualización, evitando valores universales y ahistóricos<sup>6</sup>.

La oposición entre estas dos posturas es una afirmación simplista. En todo caso, se puede hablar de matices, ya que los mismos modelos sirvieron no sólo para sostener cosas contrarias sino que, a su vez, esta coincidencia revela una profunda identidad entre las perspectivas de barrocos y “reformistas”. De este modo, hubo una coincidencia en su manera de entender conceptos como visualismo, naturalismo o decoro, ambos tomados de la tradición aristotélica. De hecho, la pretensión de convencer y de captar la voluntad hacía necesaria la contribución de la retórica que, por ejemplo, gozó de un gran peso en la formación jesuita<sup>7</sup>.

El modelo defendido por los jansenistas, o *jansenizantes*, se ha identificado con el espíritu la predicación de Cristo, que implicaba anteponer la divulgación del Verbo a

---

<sup>4</sup> Es del todo incierto que la predicación decayese en el Barroco, a raíz del Concilio de Trento. ¿De qué decadencia habla exactamente Saugnieux? Como vimos, la predicación, particularmente la misional, alcanzó en estos momentos su culmen, asentándose en una revisión de sus presupuestos (SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 131).

<sup>5</sup> En cambio, Saugnieux vuelve a las convenciones como que “... la prédication “baroque”, entendons par là celle qui se caractérise par la recherche et la complication du style” (SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 128).

<sup>6</sup> Sobre la fascinación de esta imagen de la iglesia primitiva cfr. RAPP, G.: “La religion populaire au Moyen Âge” en VVAA: *La religion populaire dans l’Occident chrétien. Approches historiques*. Ed. Beuchesne, 1976, p. 71, una idea que se llenó de contenidos muy diversos como se puede comprobar en ZARRI, G.: “Dalla profezia alla disciplina 1450-1650” en Idem y SCARAFFIA, L.: *Donne e Fede*. Ed. Laterza, Roma-Bari 1994, p. 197.

Mario Rosa ha subrayado que este mito fue: “... accolto dalle correnti arcaizzanti e rigoriste: quello dell’“aurea antichità” di contro all’età medioevale e all’età della Controriforma- ritenuti appunto momenti di convinzione della Chiesa- un mito che... non poteva non comportare mutamenti rapidi e sensibili negli usi liturgici, nelle forme di devozione, nel linguaggio teologico sino ad investire la stessa organizzazione ecclesiastica” (ROSA, Mario: *Settecento religioso: politica della ragione e religione del cuore*, p. 159). Otros, en cambio subrayan, siguiendo a Jedin, que la época postridentina supuso un retorno a un pasado supuestamente puro basada en la construcción de una “... cattolicità ideale, interiorizzata, e rivolta alla salus animarum” (SANNAZARO, Giovanni Battista: “La città dipinta” en AAVV: *La città rituale: La città e lo Stato di Milano nell’età dei Borromeo*. Ed. Angeli. Milano, 1982, p. 58). Esta interiorización, en todo caso, se vió reducida por una vulgarización que llevó a una adulteración de este mensaje, una contaminación que posibilitó su comunicación.

<sup>7</sup> RICO CALLADO, Francisco Luis: *La reforma de la predicación en la España del siglo XVIII*. Tesis de licenciatura. Alicante, 1999.

cualquier empeño humano. Esta corriente, sin embargo, no pasó por alto que la oratoria cristiana era el fruto de una larga sedimentación en la que, frente a la inspiración divina, se podían distinguir claramente las aportaciones de la retórica pagana. De este modo, no renunciaron al “arte”, si bien intentaron armonizarlo con la moralidad exigida por la predicación, poniendo el acento en que el predicador debía ser un ejemplo para sus oyentes:

“Des trois qualités traditionnellement requises pour l’orateur chrétien, les uns mettaient l’éloquence au premier rang, les autres la doctrine et les derniers la charité et la sainteté de vie. Sans toujours négliger la première, les jansénistes s’efforcèrent surtout de concilier les deux autres, de montrer que la foi n’est rien sans la charité et que l’éloquence est vaine et coupable dès qu’elle n’est plus au service de l’une et de l’autre”<sup>8</sup>.

¿Qué diferencia hubo, realmente, entre estas propuestas y lo postulado por Segneri de cuyas afirmaciones, como tendremos la oportunidad de ver, participaron plenamente los misioneros jesuitas del Seiscientos y Setecientos<sup>9</sup>? Decía, por ejemplo, el padre Calatayud que:

“Los medios para que el predicador predique según Dios son, el primero atraer el Espíritu de su Magestad con humilde y frecuente oración e implorando su auxilio con oración particular antes de ir a predicar. El segundo, purificar su conciencia con examen y dolor de sus faltas cada noche y allanarla con Dios, para que la luz e inspiración del Cielo se deriven en su entendimiento y no se cieguen los conductos de la razón con el denso vapor de alguna pasión”<sup>10</sup>.

O también:

“instruirse en el método, circunstancias y modo de predicar en la inteligencia que la arte concionatoria ha de tirar a mover y convertir los ánimos más que a complacer el oído, cuio primer papel, eficacia y moción lo ha de hazer el Espíritu santo, de quien viene todo bien”<sup>11</sup>. O el cumplimiento de los ejercicios de su congregación<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup>SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 117.

<sup>9</sup> “L’orateur, nous dit Segneri, montrera tantôt ce qu’il faut faire (materia práctica) et tantôt ce qu’il faut croire (materia especulativa). Il aura abondamment recours aux exemples et ne laissera jamais aller à des développements abstraits; il parlera “con las semejanzas más populares”, comme faisait le Christ lui même, car il ne suffit pas de proclamer la vérité, il faut qu’on l’entende et qu’on la comprenne. C’est pour cela que le prédicateur doit chercher davantage à émouvoir qu’à faire valoir, à éveiller qu’à briller. Quant au rôle de la grâce, Seneri répète après saint Grégoire que sans elle *lingua exterius in vanum laborat*, et il ajoute: “qualquier palabra que pronunciáis es tyro mas no es golpe”. Si donc il est loisible de faire appel, pour mieux convaincre, à tous les moyens que l’art et la science nous proposent, c’est en Dieu seul qu’il faut mettre notre confiance: “Las industrias humanas (son) solamente como condiciones que quiere Dios para la consecución del fin...”. Cette grâce, nul ne saurait l’obtenir s’il ne mène une vie exemplaire, faite de prière et de méditation. L’exigence première de l’éloquence chrétienne est donc une exigence de sainteté” (*ibidem*, p. 135).

<sup>10</sup> CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave obligación de los predicadores en distribuir la divina palabra a los fieles ajustándose al espíritu de Christo y no del mundo*, Biblioteca Nacional, ms. 6024, p. 76r.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 77v.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 78v.

Es innegable también que la “doctrina” tuvo un gran peso en la predicación misional. Nuevamente, el padre Calatayud, reflexionando sobre los sermones de Cuaresma, señalaba que no se debía:

“... permitir (que) se predique Quaresma alguna en sus parroquias sin que la mitad de la hora sea pura doctrina, práctica y doctrinalmente explicada, pues esto es lo que más arma”<sup>13</sup>.

¿Hubo una contradicción entre estas afirmaciones “apostólicas”, que establecían como principios rectores la sencillez y una predicación de clara tendencia pedagógico-moralizante, y la práctica habitual de los jesuitas? Si bien algunos sectores de esta orden contribuyeron decisivamente al conceptismo, recordemos a Baltasar Gracián, cabe resaltar que la sencillez y la llaneza caracterizaron la labor de los misioneros jesuitas.

A este respecto, creemos que es errónea la interpretación de Saugnieux, quien afirmaba que la predicación cultista y, consecuentemente, el gerundismo, no pueden entenderse sin un claro predominio de la escolástica<sup>14</sup>. Por el contrario, ¿no es barroca la predicación del padre Calatayud, máxima expresión de las concepciones intelectuales jesuíticas, profundamente imbuidas de esta corriente? Es más, ¿no existía una gran similitud entre las concepciones que el padre Calatayud, un Segneri u otros tenían de la comunicación y algunos de los modelos citados por los preceptistas “reformistas”, tales como el padre Vieyra o Fray Luis de Granada?

Dejando a un lado el estilo y las complicaciones retóricas, hubo una clara coincidencia entre la predicación misional y la oratoria de “aparato” que requerían idénticos procedimientos y recursos: sorpresa, aparatosidad, parateatralidad, etc. cuyas expresiones, sin embargo, fueron mucho más exacerbadas en las misiones que, como veremos, rompieron el rígido “marco” de la retórica solemne. En todo caso, estas reflexiones y métodos fueron adoptados, en cierta medida, por los preceptistas del Setecientos que, sin embargo, quisieron distanciarse de lo que ellos llamaban “excesos” barrocos.

Por otro lado podemos decir que, pese a su importancia, las discusiones teológicas o las sutilidades escolásticas no fueron determinantes en la configuración de la oratoria barroca en su conjunto, tal y como afirmaba Saugnieux, quien confundió una manifestación con el todo. Frente a los enrevesamientos intelectuales de los escolásticos, jesuitas y

---

<sup>13</sup> CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, p. 80r.

<sup>14</sup> Saugnieux liga directamente el Barroco a la Contrarreforma: “En interdisant toute libre interprétation de l’Écriture, le concile de Trente portait un rude coup à la prédication au moment même où il prétendait lui redonner vigueur. Finie la liberté et la spontanéité, on ne pouvait plus se risquer à commenter l’Écriture en public sans s’abriter derrière des autorités reconnues. Les prédicateurs, convaincus du danger qu’il y avait à faire preuve d’originalité sur le fond, apprirent à emprunter leurs idées à d’autres et ne se soucièrent plus guère que de figoler le style” (SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 128).

capuchinos defendieron que la claridad era un principio esencial tal y como demuestra su defensa del *exemplum* o del símil sacado de la realidad cotidiana.

Así pues, es equivocado afirmar decir que en la predicación de los siglos XVII-XVIII se produjo una oposición entre un modelo renovado y otro decadente. Esta visión parece más bien una obsesión de algunos autores, reñida con el panorama de la predicación popular que puede conducir a distorsionar las bases sobre las que se asentó la preceptiva retórica en esta época. Del mismo modo que en el terreno del arte existieron continuidades o anticipaciones la oratoria “barroca” no fue una realidad uniforme, monolítica y los grandes modelos oratorios no pueden servir como única vía para comprender la realidad de la predicación de la época.

A diferencia de la oratoria barroca en su expresión brillante, los misioneros no fueron influidos por el cultismo o el conceptismo. De este modo, frente a los Paravicino, Guerra, etc., establecieron que la expresión debía ser sencilla<sup>15</sup>. En contraste con ellos, el lenguaje de los “cultistas” estaba lleno de complicaciones que dificultaban la transmisión de la doctrina al pueblo, al que se le escapaba el significado de los conceptos empleados por estos autores<sup>16</sup>. La influencia de autores como Luis de Góngora fue, a este respecto, decisiva:

“además de la latinización del vocabulario, hipérbaton, fraseología, adopta una expresión indirecta que se mueve continuamente entre metáforas y alusiones eruditas, y lo hace siempre consciente del valor de la oscuridad como factor estético que promueve el placer intelectual de la especulación a la vez que actúa como

---

<sup>15</sup> A diferencia de Robert Ricard, algunas brillantes aportaciones han demostrado su perviencia en la oratoria española del siglo de Oro en la que el *exemplum* siguió siendo un instrumento esencial (ARAGÜÉS SARAZ, José: *Deus Concionator. Mundo predicado y retórica del “exemplum” en los Siglos de Oro*. Ed. Portada Hispánica. Amsterdam-Atlanda, 1999). Y, sin duda, este era un elemento que distinguía a los misioneros de sus colegas cultistas.

Debido a su lógica interna, que hemos descrito con anterioridad, el Barroco renunció a este procedimiento argumentativo. Si bien en las obras de los oradores reformistas del XVI el *exemplum* fue desplazado, en opinión de Ricard, de la predicación debido a que se impuso en los sermones la sobriedad, existen otras razones que explican mejor su progresivo abandono en la oratoria barroquista que son:

“... muy distint(os), casi opuest(os), y ... de orden estrictamente literario. En la mayor parte de los predicadores llamados barrocos el *exemplum* es destronado... (por) el concepto predicable. Se ve en el siglo XVII multiplicarse en España, destinadas a los predicadores, compilaciones de conceptos predicables, análogas a aquellas compilaciones de *exempla* que la Edad Media había visto proliferar” (RICARD, R.: “Aportaciones a la historia del “exemplum” en la literatura religiosa moderna” en *idem*: Estudios sobre literatura religiosa española. Ed. Gredos. Madrid, 1964, p. 220).

<sup>16</sup> Se olvidaba así el objetivo esencial de la profesión “apostólica” para caer en lo anecdótico, elevando el instrumento (lenguaje y retórica) a un fin en sí mismo: “El que atiende mucho a hablar con metáforas, formar alegorías i descripciones que se llevan toda la atención, ésse hace del retórico aunque no lo sea” (MAYANS, G.: “El orador christiano” en *Obras completas*. Ed. Ayuntamiento de Oliva, 1984, I, 6).

incitante sugestivo, pidiendo al lector no la simple recepción pasiva... sino la cooperación con el poeta”<sup>17</sup>.

La dificultad, pues, era esencial. Los misioneros, como tantos otros detractores de los cultistas exigían, en cambio, que se predicase la palabra de Dios de un modo sencillo y accesible, coincidiendo con la postura de preceptistas como Gregorio Mayans:

“La palabra de Dios nace de Dios; la palabra de los hombres nace de los hombres. Aquélla, pues, se ha de buscar en las Divinas Escrituras i Santos Padres; i predicarla no es cosa que decir aquellas mismas verdades que Dios enseñó a los hombres por sí mismo, o por medio de sus profetas i apóstoles; sacar las consecuencias necesarias de los principios infalibles de nuestra religión, persuadir estas verdades con la mayor eficacia, sin mezclar los pensamientos propios, más sutiles que provechosos, ni opiniones ajenas que de nada sirven; i procurar valerse de las mismas razones i modos de persuadir de que se valieron los profetas, apóstoles i santos padres para mover con eficacia los corazones humanos, no teniendo otro fin que la conversión de las almas i gloria de Dios”<sup>18</sup>.

La gran cantidad de testimonios similares procedentes de fuentes del siglo XVII, permite entrever que la reacción contra los oradores “sutiles” se produjo desde su aparición y no un siglo después<sup>19</sup>. En efecto, en las reflexiones sobre la predicación debidas a la mano de los misioneros, ya fuesen Gerónimo López, ya Pedro de Calatayud, ya de otras órdenes, como el capuchino José de Caravantes, se criticaron duramente las ingeniosidades que se oían en los púlpitos, cosa que no quiere decir que ellos no fuesen barrocos, si bien pertenecieron a una tendencia diferente.

Su empeño por imponer una predicación accesible a un amplio público es, sin embargo, insuficiente para definir esta orientación que, como veremos, estuvo muy ligada a los representantes de la oratoria culta del momento. No en vano, todos ellos hablaron de “mover”, es decir, de captar a la audiencia a través de una batería de recursos (visualismo, espectáculo, etc.), que nos permiten afirmar que nos encontramos ante la expresión de un “método” común, fundado en algunos de los presupuestos básicos de la cultura barroca.

La oposición a la predicación de “aparato”, a la que se dedicaron apuntes muy marginales en la preceptiva del Setecientos, se basó en la tradición retórica. Sus detractores exigían una expresión moderada y decorosa que contrastaba con ciertos excesos de la predicación popular tanto en la acción como en la *pronuntiatio*. Hubo, pues, un claro contraste entre la retórica de escuela y la popular. Por otro lado, la complicación era

---

<sup>17</sup> LÁZARO-CARRETER, F.: *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*. Ed. Crítica. Madrid, 1980, p. 213.

<sup>18</sup> MAYANS, G.: “El orador christiano”, I, 7.

<sup>19</sup> HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española de los SS.XVI-XVII*. Madrid FUE, 1998.

sustituida por la claridad y la llaneza en los sermones misionales que, por otro lado, extendieron la espectacularidad y el “aparato” fuera de los púlpitos hasta constituir un sistema de persuasión que, como veremos, entrañó una rica gama de instrumentos basados en idéntica concepción de la comunicación.

Por tanto, es necesario plantearse qué relaciones existieron entre la oratoria solemne barroca y la predicación misional. Idénticos protagonistas, las órdenes religiosas, el mismo empeño por cristianizar a la sociedad, los mismos presupuestos y plasmaciones muy semejantes. La diferencia esencial puede residir en el acento puesto en cuestiones particulares y, de modo especial, en la brillantez retórica. La dificultad fue, por tanto, un elemento esencial del barroco, una expresión que, se ha afirmado categóricamente, se vulgarizó, es decir, se convirtió en *gusto popular*.

Pero también se trataba de una diferencia de percepción. No era lo mismo dedicarse a predicar cuaresmas que misionar. Este empeño implicó unas exigencias mayores o que, al menos, fueron entendidas de este modo. La misión exigía un compromiso radical que entrañó un distanciamiento respecto a los oradores brillantes y urbanos, en quienes se centraban, efectivamente, las críticas y las reticencias de los misioneros<sup>20</sup>. Estos subrayaron que se debían cumplir estrictamente los votos, practicarse con frecuencia determinados ejercicios con los que se intentaba radicar virtudes esenciales. Frente a la comodidad y la brillantez de los oradores cultistas, los misioneros subrayaban que había que:

“ser humildes y fieles con Dios nuestro Señor, atribuyéndole a su magestad quanto fruto y quanto bueno hicieren... Quando huviereis hecho todo lo que es de vuestra obligación, dezid con humilde reconocimiento que sois siervos inútiles y que no hizisteis más que lo que debíais hazer”<sup>21</sup>.

Sin embargo, en ambos casos, al menos si observamos las reflexiones de la preceptiva retórica, encontramos el mismo llamamiento al espíritu apostólico, cuyo modelo era Cristo<sup>22</sup>. Esta postura era un trasunto, hasta cierto punto, de la máxima ciceroniana según la cual el *retor* cristiano era la máxima expresión del *homo bonus, dicendi peritus*. Su validez se fundaba en que la causa defendida por él era verdadera, al menos, precisión

---

<sup>20</sup> Véase, por ejemplo CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, p. 52r y ss. En efecto, los misioneros hacían un especial hincapié en la actividad pastoral en el medio rural (DOS SANTOS, E.: “Le missioni in epoca moderna in Portogallo” en DELUMEAU, Jean (ed.): *Storia vissuta del popolo cristiano*. Ed. Società Editrice Internazionale. Torino, 1985, p. 526).

<sup>21</sup> CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 61.

<sup>22</sup> En los mismos procesos de canonización: “La gloria della grazia risulta espressa nei processi in modo particolare nella imitazione eroica di Cristo, e specialmente della “sua gloriosa passione” (DE MAIO, Romeo: “L’ideale eroico nei processi di canonizzazione della Controriforma” en idem: *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*. Napoles, 1973, p. 293).

capital, si las materias eran tratadas con el debido rigor y tenía una formación adecuada<sup>23</sup>. Mucho más difícil era lograr el objetivo de que las acciones no desdijesen las palabras. Es más, el orador debía ser un modelo para la comunidad. Esta inquietud provocó respuestas diferentes hasta el punto de que los misioneros se contagiaron del ideal heroico de santidad que alcanzó tanta importancia en este período, tomando como referentes a los mártires de las colonias.

Las retóricas abundaron igualmente en la máxima ciceroniana. En efecto, el ejercicio de la profesión se fundaba en un dominio del arte retórico que necesitaba de una larga enseñanza de los principios de la oratoria<sup>24</sup>. Las críticas contra los oradores “brillantes” del Barroco no supusieron, como dijimos, una renuncia al ejercicio de las capacidades retóricas, sino su limitación y subordinación a la predicación *apostólica*<sup>25</sup>. Surgió así la cuestión clave de cuál era la relación entre las capacidades humanas y la inspiración divina, un problema cuya respuesta vertebró la misma adaptación de la retórica clásica pagana. Este asunto fue recurrente e, incluso, obsesivo en los oradores barrocos, que llegaron a las mismas conclusiones que los preceptistas posteriores: había que moderar el empleo de los modelos paganos aunque, sin duda, eran necesarios para persuadir.

El acercamiento de San Ignacio a la retórica clásica, pese a su inicial rechazo, marcó profundamente la trayectoria de la enseñanza de la oratoria en la orden jesuita<sup>26</sup>. Es sobradamente conocido el interés de los jesuitas por los “despojos de Egipto”, cosa que suponía una voluntad de apropiación de las aportaciones y logros de la oratoria antigua que no estuvo exenta de resistencias<sup>27</sup>. La retórica se convirtió, sin embargo, en un elemento

---

<sup>23</sup> Esta es la crítica que Platón dirige contra los sofistas (MORTARA GARAVELLI, B: *Manual de retórica*. Ed. Cátedra. Madrid, 1996. p. 23).

<sup>24</sup> Que tienen su contrapartida, en cuanto a los contenidos, en el aprendizaje de la teología moral y, especialmente, en la “práctica” destinada al confesionario.

<sup>25</sup> “En cuanto a las señas, bien claras son. La palabra de Dios nace de Dios; la palabra de los hombres nace de los hombre. Aquélla, pues, se ha de buscar en las Divinas Escrituras i Santos Padres; i predicarla no es cosa que decir aquellas mismas verdades que Dios enseñó a los hombre por sí mismo, o por medio de sus profetas i apóstoles; sacar ls consecuencias necessarias de los principios infalibles de nuestra religión; persuadir estas verdades con la mayor eficacia, sin mezclar pensamientos propios, más sutiles que provechosos, ni opiniones ajenas que de nada sirven; i procurar valerse de las mismas razones i modos de persuadir de que se valieron los profetas, apóstoles i santos padres para mover con eficacia los corazones humanos, no teniendo otro fin que la conversión de las almas i gloria de Dios. I esto no impide el que uno aplique todo su estudio, meditación e industria para mover los corazones; lo qual no puede hacerse perfetamente sin ayuda del arte, de la qual se valieron con admirable destreza i mucho mayor fruto los dos mayores oradores del siglo passado, los padres Pablo Señeri i Luis Burdelú.” (MAYANS, G: “El orador christiano”, I, 7).

<sup>26</sup> FUMAROLI, M.: *Eroi e oratori. Retorica e drammaturgia settecentesche*. Ed. Il Mulino. Bolonia, 1990, p. 41.

<sup>27</sup> Según Ignacio, la formación humanística era necesaria aunque siempre con moderación. Polanco la defendió contra la opinión de Láinez que no aceptaba el hedonismo, la “delicadeza” de estos estudios lo espantaba, contra la opinión de Polanco de que con ellos se despertaba el ingenio de los jóvenes (BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza. Cultura gesuitica e seicento italiano*. Ed. CLUEB, Bolonia, 1997, p. 60).



clave en la *Ratio*<sup>28</sup> que se alimentó de los modelos clásicos, una de cuyas máximas expresiones fueron las *Vacationes autumnales*<sup>29</sup>. Esta materia estuvo, por supuesto, sujeta a la autoridad y la Revelación, que era la fuente última de todo conocimiento y que implicaba que todo debía realizarse<sup>30</sup>.

En este sentido, se puede decir que para los jesuitas estaba claro que la máxima representación del orador era el predicador que se miraba, especularmente, en Cristo<sup>31</sup>. En algunos teóricos postridentinos esta idea supuso despreciar el “arte”, poniendo el acento en la inspiración, en la intervención de la Gracia. El orador sagrado participaba, pues, de lo numinoso que era una experiencia ajena al orador profano. Frente a esta tendencia “antiintelectualista” los jesuitas adoptaron, claramente, una postura ecléctica que valoraba también las aportaciones de un pasado ajeno a la aparición de Cristo y, concretamente, los oradores griegos y romanos quienes fueron considerados la expresión más perfecta de un conocimiento retórico “natural”, independiente de la Revelación<sup>32</sup>. Obviamente, sus producciones retóricas sufrían la tara de desconocer esta realidad y, de modo especial, el anuncio de la salvación a través del sacrificio de Cristo, que era elemento crucial de la historia cristiana en la que la misión se incardinaba como un elemento clave. En efecto, el objetivo esencial de esta última era anunciar y propiciar, a la vez, la salvación a través de la conversión “verdadera”. A partir de estas ideas podemos comprender la relación existente entre la predicación y la retórica profana, que se materializó en los propios colegios jesuitas,

---

<sup>28</sup> De forma coherente en los escritos de San Ignacio con el objetivo de lograr “... una forma mentis addestata a distinguere, a multiplicare i punti di vista, a ragionare nei termini probabilistici imposti dalla prassi pubblica dei ruoli della vita sociale nell’esercizio di una sagace “arte di prudenza” di cui velarsi nel tumultuoso teatro del mondo” (*ibidem*, p. 64). De este modo, había un entrenamiento en los rudimentos de la propaganda política para servir al orden político.

<sup>29</sup> En FLYNN, Lawrence J.: “The arte thetorica of Cyprian Soarez” en *Quarterly Journal of speech*, 1956. Sobre las *Vacationes*, además del trabajo de Fumaroli que hemos citado anteriormente puede consultarse el de GOLDING, A. S.: ““Nature as symbolic behavior”: Cresol’s *Autumn Vacations* and Early Baroque Acting Technique” en *Renaissance and Reformation*, vol 10, 1986, pp. 147-56.

<sup>30</sup> BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza*, p. 44. La tradición, en efecto, fue identificada con la verdad de fe y jesuitas como Antonio Codorniu o el padre Pedro Calatayud se convirtieron en defensores de lo que ellos llamaban “crítica” y “buen gusto” contra aquellos que se expresaban con demasiada libertad y no respetaban ninguna autoridad (SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, Francisco: *La mentalidad ilustrada*. Ed. Taurus. Madrid, 1999, p. 300).

<sup>31</sup> “la loro pedagogia oratoria resta ... calamitata dal paradigma sacerdotale”, el laico es sólo una imitación débil del sacerdote cuyo patrimonio es el logos divino.

<sup>32</sup> “plus ou moins dégagés de la religion païenne et pénétrés de philosophie avaient déjà constitué dans l’Antiquité une anthropologie qui donnait forme intelligible aux passions, aux caractères, aux types d’humanité et à leurs situations typiques” (FUMAROLI, M.: *Eroi e oratori*, p. 42). A la hora de escoger modelos había que actuar con una gran prudencia (DAINVILLE, F.: *L’éducation des jésuites: XVI (e)-XVIII(e) siècles*. Ed Minuit. París, 1991, p. 180). Circunstancia que no sólo atañía a la perfección en el uso del latín sino también a la moralidad del autor en cuestión.

en los que se formaron tanto los clérigos como las élites que dirigieron, en muchos casos, los destinos de la sociedad laica<sup>33</sup>.

¿Qué papel debía jugar la retórica, el “verbo” humano, en el anuncio del Verbo(divino)? Esta era la cuestión fundamental que se dilucidaba en esta discusión. La palabra humana, si bien marcada por el pecado, era el instrumento esencial del que disponía el orador. La Revelación se expresaba a través de este medio, si bien lo organizaba de un modo completamente nuevo, alejándose de la sofística pagana.

Pese a que la inspiración de la Gracia superaba cualquier disposición humana<sup>34</sup>, no se podía confiar en que todos los oradores participasen de ella<sup>35</sup>. Era necesario, pues,

---

<sup>33</sup> “La padronanza della retorica risulta in primo luogo un segno di distinzione e di prestigio, un privilegio di casta, uno strumento di potere che con gli esempi di eroismo e nobiltà, con la celebrazione della gloria e del coraggio investe i suoi cultori della sicurezza psicologica... chi proietato in un mondo ideale di perfezione e di grandiosità, individua nel comando, un esito naturale e predestinato” (BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza*, p. 80).

<sup>34</sup> En este sentido, cabe reconocer que la oración era un mecanismo esencial para lograrla (BALDAQUÍ Y ESCANDELL, Ramón: “La reforma de la predicación en el XVIII valenciano: Leonardo Soler de Cornellá” en *Anales Valencinos*, 1985, p. 130). Ésta jugó un papel protagonista en la religiosidad española del siglo XVI y, concretamente, en la predicación como dejan entrever claramente las obras de Juan de Ávila o de Fray Luis de Granada. Para ambos, de ella emanaba una acción posterior. Es más, en el caso de la predicación, el sermón se hacía más apasionado y emotivo, el predicador se descubría a sí mismo en la meditación, obtenía la ayuda de Dios, etc. En una de sus cartas, dirigida a un predicador, Juan de Ávila pondera la importancia de la meditación realista, indicando al destinatario una serie de acciones: “Piense con atención en el paso de su muerte lo más entrañablemente que pudiere, como si en ella estuviese, notando particularmente cómo estará en la cama, la candela en la mano, y todo lo demás que el Señor le diere; y tras ésto, cómo, salida el ánima, quedará acá el cuerpo y será llevado a enterrar. Y haga cuenta que oye los cantos y lloros y todo lo demás que se suele hacer, y cómo, echado su cuerpo debajo la tierra, será hollado, y quizá de los animales, y podrá ser que anden los huesos rodando. Y pues esto ha de venir, haga cuenta que ha venido, y dése por muerto a este mundo, volviendo de verdad las espaldas y echando de su corazón toda criatura, y todo amor de honra, y todo temor de deshonor; y haga cuenta ya está en el otro mundo, y viva acá como en una inmutabilidad entre las mudanzas, mirando cómo ya es todo pasado, y él y los que ve están ya olvidados, y todo se ha ya pasado, así como agua que corrió con zurrido” (ÁVILA, Juan de: *Obras completas*. Tomo V: Epistolario. Ed. BAC. Madrid, 1970. Carta V, p. 49). Hay otras indicaciones de interés en esta carta.

Sobre esta cuestión se pueden consultar los escritos biográficos de Juan de Ávila, donde se subraya la importancia de la oración y de la meditación en la labor del predicador:

“No predicaba sermón sin que por muchas horas la oración le dirigiese. Allí se acrisolaban los conceptos y se les infundía vida; allí se les daba corte a las razones que herían en los corazones más duros; tomaban viveza sus palabras, más penetrantes que espada de dos filos; aquí se renovaba el espíritu, y aumentaban vigor aquellos ímpetus que se ejecutaban en el púlpito; en la oración suplicaba Nuestro Señor íntimamente diese virtud y eficacia a sus palabras, pedía la conversión de las almas, en ella negociaba el truco de los corazones, la mudanza de las vidas” (MUÑOZ, Luis: “Vida y virtudes del venerable varón el P. Maestro Juan de Ávila, predicador apostólico”. Madrid, 1635. Publicado en GRANADA, Fr. Luis de y MUÑOZ, Luis: *Vidas del Padre Maestro Juan de Ávila*. Ed. Juan Flors. Barcelona, 1964, p. 187).

En una línea parecida decía Gerónimo López que: “De verdad que no me atrevo a referir lo que les dixe en essa plática; pero me parece que no era yo el que entonces ablava, sino Dios, que me ponía las palabras en la boca y se valía de mi lengua como instrumento para sacarlas afuera” (DE LA NAJA, Martín: *El missionero perfecto*, 292).

<sup>35</sup> El mismo Mayans afirmaba que: “El favor de Dios no excluye la acción de la Criatura... el Orador no sólo debe implorar su ayuda, sino que de su parte ha de hacer todo lo que naturalmente pueda para promover la gloria de Dios” (citado por SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication*...., p. 179). De ahí la importancia de modelos como Quintiliano, Cicerón, Luis de Granada, o el mismo Segneri.

construir una disciplina de la palabra cuyos fundamentos se encontraban en las Sagradas Escrituras, que testimoniaban y constituían, a su vez, la fuente esencial de la que emanaba el apostolado cristiano. No se renunciaba, pues, a las enseñanzas brindadas por los grandes oradores romanos y griegos. Por el contrario, la retórica era un arte que permitía descubrir aquello que persuadía y permitía conseguir el favor de los oyentes, moviéndolos en un sentido determinado<sup>36</sup>. El discurso se construyó, pues, desde la clara conciencia de la debilidad humana pero también sobre su perfectibilidad<sup>37</sup>.

La sencillez exigida a los oradores por tantos preceptistas de la época implicaba que el orador debía plegarse a su auditorio, adaptando la expresión retórica a la limitada capacidad de los receptores del mensaje. Con este fin se ponían en juego una serie de estrategias como el empleo de recursos plásticos y, en definitiva, de diferentes sentidos, como la vista, el olfato o, incluso, el gusto que fueron elementos clave en el proceso de transmisión de las verdades evangélicas.

Este empeño implicaba, a su vez, un rechazo de la vanidad de los predicadores. Que este fenómeno fuese endémico en este período es dudoso y, probablemente, se trata de una imagen deformada transmitida por la historiografía ya que las valoraciones sobre la predicación barroca han procedido, muy a menudo, de sus detractores. ¿Qué se puede decir respecto a las misiones que, por el contrario, constituyeron uno de los instrumentos clave de la transmisión de la doctrina para una parte importante de la población española de la época? El “buen” misionero y, por extensión, el buen predicador eran el producto final de una intensa disciplina que se basaba en el modelo de santificación de la vida regido por las virtudes cardinales. Sólo así era posible ser desinteresado, humilde, etc. como exigían los preceptistas. No bastaba, pues, la vocación, sino que esta debía complementarse, a su vez, con una intensa preparación que permitiese superar las limitaciones personales de cada uno.

Por el contrario, en opinión de muchos, los oradores buscaban un provecho individual, o de su propia orden, ofreciendo una satisfacción a las inquietudes del público que, obviamente, no eran siempre aceptables desde un punto de vista moral, como tampoco lo era claudicar ante ellas. De hecho, la vanidad fue uno de los defectos más denunciados

---

<sup>36</sup> “la arte concionatoria ha de tirar a mover y convertir los ánimos...” (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*. Biblioteca Nacional, ms. 6006, 81v).

<sup>37</sup> “...la conversión de las almas ...es mayor obra... que la creación del mundo porque esta viene a parar en un bien natural, limitado y finito. Pero la conversión de un alma tiene por término la gracia que es un bien sobrenatural que aze participante al ombre de la naturaleza divina y le comunica derecho y título para merecer la gloria” DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, 454).

La misión pretende lograr una movlización, una transformación, la conversión, de los individuos: “(los misioneros) no contentos de aver servido a Dios personalmente, passaron más adelante procurando

por los predicadores de la época y constituyó, para muchos, el obstáculo más importante para la difusión del Verbo<sup>38</sup>. Había algunas razones profesionales que podían explicarla:

“... el puesto de predicador era, con frecuencia, la culminación de una vida dedicada a la docencia; no es, por tanto, de extrañar que estos predicadores llevaran al púlpito la erudición y la dialéctica propias de la cátedra. Como consecuencia, se abriría ante ellos una doble tentación: la sutileza del concepto o los realces del lenguaje culto”<sup>39</sup>.

En una gran parte de los predicadores, especialmente cuaresmales, era muy evidente este defecto. Procedían, fundamentalmente, de las facultades y estaban ligados a las órdenes religiosas que controlaron la predicación durante una parte importante de los siglos XVII y XVIII. Una de las consecuencias de esta situación fue que las discusiones teológicas, fruto de la pugna entre las órdenes religiosas, tuviesen eco en los pulpitos de la época como denunciaban, entre otros, Gregorio Mayans, el obispo Climent y otros importantes personajes quienes, sin renunciar a la escolástica, condenaron la práctica de tratar sutilezas teológicas en algunos pulpitos<sup>40</sup>.

El “concepto predicable” fue, en cierta medida, la contrapartida al “concepto” del cultismo implicando, al igual que éste, un cultivo de la “extrañeza”, de la sorpresa o del ingenio en definitiva. Pese a tratarse de una realidad común había, sin embargo, diferencias

---

por medio de los ministerios de la Predicación y Misión que otros también le sirviesen y se salvasen” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 453).

<sup>38</sup> MESTRE, A.: “La reforma de la predicación en el S. XVIII” en *Anales Valencinos*, 1978, nº2, 1975, pp. 89-90.

<sup>39</sup> HERRERO SALGADO, Félix: *La oratoria sagrada española de los SS.XVI-XVII*, p. 412. Los misioneros se oponían a este “vicio”. La exposición de las doctrinas debía hacerse “... sin discursos, ni términos escolásticos que llenan al predicador de aire y el pueblo se queda en ayunas, sin entender lo que se ha dicho, sino con toda claridad” (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 99).

Las listas de predicadores cuaresmales, estudiadas con sistematismo a un nivel local nos permiten confirmar que muchos de ellos eran teólogos (LAIRÁN PLA, A. J.: La predicación cuaresmal en la Alzira del siglo XVIII” en *Actes del VI Assemblea d’Història de la Ribera*. Volum 2. Ed. Ajuntament d’Alzira, 1998). También se puede consultar ESPONERA CERDÁN, A.: “Sobre la predicación en la Valencia del último cuarto del siglo XVIII” en *Anales Valencinos*, 1997, nº 46.

<sup>40</sup> Respecto a la actitud de estos dos importantes personajes del panorama religioso español del Setecientos cfr. MESTRE SANCHÍS, A.” Inlujo erasmiano en Felipe Bertrán”, en *El mundo intelectual de Mayans*. Ed. Ayuntamiento de Oliva, Valencia, 1978, p. 247 y sobre Climent *ibidem*, p. 252. El mismo Mayans defendió el uso de la escolástica en sus propuestas sobre la predicación:

“Supongo que el que ha de explicar los Misterios de la Fé, ha de estar bien instruido en ella. *Deve ser buen escolástico*, i mejor dogmático. Pero es menester acordarse que la Escolástica es mui seca, i espinosa; i assí solo ha de escoger lo más importante, sin omitir cosa alguna por sabida que sea, como se deva saber. Muchos, pródigos del tiempo, dejan de explicar lo que en toda la eternidad no se acabará de entender. Otros se entretienen en declarar palabras Escolásticas, que pudieran escusar, usando de otras más claras; porque decir que no las ai, es pobreza de ingenio i de lengua. Otros, acostumbrados a ellas, no las declaran, pareciéndoles, que todo el Auditorio las entiende” (MAYANS, Gregorio citado por SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 181).

notables, ya que los predicadores siguieron su propia tradición y los códigos específicos de su oficio, pese a que no renunciaron a las sugerencias del teatro o de la poesía<sup>41</sup>.

Se puede postular, pues, la presencia de una tendencia que tendía a expresar los misterios de la fe de un modo oscuro o, más precisamente, críptico. Este movimiento debió mucho a los jesuitas y alcanzó, sin duda, una difusión europea pese a que nunca llegó a imponerse en nuestros púlpitos<sup>42</sup>. Las críticas que se le hicieron fueron muy numerosas y revelan, claramente, la inquietud causada por una corriente que atentaba contra un principio esencial de la comunicación que tenía en la claridad una de sus exigencias fundamentales.

Esta fue, en todo caso, la máxima expresión de una predicación alejada de algunos de los presupuestos esenciales de la labor misional, pero no contrapuesta en otros. Como se verá posteriormente, la comunicación tenía en ambas caracteres comunes. Se pueden señalar, a este respecto, unos caracteres generales de la predicación de la época que fueron, sin duda, expresiones de la cultura barroca.

La imagen de la predicación de la época, como hemos dicho, procede de una visión limitada que abunda en los aspectos sombríos de la oratoria sagrada sin tener en cuenta el gran número de obras retóricas de los siglos XVI y XVII que criticaron los excesos retóricos, postulando un modelo de sermón basado en la utilidad (o moralidad), la claridad y la sencillez.

La claridad es un concepto con complejas implicaciones. En primer lugar, está relacionada con el “decoro” que constituye principio rector de la retórica. Este concepto se articula en varios frentes. A nosotros nos interesa destacar, fundamentalmente<sup>43</sup>, el decoro *externo* que establece que el discurso debe “adecuarse” a su auditorio. Este hecho no debe hacernos olvidar, sin embargo, que la actividad del orador debía corresponderse con unos principios, y objetivos, que estructuraban su labor y su discurso, entre los que predominaba la difusión del Verbo:

---

<sup>41</sup> DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*. Ed. Oxford University Press, 1978, p. 79.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 80. Dansey habla de la presencia de los “...concelli napolitani became synonymous with il gusto spagnuolo, wih in turn came to mean “bad taste”” (*idem*).

<sup>43</sup> LAUSBERG, H. *Manual de Retórica literaria*. Ed Gredos. Madrid, 1981. El decoro interno “...afecta a las partes integrantes del discurso, las cuales han de armonizar unas con otras. Las partes constitutivas en cuya mutua armonización hay que poner atención son... *causa, inventio, dispositio, pronuntiatio*, y las cuatro partes del discurso (exordio, narración, argumentación y peroración)” (*ibidem*, pp. 375-6). El decoro interno es, pues, una “coherencia en su propia estructura y organización interior...” (PÉREZ PÉREZ MAGALLÓN, J. : *En torno a las ideas lingüísticas de Mayans*. Ed. Instituto Juan Gil-Albert. Alicante, p. 209). El decoro externo afecta “...a la relación del conjunto del discurso y sus partes integrantes... con las circunstancias sociales del discurso” (LAUSBERG, H. : *Manual...*, p. 376).

“... debe formar su sermón acomodándose a la calidad y rudeza del auditorio para que todos los entiendan y tome cada uno para si lo que le toca... se ha de estrechar y configurarse a su capacidad...”<sup>44</sup>.

El decoro atañía no sólo a los contenidos, adaptados a los estados y profesiones a los que iban destinados, sino también en el tono y forma de la predicación<sup>45</sup>:

“... acomodarse el predicador y proporcionar la palabra divina a las clases, diversidad y capacidad de los oientes, porque un alimento más breve, más fácil y digestible se ha de ofrecer a los niños, otro más congenial y más claro a los rústicos, diverso a Senados, Audiencias, Cavildos y congresos de sabios y graduados. A los eclesiásticos se les ha de poner delante sus graves obligaciones según la pauta y norma de los cánones sagrados y concilios recibidos...”<sup>46</sup>.

Para el padre Pedro de Calatayud, este era un principio esencial:

“Un pasto pide la gente de curia y tribunales según sus leyes, ordenanzas y aranzel, otro la gente de comercio y para hablar a cada gremio en su language y según su conducta de vivir más o menos torcida, es menester estudiar diversos assumptos y materias propias de sus empleos, si quieren doctrinar y predicar con fundamento”<sup>47</sup>.

La importancia dada a este objetivo nos permite entender las prevenciones de los misioneros respecto a los cultistas que, sin embargo, también participaron del decoro, que implicaba en poner en juego toda una serie de convenciones gestuales y discursivas propias de la *ars retorica*, esto es, basadas en la tradición clásica y en las complejas relaciones establecidas con otros *oficios* como el del actor.

Por el contrario, la predicación misional se caracterizó por el exceso, desligándose totalmente de la moderación característica del modelo escolar. Es más, sólo puede ser entendida como una “experimentación” ligada a las circunstancias en la que era necesario hacer uso de toda una batería de recursos y de conceptos que eran empleados, y enriquecidos, dependiendo del momento y del sujeto<sup>48</sup>. Tales mecanismos no emanaban de un *corpus* rígido o prefijado, aunque sí que estaban dirigidos por unos presupuestos comunes que, como hemos dicho, estaban muy ligados a los fundamentos de la

---

<sup>44</sup> CALATAYUD, P.: *Doctrinas.*, ms. 6006, p. 72r.

<sup>45</sup> Una predicación “.. sincera, clara y acomodada al genio y necesidad de los oientes” (*ibidem*, p. 65v).

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 82r.

<sup>47</sup> Véase por ejemplo CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, 78v.

<sup>48</sup> Es cierto, sin embargo, que la adaptación a las situaciones concretas parte de unos principios previos, de una visión muy determinada del mundo, esto es, la lucha contra la ignorancia y sus raíces. Por tanto: “la réalité concrète sur laquelle le missionaire agit n’est en définitive qu’une figure particulière de cette situation des hommes” (DOMPNIER, B.: “La Compagnie de Jésus et la mission de l’intérieur”, p.

comunicación tal y como la concebían los hombres de este momento que, insistamos, estaban insertos en la cultura Barroca. En esta última, la ausencia de una enseñanza normativizada, chocaba con las rígidas regulaciones de la retórica escolar. En efecto, el campo de actuación fundamental del misionero era la práctica<sup>49</sup>.

Estas reflexiones nos permiten relacionar la claridad con la practicidad y, por tanto, la misma *efectividad* exigida por la *profesión* apostólica, que implicaba obtener el máximo número de confesiones. A diferencia de los discursos generales de otros oradores, los misioneros:

“Se la sola lettura di un testo è cosa da non farsi; se il non “calare dall’universale al particolare, cioè a quelle conseguenze pratiche che la gente deve individualmente applicare al bisogno proprio”... La predicazione missionaria doveva dunque essere: *adeguata alla effettiva utilità del popolo e commisurata al livello di comprensione dei meno intendenti; familiare e chiara nel modo, ma anche energica e emotivamente risonante...*”<sup>50</sup>

De cualquier modo, el hincapié que hicieron numerosos preceptistas en que los contenidos fuesen prácticos tenía que ver con la moralidad que fue también una exigencia esencial para el misionero. Como destacaremos en otra parte, se informaba sobre los vicios y desviaciones más frecuentes en los lugares donde predicaba y, de modo especial, sobre aquellos que causaban mayor escándalo. Los medios para lograr este objetivo eran muy diferentes pero siempre se dirigían a generar un discurso a partir circunstancias particulares. Con este método no sólo se buscaba brindar al auditorio unas directrices que le fuesen próximas, que pudiese seguir fructíferamente, sino que también se pretendía pasmar y asombrar. El mensaje no era invariable sino que se refería a lo cotidiano, cuyo conocimiento permitía establecer las líneas de fuerza del discurso. Este hecho, sin embargo, debe ser puesto en su justa medida porque los catálogos de vicios profesionales o de los “estados” producidos por los casuistas, permitían tener un conocimiento previo de estos fenómenos. Y, en efecto, los sermonarios hicieron hincapié en los mismos temas: el amancebado, el individuo que no perdonaba las afrentas, etc.; cuya importancia era subrayada, a la vez, por el hecho de que estos eran los casos para los que se podía establecer una dilatación de la absolución y, con ello, una exhibición pública de dureza doctrinal y

---

173). De este modo, se hace necesario aprender las lenguas locales, como hizo, por ejemplo, Maunoir en sus campañas misionales en la Francia occidental.

<sup>49</sup> El estudio de las variaciones de la voz llegó a ser materia de estudio antes que en la *Ratio Studiorum* en las mismas universidades (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica. Arte literaria y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid, 1999, p. 330).

<sup>50</sup> MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, pp. 212-3.

sacramental. Así pues, la resolución de estos problemas, en la línea de una “pacificación” social, era determinante para los misioneros<sup>51</sup>.

Por tanto, podemos afirmar que para muchos de los tratadistas de la época, el predicador no debía perseguir el prestigio ni, consecuentemente, el favor de aquellos que le pagaban, alabando, como en el caso de las fiestas patronales, al santo en cuestión<sup>52</sup>, o adaptando forzosamente los pasajes bíblicos para reforzar el prestigio de los personajes importantes de la población<sup>53</sup>, sino promover una religiosidad provechosa y ejemplar:

“ningún sermón Panegyrico lo sea tan del todo, que no tenga por lo menos alguna parte Moral: la más a propósito es la última, porque así más fácilmente se lleva la instrucción el oyente”<sup>54</sup>.

El mismo imperativo que llevó a muchos autores a afirmar que los contenidos debían estar sujetos a la tradición y, esencialmente, a una interpretación recta de ésta, cosa que afirmar la necesidad de una interpretación “literal” de la Biblia que los alejaba de los

---

<sup>51</sup> “También importa mucho, para hazer más fruto, informarse el predicador de los pecados más frecuentes y graves de la tierra donde ha de predicar, para cargar más la mano de la predicación sobre ellos. Y en todas partes ha de clamar contra los abusos que huviere, como escotados, demasía de galas, trajes provocativos, juegos, y visitas frecuentes (y en particular de las mugeres), bailes indecentes, etc. también ha de disponer la predicación de modo que lleve mucha eficacia contra los agravios, venganças y deshonestidades. Y singularmente la ocasión próxima de pecar, contra el descuido en restituir, de cumplir testamentos y obras pías. Y contra la demasiada confianza que tienen los pecadores en la misericordia de Dios teniendo mala vida, y pensando tener buena muerte hazer en ella una perfecta confesión y cumplir lo demás que deben para salvarse” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 63).

<sup>52</sup> “huiremos las indiscretas laudatorias que se han introducido en las salutaciones, especialmente predicando a cofradías y Comunidades; cuyo vicio se estiende con demasía en los sermones de Honras, Profesiones de Monjas y Panegyricos: en ellos y en todos los demás debemos abandonar el uso de la Mythología, y en vez de ella y sus fabulas fantásticas y abultadas, llenaremos nuestros discursos de Escritura y sentencias de los Padres”(SALAS, Francisco Gregorio de: *Compendio practico del púlpito*. Imprenta de Francisco Xavier García. Madrid, 1771, p. 29).

<sup>53</sup> “Ya sabes que en la parroquia de la Santísima Trinidad hay una capilla dedicada a Santa Ana, que pertenece a la cofradía de la Santa, a quien la misma cofradía celebra una fiesta muy solemne. Ya sabes que este año son mayordomos don Luis flores y don Francisco Romero, regidores de este pueblo. Y ya sabes, en fin, que e estos dos caballeros desterraron a algunas mujeres públicas que habían venido a avecindarse en él, cuya obra fue sin duda muy grata a los ojos de Dios y muy aplaudida de todos los buenos. Éste es el asunto; éstas, las circunstancias que has de tocar precisamente. No tienes más que ocho días de término” (ISLA, José Fco. de: *Historia del famoso predicador fray Gerundio de Campazas...*, p. 254).

Que “... (se) encuentran los nombres de los Mayordomos en la Sagrada escritura” (ISLA, José Fco de: *Crisis de los predicadores y de los sermones*. Editado por MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, J. (S.J.). Ed. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 1994, p. 95). “También convendrá que estén enterados de la gran facilidad con que se pueden hallar textos que al parecer vengan muy acomodados a todas estas circunstancias. Porque si en la Sagrada Escritura se atiende a la etimología de los nombres, a la diversidad de las versiones, a la diferente significación de los vocablos, apenas se hallará texto, que no pueda traerse a cualquier cosa. Pues qué si se para la consideración en los nombres propios y en sus significados?. Si se miran o en la pronunciación hebrea o en la traslación latina? Si se usa de paráfrasis, si se quieren zaranderar los textos que se explican con locuciones metafóricas o figuradas? Fácilmente pueden los predicadores tender la rienda al discurso, aplicando el texto a lo que se les antoje, sin que sea fácil impugnarlos. Así que este género de aplicaciones tan lejos están de ser ingeniosas, que por lo común suelen tener de rudas todo lo que tienen de arbitrarias” (*ibidem*, p. 96).

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 64.



discursos enrevesados, en los que se utilizaban abundantes metáforas o alegorías, recurriendo a una interpretación similar de las Sagradas Escrituras. A pesar de ello, junto con la teología positiva, la dedicada a la Biblia fundamentalmente, la escolástica siguió siendo un elemento esencial de los clérigos<sup>55</sup>. El padre Codorniu criticó, a este respecto, que las proposiciones de los panegíricos estuviesen dedicadas a una alabanza vacía y falta de rigor, razón que explica la insistencia de los preceptistas en la reforma de este género:

“Porque los Santos fueron Santos, y como a tales les obsequia la Santa Iglesia? No por otra razón, sino porque, según las leyes, y consejos Evangélicos, despreciaron las riquezas, pisaron el mundo, huyeron de las honras, perdonaron, y gratificaron las injurias, negaron su voluntad propia, se conformaron con la divina, y finalmente murieron en la Cruz, o de la mortificación, o del martirio”<sup>56</sup>.

Obedeciendo a una visión hoy totalmente superada, minimizando las aportaciones tridentinas, Joël Saugnieux estableció una ligazón entre el siglo XVI y la modernidad, a través de los reformistas españoles de esta primera mitad del XVIII. Construyó un modelo en el que identificaba esta predicación con la nueva religión, intimista y subjetiva, un hilo conductor que lleva a la Ilustración o, más aún, a la modernidad<sup>57</sup>. No en vano, subraya la importancia de las aportaciones francesas, como en su día hiciera en otras cuestiones Sarrailh quien, en su opinión, es esencial para entender un nuevo espíritu religioso del que la predicación, o la pretendida “reforma” de la oratoria sagrada, fue una de sus expresiones. Es muy difícil, por el contrario, comprender el “panorama” de la predicación del siglo XVIII sin haber estudiado el fenómeno misional, máxima expresión de la predicación popular y barroca.

---

<sup>55</sup> Sobre esta cuestión han corrido ríos de tinta. Sin duda, la ligazón entre el erasmismo y la teología positiva es obvia y ha resultado muy sugestiva para todos los estudiosos empeñados en evaluar cuál fue el calado de este movimiento en nuestra historia religiosa. Frente a la oposición entre esta rama y la escolástica, sin embargo, debemos apuntar que en el siglo XVI español se produjo una convivencia y complementariedad entre ambas que alcanzó momentos de gran rigor intelectual. Véase, por ejemplo (BELDA PLANS, Juan: “Domingo de Soto (1495-1560) y la reforma de la Teología en el siglo XVI” en *Anales valentinos*, nº 42, 1995, por ejemplo pp. 199-200. Este y otros trabajos abundan en la línea de reevaluar las categorías empleadas por los historiadores de la cultura y de la religión hasta estos momentos.

<sup>56</sup> CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico, breve método de predicar la palabra de Dios con arte y espíritu*. Jayme Brò, impressor. Gerona, 1740, p. 69. Según Aquino los temas de la predicación debían ser: “... del Cathecismo, de nuestros Dogmas, de nuestra Moral, y las obligaciones del Cristiano, es muy precisa; y producirá efectos admirables” (AQUINO, Fr. Nicolás de: *El púlpito o reflexiones útiles a los jóvenes eclesiásticos, que se dedican al santo ministerio de la predicación evangélica*. Imprenta de Benito Cano. Madrid, 1788, p. 57).

<sup>57</sup> Creo que son parciales interpretaciones como la de BALDAQUÍ Y ESCANDELL, Ramón: “La reforma de la predicación en el XVIII valenciano: Leonardo Soler de Cornellá”, p. 121 que distingue un grupo apegado al escolasticismo, que adoptó una actitud muy peculiar y encontrada con otros reformistas y que autores como Saugnieux califican como jansenistas, que se caracterizarían por sufrir “... la contaminación del espíritu secularizador y del racionalismo de la época” (*ibidem*, p. 123)

Como vimos en otra parte, los rasgos de la modernidad no surgieron *ex nihilo*. Es más, no se puede hablar tanto de una *crisis de conciencia* radical y localizada en el tiempo, como de una evolución paulatina donde la contribución de la iglesia fue destacadísima<sup>58</sup>. No en vano, el proceso que configuró el estado moderno en Centroeuropa y en los territorios del sur del continente tuvo que ver con procesos como los de la confesionalización y el disciplinamiento cuya operatividad real, aunque limitada, no nos debe hacer olvidar su importancia en la construcción de una nueva visión de la historia política y religiosa europea. A este respecto, es probable que los modelos religiosos propuestos por la élite evolucionasen, haciéndose hincapié de un modo creciente en la intimidad, en subjetividad. La conversión fue, de este modo, entendida como un fenómeno esencialmente individual en el que, por supuesto, no se obviaron los aspectos colectivos, lo que implicó que la transformación no era sólo fruto de una acción externa sino de un esfuerzo individual en la que la devoción constituía un instrumento esencial. De este modo, si bien siguieron presentes las tendencias o representaciones tradicionales hubo novedades importantísimas como, por ejemplo, la “psicologización” de la confesión o la difusión de formas de vivencia de la religión antes circunscritas a la élite, un proceso que, si bien se manifestó ya en el siglo XVI, alcanzó en la Europa postridentina una expresión institucional que implicó, no lo olvidemos, adaptaciones y simplificaciones evidentes en el tratamiento de cuestiones como la meditación y la oración *de intimidad*. Por tanto, el proceso que describimos tuvo limitaciones que contribuyeron, insistamos, a reducir la “autonomización” del individuo respecto a la autoridad externa, ejercida especialmente por el confesor. Este suma y sigue de elementos, constituyeron señales de progreso, si bien es cierto que muchas veces no se trata de un proceso uniforme y que, por tanto, está lleno de desviaciones. Los jesuitas fueron una de las máximas expresiones de un proyecto en el que se evidenciaron, a la vez, las limitaciones de un modelo intelectual que intentó confirmar, que duda cabe, la autoridad y la tradición. No hubo, pues, una ruptura o una revolución conceptos que, por lo demás, tampoco pueden definir la modernidad surgida lentamente y alimentada en los mismos colegios jesuitas.

La afirmación de que los reformistas dieciochescos surgieron de la nada, alimentados por las novedades procedentes de otros países, es una perspectiva totalmente equivocada. Francisco Sánchez-Blanco ha tratado de hacer luz sobre el panorama

---

<sup>58</sup> Sobre esta cuestión cfr. el análisis de REINHARD, W.: “Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa” en PRODI, P. y REINHARD, W.(eds.): *Il Concilio di Trento e il Moderno. Annali dell'Istituto storico italo-germanico*. Quaderno 45.

intelectual de la España del siglo XVIII<sup>59</sup>, destacando, la permanencia de la tradición aristotélica y, por tanto, de la escolástica. Al mismo tiempo, subraya las raíces hispanas de la renovación intelectual, de la superación de las constricciones de la tradición, un fenómeno que fue muy anterior al establecimiento de la monarquía borbónica. Con la predicación ocurrió algo similar.

No en vano, las mismas obras estudiadas por Joël Saignieux revelan claramente la pervivencia del espíritu tridentino que, en todo caso, no se puede entender como un *corpus* coherente y cerrado, materializado en los decretos conciliares. En efecto, si consideramos las limitaciones de estas disposiciones en el campo del arte religioso católico, podremos entrever claramente la crítica que hace Julián Gállego a las afirmaciones de Emile Mâle. Al igual que en el arte, las órdenes religiosas fueron, sin duda, decisivas en la predicación española de los siglos XVI al XVIII. Su contribución estuvo fundada en unas sensibilidades particulares respecto a las manifestaciones plásticas y la defensa de las disposiciones tridentinas<sup>60</sup>.

Podemos concluir, pues, que es erróneo hablar de diferentes concepciones del hombre para explicar el panorama retórico en la España del siglo XVIII, una contagiada del agustinismo (jansenistas), otra optimista(jesuitas). No en vano, el modelo retórico defendido por Gregorio Mayans en su *Orador Sagrado* postula la imitación de los modelos clásicos como vía sobre la que asentar la oratoria sagrada. Su exposición recoge las sugerencias de los modelos de estas retóricas y las adaptaciones hechas por autores como Fray Luis de Granada, para pergeñar una visión de la oratoria cristiana apegada a la tradición. Una postura que, por otro lado, fue muy común en la preceptiva retórica española del Setecientos.

## 1. Un modelo “antirretórico”.

El modelo de predicación defendido por las retóricas de los siglos XVII y XVIII incorporó, como componente central, el modelo escolar del “decoro”, del que son una excelente prueba las consideraciones sobre la *pronuntiatio* y la *actio*. Las disposiciones de

---

<sup>59</sup> SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, F. : *La mentalidad ilustrada*. A este respecto es también esencial la obra de MESTRE SANCHÍS, A.: *Ilustración y reforma de la Iglesia*. Ed. Ayuntamiento de Oliva. Valencia, 1968.

<sup>60</sup> GÁLLEGO, Julián: *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Ed. Cátedra. Madrid, 1975. Véanse las ilustrativas páginas de OROZCO, E.: *Mística, Plástica y Barroco*. Ed Cupsa. Madrid, 1977.

estos autores se basaban en un principio clave que era la imitación de la expresión natural<sup>61</sup>. Su objetivo era lograr un discurso que, fundándose en la verosimilitud y realismo, contribuyese a movilizar al auditorio. Se trataba, pues, de huir la afectación, que podía provocar una prevención y, consecuentemente, un rechazo de los contenidos del sermón por parte del oyente<sup>62</sup>. Tal principio puede considerarse *técnico*, esto es, fruto de una larga observación y perfeccionamiento fundados en la tradición. Quizá por esta razón el espacio dedicado a la *actio* y la *pronuntiatio*, frente a otros aspectos de la retórica, es muy reducido en oratorias sagradas del siglo XVIII. No se trataba, en todo caso, tanto de imitar como de defender las virtudes del modelo retórico:

"todos los preceptos de pronunciación que nos dieron los rhetóricos tiran a un solo fin, i es que hablemos como dicta que se hable la misma naturaleza i el común i natural modo de hablar, del que el que se aparta. assí como va contra la naturaleza, va también contra el decoro. Porque toda la observación del arte no hace otra cosa que exprimir este natural modo de hablar, i en esto, dice el mismo padre maestro que yerran enormemente los que juzgan que la voz ha de ser de diferente calidad quando predicán que quando hablan; siendo assí que la misma naturaleza pide en uno i otro caso el mismo modo de pronunciar, con sola esta diferencia: que quando hablamos es la voz más sumissa; mas quando predicamos por la amplitud del lugar i multitud de los oyentes, se ha de levantar más para que todos la oigan. I assí es mui digno de admiración que aya tan pocos predicadores que en este particular sigan a la naturaleza como la guía, pareciendo a primera vista que no ai cosa más fácil que seguir la guía i movimiento de aquella que nos es natural, es doctrina del sabio padre Granada"<sup>63</sup>.

Resultaba difícil, sin embargo, distinguir entre el artificio y la expresión auténtica, sin mediaciones, del que se encontraba *movido*<sup>64</sup>. Estamos, en efecto, ante una renuncia a la espontaneidad. Autores como Gregorio Mayans abundaron en la virtualidad de un largo trabajo preparatorio que debía regirse por el imperativo de la naturalidad que, en su opinión,

---

<sup>61</sup> Véanse, por ejemplo las afirmaciones de AQUINO, Fr. Nicolás de : *El púlpito...*, p. 173.

<sup>62</sup> También en el trato con los fieles, en cualquier acción debían obrar sin ella y "acompañadas (sus acciones) de una gravedad modesta" (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 205).

<sup>63</sup> MAYANS, G.: "El orador christiano", II, 201. A. Sánchez Valverde coincide con Mayans y Aquino: "... en la voz haya un cierto tono y flexibilidad a propósito para las cosas que se dicen y se tratan, y que las acciones y el gesto las acompañen con naturalidad. A este principio se reducen las reglas que dio S. Carlos Borromeo en su instrucción a los Predicadores, diciendo que usen de la voz y la acción con tal templanza que no parezca que lo hacen de estudio, sino por naturaleza. Y yo estoy persuadido a que el que no tomase los Sermones de otro, sino que lo que habla haya salido de la abundancia de su corazón, lo dirá y lo accionará con naturalidad y buen modo" (SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*. Imprenta de Don Joachim de Ibarra. Madrid, 1782, pp. 147-8).

<sup>64</sup> Como veremos E. Sánchez Cuadros subraya, respecto a al técnica del actor, una tendencia stanislavskiana en el teatro del siglo de oro. "Los Oradores profanos encomendaron mucho evitar un vicio muy contrario al fin de la eloquencia, este es dexar que se conozca el artificio: al contrario, conviene que todo el discurso parezca natural, y que se pronuncie como un ímpetu del entendimiento" (ABELLY, L.: *Verdadero método de predicar, según el espíritu de el Evangelio*. Don Matheo de Bedmar. Madrid, 1724, p. 109).

no restaba autenticidad al orador sagrado<sup>65</sup>. Se trataba de utilizar las expresiones corporales y de un tono de voz apropiado, que no pareciese fingido, pero tampoco excesivo o falta de decoro. De este modo, la *actio* y la *pronuntiatio* debían ser verosímiles, propias del predicador, y no las de un actor de la escena de la época, al que se calificó con apelativos como afectado o excesivo.

Debemos destacar, por tanto, la importancia que tenía en la misión el arte o los medios humanos puestos a disposición de un objetivo como era la conversión de los asistentes. En efecto, el predicador no basaba su actividad solamente en la inspiración divina:

“No hay duda que el alma y virtud de las doctrinas y sermones para convertir las almas consiste en la unión del Espíritu Santo y movimiento interior de la gracia... mas por lo que miran al hombre sirve mucho para conciliar la atención y aprecio de los oyentes el arte, guiso y sazón de las funciones en que deben esmerarse los ministros evangélicos y para mayor inteligencia sirvan estas reglas”<sup>66</sup>.

Existían, pues, toda una serie de mediaciones que resultan esenciales para entender la concepción del acto comunicativo que implicaba la misión. Numerosos testimonios revelan el carácter consciente y claramente regulado de la expresión retórica:

“En el exordio... será la voz suave, blanda y tranquila. En la proposición y división, clara y distinta: en la peroración, viva, vehemente y agitada; pero qualquier parte de la oración se ha de principiar como el exordio”<sup>67</sup>.

Cada parte del discurso, y la *pronuntiatio* que le correspondiente, tienen unos objetivos claros: el exordio está destinado a introducir el tema y a ganarse la voluntad de la asamblea, la peroración está dirigida, esencialmente, a mover, etc. Por ello, afirmaban los tratadistas, los gestos y la voz debían ser apasionados en ésta. En consecuencia, el orador debía variar el tono de voz, “para persuadir, grave, para elogiar, clara y sonora; para increpar, fuerte y conmovida. En lo demás como lo pidan los puntos y afectos á que ha de

---

<sup>65</sup> El mismo Abelly afirma “que sea el corazón quien hable” (*ibidem*, p. 116). ¿Dónde están los límites entre la expresión teatral y la oratoria? Declaraciones como las de Ascargorta nos pueden llevar a establecer que los límites eran difusos: “... quando se van diziendo cosas tristes, o suaves y de ternura; todavía la voz proporcionalmente ha de mantener su entereza, assí para que se perciba, como para diferenciar la predicación Evangélica, de la representación cómica” (ASCARGORTA, Fr. Juan de: *El nuevo predicador instruido*. Imprenta de Nicolás Prieto, Granada, 1716, p. 135).

<sup>66</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 87.

<sup>67</sup> *Idem*. Las mismas palabras empleaba Mayans: "en el exordio, se usa de la voz más sumisa, pero de manera que todos los oyentes la perciban bien... Después la voz se va levantando. En la narración ha de ser más llena i clara; en la prueba más acre; en la conclusión más conmovida, porque entonces se pelea por la victoria" (MAYANS, G.: “El orador christiano”, II, 200).

Sobre las variaciones de la voz cfr. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 329 y ss. en la tratadística del Seiscientos postulando una dosificación de la voz frente a la voz en grito que parece haber sido utilizada a menudo por los misioneros

conmover<sup>68</sup>. Se exigía, pues, una modulación rígida o preestablecida tanto vocal como gestual<sup>69</sup>.

Por tanto, para conseguir el favor y la atención del público, el predicador debía expresarse con un tono sumiso, humilde, principio que tenía, sin duda, una función práctica que era evitar que le fallase la voz en la parte final del discurso en la que se exigía una expresión más apasionada y fuerte<sup>70</sup>. El orador debía evitar caer, de este modo, en la monotonía que podía provocar una *pronuntiatio* monocorde. Sólo se podía conmover si se atraía la atención y para ello había que dominar las técnicas retóricas siguiendo el principio del *justo medio*. De este modo, aunque la voz debía ser fuerte o robusta, era censurable recurrir a "... gritos continuados o la voz esforzada con demasía"<sup>71</sup> que "... sólo es oportuna para quebrar la cabeza del auditorio, y cerrar el pecho al predicador"<sup>72</sup>. Las directrices respecto a la *actio* se fundaban en unos principios parecidos<sup>73</sup>.

---

<sup>68</sup> AQUINO, Fr. Nicolás de : *El púlpito...*, p. 173.

<sup>69</sup> La voz media se emplea para las partes discursivas del sermón: "para proponer el Assumpto, distribuirlo, sentar la proposición, entrar para su prueba en el Texto, ha de ser la voz media. Para las demás cosas se usará de baja, o alta, imitando al natural; esto es , para reprehender, como quien ríe; para ponderar, como quien arguye; para aplicar, como quien concluye; así en lo demás de manera, que el Predicador vaya variando la voz según lo que va diziendo, como previno el Señor San Agustín" (ASCARGORTA, Fr. Juan de: *El nuevo predicador instruido*, p. 135).

Del mismo modo se expresa Codorniu: "...ha de variar la voz... Según los assuntos: de suerte, que para la amenaza sea trueno; para la reprehensión, rayo; y lluvia mansa, y blando rocío, para la doctrina, ruego y compassión. *Anto*. Si en la amenaza, y reprehensión ha de ser ardiente, cómo podrá ser natural? *Pab* . No dándola mas fuerza de la que sufre el pecho del Predicador. *Anto*. Si se han de variar los tonos de la voz: luego se ha de cansar. *Pab*. De ningún modo; que es vicio intolerable, si no fuera tan común" (CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 201).

<sup>70</sup> "Al principio debe usar de una voz sumisa, ya porque no falte el aliento después, ya porque entonces debe suponerse (y hay con efecto en qualquiera hombre de juicio) cierto respeto que no dexa una libertad absoluta. Quando exhorta, ha de levantar la voz, no a gritos, pero sí haciendo sentir la conmoción que tiene y quiere infundir en sus oyentes. Quando instruye, propone máximas y dice cosas grandes y altas, ha de ir con más pausa para dar gravedad a lo que habla y si reprehende, ha de avivar la pronunciación, llevando deprisa, aunque sin confundir las palabras, que es la *concitación*. De este modo se evita la *monotonía*, o unisonancia con que muchos enfadan y la discrepancia, o disonancia fuera de su lugar, con que amohinan otros"(SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*, pp. 149-150). Jerónimo Gracián cuenta que un orador reventó de tanto gritar en un sermón (citado por DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*, p. 65).

<sup>71</sup> ISLA, José Fco. de: *Crisis de los predicadores*, p. 47.

<sup>72</sup> *Idem*. "La voz de los sermones solamente se ha de esforzar la que basta para que se oiga con distinción lo que se dice" (*idem*.)

<sup>73</sup> "aunque para arreglar esta se dan muchos preceptos; todavía prevalecen las naturales... la única regla que se ha de observar en la acción es, que se evite aquella, que ha parecido mal al Predicador, vista en otro; y que imite (si puede) la que en otro le ha parecido bien" (AQUINO, Fr. Nicolás de: *El púlpito...*, p. 198). Sánchez Valverde se refiere a las reglas de la acción diciendo que: "hemos de venir siempre a la regla fundamental de la naturaleza, que no puede expresar bien, ni seguir el que no habla de propio fondo, sino puramente de memoria, como los cómicos. El que quisiere más reglas encontrará muchos que las den, pero que todas se reducen a este principio." (SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*, p. 151).

La falta de decoro de los misioneros es evidente también en el uso de los humores. Respecto al sudor: "ponderó mucho (el padre Tirso)... el peligro de los que están de asiente en ese vicio (amancebamiento). Y habiendo exclamado contra ello, clavó los ojos hacia una parte de la iglesia casualmente y, levantando el grito, y limpiándose el sudor del rostro con la mano y estampándola en el

¿Cuál fue la postura de los misioneros frente a estas propuestas? Contraviniendo los consejos que hemos resumido, solían predicar a voz en grito, alejándose totalmente de estas disposiciones retóricas a las que se aludía de un modo sumario y parcial, como si en la variación en la voz del misionero sólo interviniese una diferencia de volumen:

“pero tal vez conviene mudar de estilo y comenzar *ex abrupto*, con voz alta y esto lo acostumbre a usar quando por la muchedumbre de gente o por otro causa el auditorio se alla inquieto y mueve todo, porque si entonces comenzara blandamente y con voz baxa, sería tocar cítara en tiempo de tempestad que no se oye. Y la experiencia a mostrado que comenzando en estas ocasiones con voz alta, repentinamente se suele quietar la gente y cessar el ruido”<sup>74</sup>.

Este modo de expresarse chocaba con el gusto del público que, en opinión de los tratadistas, se sentía especialmente atraído por los oradores brillantes y cultos<sup>75</sup>. Podemos afirmar, sin embargo, que este fenómeno debió darse en un contexto limitado, fundamentalmente urbano, porque las pequeñas poblaciones o las zonas más abruptas vivían al margen de la predicación no ya misional sino, incluso, “hebdomanaria”<sup>76</sup>.

Por tanto, podemos decir que los misioneros se alejaron totalmente de la retórica enseñada en las “escuelas”, que se basaba en una larga tradición que se remontaba al

---

pilar a aunque estaba arrimado el púlpito dijo: *¡Este sudor ha de ser tu fiscal en el juicio divino si no te enmiendas. ¡Desdichado! Contigo hablo. ¡Ay de ti, si de esta vez no dejas esa ocasión!*” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 324).

“ (La voz tiene que ser) Entera, contra ciertas voces trémulas” (CODORNIU, Antonio: *El predicador evangélico*, p. 200). El mismo Cresolles siguiendo a Quintiliano afirma que: “debe ser digna y viril, no frágil ni afeminada, ni con las fluctuaciones engañosas de los sofistas” (RODRÍGUEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor español en el Barroco. Hipótesis y documentos*. Ed. Castalia. Madrid, 1998, pp. 434-5).

“La voz del Orador, ni ha de ser alta que descalabre ni tan baxa que no se entienda bien; ni tan passada que parezca que va oyéndose, ni tan precipitada que no tengan lugar los circunstancias de hacerse cargo de lo que va diciendo; ni tan sonora que parezca de música, ni tan seca, como de un hombre enfadado. Con todo es menester que participe de todos estos extremos en las diferentes ocurrencias del discurso” (SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*, p. 148-9).

Este es el principio rector que guía sus actividades. Así, refiriéndose a las resistencias Calatayud dice que debe combinar prudencia y celo “(este)... para no ceder por temores humanos, (aquella)... para no exceder...” (CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 21).

<sup>74</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 555. “Acerca del gobierno de la voz en el Púlpito, advierte el V.P. en sus *Industrias* que, aunque al principio del Sermón se debe comenzar con voz baxa y moderada, porque según Cicerón: *principia debentesse lenia*, y después ir subiendo poco a poco y esforçando más la voz” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 555).

Estas afirmaciones sobre la voz tronante del predicador misional se pueden poner en relación con los casos de los que habla DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*. Ed. Fayard. País, 1983, p. 380. A este respecto se puede citar el título de la obra de A. Yvan: “Trompette du ciel qui esveille les pêcheurs et les excite à se convertir”, muy difundida en el siglo XVII (*idem*).

<sup>75</sup> “Si grita de celoso, arquean las cejas, compungido el gesto, y otros muy falsos tuercen la boca, preciados de que sola la razón le haze fuerza que guiarse por gritos es de rebaño” (José de Ormaza, citado por SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 441).

<sup>76</sup> En Salamanca, por ejemplo el padre Tirso encontró una seria oposición al método seguido para desarrollar la misión: “Decían muchos, *que estas misiones eran para las aldeas y no para Salamanca, lugar de tantas letras, religión y enseñanza*. El vulgo repetía mucho, que si pensábamos que eran herejes que habían menester para reducirse medios tan extraordinarios” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 255).

período clásico. En efecto, pese a reconocer su interés por lograr un dominio de la voz<sup>77</sup>, Gerónimo López subrayaba que la predicación misional planteaba unas exigencias de muy diversa índole. Frente a la variedad de tono que exigían la retórica brillante y los mismos ejercicios escolares:

“En la guerra la caja, el píforo(sic), el clarín no ablan, pero mueven y encienden los ánimos a pelear como dixo el gran Poeta... A Isaías dixo Dios: *Clama ne cesses, quasi tuba exalta vocem tuam... annuntia Populo meo scelera eorum... domui Iacob peccata eorum*. Donde para sacar gran Predicador a Isaías, no solamente le señala la materia de que avía de predicar en el Púlpito, que fue de los vicios y pecados, sino que juntamente le señaló el tono alto de que avía de usar, levantando y esforçando la voz a manera de trompeta: *quasi tuba exalta vocem tuam*. Y la experiencia enseña que un talento muy moderado, si tiene fuego y predica con fervor, se adelanta a los más aventajados y gana mayores concurso de oyentes y aze mayor provecho”<sup>78</sup>.

La voz del misionero, elevada hasta el extremo se hacía audible para los pecadores “encastillados”, encerrados en sus casas para huir de la palabra divina. Hay testimonios que certifican que las palabras del predicador llegaban a algunas personas que se encontraban alejadas del lugar donde se realizaba la misión. Este hecho puede haber sido debido al volumen de la voz del misionero, especialmente en los actos de contrición, que se desarrollaban en un lugar abierto y estratégicamente situado:

“La tercera cosa que suele descontentar en los predicadores con especialidad a los que quieren dormir muy sossegados en sus culpas, ¿no es el que suelen levantar la voz y dar algunos gritos, porque como desean dormir mucho no sólo

---

<sup>77</sup> “... la fórmula que llamamos *Tonos* en la Compañía en que se exercitan y ensayan los ermanos estudiantes frequentemente, en los primeros rudimentos de la Predicación, la encomendó N.S.P. Ignacio y un ermano, muy fervoroso y eficaz en el dezir y la experiencia y buenos sucessos del púlpito que a tenido este exercicio, nos persuade que es medio muy acomodado para el fin que se pretende que es predicar con eficacia, ardor y viveza para despertar moción en los coraçones de los oyentes, porque con el esfuerço de la voz, variedad de tonos y propiedad de las acciones, se manifiesta acá fuera el fuego que arde interiormente en el corazón del orador, y todos los grandes predicadores de la Compañía que tanto fruto an echo en las almas, an florecido en la predicación fervorosa y provechosa por medio de este exercicio de los tonos en que se exercitan desde el Noviciado que consiste en la variedad y mudança de voces ajustadas a los afectos que se pretenden despertar” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 482).

<sup>78</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 482. Joseph de Montagudo también compara al predicador con Isaías que es la verdadera imagen de la predicación apostólica: “No admitió Dios a Isaías a predicar hasta purificarle el estilo Palaciego... el estilo culto y florido de la Corte: *Isaiae mundata sunt labia a saeculari eloquentia*. Y querrá el Predicador Cathólico, con estilo culto, cresco y clausulado predicar como un Isaías ya purificado. Pero como por lo común tales Predicadores no buscan el fruto y conversión de los pecadores, sino el aplauso y elogios del mundo, tan lejos están de purificar sus labios con las ascuas del Divino fuego, como el fuego lo está de inclinar su lama al centro de la tierra” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y 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, pp. 225-6).



cierran la ventana para que la luz no les inquiete, sino que ni quieren se haga algún ruido que pueda despertarles(sic)?”<sup>79</sup>.

También era necesario hablar a voz en grito para hacerse oír por unas audiencias masivas que no permanecían en silencio sino que, muy a menudo, expresaban sus emociones siguiendo las sugerencias del predicador.

El misionero también elevaba la voz para invocar a determinados personajes en su sermón, como el Diablo, “levante aquí la voz quanto pudiere y diga...”<sup>80</sup>. Sin embargo, no siempre podía hablar a gritos, sino que debía actuar con cierta medida:

“Las voces muy altas son muy buenas, mas si no fueren a su tiempo y ocasión vienen a ser como voces de hombre sin juyzio que causan risa en vez de conciliar atención y veneraciones (sic)”<sup>81</sup>.

Esta preferencia por la “voz en grito” que hemos postulado debe ser, pues, matizada, aunque estas disposiciones pueden explicarse más por una necesidad fisiológica que por un deseo de brillar con la riqueza de tonos. A pesar de ello, los cánticos entonados por los misioneros eran una buena ocasión para practicar estas variaciones que, como veremos más adelante, tenían un fuerte contenido emocional que iba de lo “duro” a lo “dulce”, dependiendo de la materia tratada. No en vano, Caravantes insistió en el hecho de que un excesivo apasionamiento en el uso de la voz podía inhabilitar al misionero, impidiéndole desarrollar adecuadamente su labor:

“que no levanten demasiado la voz, porque suelen enronquecer luego y quedar inhábiles para proseguir el trabajo. Tampoco han de llevar siempre un mismo tono de voz. Y con esto, de quando en quando podrán hazer más aliento algunas exclamaciones altas y provechosas a las almas. Y en quanto a no predicar largo ni con voces muy altas y frequentes, crea antes a la experiencia de muchos que a su ciencia y fervor. Y que con capa dél procura el demonio quitar la vida o las fuerças a los obreros de la viña del señor para que no puedan proseguir en trabajar y hazer fruto en ella”<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 239. Y compara las voces del predicador con las del que grita porque se ha pegado fuego en una casa: “No daríamos descompassadas voces, diciendo: ladrones, ladrones; fuego, fuego que se abrasa la casa de mi padre... Pues el misionero está viendo que se abrasan en vivas llamas de concupiscencia las casas y templos vivos de su Padre Celestial, que son los pecadores. Si sabe que los ladrones del infierno... les dan assaltos fieros... si saben que la serpiente de Satanás acomete a nuestro hermano que es el próximo, qué necesario será el *que dé muy altas voces* para librarle de esos males” (*ibidem*, p. 240).

<sup>80</sup> BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 11. Podemos imaginar que cuando se sacaban ciertas imágenes se adoptaba una pronuntiatio muy similar a la que adoptaba Jacques Bridaine: “un altro giorno si fa trascinare con la corda al collo fino al pulpito per imitare l’anima implorante, poi a metà sermone sparisce sotto il pulpito e di li imita la voce lamentosa dell’anima dannata e torturata” (LEBRUN, François: “La predicazione nel XVIII secolo”, p. 571).

<sup>81</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 242.

<sup>82</sup> CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, pp. 133-4

La retórica solemne se fundaba en una *actividad cuyo efecto era la fijación* textual que constituyó, sin duda, un elemento diferenciador respecto a la oratoria popular a lo que se añadió la publicación de sermonarios, que adquirió gran importancia a partir de la segunda mitad del Quinientos. De acuerdo con las disposiciones retóricas, el discurso pronunciado por el orador se fundaba en la *inventio* y en la *dispositio*, es decir, en una larga preparación en la que la *actio* retórica suponía una actualización del sermón o su “representación”<sup>83</sup>. No en vano, las obras sobre la materia dedicaron desde tiempos medievales un espacio importante a la memorización que, sin embargo, perdió peso en muchas retóricas, al menos las sagradas, de los siglos XVII y XVIII<sup>84</sup>.

Por el contrario, el misionero basaba su discurso en la improvisación. El texto de su prédica no estaba fijado ni distribuido de un modo estricto, sino que los componentes del discurso se podían articular de acuerdo con las circunstancias<sup>85</sup>. De este modo, el discurso cambiaba su sentido inesperadamente, a raíz de un suceso imprevisto o de una reacción determinada o de su misma ausencia:

“Viendo a un niño desnudito, como un S. Juan y abandonado, le subí al tablado del púlpito, y después de tocar el punto de limosna, dije si había quien quisiera vestir a Cristo en aquel pobrecito. En seguida levantó la voz un hidalgo rico, pidiéndole. Y a este ejemplo se colocaron otros cinco o seis niños y una niña, que me pidió una señora”<sup>86</sup>.

Renunciando así a las disposiciones de la oratoria solemne, que implicaban que el sermón era concebido tras un largo trabajo preparatorio, tomando materiales, elaborando y fijando un texto sobre una estructura preestablecida, tal y como defendían quienes seguían las disposiciones de la retórica clásica. Un elemento decisivo, a este respecto, era que la

---

<sup>83</sup> Autores como Dompnier insisten en esta idea: “Il (el misionero) ne se dispose d’ailleurs pas à son ministère de la même manière que le prédicateur. Le dernier est tenu par les règles qui régissent sa fonction à fréquenter l’Écriture et les Peres, à travailler la méthode, à s’entraîner” (DOMPNIER, B.: “La Compagnie de Jésus et la mission de l’intérieur”, pp. 162-3).

<sup>84</sup> Aunque siguió presente (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: “Un arte de memoria rimado en el Epítome de la Elocuencia Española, de Francisco Antonio de Artiga” en *Anales de Literatura Española*, nº 4, 1985), el hecho es que la falta de atención a esta materia en el el siglo XVIII es un hecho evidente. Podemos afirmar que la memoria se sustrae, progresivamente, al dominio de la retórica: “... viene inferto in Età Moderna con l’invenzione della stampa e con il conseguente affermarsi della parola scritta, che rende inutile lo sforzo mnemonico, facilmente surrogato dagli appunti e dalle schede”. Una clara muestra de esta situación es Pietro Ramo que “... la elimina del tutto dal sistema che riserba alla retorica” (BAFFETTI, Giovanni: *Retorica e Scienza*, pp. 111-2).

<sup>85</sup> “La improvvisazione imponeva un diverso criterio di combinazione dei frammenti memorizzati e una mobilità delle parti che consentisse, senza eccessivi vincoli rispetto a una sequenza o a una struttura eventualmente prestabilita o già sperimentata, di variarne in ogni momento l’andamento allo scopo di prevenire o di assecondare gli umori dell’udienza, cogliendone la disponibilità a un più efficace sentimento” (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, pp. 209-10). En este mismo sentido, DOS SANTOS, E.: “Le missioni in epoca moderna in Portogallo”, p. 524.

<sup>86</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 450.

*composición* de los sermones misionales se basaba en la memoria frente a la presencia de la lectura y del estudio constante permanente, de lo que es una buena prueba la parquedad del equipaje de los misioneros<sup>87</sup>.

Podemos concluir, pues, que la predicación misional no puede ser entendida como una larga acumulación de materiales, concretada en los apuntes, que podían ser enriquecidos continuamente<sup>88</sup>. Muy al contrario, la memorización de los sermones exigía que los contenidos estuviesen fijados previamente, de modo que se repetían a lo largo de las diferentes misiones. El capuchino Feliciano de Sevilla nos cuenta que esta era una práctica muy común en su orden:

“mis compañeros y yo quando intentábamos salir a misión, nos dedicábamos los primero por algún tiempo a la tarea penosa del continuo estudio, armándonos en él, en el convento de abundancia de sermones y pláticas eficaces del intento de diversos assumptos... Estos sermones y pláticas no los llevábamos a estudiar a la misión, porque allá no nos estorvasse su estudio, sino antes de salir lo lleábamos todo estudiado y allá sólo le dábamos un repasso para predicar”<sup>89</sup>.

Pero, como hemos dicho anteriormente, los materiales no eran predicados uniformemente. Si bien los contenidos esenciales estaban fijados *a priori* y se empleaba un vocabulario común, los misioneros los dosificaban buscando un efecto óptimo en su audiencia, como demuestra el empleo de ciertos *exempla* que, por otro lado, podían surgir del mismo contexto, esto es, de lo acontecido durante la misión. Existía, sin embargo, una estructura recurrente, una hipótesis se puede confirmar a la luz del orden seguido en la exposición de determinados temas y recursos:

“Se ha de observar, pues, la hipótesis, genio del auditorio, mudanza de los corazones, vicios que reynan, etc. y varias funciones y doctrinas o providencias que

---

<sup>87</sup> “Il predicatore viaggia col suo baule pieno di carte preziose, pieno di prediche: privarsene significa rinunciare a un segno di potere mondano (che è qui quello della scrittura, ma di una scrittura speciale, che dà corpo materiale e non effimero al pensiero e alla seduzione della voce di un uomo che parla in nome di Dio)” (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 217).

Buenos ejemplos en DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 303. Una mujer que escarba las alforjas del misionero para limpiarle la camisa y sólo encuentra un cráneo y siguiendo con su búsqueda halla el lienzo de la condenada.

<sup>88</sup> Como bien dice Cuadros, el predicador culto “... se interpreta a sí mismo, como constructor de sermones inmersos en el paradigma de la poesía cultista, como el actor deberá valerse de sus cualidades para controlar y dar sentido a la desmesurada escenografía verbal ...” (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 467).

Un excelente ejemplo de esta situación es el caso que sigue: “El lunes, después de la misión, cayó la fiesta de S. Francisco Javier. Parecióme era razón celebrarla y aunque no llevaba conmigo sermón del Santo, ni apuntamiento ninguno, leyendo la vida escrita por el P. Francisco García, fragué mi sermón, que fue a propósito para dar a conocer a este gran apóstol” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 445).

<sup>89</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 59-60.

al principio por estar aun bravíos los ánimos las llevarían mal, después de contritos y resueltos a la penitencia las llevan mejor y les entra más en provecho”<sup>90</sup>.

El empleo de algunos procedimientos, como los diálogos con el crucifijo estaban reservados para ocasiones especiales, aunque parecen haberse generalizado y predicado en muchos de los sermones de la misión, casi siempre ligándolos al acto de contrición que se realizaba tras ellos<sup>91</sup>.

Así pues, debemos tener muy presente que el sermón misional estaba íntimamente ligado a un contexto muy determinado y que, si bien contenía las mismas ideas y buscaba idénticos objetivos, se plasmaba de un modo diferente:

“La mañana se empleó como las anteriores. Por la tarde predicó el P. Rubí sobre la diferencia entre lo temporal y eterno, *con mayor elocuencia y fervor que nunca, pasmándose todos*, no pudiendo entender cómo tenían los padres fuerzas para predicar sermones tan vehementes después de pasar tantas horas en el confesionario”<sup>92</sup>.

Sin duda, la improvisación era un elemento esencial en la práctica misional:

“En la predicación importa saber qual es la parte que toca a Dios y qual es la que toca a nosotros. La nuestra es, antes que subamos al Púlpito, estudiar para subir a él. La de Dios en aviendo subido, gobernar nuestra lengua. De manera, hermanos que quando después de aver hecho oración, os pusieseis a estudiar, para predicar avéis de tomar el estudio tan diligentemente y tan sin perdonar trabajo ninguno, como si os faltara la confiança en Dios y subidos al púlpito, fiad tanto de su Magestad como si no huvieráis trabajado nada”<sup>93</sup>.

Este método se resume en la labor desempeñada por Fray Alonso Lobo, miembro de la orden franciscana:

“...era el que no se atassen a decorar los sermones y que quando los escriviessen, dexassen en ellos algo en blanco, para que tuviesse en él lugar el Espíritu Santo de poner lo que fuesse servido y de mayor utilidad de las Almas. El qual singularmente en la hora de predicar assiste y inspira lo más conveniente para

---

<sup>90</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 88.

<sup>91</sup> El padre J. B. Escardo “señala los sermones en que es conveniente sacar a luz este espectáculo y son viernes santo, conversión de la Madalena(sic), en el sermón del pecado mortal, del juicio, del infierno y en el sermón que se suele predicar a las mugeres públicamente desonestas” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, pp. 567-8). Aunque dice a continuación que “... en las misiones se debe sacar con mayor frecuencia por allarse la gente más bien dispuesta” (*ibidem*, p. 568).

<sup>92</sup> *Siempre con el mismo fin de despertar a los pecadores del letargo en que yacen, sin acordarse de Dios* y olvidados de sí mismos y de sus verdaderos intereses, usó en Salamanca y por el buen efecto producido adoptó después generalmente el medio, muy eficaz por cierto, de enseñar desde el púlpito un lienzo que representaba un alma condenada (refiriéndose a la predicación del padre Gerónimo López, GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 517).

<sup>93</sup> CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 63.

ello: *Dabitur enim obis in illa hora, quid loquamini*. Y los que llevan decorados a la letra los sermones, no dan lugar para esto y van muy arriesgados a perderse<sup>94</sup>.

La experiencia de misioneros pertenecientes a otras órdenes confirman que este era un fenómeno muy común. Así, por ejemplo, el padre Joseph de Montagudo, de la Orden de Nuestra Señora de la Merced:

“No llevaba, no, los sermones compuestos y clausulados y crespos; ni aun escritos llevaba los Sermones, sino apuntados, para dar más lugar a Dios y a su Divina Palabra que suele embarazarla el artificio humano en los sermones cultos. Por eso las moralidades sacadas de los Textos, con que reprehendía los vicios eran tan vivas, tan penetrantes y tan efectiva, porque no salían de los libros impresos, sino de la impresión que el Espíritu Santo hacía en su bien dispuesto corazón con sus Divinas locuciones<sup>95</sup>”.

El misionero debía memorizar materiales lo que conllevaba, indefectiblemente, variaciones en el tratamiento de un mismo asunto, ya que se incardinaban aquí y allá determinados recursos y elementos, buscando la máxima repercusión en un auditorio concreto como los *exempla*, que eran utilizados de un modo recurrente en la predicación misional<sup>96</sup>.

A través de esta técnica se estaba en disposición de explotar las ocasiones ofrecidas por una circunstancia concreta<sup>97</sup>. Así, cuando el padre Tirso González predicaba una plática sobre “el ejercicio de las virtudes” en un convento de monjas, que suponía muy “observante”, sucedió el siguiente episodio que es una muestra notable de cómo se variaba la dirección de la predicación, asentándose en un buen dominio de la técnica de la improvisación que, a su vez, suponía un buen conocimiento de las circunstancias vitales de los diferentes grupos sociales, esto es, de unos *topoi* que se combinaban para repercutir mejor en la audiencia:

“se oyó en la puerta de la iglesia que estaba cerrada una voz alta... que dijo por dos veces: *Padre predique contra las devociones* (visitas de devotos y aficionados en demasía), *que hay muchas en este convento*.”

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>95</sup> GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 225. No en vano, el padre López recomendaba limitarse a pocos libros y usar lo más común y trillado (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 554)

<sup>96</sup> “Y porque tengan los ministros de Dios en la memoria algunos eficazes acerca de todas materias para entretener en las conversaciones, encargué en el capítulo antecedente que lean frecuentemente las vidas de los Santos Padres, el *Prado Espiritual*, el *Flos Sanctorum* y los *Itinerarios* del Apostólico Padre Andrade” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 97).

<sup>97</sup> En muchas ocasiones están relacionadas con los fenómenos atmosféricos: “El día que se predicó el sermón del número de predestinados, cerca de lo último del sermón se levantó un uracán tan furioso con una tempestad de truenos y relámpagos que puso en consternación todo el auditorio, no se oía otra cosa que el calmar a voces descompasadas pidiendo misericordia al cielo” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 74v).

No pude percibir lo que decía la voz, pero el Hermano que me acompañaba... lo oyó y juzgó que era cosa de la otra vida, porque ni parecía persona humana por aquel paraje, por estar lloviendo reciamente, ni era fácil que un muchacho tuviese atrevimiento para una calumnia tan ofensiva a un convento tan grave... Así que, considerado esto, quedó tan asombrado que, levantándose del asiento se encaminó hacia el altar mayor, arrodillándose en el camino algunas veces y prorrumpiendo en unos suspiros tan horribles y espantosos que las monjas quedaron temblando, y me vi obligado a suspender la plática y acudir al hermano para ver el accidente que padecía. Halléle de rodillas, desmayado el semblante y perdido el ánimo. Recobróse un poco y le pregunté si tenía semejantes accidentes; aseguróme no los había padecido en su vida y añadió: *Padre predique contra los devotos, que ha dicho una voz que hay muchos en este convento*. Procuré sosegarle y volví a consolar a las monjas... sin declarárame más proseguí la plática, predicando contra las devociones, venerando en estas circunstancias alguna oculta y singular providencia de Dios”<sup>98</sup>.

Pese a predicar sobre los mismos temas, estas variaciones nos permiten captar, aunque sólo sea en cierta medida, la riqueza de la predicación misional<sup>99</sup>. Esta era, a su vez, una de las posibles respuestas a los obstáculos, nada infrecuentes, que encontraron los misioneros y que imposibilitaron el uso de ciertos recursos. Esta limitación supuso que la misión careciese de algunos de sus actos fundamentales a los que estaban íntimamente ligados a ciertos espectáculos y temas sin los cuales, opinaban los misioneros, no era fácil lograr sus objetivos. Estas reflexiones nos permiten plantear cuáles eran los límites de la improvisación ya que existían ciertas “funciones” en las que se debía seguir un orden preestablecido. Este hecho es especialmente notorio en el caso de los momentos “fuertes” de la misión<sup>100</sup>. Así, respecto al acto de perdón de enemigos se decía que:

“... siendo uno de los fines principales de este acto el mover el corazón para que la comunión general sea más fervorosa y asistida y para que las confesiones se reparen, avivándose el propósito y dolor y comunicando aliento para confessar las culpas, ya parece llega tarde haciéndose después de la confesión y estando la comunión para començarse”<sup>101</sup>.

Pese a que la improvisación no estaba ausente de la oratoria sagrada, en la que se puede certificar la presencia de términos como “amago”, expresión contenida en un texto de

---

<sup>98</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 202.

<sup>99</sup> “Mañana passará la misión a tal iglesia. Los que quisieren venir a oírla podrán hacerlo y ganarán mucho pero no tienen que ir por oír nuevos sermones ni exemplos, porque allá predicaré lo mismo que he predicado aquí” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 214).

<sup>100</sup> “subió el P. Pedro al púlpito y al pronunciar estas palabras: “Sea ante todas las cosas...” se le acercó el padre Burriel y le dijo: “Dice tal persona (a quien el P. Calatayud debía respeto y obediencia) que no sale el Santísimo”. Ofreció a Dios el santo misionero el sacrificio, no pequeño por cierto; quedó suspenso por espacio como de dos Aves Marías y, en vez de predicar, como iba preparado a hacerlo, sobre el perdón de las injurias, hizo uso de la doctrina sobre las pasiones y el sermón sobre la improvisación. Aquella misión fue la única en que el P. Calatayud no predicó sobre el asunto tan importante como el del amor de los enemigos” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 330).

<sup>101</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 290.

Carducho que abundaba en la virtud de una buena acción y voz que complementaba al texto<sup>102</sup>, el sermón misional se distinguía por tener una forma abierta, por carecer de un texto fijo que lo acercaban a las homilías familiares:

“consisteva l’eloquenza sua in ragionamento familiari che nulla sapeano di scuola, nulla di meditato benché gli avesse egli prima ben bene pensari e disposti... sembrava un uomo dabbene che all’improvviso avesse preso a parlare di Dio”<sup>103</sup>.

La repetición fue el fundamento de la improvisación<sup>104</sup>. B. Majorana, compara a los misioneros con los actores de la *commedia dell’arte* en la que este recurso se basaba en un dominio de la técnica actoral fundada en la repetición y, al mismo tiempo, en la interacción con el público y, consecuentemente, con las circunstancias de la representación. La inexistencia de un texto fijo, pese a tratar temas parecidos, con unos personajes arquetípicos que tenían una personalidad y unos gestos preestablecidos, es otro carácter a tener en cuenta en la comparación entre ambas manifestaciones.

Al papel jugado por el público volveremos en este mismo capítulo para subrayar su importancia en las misiones. De cualquier modo, hemos de decir que el dominio, por parte de los misioneros, de los contenidos y de las emociones que se querían promover, hacía posible la variación, la respuesta a situaciones concretas ligadas a una reacción determinada de los asistentes:

“... el sermón de los enemigos... hice el sermón con la mayor energía que pude. Bien se echaba de ver que los ánimos se iban moviendo pues a la segunda razón que propuse, observó una persona que estaba al lado del caballero que más se resistía que se le había demudado el semblante y se había enternecido mucho. Rematé con un coloquio largo y muy tierno con un Santo Crucifijo en la mano. Estaba el auditorio tan suspenso y derramaban con silencio muchas lágrimas. Yo deseaba que prorrumpiese en alguna demostración exterior... pero no tenían ánimo para vencer la vergüenza y el empacho natural, pues temía cada uno no halla a su contrario con la disposición necesaria para salir bien de aquella acción.

---

<sup>102</sup> “Un predicador, que *si es novel principiante está atenido a sus cláusulas y palabras decoradas*, que no puede con ellas dar aquella fuerza que suele el ya experimentado en los púlpitos, cuando con un amago, si se sufre decir, de desgarró de voz y acción, significa y dice lo que quiere, y con menos palabras y cláusulas imprime en los corazones con mucho más afecto que el otro con sus palabras medidas y compuestas” (citado por SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, pp. 440-1).

<sup>103</sup> Citado por MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 215.

<sup>104</sup> MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 256. Pese a que Segneri había escrito sus sermones: “ma non le recitava mai tali. Il suo costume era di parlare, come si suol dire, a braccio, riuscendo a lui con ciò d’inflettere la voce e il secondar più gli affetti che in lui di mano in mano andavano nascendo. Il perché non soleva legarsi alle parole scritte, ma per tanto dire e ridire lo stesso, possedendo egli il massiccio delle cose e dei sentimenti, vestiva poi tutto colle parole, frasi e figure che gli svegliava in cuore il calore del ragionamento e dell’affetto. Con che compariva in certa maniera sempre nuovo a chi in più missioni l’udiva. E tanto più, così facendo, si sentiva egli potente a muovere l’affetto e le lagrime altrui”, e proprio “così facendo empieva tutto il suo ragionamento di gran sugo di dottrina, ragioni e riflessioni, tutte sempre adattate alla capacità dell’infimo popolo” (MURATORI, A.: *La vita del padre Segneri juniore*, citado por *ibidem*, pp. 255-6).

Al fin del coloquio *me movió Dios a que hiciese lo que no llevaba pensado: de repente se me ofreció un pensamiento de retirar el Santo Cristo hacia la escalera del púlpito, volviendo las espaldas de la imagen al pueblo*<sup>105</sup>.

En un momento de apasionamiento, el predicador adoptaba una *actio* aparentemente impremeditada, pero cuyos contenidos -volverse de espaldas al auditorio, poner por testigo a Cristo, a unas piedras de la pared, etc.-, repetían los mismos gestos empleados en tantas otras ocasiones por muchos misioneros. Se trataba, pues de elementos próximos, en su concepción, a los *lazzi* de la *commedia dell'arte*:

*“En una ocasión, apretando con vivas y eficaces razones a que enmendassen sus vidas, guiado del espíritu interior que lo gobernava y arrebatado de un fervor más que ordinario, buelto de espaldas al auditorio y dando golpes con ambas manos”*<sup>106</sup>.

El mismo mensaje debía regularse para obtener una reacción del público. Las variaciones en los espectáculos son una buena muestra de este método. Estaban dirigidas por el principio del decoro externo, es decir, por la necesidad de adecuar el mensaje al público. La preocupación por la psicología y, por tanto, por las reacciones de los asistentes constituyeron elementos centrales del método misional que sólo puede comprenderse a través de la contextualización, del aquí y el ahora de un auditorio concreto:

*“... el siempre venerable y Santo Padre Innocencio XI mandó poner al lado de los púlpitos un devoto crucifixo, para que todos o los más sermones e terminassen con este acto insigne (sacar el Cristo para concluir los sermones). Pero también es de creer quiso que esso se executasse con la disposición devida... la segunda, que si por abstenerse de esse acto alguna vez se huviesse de seguir más moción y fruto, sacándose después con más efecto, también sería acertado el abstenerse”*<sup>107</sup>.

De todo ello se seguían una serie de disposiciones basadas en la práctica misional que, sin duda, sólo constituían un patrón general que podía ser alterado en función de las circunstancias<sup>108</sup>. Una de las mejores muestras de ello reside en el uso de las cuestiones que inquietaban al auditorio. En efecto, estaba muy claro que el público era más propicio a

---

<sup>105</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 162-3.

<sup>106</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 577.

<sup>107</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 245.

<sup>108</sup> “... aunque de sí sea mejor el frequentarse cada día (el uso del Cristo), puede y debe dexarse alguna vez, si huviere de ceder en menos aprecio y reverencia del Señor que se recibe o fruto menos crecido de el alma. Passo a establecer que si no es que el tiempo que se huviere de detener en el lugar fuere muy corto o el auditorio fuere ya el primer día muy crecido, no acostumbre concluir la plática con Santo Christo y acto de Contrición hasta el siguiente” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 246):



seguir las palabras del misionero en determinadas situaciones. Unas se correspondían al calendario litúrgico, la Cuaresma o el Adviento. Otras, por el contrario, eran coyunturales:

“El más a propósito a mi ver de todos es el de una grande esterilidad, el de langosta, hambre, guerra, terremotos, piedra, amago de peste u otras enfermedades contagiosas. Pero quando estas ya han prendido, por lo que son entonces arriesgados los concursos. Los trabajos y calamidades no solamente son como barcos de crugia, que nos llevan a Dios en la tempestad, o como la tormente, que nos haze acoger al puerto... sino que sirven de luz para que lo den a conocer los predicadores”<sup>109</sup>.

Pero, sin duda, todas ellas aumentaban la devoción de las gentes<sup>110</sup>.

La labor misional no era producto de una enseñanza normativizada sino, esencialmente, de la experiencia. Esta afirmación es, al menos, cierta en los aspectos retóricos y teatrales porque otras actividades íntimamente ligadas a ella, como el desempeño de la confesión, necesitaban de una larga preparación<sup>111</sup>. En este sentido, se pueden recordar las directrices de Acquaviva censurando la actitud, cargada en su opinión de orgullo, que adoptaban quienes se dedicaban al estudio abandonando el servicio al prójimo<sup>112</sup>, una crítica que atañía, especialmente, a todos aquellos que se encerraban en las ciudades y los colegios llevando una vida confortable. Por el contrario, indicaba que los jesuitas debían formar una milicia<sup>113</sup>, renovando así los fundamentos de la orden ignaciana, cuya vocación “apostólica” era indudable<sup>114</sup>:

---

<sup>109</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 225.

<sup>110</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 312.

<sup>111</sup> “No solamente se requiere ciencia, sino una gran destreza adquirida con una larga experiencia al lado de un maestro grande... porque si huviere de obtenerla por si solo, ha de ser a costa de muchos desaciertos, y a fuerça de otros tantos escarmientos, padecidos en cabeça propria, con ruydosos escándalos de los lugares y en detrimento muy considerable de las almas” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 76).

Subrayaban así los jesuitas que era recomendable que un clérigo joven acompañase a uno experimentado que, sin duda, debía cargar con el peso de la misión (*ibidem*, p. 113). De ahí que uno de los misioneros pudiese censurar al otro, como ocurrió en el caso de Gerónimo López, como veremos más adelante: “... aunque entre los compañeros... no intervenga rigurosa superioridad, no dexa de tener el gobierno gran cabida” (*ibidem*, p. 114).

<sup>112</sup> “Ce serait une mauvaise chose qu’après tant d’efforts et d’étude pendant des années, le talent de gagner les âmes à Dieu étant acquis, il soit enseveli en terre quand vient le moment de l’émettre à profit” (citado por DOMPNIER: “La compagnie de Jésus et la Mission de l’intérieur”, p. 165). Contaba más la voluntad y la vocación que el dominio de la retórica o la teología. Por esta razón, Acquaviva subrayaba que el principio esencial que debía dirigir al misionero era el amor a Dios, un celo que era un:

“mouvement efficace qui provient de l’amour”; le jésuite, porté par le mouvement qui conduit l’amant à combattre tout ce qui ferait tort à l’aimé, ne peut supporter que les hommes tournent le dos à Dieu, dont la gloire est méprisée. Animés par l’amour de Jésus-Christ, mort humilié, les jésuites seront “heureux si à sa suite ils mortifient leur volonté” (*ibidem*, p. 166).

<sup>113</sup> *Idem*. El tema fue retomado en 1594. La carta de 1609 es muy expresiva y, por su parecido, con las palabras de López permite entrever la fidelidad de nuestros misioneros a las directrices emanadas de la dirección de la orden: “Considérez attentivement si c’est le moment de se tenir dans les chambres, ou sur les livres, et non pas plutôt d’en sortir pour aller chercher les âmes” (*idem*).

<sup>114</sup> *Idem*, p. 167.

“(Pese a reconocer la utilidad de los consejos contenidos en el libro) *La experiencia misma les enseñará como enseñó al autor de este libro la suya*. Deben buscarla, aunque sean muy sabios, pues el mismo Dios humanado quiso tenerla para saber con ciencia experimental lo que ya sabía por su Divina Sabiduría”<sup>115</sup>.

Estas ideas se pueden relacionar con lo defendido por el padre Isla, quien pretendía superar las disposiciones teóricas a través de la experimentación, un principio que refrendó el también jesuita padre Codorniu.

Pese a que está por determinar cuál fue el peso de la retórica en las misiones, ya que los capuchinos y, por supuesto, los jesuitas, no renunciaron totalmente a ella como instrumento necesario para la persuasión<sup>116</sup>, es evidente que el “método” de los misioneros se fue enriqueciendo, tomando elementos típicos de la práctica de los colegas de otras órdenes, cuando no de ciertas regiones del país, donde se habían tenido un cierto éxito. Esta situación podemos explicarla si partimos del hecho de que, probablemente, obedecían a una misma concepción, a una *episteme* común a todos ellos que, como veremos, se puede calificar como “barroca”. Las canciones, por ejemplo, se fueron enriqueciendo a través de una serie de variaciones y novedades:

“Se usa en toda la Corona de Aragón hazer cantar a los niños una canción devota y aun los mismos misioneros, que tienen habilidad para enseñar y mover a que los demás la aprendan y la cante. Y esto atrae a mucha gente y es de considerable fruto. Mas porque donde no se ha visto, no cause novedad, podrá antes de cantar hazer un breve razonamiento de esta forma: *Quán introducido esté en la Católica iglesia el divino canto, quán apoyado de la escritura y aun practicado de los misioneros, es tan notoria a todos que es superfluo el acreditarlo...*”<sup>117</sup>.

Del mismo modo, el acto de contrición, atribuido al padre Jerónimo López, se vulgarizó y fue adoptado por los capuchinos, sufriendo variaciones y cambios a lo largo del tiempo.

La *pronuntiatio* y la *actio* se regían por idénticos principios. No se podía predicar siempre de la misma manera, ni ante el mismo auditorio, ni en situaciones diferentes. Estas variaciones promovían el interés de la audiencia y, por supuesto, eran necesarias para movilizar a los oyentes. Tal disposición estuvo muy generalizada en el ámbito misional. Por el contrario, el sermón culto tenía una cierta autonomía respecto a las circunstancias concretas de la “representación” o, como mínimo, mayor y no contaban en él tanto como en la misión las reacciones de su auditorio al que, sin duda, se intentaba mover en un sentido determinado. Las estereotipadas variaciones que aparecen en estas preceptivas contrastan

---

<sup>115</sup> BERNARDINO DE MADRID, capuchino: introducción a PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, sin paginar.

<sup>116</sup> DOMPNIER, B.: “Les missions des capucins...”, p. 144.

<sup>117</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 269.

con la riqueza de la oratoria misional, que sólo es entendible a partir de su relación directa con el público. El misionero debía conocer sus reacciones, regulando así su prédica, de modo que no se podía predicar sobre las mismas materias siguiendo una *actio* o *pronuntiatio* invariable. Este conocimiento tenía, sin duda, más de práctico que de preceptivo, esto es, se asentaba en una larga experiencia:

“Atemperando prudente los rayos de su ardiente zelo *a la varia disposición de tiempos, de oyentes, y sugetos* a quienes amonestaba y reprehendía, ya privada, ya públicamente. Aunque era uniforme el deseo de aprovecharlos, *era diverso en el modo de hacerlo* y con esto conseguía ablandar piedras de corazones obstinados, consolidar blanduras de fragilidades, unir en paz corazones encontrados...”<sup>118</sup>.

Las mismas desviaciones respecto al plan preestablecido en la misión eran fruto de la práctica frecuente o, para ser más exactos, del dominio de unos recursos comunicativos muy determinados. No se improvisaba sobre la nada, sino que el orador se expresaba en consonancia con ciertas convenciones y conceptos. Uno de los más destacados estaba constituido por las materias terribles, los “Novísimos”, que fueron considerados en la época mecanismos esenciales para mover al público. De este modo, un sermón sobre la gloria derivaba, inopinadamente, hacia temas totalmente opuestos<sup>119</sup>. La oposición entre la misericordia y la justicia fue, por tanto, un *topos* esencial, fácilmente identificable en los sermonarios:

“... subió al Púlpito con intención de predicar el Sermón que llevaba *prevenido y estudiado* de la Gloria, mas apenas comenzó a declarar los inefables bienes que Dios N.S. tiene guardados en el cielo para premiar y regalar con ellos a los justos quando repentinamente mudó de materia, y reboviendo contra los pecadores dixo: *pensarán los que atrevidamente ofenden a Dios y desprecian y pisan sus divinos Mandamientos que también llegarán a participar de estos bienes celestiales pero viven engañados porque para ellos no avrá cielo ni gloria, sino infierno, penas, tormentos, fuego orrendo y cruxir de dientes...*”<sup>120</sup>.

Esta fue una práctica frecuente en la predicación barroca en la que la acumulación de opuestos, de antítesis, fue criticada en numerosas retóricas de la época, que demuestran que los oradores de la época encontraban uno de sus *topos* más queridos en ese juego de luces y sombras.

---

<sup>118</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 248.

<sup>119</sup> Buena muestra esta libertad apostólica es que el padre López aunque se había comprometido con una mujer a “ predicar de la gloria... confieso ingenuamente que subí al Púlpito con propósito de hablar todo el Sermón de la gloria que gozan los bienaventurados... mas apenas comencé a tratar de este punto quando me sentí movido y obligado a mudar de materia y a predicar de las penas del Infierno y esto con tan vehemente y eficaz impulso que no pude resistirme ni azer otra cosa” (*idem*):

<sup>120</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 533.

Pese a las similitudes, Bernadette Majorana afirma que la misión no puede considerarse una realidad teatral. A pesar de coincidir en el hecho de que ambas planteaban una *representación*, es decir, una actualización de los contenidos y de los temas, que eran puestos a la vista de un público con la intención de revivirlos y acercarlos al presente, el carácter distintivo de la misión se encuentra en su carácter “auténtico”<sup>121</sup>. Más que técnicas de representación realista, por otro lado necesarias, los misioneros se empeñaban en “presentar” de un modo material o “real”, esto es, sin fingimientos. En efecto, el Cristo de la misión no era un signo déctico sino el mismo Cristo. Podemos entender esta afirmación a la luz del carácter marcadamente sacramental de la misión que corresponde a la centralidad que en la religiosidad postridentina tuvo la sagrada forma, concebida como el cuerpo de Cristo y, como tal, fue presentada por los misioneros<sup>122</sup>. Cristo, y la misma Virgen, se encontraban realmente “presentes” en la misión, hablando con el predicador y dirigiéndose a los asistentes.

La técnicas de representación, sin embargo, tuvieron una gran importancia en la misión. Uno de los elementos más destacados de esta realidad fue la penitencia del predicador, que “emulaba” la Pasión de Cristo, una mediación que tuvo un carácter auténtico, basándose en un sufrimiento corporal y anímico que excluía cualquier tipo fingimiento. Este fenómeno era reforzado gracias al carácter antirretórico de la predicación popular, en la que la expresión no estaba predeterminada, aparentemente, por ninguna convención, sino que se definía por su carácter vivencial, esto es, por ser la expresión de una íntima emoción. Tal idea se puede deducir de la insistencia en la naturaleza vocacional del ejercicio apostólico. La expresión del *incapaz*, del inculto inspirado por la gracia, era mayor que la del retórico de escuela, constreñido por las enseñanzas y marcado por el interés personal. Estas disposiciones reflejan, como veremos, de un modo más retórico que

---

<sup>121</sup> El referente en el teatro está actualizado, pero: ¿en qué medida la representación coincide con este?. Pavis subraya que estamos más bien ante una ilusión referencial: “le référent n’est pas actualisé, mais il est donné sous la forme d’une illusion, d’une fiction que nous prenons pour réelle. Le théâtre... pourrait alors se définir comme une réalité que nous (spectateurs) transformons sans cesse en signe (sémiotisation)”(PAVIS, P.: *Voix et images de la scène. Essais de sémiologie théâtrale*. Ed. Presses Universitaires de Lille, p. 16).

En efecto, la participación del espectador es esencial:

“... interprète et “traduit” l’objet réel en un signe, le “déréalise” donc et transforme ainsi tout matériau scénique en signe de quelque chose. Ce que l’on peçoit sur scène, que ce soit un objet “réel” ou un discours sur cet objet, n’est pas un référent, mais un signe de ce référent, une illusion de référent” (*ibidem*, p. 15).

Posteriormente nos referiremos a las rígidas regulaciones sobre los ejercicios devotos. La meditación, el examen de conciencia fueron regulados estrictamente, propuestos y repetidos continuamente a través de la lectura, de su participación colectiva.

real, una voluntad por romper con la oratoria solemne. En efecto, no podemos olvidar que el misionero era producto de un largo proceso formativo o, más precisamente, de un disciplinamiento.

## 2. Las bases de la gnoseología misional. Sentidos y disciplinamiento.

Hemos hablado con anterioridad de la subjetividad, del yo, pero ¿cómo lo entendían los hombres de la época y, sobre todo, los teólogos? Para ellos, el individuo venía definido por tener un alma. De hecho, al tratar de definirla argumentaban que el yo (*moi*) y, por tanto, el sujeto eran conscientes de su singularidad que se fundaba en el hecho de que, “... I am a soul. I know myself as a single, unique individual”<sup>123</sup>.

La personalidad tuvo un carácter profundamente ético, lo que implicó una honda preocupación por las acciones humanas que, en opinión de los moralistas, no eran gratuitas, sino que tenían un profundo sentido ético. De ahí la necesidad de inquirir sobre las decisiones, sobre la voluntad y sus móviles.

Existía, por otro lado, una estrecha ligazón entre el intelecto y el alma. Algunos, como Charost, llegaron a afirmar que esta última estaba formada por el corazón y la mente. De hecho, muchos anatomistas establecían que la sede del alma era el cerebro<sup>124</sup>. Sin embargo, algunos médicos franceses del siglo XVIII censuraron esta idea alegando, entre otras pruebas, los daños que sufría el cerebro. Otros como du Pranjais afirmaron que:

“... the soul was not dependent on any part of the body, but could choose its own point of intervention to collect and manipulate sensations”, de este modo “The essential man is found in the nervous system”<sup>125</sup>.

El alma interactuaba con el cuerpo. Pese a ser una realidad que sobrevivía al fin de éste, era influida por las sensaciones, por las descompensaciones humorales y las enfermedades<sup>126</sup>. De hecho, el hombre estaba condicionado por esta realidad no sólo desde

---

<sup>122</sup> Crucifijo y Santísimo Sacramento representaban a Cristo según el contexto pero también en diferentes momentos de la función. Vg. en el acto de enemigos se utilizan ambos (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, pp. 194 y ss.).

<sup>123</sup> MCMANNERS, J.: *Death and the Enlightenment*. Oxford University Press, 1985, p. 120

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>126</sup> Sobre la discusión del sensacionismo lockeano y la imposibilidad de conocer más allá de la experiencia respecto a la existencia de Dios (*ibidem*, p. 154 y s). Una de las respuestas es la del “sentiment de l’existence” de Dios anterior a todo conocimiento que encuentra máxima expresión en abbé Lelarge de Lignac (*ibidem*, p. 155).

el punto de vista gnoseológico sino también moral, de modo que el conocimiento humano estaba viciado por su naturaleza pecadora.

Una de las cuestiones que atrajeron el interés de los tratadistas era la de qué tipos de alma existían. En principio, cabría suponer que sólo había una pero, se planteaban los teóricos, ¿qué ocurría con los animales? Al contrario que Descartes, muchos no los consideraron máquinas. Bayle, y también los jesuitas, afirmaron que tenían un alma vegetativa o sensitiva, una idea que tomaron de Aristóteles. De hecho, hacia 1737, se había generalizado la censura de la posición de Descartes a este respecto<sup>127</sup>. Los teólogos aceptaron, sin embargo, que el hombre poseía una sola alma inmaterial (espiritual)<sup>128</sup>, que se caracterizaba por su capacidad de decisión moral y su “libertad” de plegarse a los designios de Dios<sup>129</sup>.

Partiendo de la tradición aristotélica, misioneros jesuitas tan destacados como el padre Pedro de Calatayud establecieron sus observaciones sobre el uso de la razón y de la imaginación sobre bases fisiológicas galénicas. Estas llevaban implícitas una valoración moral<sup>130</sup>, esto es, que el orden de los humores podía posibilitar, o no coartar más exactamente, una acción moralmente buena, frente a su desorden o desequilibrio que era la raíz del mal moral<sup>131</sup>.

Esta concepción marcó la manera de entender las potencias del hombre y sus funciones. En efecto, su clasificación se basó tanto en su objeto, material o espiritual, como en el conocimiento y el comportamiento ligados a ellas y, fundamentalmente, en la diferencia existente entre el hombre “racional” y el apasionado. El primero decidía y actuaba libremente, mientras que el segundo era un “paciente” sometido a impulsos. Esta superioridad de la *vía activa* sobre la pasiva fue el principio del que emanó una visión

---

<sup>127</sup> MCMANNERS, J.: *Death and the Enlightenment*, p. 156.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 158-9.

<sup>130</sup> El término “razón” u hombre racional, en el caso de Calatayud, puede invitar a confusión. En efecto este habla de “... (un) hombre (que) es racional, (que) es la misma alma en cuanto advertida y libremente obra, según lo que dicta la recta razón; es, a saber abrazando el bien y huyendo el mal, que conoce con conocimiento interior de el entendimiento havido con dependencia de los sentidos, y con la experiencia de las cosas que observa, con la qual recibe más luz natural su entendimiento: assí obraron muchos filósofos gentiles” (citado por SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 90).

Respecto al término imaginación en el siglo XVIII es muy interesante el trabajo de ILIE, Paul: “¿Luces sin Ilustración?: las voces “imaginación/fantasia” como testigos léxicos” en DE LA RUBIA PRADO, F. y TORRECILLA, J. (Dir.): *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*. Ed. Tecnos. Madrid, 1996.

<sup>131</sup> Las reflexiones sobre el funcionamiento de la personalidad (psicología) tenían un fin terapéutico que fue reconocido por autores como J.P. Camus. En efecto, el modelo que hemos pergeñado anteriormente: “... costituisce il fondamento teorico di una cura efficace dell’interiorità” (BERGAMO,

jerárquica de las facultades o potencias<sup>132</sup>, cuyo conocimiento determinó la visión del comportamiento, ya que “tutto ciò che l’anima fa, essa lo fa dunque attraverso le sue potenze”<sup>133</sup>.

El alma estaba sometida a diferentes movimientos, ya que había en ella tres impulsos: vital, natural o pasional y racional. El hombre “animal” (vital) era considerado un componente intrínseco de todo ser humano, en tanto que animal<sup>134</sup>. El que fuese moralmente bueno o vicioso dependía de que la voluntad lo aprobase o solicitase<sup>135</sup>. Las potencias ligadas a la “porción animal” eran la imaginación<sup>136</sup> y el apetito sensitivo que “(apetece)... lo que la imaginación le propone como bueno”<sup>137</sup>. Este era un trasunto de la teoría aristotélica que establecía tres grados de perfección: el vegetativo, el sensitivo y el racional. El primero estaba ligado a la nutrición, el crecimiento y la generación<sup>138</sup>.

El entendimiento utilizaba “materiales” procedentes de los sentidos. Sin embargo, no podía desplegar su actividad a partir de imágenes materiales, sino sobre una nueva realidad, es decir, necesitaba unos “objetos” emanados de la imaginación, que fue entendida también como la actividad “interna” de la mente. Estos elementos eran las “especies inteligibles”<sup>139</sup>:

---

Mino: *L’anatomia dell’anima*. Ed. Il Mulino. Bologna, 1991, p. 32). Un discurso del que se contagiaron los autores que reflexionaron sobre la mística (*ibidem*, p. 37).

<sup>132</sup> OTT, Olivier: “Psychologie scolastique et argumentation anti-intellectuelle. L’animastique du P. Calatayud” en SAUGNIEUX, J. (ed.): *Foi et Lumières dans l’Espagne du XVIIIe siècle*. Ed. Presses Universitaires de Lyon. Lyon, 1985, p. 88.

<sup>133</sup> BERGAMO, Mino: *L’anatomia dell’anima*, p. 44.

<sup>134</sup> CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 3.

<sup>135</sup> *ibidem*, p. 3.

<sup>136</sup> En la que reside el sentido común (*ibidem*, p. 4).

<sup>137</sup> *Idem*. No hay dos voluntades sino sólo una que tiene dos comportamientos, uno inferior (e inmoral) ligado a la “attività “impura” –poiché non puramente intellettuale- dell’intelletto... La volontà superiore... è l’orientamento della volontà che si riconnette all’azione puramente intellettuale dell’intelletto” (siguiendo a Francisco de Sales en BERGAMO, Mino: *L’anatomia dell’anima*, p. 82-3). Por ello, encontramos que la voluntad se dirige hacia un objeto que no es fruto de una experiencia espiritual como la que exige Francisco de Sales “... rappresentati come appetibili dall’intelletto operante in tutta la purezza della sua spiritualità” (*ibidem*, p. 83), sino del reconocimiento de un imperativo que implica también un ejercicio de la racionalidad.

Del sistema establecido por Francisco de Sales se sigue que “... (el) grado razionale si scompone in una pluralità di gradi distinti definiti nella loro specificità non dal funzionamento di facoltà diverse ma dal funzionamento diverso delle stesse facoltà” (*ibidem*, p. 97). Así, distingue tres tipos de razonamiento: el que está basado en la sensibilidad, el que se distancia de ella y razona fundándose en su luz natural y el último, donde “... si compiono a partire dalla fede e dalla verità rivelata” (*ibidem*, p. 98).

<sup>138</sup> BERGAMO, Mino: *L’anatomia dell’anima*, p. 44.

<sup>139</sup> “de esta acción imaginaria o conocimiento material que produce la imaginativa se deriva y dimana otra especie interior que la representa como imagen suya, de la qual se ayuda el entendimiento como de instrumento para producir la intelección” (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas prácticas que para el gobierno interior y dirección de las almas... ofrece a sus directores y confesores*. Imprenta de Francisco Delgado. Logroño, 1754, p. 294).

“De este modo, por medio de las especies, y como en imagen y no físicamente entra el objeto hasta el corazón o centro de la voluntad, la qual se aficiona de él, quedando presa de su amor”<sup>140</sup>.

La mente razonaba, pues, recurriendo a datos sensibles, aunque actuaba sobre unas ideas independientes, hasta cierto punto, de las representaciones primarias de los sentidos<sup>141</sup>, “*ex objeto et potentia paritur notitia*”<sup>142</sup>:

“.. especies inteligibles, las cuales son menos materiales o más depuradas que las especies imaginarias y son imagen y representación y como vicarias del conocimiento material o imaginación que produce el sentido común, el qual conocimiento las despide, produce y envía a la potencia intelectual o entendimiento y este se vale y ayuda de ellas como de instrumento y principio inadecuado por ser representación y vicarias de su objeto...”<sup>143</sup>.

Del mismo modo que en la gnoseología aristotélica, el padre Calatayud distinguió entre la imaginación como actividad y como “sede”, o lugar, donde residían las percepciones sensibles o imágenes<sup>144</sup>, estableciendo así especies externas e imaginarias. Las primeras eran datos físicos que necesitaban ser ordenados:

“... las cuales representan la naturaleza y ser de dichas acciones (ver oír) y este (el sentido común) se ayuda de ellas para producir la acción de imaginar o imaginación, con que conoce materialmente quatro objetos: el primero el color vg. que vio la visto; le segundo la misma especie visual y vicaria del color... el tercero es la misma visión con que los ojos vieron al color y a su imagen o especie. El quarto la misma especie imaginaria que es imagen o vicaria de la visión ocular”<sup>145</sup>.

Estas eran fruto de la actividad de los sentidos<sup>146</sup>, que tenían su contrapartida en la vista interior, o actividad de la potencia imaginativa, que tenía por objeto:

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>141</sup> Aparte de la luz sobrenatural que lo hace inútil, el entendimiento puede razonar de dos maneras según San Francisco de Sales:

“... a partire dai perceptiti e registrati dalla facoltà sensibili... (o) senza tener conto di questi dati e facendo astrazione dall'esperienza dei sensi, lasciarsi guidarsi da criteri e da giudizi di ordine puramente intellettuale” (BERGAMO, Mino: *L'anatomia dell'anima*, p. 70).

Según Terreros y Pando, autor del *Diccionario castellano* (trilingüe) publicado a fines del siglo (1787), la imaginación concibe “... las cosas por medio de una imagen impresa en el cerebro; en lo cual se distingue la imaginación de la inteligencia, que forma su percepción o acto sin imagen corpórea alguna; y así, la imaginación consiste en la facultad que tiene el alma para formar las imágenes de los objetos en fibras del cerebro” (ILIE, Paul: “¿Luces sin ilustración?”, p. 139).

<sup>142</sup> BERGAMO, Mino: *L'anatomia dell'anima*, p. 332.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>144</sup> “Esta visión exterior o acción visiva despide de si y produce una especie, imagen o semejanza de si misma que la representa y la potencia imaginativa ayudada de dicha especie interior como de un instrumento produce un conocimiento interior y material que, penetra y conoce el objeto que los ojos vieron” (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 294).

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>146</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 252.



“... varias palabras interiores que habla Dios o los Ángeles al alma por este órgano o sentido común. Tiene también su vista interior con que ve, descubre, penetra y conoce no con conocimiento ni vista espiritual, ni intelectivamente, sino material e imaginariamente que es utilizada por los espíritus infernales para poner en la mente imágenes que tienen una gran fuerza, son representaciones”<sup>147</sup>.

A este respecto, se puede afirmar que el padre Pedro de Calatayud siguió la teoría aristotélica vigente entre los teólogos que se caracterizó:

“Dal fatto che la fantasia (imago e imaginatio nello stesso tempo) è o l’aspetto “della cosa che è l’oggetto”(immagine, immagine-riproduzione), o “l’azione per mezzo della quale diamo forma nello spirito alle immagini delle cose” (immaginazione, immagine-innovazione)”<sup>148</sup>.

Es decir, existía una diferencia sustancial entre la *reproducción* y una actividad interna.

La imaginación no era una potencia neutra, sino que de ella se derivaban unas acciones que, por definición eran impremeditadas<sup>149</sup>, ciegas y, por tanto, inmorales, según el orden jerárquico que hemos enunciado. Podía darse un uso inadecuado de ella hasta el punto de provocar una enfermedad y, sobre todo, un mal moral. Estas circunstancias pueden explicar la importancia dada a la “psicología” que, si bien estaba en ciernes, fue reconocida como un instrumento necesario para penetrar en los secretos del comportamiento. Por ejemplo, Rudolf Göckel retomó, en la primera mitad del Setecientos, las obras de Luis Vives y Bacon, para destacar el papel de esta disciplina como auxiliar de la teología contribuyendo a un mejor conocimiento del alma destinado a quienes regulaban la “economía” religiosa del individuo<sup>150</sup>.

La obra de Huarte de San Juan supuso, a este respecto, un hito importante. Siguiendo una línea aristotélica, este autor se alejó del platonismo presente en la traducción del momento para afirmar una perspectiva contrapuesta, que tenía en consideración la

---

<sup>147</sup> *ibidem*, p. 253

<sup>148</sup> TURRINI, M.: “Il giudice e la coscienza del giudice” en *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Annali dell’Istituto Storico italo-germanico (40), 1994, p. 337.

<sup>149</sup> Aristóteles “... concepisce l’immaginazione come un moto dell’anima che risveglia l’intelligenza e la mente a l’opera” (TURRINI, M.: “Il giudice e la coscienza del giudice”, p. 333).

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 336. La importancia de la psicología escolástica es fundamental para entender las afirmaciones de autores como Nonotte, Bergier, Ceballos, etc. y, por supuesto, de predicadores como el capuchino Fr. Diego José de Cádiz. Pese a sus diferencias, la *animástica* (o psicología escolástica) es fundamental para conocer el pensamiento reaccionario del siglo XVIII: “... surtout chez les auteurs réactionnaires jésuites d’audience européenne comme Hervas et Barruel (en quienes) l’ordre intérieur et l’ordre social se répondent”. De ahí la importancia de la descripción del alma (OTT, Olivier: “Psychologie scolastique et argumentation anti-intellectuelle. L’animastique du P. Calatayud”, p. 89).

influencia externa sobre el hombre lo que, hasta cierto punto, podemos describir como una irrupción de la naturaleza en la *psique* en forma de *pneumatikai*<sup>151</sup>.

Tal y como hemos dejado entreer, hubo junto a ello, una aportación “galénica”, fundada en la diferencia de los individuos en función de sus humores, que llevó a los tratadistas a establecer una clasificación somático-constitucional<sup>152</sup>, cuya influencia fue notabilísima, determinando la opinión de los teóricos y moralistas respecto a la percepción y el carácter del individuo.

A este respecto, cabe decir que los moralistas desconfiaron de los sentidos, pese a que, al mismo tiempo, muchos de ellos reconocían su importancia pedagógica, especialmente en el caso de la vista en la que se fundaba, como veremos, la persuasión desarrollada por los misioneros, que tenía en la representación uno de sus instrumentos esenciales:

“... porque los ojos suelen ser más eficaces despertadores del corazón y más fieles en comunicarle sus sentimientos. Si no basta predicar a tus oídos, predique a tus ojos desde la cátedra de la cruz el mismo Dios Crucificado, *Ecce homo, non homo, plus quam homo*”<sup>153</sup>.

Estos debían estar sometidos a un control, pues los ojos eran “ríos caudolosos”, “por donde entran las penas”<sup>154</sup> o, como decía el padre Pedro de Calatayud:

“... imaginad una doncella en la primavera de su edad, en cuya bella constitución de su cuerpo y gracia natural de su semblante se esmeró la con los espíritus dulces y flamantes que hierven en sus venas y riegan toda la región de su cuerpo con el trato y regalo con que es nutrida y acariciada su carne en quien está como en creciente su vigor... ya sea por algún efluvio de ocultas qualidades o espíritus ígneos o vitales que espira por la insensible transpiración de su cuerpo , ya sea por ser porción derivada del hombre, es cierto que con una especie de oculta virtud atractivo natural o sympathía, si se acerca un joven de cuerpo rollizo, sano y bien tratado y es mirada de este con sosiego y atención le excita y despierta su apetito y concupiscencia hasta inmutar y commoverle con el fuego del deleyte que cunde y prende en sus miembros”<sup>155</sup>.

---

<sup>151</sup> TURRINI, M.: “Il giudice e la coscienza del giudice”, p. 333.

<sup>152</sup> TURRINI, *idem*. En la obra de Paré se establecían cuatro caracteres que dependían del humor que predomina. El temperamento colérico “... correspond au feu, à l'Eurus (vent du sud apportant la pluie) y el *malancóli* “... correspond a la terre, au vent du nord (Borée)...” (DELUMEAU, J: *Le péché et la peur*, p. 191). Unos tienen más tendencia a la enfermedad que otros: “Tandis que les sanguins (el más sano) et les cholériques ont pour eux santé, dynamisme et gaieté, les phlegmatiques et mélancoliques se partagent de graves défauts” (*idem*). Los primeros son torpes y perezosos, dormilones. Los segundos, según Paré son “tristes, fascheux, fermes, severes et rudes, envieux et timides” (citado en *idem*).

<sup>153</sup> *Sermones de misión*. Biblioteca Nacional, ms. 6032, 165vf y s.

<sup>154</sup> *Sermones de misión*. Biblioteca nacional, ms. 5870, p. 149r.

<sup>155</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 472.

A este respecto, son muy interesantes sus observaciones contenidas en las *Doctrinas Prácticas*, que reflejan que seguía anclado en las ideas de la física antigua, y como consecuencia, reiteró la certidumbre de que era posible que unos cuerpos influyesen en otros. Este es un principio clave para comprender el sentido de las disposiciones de los misioneros respecto a la modestia en la mirada, tanto en el caso de las mujeres como en el de los hombres:

“Mas no está en el bien complexionado cuerpo y bella constitución del semblante toda la eficacia y podería con que conquista y roba el apetito... Los ojos son como dos lumbreras o luceros brillantes... que despiden rayos de luz y saetas de fuego... Con ellos y por ellos vibra y arroja la muger tantos rayos y saetas de amor y concupiscencia quantas veces los arma y revuelve para mirar fixamente al hombre, rayos ígneos, resplandecientes y vivaces que roban los ojos, inflaman el apetito... por ellos se deriva y sale un efluvio pero más copioso y activo, de espíritus ígneos, sutiles y ágiles y delicados...

Estos espíritus ágiles y sutiles o porciones minúsculas y desecadas de la sangre de que se forman los espíritus sensorios<sup>156</sup>, unidos con ciertos corpúsculos o porciones de luz y fuego remisso que solemos llamar fuego fatuo y despide el cuerpo y más copiosamente los ojos hasta verse de prompto a veces auxiliados que despide el semblante y de las especies visuales o imagen natural que el semblante de la muger envía a los ojos de quien la mira. Por los quales, como fenestras o vidrieras del alma passa a estamparse en la imaginación del hombre, inmutan el apetito y el corazón, le despiertan y encienden...”<sup>157</sup>.

Esta influencia no era *mágica*, sino que tenía una explicación *física* o psicológica y debía ser evitada a través del disciplinamiento de los sentidos:

“... al ir por las calles, al salir y entrar el concurso o componerle y en el púlpito, sitio el más público, y desde donde se sorben innumerables semblantes, contener y moderar su vista y sus ojos. Lo uno porque dexándose impresionar de formas ajenas es fácil sean *raptores ad culpam*. Lo otro, porque puede desedificar no poco, especialmente en el púlpito si tira con frecuencia sus ojos hacia algún sitio determinado donde ay mugeres. Y no es fácil en acto en que está remontada la imaginación velar entonces sobre la mortificación. Conviene de antemano criarlos en la escuela de la modestia”<sup>158</sup>.

Por tanto, el misionero se exhibía como ejemplo de aquello que predicaba<sup>159</sup>. Sus más mínimos gestos eran producto de una larga práctica, de la repetición de innumerables

---

<sup>156</sup> Según Paré, retomando las afirmaciones de Galeno, la sangre no es un elemento puro sino que contiene tres humores en cantidad variable, además de otros componentes: “Le phlegme, n’étant qu’un sang imparfait” doit normalement se transformer en “bon sang” par “notre chaleur naturelle”. La cholère jaune est progressivement “attirée par le follicule du fiel” et l’humeur mélancolique par la rate, organe de couleur foncée supposé être le siége de la bile noire” (DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 190).

Entre estos humores hay proporción “mais si elle est corrompue, elle apporte et cause maladie” (cit., p. 191).

<sup>157</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 472.

<sup>158</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 20.

<sup>159</sup> PALOMO, F.: *Fazer dos campos escolas excelentes*, p. 131.

ejercicios destinados a purificar su alma a través de la contención de la sensualidad, como veremos, el modelo disciplinar brindado por los santos post-tridentinos<sup>160</sup>.

Como hemos dicho anteriormente, los misioneros insistieron en el principio de que la acción debía imperar sobre la pasividad, el sujeto libre no debía estar sometido a la imaginación. Muy al contrario, la razón debía dominar en las potencias dirigiéndolas en un sentido determinado<sup>161</sup>. Esta conclusión se contradecía, hasta cierto punto, con la predicación misional, porque el hombre al que se dirigían las prédicas se caracterizaba por

---

<sup>160</sup> “Es preciso encontrar la vista con los semblantes de las mugeres mas en ninguna se claven ni fixen los ojos. Passen como sobre brasas y no paren” (*ibidem*, p. 20).

<sup>161</sup> Por ello, algunos establecían que los sermones debían dirigirse a convencer el entendimiento, ya que la voluntad:

“... nada ama sino debaxo de la razón de lo bueno, ni nada aborrece sino debaxo de la razón de malo; y, así convencido el entendimiento que la virtud es buena sin mezcla de malo y malo el pecado sin mezcla de verdadero” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 3).

Sobre la relación entre el pecado de riqueza y lujuria cfr. PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum. Frammenti di storia nello specchi delle immagini tra Cinque e Seicento*. Liguori Editore. Napoli, 1990, pp. 84 y ss. donde habla de la relación que establecieron los tratadistas entre el pecado de lujuria y la vanidad (orgullo), manifiestos en el lujo. La relación entre ambas pasa, sin duda, por la vista:

“Il rapporto... più apparrente che reale, che lega la ricchezza e lussuria, passa in realtà attraverso il peccato dello sguardo: gli occhi sono infatti una delle porte principali del peccato. Non per nulla la lussuria, tra le sue tante figliuole, genera innazi tutto la cecità più perniciosa, quella della mente: all’abuso dello sguardo (del corpo) corrisponde dunque la perdita dello sguardo (*dell’animo*), con un parallelismo perfetto e preciso” (*ibidem*, p. 87).

El deseo se crea en esta sede, la vista, que adquiere en este siglo una importancia creciente. La lujuria, está ligada, según la tratadística, “.. ad un uso smodato del corpo, è la colpa sulla quale più direttamente opera il demonio che, astuto “vecchio cacciatore”, sceglie con cura le sue armi adattandole alla prenda; ma la sua arma invincibile “il suo vischio è il diletto sensuale, il quale in tal modo involuppa chi tocca, che lo fa inhabile a volre in alto: Alcuni piblia pergli occhi, Altri per l’orecchie, e tatto, e molti per il pensiero...” (*ibidem*, pp. 88-9).

Las mujeres se caracterizaban por su vanidad en el vestir que conlleva un exhibicionismo que anima la vista y, por tanto, aumenta las tentaciones con el solaz sensual que provoca un estado mental-psicológico apropiado para caer en tentaciones. Son las mujeres las que concentran las condenas de las sumas confesionales (*ibidem*, p. 83) y de los mismos predicadores empeñados en luchar contra todo tipo de “afeite” o de exhibicionismo. A este respecto, se puede hablar de una represión de las modas, un fenómeno recurrente en la predicación española de los siglos XVII y XVIII, donde los modos de vida españoles encuentran animados por la influencia externa. Un caso que atañe directamente a esto es el de los “chichisveos”. La elegancia mundana de “la donna elegante pecca dalla testa ai piedi, dai capelli ricci alle eleganti pianelle e le sole ragioni che possono render più lieve il peccato sono il desiderio di piacere al marito (presente o futuro) e il rispetto delle norme della propria classe sociale” (*ibidem*, p. 83 infra).

De este modo, nos encontramos con que una de las fuentes de pecado era el deseo de imitar a las mujeres nobles. Una vanidad que implicaba una quiebra de la economía familiar, decían los misioneros, que conllevaba mayores pecados por parte de los hombres que debían sostener el tren de vida de sus mujeres. Había también una crítica del deseo de gustar o buscar aspirantes para la hija casadera. Así pues, los misioneros impusieron una disciplina de la vista: ojos bajos, limitación de las sugerencias. Al mismo tiempo, y de un modo nada contradictorio, promovieron una sensibilidad religiosa apegada a un uso de recursos espectaculares, esencialmente visuales y auditivos.

Se trataba, pues, de someter los sentidos a un estricto control. De este modo, en los *Ejercicios* ignacianos, encontramos una “... volontà gesuítica di esprimere da ogni possibile punto di vista cosa sia per l’uomo il peccato” y por ello aparece un hombre que sirve al demonio (asservito) “come intelletto, ragione, volontà, senso e corpo” (*ibidem*, p. 229):

“Il Primo Punto sarà, considerare che per lo peccato mortale, l’intelletto dell’uomo si accieca: la ragione viene soggettata al senso: la volontà si aliena dalle cose divien, e si annoia delle cose spirituali: le potenze naturali si pervertono: i sensi, dati in preda de’piaceri, e dilette si guastano: il corpo tal’hora s’empie di malatie...” (citado por *ibidem*, p. 230).

una descompensación de sus potencias. De este modo, la conversión se debía vertebrarse sobre otros presupuestos, que conllevaban un empleo de la predicación de aparato, que tenía como objetivo movilizar las pasiones como instrumento esencial del cambio. Por ello, era necesario emplear las imágenes y, por tanto, la imaginación.

A este respecto, se puede decir que Calatayud siguió la tradición de la gnoseología aristotélica que se puede calificar como sensualista<sup>162</sup>. Muy al contrario de lo que sucedió en el mundo protestante, donde la desconfianza hacia la imaginación y la fantasía conllevó un éxito del cartesianismo entre los tratadistas teológicos, en España los escolásticos siguieron apegados a un "...empirismo difuso, muy en consonancia con el *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) de Francis Bacon"<sup>163</sup>. No en vano, hacia 1720 Diego Mateo Zapata afirmaba que:

“en las escuelas no hay quien no admita la vulgar afirmación (de origen aristotélico-tomista) de que nada está en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos”<sup>164</sup>.

Las Congregaciones Generales de la Iglesia española rechazaron desde 1651 el cartesianismo<sup>165</sup>. Nos encontramos, por tanto, ante un ambiente propicio a la adopción de posiciones *modernas* desde el punto de vista filosófico. En efecto, la Congregación de la celebrada en 1751, decretó que la física experimental moderna coincidía con las posiciones sostenidas por los filósofos aristotélicos. Pero, si bien existieron algunas consonancias importantes entre ambas corrientes, también fueron muy notables sus diferencias, ya que los teólogos españoles no estaban dispuestos a aceptar el racionalismo que conllevaba la nueva

---

<sup>162</sup> Sobre esto se puede consultar la obra de COPLESTON, FC.: *El pensamiento de Santo Tomás*. FCE. México, 1960. Este autor afirma, por ejemplo que:

"El alma humana es capaz de ejercer algunas actividades que trascienden el poder de la materia, y esto muestra que el alma no es material. Y lo que no lo es, no depende intrínsecamente del cuerpo para existir. Al propio tiempo, el alma es naturalmente la forma del cuerpo humano y es también natural que obtenga su conocimiento en dependencia de la experiencia sensible... Mientras está unida con el cuerpo, no posee otro medio natural de obtener conocimiento que la experiencia sensible. Pero esto no significa que sus actividades superiores no puedan ser ejercidas con independencia del cuerpo. Después de la muerte, cuando queda separada del cuerpo, no puede ejercer ya sus facultades sensitivas, pero puede conocerse a sí misma y a los objetos espirituales... aun en este estado de separación, el alma es naturalmente la forma del cuerpo; y de aquí se sigue que este estado de separación no es su estado natural... *Sto. Tomás estaba convencido tanto de que el alma humana depende, en esta vida, de la experiencia sensible para obtener todo su conocimiento natural, como de que sus actividades puede ejercer ya sus facultades sensitivas, pero puede conocerse a sí misma y a los objetos espirituales...*" (*ibidem*, p 183).

<sup>163</sup> SÁNCHEZ BLANCO, F. : *La introducción del pensamiento...*, p. 33.

<sup>164</sup> SEBOLD, R. P. en introducción a ISLA, Fco. José de: *Historia del famoso predicador Fr. Gerundio de Campazas, alias zotes*, en Clásicos Castellanos, Madrid, 1980, p. XXX.

<sup>165</sup> SÁNCHEZ BLANCO, F. : *La introducción del pensamiento...*, p. 40. Esto se produce a partir de la *Ordenación de los estudios superiores*.

Física, enfrentando así el método hipotético-experimental a la defensa de las autoridades (escolásticas)<sup>166</sup>.

En definitiva, podemos decir que personajes como el padre Calatayud reconocieron la importancia de los datos brindados por los sentidos<sup>167</sup>, aunque sostuvieron, a su vez, que sólo podían ser un punto de partida y que, obviamente, se encontraban muy por debajo del conocimiento espiritual o “infuso”.

Los sentidos externos tenían su contrapartida en los internos que, para Santo Tomás eran “sensus communis, imaginatio, cogitativo, memorativo”<sup>168</sup>. Esta sistematización fue simplificada en el siglo XVI, hasta el punto de que en algunos textos del XVII sólo aparecía uno. Calatayud reconoció tres tipos de perfección, similares a los establecidos por Aristóteles, pero distribuyó las potencias del alma de diferente forma, oponiendo la razón a la imaginación que tenían sus correlativos en las potencias ligadas al albedrío, esto es, el entendimiento/voluntad o su ausencia pasión/apetito, contraponiendo así libertad y pasividad.

El apetito podía ser de dos tipos, irascible y concupiscible, a los que se ligaban toda una serie de pasiones particulares<sup>169</sup>. De este modo, la voluntad, ejercicio activo y regido por el entendimiento, tenía su opuesto en una fuerza ciega, irracional que era el apetito. A través de él, el ser humano buscaba lo deleitable o rehuía aquello que no apetecía. La imaginación, con su enorme fuerza sugestiva desataba esta inclinación<sup>170</sup>:

“es potencia ciega y necessaria, es potencia brutal y animal... es como un can de dos cabezas, es a saber: la concupiscible y la irascible”<sup>171</sup>.

Cierto tipo de apetitos no podían evitarse, ya que eran indeliberados<sup>172</sup>. Muchas veces, eran promovidos por una influencia de los sentidos en la imaginación, que tenía

---

<sup>166</sup> *Idem.*

<sup>167</sup> “... visión corpórea... externa y sensible”(CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. III., p. 339).

<sup>168</sup> Calatayud distingue varios tipos de sentidos: “Sobre estos cinco primeros sentidos de el cuerpo, y sobre los cinco interiores, y materiales de la imaginativa, y de el apetito, ay otros cinco sentidos internos pero espirituales y de la mente y la voluntad, porque el entendimiento ve con visión intuitiva muchas cosas, oye y percibe con el oído interior de su mente palabras interiores y secretas que Dios infunde y como imprime en el fondo de el alma...” (citado por OTT, Olivier: “Psychologie scolastique et argumentation anti-intellectuelle. L’animastique du P. Calatayud”, p. 90).

<sup>169</sup> BERGAMO, Mino: *L’anatomia dell’anima*, p. 45.

<sup>170</sup> “... es apetito concupiscible aquellos primeros ímpetus y movimientos, impulsos vehementes y lanzamientos internos o afecciones de concupiscencia muy perceptibles con que, ardiente y desenfrenadamente, sin catar respeto a la voluntad ni obedecerla se tira, inclina y abalanza a los deleites, placeres, juegos, honras, intereses, empleos, etc.” (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 253).

<sup>171</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 253.

<sup>172</sup> CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 5.

como objetivo doblegar la voluntad, cosa que era promovida por el diablo o por una falta de control por parte del individuo<sup>173</sup>.

Existían, en opinión de los tratadistas, dos tipos de voluntad, una inferior y otra superior, aunque, para ser más exactos, se trataba de la misma potencia con dos tendencias diferentes. La segunda (la voluntad) dependía del conocimiento intelectual<sup>174</sup>. La inferior por el contrario se daba:

“... l’inteletto in quanto opera in simbiosi con le facoltà sensibili e la volontà in quanto si orienta verso gli oggetti che appariono appetibili alla luce di quest’operazione “impura” dell’intelletto”<sup>175</sup>.

A su vez, si tenemos en cuenta la importancia dada a los humores, tal y como estableció el padre Calatayud siguiendo a Huarte de San Juan, era evidente que podía existir una determinación física de la actividad de las potencias que se podía producir si los estaban descompensados y uno de ellos predominaba sobre los demás<sup>176</sup>. Frente a esta realidad, se exigía que el hombre se plegase a la voluntad de Dios o, más exactamente, a la Ley de Dios, venciendo estos impulsos a través de una disciplina adecuada:

“Quando no la voluntad de Dios, sino la propria forma el juicio y la conciencia para obrar, entonces la voluntad humana no se conforma con la Ley y voluntad de Dios, porque no se forma el juicio según las reglas de la razón ilustrada con la luz de la Fe, ni según la Ley, sino con la ley de la pasión y apetito que le captiva y arrastra”<sup>177</sup>.

Por ello, podemos concluir que los discursos moral y fisiológico (médico) estaban ligados. Existía un funcionamiento adecuado, o moral, del cuerpo y otro que no lo era. En la línea del discurso aristotélico, los teólogos intentaron “... di declinare la teoria aristotelica della contrapposizione tra ragione e immaginazione secondo i casi della concezione galenica degli umori”<sup>178</sup>, llegando a la conclusión de que “... un uomo è virtuoso (ovvero razionale) o è vizioso (ovvero fantastico)”<sup>179</sup>. De este modo, se impuso la idea de que las potencias debían ser ordenadas, dando un papel rector a la razón. Este imperativo se basaba en un reconocimiento de las peculiaridades del alma humana. A diferencia de otros seres poseía una parte racional, ya que la sensitiva o vegetativa se podían encontrar también en

---

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>174</sup> BERGAMO, Mino: *L’anatomia dell’anima*, p. 85.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>176</sup> Había una cierta predominancia de la voluntad: “... la voluntad suele en cierto modo regir y mover los ojos de la razón y de la mente hacia donde él (sic) se inclina y se endereza, porque según el afecto y pasión que domina en el alma, suele salir y formarse el juicio” (CALATAYUD, P.: *Doctrinas prácticas*, vol. III p. 294).

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>178</sup> TURRINI, M.: “Il giudice e la coscienza del giudice”, p. 337.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 339.

los animales<sup>180</sup>. Esta era una distinción jerárquica, que se puede hallar en tratadistas como Fray Luis de Granada o Calatayud que recogió la tradición, si bien adoptó elementos novedosos que le acercaron a la “modernidad” y en los que profundizaremos más adelante<sup>181</sup>.

De esta disposición emanaba la libertad, fundada en el sometimiento de las pasiones, esto es, de la imposición de la voluntad humana que llevaba implícita la posibilidad de una decisión libre:

“Las potencias, facultades e instrumentos que concurren *faltem mediate* o como instrumentos para el libre alvedrío o para obrar libremente han de estar ordenadas con proporción y concierto para obedecer *ad nutum, vel imperium voluntatis*. El alma en este estado desde el folio y sitio de la mente y razón especula, registra y vela sobre sus sentidos. Asiste con providencia y caudal de espíritus que distribuye y reparte a las oficinas de las potencias y sentidos para, por medio de estos poder comerciar o comunicar libre y prudentemente con los objetos que entran por ellos. Y en este estado el alma se compara a una Reyna que, sentada en su throno real oye y da audiencia a sus vassallos, llama, pregunta, se informa, expide decretos, manda, ordena, prohíbe, etc”<sup>182</sup>.

El hombre se encontraba amenazado continuamente por tentaciones y peligros que, si bien podían ser ocasión de perdición, también constituían la fuente de la que emanaba la santificación y la salvación. El padre Calatayud postuló que el hombre debía estar debidamente disciplinado para superar esta prueba (“ejercicio”) que era provocada por Dios que “da rienda suelta” al Diablo para que “exercite” al individuo, dejando entrever claramente que el Demonio no obraba libremente, sino que se encontraba sometido a Dios y a sus enviados, tal y como se puede comprobar en el caso de los exorcismos, con los que los misioneros conseguían dominarlo:

“Dios nuestro Señor suelta la rienda y da cuerda al Demonio, permitiendo que tiente, persiga y exercite a los justos. Mas no tanto quanto su odio implacable le dicta (al diablo), y assí como no le dio licencia para acabar con la vida de Job... assí no le permite en lo regular que quiete la vida del cuerpo con dolores, ni la vida del alma, que consiste en la gracia”<sup>183</sup>.

---

<sup>180</sup> BERGAMO, Mino: *L'anatomia dell'anima*, p. 47. “Ma, in quanto possiede un intelletto e una volontà, egli si eleva infinitamente al di sopra di esse e partecipa già... dell'esistenza e dell'attività delle intelligenze angeliche” (*ibidem*, p. 48).

<sup>181</sup> “... en nuestra ánima hay dos parte principales que los teólogos llaman porción superior e inferior. En la superior (que llaman espíritu o mente) está la voluntad y el entendimiento que rige esa misma voluntad y es como ojos della. En la inferior está el apetito sensitivo con la imaginación que es también como ojos deste apetito y así se mueve por ellos” (citado por BERGAMO, Mino: *L'anatomia dell'anima*, p. 50).

<sup>182</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 249.

<sup>183</sup> *Ibidem*. p. 250.



La cita anterior es una excelente síntesis de la concepción que emana de las fuentes que estudiamos: la responsabilidad individual era decisiva, es decir, que sólo de la acción libre de la voluntad, que podía estar socavada por las pasiones, se seguía la salvación. Esta afirmación no implicó, sin embargo, una autonomía del individuo sino que, más bien, apuntaba a la necesidad de plegarse a los designios del director espiritual y, más concretamente, del confesor.

Así pues, en esta época el estudio de las afecciones psico-somáticas se convirtió en un elemento de extraordinaria utilidad para los teólogos y, por extensión, para el director espiritual. De ahí la insistencia de las *Doctrinas prácticas* del padre Calatayud en esta cuestión. El jesuita seguía, a este respecto, el tratado de Huarte de San Juan, a quien citaba<sup>184</sup>. De especial interés fue, en este sentido, la melancolía. Se distinguía entre el “... humor melancólico... el vapor y... el afecto o afección de la melancolía”.

De este modo, en sus palabras se puede encontrar una disquisición *iatroquímica*(fisiológica) de la que emanaban una serie de conclusiones “psicológicas”. En efecto, el origen de la melancolía, que era un mal esencialmente mental, se encontraba en una descompensación somática:

“el humor melancólico es como las heces de la sangre y llaman los médicos *atrabilis*; por su temperamento es frío, y seco y por eso muy conducente para fixar los espíritus y condensarlos de donde nace el afecto de la tristeza o melancolía”<sup>185</sup>.

Encontraba su lugar en los hipocondrios “y otros vasos del cuerpo y al modo que de una laguna podrida se levantan vapores nocivos y el mosto quando hierve, excita tufo y vapores que aturden y trastocan assí el humor melancólico”<sup>186</sup>, dejando entrever claramente la razón de su influencia sobre el cerebro:

“quando es copioso se levantan, excitan y envían al cerebro vapores melancólicos con los quales los espíritus animales, que son unas minúsculas porciones de sangre ágiles y brillantes, se ofuscan, se entorpecen y manchan de donde resultan y se producen en la phantasia negras y tétricas imaginaciones y tristes cavilaciones y de estas nace la pasión de la tristeza o melancolía que consiste en aquellas indeliberadas afecciones”<sup>187</sup>.

---

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 222

<sup>185</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 219.

<sup>186</sup> *Idem*.

<sup>187</sup> *Idem*. Ver también ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 219. Como causa de suicido, por ejemplo, CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 32r.

La percepción del individuo era alterada totalmente, deformando las imágenes externas, produciendo delirios o visiones irreales que excitaban la fantasía<sup>188</sup>. El padre Calatayud distinguió varios tipos de afecciones que podían ser resultado de la melancolía, una de ellas era la tristeza (afecto melancólico)<sup>189</sup>. Otras suponían males más serios que se producían cuando el pensamiento, el entendimiento, era dominado por una imaginación intensa y recurrente, causando el delirio<sup>190</sup>, aunque la máxima gravedad se manifestaba con la *manía*, que provocaba unos efectos físicos muy visibles.

Si bien esta descompensación humoral influía en la complejión del individuo, podía estar provocada por ella. En la línea aristotélica de que hemos hablado, los tratadistas insistían en que el mal podía adquirir una gravedad y una dirección muy concreta, dependiendo del carácter del individuo afectado y, obviamente, podía ser influida por el sexo, desbocando, por ejemplo, el deseo, del que se ayudaba el demonio para provocar la lujuria:

“... halla el Demonio a su doméstico auxiliar, es a saber, el *humor y pasión de la sensualidad y luxuria y la complejión ígnea*, de que suele hacer pressa para despertar y excitar y conmovier el apetito concupiscible y por de ete a los miembros. Y si tientan a estos más es con pensamientos que con torpes movimientos”<sup>191</sup>.

---

<sup>188</sup> “... las especies de los objetos que, por registro, o aduana de los ojos, y otros sentidos entran hasta la phantasia por si mismas o, en imagen, quando a los espíritus animales, o sensorios, que de suyo son puros, perspicuos y lúcidos encuentran manchados, obscurecidos, y ofuscados por el humor melancólico que envía sus vapores al cerebro, entonces mezcladas con los dichos espíritus enturbiados, producen en la phantasia imaginaciones tristes, inversas... desordenadas. Y de tal mentira que los profundamente melancólicos tienen sus delirios *in fieri*, y desatinan en varios assumptos, imaginándose a si y las cosas muy diversamente de lo que son” (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 220).

Para otros: “... (la) fantasía... es como una masa blanda en la que se imprimen las imágenes de los objetos exteriores al modo que en la cera queda grabada la figura del sello, se deja ver esto con mayor claridad... de esta misma suerte, un objeto que se presente a nuestra vista con alguna frecuencia, causará en la fantasía una imagen más perfecta y, por consiguiente, más sensible, por lo que excitará en el alma una sensación o percepción mucho más viva, y más fuerte que las antecedentes” (BAAMONTE, Juan: *Relación física de las comedias y el corazón del hombre*. Imprenta de María Luis Villagarcía, Salamanca, sin fecha, p. 32).

<sup>189</sup> Que suponía una alteración de la sensibilidad: “lo apacible y delicioso le disgusta, vive cogitabundo y pensativo con angustias y aflicciones...” (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 221).

<sup>190</sup> “Que no le dexa, al modo que sucede en quien tiene un negocio gravíssimo, que le roba toda la atención y no le suelta, y a l manera que una especie o pesadumbre de tal suerte prende en algunos genios aprehensivos que les barre el sueño y no los dexa reposar” (*idem*).

<sup>191</sup> *Ibidem*, pp. 223-4. “a un hombre de complejión ígnea y en quien predomina lo húmedo y cálido de la sangre, los espíritus brillantes y verdor de su carne le excitan fuertes tentaciones en el apetito y movimientos torpes en su cuerpo. Ellos ven intuitivamente que humor y disposición del cuerpo reyna en cada uno. Ellos ven que, según se exalta y cree el humor se eriza, crece y se explica más la pasión que le corresponde en sus primeros insultas y movimientos indeliberados del apetito animal..” (*ibidem*, p. 223).

La edad del paciente era también un factor importante, ya que el decaimiento en los humores, producido por la edad, causaba flema<sup>192</sup>.

A este respecto cabe decir que las ideas del padre Calatayud estuvieron estrechamente ligadas a la concepciones de la época. Para sus contemporáneos el mal moral y físico estaban ligados. El tratadista Robert Burton quien, en su *Anatomie de la mélancholie*, citando a San Gregorio, afirmaba que:

“... le démon tente chacun en fonction de son tempérament: si quelqu’un est de complexion joyeuse, il l’invitera a la fornication. Tel autre es “pensif et triste” il s’efforcera de le conduire à “une fin désespérée”<sup>193</sup>.

La melancolía fue, hasta cierto punto, el “mal del siglo” y tuvo unas implicaciones importantísimas en la concepción antropológica del barroco<sup>194</sup>. No es extraño, pues, que sus efectos se dejaran sentir también en las fuentes relacionadas con las misiones donde hay algunos casos de suicidio por melancolía<sup>195</sup>. Incluso, podemos afirmar que los mismos misioneros fueron atacados por esta afección<sup>196</sup>.

El padre Calatayud, como tantos otros tratadistas de la época, no dudó en aceptar la veracidad de los maleficios<sup>197</sup>, es decir, de una influencia sobre los cuerpos y, en definitiva, de la validez de realidades como los sacramentales<sup>198</sup>. Pero, a su vez, reconoció que podían tener razones psíquicas, esto es, fruto de una alteración de las potencias<sup>199</sup>:

“todas las potencias interiores, sentidos externos y facultades del cuerpo... están expuestas al maleficio o a ser dañadas o maleficiadas de algún modo. El

---

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 224. Así, se pueden contrastar los efectos en un individuo de “... fría y estúpida complexión” con los de un viejo, “... destituido de espíritus, y frío en sus miembros, o a otro en quien domine el humor de la flema”(idem).

<sup>193</sup> DELUMEAU, J: *Le péché et la peur*, p. 205

<sup>194</sup> Este interés no era nuevo, ya en el siglo XVI hubo numerosas obras que trataban esta realidad, hasta el punto de que Delumeau ha podido afirmar que “la Renaissance est l’âge d’or de la mélancolie” (citando a Starobinski, DELUMEAU, J: *Le péché et la peur*, pp. 190-1).

<sup>195</sup> “... Sacerdote que, por escrúpulos y profunda melancolía se degolló”(CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 32r).

<sup>196</sup> “para probar su constancia y arraigar más su humildad en medio de los aplausos y feliz éxito de sus empresas, aunque tan santas, le enviaba de tiempo en tiempo grandes sequedades, durante las cuales era tal su tristeza, y la especie de niebla que oscurecía su entendimiento era tan densa, que le parecía no haber hecho hasta entonces cosa grata a Dios ni útil al prójimo, llegando hasta temer haberse salido del camino recto del cielo” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, 68). Sobre esto mismo *ibidem*, p. 245-1.

<sup>197</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, parte II, doctrina VII.

<sup>198</sup> Los sermones misionales no dudan en proponer ciertas “protecciones” frente a las fuerzas maléficas, ya sean brujas, ya demonios como el agua bendita que recomiendan tener en el aposento (*Sermones de misión*, ms. 5870, p. 112v).

<sup>199</sup> Este es un secreto del alma, opaco al Diablo: “... conoce intuitiva y claramente... todos los actos de imaginar y apetecer... de las dos potencias imaginativa y apetitiva por las cuales imaginaciones y apeticiones conjetura e infiere, mas no conoce cierta ni infaliblemente los actos del entendimiento y de la voluntad que llamamos *secretos del corazón*” (CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 295). En lo mismo insiste en *ibidem*, p. 341.

entendimiento y la imaginación con la excitación, aumento, alteración o inversión de los humores están expuestos a ofuscarse y obscurecerse... Los ojos están expuestos a quedar de súbito o por algún tiempo sin vista o muy turbia o empañada, lánguidos, etc.”<sup>200</sup>.

De este modo, subrayó la importancia de las descompensaciones somáticas que podían ser, como hemos visto, el origen de alucinaciones de diferente tipo. Sus efectos se manifestaban en aquellos que pensaban ser objeto de un hechizo y que sufrían una “sintomatología” muy parecida a los que sufrían mal de ojo<sup>201</sup>, cuyo origen podía ser:

“... los humores del cuerpo pueden engendrarse dentro del cuerpo espigas, huesecillos, conchas, piedrezuelas, glándulas, lombrices y otras cosas que parecen intrusas... que hacen sospechar es obra de maleficio”<sup>202</sup>.

Este hecho fue reconocido, con anterioridad, por Pedro de Valencia<sup>203</sup>, que las atribuía a la *melancholia* o *morbum iminosum*. Sin negar la posibilidad de un pacto con el demonio, se extendió una corriente que manifestaba de un modo palpable que el fenómeno de la brujería fue observado con creciente escepticismo<sup>204</sup>. Y este hecho influyó también a la Inquisición<sup>205</sup>, de modo que algunos investigadores han aludido a la presencia de un escepticismo inquisitorial respecto al fenómeno brujo<sup>206</sup>.

De este modo, los misioneros fueron ajenos a la predicación descrita por Julio Caro Baroja, quien nos recuerda que Salazar y Frías tuvo que luchar contra sus colegas y una opinión pública, “... aleccionada, sugestionada por predicadores que hablaban según los libros clásicos”<sup>207</sup>. En consonancia con el ambiente de la época podemos postular que aunque no estuvieron ausentes en sus preocupaciones, los casos de brujería fueron escasos y estuvieron ligados, muy probablemente, al modelo de brujería postulado por García Cárcel, esto es, al de las *hechiceras no heréticas*<sup>208</sup>.

Buena prueba del escepticismo de los predicadores son las aseveraciones del padre Echeverz sobre la materia, que afirmó que la brujería nacía de la fantasía o de algunas

---

<sup>200</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Opúsculos y doctrinas...*, p. 290.

<sup>201</sup> *Idem*.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>203</sup> CARO BAROJA, J.: *Las brujas y su mundo*. Ed. Alianza. Madrid, 1969, p. 230.

<sup>204</sup> También Pedro Ciruelo “contemplaba la doble posibilidad de que el contacto con el diablo sea real y la de que sea puramente imaginativo” (GARCÍA CÁRCCEL, R.: “El modelo mediterráneo de brujería”, p. 247). Unos años antes, Alfonso Tostado: “... plantaba que los demonios de las brujas se debían sobre todo a artificiales alucinaciones o a la acción de ungüentos y estupefacientes” (*idem*). Otros testimonios en *idem* y s.

<sup>205</sup> CARO BAROJA, J.: *Las brujas*, p. 231 y ss. sobre el inquisidor Salazar y Frías.

<sup>206</sup> La caza de brujas fue un fenómeno tardío y *desganado* en nuestro país (GARCÍA CÁRCCEL, R.: “El modelo...”, p. 248): “La absolución fue frecuente. La proclividad a creer en que las supuestas brujas habían bebido vino o que estaban enfermas de “modorra” es significativa” (*ibidem*, p. 249).

<sup>207</sup> CARO BAROJA, J.: *Las brujas*, p. 238.

<sup>208</sup> En este sentido, destaca un modelo de brujería mediterráneo que: “... no sería una masoquista delectación de desesperadas soledades, de profundas angustias íntimas, sino una extravertida y en ocasiones hasta frívola serie de artilugios para dominar la Naturaleza” (GARCÍA CÁRCCEL, R.: “El modelo...”, pp. 252-3).

circunstancias que eran interpretadas erróneamente, como la convalecencia de algún conocido que, al ser larga:

“luego lo tiene por hechizado y dicen que aquella enfermedad procede de maleficio. El otro daño y no pequeño es que los pacientes o enfermos, en vez de conformarse con la voluntad de Dios en su trabajo y enfermedad no sólo no lo hacen, porque se persuaden que aquello viene del diablo, por la malicia de brujas y hechiceros, sino que se impacientan y aun se irritan contra los que conciben actores de su daño”<sup>209</sup>.

En los casos en que existía una *bruja* confesa, este misionero empleaba un vocabulario similar al de Calatayud<sup>210</sup>. En efecto, afirmaba que se trataba de alucinaciones provocadas por el diablo. Su idea era que éste no se plegaba a los deseos de los individuos, sino que exigía una adoración por parte de ellos, haciéndolos miembros de su secta, lo que implicaba que la pretendida influencia sobre los objetos o sobre otros seres era una ficción<sup>211</sup>. No menos interesante aunque, por lo demás, era una opinión muy extendida, era su negativa a creer en la veracidad de los vuelos y viajes nocturnos asentándose en una larga tradición<sup>212</sup>.

En definitiva, podemos decir que, para los misioneros, tales fenómenos eran fruto de un estado provocado por afecciones mentales, tales como la obsesión que, si bien tenían como agente al Diablo eran, con mayor precisión, fruto de la voluntad divina<sup>213</sup>. Estamos, pues, ante una visión providencialista, carente de la profundidad de la reflexión del padre Calatayud pero que apunta en idéntica dirección, esto es, una *demonización* de la magia que conllevó un marcado escepticismo sobre la realidad de los hechos ligados a ella:

“¿... será cosa estraña (sic) que el mismo Dios envíe demonios que *se apoderen de los cuerpos de las criaturas* y los atormenten para que no se pierdan sus almas y para que sean más perfectas y santas?”

Se trataba, pues, de una clara ruptura con un mundo dominado por las creencias ocultas que fueron calificadas como erróneas<sup>214</sup>.

---

<sup>209</sup> SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità, pratiche devozionali e comportamenti religiosi nel regno di Napoli dal 1540 al 1750*. Ed. Argo. Lecce, 1996, p. 334.

<sup>209</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, pp. 270-1.

<sup>210</sup> Obsesas, ejercitados, ilusos, etc. (*ibidem*, pp. 173-4).

<sup>211</sup> ¿Quién ha dado potestad a las brujas para que manden en el imperio del príncipe de las tinieblas y envíen a su arbitrio un destacamento de diablos a ejercitar a aquel hombre y una legión de demonios a la otra muger? ¿Tan dócil os parece Lucifer que se dexa mandar y quiera obedecer a un hechizeruelo desdichado o a una fatua bruja” (*idem*).

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>213</sup> “A una monja que tomó a deshora una lechuga de la huerta y se la comió, se le entró con ella el diablo para castigarla aquella gula” (*ibidem*, p. 175).

<sup>214</sup> Sigo a CAMPORESI, P.: *Il pane selvaggio*. Ed. Il Mulino. Bologna, 1980, p. 111. Sobre la cuestión de la demonización de la cultura popular se debe consultar el trabajo de GINZBURG, C.: *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Ed. Einaudi. Torino, 1979.

De cualquier forma, hace años que se ha superado esta visión en nuestra historiografía. En efecto, la brujería fue un fenómeno marginal en nuestro país donde la hechicería estuvo mucho más extendida. En todo caso, como acertadamente afirma Miriam Turrini, nos encontramos ante una respuesta a la magia y ante la afirmación de una nueva visión sobre ella asentada en la reflexión sobre las fuerzas internas del hombre, de la psique, que llevaron al pensamiento religioso a “riprendere l’idea del demoniaco come radice dell’immaginazione eccessiva”<sup>215</sup>.

De este modo, entró en crisis el mundo “mágico”, fundado en la idea de que la influencia de unos objetos sobre otros era indudable y, por extensión, de la misma subjetividad sobre el mundo que la circundaba, una idea que, en cierta medida coincide con la importancia de la que siguieron gozando los *sacramentales*, tal y como dejamos entrever cuando nos referíamos a la cultura popular:

“La demonizzazione della vita (attribuzione a persone di qualità, forza e volontà demoniaca in senso non figurato e senza riduzione del maligno a concupiscenza o a generica istanza satanica) s’installa ovunque, in Occidente, sulle rovine del “mondo incantato” ovverosia sul depotenziamento fisico dell’uomo. Cioè sui ruderi della magia. In Germania il ritorno del tradizionale *Dämonismus* cristiano e la costituzione della nuova *Dämonologie* protestante sono... un componente essenziale di quel processo di razionalizzazione o modernizzazione che separa le cose dagli uomini”<sup>216</sup>.

Se separaron así los objetos de los deseos, que buscaban en la magia una vía para obtener su cumplimiento a través de la influencia del ensalmo, en el marco de una concepción del mundo en que la imaginación era concebida como una “fuerza transitiva”<sup>217</sup>. El prototipo de la bruja pasó así a ser encarnado, de modo recurrente, por una serie de individuos que sufrían una serie de afecciones psicosomáticas. De este modo, esta potencia, la *vis imaginativa*, fue definida como realidad “intransitiva”, prisionera del cuerpo y sujeta a sus descompensaciones y alteraciones, que podía provocar que el sujeto tuviese “... una vita fantastica personali quasi del tutto indipendente dall’esterno”<sup>218</sup>.

---

<sup>215</sup> TURRINI, M.: “Il giudice e la coscienza del giudice”, p. 341.

<sup>216</sup> *Ibidem*, pp. 321 y s.

<sup>217</sup> “... significa credere che una semplice funzione dell’anima ... ottenga degli effetti sui corpi (animali vegetali minerali). L’introduzione del “demonio”, come spiegazione di una complessa rete d’infrazioni della norma naturale e del legame sociale, ha valenza eminentemente positiva e (se lo si può ancora affermare) progressiva nella misura in cui consente, in una fase por così dire intermedia o di transizione, di cominciare a ricercare le radici delle potenze e delle impotenze dell’uomo. *La demonizzazione convie infatti, per quanto possa sembrare assurdo, con una grandiosa riduzione dei fenomeni sovranaturali a fenomeni naturali, tramite l’intervento sempre più pressante della medicina nelle spiegazioni dei processi normali e patologici*”(TURRINI, M.: “Il giudice e la coscienza del giudice”, p. 323).

<sup>218</sup> Sobre las matizaciones a este hecho *ibidem*, pp. 323-4.

### 3. Teatro y predicación.

Estudiaremos con detalle, en los epígrafes siguientes, la estrecha relación existente entre el arte, el teatro y la predicación barrocos. No en vano, la corriente cultista de la predicación barroca participó de una concepción semejante a la de la poesía o el teatro de la época<sup>219</sup>. Es más, el hecho de que la oratoria sagrada no sea tratada, con mucha frecuencia, en los manuales de historia de la literatura no debe hacernos olvidar su importancia como manifestación de la cultura barroca<sup>220</sup>.

Esta relación se produjo a la inversa. Los actores pretendieron prestigiar su oficio a través del disciplinamiento de su acción que implicó una adopción de las prescripciones de la retórica clásica, cuyo catálogo gestual y vocal fue incorporado por los profesionales de la escena. A su vez, como intentaremos demostrar, la misión fue influida por unas inquietudes muy parecidas a las que se manifestaban en el teatro de la época.

La sociedad del Barroco estuvo profundamente teatralizada. Esta es una de las conclusiones principales de los trabajos de Maravall, Emilio Orozco, Robert Muchembled, N. Elias<sup>221</sup>. A este respecto, debemos recordar que en algunas aproximaciones teóricas se desvalorizó la cultura barroca como un fenómeno apegado al aparato externo, un juego de artificio que carecía de fuerza interna y dramatismo. Afortunadamente, tal perspectiva se ha superado y hoy debemos partir de una nueva base en nuestra aproximación a este fenómeno.

Por el contrario, en la concepción de la época, la “representación”, si bien esencial, debía manifestar la actitud y los móviles, es más los construía. Por tanto, no debemos establecer una diferencia, al menos desde el punto de vista de las obras de moral, entre el gesto y la naturaleza de los “actores” de la escena social, si bien es cierto que la

---

<sup>219</sup> “The dividing line between a *comparación* and a *concepto predicable* is analogous to that which separates a *simile* and a *conceit* in poetry: it is neither entirely clear nor completely impermeable” (DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*, p. 78).

<sup>220</sup> “como consecuencia del gusto colectivo creado por el teatro, la oratoria sagrada, para mantener su éxito, tenía que integrar fórmulas y recursos de la misma índole, porque a los predicadores, al igual que a los autores de teatro les preocupaba mucho el éxito.

Es preciso recalcar esta indisoluble conexión entre una fórmula teatralizante de la oratoria y un nivel de estilo intrincado que nos muestra el cruce modélico de la comedia y la nueva poesía en su configuración barroca” (CERDÁN, Francis: “El sermón barroco. Un caso de literatura oral” en *Edad de Oro VII* (1988), p. 67 la cita es de Lara Garrido). Cerdán establece así una relación entre oratoria, poesía y teatro (*idem*). Según el autor esta relación generó una clara influencia del cultismo que implicó su “... traducción, en clave genérica tan distinta de la poesía como la oratoria, del fenómeno innovador establecido por la poética cultista. En efecto, se ha señalado, a propósito de Paravicino, cómo el afán de novedad constituye el móvil actuante en la oratoria barroca” (LARA GARRIDO, J: “La predicación barroca, espectáculo denostado” en *Analecta malacitana*, vol. VI-2, (1983), p. 383).

<sup>221</sup> MARAVALL, J. A.: *Poder, honor y élites en el siglo XVII*. Ed. Ariel. Barcelona, 1979.

disimulación y la hipocresía fueron fenómenos frecuentes. Y esta fue, sin duda, una de las preocupaciones esenciales de los moralistas de la época.

En efecto, la insistencia de los predicadores en las intenciones del sujeto, es un claro síntoma de la importancia que daban a la sinceridad del comportamiento que debía vertebrarse, eso sí, a través de una serie de convenciones sociales. Esto implicaba que debía ser representado lo que generaba siempre la inquietud de que la voluntad no estuviese acorde con estas disposiciones. En este caso, el acto en cuestión podía considerarse pecaminoso, ya que la voluntad y los móviles de los individuos debían ser moralmente “rectos”. La práctica devocional implicaba, por tanto, un compromiso profundo y transformador cuyos caracteres estudiaremos en la última parte de este trabajo, esto es, la conversión.

La “decisión” del hombre estaba regida por unas normas sociales y por unos patrones que, en la sociedad barroca, regulaban los más mínimos movimientos. Este era un mundo basado en la desigualdad jurídica, pero también biológica y de carácter y, por ello, a cada actor social le correspondía unas normas de comportamiento que reflejaban su condición social, determinada por el nacimiento que uno de los fundamentos del decoro teatral y, por extensión, del retórico: a cada personaje le correspondía una imagen, unos gestos que en caso de ser apropiados por otros “actores sociales” eran inmorales. Esta circunstancia atañía no sólo a los aspectos cotidianos de la vida sino a las expectativas de cada uno. Así pues, los teóricos que sostuvieron esta desigualdad inquirían, aparte de los grandes temas, acerca de los hábitos de vida, la adecuación de los gestos y de la apariencia externa de cada uno a su condición social

Una cuestión que no podemos olvidar es que las rigideces de la sociedad estamental se convirtieron en ocasiones en límites vagos. No en vano, la distinción entre honra y honor descubre, hasta cierto punto, una situación social en que ciertos grupos sociales fueron capaces de ascender. Los predicadores, obviamente se opusieron a ello<sup>222</sup>, ya que a cada estado le correspondía un modo de vida y, también, unas exigencias morales, siendo sometido cada uno a diferentes códigos dependiendo de su posición social.

Existían, sin embargo, unos principios generales que todo individuo debía cumplir, muchos de los cuales estaban fundados en la Ley divina. Uno de los más importantes fue la salvación que, si bien fue concebida desde un punto de vista individual, estructuraba también las relaciones en una sociedad “cristiana” o, más exactamente, católica.

En este sentido, una de las cosas que llaman la atención del estudioso es la posibilidad de vivir “santamente” o, al menos, “ajustadamente” si se seguía el patrón



“moral” de cada estado. Entendámonos, el estado de santidad era característico de los clérigos pero, vivir cristianamente, o católicamente más bien, debía ser una aspiración a una perfección compartida por todos, ligada estrechamente, eso sí, a los grupos profesionales y, por supuesto, estamentales. Frente a la diferenciación entre religioso/laico, casado/soltero, hijo/padre, hombre/mujer, se defendió un modelo del que, sin duda, podían participar todos los fieles y que se encontraba estructurado en la figura del devoto.

Una de las cuestiones más importantes que debemos plantearnos es la de cuál fue la naturaleza de la predicación misional barroca. La calificación más recurrente es que nos encontramos ante una manifestación *teatral*, profundamente influida por la cultura barroca. Que el teatro había tenido en las iglesias uno de sus marcos esenciales es innegable. De hecho, había calado hondamente en la religiosidad y, desde la Edad Media, habían sido habituales en ella las representaciones de autos, pasos, etc., cosa que se siguió produciendo durante el siglo XVII<sup>223</sup>. En efecto, el empleo de la música y del teatro en las celebraciones religiosas era muy frecuente, ofreciendo al público unos espectáculos que le permitían regocijarse.

Esta relación tiene otros aspectos que no debemos pasar por alto. Por ejemplo, podemos recordar la importancia que adquirió el teatro en la formación retórica jesuítica, cuyo objetivo era perfeccionar el uso de las técnicas retóricas, habituando a los alumnos a “... utiliser ces techniques en vue d’un destinataire-spectateur que l’on doit persuader et séduire par la parole”<sup>224</sup>.

Al mismo tiempo, se puede hacer notar una importante vena teatral en la predicación a la luz de los temas de los sermones. Una relación que se produjo también en un sentido inverso, como veremos<sup>225</sup>. En efecto, José de Rada afirmó en una carta que:

“también los títulos de comedia tienen entrada y ocupan su lugar en los sermones. No ha mucho que se predicó en la corte: *Fineza contra fineza; Para*

---

<sup>222</sup> Cfr. a este respecto los trabajos de Noël Salomon. De un modo especial *Lo villano en el teatro del Siglo de Oro*. Ed. Castalia. Madrid, 1985. También CHAUCHADIS, C.: *Honneur, morale et société dans l’Espagne de Philippe II*. Ed. Centre Regional de publications de Toulouse, 1984.

<sup>223</sup> Las “farsas” y “juegos” eran muy habituales en las celebraciones religiosas conquenses, hasta el punto de que en 1531 el Arzobispo Ramírez promovió una serie de estatutos para regular tales representaciones (NALLE, S. T.: *God in La Mancha. Religious Reform and the people of Cuenca, 1500-1660*. Ed. John Hopkins University Press. Baltimore and London, 1992, p. 166). Y sobre los autos, donde se representaban asuntos sagrados de un modo irreverente *ibidem*, p. 167. Se puede ver, a este respecto, también el testimonio de François Bertaut que visitó la España de la época en ARACIL, A.: *Juego e invención*. Ed. Cátedra. Madrid, 1998, p. 253.

<sup>224</sup> FILIPPI, Bruna: “Grandes et petites actions au collège romain” en GIARD, L. y VAUCELLES, Louis de (eds): *Les jésuites à l’âge baroque: 1540-1640*. Ed. Jérôme Millou, Grenoble, 1996, p. 167.

<sup>225</sup> CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa*. Ed. Sarpe. Madrid, 1985, p. 331).

vencer amor, querer vencerle; y en Salamanca y en Sevilla, *El Escondido y la Tapada*, al Santísimo Sacramento”<sup>226</sup>.

La segunda carta que cita Caro Baroja a este respecto es de D. Juan Manuel de Santander y Zorrilla que corrobora lo expuesto por Rada. Los títulos que incluye en su escrito este autor permiten establecer una estrecha relación de éstos con el hábito típicamente barroco de recurrir a antítesis permanentes. Tal es el caso, por ejemplo, de *La desesperación afortunada* o *Cegar para ver mejor*. En otros casos el título parece indicar un argumento hiperpólico: *El mayor teatro del dolor*<sup>227</sup>.

Una de las aproximaciones más serias a esta relación entre el teatro y la predicación misional ha venido dada por los trabajos de Bernadette Majorana. En su opinión, la misión era una realidad ajena al teatro barroco, que esta autora considera desde los parámetros clásicos: movimientos escénicos complejos, claro distanciamiento entre el auditorio y lo que sucede en la escena, etc. Todo ello vendría a confirmar que la misión constituyó una expresión independiente y peculiar, tal y como evidencia su también en su relación con la retórica barroca. En efecto, en su opinión, los misioneros se alejaron de la oratoria aparatosa y llena de artificios de los predicadores barrocos<sup>228</sup>.

Sin embargo, la misión, tal y como hemos dicho anteriormente, no puede ser entendida más que como una manifestación de la cultura barroca. El predicador desempeñaba una labor de “mediación” a partir de una síntesis en la que combinaba, hasta cierto punto, elementos de la cultura eclesiástica y los espectáculos profanos. De este modo, B. Majorana no postula que el método misional surgiese de la nada, sino que constituyó una realidad íntimamente ligada a la cultura barroca.

Sin embargo, su postura, dissociando la misión del teatro barroco, debe ser matizada. Este último era una forma de comunicación en la que las respuestas del espectador a los mensajes recibidos jugaban un papel esencial y se puede decir que el arte dramático barroco no renunció a la “retroalimentación” entre público y actor. De hecho, uno de sus caracteres definitorios fue el *desbordamiento*, cuya máxima expresión fue el soliloquio que buscaba la complicidad del público<sup>229</sup>. Del mismo modo que en la pintura barroca, la obra no estaba

---

<sup>226</sup> *Ibidem*, pp. 331-2.

<sup>227</sup> *Idem*.

<sup>228</sup> “Anche la retorica tende a liberarsi dei tratti sovrastrutturali, di maniera degli sfoggi colti e delle vertiginose prove di ricercatezza linguistica che sottendono uno spirito competitivo, da gara fra illustri virtuosi” (MAJORANA, B.: “Il pulpito e l’attrice. Il teatro nella predicazione di Paolo Segneri” en *Fantasmii femminili nel castello dell’inconscio maschile: atti del Convegno internazionale. Torino 8-9 de marzo de 1993*. Ed. Costa & Nolan. Genova, 1996, p. 23).

<sup>229</sup> “(el soliloquio implica) ... manifestar... (de) un aspecto de la intimidad, sobre todo del conflicto íntimo del personaje... en suma, dejando fluya su estado de conciencia a través de sus palabras. La intención, pues, es transmitir directamente al espectador ese estado de tensión interior que agita el alma del personaje. Sus palabras sólo se dirigen al auditorio, porque es necesario conmoverle hasta

cerrada en si misma, sino que era un objeto en el que participaba el espectador. Es más, su comprensión sólo era posible a través de esta necesidad, una de cuyas máximas expresiones es la obra de Velázquez.

Esta complicidad del público adquirió una gran relevancia en las misiones. El orador buscaba mover a la audiencia, cuyas reacciones alimentaban no sólo el discurso, sino que repercutían en los asistentes desempeñando la función de transmisor del mensaje y aumentando el dramatismo de la ocasión.

Para comprender la naturaleza teatral de las misiones debemos considerar también la naturaleza de la escenografía empleada que, sin duda, era muy limitada, mucho más sencilla que la de los teatros y corrales de la época. Tal y como veremos, no había nada superfluo, no existían movimientos escénicos propiamente dichos, ya que el predicador estaba fijo en el púlpito, una realidad que, en todo caso, debemos matizar, como trataremos a continuación.

Finalmente, hemos de volver a las tradiciones en que se sustentó la predicación misional, ya que estamos ante un *revival* de un fenómeno muy próximo al del teatro medieval, donde público y actores se confundían, haciendo que su relación fuese muy fluida al no existir un límite o una separación entre ambos focos. Como veremos, en algunos actos misionales se alcanzaba así una complicidad entre orador y oyentes, una concepción que invitaba a su participación, a su contribución activa. En efecto, si bien estos oían y observaban, no adoptaban una actitud pasiva, sino que sus reacciones eran buscadas, promovidas y reguladas por los predicadores.

Desde el punto de vista conceptual<sup>230</sup>, ambas realidades, teatro y predicación, estuvieron íntimamente ligadas como demuestra la presencia de una terminología parecida. En efecto, era frecuente entre los autores barrocos establecer un "... paralelo entre la acción

---

hacerle participar de esa situación en que se encuentra. De ahí la necesidad de reforzar la expresividad con gestos, movimientos y voces que, recomienda Lope implican que: *el recitante ha de transformarse totalmente*; pero no sólo para ser contemplado, sino, como añade, para actuar con más fuerza sobre el espectador; y *como mudarse aquí, mude al oyente*. Y no deja de subrayar, como concreta expresión de este estado de razonamiento íntimo e incluso de conflicto y lucha del personaje que se quiere comunicar al oyente, el *preguntarse y responderse a sí mismo*" (OROZCO, *Teatro y teatralidad del Barroco*. Ed. Planeta. Barcelona, 1969, pp. 58-9).

Las referencias directas a la audiencia eran un medio para llamar la atención de esta sobre sus deberes, subrayando la necesidad de reorientar la vida sobre los principios expuestos en la representación que era un medio para la "... realizzazione di un destino personale veramente cristiano (subrayado por la inadecuación del espacio para su realización) (MAJORANA, B.: "Governo del corpo, governo dell'anima: attori e spettatori nel teatro italiano del XVII secolo" en *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Annali dell'Istituto Storico italo-germanico (40), 1994, p. 456).

<sup>230</sup> SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 427.

oratoria y teatral”<sup>231</sup>. Buena prueba de ello era la aplicación, indistinta, en el contexto de la retórica y del teatro de términos como *actio*, y cómo no, de la tríada que regía la labor del orador: *docere, delectare* y *movere*<sup>232</sup>.

Por otro lado, el discurso del orador estaba hecho para ser representado<sup>233</sup> y, en efecto, sólo cobraba pleno sentido cuando era pronunciado, tal y como ocurría, en cierta medida, con un escrito teatral<sup>234</sup>, a través de una serie de fases que incluían la memorización<sup>235</sup>, una *actio* y una *pronuntiatio* concretas que, sin duda, eran instrumentos adquiridos a través de un largo aprendizaje, que estructuraba la *representación* del sermón<sup>236</sup>. De hecho, la retórica poseía una serie de mecanismos destinados tanto a la construcción de un *opus* como a su correcta representación<sup>237</sup>:

“Quando el ministro evangélico no tiene sciencia, talento ni bastante habilidad para formar oportuna y eficazmente de selectos materiales las doctrinas y sermones, no se ha de valer de los agenos, diciéndolos a la letra sino es que atento su genio, voz, talento e industria salgan en él connaturalmente. El pelear valerosa y diestramente no consiste en la espada, sino en la virtud y destreza del brazo que la maneja. *Assí la eficacia y moción de los sermones no consiste en sólo el papel, sino en la virtud y destreza de decir*”<sup>238</sup>.

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>232</sup> *Idem*. El mejor ejemplo, e iniciador, de la tradición de tratados que relacionan ambas realidades son las palabras de Roscio (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 139). Las razones de que estas relaciones con la oratoria, que son reactivadas en la época se encuentran en *idem* y s.

<sup>233</sup> “Oiréis un sermón a un predicador y pareceos tan bien que no juzgáis palabra por perdida ni hay cosa que dejar en todas sus razones. Aficionado de él y de ellas, pedís el papel y leéis, y no os parece la mitad de bien que cuando le oísteis. ¿En qué está eso? En que el predicador daba vida a lo que decía con la voz, con las acciones, con el modillo de decir, con los meneos; pero en el papel es imposible escribirse nada de esto” (citado por BARNES-KAROL, Gwendolyn: “Religious oratory in a culture of control” en CRUZ, A. J. y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Minneapolis-Oxford, 1992, p. 76).

<sup>234</sup> MARIMÓN LLORCA, Carmen: “La especificidad pragmática de la *pronuntiatio* y su incidencia en la construcción del discurso retórico” en ALBADALEJO, Tomás, DEL RÍO, E. y CABALLERO, José Antonio: *Quintiliano, historia y actualidad de la retórica: actas del Congreso Internacional “Quintiliano: historia y actualidad de la retórica, XIX Centenario de la Instituto Oratoria”*. Madrid y Calahorra, 1995. Por tanto, hay una larga tradición en la que se deja asentado que “... toda pieza oratorial... no existe precisamente hasta que no es *dicha* en el seno de un acto performativo” (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 325).

<sup>235</sup> “A partir de ahora, el discurso no se podrá sustentar exclusivamente sobre los recursos lingüísticos, sino que el orador deberá ser capaz de incorporar otros elementos al mensaje verbal del que es portador que permitan que éste sea recibido correctamente por el receptor” (MARIMÓN LLORCA, Carmen: “La especificidad pragmática...”, p. 264)

<sup>236</sup> No debemos olvidar la importancia de las reglas mnemotécnicas.

<sup>237</sup> En la actualización, el mensaje se ve transformado ya que se “... (incorporan) a cada uno de los niveles composicionales aquellos recursos vocales o gestuales que enfaticen, intensifiquen y hagan más comunicable el mensaje retórico” (MARIMÓN LLORCA, Carmen: “La especificidad pragmática...”, p. 263). Pero esta determinación de la *actio* es incluso previa, ya que todo discurso debe ser *inventado* para ser pronunciado (*idem*).

<sup>238</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 87.

Esta relación de que hablamos no fue, en absoluto, fácil ni llegó a institucionalizarse<sup>239</sup>. Desde sus inicios, la oratoria cristiana renunció a cualquier aspecto placentero o, más bien, al placer por puro placer, de la expresión<sup>240</sup>. Pero, ¿de qué manera asimilar la retórica pagana (clásica) que, como reconocía San Agustín, era un mecanismo que favorecía la transmisión del mensaje cristiano? Este último fue el gran adalid de esta revisión de la retórica pagana frente a las reacciones fundamentalistas de otros autores de la época<sup>241</sup>. El carácter teatral de la oratoria, que constituyó un trasfondo no enunciado por los preceptistas, cayó en desuso y sólo en la Baja Edad Media se asistió a una recuperación de este modelo que supuso, por otro lado, una cierta rehabilitación del teatro<sup>242</sup>.

Así pues, debemos plantearnos en qué medida se relacionaron la predicación y el teatro medieval en las órdenes mendicantes. Este problema nos interesa especialmente porque la misión cobró nuevos bríos en este preciso momento, la Baja Edad Media, gracias a la labor de los franciscanos<sup>243</sup>. No pretendemos, sin duda, establecer una identidad entre esta época y la que nosotros estudiamos. La misión constituyó una realidad totalmente diferente en ambos momentos si bien, desde el punto de vista conceptual, siguió siendo un encargo “divino”. Veamos, sin embargo, cómo el juglar, el actor e incluso el mercader constituyeron una fuente para la oratoria sagrada:

“como la de estos, su misión se va a ejercer a lo largo de ferias y caminos; como ellos, necesitan persuadir con disciplina pero con acierto complaciente; como ellos, necesitan hacerse con la voluntad de un público. Cierta repertorio de gestos, actitudes, disposición de voz y de cuerpo, al amparo de la vieja retórica y los consejos agustinianos, les van a ser muy útiles... Incluso se introducen los sermones con fórmulas de ambigua pericia juglaresca (“Oíd, buena gente”) con la que se cita, incluso, alguna cancioncilla. Sermones y homilias se trufan de *exempla* y apólogos o *fabliaux* fantásticos que tienen que contarse con la pericia de la acción exterior y de la oralidad persuasiva”<sup>244</sup>.

---

<sup>239</sup> Sobre las críticas contra el teatro es muy interesante el trabajo de PROSPERI, A.: “La chiesa tridentina e il teatro: strategie di controllo del secondo Cinquecento” en *I gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa*. Centro Studi sul teatro Medioevale e Rinascimentale, 1994. También la síntesis y selección de textos de TAVIANI, F.: *La commedia dell’arte e la società barocca. La fascinazione del teatro*. Ed. Bulzoni. Roma, 1991.

<sup>240</sup> SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 428.

<sup>241</sup> “... encuentra absurdo que quien se dedica al engaño y la mentira lo logre mediante “la fuerza de su oratoria... y ora lo aterroriza, ora lo entristece, ora lo anima, ora con ardor lo excita, mientras que otro que lucha por la verdad es insolente y frío y se duerme” (*Doctrina cristiana* citada por SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, pp. 428-9). Una aproximación a estas cuestiones en MURPHY, James J.: *A synoptic history of classical Rhetoric*. Hermagoras Press, 1983.

<sup>242</sup> SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 429.

<sup>243</sup> Sobre su importancia cfr. RUSCONI, Roberto: “Predicatori e predicazione” en CORRADO VIVANTI (ed.): *Storia d’Italia. Annali 4*. Giulio Einaudi Editore. Torino, 1981, p. 1085 y ss. Del mismo se puede consultar: *Predicazione e vita religiosa nella società italiana, da Carlo Magno alla Controriforma*. De. Loescher Editore. Torino, 1981.

<sup>244</sup> SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 430.

Estas coincidencias afectaron también al método o a los conceptos empleados en la teoría actoral que, con el tiempo, calaron en la oratoria barroca. No en vano, el naturalismo que fue una aportación fundamental de las formas teatrales de finales de la Edad Media, constituyó también la fuente de la que bebieron los *definidores* del método actoral en el siglo XVI y XVII y, paralelamente, los mismos teóricos de la oratoria sagrada. De este modo, la *verosimilitud* de la preceptiva oratoria dieciochesca, cuya semejanza con el Neoclasicismo hemos destacado en un trabajo anterior, tuvo su raíz en el pasado, ligada a una tradición intelectual de corte aristotélico pero que también se plasmó en una serie de prácticas ajenas a esta corriente y que podemos entender como fruto de la experiencia.

Es más, se puede decir que hubo un gran parecido entre algunas de las ideas de los tratados de método actoral y las vertidas en las preceptivas sobre otras artes como la pintura que, sin duda, defendían una concepción parecida: conocimiento de las pasiones, vivencia de los sentimientos, dominio de los gestos que los acompañaban y, en definitiva, naturalismo. Y lo que es más importante, la vivencia y la participación como elementos esenciales de la representación oratoria, de la voz y del gesto<sup>245</sup>.

Esta relación “ambivalente” con el teatro fue un hecho consumado en el siglo XVII<sup>246</sup>. De cualquier forma, hemos de decir que fue siempre visto con un aire de superioridad por parte de la retórica sagrada que reflejaba, como un espejo deformado, la actitud del orador laico hacia las bufonerías. Sin embargo, existió una clara ligazón entre ambas manifestaciones y, lo que nos interesa aún más, esta situación se dio en el seno de la orden jesuita. Así, el tratado de Franciscus Lang muestra claramente, ya en la tercera década del XVIII, esa estrecha relación entre acción escénica y retórica: la postura en *lambda*, la disimetría en el uso de las manos, etc. A su vez, la ponderación y mesura de la retórica de la oratoria sagrada influyeron en los actores barrocos quienes “... coincide(n) con la sistematización descriptiva de los valores de eficacia visual y sensitiva del teatro respecto a la letra escrita...”<sup>247</sup>.

Un aspecto esencial, a este respecto, es que la *tejné* del orador tenía como objetivo limitar el azar. Es más, tanto el actor como el orador debían hacer frente a problemas muy

---

<sup>245</sup> Citando de nuevo a Cuadros, en unas palabras cargadas de sentido: “El teatro y la predicación son fenómenos atados, dentro de culturas diferentes –la laica, la sagrada- a dos categorías profundamente enraizadas en lo barroco: el tiempo y el espacio, y que buscan, como subrayó en inolvidable trabajo, sacudir emocionalmente, desde la memoria medieval, los resortes estético-afectivos de cualquier generación” (*ibidem*, p. 436).

<sup>246</sup> *Ibidem*, pp. 431 y ss. Sin duda, los trabajos de Marc Fumaroli son muy interesantes al respecto. Como subraya también Cuadros, encontramos aquí una presencia de fuentes jesuitas y de las observaciones de los grandes autores del clasicismo francés.

<sup>247</sup> SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 437.

parecidos que se evidenciaban claramente en el predicador cultista, que necesitaba de una preparación detallada para pronunciar un discurso caracterizado por su complejidad<sup>248</sup>. No debemos olvidar, por otro lado, que algo parecido ocurría con la representación “realista” de ciertos personajes que el misionero “convocaba” en sus sermones. Esta capacidad, cuyo carácter teatral fue subrayado por los tratadistas de la época<sup>249</sup>, ha servido a Marc Fumaroli para destacar las similitudes existentes entre la técnica del orador sagrado y el actor.

Sin embargo, debemos tratar la relación de los oradores misionales con el arte dramático desde otra perspectiva. El caso del padre Segneri es, a este respecto, interesantísimo y, obviamente, tuvo una enorme repercusión en su época. Más que una censura de los actores cómicos, objetivo que no tiene tanta importancia en su caso, debemos buscar los motivos de su actitud frente al arte teatral en unas razones diferentes a las de aquellos que censuraban al orador contaminado por el arte de los juglares que, progresivamente, fue desarraigado de los púlpitos<sup>250</sup>. Y es, efectivamente, en el concepto de disciplina donde encontramos la fuerza motriz de la concepción segneriana y de sus reflexiones respecto al teatro. Este hecho señalaba, sin duda, una autonomía respecto a las formas teatrales que la predicación trascendía, hasta el punto de que el empeño de padre Segneri fue:

“... il frutto di una costante interpretativa della realtà, di un’azione che investì e collegò stati molto ampi della comunità cristiana, condotte pubbliche e private differenti, intendendo produrre quel turbamento che era l’effetto clamoroso della predicazione segneriana, una incursione nelle comunità e nelle coscienze”.

Por ello, su reflexión sobre la técnica interpretativa era sólo una excusa para una exposición pedagógica más amplia, “sui comportamenti e sui fondamenti etici e spirituali, di cui il teatro risulta parte integrante e sostanziale”<sup>251</sup>. Estas ideas están relacionadas, sin duda, con el disciplinamiento que alcanzó todas las esferas de la vida y que miraba a todos

---

<sup>248</sup> “como la respiración, el quiebro o las inflexiones de la voz, la memoria o retención mnemotécnica de un estilo endemoniadamente complicado...” (*ibidem*, 440).

<sup>249</sup> “bien se sabe que el teatro es el usar donde se representa, donde se ven fingir y hazer varios papeles, ya de un Rey, ya de un amante, ya de una dama, ya de un santo, ya de un pecador, ya de un galán, ya de un pastor y de otros muchos q(ue) la acción pide y requiere: en esso no dexan de conformar el representante, y el predicador; porque debe, para mover los ánimos de los oyentes, representar varios papeles y figuras, ya la de un Dios enojado, para refrenar al sobervio; ya la de un padre amoroso, para alentar al falso; ya la de un rey que fácil puede castigar; ya la de un pastor q(ue) amoroso quiere sustentar, y otras muchas figuras y representaciones que a cada Predicador se le pueden ofrecer” (Diego NISENO, citado por BARNES-KAROL, Gwendolyn: “Religious oratory in a culture of control”, p. 60).

<sup>250</sup> Pedro Calatayud apuntaba que los sermones con humoradas se predicaban en algunos días especiales como el segundo día de “... Pasqua de Resurrección en el sermón que llaman de Gracias, con chanzas y con gracejos y juego de palabras, quentecillos y ridículas expresiones excitan al auditorio a bulla, a carcajadas y risa” (CALATAYUD, P: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, pp. 72r-v).

<sup>251</sup> MAJORANA, B.: “Il pulpito e l’attrice”, p. 28. Véase también CHÂTELLIER, L.: *L’Europe des dévots*, pp. 164 y s. donde destaca el teatro como medio educativo.

los individuos y, de modo especial, a los mismos misioneros en cuanto emisores del mensaje.

La misión constituyó, hasta cierto punto, la exhibición del cuerpo disciplinado del orador a quien se entendió no como un “profesional”, sino como un cristiano más<sup>252</sup>. Se decía que Cristo eligió pecadores para “pescar” hombres o, como afirmaba Calatayud:

“...no estrañéis, oyentes míos, que para hazeros misión en este pueblo, aya Dios destinado ministros tan miserables y ínfimos como nosotros y que por medio de tan viles instrumentos os dé a entender la clara y limpia luz de la fe”<sup>253</sup>.

De un modo semejante al teatro, este principio constituyó el eje clave de la actividad misional ya que, al igual que el actor, el predicador se encontró, de un modo creciente, sometido a una disciplina cuyos efectos eran exhibidos en la escena. Este hecho adquirió su sentido más profundo en las representaciones del teatro sacro que no tuvieron tanto una significación profesional, de la que, sin duda, no carecieron, como espectacular y ejemplar. En efecto, se trataba de ofrecer modelos de comportamiento dirigidos, a través de una necesaria adaptación, a los fieles. En las misiones<sup>254</sup>, como veremos claramente cuando hablemos sobre el exhibicionismo del misionero, este fenómeno se daba tanto dentro como fuera del púlpito o habría que decir, más exactamente, que cualquier lugar y ocasión era escogidos para adoctrinar de modo que si bien el teatro, como la lectura de las piezas dramáticas, constituyó un elemento esencial de la difusión de comportamientos, fueron

---

<sup>252</sup> “L’arte dell’attore, in quanto arte pubblica, è la misura spettaclare (nel senso proprio di visibile, di riguardevole, mirabile) della trasformabilità intenzionale della natura, nonché del potenziamento di essa; della governabilità del corpo e della mente. De un cuerpo controlado y disciplinado (MAJORANA, B.: “Gobierno del cuerpo”, p. 474).

“Los medios para que el predicador predique según Dios son: el primero, atraer el espíritu de su Magestad con humilde y frecuente oración, e implorando su auxilio con oración particular antes de ir a predicar. El segundo, purificar su conciencia con examen y dolor de sus faltas cada noche y allanarla con Dios, para que la luz e inspiración del cielo se deriven en su entendimiento y no se cieguen los conductos de la razón con el denso vapor de alguna pasión o de algún afecto tácito de sobresalir o grangearse la estimación de los hombres... aunque no quiera se manifiesta por la fragancia(sic), así el que tiene y respira el espíritu de Dios se conoce por las palabras y sermón que predica. Por esso se ha de vestir del espíritu de Christo que habla por sus labios. El tercero es sequestrarse de visitas, de vagear y conversar sin necesidad con los seglares, siendo amante del retiro y gastando buenas horas con los libros... El quarto, exercitarse en el glorioso ministerio de instruir a los niños y de enseñar también a los grandes la doctrina práctica y sólidamente según la capacidad de ellos...” (CALATAYUD, P: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, p. 76r-v).

Al mismo tiempo cabe plantearse, como hace De la Flor, la presencia de un cuerpo *negativo*. Frente al cuerpo-objeto sexual, placentero y propiciador de la corrupción moral tenemos el “autocastigado por la penitencia; el cuerpo negativizado siempre, que es trasladado imaginariamente al infierno; el cuerpo sobre el que se abaten las enfermedades y que es, a menudo, objeto de una *descriptio* que lo pinta al límite de sus fuerzas y extenuado por las numerosas contingencias que caen sobre él” (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 315).

<sup>253</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 86.

<sup>254</sup> Es muy acertado lo que dice Rodríguez de la Flor, recordando la concepción ciceroniana basada en “...(la) asunción reivindicativa de la *actio*, de la “acción” oratorial, como parte fundacional del uso persuasivo (*modus persuasionis*) de la palabra”(RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 326).



superados por la misión, cuya condición de experiencia dramática y “auténtica” es indudable, tal y como demuestran las reacciones exageradas del público que asistía a ellas. De cualquier modo, el objetivo esencial, al igual que en el teatro religioso era:

“l’importanza, per il lettore-spettatore, del rammemorare le parole dei personaggi non come fonte allusiva e analogica di immagini divanti, ma come principio razionale che sostenga una rielaborazione autonoma e tuttavia controllata e aderente all’esempio”<sup>255</sup>.

La panoplia de gestos empleados por el predicador guardan un estrecho parentesco con los principios que sostenían la acción del actor. Hemos de destacar, a este respecto, la importancia de la verosimilitud como “... canon teórico de una *actio naturalis* con el referente de la imitación”<sup>256</sup> y que, sin duda, fue un elemento central en el concepto de decoro contenido las retóricas sagradas de la época<sup>257</sup>. Para penetrar en esta idea, debemos considerar los diferentes registros “gestuales” que empleaba el actor sagrado. Por un lado, tenemos aquellos que estaban rígidamente fijados hasta el punto de constituir símbolos, en el sentido que les da Erika Fischer-Lichte<sup>258</sup>, tales como los ejecutados por el sacerdote en las funciones sagradas, como la misa, como, por ejemplo, la bendición de los presentes y cuyo uso se ligaba a su persona en tanto que representante de una élite espiritual, es decir, como intermediario privilegiado de Dios<sup>259</sup>. Este gesto en particular jugó un papel importante en los actos de contrición o en los sermones<sup>260</sup> e iba dirigido, por ejemplo, a quienes rezaban el Rosario y, en definitiva, a los seguidores *activos* de la misión<sup>261</sup>:

---

<sup>255</sup> MAJORANA, B.: “Governo del corpo”, p. 447.

<sup>256</sup> SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 351 cita 3.

<sup>257</sup> “... la imitación, la naturalidad formulada en nuevos conceptos socioestéticos como el del decoro. Otra cosa será la representación veraz, vívida que tenderá en última instancia a la preferencia por una cierta expresividad gestual y declamatoria” (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 343).

<sup>258</sup> Sin los “... gestos formalizados o altamente socializados que parten del ceremonial y que, sin duda, implican una conexión directa con el contexto histórico” (de los que habla Mounin, citado por SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 375).

<sup>259</sup> Este hecho fue subrayado a partir del Concilio de Trento cuando se transformó “... nell’uomo del sacro, nel sacerdote che confinava nell’ombra l’aspetto apostolico e misionario per mettere in primo piano quello liturgico” (GUASCO, Maurilio: *Storia del Clero*. Ed. Laterza. Roma-Bari, 1997, p. 25).

<sup>260</sup> “así que acabó la explicación del catecismo a una inmensa muchedumbre de hombres y mujeres, predicó sobre el juicio particular terminando, como de costumbre, y dándoles al fin la bendición, haciendo tres cruces con la mano derecha” (*Siempre con el mismo fin de despertar a los pecadores del letargo en que yacen, sin acordarse de Dios y olvidados de sí mismos y de sus verdaderos intereses*, usó en Salamanca y por el buen efecto producido adoptó después generalmente el medio, muy eficaz por cierto, de enseñar desde el púlpito un lienzo que representaba un alma condenada” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 510).

<sup>261</sup> “vaya toda la gente rezando el Rosario hasta llegar a su casa por dichas Benditas Ánimas (del Purgatorio). Así lo hemos de hazer esta noche todos, hombre, mugeres y niños en reverencia de María Santíssima y al que así lo hiziere (no a otro), le echaré después una bendición especial con el Santo Christo. Lo qual servirá de balas contra los demonios, que no los dexará venir a este lugar” (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p.69).

“Buelto a hincar de rodillas el pueblo, tomaba otra vez el Santo Christo en sus manos el predicador y con él le echaba a todos la bendición, haciendo tres Cruces sobre el pueblo... en la primera: *Bendígaos Dios Padre*, y en la segunda: *Bendígaos Dios Hijo*; y en la tercera: *Bendígaos Dios Espíritu-Santo*. Y luego echaba otra bendición más, diciendo: *Bendígaos la Santísima Trinidad*”<sup>262</sup>.

Del mismo modo, en la entrada de la misión, que se hacía con el crucifijo, se bendecía el pueblo, esto es, el espacio donde se iba a desarrollar la misión<sup>263</sup>. De ahí la importancia de capitalizar el uso de símbolos como el crucifijo que, como veremos, era siempre portado por el misionero, el obispo o, en su defecto, por otro clérigo.

En segundo lugar, podemos destacar el gesto “naturalista” o realista, que se entresacaba de la experiencia cotidiana. Éste estaba dirigido a persuadir y constituyó la máxima expresión de la “verosimilitud”, tan ligada al arte actoral. Este registro evolucionó hacia una codificación *stanislavskiana*, fijando cuáles eran los límites de la *actio* del predicador solemne<sup>264</sup>. Por tanto, el “naturalismo” implicó, de modo creciente, una superación de la misma realidad hasta de constituirse esencialmente en “arte”:

“he procurado observar el decoro, haciendo que Fabio sólo enseñe a Lucrecio tales cosas que sean dignas de practicarse en la cátedra del Espíritu Santo, con tal verosimilitud que se puedan enseñar en una conversación”<sup>265</sup>.

Era, pues, esta síntesis entre imitación y arte la que, en principio, constituía la esencia del dominio del arte. El acento de los preceptistas pusieron su acento en el último, hasta el punto de que el teatro barroco se convirtió en una expresión falta de emoción y rígidamente codificada. De este modo, se establecieron catálogos sobre los gestos dirigidos a transmitir determinadas emociones o informaciones, que procedían, en gran medida, de la

---

<sup>262</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 69.

<sup>263</sup> CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 332v.

<sup>264</sup> SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, pp. 181 y ss, afirma que las "reglas" jugaron un papel esencial en la concepción retórica de Mayans: "Il ne croit pas qu'on puisse se contenter de laisser parler son coeur. D'ailleurs il se méfie du coeur et c'est peut-être le reproche qu'on pourrait lui faire. Il nous montre comment on peut revenir un bon prédicateur, mais chacun sait que les plus grands prédicateurs, à commencer par le Christ, les Prophètes et les Apôtres n'ont pas appris à toucher las âmes dans les livres ou sur les bancs d'école. Mayans ne l'ignore pas, il reconnaît lui-même que Démosthène a précédé Aristote et qu'il y a des hommes "tan favorecidos de la naturaleza i costumbre de hablar bien que casi no necesitan de preceptos"... Mais outre qu'il dit cela très vite avant d'insister à nouveau sur la nécessité de l'art, il est significatif que, selon ses propres termes, ces privilégiés n'aient presque pas besoin de se soumettre aux préceptes. Lui-même est si attaché à la rhétorique qu'il ne peut se faire à l'idée qu'on puisse s'en passer" (*ibidem*, p. 185).

<sup>265</sup> MAYANS, G.: “El orador cristiano”, p. XXVII. Citado por PÉREZ MAGALLÓN, Jesús: “La estética en la España ilustrada: el ideario mayansiano” en *Cuadernos de Estudios del S.XVIII*, nº 1, 1991, p. 76.

antigua retórica y a los que, por tanto, correspondía un significado preestablecido<sup>266</sup>. Un buen ejemplo de este fenómeno es la obra de Pinciano que contenía ideas procedentes de autores latinos, “sólo que procediendo aquí a una clara separación de la *actio* y de la *pronuntiatio*; esta última se adscribió progresivamente a las cualidades de la voz y de la elocuencia: la primera, al movimiento y los gestos”<sup>267</sup>, de modo que “la sucesión de los signos corresponde punto por punto a la serie de impulsos espirituales y emocionales representados”<sup>268</sup>.

Este empeño implicaba, pues, mucho más que una mera copia del natural, de ahí la importancia tanto en el teatro, como en el mismo púlpito, de expresiones como *moverse a sí mismo para mover a los demás*<sup>269</sup>. Los mismos misioneros se contagiaron de estas ideas, lo que explica la importancia de la oración, tanto en su caso como en tantos preceptistas coetáneos:

“... para hazer copioso fruto el predicador es hazer mucha oración, pidiendo a nuestro señor la salvación de las almas y que inflame en su amor la suya para que pueda encender en él a las ajenas. Porque si no lo tiene, no podrá comunicarlo, pues según el axioma. Nadie puede dar lo que no tiene:... Y la oración mental es medio muy eficaz para que abraza el divino Señor nuestras almas en el suave fuego de su divino amor”<sup>270</sup>.

Hemos de decir, sin embargo, que el misionero, debido al intenso compromiso con su labor del que hemos hablado<sup>271</sup> acababa por romper con el distanciamiento implícito en un gesto rígidamente codificado, que estaba ligado a la autoridad y la estabilidad emocional:

“En sus palabras, sermones y escritos han de mostrar este amor los siervos de Dios, como San Pablo que, hablando con los Corintios, les dize: *Con mucho dolor y lágrimas os he escrito, no porque os entristezcáis sino para que conozcáis quán fervientemente os amo...*

Den voces los predicadores de los íntimo de sus entrañas, lamenten tiernamente a los pecadores. Lloren, como Geremías su condenación amargamente. Veán en sus palabras las entrañas amorosas que, como amantes padres tienen para con ellos. De quando en quando en el púlpito, hagan algunas eficaces

---

<sup>266</sup> FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*, nota 99, p. 347. Se prestaba especial atención al rostro y las manos al igual que Quintiliano (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 347). También FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*, p. 85.

<sup>267</sup> SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 348.

<sup>268</sup> FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*, p. 348.

<sup>269</sup> SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 351.

<sup>270</sup> CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 68.

<sup>271</sup> “Para observar y practicar los ministros de Dios todas las dichas reglas, para convertir las almas... (han) de procurar tener ferviente amor de Dios, de los próximos. Por ser esto tan esencial quando quiso encomendar Christo a San Pedro su iglesia, le examinó de su amor... Y este amor han de procurar sea grande para hazer gran fruto” (*ibidem*, p. 69).

exclamaciones. Arrojen ayes del corazón, llenos de compasión de los muchos que se pierden”<sup>272</sup>.

Este hecho implicó una ruptura de los límites impuestos por el decoro, esto es, por las prescripciones retóricas, hasta el punto de que los misioneros caían en la exageración. Por el contrario, según los tratadistas, el actor, como el mismo orador, debían plegarse a una disciplina<sup>273</sup> que implicaba que una expresión era adecuada siempre y cuando se correspondiese con la norma. Esto era, al menos, lo que establecieron quienes querían diferenciar el código gestual empleado por el *retor* de la afectación y exageración de los actores cómicos<sup>274</sup>, aunque la catalogación de las expresiones mímicas afectó tanto al arte como a la oratoria sagrada<sup>275</sup>.

---

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>273</sup> “Lo que el misionero ha de predicar a otros es necesario se lo predique primero a si mismo, haciéndose cargo de la carga que a otros ha de imponer, y executando en si mismo primero lo que pretende executen sus oyentes... el sermón de obra es sermón vivo y eficaz... Si quieres aprovechar, busca tal maestro que haga lo mismo que dize. Háganlo así los misioneros si quieren sacar mucho fruto, que buen exemplo tienen en el maestro de maestros Christo Señor nuestro” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 6).

<sup>274</sup> La codificación de la acción del actor contribuyó a prestigiar el oficio a través de una suerte de disciplina, unas disposiciones que, como hemos dicho, se alimentaron de fuentes retóricas. Sin embargo, se reconoció también la posibilidad de romper este rígido código expresivo:

“... descuida(r) la cruz y el paso escénicos, como signo de la degeneración emocional de su *dramatis persona*, puede correr... golpearse con la cabeza contra la pared, revolcarse por el suelo, elevar los brazos por encima de la cabeza, mostrar los puños, desfigurar la cara, girar los ojos frenéticamente, retorcerse y gritar. En resúmenes cuentas, debía romper todas las reglas citadas. Porque en el acatamiento de las reglas se muestra la fortaleza de un Yo y la debilidad en su desprecio” (FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*, p. 349).

Compárense estas acciones con las que criticaba el padre Isla:

“... ya están las manos navegando fuera del púlpito; y arrojan todos los brazos a una y otra parte, más como quienes reman, que como quienes accionan” (ISLA, José Fco de: *Crisis de los predicadores y de los sermones*, p. 45). O: “Abren los brazos, encogen los hombros, rugan la frente, hunden la cabeza, encasquétanse hasta los ojos el bonete o le dejan como precipitarse hacia una oreja, formando unas figuradas más propias para mover la risa, que para excitar el terror o la veneración” (*ibidem*, p. 47).

Muy por el contrario, Ludovico Muratori afirmaba que: “Ciertamente, que el que va a oír la palabra de Dios no piensa en ir a una comedia. El púlpito ha de ser un teatro, no de urbanidad, sino de humildad, y de la modestia; y esta debe manifestarse tanto en los gestos, como en el semblante, en los ojos, y en el proceder del Predicador” (MURATORI, L. A.: *Ventajas de la elocuencia popular*. Joachim Ibarra, Madrid, 1780, p. 103).

El prestigio social del que debía hacer gala el orador se hacía manifiesto, como veremos, en su misma posición respecto a los espectadores. El hecho de que fuese el representante de una élite y transmisor de la ideología dominante coartaba, a la luz de las normas retóricas, esta afectación emocional. Y, sin embargo, como hemos visto, los mismos predicadores barrocos adoptaron una gestualidad excesiva que los acercó a la expresión teatral.

Si en el teatro este hecho era signo de un personaje cuyo “... Yo (es) variable, determinado por el cambio de fortuna” cuyo mejor ejemplo es el cómico (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 349), en el caso del orador esta misma expresión se explicaba por la profunda afectividad que rodeaba su labor. Un compromiso personal que le llevaba a olvidarse de si mismo para lograr el máximo efecto. Los sentimientos cambiantes, producidos por la esperanza, el miedo o la amenaza, necesitaban romper con las constricciones de la norma *escolar*. A este respecto, pueden ser interesantes las noticias sobre el uso de las declamaciones con períodos más largos de los personajes estables y otros entrecortados en el caso de aquellos personajes que estaban sujetos a las pasiones (*ibidem*, p. 330-1). El orador se veía asaltado por pasiones contrapuestas, que intentaban promover emociones similares en el auditorio:

Finalmente, podemos apuntar un tercer registro, ligado propiamente al decoro en su sentido más primitivo<sup>276</sup>. Se trata de una codificación “institucional” en la que se encuentran las bases sobre las que se asentó la pedagogía postridentina. En este sentido, cabe destacar la importancia del modelo brindado por el santo barroco en las acciones de los predicadores cuya labor, como veremos más adelante, debía corresponderse con esta imagen<sup>277</sup>. No en vano, todos ellos subrayaban la importancia tanto de la penitencia (ascetismo), como de las devociones dirigidas a tomar conciencia de sí mismo. Y es aquí donde se contenía la esencia pedagogía misional, de modo que las acciones del misionero, que emanaban del modelo ascético-devocional, en el que penetraremos en el último capítulo de este trabajo, constituían un elemento pedagógico esencial. En este sentido, sin carecer de una clara tendencia “espectacular” que buscaba un impacto directo sobre el espectador<sup>278</sup>, sus acciones estaban orientadas, sobre todo, a ser reactivadas en la reflexión y en la vida cotidiana, constituyendo ejes fundamentales de la actuación del individuo. Así pues, los

---

“pero advierto que al actor delante del mayor no le está bien jugar de mano razonando, porque es mala crianza; estando apasionado puede, porque la pasión ciega la razón” (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, citando a Pinciano, p. 368).

Se trataba de promover pasiones, sentimientos contradictorios y, para ello, era necesario romper el rígido marco establecido por la norma.

<sup>275</sup> Sobre ello se cita el caso de Alberti: “Los movimientos del alma son reconocidos por medio de movimientos del cuerpo... Hay movimientos del alma, llamados afecciones: dolor, alegría, temor, deseo y otros. Hay movimientos del cuerpo: crecer, encogerse, quejarse, mejorarse, moverse de un lugar a otro...” (citado por BAXANDALL, M.: *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento*. Ed. Gustavo Gili. Barcelona, 1978, p. 82).

<sup>276</sup> Entendido como adecuación de la acción y la persona, perteneciente a un grupo social que constituyó, probablemente, la primera aproximación al concepto de decoro y de la formación intelectual del actor (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 350).

<sup>277</sup> Subraya con gran acierto Majorana que en la experiencia misional segneriana, y en la jesuita en general se destaca:

“(la)... coerenza tra azione visibile e contenuto esemplare si riconosce l’elaborazione personale di un’eredità legata alla società cittadina, alle accademie, ai collegi, agli ordini religiosi riformisti di recente fondazione. In questi ambienti si indagava l’unità psicofisica individuale come microlaboratorio di esperienza, in cui si intendeva definire ed esaltare, dell’uomo, la natura razionale e controllata, affidandola a un buon governo, sottoponendola all’applicazione continua di una lente di osservazione che dilatava ed esaltava ogni dettaglio per sondare i più intimi meccanismi di funzionamento... (una) coscienza continuamente rinnovata delle capacità individuali” (MAJORANA, B.: “Il pulpito e l’attrice”, p. 18).

<sup>278</sup> Se trataba tanto en el teatro como en la predicación de mover. Si el naturalismo “... conduce a la copia y no a la superación afectiva” (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 398) creando ilusión, “por otro, su comportamiento (el del actor) escénico debe construirse según la loriga del arte” (*idem*), buscando este objetivo, expresando los afectos a través de la técnica. El decoro cambia así de sentido, frente a una “teoría” socializada de estilos, por la que se expresa la jerarquía social del representado, se pasa ahora a centrar el interés fundamental de la técnica en los afectos:

“... se afirma sobre todo en los afectos y su expresión, como ya requerían también los clásicos... La clave racional da paso a la primacía de la emotividad, superando lo que Erwin Panofski llama mera imitación icástica (la que postulaba la exigencia de una absoluta fidelidad a lo real) y aspirando a la superación de la naturaleza, algo alcanzable sólo en la medida en que la emoción pueda transfigurar la imagen pasando de considerarla un mero reflejo especular de la realidad, y llevándola más allá de las posibilidades naturales” (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 402).

fieles participaron plenamente del modelo de “santificación” ejemplificado por los religiosos.

Esta pluralidad de signos gestuales y de comportamientos, nos permiten entender que la predicación se alimentaba, junto a unas fuentes parecidas a las de la retórica clásica, de unos códigos específicos. Se trataba, sin duda, de mover afectivamente a los espectadores con toda una serie de recursos espectaculares como la exhibición del Cristo en la cruz, cuyo carácter de icono implica la misma materialidad de Jesús en la Pasión, que era revivida o reactualizada en las misiones<sup>279</sup>:

“l’esperienza corporea compiuta dall’attore sulla scena determina nello spettatore non un’azione, ma una attivazione conmotiva... e intellettuale... In questo caso, ciò che si è osservato sulla scena costituirebbe un riferimento concreto, utile a mantenere entro il perimetro corretto della rappresentazione semplare fornita dall’attore il processo personale di rielaborazione del sentimento”<sup>280</sup>.

El teatro se convirtió, sin duda, en un instrumento esencial para la conversión o, por el contrario, la perdición. No era ni mucho menos el único recurso “pastoral”, ni siquiera fue el más importante, pese a que las misiones se contagiaron de toda una serie de procedimientos teatrales pese a que el predicador misional no fingía, sino que manifestaba o representaba su misma personalidad<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> A este respecto se puede subrayar la fuerza de la materialidad (iconicidad) vs reflexión (a este respecto Paleotti el gran teórico de la representación cristiana subrayó la importancia de los colores de la vista, de las formas(cita 20 de *idem*).

“movere a santi affetti gli spettatori col veder Christo crocefisso e che gli si trafigga il petto, che si schiodi, etc.” (MAJORANA, B.: “Governo del corpo”, p. 446).

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 460

<sup>281</sup> Que imita a determinado personaje, su oficio es un mero artificio fundando eso sí en la verosimilitud (*ibidem*, p. 473). Los cómicos intentaron defender la moralidad y bondad de su oficio, pese a que el “fingimiento” era una condición esencial de él(*ibidem*, nota 65 p. 473).

Este hecho no contrarrestó el sentido profundamente moral y pedagógico del teatro, pese a que el actor “representaba”. La falsedad subyacía, parafraseando a Lichte, en la relación del individuo con los signos que en el teatro eran “aparentes”, creados para representar al personaje pero que, sin embargo, eran en esencia reales. Por otro lado, este mismo contexto permitía al espectador interpretar correctamente lo que estaba ocurriendo en al escena:

“... no hay dudas sobre su apariencia (la acción del actor), sino que la reconoce de antemano como *conditio sine qua non*” (FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*, pp. 350-1).

Desde esta misma perspectiva podemos entender la diferencia esencial que hubo entre el teatro y la predicación. En ésta no se trataba de encarnar una imagen, si bien este objetivo no estaba ausente, sino de interiorizar una norma que se constituyó en la clave esencial de la vida humana, dirigida a sostener tanto el orden social como a conseguir la salvación. En esta línea abunda el padre Calatayud: “... ay unos que sin emendar sus pecados secretos y graves se arrestan y suben a predicar y como obran al contrario de lo que dicen ellos mismos, por su misma boca se condenan... Aunque en estos la función de suio sea útil, clara y perceptible de los oientes, mas no suelen salir sus palabras vivas, eficaces y que penetren como nacidas de un corazón muerto por la culpa ni fácil es predicar con espíritu y fervor la penitencia, la humildad, la castidad y otras virtudes quando el predicador está destituido de ellas y quando su misma conciencia le remuerde y acobarda” (CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, pp. 40v-41r).

Por otro lado, el martirio constituyó “... la via alla santità per eccellenza” (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 340) Aunque los misioneros, como los santos descritos por Sallman, se

Por tanto, las reflexiones que sobre la predicación hicieron los personajes ligados a las misiones intentaban no sólo sustituir o censurar, aunque ambos empeños estuviesen intrínsecamente unidos a su labor, sino esencialmente proponer, no ya a los oradores sino, fundamentalmente, a los espectadores. El ejemplo del misionero se convirtió en un elemento fundamental e integrador<sup>282</sup>, cuya fuerza fue subrayada por el hecho de que era vivido y participado no sólo en el púlpito, sino en cualquier aspecto de su actividad que siempre era pública, hasta el extremo de que acababa por perder su intimidad. De hecho, su actividad tenía un claro sentido exhibicionista cuyo objetivo que la doctrina se “fijase” más fácilmente en la memoria de los fieles<sup>283</sup>.

A este respecto, son interesantísimas las observaciones de Bernadette Majorana sobre el teatro que, en definitiva, se refieren al proceso cognoscitivo tal y como lo planteaban los misioneros de la época, cuyos presupuestos son esenciales para comprender el proceso que llevaba a la transformación, o conversión, propuesto por ellos<sup>284</sup>:

“Non basta dire: bisogna che l’attore “dimostri”, con un’azione scenica adeguata, la potenza statica della intimità contemplativa. Il gusto della conversione si produrrà allora più efficacemente negli astanti, toccati e mossi dalla evidenza dell’esempio”<sup>285</sup>.

En efecto, era tal la fuerza de las sugerencias sensitivas provocadas por la representación material de un objeto o idea, que era posible convertir el alma y repercutir en

---

debían conformar con “... aventure meno esaltanti nelle loro terra”(idem). Este deseo de martirio, encontró su satisfacción en otras vías de heroización que, conllevaban, sin duda, un peligro y un enorme esfuerzo. Los castigos corporales, etc. debían estar proporcionados a la labor que desarrollaba el misionero. Esta cuestión me parece esencial. Sallman habla de una renuncia involuntaria, forzada al martirio, que lleva a centrarse en lo cotidiano y lo prosaico (*ibidem*, pp. 340-1). Enfermedades, padecimientos físicos que eran vencidos por el empeño de los misioneros. De ahí que los tratadistas insistiesen en una alimentación parca, ajena a los deleites (sobre la importancia del ayuno *ibidem*, p. 344 y s.).

<sup>282</sup> Una idea que se fundaba en las mismas constituciones, como las que regían a los capuchinos, cuyos fundadores frente a la predicación de la época querían revivir el espíritu de sus orígenes franciscanos: “Ils ne concevaient pas leur tâche comme substantiellement différente de celle des premiers disciples de Jésus” (DOMPNIER, B.: “Les missions des capucins...”, p. 135).

<sup>283</sup> La acción, junto con la palabra que las explicaba, “sembrano insomma le condizione per la permanenza mnemonica dell’immagine, del gesto, della voce, e parrebbero voler rendere più perentoria e meno effimera l’esperienza teatrale inducendo lo spettatore... a esercitare su un oggetto divenuto infen tutto interiore, richiamabile e manipolabile a piacimento, la propria attiva capacità di riflessione” (MAJORANA, B.: “Governo del corpo”, p. 461). Y compara al teatro con las lecturas devotas o las imágenes para la meditación (pese a un peligro que en todo caso, dice, es común). Sin embargo, para los teólogos contemporáneos, hubo una gran diferencia entre la imagen dirigida al culto y dirigida también a la confesión. Por el contrario, “l’analisi del teatro era svolta in chiave fundamentalmente etica, non attenendo l’esperienza scenica, in senso proprio, alla dimensione del sacro e del culto, bensì a quella dell’agire individuale e sociale” cosa que explicaría la ausencia de comentarios sobre la materia en los cánones tridentinos (*ibidem*, nota 60, p. 470). Muy al contrario pensaban los actores y dramaturgos que establecían una relación directa entre el teatro y la conversión tanto del actor como del público(*idem*).

<sup>284</sup> “... un solo predicador exemplar, haze más fruto con una palabra que muchos que no lo son con muchas. Porque, como dixo el sabio español: largo camino es el de las razones, breve y eficaz el de los exemplos” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 68).

<sup>285</sup> MAJORANA, B.: “Governo del corpo”, pp. 448-9.

la memoria. Esta última era esencial una vez acabado el espectáculo, ya fuese teatral ya misional, cuyo objetivo era:

“... (aggrepire) l’essenza psichica e spirituale, ne corrompe la colpa fino a mutarlo in ciò che aveva visto e sentito, riducendolo a essere egli stesso “e recitante e scena e palco e spettatore e soggetto”... “teatro portatile”, non più ricorso ma intima consistenza”<sup>286</sup>.

De ahí la importancia de contrarrestar la sensualidad de las mujeres o, más exactamente, su exhibición en el escenario teatral y, por extensión, en el social, eliminando los elementos no deseados del proceso cognoscitivo que describimos. Por esta razón, eran separadas de los hombres y constreñidas por una serie de rígidas normas dirigidas a regular las manifestaciones devotas<sup>287</sup>. Ellas, como los varones, debían mirar al suelo<sup>288</sup>, expresando modestia, ocultándose y evitando el deseo que podía desatarse, como hemos visto anteriormente, ante la contemplación de un rostro bello o de la carne desnuda. No en vano, las actrices, a quienes Segneri comparaba con *magas*, tenían un enorme poder para influir en los espectadores, al igual que cualquier mujer<sup>289</sup>. La vista era un sentido

---

<sup>286</sup> MAJORANA, B.: “Il pulpito e l’attrice”, p. 22.

<sup>287</sup> Hemos de establecer, sin embargo, que el lenguaje de los entremeses transmite perfectamente la erotización del cuerpo “omnipresente” en las representaciones teatrales. Así por ejemplo: “En otras ocasiones reaparecen términos muy conocidos del erotismo popular: mortero, cuchilla, almodrote, lanceta, tintero, sortija... Pero no siempre en el teatro breve los significados son tan transparentes” (HUERTA CALVO, Javier: “El cuerpo en escena” en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole*, p. 285. Por otro lado, al lenguaje se suman las críticas respecto al lenguaje corporal ““meneos y gestos de todo el cuerpo”, “acciones y ademanes livianos”, “acciones y palabras deshonestas”, “canciones, coros o bailes lascivos”” (*ibidem*, p. 286). Cuestiones que, como reconoce el autor resultan muy difíciles de reconstruir (*ibidem*, p. 287).

El padre Pedro Fonseca criticó que: “(los comediantes)... no buscan sino a las (mujeres) de mejor parecer y más desenvueltas, y que tengan más modo y arte para atraer los hombres, así con sus modos de hablar como con sus gestos y meneos, y después que les enseñan a perder todo encogimiento, respeto y vergüenza, las meten en los teatros tales cuales ya ellas entonces pueden estar tan enseñadas y amaestradas” (citado por SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 607). Y nos refiere la seducción a través de sus gestos y movimientos (*ibidem*, p. 608).

<sup>288</sup> Como veremos más adelante, los misioneros adoptaron una disciplina gestual muy similar a la que practican los santos: “ya en los conventos y con su especial modestia por las calles, quando por motivo especial salía por ellas. A la niñas, aunque muy pequeñas, jamás las hacía fiestas, ni tocaba sus blandas carnes, temeroso de que alhagassen la suya. Si por las calles tropezaba con alguna muger pomposa, le daba tanto enfado aquello que celebra el mundo que, sin poderse contener lo manifestaba o, con alguna quexa amorosa hacia Dios, o con algún ademán de desprecio hacia la vanidad”(ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 208).

<sup>289</sup> Del mismo modo, Calatayud insistía en que el clérigo debía evitar el contacto físico con ellas para lo que recomendaba, por ejemplo, portar un crucifijo que debían ofrecerles para que lo besasen: “porque aunque con buena intención y por devoción pida la otra la mano para besarla y el ministro de dios también la alargue con buena, el demonio suele llevarla mala” (CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 49). Asimismo, debían poner el pañuelo “... entre la rexilla del confesionario y su rostro... porque varias sin malicia meten los dedos por la rexilla y si los huecos son más anchos dello que aquel peligroso sitio permite, suelen meter incautamente la nariz. Porque no peligre por la vista, no viendo bien mirar lo que es ilícito desear y es aquel sitio arriesgadísimo para que los ojos se deliberen y harten de complacencia sensual” (CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 49).

En caso de confesarlas en sus casas, deben tener las puertas de la habitación abiertas “porque no hay castidad segura en esta vida y la decencia pide estas cautelas. Y por esso nunca salga el misionero de



extremadamente peligroso<sup>290</sup> por lo que los moralistas no solamente condenaron las sugerencias provocadas por las actrices en los sentidos de la vista y del oído<sup>291</sup>.

Así pues, la fuerza de la representación escénica fue subrayada tanto en la obra de Segneri, como en la de otros tratadistas contemporáneos, cuyas reflexiones tenían una clara orientación pedagógica que trascendía plenamente el fenómeno teatral, hasta el punto de convertirse en una manifestación más de la gnoseología barroca de la que hablábamos más arriba:

“Il processo richiamato tanto per il lettore quanto per lo spettatore è, anche qui, quello della rielaborazione interiore di una esperienza teatrale dilettevole, *accessa dai sensi fortemente sollecitati* (non mancano in questo testo le indicazioni sull'uso degli odori nel corso della rappresentazione) *che, sulla base della esemplarità del contenuto... muoverebbe le "operazioni della mente" determinando di conseguenza l'azione pratica*”<sup>292</sup>.

Pese a sus censuras respecto a la inmoralidad del teatro, podemos decir que los misioneros trataban de influir en su auditorio de un modo similar. Para persuadir a la asamblea era necesario seducir a los sentidos, poniendo en juego múltiples sugerencias<sup>293</sup>. No en vano, en la procesión, que era una de las máximas expresiones de la religiosidad barroca y que, sin duda, constituyó uno de los mecanismos fundamentales de la misión, se puede subrayar este carácter de modo que el entendimiento era alimentado gracias a las informaciones de los sentidos<sup>294</sup>.

---

casa sino acompañado de algún eclesiástico, estudiante o hombre pío que sea testigo de sus operaciones para que los émulos no tengan de qué assir ni morder” (*ibidem*, p. 50).

<sup>290</sup> Según Francisco Arias en su *Aprovechamiento espiritual* (Madrid, 1603): “Otro desorden de la vista es querer mirar cosas lindas, hermosas y de muy gracioso y agradable parecer... No solamente los varones han de guardar sus ojos de la vista desordenada de las mugeres, sino también han de tener recato para no mirar con libertad la hermosura de los moços de menor edad” (citado por KAMEN, H.: “Nudité et Contre-réforme” en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1990, p. 303).

<sup>291</sup> SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 598. Estas parecen gozar de un especial protagonismo en los entremeses (HUERTA CALVO, J.: “Cómico y femenino bureo. Del amor y las mujeres en los entremeses del Siglo de Oro” en *Criticón*, 24 (1983)). No en vano, el contador del Hospital de los Desamparados se quejaba en 1614 de que había disminuido el público que asistía a las comedias, “por no haber buenos autores de compañías, ni baile de mujeres en ellas” (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 585). La exhibición de cuerpos desnudos era uno de los aspectos esenciales de la discusión sobre la licitud del teatro. Agustín de Herrera en 1682 decía que:

“Dos son los peligros discurren en las comedias: uno que nace de las mujeres que representan; otro que se origina de las materias amorosas que se representan en los teatros” (citado por KAMEN, H.: “Nudité et Contre-réforme”, p. 304. Cuadros habla de un “... maillot de cuerpo entero que, imitando la carne natural, cubría totalmente el cuerpo de la actriz” (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 602)). Y Mariana criticaba que las actrices se desnudaban o portaban vestidos “... muy delgados, con los cuales se figuran todos los miembros y casi se ponen delante de los ojos” (citado en *idem*).

<sup>292</sup> MAJORANA, B.: “Governo del corpo”, p. 443. El subrayado es mío

<sup>293</sup> Como afirmaba Franciscus Lang: “Los sentidos son la puerta del alma a través de la cual entra la apariencia de las cosas” (FISCHER-LICHTE: *Semiótica del teatro*, pp. 332-3).

<sup>294</sup> “In quanto sede della vita interiore e della coscienza virtuosa, l'anima è intesa come l'approdo verso cui devono procedere le azioni sceniche, dall'attore sul palco allo spettatore in platea, dal testo al

A este respecto, es esencial comprender la diferencia existente entre la conciencia y la inconsciencia. Los ejercicios ascético-devotos estaban dirigidos a lograr un perfecto control sobre la imaginación y los mismos sentidos<sup>295</sup>. Por el contrario, la fantasía “... è concepita, allora, tanto come abbandono sensuale quanto come strumento di elaborazione percettiva, come stimolatore della coscienza”<sup>296</sup>.

El uso de los sentidos era, pues, ambivalente. Las cosas eran buenas o malas “... a seconda che venga orientato o meno al fine ultimo della salvezza”<sup>297</sup>. Si el teatro cómico conducía a la pérdida de la conciencia, el espectáculo cristiano, por el contrario, permitía tomar plena idea de ella<sup>298</sup>, activarla aunque sólo fuese a través de la repetición de los gestos que alimentaban un determinado estado mental<sup>299</sup>. Desde esta perspectiva podemos entender la fuerza que tenía el teatro, y por extensión, la representación misional cuyo objetivo era convertir, y consecuentemente, salvar a las audiencias. Por ello, se excluían determinados gestos o sugerencias empleados por los actores y, fundamentalmente, el papel protagonista de la mujer que podía ofuscar a los espectadores<sup>300</sup>.

El espectáculo era un elemento necesario para los comediantes barrocos cuyo objetivo era ganar a la audiencia a la que se proponían novedades, experiencias nuevas<sup>301</sup>.

---

lettore, ricreando in lui quel teatro mentale, quel nuovo spettacolo a partire dal quale può determinarsi l'agire del vero cristiano” (*idem*).

<sup>295</sup> MAJORANA, B.: “Il pulpito e l'attrice”, p. 18.

<sup>296</sup> *Idem*. Y si esta tenía su origen en las relaciones del espectador, tenía su desarrollo efectivo en un marco interno, ajeno a las relaciones físicas con el teatro y en definitiva con el espectáculo (p. 24): “il riprodursi della scena comica nella fantasia coinciderebbe con l'annullamento di quell'interdetto imposto della realtà dalla separazione scena-platea, e affidato a vista e udito, i sensi implicati al più alto grado nel rapporto rappresentazione-percezione-immaginazione, i sensi del non contatto, che regolano per statuto l'esperienza della scena in quanto finzione” (MAJORANA, B.: “Il pulpito e l'attrice”, p. 24).

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>298</sup> En este sentido son significativas las palabras de uno de los detractores de la comedia: “Quede.. fuera de toda duda que la agitación de las pasiones que resulta de asistir a las comedias es por su naturaleza desordenada y por consiguiente ilícita” (BAAMONTE, Juan: *Relación física...*, p. 109). En efecto: “... la agitación de pasiones indiferentes es ilícitas por ser contraria según Tertuliano a los dones del Espíritu Santo, y opuestas al del espíritu del Christianismo que es un espíritu de mortificación, de vigilancia, de oración y de amor a Dios, del que necesariamente se distrae el alma todo el tiempo que se halla combatida de estas pasiones”. De este modo, las pasiones deben estar sujetas a la razón (*ibidem*, p. 106). Cuando las pasiones están agitadas “tanto mayor resistencia opondrán a la razón si quiere contenerlas y ponerlas en orden” (*ibidem*, p. 103), hasta el punto de silenciar los dictados de aquella.

<sup>299</sup> “... sembra dover avere il potere di richiamare lo spettatore alla propria coscienza e alla realtà concreta, rendendo urgente e evidente, la necessità di scegliere tra la seduzione mundana e la vita eterna. Il teatro si presenta quindi come luogo di forte attrazione sensoriale-affettiva e, a un tempo, di regolazione e risignificazione del percettivo in ordine alla vicenda interiore e etica di ciascun singolo spettatore” (MAJORANA, B.: “Governo del corpo, governo dell'anima”, p. 451).

<sup>300</sup> MAJORANA, B.: “Il pulpito e l'attrice”, p. 20. Segneri dirigió sus dardos contra las actrices olvidando a los actores (*idem*).

<sup>301</sup> Frente a la imitación, la obra de Gracián, que marca el inicio de una etapa donde se valoró más la invención (BATLLORI, M. *Gracián y el Barroco*, Roma 1958, citado por MARTÍ, A.: *La preceptiva retórica en el Siglo de Oro*. Ed. Gredos, Madrid, 1972, p. 290), que constituyó uno de los

Y, sin duda, los predicadores de aparato y, por extensión, los misioneros actuaban del mismo modo, logrando pasmar y “suspender”, provocando un estado que permitiese influir de los individuos, dirigiéndolos en determinado sentido y obligándoles a actuar. Buena prueba de esta “extremosidad” es el uso masivo de la antítesis por parte de todos ellos<sup>302</sup>. A este respecto, cabe destacar las comparaciones y la extremosidad de las descripciones que hacían los misioneros de materias especialmente duras relacionadas con motivos como el infierno o las penas que sufrían los condenados.

Lo que pretendían era, en definitiva, la conversión y el modelo del santo postridentino, encarnación de las virtudes cristianas, era el que estructuraba sus actividades y el sentido de este proceso. Se trataba, pues, de proponer, de dar un ejemplo para todos. Diríamos, con mayor precisión, que el orador no sólo era un referente de aquello que proponía a los fieles sino que, a su vez, se convertía en un elemento mnemotécnico.

A pesar de que se abundaba en una idea parecida de lo que era la disciplina que, como veremos, estaba basada en el control del cuerpo, la humillación, etc., ésta no se podía desarrollar en la misma medida en las actividades cotidianas, esto es, en la vida de los laicos. Es más, la conversión era un compromiso que debía ser continuamente renovado, profundizado. No se podía hacer efectiva en un gesto puntual y por tanto, hacía necesario un “disciplinamiento” del individuo. Pese a ello, se subrayaba la funcionalidad de las conversiones espectaculares o ejemplares, que eran modelos sobre los que el fiel podía meditar y volver continuamente como, por ejemplo, la figura de María Magdalena, que, por ejemplo, sirvió de referente a las “conversiones” de las mujeres públicas contenidas en obras literarias de la época.

A este respecto, hemos de subrayar el interés que tenían los misioneros por resolver ciertas desviaciones notorias, que causaban un gran escándalo, como las afrentas personales o los amancebamientos. Aquí el modelo no operaba tanto por identidad como por la ejemplaridad de la conversión pública manifestada ya fuese a través de los gestos del propio

---

elementos claves que explican la tendencia culterano-conceptista de la orden. Pese a todo, la obra de Gracián no supuso una ruptura respecto al sistema educativo jesuítico, cuyas prescripciones:

“...están plenamente dentro de la *Ratio*, e incluso dentro del espíritu de la imitación de Aristóteles, quien ya en su tiempo pareció echar los cimientos de lo que iba a ser el Barroco. Gracián no hizo más que empujar y acelerar un proceso, que, en realidad, hacía ya tiempo que estaba desencadenado... no se apartó de la legislación de los estudios de la Orden. Es de notar que la Compañía... persiguió el barroco en el campo de la predicación y producción literaria y, sin embargo, dejó florecer y aceptó las producciones más exacerbadas del mismo sistema estético en otros campos del arte, como podemos ver por doquier en las iglesias jesuitas barrocas”(idem).

<sup>302</sup> “La emoción que quiere despertar la obra barroca se apoya precisamente en ponernos –en violento choque sensorial-, en relación con una viva realidad que, aunque extraordinaria hasta lo milagroso, nos impresiona visualmente y repercute en los demás sentidos – y a través de todos ellos en lo más íntimo-, como una realidad próxima, corpórea y tangible, que se incorpora a nuestro mundo y que nos arrastra a penetrar en el suyo” (OROZCO, E: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 125).

sujeto (ceremonia del perdón de enemigos), ya su reincorporación a la comunidad cristiana tras la dilatación de la absolución (visita de los sacramentos). Es así como la propuesta al individuo particular se reforzaba por una vía colectiva. De ahí, por ejemplo, la exigencia de ejercer una presión social sobre las desviaciones. Un activismo muy evidente en algunos fenómenos como las blasfemias, donde los niños o adolescentes jugaron una labor social de importancia.

Podemos hablar de una dimensión “heroica” de la predicación misional barroca que implicó un compromiso por parte del clérigo que debía transformar su vida obedeciendo a una disciplina y orientando su labor en beneficio de los demás. Este ideal de sacrificio estuvo muy presente, como vimos, entre los jesuitas. En efecto, para los miembros de la orden ignaciana la palabra escrita no era tan importante como la verbalizada que, por supuesto, encontraba su fuente esencial de inspiración en las Sagradas Escrituras, cuyo estudio era capital para el orador sagrado, ya que la historia de la humanidad era concebida como un anuncio del Verbo<sup>303</sup>. De este modo, el jesuita, y el misionero en general, se convertían en actores de un drama en el que sólo contaba la Salvación<sup>304</sup>.

Sólo a partir de estos conceptos podemos entender la naturaleza de la predicación misional<sup>305</sup>, cuyo objetivo era difundir el Verbo a través de unos sujetos cuyos móviles y actitud se construían, pretendidamente, sobre la figura de Cristo. Este hecho no fue, en absoluto, una novedad. En efecto, los teóricos de la época afirmaban que ellos también basaban sus reflexiones en una larga tradición cuyos modelos retóricos eran San Pablo o San Agustín.

Esta declaración de principios nos permite comprender algunas de las razones por las que nuestros protagonistas censuraron el teatro que, como hemos dicho, puede ser entendido como ficción y simulación. Por el contrario, el misionero estaba implicado

---

<sup>303</sup> “c’est le verbe vivant qui relie le vivants aux morts, le christianisme moderne à ses origines, la tradition collective à l’acte personnel. La parole est action, en même temps qu’elle est action” (FUMAROLI, M.: *Eroi e oratori*, p. 55)

<sup>304</sup> *Idem.*

<sup>305</sup> Esta voluntad de martirio no podía estar sólo dirigida a la imitación de los santos, por un deseo de buscar una muerte admirable. Los males y desprecios que sufría el predicador eran de diferente naturaleza pero igualmente encomiables y, diríamos, necesarios:

“Trabajo es llegar a un Pueblo y no allar agasajo ni cortesía ni ospedage. A Christo quando entró en el mundo no le conocieron ni albergaron... y el primer día le recibieron en un establo de bestias y el último en una orca, que esto era la Cruz en aquel tiempo. Trabajo es que llegando cansado V.R. a un lugar no le agan buena cara el Cura y los Regidores del Pueblo. A San pablo después de un trabajoso naufragio, saltando en tierra en la Isla de malta le acometió una vívora y es bien que V.R. se acuerde que nuestros primeros PP. Que fundaron la Compañía izieron los primeros votos en San Pablo de Roma porque pensaban seguir su espíritu e imitar su Predicación... Lea V.R. el arancel de los trabajos en San Pablo y allará allí tanto de ambre, sed, frío, desnudez, bofetones, cárceles, açotes, naufragios y peligros que ni de

plenamente en el proceso que propugnaba, un compromiso subyacía en el hecho de que era un cristiano más y su transformación, por tanto, era propuesta como modelo para todos. Sus inseguridades y temores estaban próximos a los del auditorio y su predicación era un testimonio vital, una experiencia compartida y vivida íntimamente.

La misión adquirió, de este modo, un carácter carismático y vocacional cuyos fundamentos podemos entender a través de la categoría de *disciplinamiento*. El misionero no nacía sino que se formaba o, más bien, conformaba teniendo como referente una “idea” o modelo que era la predicación de Cristo que se proponía no sólo un modelo retórico sino también personal:

“ninguno debe ni puede lícitamente tomar el empleo de predicar la palabra divina sin fondos ni caudal suficiente de virtud e instrucción necesaria para hacer bien su oficio”<sup>306</sup>.

De este modo, el orador se constituía realizaba el ideal cristiano de purificación de las pasiones humanas y subordinación a una labor que estaba marcada por el desinterés y desapego hacia lo material:

“no son dignos de este empleo los que no sólo no entienden del trato de oración con Dios, mortificación, ni retiro, pero ni estudian suficientemente la facultad moral ni la ascética si no es de pura ceremonia”<sup>307</sup>.

Calatayud, en sus reflexiones sobre la predicación subrayaba también la importancia de la humildad, que implicaba una victoria sobre las pasiones:

“... Dios determinó o quiso convertir por medio de varios predicadores, si se hubieran aprovechado de ellos (sic) sugetando su orgullo y vanidad, su ambición o deseo de honra... hablando según el espíritu de Christo”<sup>308</sup>.

El cumplimiento de esta virtud suponía una limitación importante para el empleo de un estilo brillante, ya que obligaba a plegarse a un modo de predicar de estilo “apostólico”<sup>309</sup> que implicaba que el orador era sólo un canal de transmisión que, por tanto,

---

Ércules dixerón tanto de trabajos y mordido de los émulos pero esto es ser embiado de Christo, *sicut agnus inter lupos*” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 467).

<sup>306</sup> CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, 45v y s. “También los Sagrados Apóstoles y discípulos de Cristo, para hazer mucho fruto en sus misiones se prepararon primero con retirarse al Cenáculo, con la mortificación y oración” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 120). “Y para mayor exemplo de todos, el mismo Cristo S. N., antes de començar a predicar, estuvo cuarenta días solo en el desierto, gastando todo el tiempo en la oración y en tanta mortificación que en todo el tiempo no bebió ni comió bocado” (*idem*).

<sup>307</sup> CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 46r. Ver también ORLANDI, G.: “Missioni parrochiali e drammatica popolare”, p. 325.

<sup>308</sup> CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 50r.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 55v. Muy expresivo López: “... quando Dios escoge a algunos para exercitar el oficio de Misioneros es lo mismo que tomarlos por instrumentos...” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, 545).

no podía gozar de protagonismo. Si no hubiese sido así, afirmaban los misioneros, la predicación estaría completamente desvirtuada. La interiorización de tales principios a través de un ejercicio continuo, se expresaba a través de los más mínimos actos de la misión<sup>310</sup>, razón por la cual las hagiografías sobre misioneros constituyen un catálogo de virtudes cuya presencia, por otro lado, era crucial para el desempeño de su labor.

La caridad era, sin duda, una de las más destacadas, ya que de ella emanaban directamente las obras de la misión, "... donde no hay hervor de la caridad, espíritu verdadero de Dios, ni luz derivada de arriba no es fácil que las palabras sean como fuego"<sup>311</sup>. De este modo, su labor fue comparada con una limosna espiritual, unos términos que están muy presentes en la predicación misional que, como veremos, brindaba a los pecadores un alimento espiritual junto con la asistencia material<sup>312</sup>.

El santo y la práctica de las virtudes de un modo "heroico" era, en todo caso, un modelo ideal. En efecto, los misioneros fueron influidos claramente por el casuismo, que implicaba que cualquier afirmación era matizable. A la luz de la práctica confesional y las mismas doctrinas predicadas cualquier gesto o acción debía ser adaptado a la condición y posibilidades de cada uno. De ahí la importancia del papel desempeñado por el confesor y del director espiritual para delimitar el modo en que los fieles debían vivir su devoción, unas directrices que, sin duda, matizaban y personalizaban los modelos propuestos. A este

---

<sup>310</sup> Y este hecho está en clara consonancia con el concepto de disciplina que se impuso a todos los sacerdotes en la Europa postridentina donde, desde los cánones conciliares a lo sínodos provinciales, pasando por las obras morales y la tratadística se propuso "Una scuola di vita, un codice di dominare e dirigere i propri impulsi fino a trasformare tali atteggiamenti, tali scelle di comportamento in un *habitus* naturale o in una seconda natura senza fare dell'individuo un manichino artificiale" (GUASCO, Maurilio: *Storia del Clero*, p. 27).

<sup>311</sup> CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 51r. Las pasiones se podían convertir en un obstáculo para la predicación. De hecho a los malos predicadores, "... su ciega pasión de que enferman no les hacer ver el mal de que adolecen; no ven la giba, hinchazón o humor de querer parecer algo y correr plaza de ingeniosos, hábiles y eruditos; ni la gracia y luz de el señor señor le allana y ajusta con la recta regla del legítimo predicar" (*ibidem*, 65v).

"La 5ª excelencia de las Misiones se funda en que las obras que en ellas se exercitan nacen de caridad y así exceden y aventajan a todas las demás, que manan de otras virtudes inferiores como enseña Santo Tomás..." (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, 449).

También se planteaba una exigencia a los curas que se debían regirse por este mismo espíritu: "... aquellos que siendo curas dexan los sermones y doctrina que por obligación de su oficio deben dar a sus feligreses por ocuparse en sermones de fuera que les traen útil y provecho para sacar de miseria a sus penitentes o para vivir ellos con más fausto y esplendor" (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 44v).

El misionero, guiado por el desinterés y por el deseo de ganar almas en la guerra que había entablado declarado al Diablo, debía tener una especial inclinación por los pueblos pequeños y pobres que eran rehuidos por los predicadores brillantes (*ibidem*, 44v).

<sup>312</sup> De La Naja, por ejemplo, recogía estos términos comparándolas: "Si por virtud de la limosna corporal se borran y perdonan los pecados del limosnero y se le abren de par en par la puertas del Cielo... siendo la limosna espiritual que azen los Misioneros a las almas tanto *más meritoria y provechosa*, pues por medio de ella se comunican los tesoros de la divina gracia, no es llano que el Señor perdonara los pecados del Misionero siendo instrumento de esta rica limosna..." (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 452).

respecto, cabe decir que si bien el estado sacerdotal era el modelo de vida más elevado desde el punto de vista de las “virtudes”, no hemos de olvidar que este fue un momento en que se santificó el matrimonio y que las vías de acceso a la perfección se multiplicaron o, más bien, se unificaron en las devociones. Cada uno, con vocación bien es cierto, debía elegir su estado y desarrollar las exigencias de sus condicionamientos sociales. De cualquier modo, esta difusión o democratización de la espiritualidad no supuso una subversión de la relación de dominación cifrada en el binomio clérigo-laico, o penitente-director espiritual, como tampoco de una estructura social basada en una desigualdad jurídica<sup>313</sup>.

La cuestión que nos debemos plantear, frente a la proposición del modelo apostólico, es la de ¿cuáles fueron realmente las bases del “método” misional jesuita y capuchino? En este sentido es esencial estudiar las bases de la concepción de la santidad en el momento que tratamos en la que se encuentran, sin duda, los fundamentos de la disciplina cristiana.

#### **4. Todo en la misión es signo.**

El objetivo esencial de los misioneros era obtener la máxima repercusión social para su mensaje, de ahí la necesidad de maximizar su influencia social. Para ello, debían responder a las inquietudes y necesidades existentes en las comunidades en las que predicaban, un interés que, sin duda, es manifiesto en las reflexiones de los tratadistas.

La autoridad era, sin duda, un elemento esencial de la persuasión pretendida por los oradores sagrados. Desde el punto de vista del discurso este hecho era muy obvio. En efecto, el misionero era un transmisor privilegiado del Verbo que desplazaba, incluso, a los clérigos locales que, al menos hasta un momento avanzado del siglo XVII, no predicaban en muchos lugares y que olvidaban, muy a menudo, sus deberes.

Su condición de *apóstol*, término cuya validez radicaba en el hecho de que la labor misional se fundaba en la experiencia de Cristo, fue subrayada junto con otro elemento esencial, la santidad. Estos principios venían reforzados, a su vez, por la exigencia de

---

<sup>313</sup> “... la santità appare innanzi tutto come espressione di una formazione sociale e ideologica in cui la rappresenazione mentale collettiva della santità di qualcuno è il risultato di una percezione sociale – nel senso che essa è funzione della struttura sociale del gruppo (o della collettività), che percepisce secondo precisi modelli religiosi e culturali“ (BARONE, G., CAFFIERO, Giulia, SCORA BARCELLONA, Francesco: *Modelli di santità e modelli di comportamento*, p. 90).

poseer ciertas virtudes como, por ejemplo, la humildad<sup>314</sup>, que obligaba a rechazar cualquier reconocimiento por parte de las comunidades y de las mismas instituciones eclesiásticas, para entregarse en cuerpo y alma a la labor misional<sup>315</sup>.

Cualquier actividad de los misioneros, sus más mínimos gestos y acciones, eran premeditados o, más exactamente, emanaban de rígidas regulaciones asumidas por ellos. No se trataba sólo de hablar correctamente o de transmitir la doctrina sino, ante todo, de ejemplificarla con el testimonio personal:

“que todo quanto se descubre en un misionero avía de predicar, asta la modestia y el vestido y assí siempre buscó el más pobre, viejo y remendado porque estas son galas preciosas que más estiman los misioneros”<sup>316</sup>.

Las reglas contenidas en las diferentes fuentes que hemos manejado nos permiten destacar que, a este respecto, la libertad concedida a los misioneros era muy limitada. Sus acciones debían corresponderse con un ideal muy determinado, caracterizado por la pobreza o desinterés, humildad, la castidad, etc., virtudes que, por otro lado, se exigieron, a muchos los católicos:

“San Pablo encomendava a su discípulo Tito que diesse a todos buen exemplo con todas sus acciones. Y porque singularmente comiendo con seglares pueden descuidarse los religiosos en la modestia y templança... Hanse de aver... con tal modestia, que ni en la sustancia de la comida ni en el modo y detención della puedan ser notados, ni tampoco en el semblante del rostro o disposición menos decente, como es cargar los codos o manos sobre la mesa o una pierna sobre otra, etc. por la cantidad o qualidad de la comida pueden ser notados de golosos o voraces”<sup>317</sup>.

Se esforzaban en encarnar o identificarse, en definitiva, con el modelo de santo<sup>318</sup>. Esta realidad era fruto de la ideología dominante pero también era resultado, hasta cierto punto, de las concepciones populares, de modo que el misionero, especialmente cuando había predicado durante cierto tiempo en determinada región, era recibido como un santo:

---

<sup>314</sup> Como dice Mayans, el predicador “... doit enfin, dans sa façon de s’habiller comme dans sa conduite... être une illustration vivante de la Parole de Die afin de pouvoir dire avec saint Paul: “Imitez-moi comme moi-même j’imite le Christ” (SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 180) que fue el modelo propuesto para los misioneros también.

“La humildad de corazón y verdadera, es una virtud (dice San Bernardo) que nace del conocimiento propio de su baxeza y sus defectos. Y por ello se tiene en poco la criatura” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 212).

<sup>315</sup> “la storia della vera santità non può essere compresa senza la storia della falsa santità, la santità “simulata”... L’una non può esistere senza l’altra: la linea che le divide è a volte talmente sottile che ognuna delle due si definisce in funzione del suo contrario” (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 227-8).

<sup>316</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 387.

<sup>317</sup> CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 97.



“vino a dar fondo en el Puerto de Caller (Cerdeña), y al desembarcar en dicho puerto... hallándose allí una gran caterva de muchachos entretenidos en sus diversiones pueriles, al ver estos a dicho V. Padre, sin más noticia que el superior impulso que sin duda los impelería, prorrumplieron todos en estas voces de nuestro sardo idioma: ¡Ay! *Unu Para Santu. Unu Para Santu*. Que quiere decir en nuestro idioma castellano: ¡Ay! *Un Padre Santo*...Y clamoreando con estas voces, se entraron corriendo en la ciudad, a cuyo inopinado estruendoso ruido se juntó un numeroso concurso para verle y besarle la mano. De este se originó lo segundo, que no es menos singular que lo primero y es que: habiendo corrido la voz por toda la ciudad, se enardecieron todos en vivos deseos de oírle predicar”<sup>319</sup>.

Frente a esta noticia, que revela que la llegada del clérigo era percibida por muchos como un “símbolo” tenemos el caso de una *imagen* construida a través de una larga labor de apostolado en un territorio concreto. Tal fue, por ejemplo, el caso del padre Caravantes, a quien su larga estancia en los territorios americanos no le impidió encontrarse con cierta frialdad entre los gallegos, a quienes misionó hasta el final de su vida. La extrañeza y el rechazo que causó su llegada contrasta con la popularidad de la que gozó posteriormente. Estas afirmaciones, que pueden ser atribuidas a un interés “propagandístico” revelan, sin duda, una evolución evidente. En efecto, los prodigios y los éxitos obrados por la predicación misional llevaron a algunas comunidades a llamar al misionero como última esperanza para la resolución de sus males, cuando no de amenazas externas, que eran interpretadas como fruto de la situación de inmoralidad, tales como la sequía. Así, el padre Caravantes, llegó a ser bien conocido por amplios sectores y su llegada a Lugo causó una gran expectación, venciendo el clamor popular las resistencias del obispo, que se negaba a que el capuchino predicase<sup>320</sup>. Cabe plantearse, finalmente, si de un modo parecido a los

---

<sup>318</sup> Calatayud dice, en general, que “... un santo canonizado para con nosotros no viene a ser más que un cristiano cabal i perfecto” (CALATAYUD, P.: *Sermones y doctrinas de misión*, Biblioteca Nacional, ms. 6869, p. 32r).

<sup>319</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 161. En este mismo sentido dice Novi que: “L’arrivo dei Gesuiti in una località rivestiva, per la popolazione, il carattere di un avvenimento quasi soprannaturale: erano definiti santi e paragonati agli angeli e agli apostoli” (NOVI CHAVARRIA, E.: “L’attività...”, p. 163). En el mismo sentido ORLANDI, G.: “Missioni parrocchiali e drammatica popolare”, p. 326. Pese a la importancia del comportamiento se exigían otros medios para persuadir y convertir a los fieles, como veremos más adelante.

<sup>320</sup> “porque aunque en ella no faltava quien repartiessse el pan de la Doctrina a los pequeñuelos que ansiosos le pedían, según las expresiones y diligencias de los ciudadanos, parece que formaron concepto que no avía quien le administrasse este dulce y necessario alimento, si el siervo de Dios no tomava a su cargo esta tan importante administración distributiva. Y assí, embieron por al ciudad dos sugetos a dezir al Señor obispo que se declarasse su ilustríssima en el punto de admitir o no al Venerable Padre en la ciudad”(GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 334). La primera respuesta del obispo fue ambigua, alegando que ya estaba comprometida la misión con “otro sujeto”. El P. Calatayud sospechaba que procedían de clérigos de algunas órdenes, como en el caso de la carta que le dirigió el obispo de Navarra cuenta que predicando en el balcón de una casa: “Un religioso descalzo oíéndome(sic) predicar.. dijo: *venga, venga papel*. Como quien quería apuntar algún error... Otro del mismo orden dijo: *más daño han traydo las misiones del Padre Calatayud en lo temporal a Navarra que en el tiempo antiguo la langosta*” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, pp. 52r-v). Hay otros casos similares vg. DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 354. En otro caso hubo un clérigo cuando “... ambos predicavan la Quaresma en una misma ciudad y a una misma ora, y como el V.P. le tirava la

santos, no eran más los actos del misionero que sus lecciones lo que contribuía a asentar su prestigio y su repercusión social<sup>321</sup>.

Una de las mejores pruebas de esta santidad ligada a los misioneros son sus entierros, que convocaban a grandes multitudes y donde sus cuerpos y vestiduras eran considerados reliquias, como ocurrió en el del padre Gerónimo López. El mismo cadáver poseía rasgos habituales en el cuerpo de los santos: un perfume agradable, una apariencia lozana,

“Quedó en su muerte con el rostro sereno y alegre. Y antes de morir quedó también limpio, según me escribieron de Zaragoza, de aquella inmundicia y comezón de piojos con que Dios quiso purificarlo, quizá de lagunas imperfecciones que había de pagar en el Purgatorio, para llevárselo desde la cama al cielo en premio de sus apostólicas misiones”<sup>322</sup>.

Antes de pasar adelante, debemos plantearnos el sentido del concepto “santidad” en el contexto que estamos tratando.

## 5. ¿Qué cambio supuso Trento en la santidad?

Para empezar, hemos de resaltar que una de las transformaciones más importantes del momento fue el intento de controlar el fenómeno de la santidad por parte de las instituciones eclesiásticas. A este respecto, destacó la labor de Inocencio VIII, que instituyó la Congregación de Ritos. Este cambio, sin embargo, no acabó con las atribuciones populares de la santidad. Así, J. Michel Sallman ha demostrado que, frente a la historia oficial, en la que se recogen los procesos dirigidos a la beatificación y posterior canonización de los candidatos, se destacan una serie de figuras marginales a las que se rindió culto en la época. Estos personajes aparecen no sólo en las fuentes inquisitoriales sino también en los diarios de la época, que hacen notar que los santos conocidos a partir de las fuentes oficiales constituyen sólo una parte de quienes gozaron de tal consideración. De este modo, frente a la reconstrucción propuesta por autores como Peter Burke, basada en los santos canonizados, Sallman ofrece una imagen de la santidad entendida como producto social, esto es, emanada de una inquietud popular cuya importancia no debemos desdeñar ya que revela claramente cuál fue el calado real del modelo oficial y, a su vez, la respuesta de las autoridades a las inquietudes de amplios sectores sociales<sup>323</sup>.

---

gente y le minorava el auditorio, viéndose tan desamparados de oyentes, convirtió la rabia contra el V.P. desacreditando su predicación” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 355). La fama ayudaba al misionero y cifraba también su éxito social (*ibidem*, p. 236)

<sup>321</sup> SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 334.

<sup>322</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 175.

<sup>323</sup> BURKE, P.: “How to be a Counter-Reformation Saint” en en VON GREYERZ, K.: *Religion and society in Early Modern Europe, 1500-1800*. Ed. George Allen and Unwin, 1984.

Así pues, si bien hubo un modelo de santidad promovido por las instituciones eclesíásticas, este debía contar con una popularidad y seguimiento social importante que se podía obtener gracias a una campaña “propagandística”<sup>324</sup>. A este respecto, debemos subrayar la importancia que adquirieron los grupos de presión, interesados en la canonización de ciertos personajes, un hecho que nos pone ante un efectivo “mercado de la santidad”, que contrasta con las regulaciones establecidas por la Congregación de Ritos, representante y asesora del papado que, sin embargo, tenía en sus manos la decisión última. Se puede hablar, por tanto, de una oferta y demanda comparable a un *tráfico comercial*, hasta el punto de que se puede establecer una doble concepción de la santidad, cuyas facetas corresponderían a los dos “focos” esenciales de los que emanaba su visión en el período postridentino:

“A une relation vertu héroïque- pouvoir surnaturel- miracle, correspond la relation contraire... Pourtant cette contradiction n’a jamais été relevée par les juges. Nous sommes de plain-pied dans ce “monde clos de l’idéologie” dont parle Louis Althusser. Par le processus de la “reconnaissance en miroir”, chacune des deux parties recherche chez l’autre la confirmation de ses propres représentations. Les théologiens, en recueillant le plus grand nombre possible de réctis prodigieux et de miracles, se convainquent des dons surnaturels que Dieu a attribués à un serviteur... au-delà de l’entendement commun, tandis que l’entourage du saint attend de la part des clercs une explication logique, sinon rationnelle, de phénomènes qui suscitaient son émerveillement”<sup>325</sup>.

En efecto, la santidad respondía también a las inquietudes de determinados grupos sociales como los nobles y sus clientelas, o de las comunidades agrícolas que buscaban un protector. Por ello, no se puede aceptar una visión de esta realidad como un modelo impuesto únicamente desde arriba o la idea de que el culto de los santos tenía que ser necesariamente *popular* en la época. En este sentido, podemos decir que las élites sociales, aunque también el medio urbano influyeron en las zonas rurales ofreciendo novedades<sup>326</sup>.

El modelo propuesto por los teólogos de la época fue el del “héroe cristiano”, que luchaba denodadamente contra del Diablo, y que debía representar, de la manera más perfecta posible, diferentes virtudes sacrificándose, a su vez, por el bien de comunidad. El modelo tridentino de santidad, refrendado por la Congregación de Ritos estaba asentado este ideal:

---

<sup>324</sup> NALLE, S. T.: “A Saint for All Seasons: The Cult of San Julián” en CRUZ, A.J y PERRY, M. E.: *Culture and control in Counter-Reformation Spain*. Ed. University of Minnesota. Minneapolis-Oxford, 1992.

<sup>325</sup> SALLMAN, Jean-Michel: “Image et fonction du saint dans la région de Naples a la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle” en *Mélanges de l’École Française de Rome*. Tomo 91. 1971, nº1, p. 849.

<sup>326</sup> DELUMEAU, Jean: *Rassurer et protéger*. Ed. Fayard. París, 1989, p. 210.

“... la nuova santità successiva al Concilio di Trento.. e alla... *Congregazioni dei riti* stava assumendo delle connotazioni incentrate soprattutto sulla pratica di comportamenti virtuosi da proporre all’imitazione di tutti i fedeli al di là del loro status sociale e religioso<sup>327</sup> .

A lo largo del siglo XVII la práctica de las virtudes “... in grado eroico dei canonizzandi costituiva la condizione *sine qua non* per conferire il titolo di beato”<sup>328</sup>, de modo que cuando el santo moría, se convertía en un “ejemplo” para todos los fieles<sup>329</sup>.

Pero, ¿qué se entendía por virtud heroica? Según F. Sacchi<sup>330</sup>, la beatificación se basaba en un ejercicio frecuente de las virtudes, haciéndose un especial hincapié en la práctica de la caridad en un grado que superase la vida cristiana ordinaria<sup>331</sup>, cosa que debía ser testimoniada por los actos heroicos y el cumplimiento de las virtudes teologales y cardinales, según el futuro Benedicto XIV, quien redactó *De servorum Dei beatificatione*. Pero, al mismo tiempo, debemos hacer notar que la práctica de las virtudes en este “grado”, que podemos calificar como extremado o “sobrehumano”, era difícilmente proponible a las masas<sup>332</sup>. Por ello, los modelos hagiográficos dirigidos a la instrucción hacían un especial hincapié en los comportamientos religiosos corrientes ya que el *heroísmo* era inasequible y poco recomendable para los individuos “comunes”. A este respecto, los jesuitas abundaron

---

<sup>327</sup> SODANO, Giulio: “Il nuovo modello di santità nell’epoca pos-tridentina” en MOZZARELLI, C- ZARDIN, D: *I tempi del Concilio: religione, cultura e società dell’Europa tridentina*. Roma, 1997, p. 193. Estas virtudes eran las cardinales y monásticas, que fueron subrayadas en los procesos de canonización (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 338). De ellas emanaban acciones presentadas como *exempla* edificantes “... suo corpo (es) un quadro vivente della santità”(idem).

<sup>328</sup> SODANO, Giulio: “Il nuovo modello di santità nell’epoca pos-tridentina”, p. 193.

<sup>329</sup> “Con i processi e la canonizzazione l’ideale eroico che aveva ispirato la vita del santo del momento della sua “conversione”, come essi chiamavano la presa di coscienza di quell’ideale, diveniva messaggio della chiesa per la comunità cattolica, che se non era tenuta a venerarlo, era bensì obbligata a ritenerlo nel “regno della gloria” e cioè a credere alla sua eroicità e all’infettabilità del riconoscimento canonico” (DE MAIO, R: “L’ideale...”, p. 305).

<sup>330</sup> *De cultu et veneratione sanctorum*, 1639.

<sup>331</sup> SODANO, Giulio: “Il nuovo modello di santità nell’epoca post-tridentina”, p. 193: “... la molteplicità degli atti rendese evidente la presenza delle virtù teologali, ed in un modo speciale della carità” (*ibidem*, p. 194).

<sup>332</sup> “L’equivoco piú grave di queste *Vite* era la proposta di modelli irripetibili non essendo imitabili azioni che nel concetto della teologia spirituale richiedono carismi inafferrabili allo sforzo umano, essendo “grazie gratuite”” (DE MAIO, R: “L’ideale...”, p. 275).

De Maio ha afirmado con acierto que: “... i processi e le biografie devote e la conseguente mentalità eroica dei committenti provocarono la grandiosa fioratura dell’iconografia agiografia del manierismo e del barocco, che espresse la sua massima opulenza fantastica nelle “glorie” e nei “trionfi” dei santi, oltre che della Vergine. Però ne derivò anche un fanatismo obbedienziale nella cosiddetta direzione delle coscienze, come si rileva dai successivi processi di canonizzazione, e una religiosità devozionale, ove la cieca ammirazione per l’eroismo irraggiungibile dei santi e l’attesa delle sue “grazie” copre non di rado accidia per le pratiche sacramentali e insensibilità per la ricerca della verità” (DE MAIO, R.: “L’ideale eroico della santità nella controriforma” en RUSSO, C.(ed.): *Società e Chiesa e vita religiosa nell’Ancien Régime*. Ed. Guida. Napoli, 1976, p. 307-8).

en la importancia de un uso pedagógico de los modelos de santidad, transmitidos a través del empleo de imágenes<sup>333</sup>.

No hemos de olvidar, por otro lado, que el santo se caracterizaba también por obrar milagros hasta el punto de que se exigía un número mínimo para ser canonizado, una característica que, sin duda, había sido asumida desde hacía varios siglos<sup>334</sup>. Sin embargo, frente al santo de la antigüedad, los modelos predominantes a finales de la Edad Media supusieron una crisis de las ideas pretéritas, de modo que, por ejemplo, se abandonó en cierta medida el martirio como condición inexcusable de la santidad. Con todo, Prosperi ha demostrado que hubo un verdadero *revival* de los martirios, animado por la experiencia misional en las colonias que fue utilizada con fines propagandísticos por los jesuitas<sup>335</sup>.

De cualquier forma, este objetivo, el martirio, que es muy patente entre los móviles de los misioneros que marchaban a las colonias era difícilmente alcanzable para quienes desarrollaron su actividad en Europa que tuvieron que optar por otras formas de sacrificio personal y de prestación a los demás.

Sin embargo, esta vía no llevaba indefectiblemente a la canonización. No en vano, el estudio de los procesos entablados con este fin revela, claramente, la importancia del apoyo social y político a la causa del supuesto santo. A este respecto, se destacaban especialmente los testimonios que procedían de personas ligadas a las élites, implicadas en estas canonizaciones como medio, sin duda, de asentar su influencia social. No en vano, los sujetos promovidos procedían de familias nobles. De este modo, el dominio social se ligaba al control simbólico. Por otro lado, debemos tener muy presente la discriminación social que hicieron los representantes de la iglesia en los testimonios recogidos durante el

---

<sup>333</sup> CAFFIERO, G.: “Tra modelli di disciplinamento e autonomia soggettiva” en BARONE, G., CAFFIERO, Giulia y SCORA BARCELLONA, Francesco: *Modelli di santità e modelli di comportamento*. Ed Rosenber y Sellier, 1994, p. 368. Ya con Acquaviva en las Instrucciones romanas, “junto a las historias eclesiásticas, las obras de la tradición cristiana y los tratados de devoción cristológica, cobra un cierto protagonismo el recurso regular al martirologio, a las vidas de santos y a las propias cartas de los jesuitas” (PALOMO, F.: *Fazer dos campos escolas excelentes*, p. 159). Los relatos de los jesuitas de las colonias brindan imágenes que, junto con las existentes en las iglesias “son... ejemplos de un uso recurrente a las imágenes con el fin de exaltar una práctica elevada –“heroica”- de las virtudes religiosas, siguiendo una tendencia predominante en la representación visual o escrita de la santidad postridentina” (*ibidem*, p. 162).

<sup>334</sup> “I miracoli costituiscono sezione cospicua e indispensabile dei processi, più di ogni altra dei signa sanctitatis e delle virtù eroiche” (DE MAIO, R.: “L’ideale eroico della santità nella controriforma” en RUSSO, C., citada, p.304).

<sup>335</sup> “La teologia e quindi la “follia” della croce di molti dei santi del Cinquecento si esprso nel cosiddetto “voto del più perfetto”” que encuentra su plasmación, según Nadal en San Ignacio (*ibidem*, p. 108).

desarrollo de estos procesos<sup>336</sup>. Para conseguir el éxito parecía necesario el apoyo de las capas sociales más altas, que podía brindar un soporte social y unas relaciones institucionales suficientes para hacer triunfar la causa.

Junto con estas inquietudes, hemos de considerar que, desde la perspectiva de la religiosidad local, se buscaba una protección “eficiente” frente a las situaciones de crisis. Pese a esta importancia del santo como objeto “colectivo”, es cierto que también tenía una función personal, de modo que podía ser colectivo o individual, en el que se centra W. A. Christian, pero también individual<sup>337</sup>. De cualquier forma, en una sociedad en la que el individuo vivía hacia fuera, con los demás, estos cultos eran promovidos y difundidos por el grupo, amplio o restringido.

Así pues, las comunidades plantearon la exigencia de una protección efectiva, cosa que hacía que los santos “corporativos” estuviesen relacionados especialmente con la producción agrícola<sup>338</sup> o con las epidemias. Finalmente, debemos apuntar que, tal y como vimos anteriormente cuando nos referíamos al proceso de confesionalización, no hubo una imposición desde arriba, sino una “negociación” con los grupos locales<sup>339</sup>.

Hemos de concluir diciendo que los misioneros no trataban sólo de proponer sino de convencer y mover a actuar, de modo que era necesario responder a las inquietudes de los espectadores a quienes se quería identificar con la figura representada. En efecto, los misioneros no proponían tanto un juego de purificación de las pasiones, a través de un espectáculo conmovedor, como un modelo a seguir. De hecho hubo una evolución notable en el concepto de santidad a lo largo de la Edad Moderna donde fue cobrando mayor peso una nueva realidad, que insistía en una religiosidad “feminizada” cuyos caracteres hemos descrito someramente y que miraba especialmente a los laicos. Este es un hecho notorio en el siglo XVIII aunque, en todo caso, era una consecuencia lógica de un proceso gestado largo tiempo. De este modo, las afirmaciones de diferentes autores deben contextualizarse o fijarles, cuando menos, unos límites temporales. Este proceso, que buscaba responder a las transformaciones producidas por la Revolución no se centró únicamente en una serie de

---

<sup>336</sup> Así, Hsia en dos caos procedentes del sur de Italia tiene la oportunidad de destacar la práctica ausencia de campesinos (PO-CHIA HSIA, R.: *The world of catholic renewal, 1540-1770*. Cambridge University Press, 1998, pp. 134).

<sup>337</sup> DELUMEAU, J.: *Rassurer et protéger*, p. 223. “Une personne isolée se rendra en pèlerinage au sanctuaire du saint, où elle accomplira divers rites religieux... Une collectivité consacrera une journée entière, chaque année, à une liturgie d’action de grâces” (*ibidem*, p. 222).

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>339</sup> Como dijimos anteriormente el trabajo de TORRE, Angelo: *Il consumo di devozioni*, es ejemplar y una excelente propuesta metodológica que, siguiendo los trabajos de LEVI, G.: *la herencia immaterial*. Ed. Nerea. Madrid, 1991, y la propuestas de la nueva historiografía sobre la organización del estado en al Edad Moderna (Hespanha, etc.) abunda en la necesidad de revisar los conceptos de confesionalización, entendida como una imposición desde arriba sin encontrar resistencias.

propuestas dirigidas a las mujeres<sup>340</sup> sino que también, aparte de profundizar el dimorfismo sexual, existió:

“(una) ... modificazione dei contenuti delle devozioni e dei modelli simbolici. Si assiste così alla valorizzazione e al deciso recupero in senso nuovo di tutta una serie de meccanismi devozionali e rituali... molto popolari e “femminili”: vale a dire di una pietà tenera e sentimentale, sdolcinata ed effusiva nell’esuberante affettività dei suoi temi, principalmente ruotanti intorno alla sofferenza riapratrice della Passione”<sup>341</sup>.

## 6. El ascetismo, elemento clave de la actividad misional.

Uno de los rasgos más destacados de los santos y los clérigos de la época fue su “odio” hacia el cuerpo que, por ejemplo, se puede constatar en los procesos de canonización estudiados por Mario Rosa que:

“si propongono un mundo privo di fisica bellezza, propongono una costante meditazione sul “malum ex corpore”. È qui la radice del rifiuto del ritratto e dell’asaltazione al culto delle immagini miracolose o di quelle venute dal cielo”<sup>342</sup>.

También se adoptaba idéntico pesimismo y distanciamiento respecto a los bienes del mundo, cosas efímeras que sólo podían servir para la perdición de modo que, por ejemplo, la renuncia a toda honra era un signo de predestinación<sup>343</sup>. La victoria sobre la carne era, pues, un elemento esencial de la santidad pese a que era necesaria para lograr el perfeccionamiento. En efecto, sólo a través del sacrificio físico, se podía lograr una “... gloria della grazia (que) risulta espressa nei processi in modo particolare nella imitazione eroica di Cristo e specialmente della sua *gloriosa passione*”<sup>344</sup>. Los padecimientos y el deseo de sufrir físicamente fueron subrayados en numerosos testimonios de la época y eran, hasta cierto punto, un trasunto del ideal del martirio<sup>345</sup>. De hecho, tal y como hemos visto, el sacrificio estuvo muy ligado al ambiente misionero:

---

<sup>340</sup> BARONE, G.- CAFFIERO, Giulia- SCORA BARCELLONA, Francesco: *Modelli di santità e modelli di comportamento*. Ed. Rosenber y Sellier, 1994, pp. 91-2.

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>342</sup> ROSA, M.: “Prospero Lambertin tra “regolata devozione” e mistica visionaria” en ZARRI, Gabriella: *Finzione e santità tra medioevo de età moderna*. Ed. Rosenberg and Sellier, Torino 1991, p. 139.

<sup>343</sup> “indicibile disinteresse (que) rivelava invece il cosiddetto “atto eroico” che, non senza suggestione... se diffonderá specialmente quando Benedetto XIII lo arrichirá d’indulgenze” (DE MAIO, Romeo: “L’ideale...”, p. 268).

<sup>344</sup> DE MAIO, Romeo: “L’ideale eroico...”, p. 264.

<sup>345</sup> WEINSTEIN, D. y BELL, Rudolph M.: *Saints and Society. Christendom, 1000-1700*. Ed. Chicago University Press. Chicago, 1982, p. 161

“Del resto anche la frequente proposta di offrirsi vittima per la gloria della chiesa, significava non piú il *contemptu mundi*, ma l’umanistico recupero del valore della persona, il cui sacrificio si avvertiva valido per grandi acquisti”<sup>346</sup>.

Esta lucha contra las tentaciones era uno de los aspectos esenciales de la oposición heroica contra el demonio<sup>347</sup> que fue uno de los caracteres esenciales de los santos de esta época<sup>348</sup>.

¿Cómo se veía a los misioneros? Debemos retener la atención sobre el hecho de que muchos de los santos de los que, por ejemplo, habla Sallman, desempeñaron esta labor, un hecho olvidado, con cierta frecuencia, en la historiografía sobre las misiones. El modelo de santidad propuesto por ellos estaba en clara consonancia con las imágenes ofrecidas por las producciones barrocas. De hecho, el concepto de santidad sufrió transformaciones importantes en el siglo XVIII, cuando el clero regular cobra un papel protagonista en ella, destacando especialmente la rama franciscana y concretamente de los capuchinos. En estos momentos, se destacó especialmente a los predicadores confesores y misioneros, es decir, a quienes desarrollaban una actividad *en el mundo*, escapando a las restricciones del claustro y abundando, más si cabe, en la cesura existente entre el modelo de santidad femenina y masculina<sup>349</sup>.

Insistamos, en todo caso, que el modelo de comportamiento propuesto a los fieles era ejemplificado por el propio misionero. Esta circunstancia no fue tanto producto de una convivencia intensa y cercana, como un objetivo realmente buscado por los misioneros<sup>350</sup>.

Los santos se caracterizaron por ser un ejemplo de áscesis y penitencia. En ellas se fundaba su poder carismático, ya que para la mayoría era inaccesible su práctica, aunque la

---

<sup>346</sup> DE MAIO, Romeo: “L’ideale...”, p. 268.

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>348</sup> *Ibidem*, p. 267... nei santi fondatori di ordini, la “milizia” nella chiesa si esprimeva come fedeltà al “capitano”, Gesù Cristo e alla sua “bandera” e fiducia nella sua “armatura. Di questi fondatori tre erano stati soldati, cioè Ignazio, Giovanni di Dio e Camillo de Lellis” (*idem*).

<sup>349</sup> LOUPÈS, Philippe: *La vie religieuse en France au XVIIIe siècle*. Ed. SEDES. París, 1993, p. 27. En gran medida se puede hablar de un rechazo de la religiosidad del *cuero* típica del período bajomedieval a favor de una concepción interiorizada de la religión. Pero este hecho no supuso un abandono del martirio, de la disciplina física aunque indicaba una tendencia clara que miraba, especialmente, a la santidad femenina (ZARRI, G.: “Dalla profezia alla disciplina 1450-1650” en *idem* y SCARAFFIA, L.: *Donne e Fede*. Ed. Laterza, Roma-Bari 1994). De este modo, se puede hablar de una religión masculina: “caratterizzata dalla interiorizzazione e razionalizzazione dei fenomeni religiosi la cui direzione è riconosciuta ufficialmente all’autorità dei Padri, siano essi i pastori, i padri spirituali, gli inquisitori o i padri di famiglia” (*ibidem*, p. 182). Una cuestión sobre la que volveremos cuando tratemos la confesión.

<sup>350</sup> Refiriéndose a San Ignacio decía el padre La Naja que: “... la espada de la divina palabra, puesta en manos de un predicador exemplar y santo, y que le miran como tal sus oyentes, penetra los corazones más duros y derriba en tierra los vicios más rebeldes” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 116).



penitencia que proponían los misioneros en sus prédicas era, esencialmente, diferente. Pese a que no se trataba de una mortificación heroica, sino que estaba relacionada con la disciplina, el ascetismo era un signo de elección divina y se destacaba<sup>351</sup>, sobre todo, la abstinencia sexual de modo que muchos los santos, especialmente en su juventud, fueron resistían las tentaciones de mujeres atractivas. La alimentación era, a este respecto, un capítulo esencial<sup>352</sup>.

El modelo ascético característico del Medioevo, que heredaron los clérigos del período postridentino se basó en la castidad:

“... los fundamentos de la ética de la castidad sexual están colocados en el miedo y la aversión hacia las funciones corporales de la mujer, en la identificación del mal con la carne y de la carne con la mujer<sup>353</sup>.”

La impureza fisiológica es muy notable en el caso del cristianismo como demuestra, por ejemplo, la distinción que se hacía entre niñas o ancianas y mujeres maduras sexualmente<sup>354</sup>. El rechazo del cuerpo como fuente de males y tentaciones es evidente en las vidas de los misioneros, cuya labor se concebía como una lucha constante no sólo contra el demonio sino contra si mismos<sup>355</sup>. De este modo, se trataba de velar para que el trato frecuente con los fieles, en el que se alentaba una afectividad profunda, fuese puro, esto es, que no diese pábulo a cualquier tipo de atracción física o de pulsión sexual e, incluso, el

---

<sup>351</sup> “More than models of the perfection that most lay people could not hope to achieve were advocates, protectors and intercessors who, like Christ himself, took on the burden of sin for their flocks” (WEINSTEIN, D. y BELL, Rudolph M.: *Saints and Society*, p. 154).

<sup>352</sup> WEINSTEIN, D. y BELL, Rudolph M.: *Saints and Society*, 154-5.

Así, recogiendo viejos modelos, el padre Caravantes se ve tentado por varias mujeres en el largo viaje que le lleva de Granada a Galicia. Antes de llegar a Cáceres se encontró con dos mujeres “y según la conversación que pretendieron entablar, y el olor pestífero que despedían de sí, que sin exageración excedía a quantos olores hediondos se conocen en la tierra, hizo juyzio con gran fundamento que eran demonios, pues de repente se desaparecieron...” (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, pp. 255-6). En otra ocasión, llendo de Alleriz a Orense se le aparecieron dos veces, mozas que, en ambos casos, “... le empeçó a cantar canciones tan dissonantes a la razón y modestia vergonçosa que se escandalizaban los oídos” (*ibidem*, p. 257).

<sup>353</sup> WARNER, Marina: *Tú sola entre las mujeres: el mito y el culto de la Virgen María*. Ed. Taurus. Madrid, 1991, p. 118.

<sup>354</sup> “... el silencio de la verdad tabú generalmente reina sobre el tópico en los escritos eclesiásticos. Pero es empíricamente cierto que en el mundo católico a las chicas jóvenes y a las ancianas les es permitido ahora ayudar en la Iglesia en variadas funciones menores, mientras que a las mujeres en la flor de su edad se les niega. El mismo jerónimo, comentando a Zacarías, escribió: “Nada es tan sucio como una mujer en sus períodos; lo que ella toca se vuelve sucio”. Es, sin embargo, legítimo especular que el género de vida que Jerónimo recomendaba pudiera aparecer santo porque incidentalmente paraba el flujo que constituye parte del castigo de la caída” (WARNER, Marina: *Tú sola entre las mujeres*, p. 117).

<sup>355</sup> “... una lotta quotidiana contro la concupiscenza e il peccato della carne che hanno un ruolo di primo piano nell’immagine en el vissuto della santità in quanto dietro la visione tetratrice si nasconde la figura del maligno”. Una batalla o lucha que deja señales visibles, que pueden ser reconstruida por los espectadores (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 342).

ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones*, p. 291. En los procesos de canonización postridentinos se subraya la pertenencia de los sujetos a una “ascetica cavalleria” aunque esta “... la lotta più ardua è contro se stessi, ma nei santi e nei loro testimoni è palese la coscienza che contro il demonio essa toccava il massimo d’eroismo”(DE MAIO, R.: “L’ideale...”, p. 294-5).

enamoramiento, que podía surgir a partir del trato directo y personal con los individuos, especialmente en la intimidad del confesionario<sup>356</sup>.

El misionero debía evitar, pues, cualquier posibilidad de murmuración sobre su relación con los penitentes, especialmente en el caso de las mujeres<sup>357</sup>. El confesionario constituía una ocasión para reafirmar o, en su defecto, perder, este *aura* de castidad. No en vano, era aquí donde se hacía efectiva toda la disciplina gestual que debía desarrollar el clérigo para evitar ser tentado. No era suficiente, pues, con estar a la vista del público sino que<sup>358</sup>:

“Procurará también tener todo recato en no mirarles las manos menos a la cara y mucho menos permitir que quando se están confessando lleguen ellas el rostro al suyo. Que algunas con simplicidad pretenden hazerlo como si el confessor huviera de oír por la boca. Adviértales que se pongan de lado que de otra suerte algunos no juzgan bien y que apliquen su boca al oydo del confesor y este... la suya al del penitente”<sup>359</sup>.

Se puede hablar de una obsesión por los pecados sexuales surgidos de las relaciones ilícitas entre el confesor y el penitente que encontraron uno de sus hitos en las instrucciones de Carlos Borromeo, destinadas a regular la actividad de los confesores<sup>360</sup>. De este modo, los escritos misionales abundaban en los peligros del trato directo con los miembros del sexo opuesto, regulando con gran rigidez las ocasiones en las que este podía tener lugar. La razón, en todos los casos era la misma, de ahí la importancia de evitar la conversación banal<sup>361</sup>, especialmente con mujeres<sup>362</sup> que revela la presencia de una problemática que, hasta cierto punto podemos calificar como psico-gnoseológica<sup>363</sup>:

---

<sup>356</sup> “Por el voto de castidad y su observancia se habilita a la perfección y al puro amor de Dios y de los próximos, negándose a los deleites sensuales y carnales, a que tanto se rinden los mundanos” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 192).

<sup>357</sup> “ora sea matrona ilustre, anciana, viuda o doncella, ora venga a negocio de su alma o temporal, ora el misionero la diga los evangelios o averigüe si está energúmena, maleficiada e ilusa, el sitio más libre de toda sospecha es la iglesia... y allí no se busquen ni capillas oscuras, sino bien patentes para hablar lo que conviene” (CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 48).

<sup>358</sup> Compárese con la regla general dirigida a todos los misioneros (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 92).

<sup>359</sup> CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 82.

<sup>360</sup> BOSSY, John: “The social history of confession in the Age of Reformation” en *Transactions of the Royal Historical Society*, V, 25, 1975, p. 35.

<sup>361</sup> Cualquier ocasión era buena para adoctrinar: “... muchas veces iguala el (fruto) de una conversación... al del Sermón” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 39). Cómo deben ser (*idem*), utilizando un tono parecido al de sermones (*ibidem*, p. 40).

<sup>362</sup> “Las conversaciones del misionero han de ser todas espirituales, blandas y amorosas para que en todo haga fruto (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 39). Sin embargo, los capuchinos no dudaban en alojarse en casa de alguna viuda o beata, aunque el único contacto con ella era a la hora de las comidas porque de noche dejaba la casa para irse a dormir en la de una vecina (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 63).

<sup>363</sup> De ahí la insistencia de Calatayud en la mortificación de los sentidos: “al salir, entrar el concurso o componerle y en el púlpito, sitio el más público y desde donde se sorben innumerables semblantes, contener y moderar su vista y sus ojos. Lo uno, porque dexándose impresionar de formas ajenas, es fácil sean *raptores ad culpam*. Por otro, especialmente en el púlpito si tira con frecuencia sus

“Las conversaciones con las criaturas, no siendo necesarias, llenan de especies superfluas y estrañas la fantasía, embarazan estas mucho el recogimiento interior y el trato con Dios. Y Dios no habla a los suyos en las conversaciones mundanas, sino en la soledad y en el retiro”<sup>364</sup>.

Y, nuevamente, nos encontramos con la preocupación por disciplinar la vista:

“han de poner mucho cuidado en no poner los ojos en las mugeres porque, como dize el Espíritu Santo y enseña la experiencia, muchos se perdieron por descuidarse en esto... Y para más seguridad encarga a los religiosos el Seráfico Doctor que duerman *ianuis clausis*”<sup>365</sup>.

Se invitaba a los misioneros a ser “ásperos, rígidos y breves” en sus conversaciones con las mujeres cuyo trato podía alimentar la lascivia<sup>366</sup>. Los mismos fieles debían adoptar el mismo imperativo<sup>367</sup>, hasta el punto de que las congregaciones jesuíticas defendieron la castidad como una virtud esencial para afrontar la relación con el mundo físico y, de modo especial, con el propio cuerpo como, por ejemplo, revela la actitud hacia el lenguaje, “la langue doit être soigneusement épurée et dépourvue de tout ce qui peut rappeler le monde”<sup>368</sup>. Los devotos adoptaron, hasta cierto punto, la pose de los santos<sup>369</sup>.

---

ojos hacia algún sitio determinado donde hay mugeres. Y no es fácil en acto en que está remontada la imaginación velar entonces sobre la mortificación. Conviene de antemano criarlos en la escuela de la modestia... Es preciso encontrar la vista con los semblantes de las mugeres, mas en ninguna se claven, ni fixen los ojos, passen como sobre brassas y no paren. Sobre la cautela en el hablar, oír y tocar, hablaré después” (CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 20).

<sup>364</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 303. Por ello, no deben permitir que “... aya combites ni concursos en la posada adonde se hospedan. Y créanme que esta observación importa mucho para no hazer horrorosas las misiones con los gastos exorbitantes que suelen hazerse” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 30).

<sup>365</sup> CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 92.

<sup>366</sup> “y no porque sean santas ha de haver menos cautela con ellas, porque tanto más atraen, quanto son más blandas y suaves sus palabras. Y con capa de blandura y suavidad se introduce el veneno mortífero de la lascivia” (p. 207).

<sup>367</sup> La misma caridad practicada por los santos era un ejemplo para todos los fieles: “What they did any human being might do, but they were the ones who projected superhuman dedication thoroughness and effect” (WEINSTEIN, D. y BELL, Rudolph M.: *Saints and Society*, p. 157). Es decir, ellos practicaban las virtudes en un grado heroico.

La visión tradicional del Santo fue subvertida, frente a la protección o la utilidad de su culto que es un aspecto que tuvo una enorme importancia en el cristianismo tradicional (tal y como lo llama PALUMBO, Genoffèva: *Speculum peccatorum*, p. 145), en estos momentos el santo debía promover otros valores. Con su culto se celebraba a los héroes de la cristiandad que eran, a su vez, modelos ya que eran “maestros” de virtudes. Promovían, por otro lado, el poder de la Iglesia y se pretendía instilar con ellos un nuevo tipo de espiritualidad (LURIA, K. P.: *Territories of grace: cultural change of the Seventeenth-century Diocese of Grenoble*. Ed. University of California. Berkeley, 1991, p. 160). Como hemos visto en otra parte, sin embargo, las instituciones no dejaron de responder a la necesidad de protección de las comunidades y de los individuos.

<sup>368</sup> CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 179-2. Esta virtud ocupa un lugar destacadísimo en las reglas y directrices que rigieron el asociacionismo religioso postridentino animado por la orden ignaciana (ib, p. 180).

<sup>369</sup> *Idem*. Los modelos son santos como San Stanislao Kotska o Luis de Gonzaga antes de su canonización. Estos tenían una estrecha relación con los programas desarrollados por escuelas cristianas dirigido a “conservar la gracia del bautismo”, que era menos habitual entre adultos (*ibidem*, 180-1) o a controlar los sentidos (*ibidem*, p. 178).

En las representaciones de los santos de la época se destacó, de un modo creciente, lo macabro<sup>370</sup>, desapareciendo progresivamente cualquier tipo de belleza o sensualidad, hasta el extremo de que el cuerpo del santo, y por extensión de los misioneros santificados, sólo era bello cuando se convertía en un cadáver. De este modo, el modelo de santidad estuvo basado esencialmente en los aspectos ascéticos hasta el punto de que los elementos místicos como profecías, visiones o revelaciones eran válidos siempre y cuando estuviesen:

“... sostenute da quelle qualità... che una plurisecolare prassi ecclesiastica vedeva ormai incarnate nella santità: la sofferenza e l’amore di Dio e dagli altri, la rinuncia e il sacrificio fino all’annullamento di se”<sup>371</sup>.

Y de hecho, esta fue la propuesta de la Iglesia frente a la vía mística, insistiendo en la posibilidad de un modelo de vida que todos los católicos podían compartir sin peligro<sup>372</sup>.

El ascetismo sufría de un exhibicionismo, tal y como hemos postulado anteriormente:

“Cierta padre compañero suyo de misión, pidió agua al huésped una tarde que azía gran calor, porque padecía sed muy ardiente, y el huésped le izo tan repetidas y vivas instancias para que merendasse primero, a título de que no le iziese daño la bebida que, por no mostrarse grossero ni descortés, se dexó vencer, y admitió la merienda. Bolvió de la iglesia el V.P. y en llegando a la posada, dio una buena repreensión a su compañero, ponderándole la ocasión que avía dado para que tuviessen a los misioneros en conceptos de religiosos poco mortificados, pues admiten regalos y meriendas”<sup>373</sup>.

El ejemplo era uno de los elementos clave de la persuasión misional y, en el caso de la penitencia, podía ser llevado a sus últimos extremos<sup>374</sup>. De este modo, con el rechazo de los regalos que los asistentes les hacían, los misioneros adoctrinaban del mismo modo que con su sermón<sup>375</sup> consiguiendo autoridad y carisma. Se convertían, hasta cierto punto, en testimonios “vivientes” del mensaje, reforzándolo con su comportamiento cotidiano, con sus gestos mínimos<sup>376</sup>.

---

<sup>370</sup> DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p 500 y ss.

<sup>371</sup> ROSA, M.: “Prospero Lambertín tra “regolata devozione” e mistica visionaria”, p. 531.

<sup>372</sup> “sembra cioè che soccorrano ora parallele le esigenze di un “regolata devozione” e quelle di una regolata santità” (*ibidem*, p. 551).

<sup>373</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 174. Esta reprimenda es un buen ejemplo de los “poderes” de los misioneros porque el sujeto que recibió la reprimenda supo que “... ninguna persona humana avía dado noticia al V.P. de la merienda” (*idem*).

<sup>374</sup> Y dijo el P. López al citado clérigo que: “Mas porque no pareciese azañería esta constancia y tesón que guardó en dar de mano a viandas de regalo... diziendo que nunca avía llegado a entender cómo se podían ... componer y predicar mortificación de pasiones y castigación del cuerpo, admitiendo regalos en la comidad para el mismo cuerpo” (*idem*).

<sup>375</sup> “... la primera regla, la buena vida. Es el misionero... embajador de Dios a las almas para encaminarlas al cielo, como decía San Pablo... Claro está que ha de mover más la mano que la voz” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 294).

<sup>376</sup> “No des con tu vida ocasión para que desprecien tu doctrina. Da a todos buen exemplo, con palabras y con obras. Vean resplandecer en las tuyas la firmeça de la Fe, lo ardiente de la caridad, y la

Uno de los más destacados era la pobreza, que les servía para revalorizar la relación con los pobres, postulando una “norma” de vida para todos<sup>377</sup>. A este respecto, la persuasión misional se desarrollaba siguiendo ciertas convenciones sociales y culturales, algunas de las cuales eran fruto del principio de “adaptación”, característica de la predicación jesuita, al que nos hemos referido en la primera parte. En efecto, la pobreza no suponía sólo un ejercicio de virtudes sino, ante todo, un elemento carismático:

“... la santa pobreza no solamente tenía su fuente y manantial en la obligación del voto que avía echo de guardarla, sin también en el vivo concepto que avía formado de lo mucho que autoriza y acredita la predicación esta virtud y de cuán poderoso medio es para que la doctrina que predica sea bien recibida, estimada y seguida”<sup>378</sup>.

Este no sólo era un deseo era subrayado por las palabras que, constituían una auténtica declaración de principios ya fuese en el púlpito, en la presentación de la misión<sup>379</sup>, ya en sus conversaciones con algunos vecinos de la comunidad<sup>380</sup>, revelando, nuevamente, la estrecha relación existente entre un modelo de enseñanza a través de los actos y el concepto de santidad vigente en ese momento, ya que:

---

pureza de la castidad. Atiende a dar doctrina a tus próximos y ante todas cosas a vivir ajustado tú. Y si esta regla observares... salvarás tu alma y las de tus oyentes”(CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 67).

Y ello porque podía ser observado en cualquier momento, sin percatarse de ello. La santidad, sin duda, se testimoniaba, y exigía al mismo tiempo, gracias a los testigos. Uno de los mejores ejemplos es el retrato que en Santo Domingo de la Calzada le hacen al padre López comiendo: “...(el) gran concepto que formaron sus moradores de la santidad y predicación del V.P. ... llegaron a hacerle retratar al vivo... Conocían todos la umildad profunda del V.P. y así temeroso el prior... esperó a que el V. Padre se senasse a la mesa a comer y entonces, escondido tras una cortina disimuladamente, fuel pintor, sacando el bosquejo del rostro y después lo perficionó... quedó muy contento el prior de con este retrato y señalandolo con la mano solí dezir: *¿Si este Padre no es Santo, de quién hemos de creer que lo es?*” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 302).

<sup>377</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, pp. 169 y ss., destacando entre otros a San Francisco de Asís o al mismo Ignacio de Loyola y ponderándola con frases como: “Es tan poderoso el exemplo de la santa pobreza y desprecio de los bienes de la tierra que asta los coraçones más feroces doma, ablanda y obliga... Es tan delicado el crédito de la predicación Evangélica y pide tanta pureza de intención que qualquier sombra o apariencia de interés o codicia basta para deslucirla y escurecerla...” (*ibidem*, p. 171).

La pobreza a la que se referían los tratadistas era la pobreza de espíritu que, conllevaba, bien es cierto, una renuncia a los bienes materiales: “Se beatifica, no la pobreza como quiera, sino la pobreza voluntaria que es la de espíritu. Mas no aquella pobreza forzosa que padecen los menesterosos” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 197).

<sup>378</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 173.

<sup>379</sup> Véase por ejemplo DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 180.

<sup>380</sup> “¿quando en tiempo de misión le preguntavan los huéspedes qué es lo que quería comer y cómo quería que se lo guisassen? Respondía: lo que quisieren y como quisieren, como no sean aves, dulces, ni manjar que huela a regalo porque los pobres nos emos de alimentar como pobres, con manjares bastos y vulgares... solía repetir: que los platos exquisitos, y regalados siempre se an tenido entre los misioneros Apostólicos por mercadería prohibida, de contravando que no passa” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 173). Y a un fiel que, una vez acabada la misión, quería regalarle un ave le dijo que los misioneros nunca las comían (*idem*).

“I processi di beatificazione ci mostrano come probabilmente tale messaggio arrivi alla gente più attraverso le azioni che attraverso le parole che il santo ha pronunciato, di solito sono invece fonti inesauribili”<sup>381</sup>.

De hecho, los procesos de canonización, poco elocuentes respecto a las palabras de los santos lo eran, mucho más, respecto a sus acciones porque “... il corpo del santo viene percepito dai fedeli come il supporto della santità”<sup>382</sup>. En el caso del misionero, se exigía un sacrificio y mortificación similar, hasta el punto de que existían ciertos síntomas fisiológicos que manifestaban la transformación del individuo en santo o, como mínimo, en modelo de comportamiento<sup>383</sup>.

La penitencia, tal y como hemos dicho, iba unida íntimamente a la actividad misional que exigía que los clérigos soportasen numerosas carencias y males, aunque esta predisposición “a sufrir” alcanzaba un carácter “patológico” en muchos de ellos:

“Aun quando estava sentado tenía los pies en postura que le causasse alguna pena. Nunca admitía coche para salir o volver a casa aunque huviesse muchos lodos y estuviesse actualmente lloviendo y se lo rogassen con mucha instancia. Dexo otros exemplos semejantes, que quanto parecen más mentados, prueban más el cuidado de mortificarse en todo”<sup>384</sup>.

Es más, pese al deterioro causado por las enfermedades, algunos seguían predicando a los mismos enfermeros que les atendían, afirmando que:

“... esta vida sólo es buena para padecer y en el poco tiempo que duró su enfermedad padeció mucho y deseó padecer mucho más. Siendo su enfermedad violentíssima y padeciendo excessivos ardores, no pedía nunca de beber ni otra cosa de alivio ni se quexava”<sup>385</sup>.

Y todo ello hasta el punto de hacer peligrar sus fuerzas:

---

<sup>381</sup> SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 337.

<sup>382</sup> *Idem*.

<sup>383</sup> Tras su conversión a la santidad, *ibidem*, p. 338, aquí aparecen ejemplos de predicadores jesuitas.

<sup>384</sup> “Carta del padre Francisco García, vice-rector de la Casa de Probación de la Compañía de Jesús de Madrid para los padres superiores de la misma compañía de la Provincia de Toledo sobre la muerte y virtudes del padre Juan Gabriel Guillén” en GONZÁLEZ DE SANTALLA, Tirso: *Misiones*. Biblioteca Universitaria de Salamanca, ms. 822., p. 7r.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 8r. Otros misioneros posteriores, como el padre Montagudo, manifestaron idénticas virtudes. El padre Montagudo, tras los prolongados ejercicios a los que le obligaba la misión y la vehemencia con que se dirigía a los fieles “... le resultaban destilaciones ferinas, tanto que se le comieron la ternilla que divide los caños de las narices y passaba por el ahugero (sic) una cinta. Abriéronle para abocar el humor dos fuentes, que las llevó desde muy mozo. El humor vilioso, que dominaba en su complexión, ignificado más con el ejercicio de predicar fervoroso, le ocasionó algunos insultos (sic), como despeños, disenterías y otras veces inapetencia grande...” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, pp. 168-9).

También los capuchinos siguieron este modelo. Para ellos, la oración, exigencia esencial, debía ir acompañada por la mortificación: “y verán con esto muchas y maravillosas conversiones de pecadores. Aquel apostólico predicador de mi sagrada religión, Fray Alonso Lobo, dando reglas para predicar y hazer fruto, dize que gaste el predicador más tiempo en hazer oración que en estudiar sermón” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 69).

“Un compañero que anduvo en misiones con él (padre Guillén) ocho meses y medio en Extremadura, afirmó que en todo este tiempo ningún día, aunque caminase o estuviese achacoso dexó de predicar a lo menos una vez y muchas veces dos y tres veces. Ni hubo día que no tomase una rigurosa disciplina por la mañana y muchos días tomava otra por al noche con los que se disciplinaban en la iglesia”<sup>386</sup>.

A ello se añadían también los ayunos frecuentes<sup>387</sup> que iban acompañados, tal y como destacaban algunos hagiógrafos, de una renuncia a ciertos placeres típicamente eclesiásticos como el chocolate, o “... no tomaba ni chocolate ni tabaco”, aunque, en algunas ocasiones, a instancias de sus superiores lo hiciera<sup>388</sup>. El padre López tenía, como tantos otros misioneros, desterradas de su mesa las aves, “que ni aun en la solemnidad grande las Pasquas no las quería admitir”<sup>389</sup>.

A pesar de estos testimonios, hemos de recordar que algunos misioneros, como el padre Calatayud insistió en que la mortificación debía aplicarse de un modo discreto para no impedir el desarrollo de las actividades misionales<sup>390</sup>.

---

<sup>386</sup> “Carta del padre Francisco García”, p. 6v.

<sup>387</sup> Todos los viernes el Padre Guillén, que renunciaba a muchos de los manjares que le ofrecían los asistentes a la misión (*ibidem*, p. 7r).

<sup>388</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 201.

<sup>389</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 173. Sobre esto mismo advierten los capuchinos (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 68).

<sup>390</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 19. El jesuita indicaba, respecto a las comidas que, si bien modestas, debían ser sustanciosas: “Aquella comida y alimento que se juzga necesaria al religioso quando vive en su convento, esso mismo con más razón le es preciso, y quiera Dios que llegue, en el exercicio de las misiones en que el trabajo es dos veces más. Assí de un puchero sustancia de carne, sin más extraordinario ni otro regalo alguno nadie se ha de escandalizar (CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 39). Caravantes decía lo mismo con el objetivo de conservar la salud, por lo que es necesario también evitar abusos (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 127).

Por el contrario, algunos hagiógrafos destacan la parquedad y que sus biografiados comían a deshoras, solamente después de haber realizado las labores apostólicas. Sin embargo, otros preceptistas eran mucho más cuidadosos a este respecto y señalaban la necesidad de proceder con orden para mantener las fuerzas a lo largo de la misión. Por el contrario, tenemos a aquellos cuyo ascetismo alcanzaba límites que podían menoscabar su labor: “... siendo muchas las (ocasiones en) que llegaba a comer después de las doce, en ayunas, desde el confessionario. Otras veces se desayunaba con un bocadito de pan y un sorbo de vino y quando más unas sopitas de galgo u de gato, con sal y azeyte” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 202).

Calatayud también se refiere a otros supuestos que podían impedir la aplicación de la penitencia, como la edad o el estado de salud. En estos casos, debía tomar algún alivio “... comer carne, no guardar la forma del ayuno, una orchata, un poco de leche, o una almendrada, etc... no se ha de afligir el misionero, ni desedificarse su compañero... ni ningún seglar tendrá en esto motivo recional para desedificarse, debiendo saber que la gracia de Dios y don del ministerio no está vinculado a grandes austeridades, ayunos y penitencias inmoderadas. No obstante, debe tener siempre presente el buen ejemplo que debe dar y que la penitencia corporal, en quanto sea compatible con sus fuerzas, no la dexe...” (CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 40). También habla de la necesidad de un respiro en su actividad (*idem*). Caravantes destacaba también la importancia del descanso debido a los grandes trabajos de la misión, al menos tres o cuatro días por cada quince de actividades (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 127).

Las reflexiones del jesuita subrayan que el misionero no sólo necesita de ser observado y de dar ejemplo, sino que se siente observado. De ahí la insistencia en ciertas prevenciones respecto a tomarse un

El carácter ejemplar del misionero alcanzaba su culmen en la proposición de la penitencia física que constituyó una realidad recurrente en ciertas zonas del sur de Europa como Italia, en las que la penitencia física del religioso se convertía en una fuente de protección para la comunidad<sup>391</sup>. ¿Cómo compatibilizar esta exigencia con el decoro del que, según los preceptistas, debía hacer gala el predicador? A este respecto se abrió un importante debate pese a que, en el caso de las misiones españolas, la presencia de elementos espectaculares de estilo “segneriano”, fue relativamente reducida.

Más importantes, incluso, fueron los actos cotidianos, como la parquedad de la comida, la humildad, la paciencia<sup>392</sup>, que no coartaba, sin embargo, la presencia de elementos penitenciales de carácter espectacular, como el acto del perdón de enemigos en la que, como veremos, se subrayaba la “humillación” del predicador, a través de una serie de gestos, portando, al igual que los religiosos de la población en las procesiones de penitencia organizadas durante la misión, determinados instrumentos de mortificación.

El padre Guillén, que fue un colaborador estrecho del padre Tirso durante muchos años, es un ejemplo de esta situación. Destacó, desde sus primeros años en la Compañía, por su devoción hacia los ejercicios espirituales y las actividades caritativas, dirigidas esencialmente a dar “alimento espiritual” a los sectores marginados<sup>393</sup>, lo que le llevó definitivamente a las labores apostólicas fue este mismo deseo de servir a los demás y, tras haber participado en algunas misiones, decidió dedicarse por completo a ellas, pese a gozar de un gran talento para las letras que le hubiese permitido brillar en ellas<sup>394</sup>. Su Provincial se lo concedió:

“Y después que vio por experiencia el copiosísimo fruto que cogía por medio destas misiones en las conversiones de las almas, se confirió más en que esta avía sido especial vocación del Espíritu Santo a este altísimo ministerio”<sup>395</sup>.

---

respiro o las reflexiones sobre los “fariseos” que critican tales hábitos (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 41).

<sup>391</sup> Véase a este respecto el trabajo de DE ROSA, Gabriele: “Pertinenze ecclesiastiche e santità nella storia sociale e religiosa della Basilicata dal XVIII al XIX secolo” en *idem: Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*.

<sup>392</sup> El misionero debía estar resuelto y con el ánimo dispuesto a “... passar por qualquiera contradicción y calumnia... resuelto a passar oprobios dicterios, persecuciones, etc.” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 63). En efecto, ante las calumnias debía actuar con “humildad y (con) el auxilio del Señor que suelve volver por su causa, los seglares desengañados ocultamente por su proceder y buenas obras llegan a borrar aquel primer juicio siniestro que les imprimieron y fomar buen concepto de su inocencia” (*ibidem*, p. 65). Bozeta también subrayaba la importancia de esta condición (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 49).

<sup>393</sup> “Carta del padre Francisco García”, p. 1v.

<sup>394</sup> *Idem*.

<sup>395</sup> *Ibidem*, p. 2r.



De este modo, su servicio alcanzó un gran calado social, acumulando conversiones y confesiones que parecían cifrar el éxito del predicador popular. Su caridad fue destacada como una de sus virtudes fundamentales:

“Dotóle Dios al P. Guillén para que hiziesse este fruto de todas las prendas que en un ministro evangélico son necessarias para ganar las almas. Y especialmente de una caridad imitadora de la de San pablo con que se hazía todo a todos, para ganarlos a todos y de aquí nació el amor grande que se cobravan quantos le comunicavan”<sup>396</sup>.

Aunque el misionero era la imagen de un *héroe* cristiano era, sobre todo, un ejemplo para cualquier cristiano, que debía controlar su cuerpo. El hecho de que en sus sermones, subrayase su condición de pecadores era un hecho que abundaba en su propuesta como modelo de comportamiento y de disciplina<sup>397</sup>. Su condición pecadora, en tanto que hombre era un síntoma de la necesidad de superación. Pese a ello, eran percibidos por muchos asistentes como santos y no como el producto de una larga labor de disciplinamiento. De hecho, los prodigios o milagros, como vimos en un apartado anterior, formaban parte de su actividad.

El ascetismo no sólo se convirtió en el eje de comportamiento propuesto por los curas obispos o misioneros<sup>398</sup>, sino que la mortificación era una exigencia dirigida a todos los fieles<sup>399</sup>. La penitencia era el efecto del pecado<sup>400</sup>, de modo que los sermones y, en general, las enseñanzas de la iglesia encontraron una de sus fuentes esenciales en las *vitae patrum* y en las hagiografías. Y todo ello hasta el punto de que:

“Sainteté égale ascétisme, cette équation était une évidence pour les prédicateurs d’autrefois et les amenait à affirmer à la fois que le mariage est “saint” (puisque c’est un sacrement) et que les saints doivent renoncer au mariage. Cette contradiction est patente dans un sermon pour Toussaint prononcé par le Jésuite Vieira...”<sup>401</sup>.

---

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 5r. Sobre los desvelos en la atención de los enfermos cfr. *ibidem* 8v.

<sup>397</sup> Este es un hecho especialmente notorio en la función del perdón de enemigos que está cargada de afectividad, donde se utiliza toda una batería de medios para vencer uno de los males más graves las colectividades, el odio por las afrentas recibidas: “No me atreviera, oh, piadosísimo Señor a ponerme en presencia de vuestra Divina Magestad si no estuviera bien asegurado de vuestra gran Misericordia... Ya veo, Señor, no lo merezco, pero también conozco, no necessita de merecimientos vuestra piedad y que no lo desmerece vuestra Madre. Por ella, Señor, os vuelvo a suplicar me perdonéis que a mí me pesa de lo que os he agraviado. Pequé, señor, misericordia” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 298).

<sup>398</sup> “Quand (ellos) ... ont des modèles à proposer aux chrétiens de tous les jours, un tropisme dont ils n’ont pas forcément conscience les pousse irrésistiblement vers les ascètes, c’est-à-dire vers des apôtres de l’antiniture. Certains avouent assurément que de tels héros sont difficilement imitables mais ils n’ont pas de modèles de rechange” (DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 505).

<sup>399</sup> Vg. Montargon (DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 507).

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 507 y s.

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. 506.

En estrecha relación con esta propuesta hemos de destacar el *voyeurismo* ligado a la disciplina que alcanzó momentos insólitos, recreaciones que abundaron en elementos enfermizos de la santidad, hasta el punto de que se puede hacer notar la presencia de una suerte de “santa anorexia”<sup>402</sup>, característica de los modelos de santidad de la época en los que los hombres se revelaron más discretos que las mujeres debido, quizá, a una actividad social que impedía tales excesos<sup>403</sup>.

Debemos partir, a este respecto, del principio de que la oratoria tenía un soporte físico que era el cuerpo del orador. No era sólo un problema de pose, sino que su mismo rostro o su traje resultaban esenciales para la comprensión de las impresiones causadas en el público. El interés por estos matices se fundaba en el hecho de que la predicación se producía dentro y fuera del púlpito<sup>404</sup>. El fervor de los misioneros tenía un efecto notable sobre su complexión física, transformándose su aspecto una vez había reconocido que era un siervo de Dios<sup>405</sup>.

“Los que aman con vehemencia, andan de ordinario flacos y pálidos, porque consumiendo la sangre pura y clara el amor, la que les queda es requemada, seca y negra. Y así se les viene a secar el cuerpo, a quemar las entrañas y a quedar indigesto y relajado el estómago..... se engendran, por la falta de calor, crudezas en el estómago, hay destilaciones, opilaciones, hastíos para comer y a veces diarreas o disenterías y otras enfermedades”<sup>406</sup>.

Cualquier gesto o palabra constituía un elemento clave, lleno de significado. El hábito contribuía a definir a la persona, definiendo una realidad ajena a los valores imperantes en la comunidad, en la que el público debía mirarse especularmente:

“¿cómo puede dexarse de admirar y apreciar los que con tanto gusto cargan lo que a otros se les hace tan aborrecible y los que con tanto valor se arrojan en el fuego de una pobreza voluntario...? ¿Cómo pueden dexar de ser venerados unos hombres que en su mismo porte llevan el carácter de predestinados pues el mismo Redentor les hace contribuyan muchos ángeles...?”<sup>407</sup>.

---

<sup>402</sup> SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 343. Dice H. de Montargon en su *Dictionnaire apostolique*: “Il faut affliger le corps pour fortifier l’esprit, qui ne se porte jamais mieux que quand la chair est infimer, dit l’apôtre.- Mais le jeûne diminue les forces du corpus. – Je le veux encore... rien ne plaît davantage à Dieu que la maigreur du corpus; plus il sera desséché par l’âpreté des mortifications, moins il sera sujet à la corruption dans le tombeau, et par conséquent plus ils ressuscitera glorieusement” (citado por DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 507).

<sup>403</sup> SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, pp. 345-6.

<sup>404</sup> Sobre el rostro cfr. GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero...*, p. 62-1.

<sup>405</sup> “Il santo comunica quindi con i suoi fedeli attraverso l’intermediazione del suo corpo. Nell’aspetto esteriore egli rome nettamente con le regole comunemente accettate” (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 338).

<sup>406</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 168. De hecho, su misma muerte procede de esta causa: “la compasión tierna que le abrasó las entrañas disipó el húmido radical y desenfrenó la bilis, la que irritó las partes interiores y causó la muerte” (*ibidem*, p. 170).

<sup>407</sup> GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 144.

O portaban unos zapatos de 24 años, llenos de remiendos<sup>408</sup>.

Su aspecto era considerado una expresión de fe<sup>409</sup>. En este caso el “hábito hacía al monje” y esta parece haber sido una exigencia esencial en algunos de los misioneros más importantes de la época, que fueron presentados como ejemplos para los demás<sup>410</sup>. Veamos, en efecto, cómo contribuía el físico del misionero a conmover al auditorio y dirigirlo en determinado sentido:

“Con él (el P. Calatayud) entró desde luego un terror santo, que inspiraba no sólo al intimar la penitencia, sino también dejándose ver con el crucifijo en la mano, *hecho un esqueleto y retrato de la misma penitencia que predicaba*”<sup>411</sup>.

Incluso, como en el caso del padre Segneri, se recurría a disciplinas, pese a que había otras formas de esta disposición “exhibicionista”. Así, el teatino Giovanni Marinoni, predicando sobre la Pasión de Cristo llevaba una corona de espinas, o Bonaventura da Potenza se ponía alrededor del cuello el cordón de franciscano “... e chiede ai fedeli di trascinarlo fuori della chiesa”. En la predicación misional española hubo, como veremos, algunas variaciones importantes en estas expresiones.

La actividad misional, en tanto que acto comunicativo, se dirigía a un público por lo que era una exigencia fundamental ganarse sus simpatías e interés. Esta inquietud es obvia en los planteamientos sobre los primeros compases de la misión, pasándose a una predicación más dura y rigurosa en los días sucesivos. El primer sermón es el más

---

<sup>408</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 303. Estas afirmaciones se pueden comparar con las críticas del padre Isla en el Fray Gerundio que recogen concepción común entre los tratadistas que criticaban duramente:

“... el desplazamiento de la atención del orador hacia su ropa... cualquier signo deíctico que se pose sobre la vestimenta, se encontrará numerosas veces execrado. Podríamos entender que en cierto modo se postula para el predicador un hábito que ha escapado por completo al circuito de la moda y, sobre todo, a la condición moral que la produce: la vanidad” (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 341).

El padre Montagudo: “aunque eran de cordován negro, de puro viejo se bolvían casi blancos. Tenía solo un par y a puros remiendos le duraban más de año”(ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 201).

<sup>409</sup> “la (fe) externa es qualquier demostración externa que formal o equivalentemente sea profesión o señal de esa interna Fe... la externa ... procede de un ánimo tierno y devoto” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 152).

<sup>410</sup> Refiriéndose a su “espíritu verdadero de pobreza” nos cuenta Echeverz que el padre Montagudo: “... tenía hábitos blancos y limpios, pero solos los preciso que eran dos, para mudarse el uno, quando se lavaba él mismo el otro. Digo él mismo, porque lo vi muchas veces, aun siendo Presentado de Número, lavarse y con mucha prolixidad sus propios hábitos y tener tanto cuidado de su limpieza y de que no se manchassen”. Su vestuario era, por tanto, escaso. Sólo dos hábitos, que le eran suficientes, incluso para desempeñar la labor misional: “no llevando más que otra capilla y escapulario para predicar y una capa de anscote que le dieron por vestuario en el convento de caller, siendo maestro de novicios que llamaba la Torerica por ser harto corta. Y esta le duró treinta años y más” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, pp. 200-1).

<sup>411</sup> GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 263.

importante del ciclo “... el primer sermón suele ser la llave de toda la Misión”<sup>412</sup>. En él se anunciaban las indulgencias y otras bondades de la misión, sin olvidar los peligros que corrían quienes no asistiesen a ella. Esta concepción, que puede asimilarse, en cierta medida, a los planteamientos retóricos sobre el discurso era complementada con la actividad desarrollada por el clérigo en la comunidad<sup>413</sup> hasta el punto de que, como dijimos, la misión era mucho más que predicación, era ejemplo y virtud manifiesta.

Este fin se lograba gracias a la elección del albergue. Así, el misionero debía expresar su deseo de albergarse en una habitación del hospital o, como mínimo, debía expresar su deseo de alojarse allí para edificar a los espectadores para ser reconocidos como *apóstoles*<sup>414</sup>:

“En un Pueblo del Reyno de Navarra, ante el Padre Tyrso Gonçález se movió plática de la Misión que en él aía echo el V.P. (López) y algunos del pueblo exclamaron: ¡O varón apostólico! ¡Por más que lo procuró todo el Pueblo, nunca le pudieron arrancar del Ospital!. Tan bien allado estava en compañía de los pobres y tal era el aprecio que hazía la gente pía de este acto de umildad y pobreza”<sup>415</sup>.

---

<sup>412</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 517.

<sup>413</sup> En efecto, el discurso se abre con el exordio que tiene como fin ganar la simpatía del auditorio. Los primeros sermones de la misión, que carecían de exordio como veremos, desempeñaban una función semejante. La misión, a diferencia de una oración, fue entendida como un discurso único, donde cada sermón o acto no era comprensible en sí mismo sino como una parte de una realidad mayor, de ahí que la asistencia fuese una exigencia fundamental. Por ello, podemos comprender que la disposición de los temas y de las acciones se hiciese de un modo similar a como las concebía la retórica clásica para un discurso, de los argumentos más débiles a los más fuertes. Así pues, en este primer encuentro con el auditorio se hablaba sobre la importancia y la utilidad de la misión:

“Otros con deseo de que todos acudan a los Sermones de Misión y logren el fruto de la Predicación Evangélica, toman por argumento y assunto del primer sermón, predicar de la gran virtud y eficacia que Dios N.S. a depositado en la palabra divina para salvar las almas más derrotadas y perdidas y llevarlas al cielo...” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 525). Otros, como Ignacio Blanc, predicador en la Corona de Argagón introducía la misión presentando a los predicadores como “... Legados y embajadores de Dios que traían sus vezes y voces para reconciliar los Predicadores más rebeldes con Dios, combidándolos con el perdón y restituyéndolos a su amistad y gracias” (*ibidem*, p. 525). Otros hablan de que la misión es ocasión que deben aprovechar los pecadores para salvarse (*idem*):

Pese a estas distinciones está claro que tales temas eran tratados en sermones que se referían a materias concretas como la confesión, que era destacada como principal medio de reconciliación propuesto por Dios, etc. Por tanto, no se trata de una diferencia en los temas sino de una distribución distinta de estos.

<sup>414</sup> “porque la abitación pobre del ospital concilia autoridad y buen nombre a los misioneros para que su doctrina sea más bien recibida y estimada” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 610). Decía el padre López en sus sermones que:

“Años ha que me ocupo (en las misiones)... y siempre me voy al Hospital y si allí hay comodidad de estar como religiosos con la decencia que se debe no salimos de él. Sin un pan entramos en esta ciudad y sin un pan saldremos... De aquí se puede sacar que el fin de la misión que no es cosa temporal, sino la salvación de las almas” (*Doctrinas y sermones de misión y casos de conciencia*. Archivo de Loyola, libro 110).

<sup>415</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 519. El autor reconoce que tal disposición se asentaba en la práctica misional de San Ignacio, y recogiendo una noticia de la hagiografía de Ribadeneyra sobre el Santo: “Importa mucho (dice López) para que la Misión suceda prosperamente que el albergue del Misionero sea pobre y umilde, porque edifica al Pueblo y concilia las voluntades los moradores. Tres vezes (y por no poder escusarlo) en tiempo de la Misión me acuerdo averme ospedado

De lo contrario, podían ver peligrar los objetivos esenciales de la misión, como la confesión. A este respecto, las fuentes reconocen que uno de los obstáculos principales para que los penitentes descubriesen sus conciencias era su miedo extendido a que no se respetase el secreto de la confesión. Por esta razón, muchos recomendaban no alojarse en casa del cura<sup>416</sup>, quien estaba íntimamente ligado a la vida de la comunidad y más que un “mediador” era un verdadero actor de la vida de la población y, por tanto, estaba profundamente implicado en ella. El misionero, en cambio, debía exhibir una sopesada “diplomacia”, hasta el punto de evitar implicarse en los conflictos de la comunidad. Y, para ello, debía evitar las casas de los enemistados<sup>417</sup>.

Otro de los medios, que se convirtió en un acto regulado con gran detalle, era la petición de limosna. Como hemos visto, el misionero representaba, hasta cierto punto a un pobre, emulando la imagen del peregrino, que “deambulaba” sin prever su manutención, confiando en la ayuda divina, que le podía abandonar si marchaba con las alforjas llenas<sup>418</sup>. A pesar de ello, el término peregrino no se utiliza con demasiada frecuencia, a pesar de que no está ausente<sup>419</sup>.

El sentido de este acto no era tanto conseguir unas provisiones, por otro lado necesarias para la manutención de los clérigos, ya estas se podían lograr también gracias a los ofrecimientos de los vecinos, como hacer manifiesta y visible la humildad en un acto que suponía en si mismo una mortificación. De este modo, se ganaba autoridad y se favorecía la recepción del mensaje presentándose como viva imagen de la experiencia de Cristo<sup>420</sup>:

“... se persuadan los misioneros que esto no menoscaba la autoridad de la Misión, sino que antes la concilia y aumenta porque les parece que es esta acción tan umilde, ven retratados y renovados los tiempos de los Apóstoles y como ven que los misioneros se umillan y allanan tanto, se alienta la gente a romper la vergüença

---

en Palacios de Señores y tescientas me e arrepentido porque me persuado que fueron las misiones más frías que e echo en mi vida” (*ibidem*, p. 519).

<sup>416</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 175.

<sup>417</sup> BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 28 y también DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 519-2.

<sup>418</sup> “... aunque se debe estimar y agradecer la providencia y largueza de algunos Señores Obispos que quando embían Missioneros por su cuenta a los pueblos de su Diócesi(sic), les proveen de todo lo necessario para su alimento con deseo que no sean cargosos ni costosos a los pueblos; pero que, sin embargo de esto, la experiencia enseña que a los que no llevan provisión alguna sino que caminan fiados de Dios, les sucede más prósperamente la Misión, porque los primeros corren por cuenta de ombres, los segundos por cuenta de Dios” (*ibidem*, p. 514).

<sup>419</sup> “... por espacio de 39 años vivió como peregrino y pobre se alojó en los Hospitales y entre los pobres y se alimentó como pobre mendigando la comida de puerta en puerta” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 173).

<sup>420</sup> *Ibidem*, p. 172, cita el ejemplo de Cristo que venció la tentación de la codicia suscitada por el ofrecimiento del Demonio que le ofreció todos los reinos del mundo. Cuando llega un predicador y desprecia los bienes terrenos “lo miran como a un Apóstol y aun como a un Ángel baxado del cielo y así reciben con estimación su doctrina y la executan con puntualidad” (*ibidem*, p. 171). Y el mismo autor recuerda el ejemplo de Fr. Ignacio que, predicando en Valencia, rechazaba las limosnas después del sermón, pese a vivir de ellas porque no se creyese que era un pago por el sermón predicado (*idem*).

que padecen y les manifiestasen confiadamente los pecados que antes callaban en la confesión... Más vale esta mortificación que el sermón”<sup>421</sup>.

En todo caso, no estamos sólo ante una disposición dirigida a allanar las reservas de los presentes y favorecer la confesión general, sino que los misioneros proponían un ejemplo vital, refrendado por los modelos de santidad. Pobreza y humildad eran las dos de las virtudes esenciales de ello y, a su vez, de cualquier católico. La primera suponía una renuncia a los bienes temporales, la segunda implicaba, entre otras cosas, la obediencia<sup>422</sup>. Ambas estaban ligadas y conllevaban la aceptación de la condición de cada uno, el refrendo del orden social. Por supuesto, no se trataba de convertir a los católicos en vagabundos ni mendigos, sino de establecer un modelo general para todos a través de la ejemplaridad y la espectacularidad.

La finalidad de estas rígidas regulaciones era evitar que las misiones fuesen gravosas para los pueblos, provocando un rechazo por parte de la comunidad. ¿Qué decir pues de la limosna?<sup>423</sup> Se trataba de una operación que, realizada con la debida prudencia, sólo iba dirigida a aquellos que poseían medios suficientes. Por otro lado, al final de la misión se redistribuían las limosnas de los particulares. Dice Calatayud que cuando se recibía una donación si bien había que repartirla entre los pobres, sólo se debía hacer una vez, pues de lo contrario, “... impresionados de que el misionero reparte limosnas no le dexarán...”<sup>424</sup>.

Con este y otros medios se intentaba conseguir popularidad<sup>425</sup>. Los premios, tanto como la renuncia y el desinterés, contribuían a ganar los buenos deseos de los asistentes. En el mismo sermón de presentación se dejaba bien claro que la gratuidad dirigía la acción misional<sup>426</sup>:

---

<sup>421</sup> Citado en *ibidem*, p. 528.

<sup>422</sup> Que nunca debía ser forzada sino “... pronta y voluntaria” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 195. Del mismo modo la destaca SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 339.

<sup>423</sup> A este respecto, cfr. DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, pp. 176 donde se refiere a no se debía pretender fundar un colegio.

<sup>424</sup> CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 39. Del mismo modo, sugiere Bozeta que: “... si alguna persona diere dinero para repartir limosnas, es mejor no recibirlo, mas si lo recibiere es consejo de un gran misionero que no se repartan antes de acabar la misión y entonzes se pida al cura cédula de los pobres del lugar y podrá consultarse con otro varón piadoso para mayor acierto. No se dé limosna alguna en secreto ni por mano agena, porque no se sospeche falta la fiel distribución... El mejor modo es irla repartiendo de puerta en puerta, con secreto, según la necesidad de cada uno. Y sólo para esto podrá salir el misionero de casa en casa, mas no para visitas” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 32). Estas mismas indicaciones en DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 164-1.

<sup>425</sup> “y... si experimentan que no entra dinero en su poder, ni se llevan cosa alguna de un lugar a otro sitio sino que así el dinero como todo lo demás que sobra se reparte entre los pobres, este es un pregón y un sermón tan alto que llega hasta los lugares más remotos” (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 193).

<sup>426</sup> “Venimos como pobres, no por esso buscamos missas, limosnas ni estipendios de los sermones sin un pan entramos en este lugar y sin un pan saldremos” (*Sermones y doctrinas de misión*, 5847, p. 12r). O que sólo pedían el sustento necesario (*ibidem*, 12v “sermón de presentación de la misión”).

“Mi P.S. Ignacio, Patriarca y Fundador de mi Sagrada Religión, manda en sus reglas que de las ciudades y villas donde la Compañía tiene Casas y Colegios, salgamos a predicar, confesar y enseñar la Doctrina Christiana, por los pueblos del contorno y que caminemos como pobres, y mendigos, sin provisión ni sustento... No buscamos vuestras aziendas para nosotros, sino vuestras almas para Dios”<sup>427</sup>.

Las medidas adoptadas para hacer manifiesto este mensaje, evidenciaban la diferencia existente entre la misión y la predicación brillante, realizada por oradores contratados *ex profeso* por el municipio para las Cuaresmas. Los misioneros, incluso, pedían la limosna antes del sermón para los asistentes no pensasen que se pagaba por él<sup>428</sup>.

Los misioneros se enfrentaban a resistencias importantes que podían ser suscitadas por individuos o grupos de presión. No en vano los jesuitas despertaban cierta hostilidad en muchas poblaciones, ya que pertenecían a una orden poderosa, con grandes intereses en muchos lugares de la geografía. Una de sus se puede encontrar en los conflictos que la Orden había tenido con ciertas poblaciones como Tafalla<sup>429</sup>, o por las lealtades creadas<sup>430</sup>, unos obstáculos sobre las que los misioneros parecieron triunfar en algunas ocasiones. De cualquier modo, debemos ser conscientes de que nos encontramos ante testimonios parciales. En efecto, ya fuese debido a las denuncias, ya a las enfermedades, la labor del misionero parecía plagada de dificultades<sup>431</sup>. De ahí la importancia de la mortificación, de la lucha contra la concupiscencia, una batalla continuamente entablada por ellos<sup>432</sup>.

Es posible que, por esta razón, el padre Calatayud propusiese un modelo de misión “por sorpresa”, es decir, no avisaba a nadie excepto a los curas de los lugares próximos, que debían acudir a la misión con sus fieles y, por supuesto a los de la localidad en la que se iban a realizar las funciones misionales. En su *Método* revela la naturaleza de los rumores generados ante la noticia de que se iba a iniciar una misión que, sin duda, no carecían de verosimilitud:

---

<sup>427</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 519.

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 518.

<sup>429</sup> “Con ocasión de haber vencido a los de Tafalla en un pleito de los diezmos, nos miraban con ojeriza y con la misión se trocaron” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 108). Que se predicaba sobre esta materia frecuentemente es indudable, véanse por ejemplo testimonios sobre “restituciones de diezmos” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 311r).

<sup>430</sup> Esto era especialmente cierto en el caso de los grupos ligados a las iglesias jesuitas. En Morón el padre Tirso tuvo dificultades para resolver las disputas entre grupos de nobles “... porque entraban en nuestra iglesia y casa los del otro a título de patronos y bienhechores” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 210).

<sup>431</sup> Del mismo modo que los modelos que estudia Sallman: “La via della santità è quindi lastricata di prove, che il venerabile deve affrontare con grande costanza e anche con una certa esultanza. La società infatti, più o meno consapevolmente, fa in modo da renderlo più pesante, mentre il demonio si ingegna nel moltiplicare le trappole sul suo cammino” (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 341).

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 342.

“... se dice que los misioneros son interesados, que se llevan tanto dinero, que ultrajan a la gente, que meten en escrúpulos, que malparen las mugeres por oírlos, que sacan los difuntos al púlpito, que públicamente reprehendieron a tal pecador, que están o han estado en la Inquisición, que de tal lugar los echaron, que quieran o no quieran les hacen ir a la misión, que los multan si no van. Que se meten por sus casas y los sacan violentamente a la misión y otros mil rumores”<sup>433</sup>.

El uso de procedimientos típicamente misionales como el “asalto” nocturno a las poblaciones causaba sorpresa en las autoridades locales, que les pedían explicaciones por ello<sup>434</sup>.

El padre Calatayud, al igual que otros tratadistas, caracterizaba al misionero por su humildad y la paciencia frente a las maledicencias que debía sufrir en tantas partes y que constituían una buena vía de santificación. Pese a ello, debía mostrarse activo en contra de estos rumores. En este sentido, los tratadistas subrayaban, de nuevo, este carácter exhibicionista de las virtudes para el que se presentaban numerosas ocasiones, ya que las resistencias a los misioneros no son infrecuentes<sup>435</sup>.

Los mismos curas solían ser reticentes a su presencia. No en vano, cabe recordar que la influencia de las órdenes religiosas, especialmente en las ciudades, fue muy destacada a lo largo de la Edad Moderna. Este hecho suponía un menoscabo importante para la economía de los curatos. Pero también es cierto que en las áreas rurales se daba este fenómeno que, por supuesto, solía atribuirse a una dejadez en el desempeño de la cura de almas:

“La misión de la villa de Chantada, necessaria en sumo grado, porque la gente de todas aquellas fragossas montañas acudió a ella y todo el territorio de Taboada, excepto un Parrocho, que instado repetidas vezes, respondió a sus feligreses escandalizándolos que él era medio theólogo, y no necessitava de que otros le predicassen”<sup>436</sup>.

---

<sup>433</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 66.

<sup>434</sup> “Salió a una calle el Alcalde y medio públicamente una mano estando io con el cruzifixo. Díjome que por qué entrava sin lizencia. Alborotaba el pueblo y venían las mugeres... (le dijo) que traía todas las facultades del Ilustrísimo Señor Obispo, que el modo que teníamos de entrar era aquel y que por lo que tocava al mugerío daríamos providencia para que con orden assistiese y se retirase. Mas que si no gustaba que fuesen les mandase retirar. Calló y se sosegó y después vino a darme satisfacción (sic)...” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 38r).

<sup>435</sup> “Es, pues, necessario que ande muy prevenido de paciencia el misionero para lograr el fruto que pretende. Y repárese que dize el apóstol, en toda paciencia, para dar a entender que, en todas sus acciones ha de llevar consigo y exercitar todos los modos de paciencia” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 49).

Ver su contrapartida en el modelo de santidad postridentino (SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 337). El misionero debía hacer frente a la calumnia (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 67).

<sup>436</sup> GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 328. Por supuesto, este sujeto encontró un castigo ejemplar (*idem*): “... muerte tan repentina y tan pésimo estado, indicios dan de que perdió con la fama y la vida el alma” (*idem*).



Uno de los objetivos esenciales de los misioneros era crear una suerte de “aura mística” en torno suyo que puede ser considerada, en cierta medida, el primer paso:

“... in the process of astounding listeners so that their minds and wills would become pliable material to be remolded according to orthodox religious and socioeconomic doctrines. The manipulation of an image of the preacher as a consecrated figure would in itself generate awe”

Y, desde luego, los efectos de la predicación estaban estrechamente ligados a la imagen que de él tenía la comunidad. Algunos autores como Diego Niseno afirmaron “que si el Orador Evangélico ha de ser terror y asombro de los oyentes, ha de ser muy raras veces visto y tratado de hombres”<sup>437</sup>.

El orador debía rodearse del debido misterio y, ¿cómo lograrlo sin un debido distanciamiento de los testigos de la misión que, a la vez, eran los receptores de su mensaje?<sup>438</sup> En el caso de la misión era difícil apartarse de los fieles con los que se estaba en contacto continuamente, ya fuese en los diferentes actos, ya en las largas horas dedicadas a la administración del sacramento de la confesión. La privacidad de que podían gozar los padres era escasa aunque los consejos sobre el alojamiento y el trato con los asistentes indican que nos encontramos ante la pretensión de apartarse, en cierta medida, de los fieles. Los capuchinos, por ejemplo, buscaban un alojamiento alejado del tránsito cotidiano de la comunidad:

“Como nuestra política era vivir solos en una casilla o hermita cerca de la iglesia y sustentarnos de las limosnas de los fieles, que le suplicábamos (al cura en una carta previa), nos tuviese buscada dicha casa”<sup>439</sup>.

Pese a todo, no podían gozar de un aislamiento total. A este respecto son muy interesantes las referencias a aquellos que espían a los misioneros que acababan por aparecer como santos ante la comunidad. Se exigía, en consecuencia, una demostración patente de tales virtudes ante testigos. En efecto, el testimonio dado por ellos sobre los prodigios y virtudes de un individuo constituía uno de los fundamentos de la santidad contrarreformista. Los preceptistas postulaban, en consecuencia, un absoluto rigor en las

---

<sup>437</sup> Citado por BARNES-KAROL, Gwendolyn: “Religious oratory in a culture of control”, p. 55. En un sentido muy parecido se expresan las preceptivas sobre misiones: “el retiro... Y la razón desto es, porque de andar de casa en casa, haciendo visitas, pierde mucho crédito el predicador (como suele ocasionarlo la mucha conversación) y porque no se da con esto buen exemplo, porque puede ser ocasión de alguna ruina espiritual y porque se pierde el tiempo necessario para mirar el predicador por su alma y por de sus próximos” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 56). En las mismas cuestiones abundaba ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, pp. 302 y s.

<sup>438</sup> En este sentido se expresaba Pedro de San José que aconsejaba ocultarse para así ser reverenciado más fácilmente (BARNES-KAROL, Gwendolyn: “Religious oratory in a culture of control”, p. 98). Dompnier reconoce que esta distancia respecto a los fieles era cultivada por los misioneros, empeñados en exhibir un comportamiento ejemplar (DOMPNIER, B.: “La Compagnie de Jésus et la mission de l’intérieur”, p. 160).

<sup>439</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 60. La misma idea en p. 64, destacando que vivían de “... limosnas comunes”(idem).

más mínimas expresiones o en la realización de los actos cotidianos, ya que el misionero debía ser consciente de que el más leve gesto podía arruinar el fruto de la misión, que exigía crear una determinada opinión respecto a su persona. Este hecho es especialmente notorio cuando el personaje en cuestión había alcanzado cierta fama:

“como la fama publicava tantas cosas de sus apostólicas misiones y eroycas virtudes, quando llegava a algunos colegios, donde nunca le avían visto, ni tratado, no faltaron algunos curiosos que se izieron espías secretas de sus acciones, observándolas todas atentamente, una a una, para ver si su vida correspondía a la opinión de Santo en que comúnmente todos le tenían”<sup>440</sup>.

Pese a las protestas de humildad de los misioneros, y de los santos, está claro que el calado popular de ciertas figuras se basó en la presencia de los testigos, ya fuese de acciones públicas ya privadas. Es más, en ocasiones, el mismo deseo de ocultar a los demás las propias acciones lo que promovía el interés de estos:

“Sábese que algún tiempo no ha tenido colchón en su aposento para dormir, sino sólo una estera sobre los cordeles con unas mantas y quando tenía colchón el gran cuidado que siempre ponía en que ningún novicio llegasse a su cama excitó la curiosidad de algunos para examinar la causa y hallaron sobre el colchón una tabla con que se persuadieron que siempre dormía sobre ella”<sup>441</sup>.

A este respecto, tenemos testimonios sobre los retratos hechos a los misioneros cuando estaban completamente desprevenidos, en momentos que pese a su desconocimiento revelaban la asunción de un determinado modelo de comportamiento y que, por ello, resultaban particularmente edificantes<sup>442</sup>:

“Habiendo formado los sevillanos muy elevado concepto de la santidad del P. Calatayud, hicieron que un pintor se colocase en una casa desde donde pudiese verle cuando predicaba y que sacase su retrato fiel, a fin de que, al tener presente la copia, pudiesen recordar más fácilmente el original, los beneficios de él recibidos, y las saludables máximas que les había inculcado”<sup>443</sup>.

Así, la figura del misionero quedaba fijada y se proponía como testimonio de su labor. La palabra y el gesto eran elementos vividos socialmente, constituidos en fundamentos de la transformación social y personal. Los asistentes a la misión, reproducían e imitaban las posturas y actitudes devotas de los predicadores, que coincidían plenamente

---

<sup>440</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 395.

<sup>441</sup> “Carta del padre Francisco García”, p. 7r.

<sup>442</sup> “Y por la experiencia vemos que si son en esto sobrios los misioneros y los mismos seglares como admirados que no hacen gasto, son panegyristas de su parsimonia y templanza hasta llega a explicarse: No sabemos cómo pueden tirar o passar con tan pocos alivios. Para este buen exemplo ayuda el no tachar la comida de mal dispuesta, no quejarse ni alabar algún manjar o golosina. De suerte que ponga a los de casa en precisión o empeño de buscarle” (CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 39).

<sup>443</sup> GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 368. No aceptar nunca aves CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 28. “... no admitan en la comida y

con las representaciones de los santos de la época como, por ejemplo, las de Carlos Borromeo alimentándose con pan y acompañado de una copa de agua mientras leía un libro devoto, posiblemente la Biblia<sup>444</sup>.

Uno de los aspectos esenciales del modelo propuesto por los misioneros era la condena de todo tipo de diversión. En otra parte nos referiremos a algunos aspectos de la campaña desarrollada contra el teatro, que alcanzaba también a otros aspectos del ocio de las comunidades, en cuyas fiestas se entremezclaba lo profano y lo sacro. Los misioneros, al igual que las autoridades religiosas de la época, pretendieron imponer esta última como elemento fundamental de una nueva concepción, en la que se desechaban los elementos festivos.

Uno de los rasgos más significativos, a este respecto, era su actitud hacia la risa<sup>445</sup>. Las humoradas llegaron a contagiar a los pulpitos, hasta el punto de que aparecieron predicadores esperpénticos, que no se diferenciaban gran cosa (en muchos aspectos) de los juglares o vendedores ambulantes<sup>446</sup>. Esta presencia, obsesivamente recordada en las retóricas de estos siglos, se redujo progresivamente y su declive vino marcado por una separación clara entre los ritos la Iglesia y los excesos de ciertas fiestas religiosas.

Los misioneros exhibían, pese a que se les exigía que fuesen agradables, una pose adusta, hasta el punto de que sus rostros no podían contraerse con la risa. Esto, por supuesto, no siempre se cumplía y, de cualquier forma, tampoco era llevado hasta el extremo de *deshumanizar* a los clérigos. No en vano, existen episodios que sugieren claramente que muchos de ellos tenían un sentido del humor notable. Una vez, oyendo a un mozo que cantaba sátiras contra los jesuitas el padre López, "... no solamente la celebró

---

cena más que el puchero sin ave, y si tal vez permiten algún principio o postre no sea de cosas costosas sino de frutas o cosas que de suyo lleva la tierra" (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 30).

<sup>444</sup> Ver este ejemplo en DELUMEAU, J: *Le péché et la peur*, p. 505. Decía Caravantes que: "Hanse de aver... con tal modestia que ni en la sustancia de la comida, ni en el modo y detención della, puedan ser notados. Ni tampoco en el semblante del rostro o disposición menos decente como es cargar los codos o manos sobre la mesa, o una pierna sobre otra, etc. Por la cantidad o qualidad de la comida, pueden ser notados de golosos o voraces" (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 97).

Hay algunos consejos curiosos que abundaban en la necesidad de adoptar un determinada pose o hábito con el fin de salvaguardar al misionero de toda afección física que le abocase a un exceso que podía redundar en una descompensación humoral y, por tanto, psicológica: "han de beber con tal templança que no puedan juzgarlos por bebedores. Y para evitar esto, han de escusar el beber después de levantada la mesa, y también el tener vino en su recogimiento. Ni se han de poner mucho junto la fuego, porque ocasiona beber más de lo que pide la necesidad... han de procurar recoger luego, después de aver comido y no sustentar larga conversación sobre la mesa, porque suele estar más suelta entonces la lengua" (*ibidem*, pp. 97-8).

<sup>445</sup> "... el oficio del predicador no es mover a risa, sino a lágrimas, llanto y gemidos: una chanza en medio del sermón es lo mismo que echar un jarro de agua en una olla quando yerbe" (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 554).

<sup>446</sup> CAMPORESI, Piero: "Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna" en CORRADO VIVANTI (ed.): *Storia d'Italia. Annali 4*. Giulio Einaudi Editore. Torino, 1981.

como aguda (la canción) e ingeniosa sino que rogó al cantor que la repitiesse otra vez<sup>447</sup>. Llo que les interesaba fundamentalmente, y es este el móvil de su actuación, era ofrecer una determinada imagen de si mismos y, a la vez, transmitir determinados contenidos doctrinales<sup>448</sup>.

Debemos considerar, nuevamente, estas prescripciones a la luz de una predicación que se alimentaba de los más mínimos gestos, en la que cualquier hecho era susceptible de ser interpretado por los fieles, que los observaban ávidamente<sup>449</sup>. A este respecto, más que de una estrecha convivencia entre el misionero y los penitentes, se puede hablar de unos contactos controlados y limitados por los primeros, con un interés marcadamente pedagógico, pese a que estas actitudes no eran fruto del fingimiento, sino que emanaban de una concepción ascética de la vida “en el mundo”<sup>450</sup>.

La actitud de los tratadistas respecto a la risa fue, de cualquier modo, contradictoria aunque carecemos de elementos suficientes para reconstruirla en el caso de los misioneros. Quizá muchos autores adoptasen un cierto agustinismo evidente, por otro lado, en la frase

---

<sup>447</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 187. Hay otras pruebas de que el padre López hablaba en un tono que está lleno de humor aunque lo justifique su biógrafo diciendo que era un medio de hacer trabar “... la píldora amarga de la corrección” (*ibidem*, p. 412). Véase esta misma página donde aparecen otros casos.

<sup>448</sup> Esta misma exigencia se generalizó a todos los sacerdotes, como se puede comprobar en tantos tratados de oratoria sagrada del XVIII. No en vano, el mismo Calatayud propuso este modelo a todos los predicadores. Refiriéndose a aquellos que desmienten sus palabras con su mal ejemplo:

“... aquellos que, antes y después de predicar y a veces en el mismo día, van a visitar el ídolo en quien tienen puesta su torpe afición con escándalo y mal exemplo de algún doméstico o vecino que lo sospecha y advierte... algunos que echan un feo borrón sobre su conducta y sermón, poniéndose a jugar después de él (sermón) al naype con mugeres, visitarlas, conducir las a paseos y tal vez bailar con ellas. Lo tercero, los que viven con el afecto y corazón puesto en el dinero y hacienda, de suerte que por aumentar y guardarla se estrellan contra la charidad, faltando gravemente al precepto y natural obligación de socorrer a los gravemente necesitados con lo que les sobra de su decente pasar... Lo cuarto, varios curas que dados a comerciar y grangear hacienda y a la vehería de la labranza, administraciones o ganado con un grave olvido de sus obligaciones y caracter... Lo quinto los que con missas culpablemente atrasadas, con deudas que pueden y no quieren pagar, con quantas que repugnan ajustar y con caudales de obras pías o administraciones que se han comido o consumido, formando falsamente su conciencia y haciendo por no oír sus clamores predicar al pueblo. Estos y otros... se constituyen indignos de predicar y deben abstenerse de este ejercicio mientras no se emmiendan y aunque es la más recibida opinión no sea de suyo pecado predicar... no obstante no es decente que la palabra de Dios salga por los labios (sic) tan indignos” (CALATAYUD: *Tratado doctrinal de la grave...*, pp. 41r-43r).

Frente a los curas de los pueblos, entregados al comercio y la especulación, los misioneros exigían un apartamiento de tales quehaceres: “... importa mucho a todos los siervos de Dios, y singularmente a los religiosos y misionarios, el huir mucho de tratar negocios seculares...” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 93). Más detalles en la misma página.

<sup>449</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 95.

<sup>450</sup> “Todo lo qual servía de gran edificación para los seglares. Como al contrario de murmuración, si en esto ay descuydo, porque no nos miran ellos como a hombres... sino como a venidos del cielo. Y esto mismo conviene para más ganarlos para Dios, dexándolos en su concepto” (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 95).

retomada por Bossuet de que “Jésus n’a jamais ri”<sup>451</sup>. El misionero, en todo caso, se mostraba risueño ante los males que sobrevenían:

“Quando no hallava cena ni cama, dormía en el suelo en algún pajar o portal o alguna pieza con malas puertas y ventanas por donde entrava ayre y agua, estava muy contento y risueño, más que si tuviera todas las comodidades del mundo. Y lo celebrava con mucha gracia”<sup>452</sup>.

El cuerpo del misionero, como el del orador sagrado, fue sometido a una intensa disciplina que pretendía “fijarlo” como “soporte” de la transmisión de las verdades divinas<sup>453</sup>, de modo que su:

“... cuerpo ... no podría ser en verdad de ningún modo indiferente a ella (a la salvación, a la palabra divina), tiene que ser, justamente, modificado, arrebatado incluso, por esa dialéctica. No dejará de percibirse en todo ello un tratamiento objetual –maquínico, automático casi- del cuerpo entendido ahora como cuerpo que se ha de disciplinar. Con procedimientos muy cercanos a los que se ensayan en el mundo de la milicia”<sup>454</sup>.

Nada se podía dejar al azar, todo debía estar sujeto a un intenso control que implicaba, fundamentalmente, una transformación asentada en el modelo de santidad postridentino que nos permite diferenciar al misionero del predicador solemne, para quien el ejercicio de su profesión era más bien un fenómeno puntual. Esta visión radical se alimentó de la nueva concepción del sacerdote<sup>455</sup>, que subrayaba que existía una diferencia sustancial respecto al auditorio, compuesto esencialmente por laicos. Si, tal como hemos visto, el misionero era un cristiano más, era también un representante de una élite que debía ser

---

<sup>451</sup> DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 509. “Décidément Nicole, Rancé et Bossuet ne sont pas les seuls à l’affirmer. En réalité cette opinion très ancienne fut déjà exprimée par... Jean Chrysostome. Elle fut ensuite reprise, entre autres, par Jonas d’Orleans, Ludolphe de Saxon et Olivier Maillard”. Otros misioneros capuchinos también apoyan esta postura (*ibidem*, p. 511). Pero también hay partidarios de la risa.

<sup>452</sup> “Carta del padre Francisco García”, p. 6v.

<sup>453</sup> “... antes de allarse vestido de la virtud de lo alto y resguardados y armados de muchas virtudes no es zelo, sino temeridad arrojarse al ministerio de la predicación, porque de otra manera en vez de ganar las almas ajenas perderán la suya propia” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 349). Y cita a San Buenaventura para quien los misioneros “an de subir primero al monte alto de las virtudes que forman y componen un predicador apostólico y olvidando y despreciando las baxezas de la tierra an de estudiar y trabajar mucho en el ejercicio de las virtudes. Si el oficio del predicador es arrancar vicios y plantar virtudes, ¿cómo llegará a plantarlas si carece de ellas? (*idem*).

<sup>454</sup> RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 327.

<sup>455</sup> “... antes de allarse vestidos de la virtud de lo alto y resguardados y armados de muchas virtudes, no es zelo, sino temeridad arrojarse al ministerio de la predicación, porque de otra manera en vez de ganar las almas ajenas, perderán la suya propia” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 349). Y citando a San Buenaventura afirma que: “an de subir primero al monte alto de las virtudes que forman y componen un predicador apostólico, y olvidando y despreciando las baxezas de la tierra an de estudiar y trabajar mucho en el ejercicio de las virtudes. Si el oficio de predicador es arrancar vicios y plantar virtudes, ¿cómo llegará a plantarlas si carece de ellas? (*idem*).

obedecida por todos los fieles. A la vez que promotores, se convirtieron ellos mismos en devotos<sup>456</sup>.

De este modo, postulaban los misioneros, era necesario cumplir con los votos religiosos, exigiendo una “santificación” de sus vidas para desechar los vicios<sup>457</sup>. Podemos plantearnos en qué medida se expresa el misionero de un modo sincero. En sus observaciones se subrayan la prudencia con que se debía en el púlpito, asentándose en una larga experiencia que les permitía controlar sus reacciones. En unas palabras que resumen perfectamente el “oficio” que vertebraba esta labor, nos dice Miguel Ángel Pascual que el misionero:

“Por una parte ha de ser humano, llano y afable como un niño y, por otro parte, grave y mesurado como un Sócrates porque no le menosprecien. Por una ha de ser paciente y sufrido en las injurias, por otra ha de hazer demostración de que las siente porque cede en descrédito divino. Siendo uno mismo, le han de hallar dócil y flexible en los dictámenes y no menos constante y firme en ellos. Al mismo tiempo ha de ser mortificado y descuidado de sí, como hombre que no vive y en la misma ocasión ha de solicitar no falte cosa a sí, ni a los compañeros... Unas veces ha de callar, porque no se desedifique, otras ha de hablar y responder porque el silencio fuera vicio. *Lance ay en que tenga el corazón anegado en amarguras y ha de rebocar dulçuras por los labios, como si fuesse el pecho un golfo de suavidades. A vezes estará su espíritu frío y elado como la misma nieve, y ha de vomitar rayos de palabras, como si huiera en él el incendio de un Etna. Con unos ha de mostrar disgusto de lo que más le agrada, y con otros, que le dan gusto en lo que más le mortifican. En todas partes ha de dar a entender hallarán todos entrada para hablarle... y con todo, ha de cerrarla con cautela porque no le hurten el tiempo para sus santos ejercicios... Muchos abrá a quienes desee dar consuelo y se halle precisado a negárseles. Y otros a quienes abrá de alabar, siendo dignos de reprehensión y tratar con blandura y amor a los que merecen rigor y aspereza... Pues todo eso ha de componer el misionero con gran arte, al modo que un boticario muy inteligente ha de atemperar virtudes y calidades encontradas dando el punto a cada cosa para que no se malogren por ineficaces los remedios*”<sup>458</sup>.

---

<sup>456</sup> Así, el padre López cultiva desde pequeño la devoción a María asistiendo a las Congregación de N. Señora en un colegio jesuita: “Madrugó tanto en él esta devoción y amaneció en su alma tan temprano la luz de la autora María que parece mamá, a bueltas de la leche, la devoción de la Virgen, porque sus piadosos Padres se señalaron grandemente en servir a María como a Señora y en amarla como Madre. Creció en el Ijo esta devoción, juntamente con los años, pues aviendo cumplido los doze se alistó por congregante ... en la congregación de los estudiantes de las Escuelas de la Compañía de Jesús del Colegio de Gandía” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 422).

<sup>457</sup> “No puede ser uno perfecto misionero siendo religioso si no guarda perfectamente los votos que, como religioso, ha professado. Porque faltando en materia grave a qualquier voto, pierde la Divina gracia” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 190). Cfr. también SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 334. “Al pecador le dixo Dios: ¿por qué te atreves a predicar mis justicias y atomar en tu boca mi testamento? Si esto considerassen bien los predicadores evangélicos, ¿cómo havía de atreverse ninguno a subir al púlpito estando en pecado?(ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 191) Y refiriéndose al padre Montagudo: “... en los veinte y dos años que yo le acompañé y fui su confessor, jamás le hallé con culpa grave actual” (*idem*)

<sup>458</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, pp. 79-80.

Su actitud, tal y como avanzábamos unas páginas más atrás, coincidió con la perspectiva de quienes pensaban que los predicadores debían comprometerse profundamente con su labor. A este respecto los medios propuestos a los devotos ocuparon un lugar capital en su “preparación” para el ministerio. Tales eran la oración, el examen de conciencia, la penitencia... en definitiva, todos los instrumentos ligados a la disciplina personal<sup>459</sup>. Así, por ejemplo, se destacaba su ensimismamiento en la práctica de la oración, un rasgo que los acercó a muchos de los testimonios de la santidad de la época:

“Don Francisco de Bustos, noble sacerdote de la Orden de Santiago, entrando en el aposento del misionero a la hora convenida entre ambos, le halló de rodillas ante un crucifijo, fijos en él los ojos y extático, sin moverse, ni aun dar señales de respirar. En vano le llamó algunas veces. Después de emplear varios medios para hacerle volver en sí, por fin lo consiguió”<sup>460</sup>.

Otros, como el padre Montagudo oraban en todo momento, dedicando cualquier instante, excepto la comida y el sueño<sup>461</sup>, ocupando la mente con ideas edificantes y acercándose así a Dios<sup>462</sup>. De este modo, agradecían su ayuda y reflexionaban sobre sí mismos, dando nuevos alientos a su fervor. La misión no sólo señalaba, pues, la conversión de los fieles sino que constituía, a su vez, un instrumento de salvación para los propios misioneros:

“Reconozca quantas sentencias dio contra sí, cuán lexos está de lo que predicó y qué confusión le causará esto delante del señor el día de la cuenta. Reconozca que assí como el León deshaze sus huellas con la cola, assí él deshaze con la obra lo que hizo con el sermón. Y assí procure sacar propósitos firmes de hazer lo que predica...”<sup>463</sup>.

---

<sup>459</sup> CALATAYUD, P.: *Tratado doctrinal sobre la grave...*, p. 76r y ss.

<sup>460</sup> GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 367. “Otras regla para hazer copioso fruto el predicador es hazer mucha oración, pidiendo a nuestro Señor la salvación de las Almas y que inflame en su amor la suya (del misionero), para que pueda encender en él a las agenas. Porque si no lo tiene, no podrá comunicarlo, pues según el axioma de los filósofos y theólogos: *Nadie puede dar lo que no tiene...*” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 68).

<sup>461</sup> “Y no porque todo aquel tiempo de oración estuviese de rodillas, sino porque sabía tenerla en pie, paseando, sentado, cosiendo, remendando y aun en las visitas precisas que admitía” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 221). Ver también, SALLMAN, Jean-Michel: *Modelli di santità*, p. 334.

<sup>462</sup> También se trataba de uno de los instrumentos fundamentales para entrañar las virtudes, como la humildad a través de constantes consideraciones sobre el hecho de que “... el Omnipotente Dios, que está imprimiendo devoción en el pueblo para oír su palabra por cuyo respecto me da a mi gracia para predicarla, y a él devoción para oír la de mí” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 45). Otras consideraciones como que “... en el infierno ay muchos predicadores que en sus sermones tuvieron sin comparación más gracia que yo” (en *ibidem*, pp. 46 y s.)

Sobre cómo se practicaban los ejercicios dirigidos a la preparación de la misión puede verse (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 66).

<sup>463</sup> BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 29.

En sus horas de retiro practicaban una vida típicamente monacal, rezando las horas canónicas, realizando ejercicios espirituales, etc.<sup>464</sup>, que tanto capuchinos como jesuitas solían realizar como preámbulo de la misión<sup>465</sup>.

También se puede destacar la importancia dada por ellos a ciertos cultos<sup>466</sup>, que intentaban popularizar visitándolos o recurriendo a ellos como fuente de protección. De este modo, se destacaba junto con su dedicación a la oración, su devoción por el Ángel de la Guarda o el Santo Sacramento, que eran propuestos, a su vez, como testimonios de una devoción apegada a la religiosidad posttridentina. No en vano, visitaban ciertos lugares de la iglesia nada más llegar al pueblo dirigiéndose, por ejemplo, a orar ante el Santo Sacramento, incluso antes de haberse entrevistado con el cura<sup>467</sup>. En otras ocasiones:

“Para assigurar el buen successo de las empresas que acometía el V.P. del servicio de Dios y remedio de las almas, señaladamente en las que tenía mayores contradicciones, el primer paso que dava era implorar el socorro de N. Señora porque la experiencia le avía enseñado que todos los negocios que ponía en sus piadosas manos les sucedían prósperamente”<sup>468</sup>.

Después del *Te Deum* y un conjuro iban a la iglesia a “... hazer oración y tomar la bendición para todo del SS. Sacramento”<sup>469</sup>.

Hemos de concluir, pues, que estamos ante una rígida disciplina cuyo objetivo era vencer y forjar el carácter del misionero que se manifestaba, como dijimos en las expresiones o gestos imprevistos:

“... poníamos todo empeño en huir de toda conversación política con criaturas, porque con la llaneza de su trato, dicho concepto no perdiessen y nosotros

---

<sup>464</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 608.

<sup>465</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 60. Dompnier insiste en que el carisma de los misioneros, como recogen las reglas y los escritos relacionados con las misiones de la época, era esencial para lograr los objetivos de la misión y, en este sentido, debían respetar tanto el espíritu como las reglas de su congregación. Este hecho es especialmente notorio en el caso de los capuchinos para quienes la vida conventual se convirtió en el principio esencial y, por tanto, “... l’apostatat... ne doit aller à l’encontre des principes mis en pratique dans les cloîtres, l’idéal étant de vivre en mission exactement comme au couvent” (DOMPNIER, B.: “Les missions des capucins...”, p. 134).

<sup>466</sup> Así, en el modelo de los grandes santos franceses del siglo XVIII, concretamente en el caso de Labre y Jeanne Delanoue, Loupès destaca junto con las profecías, la austeridad, las renunciaciones “(son) attachement à la Vierge, dévotion extrême à la Présence réelle... il demeure des journées entières, les bras en croix, en extase devant le Saint Sacrement, aussi les Romains finissent-ils par l’appeler “le pauvre des Quarante heures” (LOUPÈS, Philippe: *La vie religieuse en France au XVIIIe siècle*, p. 30).

Por supuesto, también había un sentido antiprotestante, de reforzamiento de los principios del culto católico asentado en Trento (SODANO, Giulio: “Il nuovo modello di santità nell’epoca posttridentina”, p. 200): “... l’ossequio dei canonizzandi tenuto nei confronti delle immagini sacre. Francesco Olimpo era solito, come molti altri servi di Dio “inchinarsi a tutte le immagini che incontrava di Dio e della sua madre e dei santi”.

<sup>467</sup> GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, 159. También, DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 63. BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 19: “... su primera visita ha de ser siempre al Santísimo Sacramento”.

<sup>468</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, 425.

<sup>469</sup> GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 63.



la autoridad, para hacer más bien nuestro oficio. Que son tan incapaces muchos que, porque una vez me vio uno por una ventana casualmente reír, lleno de admiración, le dixo a otro... *oigan, también los Padres se rien!* ¿Qué fuera si nos vieran estar chocarreando con ellos?”<sup>470</sup>.

Cosa que no implicaba que careciesen de sentido del humor, si bien nunca debían evitar manifestarlo en un ministerio que requería solemnidad y circunspección. Era como si la actitud en el púlpito contaminase cualquier aspecto de la vida del predicador que era concebida como exhibición<sup>471</sup>, en la que la disciplina era un elemento central. De este modo, el fervor, y el mismo carácter del predicador, debían ser moderados para evitar que derivase en furor:

“... el zelo y el fervor (necesita) mucho más (la prudencia); porque si le falta este buen lado, para que le tire de la capa y lo detenga, el fervor se convertirá en furor y así el zelo desabrigado de prudencia más a servido a algunos predicadores de peligro que de ventaja”<sup>472</sup>.

Su trato con los fieles debía ser amoroso, ponderado, gracias a la modestia y la gravedad, que tenían como objetivo que el misionero “... no se haga despreciable”<sup>473</sup>, sin ser demasiado duro, “todo esto lo ejecutará perfectamente si procurase tratar a todos como él quisiera ser tratado, que es lo que alude el Eclesiástico”<sup>474</sup>. Siempre debía comportarse con urbanidad y cortesía en su trato diario, aunque sin afectación, expresándose con gravedad y buscando el provecho de los fieles<sup>475</sup>. De este modo, podemos afirmar que más que ante una actuación, estamos ante un “estilo de vida”<sup>476</sup>.

---

<sup>470</sup> DE SEVILLA, Feliciano. *Luz apostólica*, p. 95. Véase a este respecto lo que dice DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 174 sobre los regalos que debe rechazar siempre, el misionero debe estar sujeto a una práctica continua, asumida en las mortificaciones repetidas. Así el texto habla de que: “Floreció de tal manera N.V.P. en el desprecio de los bienes temporales y en el olvido y destierro de comodidades que no se le conoció otro cuidado que el de su propia perfección y el del remedio de las almas de sus próximos. Y esto con deseo de que los ministerios de las misiones... no padeciesen desdoro ni menoscabo alguno...” (*ibidem*, p. 174).

<sup>471</sup> La actitud en contra de la risa es muy patente entre los preceptistas. Así se pueden ver los numerosísimos testimonios sobre la censura de las humoradas en el púlpito recogidos por MARTÍ, A.: *La preceptiva retórica en el Siglo de Oro*. Los oradores que estudiamos son buena prueba de ello también: “Miró siempre N.V.P al púlpito con gran respeto y veneración como a lugar sagrado y como a cátedra de la christiana enseñanza. Puesto en él, se mostró siempre muy grave y serio, dando de mano a toda especie de chanças y uyendo de todo lo que suena a gracejo y despierta alborozo en el púlpito” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 141).

<sup>472</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 138.

<sup>473</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 50.

<sup>474</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 203 y también *ibidem*, p. 202.

<sup>475</sup> *Ibidem*, pp. 203 y 205. Por esta vía trataban también de conseguir popularidad: “... siendo el modo de portarse con los próximos uno de los medios más proporcionados, aunque mediatos y remotos para que se introduzga(sic) en los coraçones la credibilidad y pía afición que es el calor primero que precede a la divina gracia. Por quanto por lo común quando entra en un lugar no es conocido, razón será que se trate de propósito y que reciban sus instrucciones con aprecio y se executen con grande fortaleza (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, pp. 141-2).

<sup>476</sup> NOVI CHAVARRIA, E.: “L’attività...”, cfr. nota 48 de p. 171.

## 7. El escenario y la misión.

El escenario constituye, en cierta medida, una síntesis de artes y se caracteriza por emplear diversos recursos. Al afrontar la predicación de la época nos encontramos ante una realidad similar. En efecto, en ella el altar mayor se convirtió en un escenario que poseía un “decorado”: el retablo y las representaciones plásticas presentes en la iglesia. Esta sensación estaba reforzada por el hecho de que el espacio que ocupaba estaba claramente delimitado ya que los elementos arquitectónicos se disponían a modo de embocadura. El predicador se integraba, efectivamente, en este “marco” produciéndose una implicación mutua entre ambos<sup>477</sup>.

Por otro lado, debemos recordar que esta “teatralidad” estaba reforzada por un segundo elemento, ya que uno de los caracteres fundamentales del drama representado y, en definitiva la misión entendida como espectáculo, era que “... re-enacts past events, that is: puts them before an audience as though they were happening before them at that very moment”<sup>478</sup>. De este modo, se revivían hechos ficticios o pasados que eran *reactualizados* de un modo mimético gracias a las representaciones plásticas<sup>479</sup>.

Así pues, podremos entender mejor este carácter *dramático* de las misiones si tenemos en cuenta la naturaleza “visual” de la oratoria sagrada de la época<sup>480</sup>, un rasgo que se ha relacionado con las disposiciones tridentinas. En efecto, en estos momentos, lo visual y lo sonoro y, en consecuencia, el uso de toda una variada serie de recursos artísticos, fueron destacados como instrumentos necesarios para la enseñanza. Fue así como los cánones tridentinos hicieron notar que el mejor medio de acercar la doctrina al pueblo era el empleo de las imágenes escultóricas o pictóricas que podían ser entendidas más fácilmente<sup>481</sup>.

---

<sup>477</sup> BAXANDALL, M.: *Pintura y vida...*, p. 69. Fernando R. de la Flor habla, citando a P. Virilio de cinematógrafo (p. 322).

<sup>478</sup> ESSLIN, Martín: *The field of drama*. Ed Methuen, GB, 1987, p. 24.

<sup>479</sup> Esta afirmación permite a Esslin extender su campo a ceremonias rígidamente ritualizadas: “Closely akin to the vast field of drama and sharing an overlapping its boundaries there is the equally immense field of religious ritual... wich frequently not only involves spectacular “action” but also includes a strong “mimetic” element, as the re-enactment of Christ’s archetypal handling of bread and wine, in a variety of more or less symbolic forms, in the Eucharist” (ESSLIN, Martín: *The field of drama*, p. 28).

<sup>480</sup> Con gran lucidez ha afirmado de la Flor que: “Si no existiera la incomunicación que en verdad existe entre las disciplinas relativas a la historia del arte y aquellas que se ocupan del campo filológico, tal vez haría ya tiempo que hubieran proliferado los análisis de corte iconológico, a través de los cuales comprenderíamos de modo fehaciente y puntual cómo mucha arquitectura, y prácticamente toda la pintura y arte efímero del Siglo de Oro, se concibe en función ilustradora, iluminadora, de la oculta palabra de Dios revelada mediante el sermón” (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 318).

<sup>481</sup> Según G.C.Argan, “no se intenta conceptualizar la imagen, sino dar el concepto hecho imagen”(citado por MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*. Ed. Ariel. Barcelona, 1986, p. 501).

Sin embargo, hemos de decir que los misioneros subordinaron el altar como centro de la función a la visibilidad de los actos desarrollados en la misión. En efecto, se predicaba, por regla general, en un lugar alejado de él. La razón era que el misionero debía ocupar una posición centrada para poder ser oído y visto óptimamente. Con este objetivo se colocaban púlpitos portátiles en las entradas de las iglesias cuando el auditorio era multitudinario. Esta es, sin duda, una buena prueba de que la “función” misional no se desarrollaba ante un marco solemne, a la manera de los predicadores cultistas de la época, aunque es evidente que el altar seguía desempeñando un papel de gran importancia, ya que era el eje sobre el que se construía el espacio sagrado en estos actos:

---

Esta idea, defendida por autores como Mâle o Pevsner, ha sido muy criticada. Sería simplista atribuir toda la evolución de la iconografía católica a la influencia del Concilio cuando sabemos que se reactualizó, dotándola de nuevos sentidos, la existente. En este sentido es ejemplar el trabajo de Genoffeva Palumbo que abre muchas vías al estudio de las interrelaciones entre predicación, catequización e iconografía.

Es más, autores como Gallego han puesto en duda la hipótesis de que en el Concilio se estableciesen reglas precisas y que, por lo tanto pueda ser considerado el punto de partida del barroco:

“acaso se ha ido demasiado lejos en las consecuencias artísticas del concilio, estableciendo como una serie de causalidades lo que no era sino una mera sucesión en el tiempo... Lafuente Ferrari señaló la influencia de España en las ideas estéticas de Trento” (GALLEGO, Julián: *Visión y símbolos...*, pp. 182-3). Refuerzan esta idea los trabajos de E. Orozco que demostró la presencia de tal tendencia en otros contextos y momentos (anteriores al Concilio) que resultaron determinantes en la conformación del Barroco. A este respecto resultan esenciales su obra *Manierismo y Barroco*. Ed. Cátedra. Madrid, 1975 y su *Mística, Plástica y Barroco*. Ed. Cupsa. Madrid, 1977. Estas obras, desde diferentes perspectivas, confirman que los orígenes del Barroco son complejos. A pesar de ello, no se puede negar que la Trento, en su reacción contra el protestantismo, resultó esencial en la consolidación y enriquecimiento del culto de las imágenes y de la transmisión de la doctrina a través de ellas.

Por otro lado, pese a la estrecha ligazón del barroco a la iglesia postridentina no podemos hablar de que exista un barroco únicamente eclesiástico, ni siquiera católico. Por el contrario, Tapié lo consideraba “... una tappa della civiltà europea in un dato periodo... Abbiamo un barocco protestante, ne abbiamo uno civile”(TAPIÉ, V. L. : “Iconografia barocca e sensibilità cattolica” en RUSSO, C.(ed.): *Società e Chiesa e vita religiosa nell’Ancien Régime*. Ed. Guida. Napoli, 1976, p. 321). Incluso:

“la Controriforma non ha avuto solo il barocco come espressione del suo ideale, anche se le opere più belle che l’hano tradotto... sono capolavori barocchi per eccellenza. Ma non dimentichiamo che ancora nel XVII secolo, a Parigi e provincia, nella costruzione di alcune chiese si rimase fedeli alla tradizione gotica” (*idem*).

Finalmente, cabe poner en su justa medida el valor de las categorías, de los conceptos, hasta el punto de señalar que no existen, una idea tan obvia como olvidada frecuentemente, rupturas, sino matices, realidades construidas de un modo progresivo, incorporando elementos diversos. Por ello, cabe considerar las etapas intermedias antes de la plasmación de los modelos que, como hemos dicho, nunca excluyen perduraciones primitivas, desviaciones, anticipaciones. Tapié, si embargo, nos habla de que el Rococó “... meriti di essere considerato non solo come un derivato del barocco e un’arte delicata... ma piuttosto come un vero stile, capace di esprimere le tendenze profonde di una società” (*ibidem*, p. 322). De este modo, concluye Tapié:

“Manierismo, barocco, classicismo, rococò, non si sono presentati secondo una rigorosa successione cronologica, come se un bel giorno ognuno di questi stili avesse dato il cambio ad un altro. La vita e la storia non hanno mai ammesso confini cosidetti” (*ibidem*, p. 323).

Tampoco existe una antinomia entre el barroco y el clasicismo, como ha tenido la oportunidad de hacer notar, en las producciones teatrales, E. Orozco. No en vano, como hemos tenido la oportunidad de ver en el caso de la retórica, los representantes de ambos movimientos que “... si proclamavano moderni, applicavano fedelmente le regole dell’atichità esposte nei buoi trattati del Rinascimento... I dotti francesi del XVII e XVIII secolo non hanno mai disconosciuto i meriti del barocco italiano” (*ibidem*, p. 323).

“es bien o mejor se trayga al centro, assí porque el predicador sea oído de todas partes y no le sea preciso bolverse al altar mayor”<sup>482</sup>.

Este principio era de gran importancia porque, como subrayaban los preceptistas, los asistentes nunca debían dar la espalda al Cristo que estaba presente en los actos misionales en la Sagrada Forma o en el crucifijo. Este hecho alejaba, como hemos visto, a la predicación misional de la teatralidad. No estamos, pues, ante una representación sino ante el mismísimo Cristo o la Virgen, “y después se cubría *a su Divina Magestad*”<sup>483</sup>.

La tensión que alcanzaba la prédica dependía de ello. El mismo Carvantes, en el sermón de cargos de la misión recurría a las imágenes presentes en la población, cuando no al crucifijo<sup>484</sup>. Veamos otro ejemplo del protagonismo que gozaba Cristo en la predicación, ya que en este caso no podemos utilizar el artículo “el”. En efecto, los textos revelan que los misioneros querían hacer creer que era Jesucristo el que hablaba, ya fuese como figura de bulto, ya como objeto de devoción, como Santísimo Sacramento:

“Despedíase *Su Magestad Santissima* primero con todo amor y agradecimiento, de aquellos que de la misión se avían aprovechado, dexándoles su bendición, y ofreciéndose a favorecerles aen todas sus cosas. Y después, bolviéndose a los ingratos, que la avían malogrado, les reconvenía con quantos beneficios les avía hecho hasta este último de la misión”<sup>485</sup>.

A pesar de ello, parecían exigir la presencia de este marco para la celebración de algunos actos de la misión como el del perdón de enemigos, cuyos caracteres estudiaremos más adelante<sup>486</sup>. Es más, el predicador no dudaba en referirse a la decoración presente en la

---

<sup>482</sup> CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 193.

<sup>483</sup> *Ibidem*, p. 123. “Y empuñando el pendón de Nuestra Señora, que llevábamos en la Misión, *la Reyna de los cielos también se despedía cariñosamente*” (*ibidem*, p. 153).

Los términos relacionados con la guerra (santa) eran muy frecuentes en las referencias a las imágenes empleadas por los misioneros. Así, se calificaba a la Virgen como “loriga impenetrable” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 154-2) y, al modo de una batalla, se portaban las imágenes Sagradas. No en vano, estaba muy presente el pendón de la Virgen que, a guisa de insignia y protección, acompañaba a los misioneros, como en el caso del padre Montagudo.

De esta misma terminología se extraía el tercer diálogo con el Cristo: “Quando un rey entra en batalla y sale de ella vencedor, se despoja de las armas, dexa primero el broquel y escudo y viéndose lleno de cuchilladas dize: *gracias a vos broquel, gracias a vos escudo y pavés, porque estas cuchilladas y estas estocadas a mi cuerpo amenazavan y vos salisteis al camino y las recibisteis*. Quitase la visera, reconócela y la descubre mellada... Quitase la celada y allá que está abollada... Quitase el arnés o peto y lo reconoce undido... *En Christo S.N. se allan todas las armas de nuestra defensa y con ellas venceremos... Mira pues, Católico atentamente la cabeça de Christo y di gracias a Dios Cabeça coronada de espinas, etc.*” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 570).

<sup>484</sup> Estas variaciones revelan, claramente, que su uso dependía de los medios de los que podía disponer el predicador: “... aviendo traído con el Rosario a la Iglesia, al toque de las Aves Marías, a Jesús nazareno en sus andas, o un Santo Crucifijo, y en otras de Passión, a María Santissima (lo qual antes avíamos prevenido con los Mayordomos de la Cofradía y el Señor Vicario), y aviendo colocado dichas imágenes junto al Altar Mayor, a vista de todo el pueblo” (*ibidem*, p. 133).

<sup>485</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 135.

<sup>486</sup> “Pero para evitar esos reparos se suele usar del arbitrio de hacer la función del perdón, celebrando en el trascoro de la cathedral o colegial, *donde suele haver altar o se suele erigir para essa función*, como se hizo en la Magistral de Alcalá” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*,

iglesia para reforzar su mensaje, proponiéndolos como testigos y acusadores en el día del Juicio:

“... indigno (pecador) me a de sacar su Magestad el día del juicio a ser tu mayor fiscal i acusador. I este púlpito, este sudor de mi rostro, esos santos desos altares, este Santo Crucifijo que le sako todos los días, an de ser allí tremendos testigos de tu ceguedad”<sup>487</sup>.

A pesar de ello, los misioneros no solían utilizar altares ni retablos como recursos pedagógicos o afectivos. O, al menos, no recurrían a ellos tanto como a un reducido número de figuras bulto, cuadros o el crucifijo, que constituían los materiales esenciales que empleaba<sup>488</sup>.

Las reflexiones de algunos predicadores sobre el crucifijo, cuyos caracteres estudiaremos más adelante, nos sitúan ante la misma preocupación por obtener una visibilidad adecuada de este objeto y de las acciones realizadas con él, que debían constituir el foco esencial de atención. De cualquier modo, aunque el predicador lo mostraba era, hasta cierto punto, un mero acompañante cuyas acciones tenían como objetivo dar mayor expresividad al Cristo:

“el crucifixo sea figura bien hecha, bien grande y ligera y la encarnación tire a blanca, para que viéndose mejor de lexos y donde hay tal vez poca luz, se descoja mejor y mueva más”<sup>489</sup>.

Obviamente, a diferencia del espectáculo de la condenada, el predicador no podía empuñar una antorcha en una mano, debido tanto al tamaño como a las particularidades de la acción con el crucifijo al que no sólo mostraba sino que interactuaba con él<sup>490</sup>.

Por tanto, en el caso de la predicación misional no se puede hablar de escenario en sentido estricto. La ausencia de este elemento provocaba una relación directa entre el público y los *actores* que se entremezclaban, multiplicándose los focos de atención, público y orador interactuaban entre sí. En efecto, uno de sus objetivos era la participación de los

---

pp. 68-9). No nos dice nada sobre su uso aunque su presencia solemniza, sin duda, la función misional. Del mismo modo en p. 83 “predicó el sermón del perdón al pie del altar”.

<sup>487</sup> *Sermones y doctrinas de misión*. Biblioteca Nacional. ms. 5847, p. 62r

<sup>488</sup> Aunque sí que se usaba la arquitectura del recinto sagrado como “marco” en el acto de enemigos: “... la función de enemigos desde el balcón de la cathedral se sacó el Santissimo” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 26).

<sup>489</sup> CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 134.

<sup>490</sup> No siempre es así: “... para que fuesse bien vista de todos, izo que dos muchachos que estavan sobre una mesa, baxo el púlpito, con dos hachas encendidas, la alumbrassen (a la condenada)” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 299).

espectadores en la representación, un fenómeno evidente en el teatro medieval y en la predicación de las órdenes mendicantes, aunque también en la *commedia dell'arte* que se difundió en nuestro país en el siglo XVI.

La relación directa con la audiencia corresponde, por otro lado, a uno de los caracteres esenciales del Barroco y, por extensión, del teatro de la época: el “desbordamiento”<sup>491</sup>. En efecto, el aparte o el soliloquio fueron elementos de gran importancia en las obras del teatro español del Seiscientos. De cualquier forma, se trataba de un recurso característico de otras muchas manifestaciones barrocas que, como en la pintura o la escultura, se buscaba la comunicación directa con el espectador<sup>492</sup>. Este elemento suponía, pues, una reducción, o supresión más exactamente, de la distancia con la audiencia provocando una implicación del público que participaba de la inquietud del actor:

“la emoción de la imagen barroca responde esencialmente a ese sentido desbordante que procura mover al contemplador. Son imágenes que sienten humanamente como cualquiera de los devotos que se acercan a ella. De aquí lo lógico que sea esta época la que crea la imagen y el paso procesional: la figura que se desprende del retablo o altar para vivir en el mismo ámbito espacial de los fieles”<sup>493</sup>.

Como veremos, en el púlpito, tanto como en el teatro se hacía patente este rasgo, siendo evidente para el observador que “... the characters on stage are aware of the audience, if, for example, the actors directly address the audience, hence that a continuity of

---

Tirso nos cuenta sobre este mismo asunto: “partimos allá (Sanlúcar) víspera de de nuestra Señora... llevando con nosotros una imbgem de un Santo Crucifijo, bastantemente abultada para que se pudiese ver de tan numeroso auditorio” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 303).

<sup>491</sup> "el momento de máxima tensión dramática se concentra en ellos (en los monólogos) y de esta forma se traslada o intenta comunicar por el personaje al auditorio. Es un convencionalismo más de la técnica teatral en este sentido desbordante, pues el personaje no se dirige ya a otro personaje, sino sólo al público. Es un pensar en voz alta para hacernos participar de su inquietud, para vivir con él la situación dramática. Será, así, el soliloquio uno de los principales escapes de lirismo de nuestro teatro, impulsado, además, por ser un teatro siempre en verso. La intimidad del personaje... se vierte así libremente en comunicación directa con el público." (OROZCO, *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 57).

Esta tendencia dramática que aparece apuntada en Lope se desarrollará plenamente en el teatro de Calderón en el que:

"con sus frecuentes apartes, un personaje divide el verso incluso insistentemente, no lo hace por mero artificio, sino por estar descubriendo al espectador, al mismo tiempo que actúa y habla, lo más íntimo de su pensamiento. Es el minúsculo soliloquio que mantiene a través de toda la obra esa directa comunicación del actor y el público. Ello se concentra en el soliloquio, eje a veces de todo un pasaje y a veces de la obra, como los famosos de Segismundo" (*ibidem*, p. 59)

De este modo, en el auto sacramental se ponen en juego las facultades interiores del hombre, el entendimiento y el libre albedrío, que "...se convertirán en personajes en el auto sacramental del mismo título" (*idem*).

<sup>492</sup> Los sucesos que se nos representan en ellas “... parecen haber sido acechados y espiados; todo signo que pudiera delatar interés por el espectador es borrado, todo es representado como si fuera aparente voluntad del acaso” (HAUSER, A.: *Historia social de la literatura y del arte*. Ed. Punto Omega (Labor). Barcelona, 1988. Tomo II, p. 44).

<sup>493</sup> OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 41.

space is pre-supposed to exist between them”<sup>494</sup>. Así pues, los mismos personajes atraían la atención sobre lo que sucedía en la escena, señalando o subrayando ciertos elementos con los convencionalismos que hemos reseñado. En efecto, esta comunicación directa ha sido calificada como “... brusca ...que tiende a romper la distancia dramática”, “ese meterse en *nuestro propio mundo* que representa esa figura”<sup>495</sup>.

Este hecho se plasmaba en la misma estructura de la escena, de modo que en algunos teatros “nacionales” de la época, como el inglés, existía la “corbata”<sup>496</sup>. De cualquier forma, se trataba de un fenómeno de alcance europeo que indica claramente que los límites de la representación eran rotos, de modo que la arquitectura no era un marco cerrado para la pintura o la escultura que, efectivamente, lo desbordaba<sup>497</sup>. Un ilusionismo que llegaba a adoptar unas formas muy complejas que nos alejan de la “sencillez” de la misión<sup>498</sup>.

La predicación misional participó plenamente de este rasgo, el auditorio se convertía en protagonista de la predicación, reforzando y aumentando el dramatismo de las palabras del orador. Es más, la transformación personal que requería la misión, la conversión, se expresaba desde los primeros momentos de un modo muy expresivo, aunque es muy cierto que para los misioneros este era un síntoma que sólo tenía valor si era un signo externo de una verdadera crisis o transformación. En efecto, para ellos el problema fundamental era conseguir un cambio perdurable y profundo que fuese más allá de la emoción que causaba un sermón terrible o del pánico provocado por una inquietud colectiva. La estrategia de “choque emocional” de la misión penitencial sólo se puede entender y valorar desde esta perspectiva que, como veremos, se encuentra en las palabras de los misioneros.

¿Cómo no relacionar, por otro lado, este fenómeno con la participación de los fieles en la liturgia, que era evidente ya en el Medioevo y que se reforzó en el período postridentino?:

“... (la) relación se teatraliza y de la misma forma que el oficiante “rememora” con sus gestos, sus vestidos y sus palabras el personaje sacro, el “pueblo”, la colectividad cristiana allí congregada “representa” al pueblo cristiano que realmente fue testigo de lo que en la representación se conmemora e ilustra”<sup>499</sup>.

---

<sup>494</sup> ESSLIN, Martín: *The field of drama*, p. 40.

<sup>495</sup> OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, citado en p. 42.

<sup>496</sup> Orozco nos dice sobre la *corbata*, elemento del escenario inglés de época elisabethiana, “en (la) que se adelantaba un pequeño cuerpo en la parte central de la plataforma o tablado principal para penetrar en el espacio propio de los espectadores” (*ibidem*, p. 51)

<sup>497</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>498</sup> Nos referimos, obviamente, a la complejidad de recursos escénicos puestos en juego en algunos escenarios de la época.

Por tanto, el espacio en el que predicaba el misionero se caracterizaba por su sencillez. Un púlpito sobre un estrado, colocado en un lugar visible donde sólo estaba orador al que podían acompañar otros elementos como el Cristo y la Virgen, colocados en un lugar visible, enfrente del púlpito y justo detrás de las mujeres que ocupaban la parte más cercana al predicador<sup>500</sup>. Había otros componentes que se podían añadir a estas disposiciones y que permitían, por ejemplo, destacar al obispo que asistía y participaba activamente en la misión, portando el crucifijo en las misiones, predicando, cantando, etc.<sup>501</sup>

Si bien el predicador era el elemento central, podía dirigir la atención a otro lugar o personaje como, por ejemplo, la audiencia a la que se refería explícitamente o las figuras de bulto con las que dialogaba y que tenían voz propia<sup>502</sup>. Este hecho se puede confirmar a la luz de la importancia que ciertos procedimientos retóricos alcanzaron en la oratoria sagrada de la época y, de modo especial, en la jesuita. Tal es el caso de la prosopopeya que permitía que el predicador expresase los sentimientos e ideas de personas muertas o ausentes. Para invocarlos el misionero adoptaba una *actio* particular, “(para llamar a los demonios) diga mirando al medio de su auditorio”<sup>503</sup>.

Todo ello dependía de las circunstancias y de los temas que predicaba. Así, el padre Caravantes:

“Para predicar este sermón de la Santísima Trinidad, se prevenía por la tarde, poniendo en su sitial al Santísimo Sacramento y muy aderezado el altar y en él un quadro de la Santísima Trinidad, muy compuesto y acompañado de luces”<sup>504</sup>.

Unos elementos que eran descubiertos de un modo teatral, “... después de aver venido el Rosario a las Ave Marías (como siempre) se descubría a su Divina Magestad, *con toda solemnidad possible*”<sup>505</sup>.

Todo ello es una buena prueba de la riqueza de medios puestos en juego por los predicadores, siempre abundando en la representación visual de los misterios tratados en la predicación.

---

<sup>499</sup> QUIRANTE SANTACRUZ, Luis: “Sobre el actor en la Baja Edad Media”, en RODRÍGUEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor español en el Barroco*. Ed. Castalia, Madrid, 1998, p. 102.

<sup>500</sup> DE SEVILLA, Feliciano. *Luz apostólica*, p. 152.

<sup>501</sup> “El púlpito se puso a la esquina del cuarto de la contaduría y un tablado preminente al lado para su Ilustrísima y sus adjuntos...” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 333). Assitiendo a las prédicas en un lugar visible “el obispo oía desde una tribuna que caya (sic) a la plaza” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 345v).

<sup>502</sup> Un buen ejemplo de ello en el caso de la predicación “cultista” en SORIA ORTEGA, A.: *El maestro Fr. Manuel de Guerra y la oratoria sagrada de su tiempo*. Ed. Universidad de Granada. Granada, 1991, pp. 169-70.

<sup>503</sup> BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 11.

<sup>504</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 122.

<sup>505</sup> *Idem*.



Una de las consecuencias más importantes de esta práctica era que la atención del auditorio tenía como único objeto, o casi, al predicador. Él era, en principio, uno de los pocos elementos sobre los que se atraía la atención gracias, entre otras cosas, a la disposición del público y la iluminación.

En efecto, la organización del espacio en el que se predicaba el sermón estaba dirigida a este fin. De cualquier forma se debe hacer notar una gran adaptabilidad que dependía de las circunstancias, por lo que había numerosas variaciones aunque no una divergencia respecto a la idea esencial que vertebraba este aspecto de la misión. Podemos distinguir dos modelos fundamentales, la predicación en un espacio abierto y la que se celebraba en un recinto sagrado. La preferencia por el primero no sólo se debía a que las iglesias tenían un aforo insuficiente, sino también al hecho de que existía una concepción muy concreta del espacio en el que se debían desarrollar los actos de la misión. Una circunstancia que, sin duda, puede ser entendida a la luz de la arquitectura jesuita. En efecto, pese a la riqueza y diversidad de las construcciones de la orden, que ha venido a ser resaltada en los últimos años, cuestionando el concepto de “modo nostro”, es decir, de una concepción unitaria y monolítica<sup>506</sup>. Cabe resaltar, sin embargo, que sus iglesias eran de planta cuadrada sin ningún tipo de elemento que dificultase la vista del altar. El espacio, pues, estaba en consonancia con las necesidades litúrgicas, subrayando la centralidad de la Eucaristía y la participación del público en el rito sagrado, elementos todos ellos característicos del período postridentino<sup>507</sup>. Buena prueba de ello eran las palabras de los misioneros que revelaban una clara inquietud por conseguir una visibilidad óptima del púlpito:

“(Acto de enemigos) Si la función es dentro de la iglesia por ser el concurso el preciso para el templo, se saca (el Santísimo) desde la Custodia a las gradas o

---

<sup>506</sup> Wright, por ejemplo subraya que no existe un “modo” jesuítico. Es más, la única muestra de un respeto absoluto de los supuestos que estructurarían esta supuesta concepción sólo se pueden observar en la iglesia de Antwerp (WRIGHT, A.D.: *The Counter-Reformation. Catholic Europe and the non-christian world*. London, 1982, p. 224).

<sup>507</sup> De cualquier modo, el intento de que el altar pudiese ser visto perfectamente por los asistentes no era una aportación que se pueda atribuir únicamente a los jesuitas. La explicación de este fenómeno se encuentra en el hecho de que las nuevas órdenes, a diferencia de los mendicantes no recurrieron en la celebración de la misa a “... regular solemn recitation of the choir office in common” (*ibidem*, p. 226).

“En la Catedral de Toledo, como en todas o casi todas las catedrales de España, la colocación del coro en medio de la nave central quita al templo en gran parte su hermosura y grandiosidad, al mismo tiempo que lo empequeñece, fraccionando el recinto de modo que equivalga a una iglesia de pequeñas dimensiones, tratándose de anunciar la palabra de Dios”(GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 328).

sitio más patente, si no es que en el mismo altar mayor se vea bien de todas partes”<sup>508</sup>.

Era, efectivamente, la visión de Cristo, aunque se hable en la cita de la Sagrada Forma, la que conmovía al auditorio profundamente<sup>509</sup>.

Por el contrario, la distribución del espacio en muchas iglesias o catedrales de la época impedía que el público siguiese los actos misionales. En efecto, la presencia del coro dificultaba la visión del altar mayor y del púlpito a gran parte del auditorio, lo que se evitaba disponiendo la audiencia en un lugar abierto. La multiplicidad de pareceres a este respecto, sin embargo, indica que no nos encontramos ante una norma general:

“... yo tengo por mejor el que así el Santo Christo como el Predicador y cura estén en un tablado eminente delante del púlpito, porque como lo que más mueve en este Acto (el del perdón de enemigos) es el exemplar, moverá este mucho más quanto fuere más bien visto. Assí mismo (sic) procuro el que no ayga bancos en la iglesia y que antes de començar el acto estén todo en pie; assí porque estén más prontos para executarle, como porque aya menos embaraços”<sup>510</sup>.

De cualquier modo, la celebración de la misión en la catedral entrañaba otras dificultades. Una de las principales era la resistencia de los cabildos a la autoridad episcopal y, por extensión, al misionero que recibía el encargo del obispo para realizar la misión en su diócesis, por lo que solía ser visto como un enviado de éste. A este respecto, son muy significativos los consejos del padre Calatayud que tenían como objetivo último evitar que la misión tuviese este tipo de cortapisas<sup>511</sup>:

“Si hay Púlpito e Iglesia en el Pueblo capaz o el tiempo sereno diese licencia para predicar fuera, juzgo mejor no pedir la Iglesia de la Cathedral, sino es que el complejo de los Señores Capitulares sea tal que se presuma la largarán con franqueza, y sin cortapisa alguna y aun entonces se ha de andar con tiento”<sup>512</sup>.

---

<sup>508</sup> CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 193. Es empleado en el acto del perdón de enemigos: “... lo tubo patente al tiempo de las bendiciones y maldiciones...” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 90). También en p. 47v.

<sup>509</sup> Su colocación en el centro de la iglesia favorecía que los asistentes lo viesan: “... la gente teniendo a su magestad en el centro y más inmediato, se compunge más” (CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 193).

<sup>510</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 294.

<sup>511</sup> Algunos ejemplos de esta situación como que no se dejaba al compañero de misión al lugar en que se predicaba (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 26v).

<sup>512</sup> CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 162. “... ia los canónigos en la sala capitular a la plática ... me jugaron la pieza de no dejar entrar conmigo al compañero que era entonces el hermano Pedro de Oyarzabal...”. En Santiago le dijeron al Padre Calatayud que su plática no podía durar más de hora y media resistiéndose al Arzobispo, y aunque se llegó a un acuerdo no se predicó en la Catedral (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, pp. 27-27v). También se resistieron en Pamplona (*ibidem*, p. 50r).

“... no alargan el Altar Mayor para celebrar las cathedrales sino en funciones muy clásicas, como capítulos de alguna religión. Y aun las iglesias colegiales lo dificultan, aunque muchas de estas dieron altar y coro...” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 68)

Como hemos dicho anteriormente, el hecho de que la asistencia fuese masiva contribuía a que los misioneros decidiesen celebrar los sermones y los actos de misión en las plazas públicas o en descampados<sup>513</sup>. El padre Tirso, refiriéndose a las misiones celebradas en Andalucía decía<sup>514</sup>:

“Los sermones fueron en todas partes muy asistidos. En algunas no bastaban tal vez los mayores templos e iglesias catedrales y era necesario salir uno de los misioneros a predicar en otra iglesia o llevar otro tanto de auditorio a las plazas ... y sucedió también en Valladolid y Salamanca, en los días que se terminaba la misión”<sup>515</sup>.

En otras ocasiones, esta elección se debía a que la iglesia era muy pequeña, como solía ocurrir en Galicia donde se predicaba, por lo regular, en descampados. Para ello, el misionero recibía licencia especial del obispo<sup>516</sup>. Por ejemplo, en la Villa de Zea, el padre Caravantes “... (predicó) según ordinario estilo en un dilatado campo que se llama Laguella”<sup>517</sup>. Tirso González hace notar otra práctica común que era reunir una parte del auditorio en otra iglesia donde predicaba su compañero. En ocasiones se les dividía en función del sexo<sup>518</sup>.

La predicación en un espacio abierto llevaba implícitos algunos obstáculos importantes. El que más se destaca en las fuentes es, sin duda, la meteorología que imposibilitaba el desarrollo de los actos. En efecto, pese a gozar de una especial *protección divina*<sup>519</sup>, como hacen notar los tratados, ciertas misiones estuvieron marcadas por las inclemencias del tiempo que impidieron numerosas funciones. Obviamente, el hecho de que

---

<sup>513</sup> Villafranca. DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 308. Este hecho podía provocar desgracias personales como ocurrió en durante una de las misiones celebradas en Galicia por el padre Calatayud en la que: “Al salir un día el concurso de la iglesia de el collegio para oír en la Quintana, fue tal el tropel con que salían que a una pobre vieja le apretaron tanto que la desencajaron un hueso y murió de eso” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 29r).

En ocasiones este traslado se proponía sobre la marcha, a la vista del gran número de gente que quedaba fuera del recinto y por las apreturas del público (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 144).

<sup>514</sup> El lugar en el que se desarrollaba la misión debía ser espacioso para disponer a un auditorio multitudinario. Así, en Logroño, donde se acomodaron 36000 penitentes el día de la procesión general. Por supuesto, estas cifras no pueden ser confirmadas y probablemente sean exageradas (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 167).

<sup>515</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 275. Esta es una norma general en la actividad misionera del padre Calatayud (CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 160)

<sup>516</sup> GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 306.

<sup>517</sup> *Ibidem*, p. 307. Tirso González también predica en estos lugares en su misión en Galicia, como en San Pedro de Santa Comba (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 394) y en Malpica (*ibidem*, p. 400).

<sup>518</sup> GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 436. De nuevo lo justifica por la asistencia masiva, pp. 269 y 274. A veces, se habilitan otros espacios. En Cuenca, por ejemplo: “No bastó toda nuestra iglesia para la gente que concurrió al sermón, llenóse también la iglesia vecina de S. Isidro, donde predicó el P. Guillén y la que no cupo en una y otra iglesia, bajó a la sala de la congregación, obligando a otro Padre a que predicase, para satisfacer las ansias de oír la palabra de Dios que tenían todos” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 259):

los misioneros jesuitas predicasen durante todo el año implicaba que se encontraban con serios obstáculos que imposibilitaban que los fieles acudiesen a los actos de misión o que estos se pudiesen desarrollar óptimamente.

No hemos de olvidar, por otro lado, que esta predicación en los lugares públicos era un medio para lograr que la prédica fuese oída por aquellos que se resistían a acudir al sermón. Esta circunstancia era especialmente manifiesta en las ciudades donde abundaban las personas que pertenecían a otras religiones o que, por sus oficios, eran particularmente reticentes a oír el mensaje del predicador que era percibido como una agresión. Así, ocurría en Sevilla, donde acudían los judíos llevados por intereses comerciales o los musulmanes:

“siendo menester llevarles a estos el sermón, *adonde* por razón de sus contratos solían acudir, pues de la terquedad de su secta, no había que esperar que ellos quisiesen venirle a oír- propuso al cabildo de la santa iglesia el que le diesen licencia para predicar a los moros en la misma iglesia, pareciéndole que por ser aquellos barrios los más frecuentados del comercio, no dejarían de concurrir allí algunos judíos... Y porque, para predicar dentro de la iglesia hubo sus dificultades, se le dispuso al Padre Tirso el púlpito hacia la puerta de la lonja, sitio propio del comercio”<sup>520</sup>.

Obviamente, uno de los elementos esenciales del espacio donde se desarrollaba la predicación era el púlpito, “.. con sombrero una tercia no más de alto sobre el bonete del Predicador puesto en él y de suerte que por si llueve se pueda con facilidad soltar. A los dos lados dos cortinas que se puedan correr si hay ayre o recoger”<sup>521</sup>. De esta cita se puede deducir que limitaba los movimientos del predicador que era visible de cintura para arriba.

Se solía utilizar, pues, un púlpito portátil que se podía colocar en diferentes lugares para permitir al público una mejor visión del orador<sup>522</sup> como, por ejemplo, en la puerta de la Iglesia para hacer más accesible la función. Con este mismo fin, el orador estaba a cierta altura:

---

<sup>519</sup> Ya hemos visto en otra parte que los misioneros lograban una especial protección divina frente a la meteorología adversa. Como ejemplo, se puede consultar *Misiones del padre Tirso González y el padre Guillén*. Archivo de Loyola. Armario. Plúteo 4º. Balda 2 (2489), manuscrito 2.

<sup>520</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 580.

<sup>521</sup> CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 160. Esta prescripción no es importante: “predicábamos en un balcón con una montaña al lado nevada y como salía del púlpito eladas las manos y el calor reconcentrado caí enfermo con calentura”(CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 21).

<sup>522</sup> Otras veces, eran dos los que predicaban en lugares diferentes: “... esperaba tal concurso que fue preciso predicar el uno dentro de la iglesia y el otro afuera, y el Padre Montagudo en Triana” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 152).

“Su escalera proporcionada y en tal altura el Púlpito que los pies del Predicador estén el estado de un hombre levantados de la tierra o más de dos varas”<sup>523</sup>.

Incluso, se podía construir un tablado que seguía el mismo patrón que el púlpito<sup>524</sup>. Esta necesidad de estar a cierta altura permite entender también la adaptabilidad de los misioneros que empleaban como estrado las ventanas o los balcones de las casas que daban a la plaza o al lugar en que se reunía el público, “predicose en la calle, desde una ventana o puerta de una casa que está enfrente de la Iglesia a que se sube por unas escaleras de piedra”<sup>525</sup>. Otras veces, el púlpito era mucho más sencillo como, por ejemplo, un banco<sup>526</sup>. Como podemos deducir, el predicador debía colocarse a cierta altura sobre su público para hacer posible tanto su visibilidad como la audición de sus palabras y, por supuesto, para resaltar su autoridad, subrayada por su posición respecto al auditorio<sup>527</sup>. Este era el componente determinante de la misma concepción del púlpito que, si bien por su constitución formal, se diferenciaba del existente en la iglesia, tenía idéntico sentido y posición. Buena prueba de las variaciones adoptadas por los misioneros para lograr este objetivo es el siguiente caso:

“...en la plaza mayor (de Salamanca) ... El Padre Calatayud, haciendo una brevísima plática, mandó poner a todos de rodillas, de modo que sólo el Padre quedó en pie; y como era de tan alta estatura, todos le veían volverse ya a una parte ya a otra con el Santo Cristo enarbolado, exhortando al arrepentimiento y a hacer un acto de contrición”<sup>528</sup>.

De este modo, su posición “social” se definía por su emplazamiento en el espacio, cosa que nos permite entender que el movimiento proxémico, si bien limitado, estaba cargado de sentido y se definía siempre como un desplazamiento de arriba-abajo que implicaba, fundamentalmente, un acercamiento al público. No en vano, la acción del predicador puede ser entendida en términos escenográficos<sup>529</sup>.

---

<sup>523</sup> CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 160. Sobre la colocación de un púlpito en la puerta de la iglesia cfr. DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 192-3. También *ibidem*, 279 y p. 283.

<sup>524</sup> “Predicóse en la plaza, levantando un tablado, con su cubierta hacia la parte de la Iglesia, que estaba defendida del cierzo” (REYERO, Elías: *Misiones...*, 401). En la villa de Corcubión también se construyó otro: “Levantóse allí un tablado con su cubierta en parte defendida del norte que corría aquellos días” (*ibidem*, p. 402).

<sup>525</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 401. Desde un balcón (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 126). También *ibidem*, p. 239. CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, pp. 21 y 22v.

<sup>526</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, 387.

<sup>527</sup> No en vano, las mujeres estaban sentadas, como hace notar CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 27v.

<sup>528</sup> GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 263.

<sup>529</sup> “en efecto... el sermón utiliza siempre un sistema escenográfico que acompaña la emergencia de los cuerpos de todo orden que en él acuden convocados, y ello añadido, además, a que el mecanismo suasorio en su libramiento anuda complejas relaciones con el ámbito espacial, donde la palabra no sólo

Como hemos dicho, una preocupación fundamental de los misioneros era hacer posible la audición de sus palabras. Para ello, el lugar desde el que predicaba el orador se colocaba frente a un edificio alto:

“Se prueba primero la voz en varios sitios y procurando defender el Púlpito de la corriente de ayre o boquerón... se ha de escoger aquel desde donde corre la voz mejor y se oye de todas partes y siempre se procura poner de suerte que coja enfrente del Púlpito alguna pared alta, edificio o Iglesia que detiene la voz y hace que se quede en la Plaza”<sup>530</sup>

En las indicaciones sobre otros actos de la misión queda bien claro que el emplazamiento del estrado seguía la misma función práctica:

“Si en la Iglesia, o en la Plaza... *allava algún lugar alto y en puesto acomodado para que todo el Auditorio alcançasse a oír la Doctrina*, allí la enseñava; si no, hacía plantar dos mesas, en la una montavan dos o tres Niños de voz clara y alta y bien ensayados y enseñadas en la doctrina cristiana y a estos solamente preguntava, para que por medio de sus respuestas acertadas quedasse bien instruido todo el auditorio”<sup>531</sup>.

Así pues, el centro de atención en los sermones misionales era el predicador y todas las “líneas de fuerza” se dirigían hacia él. En este sentido jugaba un papel esencial la misma “definición del espacio” que estaba constituida por diferentes factores.

En primer lugar, era esencial para delimitar un lugar de devoción que venía marcado por los límites del recinto aunque, como veremos, este era desbordado por la acción del público o por las mismas funciones desarrolladas en la misión tales como la procesión de penitencia. Este mismo deseo de diferenciar el lugar donde se celebraba el acto misional llevaba a emplear diferentes procedimientos como velas de barco, dispuestas para proteger al auditorio, permitiendo un mayor recogimiento de éste en un espacio abierto, evitando las distracciones y, a la vez, aislándolo:

“... que la gente no coja el Sol enfrente, sino de espalda en caso de no haver mucha sombra”<sup>532</sup>.

---

resuena sino, y he aquí la novedad, que encuentra también su apoyo visual, plástico” (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 316-7).

<sup>530</sup> CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 161.

<sup>531</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 585. El mismo Feliciano se Sevilla también se subía en una mesa para predicar (DE SEVILLA, Feliciano. *Luz apostólica*, p. 152). Estas observaciones empíricas sobre la difusión de la voz son consideradas también por la tratadística de la época. “Es menester estudiar – nos dirá Bartolomé de Carranza- la disposición de las iglesias y de los púlpitos, para organizar conforme a ellos, la voz” (citado por RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 328).

<sup>532</sup> GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 161. En Tafalla encontramos la misma disposición: “(Escogió)... un hermoso palacio, fundado a fines del siglo XIV... para dar la misión su patio principal, local vastísimo cerrado por los cuatro costados...Acabó de

Los misioneros subrayaban, por otro lado, la importancia del silencio. Hemos de partir de la base de que el predicador intentaba controlar el comportamiento de la audiencia con el objetivo de repercutir óptimamente en ella, atrayendo toda su atención sobre si o sobre sus acciones o palabras. A este respecto, resultan muy interesantes las referencias a los gestos y sonidos faltos de decoro y que estorbaban la función, unas observaciones que atañían, de modo especial, al público femenino<sup>533</sup>.

Si observamos lo que ocurría en algunos actos de la misión, podemos afirmar que orden y silencio se confundían<sup>534</sup>. Calatayud tenía en mente la necesidad de evitar tumultos que distrajesen la atención.

“Se dexan dos entradas para que las mugeres entre al centro por aquellos lados o costados por donde más gente suele venir, pero de suerte que estén lo más distante del Púlpito que se pueda; es la razón porque las mugeres son amigas

---

poner la última mano el ayuntamiento encargándose de entoldarlo a fin de que no molestasen a los oyentes los ardores del sol” (*ibidem*, p. 156 y también CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 74v). También en Huelva, febrero de 1759, con velas de barco (*ibidem*, p. 384).

“... a las espaldas del concurso de hombres y mugeres que en varios ramos se extendía por muchas calles estaban puestas unas velas de navíos para que en ellas se quebrantase ya el viento, ya el ruido de los niños que casi eran solos los que quedaban en el Lugar sin asistir a la Misión” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 89v). También, GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 236.

<sup>533</sup> “en sacando el Crucifixo empiezan a meter bulla con gritería, sollozos, bofetadas, etc. Todo esto en buenos términos, es impedir mayor bien. Yo más quiero que el corazón salga herido y contrito aunque no haya sollozos ni lágrimas y quando estas. Y quando estas nacen suave y connaturalmente del corazón herido ya se conoce y así les digo: *No quiero que jamás lloréis ni metáis bula mientras yo hago los afectos con el Señor en la mano, porque si empezáis luego a sollozar y gemir perdéis lo mejor y el corazón no se penetra y convece, porque no dexáis oír y con la gritería rendís más al predicador...*” (CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 155).

Frente a los gestos exacerbados disponían algunos tratadistas, como García Matamoros en *De tribus dicens generibus...* (1570), que: “No muchas palmadas, ni muy quedas las manos, que lo uno es de esgrimidores, lo otro de troncos” (citado por RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 342).

<sup>534</sup> “para evitar la confusión y desorden en la Procesión General de Penitencia, se ha de prevenir desde el Púlpito algunos días antes que los hombres todos que quisieran asistir a ella procuren venir con algún traje exterior de penitencia, *porque de esse modo unos se animan con el exemplo a otros, y el mismo traje de penitencia conduce más para el orden, edificación y silencio de la Procepción*”(CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 293).

La función de los gobernadores era múltiple. Por un lado evitaban que mujeres y hombres ocupasen los lugares que no les correspondían, por otro:

“... se leían desde el Púlpito los nombres de varios sugetos para que distribuidos por las estremidades del Auditorio, le contuviessen en buen orden y silencio; y con una caña en la mano exercieron esse empleo entre otros muchos Repúblicos de distinción los Señores Sacerdotes y Cavalleros de la Primera Nobleza a cuyo desvelo y docilidad de los Auditorios se debió un silencio en campo abierto qual no se consiguió en otras misiones de mucho menos concurso *en el sagrado recogimiento del Templo*”(CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 90v).

Diferentes elementos contribuían a que todos caminasen con mayor devoción. Refiriéndose a las procesiones con las que acudían los pueblos cercanos a la misión dice el padre Calatayud que: “... benía cada una con cruzifixo, achas y canpanillas (sic). Unas más, otras menos, cantando unos el Miserere y otros coplas tiernas de la Pasión o de Nuestra Señora. Con tal horden y edificación y modestia así de hombres como muxeres que benían en dos fialas cada gremio de por sí, que infundían veneración y silencio al ver unos aspados, otros con cruces a cuestras...” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 42r).

siempre de arrimarse o acercarse al Púlpito y estando distantes las entradas de la valla ellas, sin trabajar los que cuidan del concurso, se apiñan y aprietan por estar más cerca... si la entrada se pone cerca del Púlpito no hay modo de passar adelante e impiden que otras entren”<sup>535</sup>.

De ahí que fuesen esenciales una serie de personajes cuya finalidad era garantizar el orden y el silencio del público. De cualquier modo, no eran sólo las palabras o la misma persona del misionero las que debían edificar sino todos los presentes, reforzando con su actitud las palabras del predicador. La misión era vista, de este modo, como un todo en el que cualquier elemento era significativo y que, por ello, necesitaba de una estricta regulación.

Así pues, los misioneros exigían la máxima atención por parte de unos espectadores que tenían una tendencia opuesta. En efecto, los recintos sagrados desempeñaban la función de lugar de encuentro, de reunión social donde los flirteos, las conversaciones, etc. eran fenómenos recurrentes tal y como demuestra la tratadística de la época. Para evitar cualquier tipo de “contaminación” acústica o visual se intentaba imponer tanto un cambio de actitud como unas coacciones adecuadas. A la primera dedicaban especial atención las advertencias para los días de la misión:

“*Non minus est Verbum Dei quam Corpus Christi*, dice San Agustín, *no es menos la palabra de Dios que el Cuerpo de Cristo*, y debéis poner aquel cuidado que se pone al recibir la Hostia, pues ¡cómo al oír leer el librito de la Doctrina o al explicarla parláis o sois causa de que otros parlen y de que varios no oygan!”<sup>536</sup>.

Este control del público, de sus emociones y reacciones, podía llegar a una regulación extrema, obligando a los oyentes a mantener la atención a pesar de lo que ocurriese fuera del espacio en que se desarrollaba el sermón que, en ocasiones, eran situaciones que causaban incertidumbre, cuando no un peligro real<sup>537</sup>.

---

<sup>535</sup> CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 161.

<sup>536</sup> *Ibidem*, p. 176. “Las que tenéis niños, poneos a lo último y no junto al Púlpito ni en medio del auditorio, pues los niños llorando inquietan y el demonio se vale de que lloren para estorvar y si en casa les dais menos sueño quando los traéis a la Iglesia se quedan dormidos”(CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 172).

Muy diferente era la actitud de Gerónimo López que oyendo a los niños llorar durante el sermón decía al auditorio:

“ablando mansamente con el Auditorio... No te inquietes que todos llorávamos quando niños , el niño no sabe lo que se aze, ni la madre lo puede poner en razón, porque no la alcanza el ijo. Y si todas las madres se uviesen de quedar en casa en guarda de sus niños, faltaría gran parte del Auditorio” (citado, DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 555). El padre Montagudo también se encontraba con la misma situación (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 230).

<sup>537</sup> “... en medio del sermón se oyó un grande crujido en el techo, que era de madera y del que empezó a desprenderse una viga, amenazando hacer grande estrago en el auditorio. Levantaron todo el grito en vista del peligro; pero mandándoles el Misionero... que se estuviesen quedos, obedecieron y la viga se detuvo, mantenida de unas tablas carcomidas y ruinosas GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 275). En otra ocasión, fueron unos caballos desbocados los que provocaron inquietud en una parte del auditorio (*idem*).



Junto con el silencio, los asistentes estaban obligados a acudir con el debido decoro a los sermones. Las directrices que contienen las fuentes son muy expresivas a este respecto<sup>538</sup>. Por tanto, no se trataba solamente de que aquellos permaneciesen atentos o sentados devotamente, actitud exigible a todo católico que asistía a la misa o a los actos sagrados, sino que se pedía más. En efecto, sus vestidos debían estar acordes con la ocasión, expresando modestia. A este respecto, los misioneros lanzaron invectivas contra los ropajes lujosos, afirmaciones que, sin duda, tenían como objetivo esencial a las mujeres. No sólo debían estar separadas de los hombres, sino que también debían vestir decorosamente, evitando ser ocasión de distracciones o tentaciones. Por esta razón<sup>539</sup>, los predicadores dedicaban especial atención a todos los “afeites”, así como a la exhibición de sus carnes en público. De este modo, eran muy rigurosos respecto a los escotes<sup>540</sup>:

“Un día de misión... hablé del escándalo y ocasión de ruina espiritual que trae la inmodestia y dispendio del pudor mujeril en el traje. Cuán dignas son de respeto y veneración las mujeres que visten con modestia... y el bajo concepto que se hace de las que visten torpemente... supliqué se cubriesen desde la garganta con aseo correspondiente, pero honesto, con un pañuelo. Al otro día se empezaron a buscar en las tiendas de Madrid, y empezaron muchísimas a practicar el consejo, y se han quedado con el nombre de los pañuelos del Padre Calatayud, y en otras partes han empezado a imitarle”<sup>541</sup>.

A este respecto, la asistencia de los cabildos y obispos con sus hábitos era también muy edificante para los asistentes<sup>542</sup>. Se trataba, en definitiva, de eliminar cualquier tipo de elemento visual o sonoro que dificultase la transmisión del mensaje del orador sagrado.

Y, en efecto, uno de los temas que apasionaron a los moralistas de fines del siglo XVII, al menos en Francia, fue el de la verdadera y la falsa devoción. La devoción criticada

---

<sup>538</sup> “La primera cosa que nos manda Dios observar en los templos es la reverencia interior del alma y la exterior del cuerpo” que deben estar acordes una con otra (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 101)

<sup>539</sup> También en la comunión son separadas de los hombres: “el comulgatorio se dispuso en forma de un cáliz, por un lado y puerta entraban hombres y por otro y otra puerta mujeres a comulgar” (*Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 65r).

<sup>540</sup> Se expresaban de un modo parecido en las referencias al rostro visible: “Si sólo ver las carnes de las mugeres suele excitar la concupiscencia, como nos lo advierte la Sagrada Escritura y lo enseña la experiencia, ¿cuánto más provocará el ver las caras con las carnes desnudas de los escotados...? La hermosura de las carnes blancas, que muestran con sus escotados las mugeres, junta con la del rostro, mueve mucho más y haze mayor batería en la flaqueza humana” (citado por KAMEN, H.: “Nudité et Contre-réforme”, p. 303. Citando a uno de los clérigos que se destacaron en esta campaña Joseph Garcés en su “Ave María, la luz más clara, que deshaze las tinieblas” (Jaén, 1678)). Otros, sin embargo, se negaron a condenarla de manera absoluta. Una de las razones era que algunas mujeres piadosas de la corte seguían esta moda (*idem*). También las basquiñas menguaban (SÁNCHEZ CUADROS, E.: *La técnica del actor barroco*, p. 599).

<sup>541</sup> Pedro Calatayud, citado por GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 340. Sobre esta cuestión ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 70.

por los jansenistas era aquella que, en su opinión, estaba ligada a la artificiosidad y la apariencia, al apego a una serie de gestos que eran reproducidos mecánicamente. Abundando en la línea de la escuela francesa, Bérulle y sus sucesores, también criticaron la superficialidad de esta vivencia de la religión en la que “tout est centré sur le culte”<sup>543</sup>.

En este sentido, podemos decir que en el catolicismo tridentino la misa no sólo se convirtió en el momento central de la religiosidad, sino que en ella se desarrollaban plenamente los contenidos de la concepción de la devoción. Esta exigencia se extendió, sin embargo, a todo tipo de ceremonia, ya fuese una procesión, ya el momento de la comunión. En efecto, la modestia expresaba o mostraba “... la qualité de sa dévotion, la qualité de sa relation personnelle avec Dieu. Sa dévotion c’est son effacement devant Dieu”<sup>544</sup>.

A partir de ella y del papel que cada uno jugaba en las ceremonias, se definía cuál era el rango del individuo estableciendo, por ejemplo, un dimorfismo sexual. ¿Pero quién definía los contenidos de este concepto? Sin duda, el cura y, por extensión, el religioso:

“La vraie dévotion du laïc, la seule valable est aussi celle que l’on exige du clerc. On ne peut imaginer plus étroite dépendance. D’ailleurs toute manifestation du “peuple” indépendante du clerc est *irrévérence, indécence, scandale, désordre horrible*”<sup>545</sup>.

Se insiste aquí en dos cuestiones: por un lado, que el cura debía controlar cualquier tipo de devoción y acto religioso y, por otro que más allá de ellos, debía regir los destinos de la misma vida de la comunidad que se definía por ser “católica”, es decir, por tener como principio fundamental los mandamientos de la Ley de Dios. De este modo, el religioso proponía cuál debía ser la actitud física y gestual de los fieles, constituyéndose en un modelo para ellos<sup>546</sup>.

La importancia de este “orden” era subrayada por el hecho de que fuera de él no había nada sagrado ni salvación posible<sup>547</sup>. Es más, la centralidad de la actitud que debían adoptar los fieles en la iglesia durante los oficios divinos, queda clara a la luz de la similitud entre ella y el comportamiento que debían observar en su vida diaria. En efecto, a partir de este modelo, se construía la misma concepción de la sociedad. Tal era, por ejemplo, el caso de la reforma de los trajes, que evidenciaban la actitud devota, revelando su humildad y su

---

<sup>542</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 150.

<sup>543</sup> FROESCHLÉ-CHOPPARD, M. H.: *La religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle*. Ed. Beauchesne. París, 1980, p. 260.

<sup>544</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>545</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>546</sup> Cómo definir lo sagrado (FROESCHLÉ-CHOPPARD, M.H.: *La religion populaire...*, p. 266-1).

modestia que, a su vez, eran exigidas como virtudes sociales fundamentales. En este sentido, eran las mujeres nobles, y de modo especial aquellas que estaban ligadas a las congregaciones, las que debían dar ejemplo al resto de fieles<sup>548</sup>. A este fin se dedicaban algunos sermones<sup>549</sup>.

Muchembled ha subrayado la importancia de la enseñanza de los gestos y de los comportamientos en una sociedad profundamente teatralizada, donde se establecían una serie de mediaciones entre los propios deseos e impulsos y su expresión, cosa que conllevaba plegarse a las normas sociales. En este sentido, se puede decir que uno de principales ejes de difusión de este modelo fue la educación infantil<sup>550</sup>. Las mismas imágenes devotas constituyeron otros tantos medios de difusión de esta disciplina gestual aunque, a través de su compleja y matizada codificación, transmitían un mensaje que:

”nos ofrece un balance más bien pobre de lo que en realidad está implicado en la lectura simbólica de un espacio plástico, y sin embargo es mucho lo que como reflexión corporal se entrega en estas secuencias.... Se puede decir así que el cuerpo – ello también en el discurso “profano”- compone o propone siempre una suerte de enigma. Se ofrece para una operación de desciframiento. Es, en suma, un jeroglífico...”<sup>551</sup>.

---

<sup>547</sup> La luz según Majorana no era sólo “... un aglutinante emotivo... ma anche un dichiarato strumento di controllo dei disordini che potevano nascere in una simile situazione” (MAJORANA, B.: *Teatrca missionaria*, p. 65).

<sup>548</sup> “(En Sevilla)... el más celoso predicador ha sido el ejemplo de las señoras de la primera nobleza. Con que en las demás mujeres el jubón sirve tanto para el aliño como para la modestia. La Semana Santa eran tan uniformemente los vestidos negros que se reconocía que los había elegido la atención cristiana de celebrar las exequias de Jesucristo muerto por nuestro amor y no el cuidado de la gala. Descuidáronse en esto dos mujeres y entraron en la iglesia catedral con vestido de color y las demostraciones de disonancia de las demás las obligaron a salirse de la iglesia” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 352).

<sup>549</sup> En Zamora predicó el padre Tirso dos sermones sobre los escotados (*ibidem* p. 421): “y bastó el primero para que al día siguiente viniesen mucha smujeres muy reformadas. Y con el segundo se convencieron casi todas de suerte que las señoras más principales andaban a competencia sobre cuál se reformaba la primera, haciendo jubones subidos y cerrados y no fueron pocas las que la misma noche se subieron los jubones, trasnochando por no salir en público el día siguiente sin reforma, que ha sido universal en casi todas de todos los estados usando las que no podían más de lienzos muy cerrados para encubrir su inmodestia y desnudez” (*idem*).

El padre Echeverz criticaba duramente las modas: “...con tan maravillosos efectos, que hubo mugeres que en el mismo sermón se quitaron con tan santo enojo sus diges, y sus ahujas de plata del pelo, que se arrancaron porción del pelo mismo con ellas. Y al salir de la iglesia, llorosas y arrepentidas dexaban sus ahujas y diges en los platos de los demandantes por limosna para los pobres”(ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 208).

<sup>550</sup> MUCHEMBLED, R.: *Société, cultures et mentalités dans la France moderne*. Ed. Armand Colin. Paris, 1990, p. 142. En efecto, el maestro fue un difusor de la enseñanza religiosa:

“... sont tenus de leur faire le catéchisme, de leur apprendre le silence et la discipline, tout en surveillant leurs attitudes hors de l'école, au pont de relayer l'autorité paternelle, puisqu'ils n'hésitent pas à punir... L'école est sans conteste un lieu de d'éducation dans tous les domaines. Les élèves parvenus au degré final de la lecture du français étudient des manuels de civilité pur pouvoir se comporter de manière polie et “honnête” dans tous les actes de la vie quotidienne” (*idem*).

<sup>551</sup> RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 320. Todos los gestos tenían un sentido muy determinado. Tal era el caso de la cruz a la hora de santiguarse que, según los los sueltos que se difundían para formar a los niños en el siglo XVI servía para librarse de los malos pensamientos (al

Buena prueba de la importancia de estas regulaciones son algunos datos contenidos en las fuentes que pueden llevarnos a plantear si los misioneros pensaban, como tantos otros contemporáneos suyos, que el gesto generaba un estado mental y forjaba el “carácter” del individuo a través de su repetición. De hecho, como veremos en otra parte, las penitencias impuestas a los individuos consistían en repetir determinada frase, realizar un gesto como besar el suelo si se había blasfemado, etc.:

“... la que más que todas debe encomendar al pueblo, proponiéndola como medio eficacísimo para la perseverancia es la de repetir frecuentemente con el corazón y aun a veces con la boca: *Antes morir que pecar... En orden a desterrar los vicios... quales son los juramentos, maldiciones*”<sup>552</sup>.

Aparte del Ave María, frases o salmodias tenían como objetivo recordar la posibilidad de perdición o los tormentos del infierno<sup>553</sup>. En la misión de Mula, en la que el P. Calatayud se enfrentó a una situación difícil ya que los odios y los conflictos habían llegado al extremo, provocando unos pleitos que se habían hecho “... con grave dispendio de sus caudales hasta des(c)epar viñas, tajar olivos”. Por ello, era necesario utilizar todos los recursos de la predicación de aparato:

---

santiguarse la cabeza, labios y pecho “... by the virtue of the cross, the child’s mind would be freed from evil thoughts, his mouth from bad words, and his breast from evil deeds” (NALLE, S.T.: *God in la Mancha*, p. 117).

<sup>552</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 316. Los niños se convertían también en elementos activos: “Oyendo los niños una blasfemia, rodearon al que la había dicho y le exhortaron a que reparase la injuria cometida contra dios... besando la tierra... Aquel hombre malvado, ciego por la ira, arremetió tras los niños, puñal en mano, mientras huían ellos gritando sin cesar: ¡Viva Jesús!, ¡besa la tierra! Furioso cada vez más, apretó el paso, pero dio tal tropezón que cayó en tierra y se atravesó la lengua con su propio puñal” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 131).

El padre Calatayud subraya la importancia de los más jóvenes en el mantenimiento de las buenas costumbres: “quedó plantado el *Viva Jesús, mueran los juramentos*. Y los muchachos hacían besar la tierra a quien juraba o hechaba votos y sucedió después que, pasando un soldado raso empezó a hechar votos en la taberna y los muchachos cercándole, empezaron a decir: *Viva Jesús, bese la tierra*. Y como se exasperase más y los amenazase, se fueron de tropa a casa de el Alcalde Maior y empezaron a pedir Justicia y satisfacción porque avía jurado. El juez por sossegarlos, y dar satisfacción salió de casa e hizo el ademán de quien lo metía preso y lo sacó luego. Passó el soldado a un lugarcillo llamado Castro, y tornando a hechar votos en la taberna, dos muchachos de unos 14 ó 18 años le dijeron *Viva Jesús, bese la tierra*. No quería. Assiéronle de los cavezones, le hecharon en tierra entre los dos, le hizieron besar la tierra y pusieron el pie sobre el pescuezo. El soldado quedó horrorizado e intimidado de su mala conciencia” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 20v).

“Y tengo notado que en los pueblos donde se ha entablado rezar esta santa devoción (el Rosario), desde luego se vieron muy trocados en costumbres sus moradores y muy mejoradas sus almas, viéndose en ellos lo que en otros tiempos experimentaron los christianos que abraçaron este sagrado exercicio” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 571).

<sup>553</sup> “... cuando tus ojos quieran ver i miran la muger agena, diles: *guardaos ojos para mejores bistas, para la bista de Dios, para la bista de María Santíssima*. Cuando tu cuerpo pide deleites, dile: *cuerpo mío, aguanta un poco que en el cielo están los eternos*. Si temes trabajos en el infierno los ai eternos” (CALATAYUD, P: *Sermones...*, ms. 6870, p. 50r).

“Después que salió el Santísimo en la función de enemigos y abrazándose unos con otros, pidiéndose perdón dixe una cosa os falta hijos míos para hacer a dios Nuestro Señor perfecto: el obsequio y sacrificio de vuestro corazón y es que... perdonéis de corazón en el orden de la conciencia los daños que os huvieren causado y en señal de que assí lo hacéis por temor de JesuChristo, cubríos todos la cabeza. Assí se *hizo súbitamente con (moción) universal del pueblo y de los mismos Angeles*”<sup>554</sup>.

Esta misma concepción explica la importancia que daban los misioneros a algunos actos como la función de los juramentos, donde los fieles reproducían una serie de gestos y penitencias, que según los misioneros era necesaria para erradicar las blasfemias<sup>555</sup>.

¿Cómo se disponía el auditorio en el espacio destinado al sermón? Sin lugar a dudas, los escritos del padre Calatayud brindan los mayores datos al respecto. De cualquier forma, podemos decir que existían unas reglas generales que regían la distribución de los fieles no sólo en los sermones sino en todos los actos de la misión. Uno de ellos era, por ejemplo, la *melior pars* se reservaba al clero<sup>556</sup>. En las Iglesias este principio suponía que su lugar estaba en el presbiterio o en el altar mayor, aunque también se les podía colocar en coro<sup>557</sup>. Los nobles también caían dentro de esta categoría. Otro principio esencial era que las mujeres y hombres debían ser separados.

Por otro lado, como dijimos anteriormente, el púlpito constituía el eje sobre el que se distribuía el auditorio. Así lo demuestran claramente las disposiciones respecto a la entrada de quienes participaban en la procesión de penitencia cuando llegaban al lugar donde se predicaba el sermón:

“los quatro predicadores primeros de la procesión, assí como fueren entrando en el quadro, cogerán por la parte interior de el sus quatro angulos, cada uno el suyo, según las quatro letras F.F.F.F (que señalan los vértices), de suerte que cada uno de ellos se ha de poner sobre el círculo exterior y a igual distancia del centro en donde está el Púlpito y del ángulo que le toca”<sup>558</sup>.

---

<sup>554</sup> CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 117v.

<sup>555</sup> *Ibidem*, p. 123v.

<sup>556</sup> Según en concilio Niceno cap 44 y el IV Concilio toledano capítulo 18 citados por ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, 100. REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 616 nos dice que fue necesario poner guardias en la Catedral para evitar que el coro fuese ocupado por quienes no fuesen “... autoridades y personas de respeto”.

<sup>557</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 100-1.

<sup>558</sup> CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 294. La norma general que sigue Pedro Calatayud en todos los sermones: “... los bancos... se ponen o en figura de quadro o circular, de suerte que para el mugerío se dexa libre el centro de la plaza y los hombres estén en los bancos unos y los más detrás de ellos haciendo cerco. Lo tercero se reservan para los sacerdotes y especialmente los curas y eclesiásticos, y regidores de los pueblos forasteros algunos bancos en que sentarse... lo quarto se dexan dos entradas para que las mugers entren al centro por aquellos lados o costados por donde más gente suele venir...” (CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 161).

Las mujeres se colocaban junto a los nobles en el núcleo del espacio, próximas al púlpito<sup>559</sup>. Ambos grupos, mujeres y autoridades, junto con los nobles, se disponían en el cuadro interno<sup>560</sup>:

“El decimosexto, el octavo trozo de Estudiantes manteístas, sacerdotes, Religiosos ... y clero con su Prelado o cabeza entrarán abriéndose en dos alas por el tercer círculo interior que abrazan las quatro LLLL... en que se unirán ambas filas y dexando una porción de este círculo libre se incorporará en ella el Ayuntamiento, un tanto apartado de el Clero, según se ve en las dos LL inmediatas a la derecha del círculo”<sup>561</sup>.

A esta parte del auditorio se accedía por un lugar concreto<sup>562</sup>. A continuación, entraban las mujeres que, separándose también en dos filas ocupaban este lugar junto al púlpito<sup>563</sup>. En los cuadros exteriores se disponían los hombres que, en el caso del sermón de penitencia, eran colocados siguiendo el tipo de mortificación que portaban.

Estas directrices generales fueron seguidas por todos los misioneros, al menos en esencia. Buena prueba de ello es el acto de perdón de enemigos, donde el predicador abandonaba el púlpito y se dirigía al clero que siempre se encontraba próximo. En esta parte del auditorio también se colocaban dos filas de bancos que dejaban un espacio entre si, permitiendo un acceso más fácil así como la aparición sorpresiva de imágenes. Así pues, el acceso al auditorio se realizaba por separado, en función del sexo y la categoría social<sup>564</sup>.

---

<sup>559</sup> Los capuchinos, al menos Feliciano de Sevilla, seguían el mismo patrón que los jesuitas en cuanto a la disposición del auditorio, al menos en cuanto al lugar que ocupaban las mujeres como se deduce vg:

“(las imágenes) se ponían enfrente de donde se avía de predicar, algo distante del predicador, *detrás de las mugeres*: porque no les estorvasse la vista” (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 152).

No siempre era así como se desprende al descripción que hace el padre Calatayud e la misión de Utrera, donde delante del púlpito se colocaron los bancos del clero “y personas de distinción”. Las mujeres fueron colocadas en el lado izquierdo, los hombres en el derecho (CALATAYUD, P.: *Exercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 156v). Para evitar que ambos grupos se confundiesen entraban por diferentes lugares (*ibidem*, p. 158r).

<sup>560</sup> “... el Señor Arzobispo se sentaba junto al púlpito en un sitial y tubo (sic) varias vezes el Christo en la mano. Allí cerca se puso un redil para las señoras y canónigos varios y otros eclesiásticos y nobles se sentaban allí” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 27v).

<sup>561</sup> CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 197.

<sup>562</sup> “... se tiraron cinco largas hileras de bancos desde la derecha del púlpito asta casi la puerta del costado de la cathedral, dejando entre ella una estrecha calle para entrar las señoras a su sitio y para las mugeres se hizo una balla de bancos quasi circular por cuias puertas o entradas entraban dentro” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 333). Valladolid, mayo de 1748.

<sup>563</sup> *Idem*. Como veremos estas mujeres eran sólo las que procedían de otras poblaciones, ya que la que pertenecían al vecindario permanecían en su casas (*ibidem*, p. 275).

<sup>564</sup> Sobre la colocación de los bancos siguiendo la disposición de que hablamos, CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 89v. “Fueron marcando los hombres en forma de Procesión cuya extremidad cerraba en cuerpo de comunidad el Ilustrísimo Cabildo y la Muy Noble Villa; y luego las mugeres por camino más breve se desfilaron en la misma forma al sitio donde recibían a todo el concurso quatro predicadores” (*ibidem*, p. 89v). Esta disposición se seguía en todos los actos “... se dispuso el circo y púlpito en eixa plaza y se destinó puesto para los hombres separado del de las mugeres” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 145v).

De cualquier modo, podemos decir que las citas anteriores sólo contienen la teoría. Veamos cómo se adaptaba el misionero a las condiciones del espacio en que se desarrollaba el sermón y que, obviamente, variaban. En el Barrio de Triana, las funciones no se desarrollaron en una plaza sino en una calle, la calle Larga, espaciosa y contigua a la parroquia de Santa Ana. Había, justo enfrente de ella otra calle amplia:

“desde las dos esquinas de esta segunda calle, seguían dos líneas formadas de tablas con bastante fortaleza, que dividían los dos lados de dicha calle larga y quasi cerraban su passo. Y en la fachada (de la Iglesia que estaba en esta parte) se fabricó un tablado alto, sobre que se colocó el púlpito que, según su elevación, dominava todo el ámbito que era capaz de ocuparse con un concurso tan numeroso... Delante se hizo un circo con barandas de hierro en el que se pusieron bancos para los eclesiásticos y otras personas de distinción que asistían. En esta disposición estaba el teatro con la decencia correspondiente. Para el auditorio se hombres se señalaron dos lados de dicha Calle Larga que dividían las dos líneas de tablas referidas que cerravan soldados y justicia prevenida para impedir el passo y qualquiera otro desorden que pudiera ocasionarse. Y para las mujeres se destinó la calle de enmedio que iba formada derechamente desde el sitio del púlpito”<sup>565</sup>.

## 8. La acción del misionero.

Ya hemos destacado en otro lugar la importancia que tuvo la *actio* en la retórica misional. De hecho, ésta constituyó un elemento clave en una predicación que ponía el acento en el gesto que podía ser reproducido e imitado por los fieles, brindándoles la posibilidad de participar directamente. Por otro lado, cabe decir que el público de las misiones no poseía una visión ni audición adecuada, de modo que era arrastrado por las respuestas de los presentes que reforzaban el mensaje del predicador. Sin duda, la misión tenía como objetivo la movilización de los asistentes, optimizando sus resultados a través de esta *técnica*<sup>566</sup>.

La exageración o, más exactamente, la falta de decoro pueden contribuir a definir la *actio* misional<sup>567</sup>. Y efectivamente, las críticas de muchos preceptistas “cultos”, asentados

---

<sup>565</sup> CALATAYUD, P.: *Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 102r.

<sup>566</sup> “La combinazione di predica e istruzione è dunque il “modo” con cui i gesuiti operavano all’interno di ciascuna tappa, per la durata di più giorni. Pucitta dice bene i due diverse procedimento. L’uno, operante sui sentimenti come supporti della volontà e quindi degli affetti a cui seguono le azioni, poggia su argomenti “come del prezzo dell’anima, della gravezza del peccato, della necessità della penitenza, del rigore della divina giustizia, della morte, del giudizio, dell’inferno, dell’eternità e simili”; è fatto per produrre un forte sommovimento affettivo, cosicché “accade spesso che in tali prediche compuntive si vedono tali motioni universalmente in utti che è necessitato il padre o a desitere di predicare per dar sfogo al pianto alle lacrime a i gridi, o pure con un campanello dar segno di silenzio” (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria...*, p. 44.).

<sup>567</sup> El gesto es un principio esencial como otros: “*santitas, pudor, mansuetudo* o *eloquentia*, pero “eso sí, el buen “gestus””(LA FLOR, Fernando R.: *La península metafísica*, p. 340).

en la tradición retórica clásica, se dirigieron contra unas manifestaciones que no correspondían al concepto tradicional de la acción oratoria. De hecho, en las obras dedicadas a las misiones no encontramos las reflexiones características de los preceptistas cultos que, por ejemplo, distinguían entre lo alto y lo bajo en el cuerpo, uso de las manos y de los dedos en la expresión de ideas, etc. Nada de ello aparece en la práctica misional en la que se utilizaban, de modo prioritario, otros elementos para persuadir como los recursos plásticos, ya fuese un cuadro, una cruz, etc. Obviamente, no se trataba solamente de que las sutilidades de la *actio* clásica fuesen imperceptibles e incomprensibles para un público numeroso y popular, sino que eran ajenas a una práctica que se fundaba en el reconocimiento de esta situación. Es decir, la oratoria debía estar en consonancia con su público<sup>568</sup>.

La acción del orador sagrado y del actor revelan unas idénticas inquietudes que estaban en consonancia con el contexto cultural que tratamos. Se ha postulado, en efecto, que la “teatralización” de la sociedad fue un elemento clave de este período. De hecho, en ésta como en otras manifestaciones, se pueden encontrar idénticas inquietudes a las de la escena de la época. En el teatro barroco, la naturaleza del personaje se revelaba a través de unos rasgos externos, una circunstancia que era evidente incluso cuando trataba de ocultar su personalidad fingiendo o adoptando un vestuario o unos gestos que no se correspondían ni con su *status* ni con su personalidad<sup>569</sup>. Es más, en las reflexiones de los autores de la época, se subrayaba la necesidad de que esta *pose* correspondiese a la condición social y dramática del personaje (*decoro*<sup>570</sup>). Y era la exigencia de plegarse a tal principio la que justificaba las condenas del teatro que hacían los moralistas de la época. En efecto, moralidad y *tejné* parecen haber estado íntimamente unidas<sup>571</sup>.

Como hemos dicho, la sociedad barroca se contagió también de esta misma concepción. De este modo, los hombres y mujeres de la época concibieron la idea de que en

---

<sup>568</sup> Tiene razón Majorana cuando dice que “... Lazarelli oppone – trasferendo la questione sul contermine terreno della retorica- la coppia parole-intelletto (gente civile), cioè una predicazione che ricade sotto il controllo del gusto e che nasce dalla condivisione culturale di oratore e ascoltanti, alla coppia azioni-trasporto emotivo (gente rozza), cioè una predicazione che fa leva sull’ignoranza e in cui, mediante *plagium*, il missionario gesuita esercita copertamente un dominio sui fedeli: “mascherata, attuosità sceniche, materialità, canti, racconti” “(*ibidem*, p. 133).

<sup>569</sup> FISCHER-LICHTE, E. : *Semiótica teatral*, p. 311 y ss.

<sup>570</sup> *Decoro* y *naturalismo* estaban muy ligados. Por ejemplo, la acción, la voz y el vestuario del monarca representado en escena debían corresponderse a la imagen que de él se tenía.

<sup>571</sup> Según Cuadros: “los documentos de la controversia son, quizá, el elemento más dinamizador de la teoría actoral del siglo XVII y provocan ese trenzamiento entre lo técnico y lo moral que ocasiona la descripción de los actores con un afortunado acuñaamiento: “mozos libres y mugeres mozas con galas y sin decoro, *por el oficio y por sí*”. Escasos son los esfuerzos por disociar precisamente un estatuto moral de una técnica artística” (RODRÍGUEZ CUADROS, Evangelina: “Registros y modos de representación en el actor barroco: datos para una teoría fragmentaria” en DÍEZ BORQUE, José M<sup>a</sup>. *Actor y técnicas de representación del teatro clásico español*. Ed. Tamesis Books Limited. London, 1989, p.p. 41-2).



los rasgos externos se debía descubrir la personalidad: el vestuario, la actitud corporal actuaban como “representaciones”, de un “designado”, el *yo*, que se expresaba a través de ellos y se *identificaba* con estas actitudes y formas<sup>572</sup>. Erika Fischer-Lichte recuerda, a este respecto, la definición que da Port-Royal de “representación” y que recoge, por ejemplo, Roger Chartier:

“Si se observa un determinado objeto sólo como si representara otro, la idea que se tiene de esto, la idea de un signo y del primer objeto se llama signo... El signo comprende dos ideas, una de la cosa que representa y la otra de la cosa representada; su naturaleza consiste en evocar la segunda a través de la primera”<sup>573</sup>. Pero, a su vez, los hombres de la época también representaban, es decir, “... (comparecían) en persona y exhibían las cosas”<sup>574</sup>.

¿El decoro suponía una acción estereotipada? O dicho de otro modo, ¿el gesto y la postura se adoptaban siguiendo unas normas sociales, un *lenguaje* reglado que posibilitaba la identificación del personaje y que, en definitiva, reducía la libertad? Llegamos así a la posibilidad de fingimiento o, al menos, disociación entre los móviles y las formas. Las cosas no eran necesariamente así, ya que el aprendizaje de las normas no implicaba una realidad de la que no participase el *yo* que se definía, obviamente, por su “ser social”. Muy al contrario, la sociedad barroca sólo se puede entender participando de la teatralidad, por el *aparato*, asumidos por los individuos desde su infancia:

“ni aun en su desmesura... fue nunca espontánea la espiritualidad barroca, porque en el Barroco no hay conductas espontáneas. El ejercicio de la virtud y del pecado, de la adhesión y de la rebeldía, es siempre la manifestación aprendida de un estar normalizado”<sup>575</sup>.

Así pues, la aparatosidad de los gestos no implicaba necesariamente fingimiento. Por esta vía estaríamos cayendo, de nuevo, en una errónea aproximación a la cultura barroca. El espectáculo, reproducido hoy en algunas celebraciones religiosas que percibimos como una simple pose, era comprendido de un modo totalmente diferente en la

---

<sup>572</sup> Pero no de un modo directo sino que “.. la idea expresada y representada por el signo (que) representa a su vez la idea del *yo*” (FISCHER-LICHTE, E. : *Semiótica teatral*, p. 320).

<sup>573</sup> FISCHER-LICHTE, E. : *Semiótica teatral*, pp. 319-20.

<sup>574</sup> “La representación es aquí dar a mostrar una presencia, la presentación pública de una cosa o una persona. Es la cosa o la persona misma la que constituye su propia representación. El referente y su imagen forman cuerpo y no son más que una única y misma cosa, adhieren uno a otro” (en su prólogo a BOUZA, Fernando: *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*. Ed. Akal. Madrid, 1998, p. 6). Y que nos recuerda de nuevo recurriendo al *Diccionario* publicado por Furetière en 1690 que da dos sentidos contradictorios (al menos aparentemente, parafraseo a Chartier) del concepto representación: “imagen que nos devuelve como idea y como memoria los objetos ausentes, y que nos los pinta tal como son” (*ibidem*, p. 5). De este modo, la imagen *sustituye* al objeto ausente. Para dejarlo más claro aun: “Representar, por lo tanto, es hacer conocer las cosas de manera mediata por “la pintura de un objeto”, por las “palabras y los gestos”, “por algunas figuras, por algunas marcas”, así los enigmas, los emblemas, las fábulas, las alegorías” (*idem*).

<sup>575</sup> SÁNCHEZ LORA, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Ed. FUE. Madrid, 1988, p. 371.

época que tratamos. Volveremos con más detalle a esta cuestión cuando tratemos las devociones barrocas.

De este modo, en el Barroco las más leves inquietudes se expresaban con gestos estudiados exhaustivamente. En efecto, la acción del hombre apasionado fue definida y catalogada por los tratadistas en sus más leves detalles. Esta realidad se reflejaba, por ejemplo, en las obras pictóricas o escultóricas de la época que se nutrían de esta visión. No en vano, el realismo del arte barroco puede ser considerado como una recreación que se alejaba, o así podía ocurrir, del referente para convertirse en un producto de taller. Y esta es una de las inquietudes fundamentales del que afronta las expresiones de la época. Julián Gállego, a partir de una de las figuras más destacadas e influyentes de la época, como Velázquez, ha puesto en duda el realismo y el naturalismo del arte barroco<sup>576</sup>. Pero este hecho, al que se unían otras manifestaciones como las obras de “buenas maneras”, reflejaba más una voluntad que un calado social efectivo. Se produjo así un fascinante juego de adaptaciones, de síntesis algunas de cuyas pistas para el caso francés son brindadas por los trabajos de Muchembled cuya reconstrucción, como vimos, debe ser sometida a una crítica conceptual.

De cualquier forma, las proposiciones sobre el estudio de la naturaleza y conocimiento de sus formas fueron esenciales en la tratadística de la época. Verdad y verosimilitud eran términos que se repetían en el arte y en la retórica, en el teatro y la literatura. De hecho, tal empeño no puede ser entendido como un producto emanado del Barroco, sino alimentado también en la literatura espiritual del Quinientos<sup>577</sup>.

Como hemos dejado entrever anteriormente, la acción del orador solemne estaba caracterizada por su moderación que era, en cierta medida, producto de su imagen social, asentada en la tradición. Esta realidad chocaba con la exacerbación de la *actio* del misionero quien, por ejemplo, castigaba sus espaldas en público acentuando su debilidad, como en el caso de Segneri. No en vano, esta cuestión provocó una polémica de la que es buena prueba la tratadística misional.

---

<sup>576</sup> GÁLLEGO, Julián: *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*.

<sup>577</sup> OROZCO, Emilio: *Manierismo y Barroco*. Ed. Cátedra. Madrid, 1975. Sus palabras en sus trabajos sobre el barroco son muy indicativas a este respecto: “... la teatralización de la oratoria sagrada y al mismo tiempo de las formas espectaculares y violentas de la religiosidad de la época, cuyo sentido desbordante comunicativo se identifica con los rasgos realistas de los escritores ascéticos que inspiraron y conformaron la sensibilidad de las gentes en todos los sectores sociales. Todo ello fue mantenido e impulsado sobre todo por el influjo de las técnicas de la oración-meditación de los *Ejercicios* ignacianos que realizó en la práctica devociones, como ninguna otra orden, la valoración de la composición de lugar en la meditación realistas utilizando elementos plásticos visuales y ambientales para conmovir, a través de la vía sensorial el alma de los fieles...” (OROZCO, E.: *Estudios sobre el Barroco*. Ed. Universidad de Granada. Granada, 1988. Tomo I, p. 292).

Así pues, la predicación misional era muy diferente a la oratoria “solemne”, con su uso de elementos plásticos, sus movimientos proxémicos, esto es, la “difusa” separación entre el retor y su público, los múltiples “soportes” utilizados para predicar. Pero la cosa se complica aún más si tenemos en cuenta que los tratadistas que escribían sobre ellas reconocían que, en algunos contextos, era difícil determinar qué gestos eran decorosos y cuáles no. En efecto, para aumentar la efectividad de la acción del orador, cabía inventar nuevas formas de predicación y los misioneros entregaron a ello con entusiasmo, concibiendo su ministerio *dialécticamente*, esto es, como una superación y perfeccionamiento de los medios puestos a su disposición por otros colegas<sup>578</sup>.

Sin duda, había un límite claro, una regla de oro que era la edificación. En efecto, las recreaciones e innovaciones debían estar dirigidas a mover al auditorio, a convertirlo en definitiva<sup>579</sup>. Todo lo que no contribuía a este fin no era sólo inútil sino inmoral<sup>580</sup>. En efecto, si bien era necesario responder a las expectativas del público para promover el interés, este era sólo un medio no un fin. De lo contrario, se caía en la acción brillante, en la humorada o el espectáculo vacío:

*“Siempre con el mismo fin de despertar a los pecadores del letargo en que yacen, sin acordarse de Dios y olvidados de sí mismos y de sus verdaderos intereses, usó en Salamanca y por el buen efecto producido adoptó después generalmente el medio, muy eficaz por cierto, de enseñar desde el púlpito un lienzo que representaba un alma condenada”*<sup>581</sup>.

---

<sup>578</sup> Los modelos en los que se miran los misioneros revelan claramente las influencias mutuas. En la obra Echeverz apunta que los ejemplos a seguir son: “... el... Padre Pablo Señeri de la Compañía de Jesús, del padre Francisco Estremera de la misma Compañía, el Padre Corella, Capuchino, el padre Feliciano de Sevilla y el Padre Carabantes, capuchinos también. El del Padre Gavarri de la observancia” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 321). Todos ellos fueron protagonistas de escritos hagiográficos y, sin duda, sus obras circulaban en la época. De esta permeabilidad es buena muestra también la obra de Miguel Ángel Pascual (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido y en el de los demás operarios de la iglesia*. Imprenta de Juan García Infanzón. Madrid, 1698), con una introducción de un capuchino, o el mismo padre Gerónimo López, que recomendaba, entre otros, el modelo propuesto por Carabantes, máxima figura de la predicación capuchina en los umbrales del XVIII.

Las misiones de Gerónimo López eran ponderadas muy positivamente por algunos capuchinos, que lo proponían como modelo para los misioneros. Fr. Francisco de Madrid escribía: “avía Dios N. S. embiado a su iglesia, en estos tiempos infelizes esta idea perfectissima dde la verdadera predicación, no solamente para convertir... sino también *para reformar los predicadores quando vemos y lloramos tantos predicadores...*” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 299).

<sup>579</sup> Sobre el uso del Cristo en el púlpito: “Del segundo coloquio se valía el V.P. (López) ordinariamente al fin de los sermones, quando sacava el Santo Crucifixo para mover a los oyentes al verdadero dolor y arrepentimiento de sus culpas” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 569).

<sup>580</sup> Como bien dice Fray Francisco Sobrecasas “Ay diferencia entre el comediante y el orador en las acciones; que el comediante como su fin principal es deleytar con el arte de potencias y sentidos, debe regular de tal forma las acciones a las voces, que aquello que de los labios nace, se ha de animar con las acciones nuevamente... El orador tiene tres fines: mover, enseñar y deleytar... el orador no debe ceñirse tanto al deleyte del Auditorio que gaste en la... representación el tiempo: su fin principal es mover y enseñar” (citado por BARNES-KAROL, Gwendolyn: “Religious oratory in a culture of control”, p. 62).

<sup>581</sup> GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 507.

La predicación misional, pues, se caracterizaba por su rigor y su *utilidad*, la moderación en los contenidos y, sobre todo, el fervor. Estos eran principios que vertebraban la acción pero que son difíciles de reconstruir. Podemos imaginar la acción del misionero a la luz de los textos que estudiamos. Unas veces “... discurriendo por los tormentos del Señor y diga: *Ea, pecador mira este libro de la vida de Iesus, avierto en el atril de la Santa Cruz y lee aquí quanto maltratas con tus culpas a su divina Magestad*”<sup>582</sup>. Dirigiendo su mirada a Cristo, presentándolo como testigo y testimonio de los pecados de los presentes:

“Y váyase discurriendo lo mismo por los más tormentos (de Cristo). Y después diga. ¿Qué? No sólo no os pesa, sino que hazéis burla *de este Señor*...”<sup>583</sup>.

Pero también dejaba al auditorio suspendido, lleno de expectación y pasmado ante los efectos utilizados sutilmente por el orador que los iba dosificando para lograr la respuesta esperada. Así, el padre Tirso, haciendo como que terminaba el sermón:

“hacia algunas extraordinarias acciones, guiadas por el interno movimiento del arte, para *suspender* al auditorio *que temía o esperaba alguna novedad*. Engrosaba entonces un poco más la voz, y emitiéndola como un trueno, que atemorizaba la gente, moviendo los brazos, y recogiendo las mangas del roquete por una y por otra parte, con un *concertado* desorden, y repitiendo de repente con la voz turbada estas palabras: *Púlpito, púlpito*, y otras temerosas palabras, golpeaba con las palmas de las manos el púlpito repitiendo muchos y muchos golpes y vuelta la cara a la columna del mismo púlpito, daba una vuelta y con ella un vuelco a los corazones de los pecadores. De repente el nublado se sernaba, con *el aparecer* de del sol de justicia, que era el Sto. Crucifijo, con el que, tomándolo en la mano, hacía un devotísimo coloquio acomodado al asunto del sermón”<sup>584</sup>.

Cabe reconocer, a la luz de algunos testimonios, que nos encontramos ante una *actio* totalmente alejada del decoro exigido por la tratadística oratoria:

“Buelto de espaldas al auditorio y dando golpes con ambas manos en la pared dixo: *Piedras, piedras, aunque insensibles y mudas, vosotras me seréis testigos en el día postrero que ize lo que pude para reducir un pecador a penitencia. Y él más duro, más sordo y más insensible que vosotras aun se resiste a la palabra de Dios. Él calla ahora, y vosotras ablaréis entonces*. Esto dixo con el rostro encendido, con los ojos ardientes, con la voz esforçada”<sup>585</sup>.

Comparemos esta acción con las prescripciones del padre Isla que criticaba a aquellos que, por ejemplo, “... ya están las manos navegando fuera del púlpito; y arrojan todos los brazos a una y otra parte, más como quienes reman, que como quienes

---

<sup>582</sup> BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 11.

<sup>583</sup> *Idem*.

<sup>584</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 619.

<sup>585</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 577. No menos importante es el efecto operado en los oyentes que justifica este acción exagerada:

“y viose luego el efecto, porque no sólo todo el auditorio se conmovió con el gran orror que concibió de aquella acción, sino que un pecador endurecido que avía muchos años que andava apartado

accionan”<sup>586</sup>. Por otro lado, los brazos no debían levantarse más arriba de la cabeza: “No se ha de levantar más arriba de los ojos, ni bajar más allá de la cintura”<sup>587</sup>. Por el contrario, la exageración de la acción del misionero es un hecho constatable en las fuentes:

“Quitar la sobrepelliz y tirarla y cogiendo el manto o manteo hacer de quien los desampara... aplicarse una hacha a la carne del brazo. Llevar un órgano o harpa, como lo hacía un misionero, padre jesuita, para endulzar o conciliar los ánimos”<sup>588</sup>.

Así pues, de las afirmaciones de los contemporáneos se sigue que el misionero se regía por la aparatosidad gestual y la sencillez retórica<sup>589</sup>. Sin duda, uno de los elementos que pueden permitir entrever más claramente esta realidad fue su desconfianza respecto a la predicación brillante. Existen numerosos testimonios que certifican la validez de esta hipótesis en el caso de la España de los siglos XVII y XVIII:

“El predicador de las ciudades es como un jardín de bella vista y no más, todo se le va en arrayanes, laureles, claveles, violetas, mazetas de flores y cosas *sin sustancia, que ni alimentan ni sacan de la lacería la dueño...* Mas el predicar en Misiones es como una granxa o alquería de pan llover(sic), que abraça viñedo y deessas de buenos pastos para el ganado y campos de olivos y frutales”<sup>590</sup>.

Un atentado no menos grave contra el decoro era la manera en que los misioneros empleaban las representaciones de las personas divinas. De este modo, uno de los reparos que hacía el obispo de Pamplona al padre Callatayud era que:

“Vuestra reverencia parece usar sacar a su Majestad a las plazas y parajes en que predica, y aun en el sermón dentro de la iglesia, descubriéndolo a ciertos puntos

---

del camino de su salvación, aquel mismo día, se arrojó a los pies del V.P. y se reduxo a vivir christianamente” (*idem*).

<sup>586</sup> ISLA, José Fco. de: *Historia del famoso predicador Fr. Gerundio de Campazas*, p. 256.

<sup>587</sup> MAYANS, G.: “El orador christiano”, II, 205. “Las manos se han de abrir, cerrar, elevar o abatir conforme a lo que se va diciendo; pero nunca han de pasar de la altura de los ojos, ni baxar del pecho o el ombligo quando más. Los dedos han de tener también su movimiento; pero no han de parecer de organista, haciendo siempre uso de la mano derecha y no mucho de la izquierda” (SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*, Madrid, 1782, pp. 150-1).

Por el contrario, el padre Calatayud proponía a los espectadores que levantasen las manos, siguiendo su propia acción (CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 152).

<sup>588</sup> *Ibidem*, p. 149. El uso de los diferentes elementos presentes, ya sean las figuras de bulto, ya el mismo vestuario estaba cargado de un sentido. Sin embargo, podemos ver en este caso que el sentido habitual, ritual se ve enriquecido en el contexto de una situación totalmente nueva. Así, en la misa se puede subrayar la importancia de ciertos “... movimientos realizados con las vestiduras, por ejemplo quitarse el sobrepelliz, marcaba con este signo visible, en este caso el fin de la prédica y el comienzo de la oración común” (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p.341).

<sup>589</sup> Debía evitar las cláusulas brillantes, el lenguaje rebuscado, etc. (CALATAYUD, Pedro de: *Doctrinas*, ms. 6006, p. 72v): “... metáforas profanas o parábolas indecentes e indignas del púlpito” (*idem*). “Asuntos necios o heréticos” y no provocar ni deleitar; evitar el verso o cadencia” (*ibidem*, pp. 73v y s.)

<sup>590</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 468.

o textos, siendo esto contra el uso común de la Iglesia, que previene con la solemnidad que se ha de descubrir el Señor. No permitiré se haga así”<sup>591</sup>.

La respuesta de Calatayud no tiene desperdicio y confirma la hipótesis que barajamos sobre la necesidad de estos espectáculos para persuadir a los fieles, especialmente en los asuntos que eran difícilmente asumibles por la audiencia:

“Es gran monstruo el del odio interior y, para vencerle, me valgo del auxilio y presencia del Señor, sin habérmelo prohibido ningún Sr. Prelado de cuantos lo han visto”<sup>592</sup>.

Como hemos dicho, los matices relacionados con las acciones del predicador son difíciles de percibir. A efectos prácticos, se puede distinguir entre la *actio* propiamente dicha, los gestos empleados por el predicador, esto es, la mímica, y los movimientos proxémicos. No se trata de una simple cuestión de matiz sino, en nuestra opinión, esencial. En efecto, esta última acción estaba cargada de sentido, ya que suponía una subversión del patrón de la oratoria clásica, de la separación auditorio-orador<sup>593</sup>. El ejemplo más importante de este fenómeno era, sin duda, el acto del “perdón de los enemigos”, que adquirió un carácter estereotipado, reproducido por los predicadores de diferentes épocas y órdenes. De cualquier modo, hemos de destacar que para los misioneros era esencial interactuar con su público, empleando cualquier ocasión para predicar, dirigiéndose a los individuos de un modo directo<sup>594</sup>.

“Mientras ordenaba la procesión de hombres, que iban entrando en la plaza, dijo un sacerdote que ayudaba al padre a echar sentencias: “Aquí hay un hombre amancebado que ha dos años no hace vida con su mujer”. Entonces el misionero,

---

<sup>591</sup> Citado en GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 142.

<sup>592</sup> Citado en *ibidem*, p. 143. Respecto a la misma crítica dice el padre Calatayud que esto se hacía con “.. decencia y suplicándolo primero al Señor Párrocho. El Sacramento se pone a vezes en la escuelas de Cristo, María Santísima y otras, en capillas de Noviciados para orar con más fervor..”, etc. justificando este medio con la tradición (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 57r-v).

<sup>593</sup> “El Orador no ha de pasear de un extremo a otro del Púlpito, no ha de echarse sobre él, no ha de baxarse, o suspenderse con una descompuesta inflexión y erección del cuerpo, no ha de abrir los brazos como para volar, no los ha de llevar a la cabeza, ni baxarlos demasiado, no ha de patear como quien rabia; no ha de de menear la cabeza a uno y otro lado, arriba ni abaxo, no ha de fijar los ojos en la pared, ni revoletarlos(sic) como hombre dementado; pero tampoco debe estar insensible a lo que dice” (SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*, p. 150).

<sup>594</sup> Un buen ejemplo de esta realidad es la predicación medieval (MURPHY, James J.: *La retórica en la Edad Media: historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica. México, 1986, pp. 294-5). Desde una perspectiva teológico-filosófica se puede citar también en estudio de SPENCE, S.: *Rhetoric of reason and desire: Vergil, Augustine and the troubadours*. Ed. Ithaca. Cornell University Press, 1988). Esta autora, establece un paralelismo entre la iconografía de la Anunciación y el concepto de retórica cristiana concluyendo que, para San Agustín, era necesaria una interacción entre el orador y su audiencia: “Christian rhetoric, at least in this case, seems to require the interaction between speaker and audience –a question-and-answer dialogue- that implies the willing and necessary participation of the audience in the process of attaining the truth” (*ibidem*, pp. 82-3).

tomando ocasión de la sentencia, se encaminó hacia el grupo de hombres que allí había y dijo: “¿Dónde está ese desalmado?”. Al propio tiempo que con un gesto natural dejaba caer el brazo sobre el primero de la fila que encontró, al cual cuadraba la sentencia. Quedó este atemorizado y compungido, resuelto a confesarse. “Es cierto”, dice con esta ocasión el P. Calatayud, “que el Señor nos gobierna, cómo y cuándo quiere, las palabras, la lengua y las manos, sin que su ministro lo sepa entonces”<sup>595</sup>.

Estamos, pues, ante uno de los recursos esenciales del misionero: las referencias directas al auditorio<sup>596</sup>. Cabe destacar, a este respecto, que se ayudaban de unos buenos conocimientos de psicología práctica. Así, observaban con mucha atención las expresiones de los rostros que leían con suma habilidad:

“... eché algunas ojeadas azia los penitentes y singularmente para los más retirados y notarles el semblante que hazen, porque por él se suele adivinar los que traen más necesidad. Y viendo señales de ella (como bostezar mucho, no irse acercando al confessor, etc.), llámelos con amor y verá quanto importa el observar este aviso”<sup>597</sup>.

Este tipo de testimonios nos permiten comprobar la penetración de sus diagnósticos, hasta el punto de que lograban pasmar a los oyentes, desvelando las intimidades de sus corazones<sup>598</sup>. Pero no sólo se perseguía este fin, sino que con este procedimiento pretendían herir las conciencias de los asistentes, aludiendo a su situación espiritual. Este objetivo era especialmente evidente en el caso de aquellos que cometían “pecados escandalosos”, amancebamientos, rencillas, etc. Así pues, que la predicación misional se convirtió en un acicate para todos los miembros de la comunidad y, más concretamente, de aquellos que se resistían a ella. Veían alterada su vida, se convertían en objeto de rumores e, incluso, de la visita del religioso, lo que les impulsaba a participar en la misión. De este modo, las preceptivas, y la misma práctica, establecieron que:

---

<sup>595</sup> GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 129.

<sup>596</sup> También en las procesiones. El padre Calatayud dijo, por ejemplo: “*Aquí ay una muger que ha cinco años hace vida con su marido... passados pocos días vino (una mujer) a darme quejas de que yo la avía descubierto sabiendo quién era y diciendo que yo aía estado en la misión de Muros. Díjela: muger, yo no he estado en Muros. Xamás avía entrado en la Coruña, ni sabía que tal muger hubiesse en el mundo, dije la sentencia como avía de decir otra cosa o, como avía de decir 8 años, dije 5*” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 32r).

<sup>597</sup> CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 82. “El rostro, con el qual deven conformarse la frente i ojos, debe según lo que se trata, estar alegre, triste, apacible, amenazador, levantado, inclinado; levantado en ademán de quien espera; inclinado como quien se confunde” (MAYANS, G.: “El orador christiano”, II, 205).

<sup>598</sup> “Caminaba el P. Calatayud con el crucifijo en la mano, acompañándole mucha gente, hombres delante y mujeres detrás, todos con mucho orden y concierto, yendo próximos al crucifijo los que llevaban hachas encendidas. De cuando en cuando dirigía al pueblo algunas saetillas, y entre otras dijo esta: *Aquí hay una mujer que ha cinco años no hace vida con su marido; jah, infeliz! Así era en verdad: allí iba y había huido de su pueblo, distante quince leguas, abandonando a su consorte*” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, pp. 128-9).

“... era artificio oratorio al dirigirse a la multitud con saetillas o sentencias sueltas, sobre todo en los Actos de contrición, decir como ciertos algunos casos probables, vg. aquí hay un hombre que ha “tantos años” cometió tal pecado; aquí hay una mujer que tantas veces ha hecho tal cosa”<sup>599</sup>.

Para ello, los misioneros también recurrían a sus conocimientos de teología práctica<sup>600</sup>.

De este modo, podemos percibir el sentido algunos matices de la acción del orador misional que hablaba con su público mirando directamente o señalando a sus oyentes. De cualquier forma, las variaciones de este recurso eran numerosas y, muy a menudo, eran producto de la situación, aunque también del empeño del misionero por utilizar cualquier ocasión para edificar<sup>601</sup>:

“Sucedió un día, echando acaso el P. Pedro la mano sobre el hombro de un hombre para apoyar su fatiga, acertó a pronunciar con la eficacia acostumbrada esta sentencia: *¡Ay de aquel que ha siete años que vive en pecado mortal y no ve abierta a sus pies la horrible boca del infierno para trabarle, y aquellas voraces llamas que le esperan!*”<sup>602</sup>.

Como hemos visto, son de gran interés son las acciones del predicador en el acto “de perdón” de enemigos dicho. Como veremos, éste se acercaba a los clérigos para pedirles perdón. Después, se dirigía hacia el altar mayor. Para atraer la atención sobre sí decía:

“Assistidme Señor, con vuestra gracia. Miradme con ojos de piedad, comunicadme vuestro espíritu. Miradme con esos ojos de misericordia y otras semejantes se baxará de el púlpito con la Virgen Santísima en las manos y se irá a donde estuviere el Santo Christo”<sup>603</sup>.

---

<sup>599</sup> *Idem*, p. 124. “... deben ser como nubes según lo que Isaías (dice)... que llevadas del viento del Espíritu Santo se explican en truenos y hagan estremecer y amedrentar a los impíos. En relámpagos con que entre la obscura y espesa noche de su conciencia distinguan y vean sus secretos vicios, tácitos y torcidos affectos” (CALATAYUD, P.: *Doctrinas*, ms. 6006 p. 54r).

<sup>600</sup> “¿Para curar los confessores a los pecadores, deben tener y mirar los libros de theología moral, porque sino los tienen o si teniéndolos no los miran, cómo sabrán ganar a los perdidos y tomar el pulso en la confessión a los enfermos?” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 76).

<sup>601</sup> Otro caso parecido en DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 194 unos mozos que caminan al Carnaval a los que parece leer el pensamiento el sacerdote y les predica sobre materias edificantes durante un viaje en el que se hacen compañía. Los capuchinos siguen también recurrían a este principio: “... nos oigan (a los misioneros) palabras de edificación, procurando hablar de Dios y al Alma, quanto sea possible, que aunque nos hablen de otra cosa, presto se puede rodear y dirigir a este blanco la conversación. Y con esto, toda será del gusto de Dios y del provecho de las almas” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 96).

<sup>602</sup> GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 277. La reacción del sujeto fue la esperada: “Horrorizose el pobre hombre... y volviéndose de repente al Padre, le dijo: *¿Quién le ha dicho, Padre, mis pecados? ¿Quién le ha descubierto mis maldades?*” (*idem*). Este caso aparece también en CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 32v.

<sup>603</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, pp. 297-8.



A continuación invocaba su misericordia, pese a que decía no sentirse merecedor de ella, humillándose ante Cristo, “póstrase a los pies de el Santo Christo un breve espacio, clamando una y muchas vezes: *Señor, piedad, misericordia*”<sup>604</sup>. Después se volvía a los asistentes y decía:

“Fieles, de la infinita y suma piedad de este Señor, que quanto es de su parte me perdonará, mas me parece le estoy oyendo me responde: que el juez no puede perdonar que la parte agraviada no perdone y assí que vosotros sí que sois a quienes yo he agraviado, no me perdonáis, no tengo que esperarle. Ea, pues, christianos piadosos, ¿me perdonáis pro la Sangre de este Cordero inocentíssimo y merecimientos de María? Yo veo que soy indigno del perdón, pero no os lo pido por mi, sino por el amor que todos devemos a esta gran Señora. ¿Me perdonáis? Dezid para mi consuelo: *Sí, padre*”<sup>605</sup>.

Y acto seguido, se echaba a los pies del cura:

“y viendo que este lo rehusa, levántase un poco y arrodillado como está, téngale un rato abraçado, después haga los mismo postrándose a los pies de los demás clérigos y seglares que están en el tablado”<sup>606</sup>.

Este acto nos permite entrever perfectamente hasta qué punto la *actio* del misionero era inusual y causaba extrañeza. Este mismo tipo de recurso que buscaba provocar un choque emocional en el auditorio era, en efecto, exigido por el “metodo” misional que, sin duda, provocaba censuras por parte de sus detractores<sup>607</sup>:

“... más de una vez llegaron ciertos pecadores endurecidos a cerrarse con el padre en el quarto y afearle cara a cara su modo de predicar, diciendo que era infamatorio, que tocaba, quando reprehendía los vicios a los sugetos con el dedo, que eran un escándalo sus misiones”<sup>608</sup>.

A este respecto, podemos subrayar, de nuevo, que los misioneros se alejaban completamente de la *actio* propuesta por las retóricas basadas en la tradición que, por ejemplo, prescribían que el orador debía mirar modestamente al auditorio:

---

<sup>604</sup> *Ibidem*, p. 298.

<sup>605</sup> *Ibidem*, pp. 298-9.

<sup>606</sup> *Ibidem*, p. 299.

<sup>607</sup> A este respecto, son interesantes las informaciones que aportan algunos escritos. Así en la misión realizada en Murcia el padre Calatayud se encontró con enormes impedimentos para desarrollar los actos o utilizar sus métodos habituales. Refiriéndose al acto de contrición nos deja entrever que este era popular en la España del momento:

“... se me mandó publicar según el método que usan por aquí y no según el que uso en las misiones. Después ha mudado (el padre Rector) de dictamen y se me ha permitido con varias cortapisas” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 125v).

<sup>608</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 228. El padre Montagudo, para excusarse decía que “... nunca había intentado zaherir a persona alguna, que lo mismo que predicaba en otros pueblos, predicaba en aquel, que a nadie conocía en particular por vicioso, que los vicios en todas partes reynan, y que para cumplir con su ministerio era preciso afearlos y reprehenderlos a fin de que hiciessen penitencia los pecadores de sus culpas” (*ibidem*, p. 229).

“Los ojos han de correr sobre el auditorio con modestia, la cabeza y los mismos ojos se levantan algún tanto acia (sic) el Cielo en las exclamaciones”<sup>609</sup>.

La tratadística sobre misiones dedicó una especial atención a la *actio* del predicador en el acto del perdón de los enemigos. Sin duda, se trataba de uno de los momentos culminantes de la misión en el que había un cambio cualitativo en la acción del orador que se ofrecía como ejemplo para todos los fieles. Por esta razón, abandonaba uno de los signos de su autoridad, tanto su situación o colocación respecto al auditorio como sus mismas vestiduras:

“Perdón de enemigos. La comunidad de Agustinos en procesión con el SS. Sacramento cuando el P. Calatayud se quitó la sobrepelliz al fin del sermón y se puso sogas al cuello y corona de espinas en la cabeza”<sup>610</sup>.

Con esta misma “pose” aparecía en otros actos de la misión:

“...íbamos los misionarios desde nuestra posada a la Iglesia, todos en cuerpo, con sogas al cuello, con coronas de espinas, cruces a cuestras, los rostros llenos de ceniza y echando saetas”<sup>611</sup>.

En efecto, los clérigos también portaban los mismos símbolos en la procesión de penitencia<sup>612</sup>. Pero, sin duda, era el movimiento proxémico el que dotaba de mayor dramatismo a este acto. El orador, una vez acabada su prédica abandonaba el púlpito para pedir perdón a los asistentes, humillándose ante los sacerdotes.

Por otro lado, en este acto los signos de penitencia no eran visibles, sino que iban ocultos y sólo eran descubiertos al auditorio en un momento muy determinado, cuando el predicador abandonaba el estrado. Estamos, pues, ante una dosificación de los recursos, ante un uso teatral con la pretensión de lograr un mayor dramatismo cuyos fundamentos estudiaremos más adelante cuando tratemos los “espectáculos” misionales<sup>613</sup>. Buena prueba de esta estrategia era también el orden que se seguía en este día de la misión. Antes del acto propiamente dicho se había predicado un sermón al que seguía una llamada de la Virgen a los presentes para abrazarse<sup>614</sup>. Por si ello fuera poco, entonces se hacía un acto de

---

<sup>609</sup> SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio: *El predicador*, pp. 150-1.

<sup>610</sup> GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 225.

<sup>611</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 149.

<sup>612</sup> “Se han hecho dos procesiones de penitencia, saliendo en ambs los dos cabildos, el clero y nobleza toda, con sogas al cuello y corona de espinas a la cabeza” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 238)

<sup>613</sup> El padre Calatayud insistió en este hecho:

“se previene una corona de espinas y una soguilla y un eclesiástico, que teniéndolas ocultas a su tiempo, que es al quitarse la sobrepelliz el misionero, le ponga el cuello la sogas y la corona en la cabeza” (CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 192).

<sup>614</sup> “La Reyna de los Cielos... hablando con el Pueblo, encargándoles lo mismo que el predicador y pidiéndoles que todos, en señal de que la querían y de verdadero amor a sus próximos, en Christo, su Santísimo Hijo, antes de salir de la Iglesia, se abrazassen todos: hombres con hombre, y mugeres con

contrición y, a continuación, el misionero se presentaba a si mismo como ejemplo, postrándose ante aquellos a los que él creía haber afrentado. Por supuesto, se trataba de un efecto teatral, hasta cierto punto fingido, que tenía como objetivo conmover al auditorio. De este modo decía:

“Yo Señora, soy el desconsolado que con mi mal natural, tendré lastimados a muchos en este pueblo. ¿Cómo, Señora, me encomendarán a Dios, en sabiendo que me he muerto si aora quedan de mi sentidos? Vos, Madre mía, avéis de ser mi madrina en esta ocasión, para que todos me perdonen. ¿Me perdonáis, hermanos de mi corazón, por María Santísima? Los que más sentidos estarán de mi serán los Señores eclesiásticos, que más inmediatamente avrán tocado mi grossería y mucho más mis santos compañeros. Pido a todos perdón. Y si quieren tomar satisfacción, aquí tienen esta sogá”<sup>615</sup>.

Se desliaba la sogá del cuerpo y la mostraba. A continuación se bajaba del púlpito:

“Y se arroxaba a los pies de los compañeros (que estaban prevenidos cerca) forcejando cada qual, por quien se los avía de besar a quien, y por último se abrazaban y todos los misionarios hazían lo mismo unos con otros...”<sup>616</sup>.

Otros predicadores se bajaban del púlpito con el crucifijo en la mano y se dirigían a los clérigos<sup>617</sup>. Así pues, en algunos casos tenemos una combinación del uso de las imágenes y del movimiento proxémico:

“El... Padre Juan Bautista Catalán, a quien yo deví el no aver incurrido en mayores yerros, solía hazer la plática en el púlpito y después de aver sacado la imagen de la Virgen y últimamente el Santo Christo y ... se baxava con sola la de María al pie del Altar Mayor, adonde avía hecho poner el Santo Chrucifixo de la Procesión, y aviendo antes algunos tiernos coloquios con su Magestad”<sup>618</sup>.

En estos momentos la atención se podía dirigir a diferentes focos y, en cierta medida, el misionero dejaba de ser el elemento central para “proponerse” como modelo que los demás debían seguir. Su acción, en efecto, era reforzada por la de su compañero y otros clérigos y, en definitiva, por los propios asistentes<sup>619</sup>. Por otro lado, el acto no acababa aquí, sino que continuaba en las calles y casas de la población, visitando unos a otros para pedirse perdón, ofreciendo un espectáculo que invitaba a la imitación. Uno entre de los muchos ejemplos posibles, es lo ocurrido en Almansa:

---

mugeres, pidiéndose perdón aunque tuviessen enojo alguno” (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 154).

<sup>615</sup> *Idem.*

<sup>616</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>617</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 294.

<sup>618</sup> *Idem.*

<sup>619</sup> “el misionero se abraxa (sic) en el púlpito para que todos le vean con el sacerdote que le echó la sogá y el padre compañero con otros predicadores encienden más los ánimos exhortando a todos al perdón con sus crucifixos, etc. hecho esto con lágrimas y universal moción” (CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 196).

“... parecían las calles de Almansa a las de Murcia el jueves santo, quando se visitan los monumentos, buscándose unos a otros para pedirse perdón y no oíéndose otra cosa que llantos y suspiros”<sup>620</sup>.

Tal espectáculo contrastaba profundamente con el testimonio que se había esforzado por transmitir el misionero. En efecto, la tratadística hacía especial hincapié en las buenas relaciones con el clero local, al que debía obedecer en la medida de lo posible, y la armonía con el compañero misionero. Por tanto, la acción del orador debía chocar y pasmar al auditorio. No en vano, la reacción inmediata de los clérigos era impedir que el predicador les besase los pies, “pidiéndoles perdón o abrazándolos si no se dexaban besar los pies”<sup>621</sup>. Por supuesto, era necesario que las autoridades, eclesiásticos aunque también las autoridades civiles, respondiesen a las sugerencias del misionero para edificar a los oyentes<sup>622</sup>.

Hemos de destacar, pues, la exacerbación, la extremosidad de este momento que reforzaba, o al menos eso pretendía, la percepción de la ejemplaridad del comportamiento con el que el misionero pretendía evidenciar su obediencia y humildad a los seguidores de la misión:

“para provocar, a hazer lo mismo a los que lo tuvieren; y que los que sabían que algunos estavan sentidos, que hiziessen con ellos oficio de ángeles, careándolos con santas amonestaciones para que se hiziessen amigos”<sup>623</sup>.

En un sentido estricto, podemos decir que esta situación no puede ser calificada como teatral. En efecto, el misionero reconocía la “miseria” del hombre y la suya propia, subrayándola con esta penitencia. En efecto, hemos de destacar la desconfianza que tenían muchos clérigos en sí mismos, cuyo carácter maniaco-depresivo es subrayado por las fuentes<sup>624</sup>:

“Esta humildad sólida, verdadera y de corazón es la que... practicó nuestro V. Padre Montagudo toda su vida, teniendo siempre muy baxo concepto de sí delante de Dios y de los hombres, y por esso amado de todos.... huyendo como humilde verdadero de los honores del mundo, y aun las honras”<sup>625</sup>.

---

<sup>620</sup> CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 181v.

<sup>621</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 155.

<sup>622</sup> “Y allí se les suplicaba de quedo que por el buen exemplo comenzassen sus mercedes a abrazarse” (*idem*).

<sup>623</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 154. “passava a echarse a los pies del cura, que estava sentado allí cerca en su silla y después a los alcaldes, y siguiéndole en esto el compañero con esso se iba comoviendo a hazer lo mismo el Auditorio” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 294).

<sup>624</sup> Algunos ejemplos en GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*.

<sup>625</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 212: “La humildad de corazón y verdadera es una virtud... que nace del conocimiento propio de su baxeza y sus defectos. Y por ello se tiene en poco la criatura... San Buenaventura los reduce (los grados) a tres, que son: el primero, *tenerse el*

El misionero, pues, se proponía como modelo de penitente y realizaba un penitencia inverosímil<sup>626</sup>, inaudita, lo que contrastaba profundamente con la imagen ofrecida por él mismo caracterizada por la modestia, la humildad, la pobreza, la buena armonía con su compañero y las autoridades eclesiásticas, etc.<sup>627</sup> Un “rasgo” que no adoptaba en todas sus prédicas, sino en momentos muy determinados que se explica por el dramatismo implícito en este recurso que parecía reservado para las funciones extraordinarias cuyo objeto era vencer las resistencias, a primera vista irreductibles, de los auditorios<sup>628</sup>. La renuncia a la venganza o el perdón eran, sin duda, comportamientos difícilmente asumibles en una sociedad basada en el honor.

En efecto, los mismos misioneros reconocían que los efectos de este acto podían ser limitados. Su objetivo esencial era, en todo caso, acabar con el pecado del escándalo, esto es, con las discordias públicas y notorias<sup>629</sup>. Estamos, por tanto, ante un perdón público, puesto a la vista del auditorio. Por esta misma razón se insistía en que las palabras del misionero no fuesen demasiado exigentes, con el fin de evitar una resistencia manifiesta que redundaría negativamente en la misión:

“Siempre queda algún pedaço de campo sin regar o porque no le alcanzó el agua o porque su mala disposición no dio lugar a que se embebiesse y entonces debe el labrador conducirla y regarle con su industria. De la misma suerte, aunque la lluvia de la Gracia huviere sido superabundante en este acto, siempre quedan algunos que no llegan a lograrla... En este caso, pues, atento a que si no llega a conseguirse cede en mayor escándalo y desconsuelo debe escusarse el ir a sus casas en persona y mucho más a predicarles de propósito, llevando un santo Christo o imagen, porque suelen seguir de esto escándalo notables”<sup>630</sup>.

En efecto, las respuestas contrarias a las exigencias del misionero podían alcanzar una gran violencia llegando, incluso, a la agresión física<sup>631</sup>. No en vano, este acto era

---

*hombre en poco a si mesmo; el segundo, desear uno ser tenido en poco de los otros; y el tercero: no estimarse ni ensobecerse el hombre en nada, ni atribuirse a si cosa alguna buena, por más virtudes que obre y por más dones que de Dios reciba, ni honras que le hagan las criaturas” (idem).*

<sup>626</sup> “Lo sustancial de esta medicina no consiste en otra cosa que en exortar al pueblo a perdonarse los agravios y a moverles con su exemplo postrándose con él, para que todos le imiten” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 289).

<sup>627</sup> Por las mismas razones se proponía una penitencia física en casos particulares, como revelan ciertas expresiones: “Yo Señor, yo soy el que merezco los castigos, yo soy el que devo hazer penitencia, más que todos. Perdonadme, aved misericordia de mi, no me castigéis Señor conforme merecen mis pecados, que a mi me pesa de averlos cometido” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 283).

<sup>628</sup> “Esta función conmueve mucho y es importantísima”, ponderaba el padre Calatayud (CALATAYUD, Pedro de: *Misiones...*, vol. I, p. 191).

<sup>629</sup> Los nobles enfrentados se resistían a acudir a los sermones por lo que eran requeridos, al menos, para que no manifestasen con su comportamiento que eran “... enemigos de la paz y que siquiera por el decir de las gentes debían acudir” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 183).

<sup>630</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 301.

<sup>631</sup> Como, por ejemplo, en el caso del padre Caravantes a quien asaltó un “... hombre en traje de Hermitaño, y en el aspecto desapacible, indicando que quería hablarle en secreto, como lo hazían otros

producto de una “coacción”, ya que los sujetos eran arrastrados por los presentes y también por los predicadores<sup>632</sup>. Se veían así en la encrucijada de reconocer públicamente su rechazo o aceptar la autoridad de Cristo o la Virgen:

“... acudiendo dos de los misionarios a las Andas de Jesús, y de María Santísima, las hazían tomar en ombros, y con ellas andaban por el Auditorio, cada uno por su parte, yendo delante diziendo:

*Perdón por Jesús Nazareno; por María Santísima. Abrázense todos. ¿Quién no quiere perdonar por este Divino Señor? ¿Por essa soberana Señora?, etc.*”<sup>633</sup>.

Este mismo recurso fue llevado al extremo por Calatayud que empleó en este acto el Santísimo Sacramento que se disponía con “... la decencia correspondiente y debido aparato” y que se hacía aparecer en un momento determinado del sermón. En efecto, varios clérigos lo acercaban al lugar que ocupaba el predicador para exponerlo a la vista de todos:

“... elevado en manos de los curas (supuesta la adoración de todo el pueblo) hizo el Padre las protestas de dolor con exclamaciones muy tiernas y comenzó a intimar los anathemas y amenazas de Dios que, ciertamente, comprenderían a el que no perdonase de corazón a el enemigo y ... las bendiciones y gracias con que premiaría a los que con humildad y rendimiento cediessen...”<sup>634</sup>.

La tratadística y las hagiografías dedicaron una especial atención al empleo de recursos plásticos. En efecto, los espectáculos donde se exhibían figuras de bulto o imágenes eran esenciales para conmover a los auditorios, constituyendo uno de los momentos centrales de la predicación misional y la conclusión a la que se dirigían muchos sermones, que creaban una tensión adecuada para pasmar al público, siguiendo un modelo del que se pueden encontrar algunas plasmaciones en la oratoria brillante, cuya máxima expresión fue, por lo archiconocido, el Padre Vieyra<sup>635</sup>:

“Aquí sacaba el predicador en una mano un lienço, pintada en él una condenada espantosa y, tomando en la otra una hacha con que la alumbraba, razonaba assí con ella...”<sup>636</sup>(Los misioneros gastaban una parte de las limosnas y “regalos” que les hacían en estos objetos<sup>637</sup>.

---

muchos... sin hablar palabra le assió de la barba con desprecio y crueldad tanta que, a no favorecerle prontamente la gente de el auditorio, se la huviera arrancado” (*ibidem*, p. 350).

<sup>632</sup> Esto provocaba, sin duda, una resistencia que aparece con cierta frecuencia en las fuentes: “Habiéndose predicado un sermón de enemigos, que conmovió grandemente, llegaron muchos a una mujer que tenía mortal enemistad con otra persona en materia de honra, sobre que había habido pleitos y viajes a Granada. Pidiéronle que perdonase, mas ella estuvo tan terca que respondió... que no lo haría aunque se condenase” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p.172). La aparición de Cristo en sus sueños la aboca a aceptar el perdón.

<sup>633</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 155

<sup>634</sup> CALATAYUD, P.: *Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía* p. 102v.

<sup>635</sup> Citado por SORIA ORTEGA, A.: *El padre Manuel de Guerra...*, p. 108.

<sup>636</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 110.

<sup>637</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 204.

Del mismo modo procedía con la calavera que enseñaba al auditorio *presentándola*<sup>638</sup>:

“Esta calavera que veis, vivía, ablava, mirava y oía como vosotros... Dime calavera, ¿de quién eres? ¿Eres por ventura de algún ombre rico?... ¿De quién eres? ¿De un hombre principal cuyo linaje baxava de alta alcurnia de Césares y Alexandros?...”

Señores, yo no sé si tengo en la mano una reliquia o una caja de Demonios, si el alma de esta calavera está en el cielo es una gran reliquia, si está en el infierno una caja de Demonios. Dime ...”<sup>639</sup>.

También se utilizaba con idéntico fin el Santo Sacramento o, en su defecto, la Custodia que lo contenía, que no tenía una fuerza simbólica sino material. En efecto, se trataba, en palabras de los misioneros, del mismísimo Cristo, que materializaba la promesa de la salvación y la participación de los dones divinos a través de la comunión<sup>640</sup>. Haciendo un paralelismo con los *Ejercicios*, podemos afirmar, siguiendo a Barthes, que la imagen se constituyó en un *signo* déictico que entrañaba, más que un significado, la pura materialidad del referente. Ignacio intentaba buscar en la cruz (que era universal):

“...(su) référent, qui est la croix matérielle, ce bois croisé, dont, par les sens imaginaires, il essaye de percevoir tous les attributs circonstanciels”<sup>641</sup>.

En el mismo ciclo de los *Ejercicios Espirituales* se hace evidente que el sujeto, el yo, no desaparecía sino que “... se déplace dans la chose”. Esta voluntad de representarse la cosa en sus detalles mínimos comportaba una enorme sensación de realismo, de estar participando directamente de ella<sup>642</sup>. Podemos establecer, hasta cierto punto, un claro

---

<sup>638</sup> “Otros, quando han de sacar la calavera, combidan para un sermón que ha de predicarle un difunto. Para el del infierno dizen que le ha de predicar un insigne predicador del otro mundo” (BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 29).

<sup>639</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 572.

<sup>640</sup> “En este mismo día de la comunión general y antes de començar a repartir el Pan del Cielo, solía el V.P. con la Custodia en las manos y levantándola en alto, al principio, azer una breve, mas fervorosa y eficaz plática al pueblo, al tiempo que arrodillado y devoto esperaba recibir la Sagrada Comunión. Y esta plática es suma contenía lo siguiente: *Christianos y Católicos, este Señor que está en esta Custodia, que tengo en mis manos, es vuestro Dios. Este es el Ijo del Eterno Padre, según(sic) la Divinidad. Este es el Ijo de María, según la carne. Este es el Juez de vivos y muertos que os a de juzgar en saliendo el alma de vuestro cuerpo y el que a de pronunciar sobre vosotros la sentencia de absolución o condenación eterna. Este es aquel Señor tan misericordioso que siendo vosotros los culpados recibió sobre sus espaldas el castigo de vuestras culpas. Este es aquel Señor que por libraros del Infierno, padeció muerte penosa y afrentosa en la orca de una Cruz. Este es aquel Señor a quien tenéis tan ofendido e irritado con vuestros pecados*” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 612).

<sup>641</sup> BARTHES, Roland: “Sade, Fourier, Loyola” en *Oeuvres complètes*. Ed. Seuil, 1994, p. 1085.

<sup>642</sup> Por otro lado, frente a la inconexión e irracionalidad de la mística el procedimiento ignaciano es una garantía lógica donde hay un desarrollo gradual y unos encadenamientos lógicos. Es más “Ignace ouvre à la divinité la liste, à la fois métaphorique et métonymique de ses attributs: il est possible de parler de Dieu” (BARTHES, Roland: “Sade, Fourier, Loyola”, p. 1088). Esto es, es posible predicar a Dios.

Sobre el “realismo” de la mística española del Quinientos y su influencia en los autores posteriores resulta ineludible la consulta de la obra de Emilio Orozco: *Manierismo y Barroco*. Ed. Cátedra. Madrid, 1975. En el Barroco podemos demos hablar más de una sensación de “realidad” que de

paralelismo entre estas ideas y la concepción de los actos misionales donde se presentaba o mostraba antes que representaba, si bien, como veremos, el aspecto teatral siguió presente como, por ejemplo, en la procesión de penitencia que revivía la Pasión de Cristo. A pesar de ello, “... le théâtre ignacien est moins rhétorique que fantasmatique: la “scène” y est, en fait un scénario”<sup>643</sup>. De ahí que se le debiese guardar la debida devoción en estos<sup>644</sup>.

Por otro lado, hemos de subrayar que esta centralidad de la sagrada forma concuerda perfectamente con la importancia que ésta adquirió en la religiosidad postridentina de la que son buena prueba, como veremos, algunas de sus devociones más importantes como las “Cuarenta Horas” que, por ejemplo, jugó un papel esencial en las misiones capuchinas.

Por tanto, era el mismo Cristo el que se ofrecía a la vista de los fieles y les hablaba<sup>645</sup>:

“Asta ahora yo os e predicado en esta misión, mas oy os predica desde esta Custodia el *mismo Dios, Ijo de Dios vivo* y os ruega que le cumpláis la palabra que le avéis dado estos días a los pies del confessor de no ofenderle más”<sup>646</sup>.

El compromiso con Cristo quedaba sellado en la comunión. El acento puesto en su figura, que se corresponde claramente con el cristocentrismo de la religiosidad difundida por los misioneros quedaba materializado, efectivamente, en la Hostia, que se convirtió en una auténtica espada de Damocles que pesaba sobre los pecadores y los contraventores de la promesa<sup>647</sup>.

Este no era, sin embargo, el único soporte bajo el que aparecía Cristo. En efecto, hemos de subrayar que el crucifijo gozó de un gran protagonismo en la predicación misional. No en vano, era esencial en el “acto de contrición”, uno de los “espectáculos” misionales más importantes que, como veremos, no sólo se predicaba independientemente, en el curso de la marcha del misionero por las calles de la población sino que, por regla general, cerraba los sermones:

---

verdadero realismo (según las sugerencias de GÁLLEGO, Julián: *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*, especialmente las páginas dedicadas a la obra de Velázquez).

<sup>643</sup> BARTHES, R.: “Sade, Fourier, Loyola”, p. 1084.

<sup>644</sup> Respecto a la función de enemigos: “... se vienen a ofrecer muchos reparos, porque lo es primeramente el que estando los sacerdotes vestidos con dalmáticas, dexando al sacerdote se pasan a abraçar al pueblo y mucho más que unos y otros vuelvan al Santísimo Sacramento las espaldas y que se ponga tan en olvido su presencia” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 290). Sobre la relación entre los Ejercicios espirituales y el teatro jesuita hay algunas orientaciones interesantes en PFEIFFER, H.: “La radice spirituale dell’attività teatrale della Compagnia di Gesù negli “Esercizi Spirituali” di Sant’Ignazio” en *I gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa*. Centro Studi sul teatro Medioevale e Rinascimentale, 1994.

<sup>645</sup> No en vano en uno de los sueltos que comenta Sara T. Nalle se dice que: “Before memorizing the Lord’s Prayer, the child learned that when he recited the prayer he was talking to God, who resided both in heaven and in the Blessed Sacrament at church” (NALLE, S.T.: *God in la Mancha*, p. 117).

<sup>646</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 612.

<sup>647</sup> *Idem*.



“Algunos sacan el Santo Christo todo de repente y aunque puede aver caso que convenga hazerlo assí, pero más conduce para la moción irle sacando poco a poco. Porque de essa suerte se comprehende mejor cada parte de sus penas y, añadiéndose la consideración de la otra sobre la antecedente, da nuevos motivos y gran realce al sentimiento”<sup>648</sup>.

Hemos hablado anteriormente de apariciones por sorpresa. ¿Estamos, pues, ante una forma próxima a la “suspensión”, un concepto íntimamente ligado a la cultura barroca? Hemos de decir que sus efectos eran semejantes a los del “suspense”<sup>649</sup>. Según López Pinciano, “la cosa nueva deleyta y la admirable más y más la prodigiosa y espantosa”<sup>650</sup>. En efecto, el asombro y la sorpresa jugaron un papel esencial en el Barroco que exigía una técnica que permitiese tener al auditorio en vilo permanentemente, ya triste, ya alegre, hasta el punto de provocar emociones contrapuestas<sup>651</sup>.

Así, por ejemplo, podemos decir que la sorpresa era un elemento esencial en este acto “del perdón de las afrentas”<sup>652</sup>. El mensaje fundamental, que estaba dirigido a lograr el perdón de los que habían sido víctimas de afrentas, debía reservarse para este momento:

“Acerca de la plática, no es menos importante el advertir que la materia puede ser de qualquier punto que sea eficaz para mover el corazón , sin hablar cosa tocante a perdonar agravios para que pueda cogerlos el acto menos prevenidos de razones en contrario...”<sup>653</sup>.

Sin establecer una equivalencia, sí que podemos hablar de ciertos rasgos comunes entre estas manifestaciones y la misión, como la extremosidad o el uso de los prodigios<sup>654</sup>.

---

<sup>648</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 247.

<sup>649</sup> “Con ello se alude a efectos psicológicos que vienen a resultar muy próximos a los de la técnica actual del “suspense”. Hay quienes, en el siglo XVII, hacen referencia a la eficacia con que, en uno u otro sentido, la suspensión opera sobre el ánimo. Céspedes y Meneses advierte que “siempre vemos que una gran resistencia, un dolor atajado y suspendido violentamente sofoca los sentidos y debilita y enflaquece las fuerzas” (MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, p. 436).

<sup>650</sup> *Ibidem*, p. 437.

<sup>651</sup> “Los caracteres de extremosidad y suspensión... van correlativos...” (*ibidem*, p. 439). Y añadía:

“Tal es el sentido de esta técnica barroca: suspender, por tanto, siguiendo los más diversos medios, para provocar después que, tras ese momento de detención provisional y transitoria se mueva con más eficacia el ánimo, empujado por las fuerzas retenidas y concentradas, liberadas luego, pero siempre después de dejarlas colcoadas como ante el canal conductor que las dirija” (*ibidem*, p. 445).

<sup>652</sup> “... si llegava a su noticia que algún pueblo... se abrasavva en vandos, aunque se allasse distante del pueblo donde azía missión, interrumpía el ilo y orden de pueblos començando y bolava allá persuadido que donde aprieta la mayor necesidad es razón y caridad que acuda a remediarla ... el misionero. Pero... nunca manifestava el intento que lo llevaba al tal pueblo, por no auyentar la caza porque tal vez a sucedida que por entender o barruntar las cabeças de los vandos que la missión avía de llegar a su pueblo, ausentarse y no bolver a él asta que la missión se allava ya concluida” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 556).

<sup>653</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 293.

<sup>654</sup> Hay otros elementos como las dificultad y la oscuridad que, obviamente, eran ajenas a la naturaleza de la predicación misional. Tal técnica se basaba pues en el uso de “... los recursos de lo

Esta situación fue favorecida por el hecho de que la predicación adquirió un sesgo claramente dicotómico, alternando el horror y el perdón, condenación y salvación. Y es que los predicadores abundaron en la *complementaridad*, esto es, en el uso de realidades extremas, antitéticas: gloria-condena, Dios-Diablo, etc.

¿Cuál era la virtualidad de este procedimiento? Si bien efectivo, se encontraba constreñido por su propia naturaleza. Una vez pasada la novedad, la sorpresa, no podía pasmar y perdía valor a los ojos del público y del propio predicador. Del mismo modo que en el caso de la *actio* misional, los tratadistas de la época aludían a un público sediento de novedades, que hacía necesario el empleo de recursos extraordinarios que contravenían los principios de la retórica. No hemos de olvidar, por otro lado, que estamos ante una concepción pedagógica típicamente barroca, que exigía la novedad para atraer la atención y captar el interés:

“Antes sólo el nombre de Misión inmutaba los ánimos y movía los espíritus, el ver un Misionero en el Púlpito les hacía estremecer y al hablar quatro palabras se deshazían en lágrimas los ojos, y en demostraciones de dolor los corazones. Ahora para estrujar una lágrima es menester que al Misionero se le salga por los ojos hasta las entrañas, haga estremos en el cuerpo y se valga de mil estratagemas y nuevos modos de mover, que los que no alcançan la alteza de su fin califican de extraordinariedades y plegue a Dios que llegue a conseguirlo”<sup>655</sup>

Esta era, para muchos, una escalada censurable si no obedecía a la utilidad, si se convertía en una excusa para ofrecer un divertimento para la mera satisfacción del público. Por tanto, el misionero debía edificar siempre a los fieles<sup>656</sup> aunque se reconocía la necesidad de dar una respuesta a este reto, reemplazando los espectáculos teatrales por otros mayores y más pasmosos que atraían también por su novedad y aparatosidad como en el caso de las procesiones.

Así pues, el efecto psicológico buscado por el predicador era pasmar, creando un estado que permitiese dirigir al individuo en un sentido determinado. Algunas declaraciones permiten entrever perfectamente la fuerza de estos recursos, empleados para influir en la voluntad:

---

movible y cambiante, de los equilibrios inestables, de lo inacabado, de lo extraño y raro, de lo difícil, de lo y antes no visto, etc., etc.” (MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, p. 445).

<sup>655</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 229.

<sup>656</sup> Veamos una muestra de esta continua innovación, de la improvisación que, como hemos dicho anteriormente, recurría a unos mecanismos habituales que empleaba de acuerdo con la situación. El padre Calatayud en la “función” de enemigos celebrada en Tafalla trajo el Santísimo Sacramento: “... desde la iglesia de los Padres capuchinos que está inmediata, acompañando a su Magestad aquella gravíssima comunidad delante de los cuales hivan muchos cavalleros con achas y los señores eclesiásticos con roquetes llebavan las baras del palio” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 73v).

“El día 8 de los ejercicios (del clero) por la tarde en que avía de doctrinar del ocio de los eclesiásticos, media hora antes y aun no, mudé de tema y refresqué las especies y les heché la doctrina y función del número de los pecados. Salieron muchos tan trocados y heridos que varios llegaron a los conventos donde estaban hospedados confusos y trastornados. Y los mismos superiores y otros regulares de las comunidades preguntaban al otro día qué es lo que avía pasado la tarde de antes con los exercitantes que tan confusos y atónitos avían salido de la yglesia”<sup>657</sup>.

Que la misión constituía un espectáculo es indudable<sup>658</sup>. Este empeño estaba en consonancia con algunos de los objetivos de los misioneros que intentaban desterrar las actuaciones teatrales de las poblaciones. Además, pretendían desarraigar los espectáculos profanos que se realizaban los días de fiesta que, por otro lado, eran escogidos por los misioneros para lograr un mayor efecto y difusión de su mensaje<sup>659</sup>.

Pueden ser indicativas de este hecho algunas de las afirmaciones de los asistentes recogidas por los tratadistas que revelan, claramente, que el gusto por las novedades era un factor esencial de atracción:

“En la última processión de tránsito que se hizo desde San Miguel a San Ildefonso, cruzaba la calle un personaje de graduación, conocido del marqués de Ariza, que llevaba el Estandarte de San Ramón. Díxole este que a dónde iba. Él respondió: *Voy a ver los títeres a las casas de la comedia. ¿Y la misión? ¿No has oído a estos Padres? Hombre, vamos, que te divertirás en ella mejor que en los títeres*”<sup>660</sup>.

La autenticidad de este episodio no puede confirmarse pero sí que nos permite entrever los presupuestos sobre los que los misioneros desarrollan su actividad que eran la sorpresa, la atracción de los espectadores con un acontecimiento novedoso, nunca visto:

“Hizo novedad en la corte, como también en Alcalá de Henares el cantar en las misiones y especialmente en el sermón, de que al principio se rieron, aunque después lloraron. Hacían conversación de esta novedad hasta en el Palacio del Rey algunos Grandes, que todavía no habían oído la misión. Y admirados de que se cantase en ella, decían: ¿Cómo puede ser cantar el misionero en un acto tan serio y luego hacer llorar? A que respondían los que ya habían estado en la misión: Parece que no puede ser, ni

---

<sup>657</sup> CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 340r.

<sup>658</sup> Recordemos, de nuevo, las reflexiones de E. Orozco sobre la concepción de la función religiosa que se confunde con la profana: “... en cuanto a sus medios y recursos de expresión y ornamento. Los adornos de salón son los del templo; las músicas, cantos e instrumentos del mundo penetran en la iglesia. Al fiel se le atrae como a un espectáculo; por esta vía del goce sensorial se le quiere avivar la devoción sugiriéndole lo extraordinario y sobrenatural” (OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 154). De ahí la insistencia de los contemporáneos en la suntuosidad del templo (por ejemplo, el Cardenal Bellarmino en la sesión XXV del Concilio de Trento.

<sup>659</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 144.

<sup>660</sup> *Ibidem*, p. 106.

dice conexión. Mas ello es así y allí se ve que todos cantan, todos se abofetean y todos lloran<sup>661</sup>.

Así pues, el misionero quería despertar interés y la curiosidad que, en efecto, era una de sus armas esenciales para lograr conversiones<sup>662</sup>, “...todo lo nuevo excita la curiosidad, se recibe con más gusto, inmuta y mueve el corazón más suavemente, como se experimenta cada día en un medicamento...”<sup>663</sup>. Veamos cómo, a este respecto, hubo una coincidencia con la predicación de aparato o el teatro donde se recurrió también a esas sorpresas de las que hablábamos anteriormente:

“corran una cortina y parezca una mesa con un cáliz y una hostia y dos sillas, y estará Cristo sentado, hincado de rodillas, retirado un poco y cantan dos músicos”<sup>664</sup>.

Así pues, la aparición inesperada de personajes divinos era empleada en la escena, con unas complicaciones que, evidentemente eran mucho mayores, como esos ángeles que aparecían sobre dos nubes en el tablado en una obra de Tirso<sup>665</sup>. Otros testimonios de la época confirman que las apariciones por sorpresa de las personas divinas eran dosificadas

---

<sup>661</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 107. Otro de los recursos empleados para suscitar la curiosidad de los fieles era el canto: “... vino a confessar conmigo una penitente, señora principal, pero de perdidísima vida... Y preguntándole yo qué le avía motivado para tan valiente resolución... de corregir su perdida vida me respondió con llaneza: que ella tenía gran presunción de música y que aviendo oído que unos barbones cantaban en la misión, vino a ella a oírlos sólo por hazer donaire después de su cantar. Pero que después de la música, aviendo oído el sermón, se movió con este tanto en le(sic) temor de Dios que desde entonces casi no avía acertado a dormir hasta venir a confessar sus culpas” (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 98). Y como reconoce el mismo autor este recurso se revelaba especialmente efectivo para convocar a “... la (gente) más necesitada, que de otra suerte no vinieran, ni huvieran tenido el remedio en sus almas con la misión” (*ibidem*, p. 97).

<sup>662</sup> “Es indudable que varios de los que asistieron a la procesión lo hicieron movidos de la curiosidad, por haber oído anunciar repetidas veces a los predicadores que aquel día habría una función extraordinaria que les llamaría la atención; pero también es verdad que en Lorca, como en otras ciudades, los curiosos quedaban presos en las redes evangélicas, acabando por convertirse y hacer confesión general... Así lo refiere el misionero que, principalmente tenía en cuenta ese fin al anunciar de antemano con palabras encarecidas la procesión general de penitencia, lo mismo que el Asalto” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 195).

<sup>663</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 2.

<sup>664</sup> MIRA DE AMESCUA: *Pedro Telonario*, citado por SÁNCHEZ LORA, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, p. 430.

<sup>665</sup> Citado en *ibidem*, p. 432. Véase, por ejemplo, el recurso empleado por Calatayud en una misión celebrada en Bilbao:

“A las eficacias del sermón del perdón de enemigos, se añadieron muchas demostraciones sagradas, que fueron otras tantas baterías para rendir la dureza de los corazones enemistados; y la más extraordinaria batería fue la que se dispuso de la Parroquia de San Nicolás, que en el mismo Arenal distaba pocos pasos del Auditorio. De aquella Parroquia, antes que se acabase el Sermón, salió la Majestad de Cristo Sacramentado debajo de Palio, alumbrando con hachas los Señores Corregido y Diputados de este Muy Ilustre Señorío; llegó la Majestad de Cristo a corta distancia del Púlpito por una calle de bancos, que para este fin estaba dispuesta por medio del concurso llenándole de respeto y de sagrado pavor estuvo a la vista de todos mientras en un breve razonamiento declamaba el Padre Calatayud contra las enemistades y presentaba sus lágrimas al mismo Señor Sacramentado, para que se sirviese de ostentar su poder y misericordia...” (*Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 90v).

dramáticamente empleando efectos como la música<sup>666</sup>. La luz también se convertía en un recurso dramático:

“y huyendo el vapor oscuro,/para alumbrar el teatro/(porque aonde luz no hubo/ no hubo fiesta) alumbrarán... mil luminosos carbunclos/que en la frente de la noche/den vividores influjos”(Calderón).

Una visión de Dios que era comparable con los efectos empleados en algunas funciones misionales<sup>667</sup>.

Nos hemos referido anteriormente al empleo de cortinas que descubrían imágenes, lo que suponía un juego con ciertos objetos que formaban parte de la *escena*. Era frecuente recurrir a una exhibición inesperada de un busto o imagen con el fin de pasmar al auditorio. En efecto, en estos momentos, el orador mostraba un determinado objeto que representaba a un personaje que intervenía en la prédica refrendando lo que había o aportando nuevas pruebas y provocando un choque emocional. Por ello, se exigía que la imagen de la condenada debía ser particularmente horrible, apareciendo seres monstruosos junto a una cara desencajada<sup>668</sup>.

---

<sup>666</sup> En los testimonios que aporta SÁNCHEZ LORA, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, pp. 431 y ss. se apunta la presencia de la música como un efecto que coadyuvaba a la acción que tenía lugar en el escenario. Era un elemento más de la representación: “Música, de dos nubes bajan al tablado seis ángeles” (citado en *ibidem*, p. 432).

<sup>667</sup> Este era un recurso habitual en la predicación del padre Calatayud, no sólo en la función de enemigos, sino en algunos sermones particulares como el de los juramentos: “... al fin dél salieron por dos partes dos padres que, enarbolando el Santo Crucifixo repetían la muerte y destierro de juramento, maldiciones y blasphemias” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 73r. son seguidos por los fieles que recorren las calles y las mujeres permanecen siendo exortadas por otro padre (*ibidem*, pp. 73r-73v).

Los misioneros no dudaban en recomendar como remedio para “... atajar este vicio, cada vez que juras, hacer una cruz en el suelo y adorarla y también dar alguna limosna conforme a tu posibilidad” (*Sermones de misión*. Biblioteca nacional, ms. 5870, p. 113r). Y algunas cofradías recogían multas de aquellos que juraban, por ejemplo, en el caso del padre Calatayud donde el que juraba debía pagar cada vez dos reales para los gastos de la Cofradía del Santo Nombre de Jesús (*idem*).

<sup>668</sup> Detalles como “... condenada al fuego eterno del infierno, investida de llamas y con semblante horrible” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 299). De nuevo: “un feo y temeroso retrato de una lama que padece tormentos en el infierno” (*ibidem*, p. 303).

Por su condición de icono, por su proximidad al referente: “llegó a conocer que el predicador más elocuente y más poderoso para persuadir desengaños de la vida humana era un difunto y así en el sermón de la ceniza, cuando predicava Quaresma y en el de la muerte en tiempo de Misión se valía del espectáculo de la calavera” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 572).

Lo mismo reconocía Pedro Calderón de la Barca: “La Rethórica, orden de bien hablar, a que se remiten la Oratoria y la Poesía, cuyo principal asunto es la persuasión, también la asiste (la pintura) con la energía de las locuciones; pues Retórica muda, no persuaden menos que pintada sus voces, articulados matices, ¿qué mayor elocuencia que la que representa?” (citado por CHECA CREMADES, F.: “Imágenes de lo trascendente en la pintura del Barroco” en *Calderón de la Barca y la España del Barroco*. Ed. Sociedad Estatal España Nuevo Milenio. Madrid, 2000, p. 164).

El cráneo encarnaba a los personajes típicos de los *exempla*: “¿Ay predicación más elocuente y eficaz que la de un mozo cortado en agraz y muerto repentinamente en lo más florido de su edad, cuando sus pocos años y su buena salud le prometían larga vida?” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 572).

“Te espantas hermano de ver esta figura temerosa y te causa orror el ver este retrato, pues yo te digo que si mueres en pecado mortal, tú eres este”<sup>669</sup>.

Pese a que el misionero avisaba sobre lo que iba a ocurrir, este hecho no reducía el carácter sorprendente de este espectáculo, máxime si tenemos en cuenta que tales advertencias eran muy genéricas. En efecto, había una gran distancia entre la descripción y la visión:

“Ea, cathólico, ¿basta lo que se te ha dicho para que te muevas y confieses? ¿No? ¿Pues qué sé yo que te diga di no basta? ¡Oh, Señor y Dios mío ... y si permitiera vuestra Magestad que aquella condenada, que se apareció al misionario, se apareciera ahora aquí, y le predicara a este Auditorio! Pudiera ser que la vista horrenda de sus penas les moviese más que les ha podido persuadir lo frío de mis voces. Ea, dexadme, fieles que la llame: *Ha de las calabozos eternos, condenada infeliz, sube al punto a ocupar este mi puesto*”<sup>670</sup>.

Estas palabras abundaban en el efecto sorpresa, proponiendo un personaje determinado que no era caracterizado sino sólo nombrado. Se trataba simplemente de una presentación que permitía identificar el objeto que presentaba el predicador, cuando no de una justificación para utilizar tales efectos. Este es el mismo efecto que se intenta conseguir con las disposiciones tomadas en otros casos<sup>671</sup>.

Pero estos movimientos del predicador no sólo tenían una función práctica, esto es, dirigida a manejar las representaciones mostrándolas al público. En efecto, estos gestos estaban cargados de sentido. Así por ejemplo sucedía cuando el misionero volvía el Cristo de espaldas a aquellos que no habían aprovechado la misión:

“mostrándose notablemente sentido por su rebeldía, los despedía de sí con grande indignación, negándoles su rostro, el qual luego al punto cubría el predicador con un velo negro”<sup>672</sup>.

A continuación, intentaba atemorizarlos:

“Aquí se acudía a María Santísima con una deprecación, pidiéndole el desenojo de su Divina Magestad. Y como ya alcanzado, se descubría el rostro del

---

<sup>669</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 574.

<sup>670</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, pp. 109-10.

<sup>671</sup> Fray Pedro de Valderrama: “He first blacked out the church and concealed two torches, “a modo de ciriales”, behind the pulpit...” junto con una serie de músicos escondidos, haciendo todas estas preparativos “con todo secreto” (citado por DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*, p. 66).

“Ya avéis oído dezir señores que los antiguos profetas que eran los predicadores del pueblo, en tiempo de la Ley Vieja guiados del Espíritu Santo azían algunas cosas extraordinarias... Suelen algunos religiosos espirituales tener en su aposento una calavera. ¿Mas para qué la tienen? Para acordarse de la muerte y guardarse de pecado. Mas lo avéis de menester vosotros Señores que el religiosos... Yo suelo tenerla en mi aposento y deseo que lo que yo a mis solas pienso, pensemos aquí todos” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 572).

<sup>672</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica...*, p. 135.

Santo Christo. Pero, viendo (*con interrogaciones, que para esto se hazían*) que el pecador quería aun perseverar en su maldad, buelto el predicador a Christo Señor Nuestro, le dezía:

*¿Qué es esto, Señor? ¿No veis, como el pecadorcillo está haciendo burla de Vuestra Magestad? Desclavad essa mano Santíssima.*

(Aquí hazía el predicador un ademán para desclavarle la mano)

*Empuñad la espada de vuestra justicia. Muera el pecador antes que Vuestra Magestad sea más ofendido. ¿Quién os detiene Señor? ¿Es acaso vuestra Madre Santíssima, que no puede ver rigores? Pues cúbrase el rostro de su Alteza Real, o córrasele esse velo.* (Aquí se le cubría el rostro a Nuestra Señora con un velo negro, o se le corría el velo de su altar). Y prosiguiendo el predicador decía:

*Justicia.*

Pero, luego le detenía la mano a su Magestad diciendo:

*Pero no, Señor, que os costaron mucho las almas. Ya está el pecador arrepentido, y ya promete nemienda. ¿No es así? Sí. Pues llega, pidiendo misericordia a estos sagrados pies. Di: Señor mío, Jesu Christo, etc.”*<sup>673</sup>.

El gesto con que el predicador libraba la mano de Cristo iba reforzado con las palabras: “Empuñad la espada de vuestra justicia”<sup>674</sup>. Unas expresiones que no eran mera retórica, sino que encontraban su refrendo en una realidad plagada de momentos de crisis en los que las comunidades veían peligrar su existencia tales como las epidemias o la sequía<sup>675</sup>.

La aparatosidad de este diálogo, que los misioneros querían hacer terrible, mostrando al público el Cristo, es puesta de relieve por algunas fuentes que nos brindan otros detalles:

“Ea, pues señor a quien no mueven blandas palabras... *desembáynese contra él el estoque de vuestro rigor*, que es muy puesto en razón que el amor agraviado se vuelva en furor y con esso el que os desprecia apacible, os temerá colérico... Muera, muera el traydor más ingrato y pecador de este auditorio, de esta comarca y vivo le lleven los Demonios al infierno. *Dame Señor vuestras vezes para castigarle*, como me las disteis para absolverle que, pues no se vale de estas, dignísimo es de aquella. *Ea, pecador Dios me da sus vezes para castigarte*”<sup>676</sup>

Otras variaciones de esta conversación se refieren a los personajes que podía encarnar el predicador como el pecador que representaba a diferentes individuos, “hablando

---

<sup>673</sup> *Ibidem*, pp. 135-6.

<sup>674</sup> *Ibidem*, p. 135. Francisco de Bocherio, un predicador capuchino, es citado por los preceptistas jesuitas:

“dixo con gran fervor: *Guárdate, guárdate pecador que la justicia de dios dará sobre ti repentinamente y castigará tu atrevimiento. No te fies en que Christo tiene las manos atadas y clavadas, porque si es menester, las soltará y desenclavará y empuñará una espada para castigarte...* al punto que esto dixo, el Santo Christo (sic), desenclavó de la Cruz la mano derecha, moviendo gran ruido y la levantó en alto, como amenazando a los pecadores con el castigo si no se enemendavan y apartavan del pecado” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 568).

<sup>675</sup> Por ejemplo, en Madrid, salieron los predicadores en el acto de contrición exortando al pueblo “a que procurasse aplacar a Dios enojado, obligándole con obras de penitencia y misericordia a que embaynasse la espada de su justicia, alçando mano del castigo de la peste con que se allava amenazando todo el Reyno” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 315).

<sup>676</sup> BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 11.

en nombre del pecador, debajo de al semejanza del hijo pródigo<sup>677</sup>, como un amancebado, etc.

Una importante variante de este espectáculo era mostrar a Cristo cubierto con un pañuelo, cubriéndole la cara para mostrar su rechazo hacia la audiencia. De nuevo, podemos constatar que hay algunas variantes de gran interés:

“También suelen sacarle otros el día último o penúltimo de los sermones cubierto con dos velos, uno negro y otro colorado encima en forma de banderas o estandarte estendidos y después de aver referido el caso de las banderas, de que se valía el Gran Tamorlán... le sacan de esa suerte en la forma que diré en el sermón de la perseverancia”<sup>678</sup>.

Podemos concluir que el Cristo, elemento clave de la predicación misional, era usado de muy diverso modo, con variaciones frecuentes adaptadas al contexto y momento de la misión:

“Al concluir su sermón, (aquí lo que clamaron todos: ¡*prodigio!*) haciendo con el santo Christo reclinado en sus brazos tiernísimos actos de amor y súplicas del agua tan deseada”<sup>679</sup>.

En otras ocasiones se utilizaba de un modo que podemos calificar como indecoroso, sin guardar la debida devoción hacia esta *representación* como “postrar el Crucifixo en la tierra, para ver si hay quien se atreva a pisarle...”<sup>680</sup>. Otros autores nos brindan otros detalles sobre los crucifijos utilizados y su uso:

“... llegan a tomarle de lo alto de la cabeça de la cruz y la juegan o vibran contra el pueblo, al modo de una espada para moverles a temor y no falta quien lo tiene prevenido con tal arte, que le haze mover la cabeça u desenclavar el braço... esto dexolo a la prudente consideración de cada uno”<sup>681</sup>.

Otros elementos eran más simples y tenían como intención última visualizar de un modo material los contenidos de la prédica:

“... lo que el padre Maestro Calatayud dixo al auditorio en el primer sermón, poniendo el pañuelo en los ojos, de que avían vivido muchos ciegos y que dentro de pocos días lo dirían *sus conciencias*”<sup>682</sup>.

---

<sup>677</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 158.

<sup>678</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 248.

<sup>679</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 163. La aparición de Cristo es un soplo de esperanza, una amenaza de justicia divina, “... pastor de aquella grey... pidiéndole perseverancia de todos” (después de la comunión y la confesión)” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 620).

<sup>680</sup> CALATAYUD, Pedro: *Misiones...*, vol. I, p. 149.

<sup>681</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 248.

<sup>682</sup> *Carta, que escribió el Doctor Diego Joseph de la Encina, comissario del Santo Officio de la Inquisición de este Reyno.. al Ilustrissimo y Reverendissimo Señor Don Tomás Joseph Montes, Arzobispo y Obispo de Cartagena... con el motivo de las Misiones* contenido en CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 119r



El pañuelo podía tener otro uso. Haciendo referencia a una mujer que “más quiere al demonio que a mi (Cristo) el padre Echeverz decía que:

“... si este velo es señal de rigor, vaya fuera, que ya Christo está en paz. Tiraba el velo, arrojábale al auditorio y, aquella noche, cayó el velo negro (que solía ser un sobre-caliz), sobre la cabeza de aquella muger que había dicho: Más quiero al Demonio. Y fue tal el terror que le causó que cayó desmayada y después de un buen rato bolvió en sí, llorando amargamente sus pecados”<sup>683</sup>.

## 9. El espectáculo.

Con este término se referían los misioneros a los elementos extrarretóricos que complementaban y reforzaban sus palabras:

“... no son otra cosa que unas imágenes en que se proponen a los ojos, como en su retrato propio las mismas verdades que se propusieron al oído para que se introduzga(sic) por más puertas y llegue a hazer más concepto de ellas nuestra alma”<sup>684</sup>.

Para ser más exactos, podemos decir que en la predicación misional hubo una profunda implicación entre la palabra y la imagen. En efecto, en la oratoria barroca ambas eran empleadas con el objetivo de mostrar al espectador, brindándole la sensación de que estaba viendo determinado acontecimiento<sup>685</sup>. Este hecho ha sido bien estudiado en el caso francés donde los misioneros ofrecían una serie de representaciones gráficas que acompañaban su exposición, un procedimiento que, como veremos, fue también muy habitual en la España de la Edad Moderna<sup>686</sup>.

Esta realidad emanaba, sin duda, de la concepción barroca que ligaba la percepción sensitiva con lo espiritual. Por tanto, ¿cómo compaginar este hecho con las afirmaciones que hacían los autores espirituales de la época sobre el mundo y la naturaleza que estaban cargadas, sin duda, de una actitud profundamente negativa? En opinión de Kolakowski, la censura del apego a lo material que, entre otros, hicieron los jesuitas, no conllevó una

---

<sup>683</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 188. También lo propone PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 248.

<sup>684</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 249.

<sup>685</sup> “Es imposible entender la formulación plástica de la imagen sacra sin conocer el pensamiento espiritual contenido en estos tratados, de tal forma que arte y literatura se asocian en un maridaje perfecto, teniendo como denominador común toda la corriente de misticismo que despliega el siglo XVI” (P. Martínez Burgos, citado por RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 317 infra, nota 23).

<sup>686</sup> Pero, llevando más allá estas afirmaciones, Flor apunta una “... integración entre el espacio iconográfico y el sermón...”, cuyo máximo ejemplo es el Gesú de Roma (RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, nota 24 de *idem*).

renuncia de las cosas físicas que podían ser empleadas estratégicamente. En efecto, para los miembros de la orden, “... constituent le domaine propre et direct de l’action”<sup>687</sup>.

Los textos de la época demuestran que los misioneros consideraban que el espectáculo era un procedimiento de gran interés para la predicación:

“Y es tan cierto que el socorro de los *espectáculos vistos* añade vigor y fuerza a la *predicación oída*... (Y refiriéndose a la predicación del Padre Antonio Vieyra en un archiconocido ejemplo) pero ay grande diferencia entre el Crucifixo oído y el Crucifixo visto, porque el predicado entra por los oídos, y el visto por los ojos. Y el objeto que entra por los ojos, mueve más poderosamente que el que entra por lo oídos y assí no es maravilla que llegue a producir mayores efectos exteriores y a despertar nuevos efectos... porque confederadas y unidas ambas enseñanças, esto es, la que entra por el oído y la que entra por los ojos, se ayudan recíprocamente para pelear con valor...”<sup>688</sup>.

Este era, sin duda, uno de los ejes fundamentales de la predicación y, en definitiva, de la *cultura* barroca, una tendencia que, a su vez, estaba muy ligada a las obras de ascética y mística, que alcanzaron una de sus máximas expresiones en la obra de Fray Luis de Granada, cuya influencia en la expresiones barrocas es evidente. En sus escritos se pueden encontrar los fundamentos de la teatralidad de las expresiones retóricas y artísticas barrocas que estaban basadas en una síntesis de artes o, más exactamente, de códigos, cuya finalidad era representar dramáticamente una escena o hecho<sup>689</sup>. La pretensión fundamental de estos autores era crear una ilusión de cercanía gracias a la representación de un misterio cosa que, en el caso de la predicación misional, debe ser matizada ya que, para los misioneros, el Cristo estaba realmente presente en la “función” misional. Por otro lado, y en íntima relación con esta realidad encontramos toda una serie de recursos destinados a emocionar al auditorio gracias al empleo de métodos típicamente barrocos, profusamente utilizados en la predicación de la época, como la impresión sensitiva o la maravilla de una aparición inesperada<sup>690</sup>.

---

<sup>687</sup> KOLAKOWSKI, Leszek: *Chrétien sans église: la conscience religieuse et le lien confessionnel au 17e siècle*. Ed. Gallimard. París, 1987, p. 437. En este sentido también GIULIANI, M. : *Gli esercizi spirituali di S. Ignazio*. Ed. Stella Matutina, Roma, 1963, p. 6.

<sup>688</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 564-5. De la Flor insiste en lo mismo: “... tiene más eficacia para mover nuestros afectos lo que se ve que lo que se oye”(RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F.: *La península metafísica*, p. 250).

<sup>689</sup> “enlazando la palabra y la imagen escultórica, se descubre la tendencia a la representación dramática, al teatro, al arte síntesis con el que se extrema y realiza de hecho ese desbordamiento expresivo y enlace del mundo de la ficción y del mundo de la realidad” (OROZCO, E. : “La literatura religiosa y el Barroco” citado por OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 145).

<sup>690</sup> “La emoción que quiere despertar la obra barroca se apoya precisamente en ponernos –en violento choque sensorial-, en relación con una viva realidad que, aunque extraordinaria hasta lo milagroso nos impresiona visualmente y repercute en los demás sentidos – y a través de todos ellos en lo más íntimo- , como una realidad próxima, corpórea y tangible, que se incorpora a nuestro mundo y que nos arrastra a penetrar en el suyo” (*ibidem*, p. 146).

Las similitudes que existen entre la oratoria solemne y la misional se pueden comprender desde esta misma perspectiva. En ambos casos se dio lo que Hillary Dansey Smith ha calificado como “predicación de aparato”<sup>691</sup> que se basó en el empleo de unos recursos cuya naturaleza era similar y que, sobre todo, se fundaban en idéntica concepción de la comunicación. La diferencia esencial es que en la misión fueron llevados al extremo, concibiéndola como un espectáculo donde se multiplicaban las sugerencias sensitivas. Esta multiplicidad de recursos sensoriales atañía, como veremos, también a la música. No en vano, nos encontramos en la época en que apareció la ópera, un claro síntoma de que tanto la oratoria como la música derivaron hacia formas teatrales<sup>692</sup>.

Esta aparatosidad del sermón ha sido comparada con la tramoya teatral que, en el caso de las representaciones palaciegas, puso en juego unos recursos llenos de artificio. Lo cierto es que los misioneros se opusieron a esta compleja tecnología escénica, si bien es cierto que, desde el plano cognoscitivo-psicológico, buscaban también pasmar o suspender a su audiencia a través de unos medios cuya concepción no se alejaba de la esencia del aparato extremo<sup>693</sup>.

Como hemos dicho anteriormente debemos hacer notar la influencia del método pedagógico que consistía en traer a la vista las cosas espirituales<sup>694</sup> y representarlas. Un procedimiento muy ligado a las meditaciones religiosas y, particularmente, a la “composición de lugar” de los *Ejercicios* ignacianos<sup>695</sup>. En este caso, a semejanza de los recursos retóricos como el *exemplum*, la hipotiposis, etc., ya estudiados por los historiadores de la literatura, nos encontramos con una manifestación “parateatral”. Capítulos determinados de la historia sagrada son revividos y traídos al presente:

---

<sup>691</sup> La predicación de aparato consistía en sermones “que podemos llamar extraordinarios, en que el predicador saca una cruz o una calavera o hace alguna otra cosa extraordinaria” (citado por DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*, p. 65).

<sup>692</sup> OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 155 y ss. Del mismo modo se perfecciona el oratorio: “que supone, como dice Romain Goldron, la introducción del estilo teatral en la iglesia, lo mismo en la forma vulgar que en la latina” (ib., p. 148). Sobre el ballet (ROUGEMONT, Martine: “Bible et théâtre” en BELAVAL, Yvon y BOUREL, D. (eds): *Le siècles des Lumières et la Bible*. Ed. Beauchesne. París, 1986, p. 280).

<sup>693</sup> “Con ser tan contrario de las comedias, se portava en este exercicio como los comediantes. Estos, para llamar gente y tener ganancia, suelen disponer en el Teatro algunas apariencias, que llaman tramoyas, a cuya novedad se junta tal vez mayor concurso que para un sermón, y con esto aumentan su grangería. Assí nuestro Representante Evangélico, mandava cubrir con un velo negro el altar; ponía una calavera en medio, como titular de aquel espectáculo, assistida sólo de dos imágenes de Christo Crucificado y de la Virgen de los dolores; y con las velas, que melancólicamente ardían, formava un Teatro propio de la muerte” (*Oración fúnebre en la (sic) exequias que el convento de San Sebastián de la ciudad de Xátiva, de la Orden de San Agustín, consagró al Venerable y muy Reverendo Padre fray Agustín Antonio Pascual, de la misma orden en 12 de octubre de 1691...* citado por BARNES-KAROL, Gwendolyn: “Religious oratory in a culture of control”, p. 57).

<sup>694</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 264.

<sup>695</sup> OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, pp. 146-7.

“Jeremías salió un día a predicar aerrojado, cubierto con cadenas, diciendo: *por vuestros pecados avéis de ir presos, encadenados y cautivos a Babilonia*. El Profeta Ezequiel predicó por mandado de Dios teniendo delante de sí y del pueblo un ladrillo y en él pintada la ciudad de Jerusalén y entorno de ella unos arietes o vigas grandes que eran las piezas de batir muros y puertas de aquel tiempo y les amenazó con la ira de Dios”<sup>696</sup>.

Las observaciones de los preceptistas revelan, claramente, que estamos ante una vulgarización tanto de la meditación como de las imágenes propuestas para ella:

“Si las imágenes santas que nos representan los objetos dignos de veneración, los tiene la Iglesia por tan útiles para mover en los que las miran a afectos de piedad y devoción, las que representan objetos de temor a lo que es verdadero mal, y verdaderamente malo, ¿por qué no han de serlo también para excitarle en quien las mira?... Lo que provechosamente medita el religioso en su celda, o en una calavera, o en un lienzo, ¿será inútil cuando se propone a la piedad cristiana?”<sup>697</sup>.

Esta relación se hace más evidente si consideramos que los temas tratados en la misión se inspiraban, como ha hecho notar Delumeau, en las obras espirituales producidas por las imprentas de la época. Como tendremos la oportunidad de tratar en el próximo capítulo, hubo una clara influencia de las *artes moriendi* y de las obras espirituales en la predicación misional. En los tres casos se hacía hincapié en unos procedimientos pedagógicos similares.

Esta primacía dada a la vista, ¿limitó el valor de la palabra? Su virtualidad, si bien manifiesta e innegable, en tanto que contenía el mensaje divino, ¿movía menos que la visualización de la doctrina, la representación del Verbo? Las fuentes son muy estrictas al respecto y se puede decir que establecieron una estrecha relación entre palabra e imagen. Esta se convertía en objeto de meditación en tanto que fijaba los contenidos verbales sin los que, por otro lado, no podía interpretarse correctamente, tal y como sucedía en el caso de las cartelas que acompañaban a las ilustraciones contenidas en los catecismos o como en los mismos emblemas<sup>698</sup>.

No debemos olvidar que los predicadores de la época hablaban tanto de mostrar a los ojos como de pintar a los oídos, es decir, que si, por un lado, los recursos plásticos eran acompañados por la palabra, existían ciertos procedimientos retóricos que tenían como objetivo ofrecer una imagen o representar una determinada situación.

---

<sup>696</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 572.

<sup>697</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 253.

<sup>698</sup> Parfraseo a Giuseppina Ledda(LEDDA, Giuseppina: “Predicar a los ojos” en *Edad de Oro*, VIII, 1989). Ello no suponía renunciar a todo recurso para avivar la fe: “Tampoco se ha de decir que la Fe no necessite de adminículos... para que se aumente” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 251).

Al dramatismo de las figuraciones plásticas se sumaban, por tanto, las palabras que reforzaban la emotividad del mensaje visual. El Padre López, siguiendo un modelo cuyos orígenes directos se pueden encontrar en las obras espirituales del Quinientos, afirmaba:

“Az quenta que le ves en aquella postura lastimosa. Detente a considerar este retablo de dolores. Mira las carnes desnudas del Ijo de María, sus espaldas azotadas, cómo están estiradas sus secas entrañas, como están escurecidos y eclipsados sus ojos ermosos, como amartillea su real figura; cómo están yertos sus braços estendidos, cómo están colgadas sus rodillas de alabastro y cómo riegan sus atravesados pies los arroyos de la sangre divina. Estando desta suerte se puso Christo a llorar. Las lágrimas le saltaron de los ojos a aquel gran Rey y para que ninguno pensasse que llorava por la fuerza de los dolores (aunque eran grandísimos) dize S. Pablo *cum clamore valido, etc. lachrimis offerens, exauditus est pro sua reverentia*”<sup>699</sup>.

Palabra e imagen estuvieron, por tanto, muy ligados en la pastoral misional. En efecto, en esta época se retomó la “ciencia de los emblemas” a la que se sumaron las aportaciones de obras como los *Ejercicios Espirituales*, que orientaban las representaciones a una reflexión íntima. De esta síntesis son buena prueba los catecismos ilustrados de la segunda mitad del siglo XVI.

Desde el punto de vista temático hubo, sin duda, una clara orientación negativa que hizo que los predicadores insistiesen en los motivos terroríficos, intranquilizadores. Delumeau afirma, refiriéndose a los recursos plásticos puestos en juego por los capuchinos y cuya presencia se puede extender hasta bien entrado el siglo XIX:

“Ils véhiculaient alors une véhemente et souvent terrifiante pastorale de conversion”. Louis Kerbirrou et Pierre-Jakez Hélias en témoignent lorsqu’ils évoquent les missions de leur enfance. Le premier estime que les détails horribles marquaient sans doute plus les fidèles que “les imageries pieuses et consolantes”<sup>700</sup>.

No cabe duda de que, a partir del concilio de Trento, las imágenes fueron utilizadas con diferentes objetivos. Por un lado, en un contexto en que se produjo una polémica con los protestantes respecto al culto de las imágenes, se subrayó que se trataba de representaciones de personas divinas o de santos a las que, por tanto, se debía rendir culto. A este respecto, en la XXV sesión (1563) se adoptó una resolución reafirmando la legitimidad del culto de acuerdo con los decretos del concilio de Nicea del 787<sup>701</sup>.

---

<sup>699</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 568 citado). A continuación se refiere a las exclamaciones de Cristo en su agonía: *perdónalos* (ib., p. 569).

<sup>700</sup> Citado DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 378

<sup>701</sup> VISMARA, Paola: “Il cattolicesimo dalla “riforma cattolica” all’assolutismo illuminato”, p.

Por otro lado, también servían para instruir y promover la devoción<sup>702</sup>. Eran, pues, un instrumento de persuasión y de enseñanza<sup>703</sup>. No hemos de olvidar que en una predicación basada en el uso de motivos visuales como vía fundamental de acceso a las verdades de la Fe, las imágenes podían convertirse en instrumentos mnemotécnicos empleados memorizar el sermón predicado. En efecto, el padre López afirmó que el sentido de la vista debía ser privilegiado por los misioneros porque “no solamente introduce en el alma más prontamente las imágenes sensibles sino que las grava y estampa más eficazmente”<sup>704</sup>.

Del mismo modo, el cardenal Paleotti reconoció, en su *Discorso alle imagini sacre e profane* (1594), la importancia de las imágenes en la enseñanza que a través de la:

“... dottrina, attraverso la predicazione e il catechismo, aveva secondo Paleotti nelle immagini non un sostituto, ma un ulteriore supporto, attraverso il quali gli illetterati potevano comprenderne meglio e fissarne nella memoria i contenuti. All’idea tradizionale della pittura come “libro dei poveri” s’affiancava una moderna concezione dell’arte figurativa come linguaggio”<sup>705</sup>.

Estos mismos objetos podían ser empleados para preparar la confesión. En algunos de ellos como, por ejemplo, la “condenada”, se brindaba una síntesis de los principios esenciales de la teología moral católica, siguiendo las prescripciones de algunos grandes elencos de imágenes como los *Geroglifici* de Vincenzo Ricci. En efecto, en este motivo encontramos diversos tipos de pecados, que podían ser utilizados como herramienta para recordar y memorizar las faltas cometidas que eran identificadas con animales, insistiendo, de este modo, en que su origen estaba relacionado con el componente irracional del ser humano. Su raíz, en efecto, se encontraba, como vimos anteriormente, en la subversión de la jerarquía de las potencias del alma propuesta por los tratadistas de la época que implicaba

---

<sup>702</sup> *Ibidem*, p. 208. “Si insisteva al tempo stesso sul fatto che le immagini erano destinate a svolgere una funzione educativa ed edificante, che doveva essere chiarita e puntualmente attuata dalle autorità ecclesiastiche” (ib., p. 206). Las imágenes debían ser presentadas de un modo adecuado, ajustado a las nuevas exigencias del catolicismo posttridentino. A este respecto destacan, especialmente, las disposiciones dirigidas a lograr una debida forma y solemnidad (sobre estos aspectos cfr. Los grandes ensayos sobre los retablos barrocos como M. Menard, Vovelle, etc.). A este respecto, cabe destacar la actividad de los obispos en sus diócesis, cuyas visitas constituyen un instrumento de primer orden para reconstruir la organización del espacio simbólico de las comunidades del Antiguo Régimen.

<sup>703</sup> Haciendo especial hincapié en las pasiones SANNAZARO, Giovanni Battista: “La città dipinta” en AAVV: *La città rituale: La città e lo Stato di Milano nell’età dei Borromeo*. Ed. Angeli. Milano, 1982, p. 59.

<sup>704</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 563. Según el licenciado Baamonte: “... todo conocimiento, y otra cualquier acción de las potencias espirituales de nuestra alma, si no se produce, a lo menos se excita por los objetos exteriores. De modo que jamás el alma se moverá a amar, o aborrecer, sin que se la presenten objetos que la inciten al odio, o al amor por más impregnada(sic) que tenga la fantasía de estas ideas” (BAAMONTE, Juan: *Relación física...*, pp. 26-7).

<sup>705</sup> VISMARA, 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. 207.

que la razón, un rasgo típicamente humano, era acallada por la fuerza de los apetitos desencadenados por las tentaciones y las sugerencias que alimentaban la imaginación<sup>706</sup>. En la obra de Ricci:

”... ritroviamo, proprio come nei catechismi del tempo, confortati dall'autorevolezza di precise citazioni bibliche, tutti gli antichi simboli di peccati-vizi che esprimervano la deformità del peccato come contiguità dell'uomo all'animale: “In tante besti si muta l'huomo, quanti vizi si veggono accolti in esso”<sup>707</sup>.

En los sermones misionales encontramos imágenes muy parecidas: la envidia era representada como una serpiente, el orgullo como un león<sup>708</sup>... Es más, los jesuitas, retomando una antigua leyenda en la que se contenía una parábola sobre la debilidad de la razón, adoptaron la imagen de Aristóteles montado por un diablo, un motivo cuya concepción recuerda a la “condenada”:

“In fondo l'immagine gesuitica... sembra accettare senz'altro lo spirito di questa antica iconografia, ma contemporaneamente, sostituendo la figura del diavolo a quella di una dona considerata incarnazione della lussuria, ed aggiungendo i simboli di tutti i peccati capitali”<sup>709</sup>.

Hemos de hacer notar, por tanto, que la predicación misional difundía imágenes tomadas de la cultura oficial como, por ejemplo, el cráneo o la condenada<sup>710</sup>, “il y a une

---

<sup>706</sup> Así, la soberbia era un pecado que se caracterizó por su irracionalidad y que era representado como un caballo indómito (PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum*, p. 60).

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 58. Esta identificación aparece también en los ejercicios de San Ignacio. En este sentido son muy interesantes las observaciones que hace Orlandi para quien, los jesuitas siguiendo el “método” establecido por San Ignacio destacaban junto con la formación de la mente, de la razón en definitiva, la importancia de la “... fantasia, perché anche questa si sviluppasse nell'ambito delle immagini prescritte dalla Chiesa” y, por tanto:

“Ad ogni conoscenza inculcata con la ragione egli aveva sempre aggiunto la rappresentazione immaginosa che colpiva nello stesso senso la fantasia. Lo stesso metodo venne applicato dai Gesuiti anche nell'educazione della gioventù” (ORLANDI, G.: “Missioni parrocchiali e drammatica popolare”, p. 320).

<sup>708</sup> “eccolo infellonita e superba leonessa della quale divisò Esaia... (Is, 9, 18)” (PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum*, p. 58). Aquel que no se confesaba voluntariamente reflejaba el peso de la culpa “con l'immagine di un uomo con la bocca piena di piombo e un verme che gli rode il petto” (*ib.*, p. 57).

“¿Qué gusano es este que te roe y atormenta el pecho? Este es el gusano de la conciencia, este es un rabioso despecho que me despedaza las entrañas y el corazón acordándome de la facilidad con que pudiera averme librado del infierno y no quise... ¿qué demonios son eso y qué serpientes? Estos son los que me engañaron el espíritu de la sobervio, el espíritu de la luxuria, el espíritu de la avaricia, el espíritu de la vengança y los demás monstruos infernales” (citado por DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 574).

<sup>709</sup> PALUMBO, Genoffeva: *Speculum peccatorum*, pp. 228-9). De esta representación a la condenada sólo hay un paso.

<sup>710</sup> VOVELLE, M.: “La conversion par l'image: Des vanités aux fins dernières en passant par le macabre dans l'iconographie du XVIIe siècle” en *La conversion au XVIIe siècle*. Ed. Centre National des Lettres. París, 1983, p. 309

continuité réelle qui s'inscrit dans les modèles dont s'inspirent les missionnaires et qui sont tableaux et gravures dans le registre de l'art savant"<sup>711</sup>.

Para Vovelle, estos objetos alimentaban sensibilidades diferentes<sup>712</sup>, “on passe alors de l'image de conversion au support de méditation, lieu de cette conversion quotidienne par le *quotidie morior* à quoi se résume la vie du chrétien. À l'usage des masses, l'emphase mise sur les fins dernières et l'eschatologie témoigne que la méthode terroriste reste plus que jamais à l'ordre du jour"<sup>713</sup>. Sin embargo, en el caso de las misiones es erróneo disociar ambas percepciones. A lo largo de las reflexiones que los misioneros hicieron sobre los motivos destinados a la meditación, se hace evidente que las imágenes dirigidas a la conversión colectiva constituían también una fuente para la meditación individual, ya fuese el Cristo, ya la reflexión sobre la muerte. Este hecho es una clara prueba de su deseo de difundir contenidos propios de la espiritualidad elitista, estableciendo las devociones como instrumento esencial del perfeccionamiento de los fieles. Y, sin duda, la reflexión o, más exactamente, la meditación, constituyó uno de sus elementos claves.

Como dijimos anteriormente, los predicadores de la época dieron una gran importancia al empleo de unos medios ligados a la suspensión con el objetivo de provocar una respuesta en sus fieles<sup>714</sup>. Sin duda, los misioneros buscaron este fin con ahínco, poniendo en juego numerosas novedades. Es más, no sólo pretendían pasmar con el uso de la representación, sino por el choque que producía una predicación nunca vista en la que se empleaban toda una serie de recursos como las procesiones, el acto de contrición, etc. De este modo, exhibieron imágenes terribles tanto físicas como retóricas, esto es, descripciones realizadas a través de la hipotiposis y reforzadas con el empleo de la *sermocinatio* que implicaba, a su vez, el uso de objetos que provocaban emociones intensas<sup>715</sup>, como se percibe en algunas referencias a ellos, “... un lienço, pintada en él una condenada

---

<sup>711</sup> Ib., pp. 303 y s.

<sup>712</sup> Ib., p. 308.

<sup>713</sup> *Ibidem*.

<sup>714</sup> “Si la pedagogía y todas las artes de conducir el comportamiento humano en el Barroco procuran llegar a niveles extrarracionales del individuo y desde allí moverle e integrarle en los grupos mantenedores del sistema social vigente, un gran recurso es el de llamar la atención con el suspense de la novedad... Lo nuevo place, lo no visto antes atrae, la invención que se estrena embelesa” (MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, pp. 457 y s.).

<sup>715</sup> No sólo utilizaban los misioneros imágenes como la “condenada” sino que, este empeño por predicar utilizando un soporte plástico se hacía evidente en algunos sermones particulares como el de S. Francisco Javier como, por ejemplo, el padre Tirso:

“No tuvimos cuadro que poner en el altar y en su lugar colocamos una estampa de vitela en su relicario sobre la cornisa de la custodia que cae sobre la puerta del sagrario”(REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 445).



*espantosa*<sup>716</sup>. Y, para aquellos que no podían verla claramente durante el sermón, pese a que, de acuerdo con los datos manejados por Delumeau, las dimensiones de estas imágenes eran considerables, era expuesta al día siguiente en la iglesia<sup>717</sup>.

Debemos hacer hincapié en el hecho de que esta *visualidad* de la técnica comunicativa barroca estaba ligada al hecho de que el espectador se convertía en un testigo “... y parte, implicándole y complicándole en lo que narra y describe”<sup>718</sup>, cosa que explica algunos fenómenos como la ruptura de la perspectiva tan evidente en la pintura. En efecto, los seres que representaban los predicadores se transformaban en entes físicos y tangibles. No en vano, los prodigios obrados por ellos se producían en la misma misión, en consonancia con los contenidos de la literatura de cordel que estaba poblada de diablos, de milagros, etc. En ambos casos estamos ante una misma concepción del mundo donde lo extraordinario estaba a la orden del día y donde la presencia diabólica era evidente<sup>719</sup>.

¿Qué significaba “mover” al auditorio?<sup>720</sup> Hemos de decir que el interés fundamental tanto de los preceptistas como de los tratadistas políticos, era dirigir la *opinión* en un determinado sentido que implicaba la defensa del orden institucional y la participación de los súbditos en los principios que lo sostenían:

“El predicador barroco no pretende tanto adoctrinar en el sentido de enseñar, apelando a la razón, los misterios, dogmas o esencia de Dios; aspira, por el contrario a mover al auditorio a creer... No es sólo mover a creer, sino mover a hacer, mover conductas. Este es el fin primero de todo sermón y el término más repetido en todos los “artes” de predicación”<sup>721</sup>.

En efecto, los sermones misionales estaban destinados a provocar una respuesta inmediata, la conversión, gracias a que, por ejemplo, ponían ante una amenaza que los misioneros presentaban como próxima cosa que se fundaba en la misma interpretación que

---

<sup>716</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 110. Otros pasajes certifican que este retrato debía ser particularmente horripilante: “Fray Joseph Gavarri... (señala) las circunstancias que an(sic) de acompañar a este retrato para que cause mayor espanto y orror” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 574).

Otras descripciones como la que cita CÓRDOBA, Pedro: “El cuerpo entre predicadores y copleiros” en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1990, p. 237 donde cita al padre Joseph Gavarri.

<sup>717</sup> “... amanecía la condenada colgada en un poste o una pared de la iglesia donde todos la viessen y con un rótulo al pie de ella que decía: Por callar solo un pecado./ de aquesta suerte me veo./ Confiesa los que tú tienes/ no te suceda lo mismo” (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 114).

<sup>718</sup> SÁNCHEZ LORA, Jose Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Ed. FUE. Madrid, 1988, p. 301.

<sup>719</sup> SÁNCHEZ LORA, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, p. 302.

<sup>720</sup> La regla del predicador era “Modus concionandi ad animorum motum praecipue dirigatur” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 482).

hacían de algunos acontecimientos sucedidos durante las misiones y que confirmaba, por ejemplo, que aquellos que no acudían a los sermones eran castigados o que las comunidades que no se convertían eran objeto de calamidades como la sequía o la peste. De este modo, las emociones eran llevadas al extremo, hasta provocar una reacción de histeria o de pánico. En este sentido, se puede decir que estamos ante una *hiperbolización* de los sentimientos cuyas raíces se encuentran en la técnica de algunas corrientes artísticas como el caravaggismo<sup>722</sup>.

Para lograr este objetivo era necesario utilizar una técnica muy precisa. Dompnier ha destacado, por ejemplo, que Alberto de París exigió un dominio de la retórica con la que buscaba provocar una sucesión “... rapide d’impressions diverses chez l’auditeur, qui est ainsi profondément ébranlé”<sup>723</sup>:

“L’Auditeur est tellement émû, qu’il entre dans les desirs de celui qui parle, qu’il se passionne en sa faveur, et qu’il est tellement enlevé et charmé, qu’il accorde tout, plutôt par un trouble d’esprit, que par le jugement, et avec deliberation”<sup>724</sup>.

Desde luego, algo similar buscaban aquellos oradores que empleaban la predicación de aparato, en la que se intentaba promover emociones contradictorias a través del uso tanto de la palabra como de los recursos plásticos. Una de los mejores ejemplos de esta técnica se encuentra en el uso que hacían los misioneros del crucifijo al que, por ejemplo, se le ocultaba la cara o se daba la espalda al auditorio o se le desclavaba la mano amenazadoramente para significar rechazo<sup>725</sup>. No hemos de olvidar, sin embargo, que el mismo Cristo era una promesa de salvación. En este sentido, se subrayaba dramáticamente

---

<sup>721</sup> SÁNCHEZ LORA, Jose Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, p. 281. De ahí, desde la perspectiva jesuita, la importancia de la retórica en la formación de los grupos dirigentes.

<sup>722</sup> Claude-Gilbert Dubois citado en *ib.*, p. 286.

<sup>723</sup> DOMPNIER, B.: “Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins” en *La conversion au XVIIe siècle*. Ed. Centre National des Lettres. París, 1983, p. 264.

<sup>724</sup> Citado en *ib.*, p. 265.

<sup>725</sup> Un compañero del padre Alberto de París afirmaba: “Imitez la nature qui passe vite de l’un de ces mouvements en l’autre: de l’amour à la cholere, de la douleur à l’esperance, des joyes à la crainte; faites un orage dans les esprits par la rencontre inegale de ces vents contraires, la raison s’y noye et vous emportez ce qu’il vous plaist de vôtre auditeur, qui n’est plus en estat de vous resister” (citado por DOMPNIER, B.: “Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins”, p. 268).

Pese a tratarse de un testimonio tardío y que, por ello, debe ser utilizado con prevención, este autor es una prueba de un modelo que, en opinión de Dompnier estaba generalizado entre los capuchinos. Estos misioneros, del mismo modo que los jesuitas, juegan con la emotividad y la sensibilidad (percepción sensorial, o decorado como dice el mismo autor), invocando todos sus registros y pasando de una a otra (*ib.*, p. 265). Por ello la misión capuchina deviene el máximo ejemplo de una predicación barroca:

“On y retrouve en effet le goût du décor, “contreoffensive de la forme et de l’apparence”, mais aussi “moyen de happer les consciences et d’imposer... des sentiments”” (citando a G. Dubois en *ib.*, p. 266). Una religiosidad ritual se perfilaba de este modo.

su sacrificio, describiendo sus heridas así como sus emociones, destacando el hondo amor que sentía por los hombres.

Se puede hablar, a su vez, de una “modulación escénica”, de un espectáculo al que se sumaron numerosas sugerencias que iban de la palabra a la música, empleadas para dar mayor dramatismo, alternándolas de un modo premeditado con el fin de exacerbar las emociones<sup>726</sup>. De este modo, se conseguía sacar a los fieles fuera de sí, hasta el punto de que cualquier cosa podía provocar una reacción violenta en el auditorio. A este respecto, es muy interesante lo que dice el Padre Calatayud sobre el acto de contrición con el que se cerraban las procesiones u otros actos de misión en el que se debía:

“... ir abanzando más y más, como quien no les dexa respirar y apretando sin cesar los cordeles hasta que se entona el “Señor mío Jesu-Christo” porque si hacen parada o digresión o dan baxío se enfrían los oyentes y a veces se hace ya molesto”<sup>727</sup>.

Hemos de destacar, por otro lado, que los misioneros exponían las materias y los espectáculos siguiendo un orden que, de acuerdo con la terminología retórica, se puede calificar como de *minore ad maius*, es decir, que se dosificaban los argumentos, guardando los más fuertes para el final:

“... conviene aya algo nuevo que añadir, imitando a la naturaleza, la qual para introducir la forma, haze vaya de aumento la disposición y de otra suerte no llega a introducirse y, practicando assimismo lo que enseña la retórica, la qual ordena se vaya subiendo de punto en los medios y razones, començando por los menos fuertes, y concluyendo con los que son de mayor fuerça. De donde se viene a argüir que el mismo Acto de Contrición también ha de ir de aumento, no solamente creciendo cada día más en el fervor y espíritu de menos a más, y no de más a menos, aumentando la voz y eficacia hasta concluirle”<sup>728</sup>.

Por tanto, el ritmo de la predicación iba *in crescendo* hasta alcanzar un climax que se producía cuando, por ejemplo, se predicaba el sermón de enemigos que se podía retrasar hasta disponer adecuadamente a dos facciones duramente enfrentadas:

“Parecióme menester que oyeran un sermón fuerte de otra materia que les dispusiese y, por eso, día de Pascua, por la tarde, eché sermón de los más fuertes de misión... El dilatar sermón de enemigos era enfriar la materia y así lo eché para el segundo día de Pascua”<sup>729</sup>.

---

<sup>726</sup> Véase el caso de DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur*, p. 381.

<sup>727</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 154

<sup>728</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 247.

<sup>729</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 161. En Riaza: “Predicóse de enemigos y antes hablamos a las cabezas de los bandos cada una a parte(sic) y después, careándolos. Y procuramos ajustarlos para adelante” (ib., p. 414).

En otros casos estas medidas no se podía adoptar estas medidas, como en el caso de Segura de León donde se detuvo Tirso a instancias de las autoridades locales, Corregidor y vicario para que remediase las pugnas entre bandos: “Detúveme uno solo (día) y en él prediqué por la tarde el sermón de enemigos en que se movieron tanto que uno, pidiendo perdón a voces interrumpió el sermón al fin del que se abrazaron todos” (ib. p. 179).

La complejidad de los recursos puestos en juego se hace más evidente aún si tenemos en cuenta que la conversión se articulaba en una serie de etapas que necesitaban de unos medios ajustados a cada una de ellas. Con una finalidad parecida, los predicadores capuchinos ofrecían una serie de imágenes relacionadas con las materias expuestas en los sermones<sup>730</sup>. El uso de otros elementos plásticos puede ser comprendido desde la misma perspectiva, como en el caso del crucifijo:

“Si el Acto de Contrición o sacar el Santo Christo pudiera hazerse cada vez con alguna novedad en quanto a las razones, motivos, modo y circunstancias, ayudará mucho más. Porque la novedad sobre que deleyta y atrae, inmuta y mueve. Pero ya que no sea fácil esto, hágase todas las vezes que se pueda”<sup>731</sup>.

Los predicadores españoles de la Edad Moderna reconocieron, sin duda, la importancia de:

“Los espectáculos *decentes*, ora sean piadosos, ora trágicos y temerosos, no solamente sirven para despertar moción en el auditorio sino también para mantenerlo y conservarlo copioso, quando los sermones duran muchos días, como sucede en los de Quaresma y de Misión en pueblos populosos”<sup>732</sup>.

Para conseguir este objetivo, debían emplearse una vez que se había logrado conmover el auditorio suficientemente:

“(en) casi todos los sermones mostrava a su auditorio la imagen de Christo crucificado, persuadido que su vista movería a todos *a mayor y más doloroso* arrepentimiento de sus pecados, porque como la gente se allava tan devota y movida con los sermones de muerte, juicio, infierno, no temía que la mucha frecuencia de este espectáculo avía de menoscabar su estimación y buenos efectos, sino que antes *serviría de leña para que el fuego de la devoción y fervor de espíritu se aumentasse y avivasse más*”<sup>733</sup>.

En definitiva, los misioneros buscaban, del mismo modo que el orador brillante barroco, sorprender y crear curiosidad entre su seguidores. En efecto, pese a que condenaban el carácter teatral de la predicación, las funciones de la misión se proponían como espectáculos pasmosos<sup>734</sup> con el objetivo de promover la asistencia a los sermones.

---

Copete afirma que el ritmo de esta predicación era muy alto cosa que “... permet de tenir les fidèles en haleine et les amener à considérer le salut de leur âme par la confession bien faite et les pénitences bien orchestrées comme un besoin et une urgence absolus. La prédication aide à créer ce climat d’apocalypse que les missionnaires ne manquent pas de consigner dans leurs récits” (COPETE, Marie-Lucie: *Les jésuites et la prison royale de Seville*, p. 83).

<sup>730</sup> VOVELLE, M.: “La conversion par l’image”, p. 307.

<sup>731</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 247.

<sup>732</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 563.

<sup>733</sup> *Ibidem*, p. 567.

<sup>734</sup> “Es indudable que varios de los que asistieron a la procesión lo hicieron movidos de la curiosidad, por haber oído anunciar repetidas veces a los predicadores que aquel daría habría una *función extraordinaria* que les llamaría la atención”(GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero...*, p. 195). Sin embargo, los efectos eran muy edificantes: “pero también es verdad que en Lorca, como en

Por supuesto, no olvidaban subrayar que tales medios debían regirse por la “decencia” y la utilidad moral. De este modo, no sólo debían utilizarse de un modo acorde con la situación, sino que debían estar de acuerdo con el carácter del misionero o la propia naturaleza de su ministerio<sup>735</sup>. Por esta razón, el orador debía plegarse a las reglas que definían el decoro:

En ocasiones, tenían un efecto contrario al deseado:

“Hizo novedad en la corte, como también en Alcalá de Henares el cantar en las misiones y especialmente en el sermón, de que al principio se rieron”<sup>736</sup>.

Por tanto, no renunciaron a satisfacer la debilidad humana aunque sólo fuese desde una perspectiva pragmática<sup>737</sup>. Intentaron responder, en cierta medida al menos, al interés de sus auditorios cosa que, como hemos dicho anteriormente, suponía una limitación, ya que si el efecto perseguido se lograba con una sorpresa, sólo se podía prolongar con un prodigio renovado<sup>738</sup>.

---

otras ciudades, los curiosos quedaban presos en las redes evangélicas, acabando por convertirse y hacer confesión general, movidos por el *espectáculo* de un pueblo entero que se arrepentía y daba satisfacción a dios” (ibídem).

<sup>735</sup> “que para que estas santas invenciones sucedan bien, es menester que el predicador sea fervoroso y de buen talento. Y así en poblaciones grandes, al que es frío en el decir no le aconsejaría yo que se valiese de estos espectáculos porque estos passo trágicos y extraordinarios o salen muy bien o muy mal” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 563).

<sup>736</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 107. Por el contrario, a finales del siglo XVII esta práctica estaba asentada en la Corona de Aragón. Una vez llegada la procesión de doctrina a la iglesia: “se usa en toda la Corona de Aragón hazer cantar a los niños una canción devota y aun los mismos misioneros que tienen habilidad para enseñar y mover a que los demás la aprendan y la canten. Y esto atrae mucha gente y es de considerable fruto” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 269).

Este autor pensaba que, en aquellos lugares donde esta práctica no era conocida, debía ser del mismo modo que se había hecho con otros recursos empleados en la predicación “de aparato”, justificando tal disposición con la tradición (ibídem).

El padre Caravantes incluye en su obra algunas directrices sobre cómo debían cantar los misioneros. Se puede afirmar que el empleo de este procedimiento permitía que los contenidos de las prédicas fuesen memorizados más fácilmente por los asistentes un objetivo que, como veremos, era de gran importancia: “Acabados los sermones, algunos misionarios han estilado el decir o hazer decir en tono flébil algunas sentencias y doctrinas, las más necesarias, en verso. Y para que los ministros de Dios no se dedignen (sic) desto y se alienten a practicarlo, puedo asegurarles que se suelen convertir tantas almas con este ejercicio como con el de la predicación. y para que se muevan más podrá disponer que se repartan en dos o tres voces. Si el verso es de quartilla, podrá uno desde el coro de la iglesia, digamos, decir las dos líneas y el otro, desde junto al altar mayor, las otras dos en voz más larga y el remate largo y flébil. Si fueren tercetos podrá repartir entre tres. Y no ay apropósito (sic) sino dos, el primero dirá las dos líneas y el segundo la tercera” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 126).

Si la misión se desarrollaba en pequeñas poblaciones decía que esta práctica se podía llevar a las calles para convocar a los fieles junto con la predicación de actos de contrición. En el caso de los lugares más grandes recomendaba que no se hiciese así “porque suele ser ocasión de graves inconvenientes y de no pocas ofensas de Dios. Y, en particular, en los lugares viciosos y ocasionados” (ib., p. 126).

<sup>737</sup> “Somos tan rudos y materiales que no nos contentamos (con) que los desengaños de la predicación angélica nos entren por al puerta de lo oídos, sino también por al de los ojos y es tan privilegiado el sentido de la vista que no solamente introduce en el alma más prontamente las imágenes sensibles, sino que las grava y estampa más firmemente”(DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 563).

<sup>738</sup> En este sentido se puede hablar de una coincidencia, al menos desde el punto de vista de la concepción general, aunque obviamente hay diferencias importantes entre la comedia y a misión, sobre todo desde el punto de vista “moral”. En el caso de la primera, una de las acusaciones frecuentes entre sus

¿Qué entendían los misioneros por decoro? La modestia es insuficiente para definirlo. En efecto, la acción y la *pronuntiatio* del misionero no se correspondía con los contenidos del mismo concepto tal y como lo entendían los preceptistas que seguían la tradición clásica. Otra diferencia importante respecto a la oratoria barroca cultista es que, pese a que los misioneros utilizaban un *corpus* parecido de elementos espectaculares, los empleaban de un modo diferente, adaptándolos a las circunstancias. De este modo, el mensaje siempre debía estar conforme con el público, teniendo en cuenta tanto sus intereses como el contexto en que se predicaba... Este elemento está muy presente en las fuentes:

“...los sermones del acto de contrición y el sacar el Santo Christo con que suele concluirse. Y acerca de esto, digo que aunque esto es bueno que se haga en todos los sermones, *no todo lo que es bueno conviene siempre que se haga*; y más si no estuvieren los ánimos movidos y bien dispuesto el auditorio, porque eso fuera pensar introducir el fuego sin que precedan grados de calor”<sup>739</sup>.

A pesar de ello, la misión tenía una lógica interna que no podía ser afectada por las circunstancias y en la que se cifraba, por ejemplo, la distribución general de los *espectáculos*. En efecto, las materias y los espectáculos debían disponerse de menos a más fuertes<sup>740</sup>. La misma sucesión de los argumentos en los sermones puede ser explicada a partir del mismo principio, ya que se reservaba un *exemplum* para el final con el fin de mover y ayudar, a la vez, a que la materia tratada pudiese ser retenida más fácilmente en la memoria de los oyentes. Algo muy semejante ocurría con el orden en que se disponían los sermones<sup>741</sup>.

Debemos insistir en la idea de que los instrumentos empleados por los predicadores fueron enriquecidos progresivamente. Este es un hecho que puede explicar las diferencias que existieron entre los miembros de una misma orden, quienes parecían empeñados en

---

detractores era que: “.. de los muchos y diversos lances que se hallan en las Historias de injusticia, de ingratitud, de furor y de venganza, si hubiesen de ceñirse los compositores de Comedias a estos hechos, cansarían muy luego al concurso y no habría uno que tubiese paciencia bastante para oír cosas tan comunes... Es necesario que lo que se representa sea extraño y admirable, para grangearse la atención de los espectadores. Es necesario inventar incidentes naturales para excitar la compasión, y las demás pasiones por motivos conformes a la naturaleza del corazón humano y, por consiguiente, es indispensable el que se saque las cosas de sus quicios, sin reparar que se den por agrabiadas las Reglas de la sana doctrina, teniendo solamente cuidado de proponerlas con alguna verosimilitud para que choquen más y favorezcan la ilusión de los espectadores” (BAAMONTE, Juan: *Relación física...*, pp. 71-3).

<sup>739</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, pp. 244-5.

<sup>740</sup> Algo totalmente diferente ocurría en las misiones breves: “... vine (sábado) por la tarde a Lobón, hice aquella noche el acto de contrición por las calles y al día siguiente prediqué tarde y mañana; por la tarde saqué la calavera y el lunes el alma condenada. El martes fue el sermón de enemigos con excelente resultado”( REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 127).

<sup>741</sup> Al menos esto era así en algunos predicadores jesuitas como el padre Calatayud: “... varias funciones y doctrinas o providencias que al principio por estar aun bravíos los ánimos las llevarían mal, después de contritos y resueltos a la penitencia las llevan mejor” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 88).

crear nuevos espectáculos que, desde unos presupuestos parecidos, consiguiesen mayores efectos. Algunos de ellos, como el acto de contrición, tuvieron una amplia repercusión, si bien evolucionaron para responder a las circunstancias cambiantes, optimizando su empleo.

Los autores que censuraron la misión barroca abundaron en la idea de que tales recursos eran indecentes y censurables. Los misioneros, sin embargo, distinguieron entre las desviaciones y la norma, un límite que, en todo caso, era difícil de fijar, ya que el misionero se dedicaba a renovar continuamente, creando nuevos instrumentos para influir en su auditorio:

“... conviene usar remedios fuertes aunque parezcan temerarios. Assí para curar y domar la rebeldía de los pecadores obstinados conviene salir del passo común de la predicación ordinaria y usada y buscar nuevos medios, aunque parezcan extravagantes y poco usados. Y esto aunque la prudencia umana los condene por imprudentes, pues vemos que con semejantes remedios bien aplicados cobran salud los enfermos desauiciados”<sup>742</sup>.

Con estos medios se buscaban, como hemos dicho, unos resultados óptimos, cifrados en la conversión del auditorio que, de acuerdo con los misioneros, se podía contabilizar con el número de las confesiones generales o las comuniones<sup>743</sup>. Y era, efectivamente, en la práctica, tanto como en las circunstancias a las que debía hacer frente el predicador como en los resultados concretos obtenidos por el misionero, donde se demostraba la virtualidad del método misional que, para algunos, era aceptable si no contravenía la virtud o un “decoro” *sui generis*, cosa que abría el terreno a la experimentación y a la variación<sup>744</sup>. En efecto, algunos tratadistas reconocieron que los espectáculos, a pesar de su novedad, eran instrumentos de gran utilidad:

“Los juizios prudentes no deben graduar las cosas por el tiempo sino por la bondad y calidad que tienen y si esta no se conoce por si mesma, se passa a averiguar por los efectos. Los de los espectáculos quien no los ha experimentado dize que es espantar sin fruto, lo contrario afirman los que han llegado a tocarle con las manos...”<sup>745</sup>.

Como hemos dicho anteriormente, tal actitud se encontraba íntimamente ligada a la cultura de la época que estamos estudiando. En efecto, para los hombres del Barroco “lo

---

<sup>742</sup> Géronimo López, citado por DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 563.

<sup>743</sup> En su defensa del método misional de Gerónimo López dice De la Naja:

“que aunque viniésemos bien en que fuesse introducción(sic) nueva, siendo en si buena y santa, precissamente por ser nueva no debe ser reprobada. Todas las criaturas al tiempo que su creador las iba sacando a la luz eran nuevas y con todo esso, no solamente las calificó Dios por buenas, sino por muy buenas” (ib., p. 564). Este argumento era totalmente capcioso ya que comparaba a los misioneros con Dios defendiendo su infalibilidad, abundando en los efectos positivos.

<sup>744</sup> “Mientras la acción, modal, inventiva o providencia a ninguna virtud se opone y por la experiencia se ve, por los que miran la cosa sin pasión y con ojos, que cede en mayor bien de los oyentes no se ha de impugnar, ni contradecir porque es nueva e inusitada o porque otros no lo han hecho” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 149).

<sup>745</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 252.

admirable que trae la novedad” resultaba esencial para captar al espectador<sup>746</sup>. Se trataba de despertar el interés y el deseo en la audiencia, una tendencia que se puede evidenciar en otras manifestaciones de la época como en el teatro. En efecto, lo nuevo, lo exótico o extravagante, estaba destinado a causar placer y alimentar, por otro lado, el conformismo social y la identificación con determinados valores. La novedad era, pues, inocente y sin riesgo<sup>747</sup>:

“para que a la *novedad* la gente concurra más (acto de contrición) en número y concurriendo oyga, y oyendo se ilumine y iluminándose se ablande y ablandándose se convierta y convirtiéndose se confiese. Pues es cierto y veo por la experiencia que varias a la voz de una gran función y processión que apellido a el Acto de Contrición, vienen con el motivo de ver y quedan heridos y deseosos de su conversión”<sup>748</sup>.

Las censuras dirigidas contra el método misional constituyen una buena pista para conocer más ajustadamente la realidad que intentamos describir<sup>749</sup>. Sus detractores criticaban insistentemente que se utilizasen novedades, a lo que muchos respondían negando taxativamente tal afirmación. Estamos, sin duda, ante la misma defensa que adoptaron los barroquistas: cualquier elemento que se alejase de los modelos era censurado mientras que, por el contrario, la validez se fundaba en ellos. Por tanto, se trataba de demostrar que las novedades respondían a éstos. Esta justificación era, sin duda, engañosa ya que en ella se escondían desviaciones importantes del modelo conservador de la oratoria solemne antibarroca que, para sus defensores, representaba la máxima perfección retórica y en la que, por tanto, era esencial la imitación que fue elevada a paradigma pedagógico por numerosos tratadistas. Así pues, los medios *extraordinarios* empleados por los misioneros chocaron con sus prescripciones<sup>750</sup>. Pero, sin duda, había otros argumentos que ponían el dedo en la llaga:

“que la moción que se excita y desierta en el auditorio con su vista no es durable, ni constante, sino que luego passa y se desvanece, en cessando las lágrimas, los gemidos y los clamores de la misericordia y perdón de los pecados”<sup>751</sup>.

La respuesta del autor a tales críticas no tiene desperdicio. El hecho de que las resoluciones y mociones conseguidas con tales procedimientos fuese efímera no se debía a su naturaleza, sino a la propia debilidad humana:

---

<sup>746</sup> MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, p. 453.

<sup>747</sup> MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, pp. 455 y ss.

<sup>748</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 253.

<sup>749</sup> Están extraídas de la obra de Juan de Jesús María: *Arte de Predicar*. Hay otras críticas en obras citadas como la de Francisco Paniguerola (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 565).

<sup>750</sup> El mismo autor los tildaba de “extravagantes” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. siguiente al uso de la condenada).

<sup>751</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 564.



“La raíz y la fuente de la corta duración de ambas mociones no nace de las palabras del sermón que buelan y pasan luego, ni de los espectáculos que luego dexan de ser vistos sino de la fragilidad e inconstancia del corazón umano que a buelta de cabeça se muda, flaquea y falta a los buenos propósitos”<sup>752</sup>.

Calatayud hizo notar también que la oposición de sus contemporáneos a las procesiones de penitencia se basaba en idénticas afirmaciones<sup>753</sup>. Unas décadas antes, otro jesuita, el padre Miguel Ángel Pascual, recogía la misma censura<sup>754</sup>, dejando entrever que los argumentos no habían cambiado gran cosa a lo largo del tiempo. Se criticaba, por ejemplo, que el espectáculo no había sido usado por los Santos, que espantaban más que conmovían... Otra de las razones alegadas por sus detractores era que existía la posibilidad de que se produjesen algunos desórdenes durante estas celebraciones, especialmente si se desarrollaban de noche<sup>755</sup>, como solían hacer los misioneros<sup>756</sup>. A estos acontecimientos solían acudir grandes multitudes tal y como sucedía en las poblaciones importantes. Y, efectivamente, en ellos, algunos decidían emplear la ocasión para vengarse de determinado individuo o grupo<sup>757</sup>. Contra estos argumentos los misioneros insistían en el orden y la devoción con que se desarrollaban tales actos y, por supuesto, en su necesidad para lograr los fines propuestos, “con el acto de contrición y con los ejemplos se aturdieron los fieles... Antes de hacer el acto de contrición todo nos faltaba, después todo nos sobraba”<sup>758</sup>.

Los representantes de la oratoria solemne censuraron también el empleo de las representaciones plásticas. Sin alcanzar la coherencia de las críticas que Muratori dirigió contra la predicación barroca, sí que podemos encontrar en la preceptiva del siglo XVIII ciertos síntomas del agotamiento de esta práctica misional<sup>759</sup>:

---

<sup>752</sup> *Idem.*

<sup>753</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 570.

<sup>754</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 249.

<sup>755</sup> De hecho, el padre Calatayud entraba a menudo predicando de noche en las poblaciones en que se iniciaba la misión.

<sup>756</sup> No en vano, era en estos momentos cuando los obstinados, como los califica Majorana, es decir, aquellos que se negaban a acudir, podían ser influidos por las sugerencias desarrolladas por las procesiones o los actos de contrición cuya función de difusor de la doctrina e instrumento de persuasión me parecen indudables.

<sup>757</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 256. En Morón: “que estaba por perderse cuando llegamos con tan sangrientos empeños que le vicario no quería permitir que hiciésemos el acto de contrición de noche, temeroso de que había de haber algunas muertes y se había de derramar mucha sangre” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 210).

<sup>758</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 116.

<sup>759</sup> Las palabras que dedica Saugnieux a las misiones son escasas y se refieren al padre Cádiz. Pese a los rasgos peculiares de su carácter y de su formación, aparentemente muy deficiente desde el punto de vista intelectual, estamos ante un buen ejemplo del modelo que venimos desarrollando. Por supuesto, se trataba de un contexto diferente, en el que el padre Cadiz dirigió sus dardos contra los filósofos y los que seguían la “moda” francesa, pero sus métodos se correspondían a los utilizados por los miembros de su orden un siglo antes. En efecto, estamos ante una manifestación de la predicación “del

“(en la predicación) omitiremos ejemplos y casos horribles y abultados que traygan y envuelvan en sí algunas señas de increíbles y mucho más de las invenciones extravagantes para poner miedo al Auditorio en los Vespertinos y misiones<sup>760</sup>, como hacer sonar cadenas, aparecer llamas, sacar feas y horribles pinturas que más escandalizan que aprovechan, en cuya materia se han cometido bastantes hierros”<sup>761</sup>.

Los teóricos propusieron, por tanto, que el predicador debía recurrir solamente a la palabra que, junto con la *actio* y la *pronuntiatio*, eran los elementos esenciales para persuadir a sus auditorios. Nada, pues, de recursos extrarretóricos. La moderación y la solemnidad marcaban este modelo oratorio<sup>762</sup>.

Sin duda, estos mismos métodos provocaron la oposición de algunos sectores pertenecientes a las órdenes que los promovieron con mayor interés. Así, en la congregación Provincial de Aragón celebrada en Valencia en 1649 se suscitó la cuestión de los métodos de predicar, acontecimiento en el que se manifestó la diversidad de pareceres que, sobre esta cuestión, existía entre los miembros de la orden ignaciana<sup>763</sup>.

## 10. Un juego de luces y sombras. Las múltiples sugerencias.

---

miedo” desarrollada por otros capuchinos anteriormente (SAUGNIEUX, Joël: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication...*, p. 142) y ante un posicionamiento parecido ante la retórica:

“ignoro enteramente las reglas de la oratoria y el modo de formar según ellas un sermón”.

Que hablase de inspiración, del Espíritu Santo obviamente, no nos debe extrañar dado que la “improvisación” era un elemento esencial de la pastoral misional. Que, por otro lado, el padre Cádiz se encontrase en otro contexto me parece obvio pero que se utilicen las afirmaciones de sus detractores para comprender la pastoral desarrollada por los regulares, inmiscuidos en una defensa del catolicismo contra las “luces”, es una perspectiva limitada y calificar su actividad en términos de “... vulgarité... prosaïsme... faiblesse intellectuelle...” es totalmente equivocado, al menos, sin haber penetrado en la naturaleza de su método. Frente a él se posicionaron los reformadores del siglo XVIII (ib., p. 143).

<sup>760</sup> Este era el efecto deseado y que se lograba con los recursos a los que venimos refiriéndonos. Así lo prueban algunas declaraciones de asistentes y otros fenómenos que trataremos más adelante que revelan una actuación del auditorio provocada por el pánico: “Padre, del sermón de la otra noche (infierno y condenada) salió la gente tan aturdida que todos se volvieron a sus casas sin acertar a hablar una palabra unos a otros; todos salimos temblando” (citado, REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 134).

<sup>761</sup> SALAS, Fr. Gregorio de: *Compendio práctico del púlpito*, p. 32.

<sup>762</sup> “Valerse de otros medios que el de la divina palabra, echando mano a representaciones extrañas y a acciones ajenas del sitio, no es guardar el decoro que debe observar un enviado de Dios, ni causa los menores efectos en los que piensan bien. La palabra de Dios, explicada con sabiduría y zelo, prendas de que carecen algunas; la pintura de la fealdad y estragos de la culpa; la severidad y supercomprehensión del eterno Juez; las penas eternas, el peligro de impenitencia y de usar muerte no esperada. La bondad de la virtud, y tranquilidad del justo... apoyadas con hechos y sentencias de la Sagrada Escritura y Santos Doctores, con razones y ejemplos bien autorizados, son los verdaderos móviles del corazón humano” (AQUINO, Nicolás de: *El púlpito o reflexiones útiles a los jóvenes eclesiásticos, que se dedican al santo ministerio de la predicación evangélica*, Madrid, 1788, p. 205).

<sup>763</sup> “... algunos llamaban abusos del púlpito, y señaladamente acerca de los espectáculos que se muestran al pueblo desde el púlpito para despertar moción en el auditorio. ... N.V. P. ... obligado por obediencia, habló, oró, y abogó a favor de la predicación apostólica y provechosa y de aquellos modos de predicar que algunos desacreditaban con nombre de invenciones y novedades extravagantes” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, pp. 360-1).

El uso de la luz, o su misma ausencia, era un instrumento esencial de la persuasión misional. En efecto, era empleada tanto para atraer la atención de la audiencia, como para crear una *atmósfera* que contribuyese a sugestionarla. Así pues, muchos misioneros indicaban que las funciones debían celebrarse de noche para obtener unos mayores efectos:

“...el Padre Gerónimo López, y otros semejantes, solían predicar alguna vez por la mañana y los días de fiesta hazían dos sermones... pero a mi ver ya que están tan introducidos, mejor es que sean a la noche. Lo uno porque de esa suerte son más numerosos los concursos... y lo otro por que la oscuridad recoge las potencia y ayuda a la moción y son más crecidas las demostraciones de dolor y sentimiento”<sup>764</sup>.

El padre López propuso que el acto de contrición debía predicarse a oscuras, ya que así se lograban unos mejores efectos, provocados por el horror y la devoción “que ocasionan las tinieblas y silencio de la noche”<sup>765</sup>. Uno de los obstáculos más importantes que suponía predicarlo en este momento del día era que muchos de los habitantes de las poblaciones cercanas tenían grandes dificultades para acudir a la misión. Por esta razón, otros jesuitas, como el padre Calatayud, propusieron realizarlo de día<sup>766</sup>.

La tratadística insistió en que la procesión de penitencia era, desde el punto de vista tanto sonoro como visual, el espectáculo por excelencia de las misiones<sup>767</sup>. Respecto al empleo de la iluminación en este acto, podemos apuntar dos variantes fundamentales representadas por sendos grupos de misioneros, aquellos que utilizaban una escasa iluminación y otros que exigían lo contrario. Una elección que, en todo caso, dependía de las circunstancias<sup>768</sup>.

Estas luces estaban distribuidas estratégicamente, una exigencia cuya importancia se destacaba, de modo particular, cuando eran pocas las que salían acompañando los actos de misión:

---

<sup>764</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 229. Pinamonti afirmaba que “il buio della notte” generaba en los participantes un “sacro orrore” (citado por MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 74).

<sup>765</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 310.

<sup>766</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 123.

<sup>767</sup> “El estilo y orden que guardavan en el marchar estos valerosos soldados de Christo en estas processiones, era caminar con passo lento y grave, llenando el ayre de dolorosos suspiros y regando la tierra con amargas lágrimas de compunción... (en el silencio) no sonava otro ruido que el de los açotes de los disciplinantes y el de los que arrastravan cadenas, ni se oía otra voz, sino tiernos clamores de misericordia y perdón de pecado que los ponían en el cielo...” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 282).

<sup>768</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 264 propone una iluminación escasa “excepto si la noche fuere muy oscura, porque entonces podrá hazer poner alguna luz a trechos, o prevenir que al passar la processión se saque alguna a la ventana o puertas”(ibid.).

“En quanto al acompañamiento de las luces no se le dé nada de que salgan pocas, porque es bastante vayan dos linternas al principio con la Santa Cruz y otras dos con el Santo Christo, quando no huviere antorchas”<sup>769</sup>.

Calatayud insistió en que las procesiones debían estar iluminadas adecuadamente<sup>770</sup>. Este hecho explica los mismos consejos dirigidos por él a los asistentes o ayudantes que colaboraban en la organización de las procesiones, ya fuesen de penitencia ya de doctrina general<sup>771</sup>. No en vano, el jesuita nombraba unos “distribuidores de luces” que, siguiendo sus órdenes, se encargaban de disponer las antorchas en los lugares correspondientes<sup>772</sup>. En cambio, otros misioneros jesuitas afirmaban que en determinadas procesiones, como la de penitencia, eran suficientes unas pocas antorchas<sup>773</sup>. En algunos casos, el número de luces era circunstancial, fruto de la devoción desatada. Tal era el caso de los mercedarios<sup>774</sup>, un

---

<sup>769</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 229.

<sup>770</sup> Pese a las disposiciones generales, es evidente que el Calatayud también tuvo que plegarse a las circunstancias. Así en la misión de La Coruña: “Caminaba el P. Calatayud con el crucifijo en la mano, acompañándole mucha gente... todos con mucho orden y concierto, yendo próximos al crucifijo los que llevaban hachas encendidas” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 128).

“La mayor dificultad está quando, por ser muy grande el concurso no cabe la gente dentro de la iglesia y, entonces, sin que nadie sepa el puesto, porque no se adelanten a tomarle y se mezclen o confundan hombres y mugeres, dispongo entre la procesión en una plaza a tiempo competente, para que al mostrar el *Ecce Homo* con las luces sea ya oscuro y, al acabar el Acto de Contrición e irme a los pies de el cura estén encendidas unas hogueras que en secreto hize prevenir, con lo qual está claro como el día” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 291).

<sup>771</sup> “los del lugar saldréis los primeros, abriréis vuestras casas, sacaréis luces a las puertas y ventanas” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 179).

<sup>772</sup> Su labor era especialmente destacada en la entrada de la procesión de penitencia en el lugar donde se celebraba el sermón: “los quales de cada lado irán proporcionando los faroles y hachas que fueren entrando, poniéndolas de suerte que a distancia cerquen y dexen iluminado todo el concurso de hombres y mugeres” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 257).

<sup>773</sup> “y assí tanto será mejor y más lucida no quanto huviere en ella más luces y antorchas, pues bastarán que la acompañen seis u ocho, sino quanto fuere más assistida de fervorosos penitentes” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 280).

Y para ciertos actos, frente a los deseos de los asistentes establecían que sólo debían portarse unas pocas, distribuidas estratégicamente en torno al crucifijo: “... el Cristo... a quien alumbraban dos hermanos nuestros con luces encendidas en faroles altos, y cuatro congregantes con hachas blancas. En otro... el Santo Cristo... De los demás grupos, al uno acompañaban los doctores graduados y llevaba el Santo Crucifijo... y en el otro los Consiliarios de la congregación de estudiantes... en que llevaba el santo Cristo su prefecto, ambos también con cuatro hachas.

No se permitió llevar más luces, aunque la devoción de unos y otros porfió con querer llevar hasta cincuenta, y fue necesario poner este límite, pues no allanaban fácilmente... *con la razón de que era necesario para la compunción* que en acto tan devoto se pretendía” (REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 518-9). De nuevo se hacía evidente la importancia de la oscuridad en la creación de una “atmósfera” que permitiese que el mensaje calase más profundamente en los asistentes.

<sup>774</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, pp. 79 y 89. Apenas da noticia sobre la distribución de luces pero, obviamente servían para destacar la figura del santo cuyo culto era promovido por los misioneros. En el caso de Calatayud, sin embargo, este aspecto parecía estar regulado. Se debían solicitar a los Mayordomos de las cofradías (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 276)

hecho que podía obedecer a que las autoridades municipales habían exigido que los asistentes celebrasen al santo con luminarias<sup>775</sup>.

Como hemos dicho anteriormente, la iluminación permitía atraer la atención sobre determinado aspecto de la función<sup>776</sup>. En efecto, del mismo modo que en la pintura de la época, donde se destacaban figuras sobre un fondo oscuro, el orador podía subrayar su acción con este recurso, como cuando descubría los detalles de algunas de las representaciones plásticas con la luz de una antorcha.

Por otro lado, el hecho de que el lugar donde se desarrollaba la “función” misional estuviese iluminado, como en el caso del padre Calatayud, tenía como objetivo controlar mejor a la audiencia, regulando sus manifestaciones y expresiones de sentimiento. Las hachas, distribuidas estratégicamente, constituían, sin duda, una fuente de control, cosa que se hace muy evidente en las procesiones de penitencia donde, entre otras cosas, eran utilizadas para marcar el ritmo:

“los dos Prefectos de luces tendrán cuidado de recibir e informar a todos los que traxeren luces cómo y en qué gremio ha de ir cada uno con su farol y el silencio y passo con que ha de ir”<sup>777</sup>.

Gracias a ellas los fieles también podían captar lo que sucedía a su alrededor, descubriendo el espectáculo que suponía la procesión que, sin duda, estaba destinada a alimentar su devoción:

“se hizo mucho fuego esta noche especialmente dentro de la Cathedral. Al enfilar los hombres en la plazuela de dicha Cathedral (de Valladolid) al salir en processión y a las mugeres que todo lo veían y también en la plaza maior al recogerse la processión...”<sup>778</sup>.

En efecto, uno de los objetivos perseguidos con el uso de este recurso era pasmar con el espectáculo de luz y de sonido en que se convertían los sermones que seguían a ciertas funciones como la de penitencia, o las mismas procesiones que eran reforzadas, si

---

<sup>775</sup> “... para cortejar al santo, hubo hogueras y luminarias que mandó hacer la justicia con público pregón a todos los vecinos a las ocho de la noche” (ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 95).

<sup>776</sup> “... el Pendón de la Misión, acompañado de dos faroles” (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 151). También: “en la cabecera de la processión un Santo Crucifixo en las manos, en el comedio(sic) de la processión el Pendón de nuestra Señora de la Misión y delante una cruz... Y todas tres insignias iban assistidas, cada una, de dos faroles y hachas y detrás de todo todas las mugeres”(ib., p. 178).

En las procesiones de penitencia “... llevando cada uno (de los predicadores) corona, soguilla y crucifixo en la mano y un hombre que le alumbre con una luz, sustentará el trozo de penitentes” (p. 279).

<sup>777</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 258. La función esencial de los prefectos formar debidamente a aquellos que debían portar las hachas en el “... modo para llevar las luces, hachas o faroles”, labor que debía ser confiada a sujetos “de juicio” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 276).

<sup>778</sup> CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 334r.

cabe, por unas calles iluminadas<sup>779</sup>, “y que así hombres como mugeres y niños traxessen los que pudiesen una vela con que ir alumbrando a Nuestra Señora”<sup>780</sup>.

Por supuesto, también se empleaban las luces para separar unos grupos de otros, controlando de este modo la distribución de los asistentes que se basaba, como hemos dicho, en una rígida separación de sexos y donde, por supuesto, se pretendían subrayar ciertos elementos, como las diferencias de posición de los participantes en la procesión o los objetos que portaban. De este modo, a cada grupo le correspondían determinadas fuentes de iluminación:

“guardando en todas partes la debida separación de *sexos, edades, clases y condiciones*, pensando hasta en la comodidad de los concurrentes... cuidando no faltase en las luces necesarias de noche”<sup>781</sup>.

Finalmente, también se utilizaban para mantener el debido orden de aquellos que volvían a sus casas<sup>782</sup>.

Los sonidos eran esenciales en la misión. En efecto, pese a la importancia que se daba a la vista, el oído jugaba un papel esencial, reforzando y apoyando las informaciones visuales<sup>783</sup>.

El silencio con el que transcurrían las procesiones, o los mismos sermones<sup>784</sup> tenía como objetivo favorecer la audición de los más leves ruidos<sup>785</sup>. Si bien el auditorio debía permanecer en silencio durante la mayor parte del sermón, sus reacciones, expresiones de dolor y gestos, eran fundamentales para que se hiciese efectiva la persuasión pretendida por

---

<sup>779</sup> Calatayud parece indicar que debe ser así si los faroles son pocos (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 176). En la procesión de penitencia convocada en Valladolid en 1743 “A las ventanas y balcones se sacaron luces” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 337r).

<sup>780</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 160.

<sup>781</sup> GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 66.

<sup>782</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 276. Rezando el Rosario. O DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 113.

<sup>783</sup> “Esa aparatosidad teatral de la función religiosa, que busca el más pleno halago de los sentidos, sobre todo en el mutuo esfuerzo del oído y de la vista, para emocionar más hondamente” (OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 154).

<sup>784</sup> El padre Calatayud era muy estricto a este respecto: “... a estos, como a todos los demás gremios de penitencia prevendrán los padres misioneros que ninguno grite por las calles el *Ave María* al dar el Relox, ínterin que anda dicha processión; ni tampoco gritarán *misericordia*. Es la razón porque esta processión es de silencio, de contrición interior y exterior que se fomenta con las sentencias y palabra divina y si grita la gente passa a confusión de voces y por esso es buen medio atar a aquel tiempo el Relox y prevenir a los predicadores que ninguno les haga decir *misericordia* en voz alta, ni viva Jesús, pues ellos como están heridos con tanta saeta gustan de que les dexen gritar. Esso es bueno para lo último quando se acaba la función con el último Acto de Contrición” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 279). DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 298 pondera silencio en que transcurrían sermones.

<sup>785</sup> “Y aunque la muchedumbre de gente era tanta, el silencio profundo era mayor” (*ibidem*, p. 282). Otros misioneros insisten en este mismo hecho:

“El silencio y devoción con que anduvo por las calles donde suele ser tanto el ruido de la gente y coches, admiró aun a los de casa”(REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 325).

el misionero que necesitaba, sin duda, de una gran prudencia y habilidad<sup>786</sup>. En este sentido, el predicador debía dosificar con sumo cuidado los espectáculos y los actos, cuyo éxito o fracaso dependía, en definitiva, de la respuesta del público. Para utilizar algunas funciones, los oyentes debían estar conmovidos de un modo suficiente, tal y como ocurría en el acto del perdón de enemigos<sup>787</sup>.

Este silencio permitía también que los cánticos y clamores de las procesiones o los sermones llegasen a quienes no estaban presentes como, por ejemplo, ocurría en el caso del canto colectivo que hacía las funciones de amplificador<sup>788</sup>. No olvidemos, por otro lado, que los misioneros escogían lugares estratégicos para anunciar la misión o predicar el acto de contrición, en aquellos casos en que éste se celebraba en la calle<sup>789</sup>, unos actos que, a menudo, iban acompañados de niños que cantaban. Se trataba, por tanto, de llevar la misión a los fieles, cosa que se complementaba con otros métodos como la movilización de los asistentes para llamar a otros o el acento que se ponía en la responsabilidad de los padres que debían velar por la salud espiritual de sus “hijos”<sup>790</sup>, carnales y sirvientes, que implicaba que todos ellos debían acudir a la misión:

“Allávase un día esta señora en la cama enferma gravemente, quando sintió cantar los niños de la Doctrina Christiana, que passavan por delante de su casa. Preguntó qué ruido y voces eran los que oía. Y le respondieron que eran dos Padres de la Compañía de Jesús, que avían llegado frescamente al pueblo aazer misión y que para publicarla davan la buelta por todo el pueblo”<sup>791</sup>.

---

<sup>786</sup> “solía hazer la plática en el púlpito y después de aver sacado la imagen de la Virgen... y hecho exercitar con ellas varios afectos a la gente” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 294).

<sup>787</sup> Respecto a este acto: “pero el guisar esto o atemperarlo o subministrarlo a sazón, a su tiempo y con buen modo, haze que se reciba más o menos bien y el que obre más o menos” (PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 289).

<sup>788</sup> “... todos los pueblos se bolbían cantando y en profundo silencio después de puesto el sol, con faroles y achas que para benir y bolber en procesión traían” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 41v). Del mismo modo que la penitencia colectiva, como veremos más adelante que está regulada y dosificada por el predicador (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 234).

<sup>789</sup> Un excelente ejemplo lo tenemos en el memorial que envió el Padre López al Cardenal Moscoso para asentar el acto de contrición en las calles de Madrid: “Es tan grande la necesidad que el pueblo christiano tiene de los medios que pueden mover los coraçones a dexar el pecado y seguir la virtud que me veo obligado a representar a V. Eminencia que convendría fundar el acto de contrición en el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús... La muchedumbre de gente que ay en Madrid no puede ser bastantemente ayudada si no es por este medio, porque las misiones vienen de tarde en tarde y acude a ellas la gente pía, quedándose fuera la gente derramada y necessitada que apenas oyen sermón en su ida, pero aquí, quieran o no quieran an de oír la palabra de Dios, porque los viene como a sitiar, cogiéndoles las esquinas de toda la villa sin dexar ninguna, se paran por la muchedumbre de gente que está oyendo... es (como una) red barredera que no sólo acude a diez mil o veinte mil, sino que alcança a todos...” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 314).

<sup>790</sup> O también el no menos importante de ir lanzando máximas por la calle: “Entrando por la rua predicando heché al ayre una sentencia: *adúltero que vienes de estar con la manceba u has caído con ella*. A este tiempo los dos dichos por una boca calle venían a la novedad y a uno de los dos le cogió la sentencia de medio a medio, pues venía de la casa de su amiga” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 28v).

<sup>791</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 287.

El acto de contrición se concebía, pues, como un sermón dirigido a todos aquellos que no acudían a la iglesia, a la misma misión<sup>792</sup>. Sin duda, el P. López, creador del acto de contrición<sup>793</sup>, concebía esta función desde estos parámetros.

Así pues, hemos de considerar que el hecho de que los asistentes permaneciesen en silencio permitía, por ejemplo, subrayar los sonidos de las penitencias y de las manifestaciones de dolor de los participantes en las procesiones de la misión:

“Salieron varias quadrillas de niños y muchachos desde 6 asta 13 ó 14 años vestiditos de Nazarenos descalzos y con cruces, otros aspados, otros desnudos desde la cintura arriba y varios de ellos con disciplina seca. Avía quadrillas que llegaban a veinte por fila. Un cavallero bien vestido llegaba varias noches a los atrios más retirados y arrimando bastón y sombrero y la capa, se daba tan fuerte roziada de azotes en las espaldas que dejaba admirados algunos religiosos que lo observaban. Bolvía a cubrirse y la misma diligencia repetía en otros atrios y lo mismo se observó en un eclesiástico y otro cavallero que iban juntos y disimulados. Lo que es cierto es que entre la multitud de quadrillas de penitentes que cruzaban por las calles, se conocieron varias personas delicadas, nobles títulos, eclesiásticos, colegiales y que muchas vezes se encontraban y detenían las quadrillas de penitentes en las bocacalles, esperando unas a que acavassen de passar otras. El Señor Alcalde maior zeló bien y rondó estas noches. A vista de esto se compungieron los corazones y movieron muchos a penitencias secretas y privadas y se augmentaban balcones, ventanas, rejas y puertas y bocacalles los suspiros, llantos y contrición. En estas horas mismas se hacían varias penitencias en diversos conventos por diversas personas religiosas y especialmente de monjas que *intra claustra* formaban alguna su quadrilla de processión de penitencia confudiéndose y estimuladas del quebranto y penitencia de los seglares”<sup>794</sup>.

Esta es una de las razones de que las disciplinas se aplicasen no sólo en la iglesia, sino en la calle, cosa que ocurría varias veces durante la misión<sup>795</sup>. A este respecto, se puede decir que la participación de los niños era esencial para conmovier a los espectadores. En efecto, en algunos casos llegaban a participar niños de entre 13 y 15 años que no dudaban

---

<sup>792</sup> También la procesión de penitencia se proyectaba en el espacio habitado siguiendo los mismos presupuestos. Constituían unas “fasi intermedie del percorso di conversione e come una esperienza di penetrazione negli spazi privati, a cui non potesse sottrarsi neanche chi non aveva alcuna intenzione di partecipare alle attività missionarie”(MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 75). Y afirma que era el único medio de llegar a estos individuos o grupos lo que, como podemos comprobar en el caso de las misiones jesuitas y capuchinas de la segunda mitad del XVII, no ocurría. Sin embargo, el acto de contrición perdió su autonomía y se ligaba frecuentemente a los sermones o se desarrollaba, desde el punto de vista del espacio físico, en un recinto cerrado.

<sup>793</sup> “Llorava amargamente el piadoso Padre ver tanta gente privada de la palabra de Dios en la qual anda embuelto el remedio de las almas. Discurría... sore este lamentable desamparo. El daño de esta gente miserable procede de que no oyen sermón, luego el remedio se conseguirá buscando alguna traça para que lo oygan con efecto... para que el sermón los busque a estos y los alcance de tal manera que quieran o no quieran lo ayan de oír. El medio... que descubrió el zeloso P. fue que saliessen por las calles de la ciudad ministros del Santo Evangelio, ya cerrada la noche, quando la gente se alla recogida” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 213).

<sup>794</sup> CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 336r-v.

<sup>795</sup> Por ejemplo, en Puente la Reina, CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 42r.



en aplicarse penitencias de sangre<sup>796</sup>. Tommasini, que transfirió la penitencia del espacio abierto a la iglesia, una práctica que también fue muy frecuente entre los misioneros jesuitas españoles del siglo XVII, destacaba la importancia del sonido y del silencio en este tipo de actos<sup>797</sup>. Gracias a este último, los gritos de los penitentes o el ruido de los azotes podían llegar a las mujeres que no asistían a esta función<sup>798</sup>. Por otro lado, la falta de luz o su escasez, invitaba a los asistentes a castigarse con mayor rigor.

Sin duda, la pastoral misional alcanzaba un mayor poder persuasivo en las procesiones de penitencia, gracias al empleo de recursos de muy diferente tipo, sonidos, luces, vestiduras, etc. El mismo Tommassini, como Calatayud posteriormente, adoptó este modelo con un objetivo muy claro<sup>799</sup>, lograr que el mensaje de la misión tuviese la máxima repercusión marchando para ello por las calles de la población y su extrarradio, abundando en el “orrore e compunzione”<sup>800</sup> que eran reforzados, si cabe, por la oscuridad que rodeaba a los que participaban en ella.

Los ruidos y gestos de los oyentes transmitían el mensaje del predicador<sup>801</sup>. Si bien es cierto que las fuentes revelan una serie de disposiciones destinadas a permitir una audición y visión óptima del orador, el hecho de que tanto la afluencia fuese masiva como que el lugar en el que se predicaba no reuniese las condiciones adecuadas, obligaba a recurrir a este medio:

“Si se habían movido mucho allá fuera, acá dentro mayor la moción, pues retumbaban las bóvedas de la iglesia con el eco de las voces y de las bofetadas.

---

<sup>796</sup> “Disciplinantes con disciplina seca, unos con zintos, correones, petrinas, otros con ramales o disciplinas. Asta los niños de 12 y 15 años aflixiéndose de tal manera que llebaban molidas las carnes...” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 43r).

<sup>797</sup> Tommasini insistía en este aspecto (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 62).

<sup>798</sup> Hemos de considerar el gran número de penitentes que participaban en estos eventos. Así en Puente La Reina dice que entre los de disciplina seca, los de cuerda sumaban 600 penitentes y a ellos seguían los de sangre que eran 400 (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 43r).

<sup>799</sup> “Padre, si contenti farmi una carità: questi buoni uomini sono tutti pronti a servire Dio, ad amarlo, e con in flagelli alle mani ne danno segni manifesti e chiari; i peccatori malvaggi i più bisognosi stanno fuori di questa chiesa e non si degnano di placar Gesù Cristo con la penitenza. Per tanto col mezzo della penitenza di questi andiamo in traccia di quelli... E questa industria serve di straordinaria compunzione per le donne che stanno nelle case e per gl’uomini che si vergognano d’intervenire alla disciplina, gridandosi di quando in quando per le strade: “O penitenza o inferno” e cose simili” (citado por MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, pp. 63-4).

<sup>800</sup> Un buen ejemplo es la procesión que se hizo en Betanzo en 1730: “en el camino por donde avía de pasar la procesión de penitencia en el campo se rozó algo y allanó y se descubrió una fuente” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 30r). El trayecto está reseñado en *ibid.*, p. 29v.

<sup>801</sup> En este sentido se puede destacar la importancia de sus reacciones en el acto del perdón de enemigos: “... admiró el ver (sic) que en un sermón se abrazaron y reconciliaron algunos prebendados y otras personas de cuenta. En otro dos mujeres pobres perdonaron con llantos y voces las muertes de sus maridos” (REYERO, Elías: *Misiones...*, pp. 205-6). O: “... al acabar el sermón se abrazaron en la iglesia los que estaban encontrados con grandes muestras de alegría” (*ib.*, p. 210). La renuncia a la venganza en *ib.*, p. 209, pp. 160, 164, etc.

Habría, a mi ver, cuatro mil personas en la iglesia... y estaba tan llena que no cabían de pie, y desde las dos puertas de los dos costados oía de afuera mucha gente<sup>802</sup>.

De hecho, las expresiones de compunción y de dolor que se producían en el mismo sermón lograban conmover a quienes estaban demasiado alejados para poder percibir los detalles del sermón:

“Noche por cierto célebre y de que habrá perpetua memoria. Estaba la gente movidísima, predicábase a todo fervor y oíanse a *largas distancias* llantos, suspiros, bofetos y recios golpes de pecho. En la iglesia clamaban todos misericordia, afuera en la plaza se hacían a gritos promesas de firmes propósitos, como si estuvieran en una borrasca, terminando todos con piadosos sentimientos en tales alabanza de la compañía que no osa la modestia referirlas<sup>803</sup>”.

En efecto<sup>804</sup>, las reacciones provocadas entre los oyentes, muchos de ellos profundamente afectados por unos mensajes que hacían hincapié en los peligros que corrían o por los mismos gritos del predicador, que clamaba con este objetivo cosas como “pecadores”, se convertían en un auténtico espectáculo<sup>805</sup>. A través de este mismo sistema se transmitían emociones como el miedo. En este sentido, dice Dompnier que las visiones nocturnas que sufrían muchos asistentes eran provocadas por:

“elle (el miedo) s’empare des individus soit directement par l’écoute de la prédication, soit en écho par le spectacle des fidèles déjà ébranlés para cette parole du missionnaire<sup>806</sup>”.

A la luz de estos acontecimientos y gestos de los presentes, los demás no podían hacer otra cosa que “... s’interroger sur la gravité des dangers qui menacent le pécheur. Ici, après une prédication”. Dompnier subraya, así, la modernidad de las proposiciones de los capuchinos<sup>807</sup>.

Así pues, esta participación de los fieles debía estar en consonancia con el mensaje y el momento de la misión:

---

<sup>802</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 158.

<sup>803</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 252.

<sup>804</sup> DOMPNIER, B.: “Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins”, p. 260.

<sup>805</sup> Este mismo interés por provocar una reacción entre el público se evidencia en otras prédicas: “¿Cómo no lloras por salir de las uñas y lazos del demonio?” (CARAVANTES, José de: *Práctica de misiones*, p. 352). O refiriéndose a las atrición: “... con el acto de atrición hemos de sacar un dilubio de dolor de nuestros pecados, considerando la eterna gloria que por ellos perdemos y el perpetuo infierno a que nos condenamos si no tenemos el debido dolor de ellos. ¡O qué gran dolor tendríamos de nuestras culpas y cómo lloraríamos amargamente (sigue)” (ib., p. 365).

<sup>806</sup> Ib., p. 260.

<sup>807</sup> Al igual que Gustave Le Bon mucho después parecen “... persuadés de “l’unité mentale des foules”, de l’existence d’une “âme collective” qui “fait sentir, penser et agir d’une façon tout à fait différente de celle dont sentirait, penserait et agirait chacun... isolément” (citado en DOMPNIER, B.: “Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins”, p. 268).

“Otras veces, según las *costumbres o genios de los del auditorio*, en sacando el crucifijo, empiezan a meter bulla con gritería, sollozos, bofetadas, etc. todo esto en buenos términos es impedir mayor bien. Yo no más quiero que el corazón salga herido y contrito... y así le digo: *No quiero que jamás lloréis, ni metáis bulla mientras yo hago los afectos con el Señor en la mano, porque si empezáis luego a sollozar y gemir, perdéis lo mejor y el corazón no se penetra y convence, porque no dexáis oír y con la gritería rendís más al predicador. Oíd con profundo silencio y de rodillas deshaciendo vuestros corazones de pena y en viendo que yo empiezo el “Señor mío Jesu-Christo”, etc. Entonces sí, todos sin vergüenza con el gesto en los cielos, lágrimas en los ojos y hiriendo vuestros pechos y vosotros en señal de dolor clamaréis, etc.*”<sup>808</sup>.

Por tanto, los misioneros intentaban controlar los gestos de los oyentes para que éstos estuviesen en consonancia con la ocasión y generar así un mayor dramatismo que permitiese persuadir adecuadamente a los asistentes<sup>809</sup>, siguiendo el principio de una religiosidad vivida en contacto con los demás y manifestada externamente<sup>810</sup>:

---

<sup>808</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 155. Hay referencias explícitas a esta invocación de la respuesta del auditorio en los sermones: “(refiriéndose a la confesión e invocando la ayuda de Cristo para realizar una confesión completa y exacta: “Perdonadme Señor y por aquella yel (sic) y vinagre endulzad mi lengua de oy más no quiero maldezir sino que en lugar de maldiciones usaré bendiciones... ¿quién Christo mío te ha dado esas bofetadas en tu rostro? En el rostro del Rey en el rostro de mi Padre, en el rostro de mi Dios an de caer bofetadas? ¿Quién es el traydor que a tal injuria se atreve?... No merecéis Señor las bofetadas, sino yo, yo infame, yo verdugo. Virgen Santísima cortadme, quemadme, arracadme la lengua o arracadme este vicio de jurar que más vale vivir sin lengua que con ella erir e injuriar al Ijo de Dios. Madre de misericordia, suplicad a vuestro Ijo me perdona que desde este instante me pesa de veras me pesa, de averle ofendido. Perdonadme señor, mía culpa, *mea culpa, mea maxima culpa*” (citado DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 570).

<sup>809</sup> Proserpi lo compara con directores de orquesta que controlaban los gestos y comportamientos de los fieles como si la misión se tratase de una representación teatral (PROSPERI, Adriano: *Tribunali della coscienza*, p. 623). Majorana insiste en el hecho de que este control era necesario por el hecho de que el predicador debía hacerse oír entre el ruido causado por los penitentes (en las procesiones) y los fieles, en los sermones. Pero en muchas ocasiones el griterío era tal que impedía que la voz del misionero se oiga. Por tanto:

“La maestria richiesta dall’arte della predicazione missionaria è dunque sempre proporzionata alla difficoltà e ai rischi del compito; e per essere raggiunta impone una tenace applicazione pratica” (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 72).

A pesar de las medidas tomadas por los misioneros como los consejos dirigidos a los asistentes, etc. era imposible, en ocasiones, hacerse oír. Hablando sobre los actos de contrición multitudinarios celebrados en Andalucía dice el padre Tirso que: “El mayor que yo vi fue en Osuna, donde por ser la noche clara y las calles muy anchas, permitimos fuesen mujeres separadas de los hombres. Juntáronse más de catorce mil personas, tan compungidas que con oír solo una sentencia, levantaban el alarido y, en llegando a la exhortación, no podía la voz del predicador sobresalir entre sus llantos” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 189).

Por regla general, al parecer, los Andaluces eran propensos a estos raptos de dolor que atribuía el padre Tirso a una tendencia ligada al *carácter* de las gentes: “En Castilla son los naturales menos blandos y la devoción más seria” (ib., p. 276). De este modo: “Al sacar el Santo Cristo eran tantos los llantos, alaridos y bofetadas que no podía oírse lo que decía el predicador” (ibidem).

Esta misma dificultad revelaba, como bien dice Majorana el “oficio” de los misioneros que, por supuesto, debían aceptar las circunstancias. Cuando fue imposible en una ocasión hacer silencio: “y así casi nadie percibió lo que dije al echar el sermón, aunque lo dije en voz alta. Bajeme del púlpito y fui a abrazar a los caballeros que, con tanto ejemplo se habían reconciliado, alabándoles la acción. Y aunque estaba muy sudado, me quedé en la iglesia hasta el fin de la misa para asistir al *Te Deum laudamus* que se cantó a punto de órgano en acción de gracias y se repicaron las campanas de fiesta” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 164).

“Por la tarde... el Padre Tirso habló con gran fervor y provecho a los fieles sobre la necesidad de la oración. Terminó su discurso exhortando, *como de costumbre*, al numeroso auditorio a dolerse de sus pecados y prorrumpiendo los fieles en las muestras de dolor usadas muchas veces”<sup>811</sup>.

El mismo misionero, con su acción, servía de referente a los oyentes que debían imitarlo<sup>812</sup>. De hecho, el auditorio sabía de antemano que las bofetadas, o las lágrimas, constituían un elemento esencial de los actos misionales<sup>813</sup>. Que el predicador propusiese un gesto a la audiencia causaba perplejidad entre los críticos del método misional. Estas acciones, en efecto, eran calificadas como faltas de modestia:

“La acción de levantar las manos al cielo, acabado el acto de contrición y pedirles palabra de que procurarían mudar de vida y bolver no faltó quien la censuró”<sup>814</sup>.

Sin embargo, los misioneros insistieron en la importancia de estas disposiciones, subrayando que los gestos y las actitudes externas eran esenciales. Con ellos se intentaba promover un determinado estado emocional, “quán acepta sea a Dios nuestro Señor esta demostración de los fieles contritos lo dan a entender dos sucessos”<sup>815</sup>. El acto del perdón de enemigos es un buen ejemplo de esta concepción. En él, los oyentes seguían los gestos propuestos por la acción del misionero que, fundamentalmente, se desarrollaban fuera del marco en el que se producía el sermón, lejos de su control y que eran mostrados como un

---

A este respecto Majorana subraya, acertadamente, la importancia de las procesiones cuyos caracteres estudiaremos en otra parte y que están estrechamente controladas por los misioneros constituyendo un sistema de persuasión de gran fuerza donde se aúnan predicador y fieles: “Si tratta di una doppia valenza retorica: sostiene la relazione di reciprocità intenzionale istituita tra missionario e partecipanti, e agisce su chi è estraneo ad essa, e viene catturato e trascinato dalla efficacia della sola parola, la quale non è qui un elemento del sistema che include il misionero e i fedeli, ma si costituisce come messaggio tangente” (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 76).

<sup>810</sup> “Otras y de estas casi todas fingiéndolo, empiezan a hacer gestos, ademanes y movimientos violentos, como de espiritadas. Suele ser ardid del demonio para interrumpir y para que el gallinero de las mugeres que están cerca se alboroten, conmuevan y el auditorio con la novedad vuelva la cabeza con que logra el diablo que pierda la atención por un rato. Quando alguna de estas empieza a inquietar, la amenaza: *Cuidado aquí no tiene que venir con esso, ni revolverme el auditorio. Calle, que haré si se ofrece que la metan en la cárcel*” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 155).

<sup>811</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 390. O véase el caso de Echerverz que dice a su auditorio: “¿Queréis todos a Christo? Sí, padre. ¿Va de corazón? Sí, padre. ¡Ay! Dice Christo: No los creas a todos. (Decía el padre) Que aun hay una muger que más quiere al Demonio que a mi. ¿Dónde estás, mala muger? ¿Dónde estás? Más has de querer al Demonio que a Christo? Ea, queréis a Christo todos? Sí, padre. ¿Queréis ver su apacible rostro? Sí, padre. ¿Y qué me daréis porque os lo manifeste? Dadme siete lágrimas, en memoria de los siete dolores de María Santísima. Y si siete os parecen muchos, dadme a lo menos tres lágrimas, en memoria de la Santísima Trinidad. Y si aun esto os parece mucho, dame un suspiro para Christo con un Acto de contrición de vuestras culpas”(citado por ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 188).

<sup>812</sup> CALATAYUD, P.: *Sermones...*, ms. 6869, p. 73-1, 90v-1 y 91 sobre las lágrimas.

<sup>813</sup> “Vida del padre Guillén...”, p. 11v. Sobre la importancia de las lágrimas en la conversión puede verse el trabajo de BAYNE, S.: “Le rôle des larmes dans le discours sur la conversion” en *La conversión au XVIIe siècle*. Ed. Centre National des Lettres. París, 1983.

<sup>814</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 151. Con este gesto se significaba “... la figura de la Cruz del Señor y la inocencia del que ora...” (ib., p. 152).

ejemplo para los demás, edificando a los espectadores que, a su vez, se veían arrastrados por esta manifestación de sentimiento<sup>816</sup>:

“De un punto de perdón de enemigos que toqué en un sermón salieron tan movidos que todas las personas que estaban encontradas se echaron a los pies de sus contrarios y viniendo un hombre a pedir perdón de rodillas a un hidalgo principal, este se movió tanto que empezó a llorar, y arrojándose a los pies del contrario dijo que él tenía la culpa”<sup>817</sup>.

Pero la mejor prueba de este control, rígido y exhaustivo, que pretendía el misionero era, sin duda, la procesión de penitencia. El padre Calatayud, como veremos, regulaba hasta los más leves detalles a los que se pretendía dotar de sentido y funcionalidad. Es cierto que también se insistía en la importancia de la pose en otros muchos momentos de la misión, “espectáculo en verdad admirable e imponente contemplar aquel mar de hombres y mugeres moverse, los ojos bajos y compungido el semblante, compuestas con modestia las manos”<sup>818</sup>. Por esta vía, sin embargo, se podía caer en el peligro de una religiosidad apegada al ritual, a la reproducción de gestos que podía implicar una falta de compromiso por parte del fiel<sup>819</sup>.

Así pues, estamos ante una pastoral que buscaba su punto de apoyo en la afectividad, minusvalorando la razón, provocando una tensión emocional en el auditorio y donde el individuo se confundía en la colectividad, imitando a los demás<sup>820</sup>, un hecho del que también son una buena prueba las devociones de la época<sup>821</sup>. En este sentido, se subrayaba el apasionamiento y la sinceridad de los sujetos:

---

<sup>815</sup> ib., p. 151.

<sup>816</sup> Y, a este respecto, cabe destacar el protagonismo de los nobles cuyo ejemplo calaba entre los asistentes: “La función de enemigos obró con la gracia de el S(eño)r mucho, pues muchísimas enemistades, odios y falta de trato de nobles y no nobles se compusieron universalmente. Noble hubo que, aviendo injuriado de palabra a un particular se fue luego a buscarle, se hecho(sic) a sus pies, pidiéndole perdón, se los besó y dijo si Vm. Quiere me retrataré públicamente de la palabra que dije” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 318r).

<sup>817</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 133.

<sup>818</sup> GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 171.

<sup>819</sup> “en la misión de la ciudad de Burgos, que hice el año de 1739, un niño de pecho, de doce meses a quien tenía la madre en sus brazos, poniéndole esta en la tierra para levantar los brazos al cielo, también los levantó él al mismo tiempo, como su misma madre lo testificó; y delante del Santísimo Sacramento al tiempo de las maldiciones, respondía con los demás balbuciendo a su modo” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 152).

<sup>820</sup> DOMPNIER, B.: “Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode des missionnaires capucins”, p. 268.

<sup>821</sup> LURIA, K. P.: “Rituals of conversion: catholics and protestants in XVIIe Century Poitou”, pp. 72-3.

“Las bofetadas que se daban en los sermones al sacar el Santo Cristo eran con tan buena gana que en una villa de estas un hidalgo de los más entendidos y de mayor suposición se acardenaló las mejillas”<sup>822</sup>.

A este respecto, se insistía también en el caso de aquellos que no habían confesado durante largos años y que, sin poder contenerse, se acercaban al púlpito, manifestando públicamente su conversión<sup>823</sup>. La conmoción que se producía en los sermones era tal que algunas mujeres llegaban a desmayarse<sup>824</sup>. Pero, sin duda, la extremosidad de las reacciones emocionales del público alcanzaba su culmen en la disciplina, que llegaba a lo exagerado, haciendo temer por la integridad física de los participantes:

“... tan rigurosos los fervores que con azotes y bofetadas se castigaba que, haciendo temer a los prudentes pecadores alguna desgracia en la indiscreción, les obligaba (Tirso) con voces a los fervorosos penitentes a que dejaran de castigarse, aunque algunas veces ni las voces ni los mandatos eran bastantes para reprimir ni las lágrimas ni los azotes ni las bofetadas”<sup>825</sup>.

Hemos de considerar, por supuesto, otras manifestaciones como los gritos y exclamaciones que lanzaban los presentes<sup>826</sup> pidiendo, por ejemplo, misericordia a Cristo<sup>827</sup>. Los misioneros, sin embargo, censuraron algunas expresiones de dolor que, en su opinión, no mostraban una conmoción profunda, comparable a la que transmitía la penitencia.

---

<sup>822</sup> “Juntose mucha gente y con se de día, hubo muchas bofetadas...” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 117). Esto suponía un avergonzamiento público. De hecho, como veremos, la disciplina se desarrollaba a oscuras para favorecer que nadie estuviese coartado por el público o los presentes. En otra misión, la de Santiago de Compostela:

“dijo el acto de contrición y, con fervor cada vez mayor, fue excitando al pueblo a la detestación de sus pecados. Los fieles arrepentidos, manifestaban su dolor y sentimiento de haber pecado dándose de bofetadas” (ib., p. 387).

<sup>823</sup> La violencia de la moción es evidente:

“Oyó el primer sermón y le movió tanto que andaba fuera de si absorto y embelesado, sin poder dormir ni descansar. Y después de todo esto, viniendo a confesarse se detuvo, persuadido a que le habían de afrontar. Por fin, oyendo los gritos del alma condenada y viendo su retrato, concibió tal horror de la divina justicia que, rompiendo por la multitud de la gente se vino detrás de mí y hablándome al oído me dijo: *Padre, confiéseme que ha treinta años que me confieso mal*. Consoléle y díjele que fuese a tal parte que allí me hallaría” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 336).

<sup>824</sup> “El desmayarse en los sermones las mujeres, dándoles mal de corazón por la moción que experimentaban era cosa tan ordinaria que, por frecuente no causaba reparo. Lo más singular es que causase algunas veces esa inmutación en los varones. Mozo hubo de más de veinte años a quien causó tanto horror un sermón del infierno que, del espanto le sobrevino una calentura que le duró por veinticuatro horas y otro que echó sangre por la boca de una congoja” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 341).

<sup>825</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 351.

<sup>826</sup> “...y levantaron el grito, pidiendo misericordia” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 117). “... La Higuera, adonde fueron los llantos, gritos y bofetadas en los sermones en todo parecidos a los de Fregenal” (ib., p. 136).

Hay que subrayar también el tono en que se hacía, así en Cazalla en una iglesia muy capaz: “... dijeron algunos caballeros que nunca habían visto aquella iglesia tan llena de fieles, ni tan movidos a estos, pues levantaban el grito hasta el cielo pidiendo misericordia” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 152).

<sup>827</sup> “tomando el Sto. Cristo, los excitó (Tirso) al dolor, con grande fervor y energía, siguiéndose en el auditorio una explosión de voces, implorando de dios indulgencia y misericordia” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 387).

Así pues, los fieles llegaban a perder la conciencia de los actos realizados, arrastrados por el fervor desatado en esta ocasión<sup>828</sup>:

“Que con otros medios lloran y dan voces, mas con este suelen quedar asombrados de compungidos y tan fervorosos que es necesario persuadirles y que templen el rigor con que maltratan sus cuerpos. En Osuna nos mancharon un frontal con la abundancia de sangre. En Sevilla, acabada la disciplina, comenzaron otra tan recia de bofetadas y con tal fervor que me dejó atónito y prosiguió por buen rato, aunque se lo disuadía, ya con palabras desde el púlpito, ya con haber sacado la luz”<sup>829</sup>.

Se puede hablar, pues, de una suerte de “rpto de fe”, una catarsis vivida colectivamente. Una experiencia ritual en la que se intensificaba la conciencia y, lo que algunos califican como “loss of ego”<sup>830</sup>:

“... intensified the consciousness of the moment and the awareness of a need for action wich, on turn, helped generate the new sense of catholic community separate from a larger mixed commun”<sup>831</sup>.

Por esta razón, los misioneros insistían en que las reacciones del público debían ser ejemplares. Uno de los testimonios más interesantes a este respecto, como hemos dicho, era el de quien en un arrebató, reconocía en público su condición de pecador<sup>832</sup>. Se trataba de acciones inesperadas, que causaban una gran impacto, ya que sus protagonistas podían ser personajes muy conocidos por la comunidad, cuyos odios se habían alimentado durante largo tiempo:

“... dos señoras principales, las más agraviadas, y a cuyo linaje toca la familiatura defendida, sin poder contenerse, con los rostros encendidos con el fuego interior... se levantan de sus asientos y a voces piden las dejen pasar para echarse a los pies de un caballero enemigo suyo... Con esto se conmueve toda la iglesia: levántase el caballero de su asiento, sale a recibirlas con lágrimas en los ojos, corrido de no haberlas prevenido y pídeles perdón de grande veras.

Estaba el marido de una de estas señoras en el coro y acompañado de algunos deudos suyos, viendo la acción tan heroica de su mujer, viene a echarse a los pies de sus contrarios y abrázanse tiernamente... póstranse los unos a los pies de los otros, y todo es cruzar la iglesia de una parte a otro para buscarse, abrazarse y pedirse perdón. No se ven sino abrazos y humillaciones... No se oyen sino suspiros con que desahogan el corazón...”<sup>833</sup>.

---

<sup>828</sup> “... se desmayó un hombre por las llagas que se hizo en las espaldas, y la sangre que había derramado” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 192).

<sup>829</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, 192.

<sup>830</sup> Que provocaba: “awareness of the need for action that feeds back into self-evaluation...” (citado por LURIA, K. P.: “Rituals of conversion: catholics and protestants in XVIIe Century Poitou”, p. 72).

<sup>831</sup> *Ib.*, p. 71.

<sup>832</sup> Por ejemplo, REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 586.

<sup>833</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 163.

En este caso, sin embargo, el misionero no había realizado las acciones que acompañaban al sermón de enemigos<sup>834</sup> que, sin duda, servían para aumentar el dramatismo de ciertos episodios de la misión.

Así pues, el público reforzaba el mensaje del misionero quien las buscaba para incrementar el efecto de sus palabras y actos, hecho que se hacía especialmente notorio en los momentos de mayor fuerza emocional, “... el acto de contrición para la noche... El concurso a esta función fue inmenso, compuesto de toda la gente de la villa y de la forastera que andaba en la caba de las viñas. La moción fue de las mayores que hemos visto, porque clérigos, caballeros y todos deshechos en lágrimas y suspiros levantaban las voces hasta el cielo, pidiendo misericordia y se daban tan recias bofetadas que se podían oír de mucha distancia”<sup>835</sup>. A este respecto, también se pueden observar las variaciones sobre los mismos actos, fruto de la improvisación como en el siguiente caso:

“rematóse el sermón con un acto de contrición de enemigos, que se concluyó apellidando todos a grito: *paz, paz*, entre lágrimas y suspiros. Con esto, rompiendo por medio de la gente Bermúdez, vino a buscar a Sebastián Navarro, que estaba junto a la puerta de la iglesia y allí se abrazaron y perdonaron con grande alborozo de todo el lugar. Todos aquella noche anduvieron por la villa, pidiéndose perdón unos a otros y duró la función hasta cerca de las doce, sin quedar agravio que no se compusiese”<sup>836</sup>.

La misma devoción hacia las personas divinas se expresaba a través de la actitud externa. El Cristo o la Virgen, expuestos a la vista de todos, exigían un culto ajustado que debía regirse por el modelo propuesto por los misioneros. Uno de los mejores ejemplos de ello fueron las Cuarenta Horas, ligadas estrechamente al Santísimo Sacramento y que fueron difundidas fundamentalmente por los capuchinos, aunque también fueron adoptadas por otras órdenes como los jesuitas. Ante el cuerpo de Cristo se desarrollaba una variada coreografía, gestual y visual, rica en matices y sugerencias, cuyo significado se fue matizando con el tiempo. Se trata, sin duda, del mejor ejemplo de la religiosidad llena de fastuosidad y brillo que pretendía transmitir lo espiritual a través de los sentidos y, especialmente a la vista<sup>837</sup>.

---

<sup>834</sup> “Yo estaba suspenso en el púlpito, mirando y admirando lo que pasaba... y aunque procuré hacer silencio, no lo pude conseguir y así casi nadie recibió lo que dije al echar el sermón, aunque lo dije en voz alta. Bajéme del púlpito y fui a abrazar a los caballeros” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 164).

<sup>835</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 158.

<sup>836</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 235.

<sup>837</sup> “Son muchas las festividades y ceremonias del culto que podrían recordarse; pero especialmente puede ejemplificarse en los varios aspectos del culto eucarístico... la Sagrada Forma se manifiesta a la adoración de los fieles en deslumbrantes capillas- sagrarios, grandes custodias, tronos, manifestadores y transparentes; y las procesiones... se desarrollan con máximo esplendor...” (OROZCO, E.: *Teatro y teatralidad del Barroco*, p. 154).

Un buen ejemplo de este método son las Cuarenta Horas, donde se utilizaban numerosas sugerencias en el culto de la Sagrada Forma que era el objeto de ellas. Esta devoción fue promovida por



En efecto, los jesuitas dieron una gran importancia a este culto, hasta el punto de que se convirtió en una de las devociones más importantes del catolicismo postridentino. Este carácter coral de este modelo de religiosidad también se descubre claramente en la procesión del Santísimo Sacramento al final de su peroración sobre este asunto:

“Acabada la exortación, puesto de rodillas y descubriéndose el Santísimo, al mismo tiempo dirá cinco veces con pausa y devoción: *Sea bendito, y alabado el Santísimo Sacramento del altar*. Alentando también a los demás a que respondan otras tantas veces: *Para siempre se a alabado*. Haziendo que comience luego la música el *Pange lingua gloriosi* y que sin parar el Hymno se repita de quando en quando la misma dicha alabança”<sup>838</sup>.

## 11. Los sonidos. La música.

Como hemos dicho anteriormente tanto el juego de luces y sombras como el del silencio y el sonido eran esenciales<sup>839</sup>. La mejor prueba de ello la tenemos en las procesiones de penitencia en las que el ruido causado por las penitencias (cruces, cadenas, etc.), así como el de los disciplinantes de sangre que se batían las espaldas servían para edificar a los oyentes:

“Al sonar por las calles los azotes, cadenas y golpes y ver tantas y tan rigurosas penitencias, aunque sean de bronce, se compungen y animan al castigo con el exemplo”<sup>840</sup>.

También eran importantes sus expresiones de compunción, “el passo que más enternece en esta processión, entre el número de luces y el que iban con crucifixo en mano, discurriendo por el trozo... los niños Nazarenos que eran muchísimos, los quales en una

---

jesuitas y capuchinos quienes en su pastoral dieron una gran importancia “... aux sens dans le processus de al conversion et, plus généralement, dans la démarche de dévotion. Les fastes baroques de certaines cérémonies des missions soulignent bien ce caractère, qui procède d’une spiritualité et correspond à une anthropologie, au moins autant qu’à la satisfaction du goût d’une époque” (DOMPNIER, B: “Ordres, diffusion des dévotions et sensibilités religieuses. L’exemple des Capucins en France (XVIIe-XVIIIe siècles)”, p. 40).

<sup>838</sup> PASCUAL, Miguel Ángel: *El misionero instruido...*, p. 274.

<sup>839</sup> “interrumpiendo el profundo silencio no más que las voces de los sacerdotes y los sollozos, golpes de pecho y bofetadas con que se herían los fieles el rostro, manifestando el dolor por haber ofendido a Dios y la venganza que en sí tomaban de los pecados cometidos” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 171).

Tommasini también insiste en este aspecto “... sottolinea, il più “rigoroso silenzio”. Il silenzio è l’omologo della oscurità: una sospensione densa sulla cui superficie si forma la materia composta dei rumori, delle musiche, delle voci, come nel buio assumeva piena consistenza il lume. Il silenzio e il buio sono le condizioni necessarie non solo a distinguere suoni e luci, ma anche a propagarle a distanza, rendendo la comunità devota percepibile da lontano. Questi contrasti fisici fungono da persuasori, determinando la commozione e gli atti che la rendono manifesta, cioè i gradi intermedi necessari per giungere alla conversione profonda” (MAJORANA, B.: *Teatrifica missionaria*, pp. 65-6).

<sup>840</sup> CALATAYUD, P.: *Missiones...*, vol. I, p. 270.

lágrima viva y llanto con sus cruces a questas. Esto a vista de su inocencia sacaba las lágrimas y compungía a los grandes y se oían muchas casas por donde passaba la processión llantos y en otros azotes y disciplinas que privadamente tomaban varias personas...<sup>841</sup>. Este sonido de la calle era reforzado por el que procedía de las casas, “... al passar por las calles la processión de penitencia nocturna, muchas personas se castigaban y azotaban cruelmente, de suerte que se oían los azotes y en varias casas cerradas tomaban”<sup>842</sup>.

También se empleaban las saetas y jaculatorias de los predicadores con el objetivo de adoctrinar a los espectadores y aumentar el fervor de los participantes que, a su vez, eran influidos por los lloros y expresiones de compunción que procedían de las casas cercanas. Con este fin, se exigía el máximo silencio que permitía adoctrinar debidamente a los asistentes y edificar a los espectadores o a aquellos que no podían asistir:

“Era cosa admirable en una multitud que quando menos passaban de cinco mil personas y muchas no de edad adultas. Mas es cierto que no se oyó una voz, sino la de los predicadores que discurrían entre ellos afervorizándolos con saetillas y sentencias. Lo que se oía sí por todas partes por donde passábamos eran los suspiros y lágrimas de los que desde sus casas veían estos actos de tanto fervor y devoción y penitencia y fue menester alguna vez avisar (los)... porque perturbaban el silencio de los penitentes”<sup>843</sup>.

La música constituyó un medio esencial para atraer al público y, por supuesto, para dotar de gran dramatismo a las funciones misionales. En cuanto a lo primero, debemos subrayar la extrañeza y la novedad que causaba entre los asistentes el hecho de que los clérigos cantasen:

“Hizo novedad en la Corte, como también en Alcalá de Henares... y admirados de que se cantasse en ella, decían: *¿Cómo puede cantar el misionero en un acto tan serio y luego hacer llorar?* A que respondían los que ya habían estado

---

<sup>841</sup> Misión de Elche, en CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 175v. “En las casas por donde pasava la procesión (sic) se oía en lo interior prorumpir (sic) en un llanto tan amargo y sentido que, llegando a la calle sus ecos, avivava” (ib., p. 153v, también la misión de Orihuela). Majorana insiste en la multiplicidad de ruidos ligada a las penitencias que se hacían evidentes en el momento en que los fieles se castigaban:

“Non solo le grida: anche “il ribombo spaventevole delle percosse” si somma a superare la voce del predicatore... i colpi delle discipline producono un accumulo di diverse qualità sonore, rumori sordi o acuti o sibilanti, a seconda della materia e della forma degli strumenti vibrati nell’aria per poi ricadere sul corpo, nudo oppure coperto” (MAJORANA, B.: *Teatrica missionaria*, p. 68).

<sup>842</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 271.

<sup>843</sup> CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 165r. En el caso de Pamplona llegó a durar hasta 4 horas, ib., p. 47v. Los que estaban en sus casas no siempre estaban encerrados sino que, en ciertas ocasiones debían abrir las ventanas. El padre Tirso y sus colaboradores marchaban por las calles convocando a todos los que no habían asistido al sermón en la iglesia, lo que “... obligava a salir a las puertas y ventanas de sus casas a las mugeres con singular devozió y especialmente quando en ciertos parajes más acomodados al concurso hacia alguno de los padres una breve exortación para disponer los corazones a vista del Santo Crucifixo un acto de devozió y todos hacían en voz alta siguiendo el afecto del predicador con demostración extraordinaria de sentimiento de sus culpas” (*De la razón de la misión que hizo en Salamanca el padre Tirso enero (?) de 1676*. Archivo de Loyola, Armario. Plúteo 4, 2489, p. 1v).

en la misión: *Parece que no puede ser, ni dice conexión, mas ello es así y allí se ve que todos cantan, todos se abofetean y todos lloran*<sup>844</sup>.

La enseñanza de canciones a los niños para promover la doctrina fue empleada como un recurso habitual de los jesuitas desde el siglo XVI con el fin de aumentar la devoción de los fieles<sup>845</sup>. Los niños llegaban, incluso, a portar penitencias impropias de su edad que, al parecer, fueron muy habituales en algunas regiones como Andalucía<sup>846</sup>.

Como hemos dicho anteriormente las canciones contribuían a incrementar el dramatismo de las funciones, tanto por sus contenidos como por el tono en que se cantaban:

“Eran las canciones graves, cantábase en tono lúgubre o lamentable. Contenían altos desengaños y así se penetraban hasta los corazones dulcemente”<sup>847</sup>.

Con este mismo objetivo, en las procesiones organizadas por los misioneros para convocar a los vecinos a la misión se cantaba “... como en todas partes a tres o quatro voces los silvos amorosos del Pastor Divino en una devota canción que comienza: *Hombre divertido, Ciego y engañado, etc.*”<sup>848</sup>.

---

<sup>844</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 107.

<sup>845</sup> El testimonio de los niños, que participan ejemplarmente en la misión conmovía a los presentes:

“Todos iban con suma modestia y compunción, tanto que los suspiros y llantos de la gente... (enternece) a los predicadores. El religioso que iba animando a los niños me dijo después: *algunas veces iba a decirles, y no podía porque me anudaba la garganta viendo tan domada la travesura de los muchachos desta tierra, pues en toda la processión fueron con los brazos cruzados, las cavezas (sic) vajas, los ojos en tierra y sin despegar sus labios sino fue para prorrumpir en algunos suspiros*” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 180v).

CASTAGNA, Paulo: “The use of Music by the Jesuits in the Conversion of the Indigenous Peoples of Brazil” en O’MALLEY, John W. (S.I.) *et alii: The jesuits. Cultures, sciences, and the Arts 1540-1773*. Ed. University of Toronto Press. Toronto-Buffalo-London, 2000 es una excelente muestra de la importancia de la música en la pedagogía jesuita y una buena vía para realizar un acercamiento a las influencias que existen entre las misiones extracontinentales y las interiores. Una cuestión que, sin duda, está a la espera de una investigación sistemática.

De cualquier modo, debemos subrayar la importancia de las canciones como un instrumento que complementaba a los sermones. En efecto, los cánticos son “... la pratique musicale, vocale de ce qui a été enseigné. Ils son chantés par ceux qui sont dépositaires d’une connaissance par le biais de l’écoute mais d’une connaissance selon les “voies secondes”... Ils complètent l’enseignement des sermons” (COURCELLES, Dominique: “Sermons et cantiques en Catalogne avant le Concile de Trente” en *L’encadrement religieux des fidèles au Moyen Âge et jusqu’au Concile de Trente*. 109e Congrès National des Sociétés Savantes-Dijon, 1984. Ed. CTHS, 1985, p. 419).

<sup>846</sup> Insistiendo, de nuevo, en la misión de Almansa nos habla del esfuerzo desarrollado por estos niños mal nutridos. Pero también los ancianos se aplicaban penitencias denodadas “Y sobre el rigor con que se trataba la inocencia de los niños, unos con cruces pesadísimas, otros con cilicios asperísimos, otros con disciplina de cuerda y otras (tipos)... de penitencia nada ridículas sino de grande edificación” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 180v).

<sup>847</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 108. Este mismo se refiere a unas “canciones contra vicios” que “... cantábamos dos desde el púlpito” (ib., p. 100).

<sup>848</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 143.

De este modo, los coros dispuestos en el lugar donde se celebraba el acto actuaban en momentos determinados<sup>849</sup>, reforzando las palabras del predicador dándoles un tono trágico<sup>850</sup>. En otros casos, sin embargo, la música era más dulce de acuerdo con la naturaleza de la función misional en cuestión, “quanto más lloravan... esta (la predicación) subía de punto, quando se oía al compás del llanto que ocasionó el desengaño y ya proseguía en echarle la devoción (al Rosario), el contrapunto a la tierna y sagrada música con que es cantava el Rosario de la madre de Dios”<sup>851</sup>.

En las procesiones de penitencia, obviamente, se cantaban coplas de la Pasión<sup>852</sup>. Estas se alternaban con “los desengaños” pronunciados por los predicadores<sup>853</sup>. En el caso de los capuchinos, después de rezar el Rosario:

“puesto un misionario en el presbyterio de el altar mayor, para destierro de cantares malos, cantaba una canción devota de responder y exhortaba a que todos respondiessen el estrivillo lo qual hazían con gusto... Cuya música aunque sencilla servía de atraer mucha gente... por la novedad”<sup>854</sup>.

En consecuencia, con la música se podía lograr un gran dramatismo, acentuando determinados momentos de las celebraciones y conmoviendo a los espectadores en determinado sentido. En este sentido, se puede apuntar, nuevamente, el interés de los misioneros por provocar sorpresa o pasmar al público como medio para dirigirlos más adecuadamente<sup>855</sup>.

Se insistía también en la utilidad de este recurso para lograr que los fieles memorizasen más fácilmente los contenidos doctrinales de la misión:

“... San Ambrosio dice... Que usaba cánticos para que la ley que publicaba y enseñaba quedase más impresa en los corazones y memorias. Mucho más suele impresionarse un desengaño cantado, que rezado y en verso, que en prosa. A más que la variedad quita el fastidio que suele causar un torrente de voces continuadas y

---

<sup>849</sup> “En la plazuela había a las cuatro fuentes, cuatro de música que cantaban las coplas de la Pasión alternando cuatro predicadores los desengaños con la música” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 75v).

<sup>850</sup> “... un coro de música, el más diestro, irá en medio de este gremio (el clero), alternando un verso de la pasión con el predicador que sustentase con sentencias el clero” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 292)

<sup>851</sup> GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 303.

<sup>852</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 287.

<sup>853</sup> CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 75v.

<sup>854</sup> DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 97.

<sup>855</sup> Con todo secreto: “... he (Fray Pedro de Valderrama) placed “cantores famoso y músicos de Cornetas a cuatro coros, en los ángulos de la Iglesia”, to be brought into action at a given signal... Half-way through (el sermón) he suddenly broke off and, “dando una voz con fuerza extraordinaria”, said: “Señor mío, Jes Christo, parezca a quí vuestra divina magestad y vea este pueblo el estrago que con sus pecados han hecho en su Santa persona...”. No sooner had he finished speaking tan there suddenly appeared “la santa imagen de Christo, puesto en Cruz, y a los lados las antorchas”. We have no record... og wether the “heavenly choirs” and trumpeters intervened at this point... but the effect on the congregation, taken by surprise, was truly dramatic” (DANSEY SMITH, Hillary: *Preaching in the spanish Golden Age*, p. 66)

a veces descompassadas con que quieren aterrar algunos poco prácticos en este ministerio... Aquel pega en el punto que sabe mezclar lo útil con lo deleytable...<sup>856</sup>.

Este *deleite* auditivo proporcionado por los cánticos puede relacionarse también con la pretensión de los misioneros de desterrar las canciones profanas<sup>857</sup>:

“Avía compuesto en verso el zelo del Venerable Padre los mysterios del Santo Rosario par atraer con el zebo de la dulçura del metro los humanos coraçones a la devoción, brindándoles en un vaso con lo útil y deleytable, proponiéndose dos fines que dizen entre sí connexión de consecuencia. El primero gravar con eficacia en la voluntad la devoción del Santo rosario y el segundo desterrar las inclinaciones menos honestas. Estas se explicavan en canciones y cantares indecentes y le pareció, y bien, que impressas en la memoria las que él avía compuesto en culto de María Santíssima y de su Santo Rosario, se olvidarían las que avía la poesía del demonio”<sup>858</sup>.

El carácter proselitista del canto fue subrayado con frecuencia por los jesuitas que dedicaron algunos actos a desarraigar las composiciones obscenas. El padre Tirso proponía una serie de devociones que tenían como finalidad asentar los logros conseguidos por la misión, haciendo un especial hincapié en la erradicación de las palabras deshonestas, que constituían uno de los grandes caballos de batalla de los misioneros:

“El P. Rubí preguntó a algunos jóvenes de familias principales lo que se había explicado en los días anteriores sobre el pecado. Habló luego brevemente contra los cantares obscenos y exhortó a los oyentes a valerse de cánticos piadosos. Entonces él, con los niños que tenía preparados entonó un canto al Santísimo Sacramento, *tan suave y tierno* que todos se deshacían en lágrimas y se vieron obligados a exclamar: *que no había cantar tan suave como aquel cantar*”<sup>859</sup>.

A cada acto de la misión se le reservaban unos cantos, cambiando los contenidos y el tono para conmover en un sentido u otro, esto es, atemorizar, culpabilizar o dar esperanzas. A este respecto, se puede decir que los cánticos perseguían un fin parecido a las

---

<sup>856</sup> ECHEVERZ, Francisco Miguel: *Vida y misiones...*, p. 108. En el mismo sentido se refiere Châtellier a los eudistas: “... finissaient par imprimer dans l’esprit autant d’images ou de thèmes de réflexion qu’il y avait d’invocations” (CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 165)).

<sup>857</sup> “y los que por falta de tiempo o de suficiencia no lo conseguían (memorizar las canciones), se alegraban de oírlos cantar. Y muchos estudiantes pobres ganaban de comer y de vestir atareándose a sacar muchos traslados, porque todos con brevedad se despachaban” (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 291).

Los cánticos han sido objeto de algunas aproximaciones de interés en el caso de Francia. Cabe destacar el trabajo de PEROUAS, L.: “Cantiques et missions populaires chez Grignon de Montfort” en VVAA: *Homo Religiosus*. Ed. Fayard. París, 1997. También el de DUMONT-MOLLARD, M. y LOVIE, J.: “Un élément de la dévotion populaire en Savoie au XIXe siècle: les cantiques” en *Économies et sociétés des pays de Montagne*. Ed. CTHS. París, 1984.

<sup>858</sup> GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 291.

<sup>859</sup> REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 393,

saetas o sentencias pronunciadas por los predicadores<sup>860</sup>. En efecto, en las procesiones o los sermones se distribuían los saeteros y los coros de un modo estratégico, acompañando a los diferentes grupos que formaban la procesión y que pronunciaban sentencias<sup>861</sup>. Así, Calatayud establecía que, una vez llegada la procesión de penitencia al lugar de la función, los primeros que debían colocarse para ir recibiendo a los que iban entrando con sus sentencias, eran los saeteros<sup>862</sup>. Igualmente, sus voces debían acompañar a los que marchaban a sus casas una vez acabado el acto<sup>863</sup>.

La multiplicidad de sugerencias sonoras es evidente en algunos actos como las procesiones, donde la música y los sonidos de diverso origen tenían el objetivo de brindar mayor dramatismo, complementando otras informaciones:

“En esta processión (de penitencia) se irá cantando el rosario y letanía de la Virgen. O se visitarán las cruces hasta la primera cruz se cantará el psalmo: *Miserere*, en tono fúnebre o otra cosa semejante. En llegando a la cruz se toca una campanilla y todos postrados vesan la tierra. Léese el passo, dízese la oración y el misionero haga una brevísima plática sobre el passo, acomodándolo a hazer el Acto de Contrición, con que ha de concluir y luego un Paternoster y Ave María y tocar la campanilla, vesar la tierra diciendo: *Alabado sea el Santíssimo, etc.* y callados meditando passar a la asegunda cruz y hazer lo mismo. Y acabadas todas bolver rezando la corona a coros y letanías y subirse al púlpito”<sup>864</sup>.

Los mismos asistentes cantaban, siguiendo las indicaciones del predicador. No en vano, una de las devociones más importantes que promovieron tanto por los misioneros jesuitas como los capuchinos era el rezo del Rosario, que se cantaba a coros al toque el *Angelus*<sup>865</sup>, “puesto un misionario en el Presbyterio del Altar Mayor... cantaba una canción devota de responder y exhortaba a que todos respondiessen el Estribillo, lo qual hazían con

---

<sup>860</sup> “interin que va en la processión, con sentencias, motivos y afectos eficaces, devotos y tiernos, con que ponga a los ojos la ingratitud, olvida y deslealtad del hombre. Y de parte de Dios los beneficios, auxilios, etc.” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 279).

De hecho, la música era acompañada por mensaje verbal “... un Predicador en él sustentando con sentencias la proces(ión) mientras entraba y alternando con un coro de música” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, 193v). “... mezclar entre las jaculatorias cantadas muchas sentencias sueltas que servían de una exhortación corrida” (ib., p. 162v).

<sup>861</sup> “Acompañarán (a la procesión de penitencia) uno o dos coros de música que cante el Miserere o coplas de la Passión y se prevendrán dos o quatro predicadores para animar con tal o qual sentencia la processión que irá entrando con profunda edificación” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 287).

En ocasiones eran los clérigos los que debían cantar el *misere* (ib. p. 281).

<sup>862</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 262.

<sup>863</sup> Uno de los intereses fundamentales de los cantos misionales y las sentencias era favorecer la reflexión, la interiorización: “y mientras salía de la plaza (el auditorio), lo estaban asaeteando con sentencias y jaculatorias con que conseguían el que fuesen los oyentes a sus casas muy dentro de y en profunda meditación de lo que avían oído” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 163v).

La misma intención era la que explica que se leyesen determinados fragmentos de obras espirituales, crear una voluntad dirigirla en un sentido determinado: “Los Misterios los leía desde el púlpito un clérigo mientras se recogía el auditorio...” (ibidem).

<sup>864</sup> BOZETA, Fr. Gonzalo: *Sermones de misión*, p. 58.

<sup>865</sup> CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, pp. 193v, 158r, etc. “Tocábase al Rosario... una hora antes de anochecer. Y passado un quarto de hora de tocar salía dicho Rosario, cantándose por la

gusto... Cuya música, aunque sencilla, servía de atraer mucha gente a la Misión<sup>866</sup>. Este momento constituía, evidentemente, un espectáculo en el que los presentes participaban activamente en estas funciones. Si bien es cierto que los jesuitas pusieron especial acento en los niños que cantaban la doctrina, no lo es menos que este era un medio de mover a los demás a aprender el catecismo, avegonzándolos con el ejemplo dado por los menores. Pero también se les invitaban a seguir el ejemplo del predicador o del mismísimo obispo que no dudaban en cantar<sup>867</sup>.

La multiplicidad de sugerencias de la que hemos hablado se hace evidente también en el empleo de adornos<sup>868</sup> que, en consonancia con un concepto muy determinado del ritual, debían brindar magnificencia y solemnidad a las funciones sagradas. Una de las máximas expresiones de ello era la comunión en la que las disposiciones adoptadas por los misioneros estaban dirigidas a subrayar la importancia de la sagrada forma y del lugar en que se administraba<sup>869</sup>, cosa que se correspondía con el principio del decoro que se intentaba reforzar con todos los elementos puestos en juego (gestos, aparato externo, etc.)<sup>870</sup>, “dispondrá alfombras, espadañas o flores para la decencia del sitio del comulgatorio”<sup>871</sup>.

Las barandillas que separaban el ámbito destinado a cada sexo eran también exornadas<sup>872</sup>. Calatayud establece, por ejemplo, que junto al comulgatorio se debía disponer un altar, “en que estén las Formas consagradas en varios copones y cálices o en alguna caja

---

calle con la gente que avía venido y acompañándole un misionero que lo ofrecía también cantando con el ofrecimiento en verso” (DE SEVILLA, Feliciano: *Luz apostólica*, p. 96).

<sup>866</sup> DE SEVILLA, Feliciano. *Luz apostólica*, p. 97.

<sup>867</sup> En la procesión celebrada el 22 de Febrero de 1682 en Salamanca: “Cerraba y coronaba la procesión el Sr. Obispo, el cual cantaba en alta voz las oraciones usuales, moviendo con su ejemplo a todos los demás a cantar, como también lo hacían los beneficiados de la catedral, su mayordomo y sus dos hermanos, piísimos caballeros. Con esta ejemplarísima acción mostró el Sr. Obispo que el cantar la doctrina cristiana no es cosa de niños, sino de hombres y personas apostólicas y santas” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 617).

<sup>868</sup> Algunos autores destacan tanto la importancia de las imágenes, del oído como del gusto (eucaristía) (sobre esto cfr. Hervé MARTIN: “La predicazione e le masse nel XV secolo. Fattori e limiti di un successo”, p. 465).

<sup>869</sup> En este sentido puede verse CHÂTELLIER, L.: *La religion des pauvres*, p. 239, donde habla de la importancia de esta ceremonia en el caso del padre Francisco Javier Du Plessis, para quien constituía una renovación del bautismo.

<sup>870</sup> “Para que la comunión general se haga con esplendor, devozión y comodidad y despacho de la gente” (*Congregación y procesión de penitencia, 1730*. Archivo de Loyola Caja 7, nº 5 ms., p. 1r). A este respecto es muy interesante este escrito.

<sup>871</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 246. En el caso de la misión de Tafalla donde se predicaba en el patio de un palacio, el padre Calatayud dispuso el espacio siguiendo idénticas directrices: “... se colgó todo él hermosamente. A la frente se levantaron dos altares. Cubiertos con sus doseles y todo aquel patio se adornó tan vistosamente que parecía un cielo” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 74v).

Tapices (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 285). “... estuvo adornado de tapices de terciopelo y damasco...” (CALATAYUD, P.: *Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 154r).

<sup>872</sup> CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 167v.

en que se suele poner el Corpus el día de Jueves Santo, poniendo algunas Aras juntas para esto...<sup>873</sup>.

Estos adornos eran, sin duda, empleados con el objetivo de aumentar la devoción de los fieles<sup>874</sup>. Se trataba, por otro lado, de una decoración efímera comparable a la arquitectura típica de los acontecimientos públicos de la época que, por ejemplo, era similar en el caso de la adoptada en el culto eucarístico, cuyo máximo ejemplo fueron las *Cuarenta horas*<sup>875</sup>. De hecho, la sagrada forma se administraba frente al altar con el objetivo de brindar la mayor brillantez posible a este acto, según se dispone en el esquema del *Método de Calatayud*<sup>876</sup>, que establecía que el comulgatorio debía estar en el centro de la iglesia, entrando y saliendo las mujeres y hombres por lugares diferentes<sup>877</sup>.

Todo ello era reforzado por las vestiduras de los sacerdotes que la administraban<sup>878</sup> que estaban vestidos solemnemente y que, incluso, podían ser acompañados por niños disfrazados de ángeles<sup>879</sup>. Los mismos comulgantes debían ir ataviados correctamente, siguiendo las directrices que las habían dados los misioneros<sup>880</sup>.

En esta ocasión, la iluminación también tenía un papel protagonista<sup>881</sup>, con el objetivo de que los fieles pudiesen ver perfectamente el conjunto de la iglesia:

“Lo quarto, iluminará la iglesia con luces las precisas por los altares y pilastras y el comulgatorio con sus hachas, para que todo esté con esplendor y decencia correspondiente y la *gente se vea y vea*”<sup>882</sup>.

---

<sup>873</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 246.

<sup>874</sup> De nuevo, se puede subrayar la importancia de los sentidos a la luz de ciertos pasajes: “... con dos Comuniones generales, muy solemnes, devotas y alegres, porque se celebraron en dos días Festivos, con buena música y adorno curioso y vistoso del altar mayor y de todo el cuerpo de la Iglesia” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 272).

<sup>875</sup> De hecho, hay algunas afirmaciones de las que se puede deducir que en la celebración de las comuniones, los misioneros siguen el modelo de las Cuarenta Horas: “Al fin de la misión se señalaba un día para el jubileo de las doctrinas (recordar que se exigía la comunión para lograr el jubileo) y para mayor solemnidad se descubría el Santísimo Sacramento con la mayor solemnidad que es posible. Y en la ciudad de Estella, en la de Tafalla y en la villa de Puente de la Reina... se hizo con la autoridad que se suelen celebrar en nuestros colegios las Cuarenta Horas, con música, villancicos y fiesta. Y el concurso de comuniones fue el mayor que se ha visto jamás” (REYERO, Elías: *Misiones...*, p. 108).

<sup>876</sup> Citado, p. 247.

<sup>877</sup> Sobre la disposición del espacio en la comunión siguiendo el orden establecido cfr. el gráfico de CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 337v sobre la comunión general en Valladolid (1743).

<sup>878</sup> “... cada uno prevendrá sobrepelliz y estola” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 243).

<sup>879</sup> “Sacerdotes de sobrepellizes para administrar la comunión. Quatro niños de X a XI años vestidos de ángeles con mucho primor para administrar el agua a los que comulgaban...” (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 154v).

<sup>880</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 244.

<sup>881</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 243. Dice “... con luces bastantes”. Uno de sus objetivos era evitar desórdenes. En Tafalla donde mucha gente acudió a comulgar cuando ya estaba anocheciendo, se iluminó el patio del palacio donde se desarrollaba la misión con hachas (CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 75r)

<sup>882</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 247. Y especialmente a los sacerdotes: “... dos niños que alumbren al dar la comunión, ínterin que llega el día” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 247).



La música era también empleada, reforzando el orden y devoción con que acudían los fieles. Se cantaban diferentes composiciones. Calatayud, dice que éstas debían corresponderse con este momento que, en su opinión, estaba cargado de esperanza y consuelo<sup>883</sup>. No en vano, la comunión se celebraba en un día festivo con el objetivo de atraer más público<sup>884</sup>, convocando con las campanas desde la madrugada<sup>885</sup> que también repicaban durante ella<sup>886</sup>.

Podemos hacer notar que en la comunión se daba una suerte de coreografía, donde se repetían las mismas disposiciones de otras funciones, dividiéndose al público por sexos que se dirigían a sendos comulgatorios. Era necesario, pues, que existiese un orden, por lo que Calatayud no dudó en recurrir a una serie de “celadores”, encargados de supervisar que la función se desarrollaba de acuerdo con sus disposiciones<sup>887</sup>. Una de las más importantes era que los comulgantes mantuviesen un silencio absoluto de tal manera que se impidiese cualquier distracción. En efecto, el alma y el cuerpo debían estar en una “estado” adecuado para recibir la Sagrada Forma. La multiplicidad de sugerencias tanto visuales como auditivas e, incluso, olfativas reforzaban esta finalidad<sup>888</sup> y, en efecto, eran dirigidas debidamente, de acuerdo con los objetivos de la comunión, destacando la importancia de esta ocasión extraordinaria:

“Iluminóse toda la iglesia y sus claustros y la música (se) cantó tan suavemente que esta función en el orden en el lucimiento y en todas sus circunstancias parecía un remedo del cielo”<sup>889</sup>.

---

<sup>883</sup> Es un acto festivo, como revelan los adornos del templo o la música: “habrá música de instrumentos, porque día en que baja el Espíritu Santo a vuestras almas es razón sea día de consuelo, y se cantará algún villancico si huviere persona diestra” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 243).

En Tafalla: “se previnieron diversos instrumentos que del sitio zercano a donde estaban los altares diesen música toda la mañana” CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 75r. la misma disposición se siguió en la procesión de penitencia:

“... mientras duró aquella augusta ceremonia, cantaban los músicos motetes al Santísimo Sacramento, con acompañamiento de instrumentos” (p. 193). También el padre López, vg. en Algemés (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 272). También CALATAYUD, P.: *Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía*, p. 65r.

<sup>884</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 242 lo dice explícitamente. Se trata, sin embargo, de un hecho generalizado.

<sup>885</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 243.

<sup>886</sup> Cada media hora (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 247).

<sup>887</sup> “... para conservar el orden, evitando atropellos y causas de distracción y repartiendo los penitentes para que todos los confesores estuviesen igualmente ocupados” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 193).

<sup>888</sup> “donde se celebraba la comunión general con grande fiesta y solemnidad... adorno y lucimiento del altar, fragancia (sic) y suavidad de los aromas y perfumes” (DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 285).

<sup>889</sup> CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 166v. Así, la observación sobre el espacio en que se desarrollaba: “... la abundancia de local, lejos de impedir la devoción, la fomentaba

De este modo, se pretendía que los fieles marchasen ensimismados y concentrados en si mismos, pronunciando el acto de contrición<sup>890</sup> y haciendo propósitos para ganar las indulgencias. Así pues, este acto era reforzado por la actuación colectiva. Unos alimentaban el comportamiento de otros, interactuando, a su vez, con el espacio en que se desarrollaba el rito. Los gestos, rígidamente regulados por los misioneros que decían que unos debían dar ejemplo a los otros<sup>891</sup>, eran repetidos por todos<sup>892</sup>:

“Fue notable la devoción, orden y silencio y compunción del pueblo aquel día, que fue de la Santísima Trinidad”<sup>893</sup>.

De este modo, se subrayaba la modestia de los gestos del comulgante en el momento en que recibía la Sagrada Forma, “... y al tiempo de rezivir al Señor se habre (sic) la boca moderadamente para que pueda entrar la forma... y si no la abrieren pasar adelante... Y después de comulgar no se han de salir luego como hizo Judas a sus casas sino que se han de estar dando grazias al Señor. Mas porque en la yglesia no cabra el gentío podrán después

---

permitiendo a los fieles colocarse cómodamente sin embarazarse los unos a los otros” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 194).

<sup>890</sup> *Congregación y procesión de penitencia, 1730*. Archivo de Loyola Caja 7, nº 5 ms., p. 2r.

<sup>891</sup> “en comulgando saldréis luego fuera del sitio de N. (o a las iglesias de N.N) y allí oyréis missa y daréis gracias, procurando un profundo silencio en la iglesia y en el atrio y plaza, no juntándoos a hablar en ella, ni estorvar con vuestro mal exemplo a los que oyen missa, entran o sale de comulgar...” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 243).

Es la misma inquietud que manifestaban hacia los vestidos: “todas las mugeres vendréis honestamente vestidas, porque daréis algunas escándalo y mal exemplo si llegáis a confessar y comulgar con algún escote deshonesto, los pechos descubiertos, el calzado curioso, essento y descubierto. El cabello enrizado, no como mugeres christianas, sino como mugeres del mundo o como unas comediantas. *Y es difícil que la que assí llega y ha pecado en esta vida, se confiesse en gracia ni que tenga dolor de sus culpas, ni que tenga y reconozca por verdaderamente rea del infierno*” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 244).

En este mismo sentido abundan los sueltos que se colocaban en la puerta de la iglesia: “...se encarga a todos mucho silencio porque muchos no ganarán bien los dos Jubileos con este pecado de andar hablando en el templo y atrios y dar mal exemplo a otros que fueren a comulgar” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 245).

Sobre los orígenes de esta moda, Gavarrí decía ya en 1673 que se habían introducido hacía veintidós años en el país. Y Kamen afirma que tal costumbre procedía de Italia y que fue condenada por el Papa Alejandro VII en una constitución de 1656. Aunque solamente cuatro obispos españoles se pronunciaron en contra de ellos (KAMEN, H.: “Nudité et Contre-réforme” en REDONDO, A.: *Le corps dans la société espagnole des XVIe et XVIIe siècles*. Ed. Publications de la Sorbonne. París, 1990, p. 302).

<sup>892</sup> “Conforme acababa la gente de recibir al Señor, salía a dar gracias a la plaza, ante un altar muy bien arreglado” (GÓMEZ RODELES, Cecilio: *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 193). La visita de los altares después de la comunión es establecida por otros autores. Así, en el pequeño catecismo que enseñaba el padre López se dice:

“P. ¿Después de aver comulgado, se a de salir luego de la iglesia?

R. No, Padre.

P. ¿Pues qué a de azer?

R. Dar gracias y muchos dizen el Rosario y visitan cinco altares” (citado por DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 591).

<sup>893</sup> CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 338r.

de algún moderado tiempo salir a las yglesias de San Francisco, las Recoletas o San Miguel o Santa Clara y gastar allá un rato de tiempo dando gracias<sup>894</sup>.

No en vano, algunos autores apuntaban que este momento era propicio al recuerdo o a la reflexión<sup>895</sup>. Por ello, el fiel debía disponerse adecuadamente para la comunión, realizando un acto de contrición y una confesión el mismo día en que se comulgaba. La recepción de la hostia era el culmen de una serie de ejercicios entablados a lo largo de ese día en el que los fieles se levantaban temprano al toque de las campanas<sup>896</sup>. Así pues, el devoto debía llegar a este sacramento con un “... alto grado de pureza y limpieza de corazón”<sup>897</sup>. Oyendo misa después de la comunión, donde se recurría a la música<sup>898</sup>. De este modo, los gestos, al igual que en otros actos eran preestablecidos. Debían reflejar modestia, marchando con la cabeza cubierta, abriendo debidamente la boca, sin fijar la vista en el sacerdote; con las manos debidamente dispuestas<sup>899</sup>.

---

<sup>894</sup> *Congregación y procesión de penitencia, 1730*. Archivo de Loyola Caja 7, nº 5 ms., pp. 2v-3r. Pese a las directrices aportadas por los misioneros, los comulgantes no se comportaban de un modo adecuado: “... hubo bastante concurso y tanto, que fue necesario predicarles se llegasen a comulgar con más sosiego y quietud, porque se tropellaban” (GONZÁLEZ, D.: *El Nuevo Apóstol de Galicia*, p. 363).

<sup>895</sup> “si estando para comulgar en la varandilla se te acuerda algún pecado mortal que se te olvidó en la confesión general, haz interiormente un Acto de Contrición y comulgarás y después irás a confessarlo. Pero si te acuerdas antes de estar en la varandilla debes confessarlo primero” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 244).

<sup>896</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, P. 245.

<sup>897</sup> DE LA NAJA, Martín: *El misionero perfecto*, p. 416.

<sup>898</sup> ver CALATAYUD, Pedro: *Noticia de mis misiones...*, p. 337vf y s.

<sup>899</sup> “y las manos no se suben hasta la garganta, pónense junto a la cintura y más abaxo del pecho, dexando sitio para que el copón pueda llegar a debaxo de la barba, por si tropezare la Hostia en los dientes o labios” (CALATAYUD, P.: *Misiones...*, vol. I, p. 244).

“... se ha de ir a comulgar con limpieza de manos y rostro afeitado este y peinada la cabeza, llevando el vestido más decente que se pueda, pero honesto y de ningún modo provocativo, como algunas señoras y no señoras que más parece vienen a provocar a Dios y a sus ángeles con sus modas, rizos (sino es que vengan también con los brazos, cuello o pecho descubiertos) con un espíritu de soberbia, luxuria y vanidad en vez de venir al sacramento a recibir gracia (contradiendo)... la humildad y pureza que nos enseñó y practicó el salvador? Omíto digo las que vienen muy escotadas y descubiertas con mantillas de estola (y no de inocencia) y otras invenciones del diablo. Pues estas en sentir de gravísimos teólogos llegan en pecado mortal y por tanto S. Carlos Borromeo ordenó y otros SS. obispos zelosos al presente

---

ordenan que a las tales en sus obispados se las niegue la absolución” (*Sermones y pláticas para misiones parroquiales*, ms. 5820, p. 130r).