

# ESPECTÁCULO Y RELIGIÓN EN LA ESPAÑA DEL BARROCO: LAS MISIONES INTERIORES

Spectacle and religion in Baroque Spain: the popular missions

FRANCISCO LUIS RICO CALLADO \*

Aceptado: 7-9-02.

BIBLID [0210-9611(2002); 29; 315-339]

## RESUMEN

Este artículo aporta nuevos datos sobre la religiosidad en la España de la segunda mitad siglo XVII y principios del XVIII a partir del estudio de las misiones interiores. El autor estudia los aspectos retóricos y teatrales de las misiones que tanto jesuitas como capuchinos llevaron a cabo en este país, esenciales para persuadir y convertir a los fieles, insistiendo en el hecho de que todos ellos estaban íntimamente ligados a la cultura barroca. A su vez, las misiones interiores fueron uno de los principales instrumentos de la Iglesia postridentina para difundir un modelo religioso devoto. Estas nuevas prácticas se basaron en las congregaciones fundadas por los misioneros en numerosas poblaciones que promovieron tanto unas prácticas devocionales como una serie de nuevos motivos y cultos religiosos típicos del período postridentino.

**Palabras clave:** Confesión. Procesión. Devociones. Jesuitas. Capuchinos. Vida religiosa. Misiones interiores. Conversión.

## ABSTRACT

This article provides new facts about religious life in Spain in the second half of the XVIIth Century and the beginning of the XVIIIth Century through the study of the popular missions. The author studies the rhetorical and theatrical aspects of the missions that Jesuits and Capucins developed in this country, which were essential to persuade and convert people, insisting in the fact that they all were linked with the Baroque Culture. Also, the popular missions were one of the principal tools to spread a devout model of religious life to the wider population. This new practice was sustained by the congregations founded by the missionaries in the villages, that encouraged particular devotional practices and a new kind of religious motives which are typical of the Postridentine period.

**Key words:** Confession. Procession. Devotions. Jesuits. Capucins. Religious life. Popular missions. Conversion.

\* Centre de Recherches Historiques. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

El presente escrito pretende responder a la pregunta de cuáles fueron las transformaciones producidas en la religiosidad española de la época posttridentina a través del estudio de un fenómeno tan importante como las misiones interiores. En este sentido, cabe decir que, pese a su interés, esta cuestión no ha sido objeto de estudios profundos en nuestro país, una situación que contrasta con lo ocurrido en las historiografía francesa o italiana, en las que los trabajos sobre este tema se han multiplicado en los últimos años<sup>1</sup>.

El impulso dado a las misiones en la España de este período coincidió con su revitalización en los territorios europeos. Este fenómeno, que se produjo a partir del siglo XVI, tuvo diferentes causas, desde la inquietud causada por la conversión de los indios americanos a la toma de conciencia de la ignorancia religiosa existente en el Viejo Continente, pasando por la aparición de nuevas órdenes religiosas.

De cualquier modo, las misiones no surgieron *ex nihilo*. En ellas se puede apuntar, por ejemplo, una contribución procedente de la actividad pedagógica de las órdenes mendicantes, así como la adaptación de una serie de recursos pedagógicos presentes en las obras de los autores espirituales del Quinientos español que, por otro lado, fueron esenciales en la “comunicación” barroca. Sin duda, los predicadores de la época adaptaron todos estos elementos de un modo pragmático, obedeciendo a unas inquietudes íntimamente relacionadas con un nuevo tipo de religiosidad<sup>2</sup>.

1. Destacan especialmente los trabajos de COPETE, Marie-Lucie, *Les jésuites et la prison royale de Seville. Missions d'évangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVIIe siècle*. Tesis de doctorado. Institut Universitaire europeen. Florence, 1994 y el de TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio, “Misiones populares en el siglo XVII: los jesuitas de la Provincia de Castilla” en *Salmaticensis*, 43 (1996). A este tema hemos dedicado nuestro trabajo RICO CALLADO, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*. Ed. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Alicante, 2002, donde se puede encontrar una amplia bibliografía actualizada sobre la cuestión que recoge tanto las aportaciones francesas como italianas.

2. Respecto a la importancia del teatro en la pedagogía franciscana puede verse ARACIL, M.<sup>a</sup> B., *El teatro evangelizador: sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Ed. Bulzoni. Roma, 1999. Respecto a la predicación medieval hay numerosas aportaciones en la historiografía italiana como la de DELCORNO, Cario, *Giordano di Pisa e l'antica predicazione volgare*. Ed. Leo S. Olschki. Florencia, 1975. Por supuesto, los trabajos de Roberto Rusconi, entre otros: *Predicazione e vita religiosa nella società italiana, da Cario Magno alla Controriforma*. Ed. Loescher Editore. Torino, 1981.

A este respecto, se puede afirmar que el modelo religioso difundido por los misioneros y, concretamente, el promovido por las congregaciones creadas bajo la advocación de nuevos cultos, se caracterizó por una convivencia entre una dimensión colectiva o espectacular y una tendencia intimista. De este modo si, por un lado, incorporaron elementos novedosos, por otro reunían manifestaciones características de las celebraciones populares. Pese al conservadurismo de ciertas prácticas y expresiones, los misioneros propusieron una transformación de las formas de religiosidad, en consonancia con una nueva concepción que alcanzó, probablemente, una difusión europea y cuya importancia en la evolución histórica del catolicismo posterior es indudable<sup>3</sup>.

En primer lugar, trataremos el fenómeno de la conversión religiosa y sus implicaciones que resultan esenciales para comprender las hipótesis planteadas.

---

Para comprender las transformaciones producidas en el concepto de misión a lo largo de la Edad Media y la Moderna es ineludible el trabajo de VAN DELFT, M., *La mission paroissiale, pratique et théorie*. Ed. P. Lethielleux. Paris, 1964. Asimismo, los trabajos de A. Prosperi, en especial su gran obra *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Ed. Einaudi. Torino, 1996. Respecto a las relaciones entre las misiones interiores y las americanas cfr. los artículos de DOMPNIER, B., “La France du premier XVIIe siècle et les frontières de la mission”, *Mélanges de l'École Française de Rome*, 109, 1997 (2). Y también el de DESLANDRES, D., “ ‘Des ouvriers formidables à l'enfer’. Épistémè et missions jésuites au XVIIe siècle”, *Mélanges de l'École Française de Rome*, 111, 1999 (1).

Sobre las meditaciones “realistas” de los autores espirituales del Quinientos y, especialmente de Fray Luis de Granada y los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio, puede verse OROZCO, E., *Manierismo y Barroco*. Ed. Cátedra. Madrid, 1975. Finalmente, sobre la comunicación barroca son esenciales los trabajos de Fernando BOUZA, entre otros: *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*. Ed. Sociedad Española de Estudios Medievales y Renacentistas. Salamanca, 19<sup>m</sup>.

3. Sobre las congregaciones jesuitas es esencial el trabajo de CHÂTELLIER, L., *L'Europe des dévots*. Ed. Flammarion. Paris, 1987. Respecto a las transformaciones producidas en la religiosidad postridentina son esenciales, entre otros, CAFFIERO, Marina, “Femminile/popolare. La femminilizzazione religiosa nel settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni”, en *Prospettiva e dimensioni della ricerca storica* (1994). CAFFIERO, Marina, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'Età dei Lumi*. Roma, 1996. También es esencial, ROSA, Mario, *Settecento religioso: politica della ragione e religione del cuore*. Venezia, 1999. Desde el punto de vista iconográfico se ha evidenciado hace tiempo el carácter sentimental de ciertas representaciones de la época, especialmente de las ligadas a la devoción del niño Jesús (GÁLLEGO, Julián, *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Ed. Cátedra. Madrid, 1972, p. 118).

La experiencia de los franciscanos en los territorios americanos ha sido destacada como un elemento capital en la redefinición de este concepto a partir del siglo XVI. Los jesuitas criticaron que el bautismo hubiese sido concebido por ellos como un rito que certificaba la incorporación definitiva del individuo a la comunidad cristiana ya que, pese a la existencia de conversiones masivas, las poblaciones indígenas americanas seguían practicando una religiosidad sincrética que revelaba claramente que no habían asumido ni comprendido algunos de los principios esenciales del cristianismo sino que, más bien, los habían transformado o adaptado. Por ello, los jesuitas defendieron que la conversión debía entenderse como un *progressus in via Domini* en el que se establecían una serie etapas que el fiel debía cumplimentar, exigiendo así una continua confirmación de la fe que implicaba, a su vez, la profundización en el conocimiento de sus componentes por parte del individuo. Estas disposiciones tuvieron un hondo calado en las misiones interiores europeas y, por supuesto, en las españolas, a lo largo del siglo XVII.

De hecho, tras la experiencia traumática de la misión, el converso debía responder de un modo personal, buscando una relación íntima con Dios a través de la confesión y la oración, complementando esta experiencia con su participación en los ritos colectivos, tales como las procesiones, que se repetían periódicamente en el seno de las congregaciones. Estas fueron entendidas por los misioneros jesuitas como elementos básicos para consolidar los logros alcanzados en la misión y, de modo especial, la práctica de los “ejercicios” devotos.

Antes de tratar con más detalle estas cuestiones, hemos de subrayar que los misioneros intentaron provocar una reacción emocional a través de los espectáculos, que las fuentes describen como “horripilantes” o pasmosos, de modo que la respuesta individual, la conversión, estaba promovida y reforzada por una experiencia colectiva que revela una convivencia entre componentes “modernos” y tradicionales, presentes en las manifestaciones religiosas de las comunidades misionadas. En cuanto a los primeros, cabe decir que los predicadores populares desarrollaban una persuasión controlada por unas rígidas prescripciones cuya finalidad era eliminar todo aquello que “distorsionase” la comunicación establecida entre el orador y su auditorio. Este último debía imitar los gestos y actitudes del misionero, ejerciendo las funciones de “amplificador”, por lo que la respuesta colectiva era esencial para promover un cambio en la actitud y los valores personales.

Si la acción del misionero estaba, tal y como los preceptistas de la oratoria sagrada de la época pensaban, falta de decoro era porque

pretendía que su mensaje tuviese la máxima repercusión. Tal era el caso del “acto del perdón de enemigos”, donde el orador abandonaba el pùlpito, símbolo de distinción respecto al auditorio, postrándose ante los sacerdotes de la localidad para pedirles perdón por unas ofensas que no había cometido. Su objetivo era provocar una reacción similar en el público, invitándolo expresamente a imitarle. Se producía, de este modo, una suerte de “loss of ego”, una toma de conciencia respecto a la necesidad de una respuesta que iba unida, a su vez, a una enorme atención respecto a lo que ocurría<sup>4</sup>.

Un excelente ejemplo de esta situación eran las procesiones de penitencia a las que se convocaba a toda la población, que marchaba en formación portando instrumentos de mortificación. El silencio y la oscuridad, ya que muchos misioneros las celebraban de noche, contribuían a subrayar determinadas informaciones, aumentando el dramatismo del acto, agudizado, si cabe, por los sonidos procedentes de las casas cercanas, donde se oían lloros o el sonido de las penitencias que se aplicaban sus habitantes<sup>5</sup>. Esta acción colectiva era utilizada no sólo para convertir a los asistentes sino, fundamentalmente, a quienes no podían acudir a este espectáculo<sup>6</sup>.

Por esta razón, los misioneros se empeñaron en organizar de un modo estricto las procesiones de penitencia que, por otro lado, debían constituir la expresión más acabada de la nueva devoción que pretendían instaurar. De este modo, debían acabar con las desviaciones existentes en la práctica de las penitencias públicas, que tenían una notable importancia en la religiosidad de las comunidades del Antiguo Régimen, dando así un nuevo sentido a elementos así como la representación

4. LURIA, K. P., “Rituals of conversion: catholics and protestants in XVII Century Poitou”, en DIEFENDORF, Barbara B. y HESSE, Carla (eds.), *Culture and identity in Early Modern Europe (1500-1800): essays in honor of N. Zemon Davis*. Ed. Michigan University. Ann Arbor, 1993, p. 71.

5. CALATAYUD, P., *Misiones y sermones del padre Pedro Calatayud*. Imprenta de D. Eugenio Bienco. Madrid, 1751, vol. I, p. 271. Respecto a la utilización de la oscuridad, decía el Jerónimo López que “... así se lograban unos mejores efectos, provocados por el horror y la devoción que ocasionan las tinieblas y silencio de la noche” (DE LA NAJA, Martín, *El misionero perfecto. Deducido de la vida, virtudes, predicación y misiones del venerable y apostólico predicador Padre Gerónimo López de la Compañía de Jesús*. Zaragoza, 1678, p. 310).

6. “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” (CALATAYUD, P., *Misiones...*, vol. I, p. 270).

del sacrificio de Cristo, que se convirtió en un elemento esencial de la “nueva” religiosidad.

Había, sin duda, otros componentes “conservadores” en la pastoral misional. Buena prueba de ello es la presencia en los sermones, o en los acontecimientos narrados en las fuentes, de los aparecidos. Por supuesto, los misioneros reinterpretaban un elemento presente en la tradición. Si la aparición de una persona fallecida era una manera de censurarla, la muerte violenta, que podía ser una de las razones de la manifestación de los espíritus, fue transformada por ellos en una muerte en pecado. De hecho, los *exempla* narrados por los misioneros estaban plagados de castigos ejemplares dirigidos contra quienes contravenían sus prescripciones. Realizaron, hasta cierto punto, una síntesis de la doctrina oficial y la tradición oral, ilustrando sus palabras con ciertos *exempla* entresacados de las narraciones populares que, si bien podían facilitar la transmisión del mensaje, también podían producir una malinterpretación de éste<sup>7</sup>.

Otra prueba de ello la tenemos en la presencia del Diablo. Frente a la imagen transmitida por otras fuentes, que subrayan que para muchos coetáneos el Diablo era una fuente de auxilio, los misioneros se empeñaron en representarlo como un ser horrible. Esto lo lograron más a través de los efectos que conllevaba el pecado y, en consecuencia por el castigo infernal, que brindando una imagen concreta del Diablo, pese a que tanto Satán como, sobre todo, sus sicarios, eran una amenaza continua para todos los fieles, hasta el punto de que la angustia provocada por las palabras del misionero derivaba en episodios de pánico<sup>8</sup>.

7. NOVI CHAVARRIA, E., “L’attività missionaria dei Gesuiti nel Mezzogiorno d’Italia tra XVI e XVIII secolo”, en RUSSO, C. y GALASSO, G., *Per la Storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d’Italia*, vol II. Ed. Guida, Napoli, 1982, p. 168. Sobre los aparecidos, GORDON, Bruce, “Apparitions and pastoral care” en *idem* y MARSHALL, P. (eds.), *The place of Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Ed. Cambridge University Press, 2000, p. 94. Sobre esta misma cuestión pero en el caso de España, y especialmente sobre el *bricolaje* desarrollado por los eclesiásticos puede consultarse VAQUERO IGLESIAS, Julio A., *Muerte e ideología en la Asturias del siglo XIX*. Ed. Siglo XXI. Madrid, 1991, pp. 259 y ss.

8. “...le corps et l’âme sont indissociables dès la tradition platonicienne qui dessine le même parallèle entre matière difforme et péché. La vertu est belle, noble et saine. Le vice est laid, vil et morbide. Aussi le corps et vertueux. La “mimesis” classique aura repris cette idée à son compte...” (DUC, Alexin, “Le monstre au XVIIe siècle” en *XVIIe siècle*, 196-3 (1997), p. 562). El monstruo, en efecto, era un símbolo de la desobediencia a Dios (*ibidem*, p. 557). Sobre la imagen “positiva” del Diablo en las fuentes inquisitoriales véase, por ejemplo, TAUSIET, Maria, *Ponzoña en los ojos*.

Este fenómeno puede explicarse a través del uso intencionado de diferentes factores. En primer lugar, hemos de tener en cuenta que la predicación se realizaba, a menudo, durante la noche y con una audiencia silenciosa, circunstancias que provocaban una sensibilización respecto a cualquier estímulo. En segundo lugar, tal y como dijimos, este proceso comunicativo requería una participación activa de los asistentes que, si bien hacían de hilo conductor del mensaje del orador y, por tanto, podían actuar de un modo positivo, también podían hacerlo de modo contrario, distorsionando la comunicación. Finalmente, hemos de hacer notar que los misioneros conocían perfectamente la psicología del auditorio y eran plenamente conscientes de las respuestas que podían provocar los recursos puestos en juego. A este respecto, el padre Calatayud, refiriéndose a la convocatoria de los pueblos vecinos y a los efectos del ejemplo dado por otros habitantes del lugar, decía que:

“de noche ya despiertos, ya durmiendo agitan a varios y les barren el sueño, dando buelcos en el lecho de su conciencia y no pocas veces en la cama, hasta que van a confesarse y a la misión... hacen que imaginen figuras horribles y a los mismos espíritus malos, inmutando la imaginación e infundiendo pavor y miedo en el apetito. Unas veces imaginan ya dormidos, ya despiertos que oyen la campanilla con que los convocamos por las calles, como nos lo han asegurado varios; otras que oyeron y vieron a los Misioneros predicar de noche, hasta afirmar que con los ojos del cuerpo los vieron”<sup>9</sup>.

De este modo, sus sermones provocaban angustia en los oyentes. La descripción de los castigos infernales, en la que los olores y las imágenes eran representadas de un modo material eran reforzadas por la presencia, pretendidamente real, de ciertos personajes como la condena-

---

Ed. Institución “Fernando el Católico”. Zaragoza, 2000, p. 265. También, GARCÍA CÁRCEL, R., “El modelo mediterráneo de brujería”, *Anuario dell'istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea*, 36-37 (1985-6).

Pese a la presencia del Diabolo en las tradiciones, cabe decir que una novedad importantísima fue que los misioneros demonizaron la cultura “popular”, coincidiendo con la tratadística de la época. Para una perspectiva sobre estas cuestiones puede consultarse, GINZBURG, C., *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Ed. Einaudi. Torino, 1979.

9. CALATAYUD, P., *Misiones...*, vol. I, p. 130. Aunque no siempre aparecían bajo formas terribles. En algunas ocasiones eran estudiantes que acompañaban a un penitente al confesionario (REYERO, Elias, *Misiones del M.R.P. Tirso González de Santalla*. Santiago de Compostela, 1913, p. 286).

da o el mismísimo Diablo que, como dijimos, tenía un carácter más difuso. La primera fue un recurso típico tanto de los misioneros españoles como de sus colegas europeos. Se trataba de un cuadro en el que aparecía un rostro desencajado y horrible, acompañado por una serie de símbolos que representaban los pecados y, sobre todo, los castigos que se recibían en el infierno por cada uno de ellos.

Muchos de los acontecimientos ocurridos en la misión eran interpretados como signos de una presencia diabólica, como el viento que se levantaba inesperadamente<sup>10</sup>. Uno de los más importantes eran las ilusiones que provocaba para impedir el desarrollo de la misión como ocurría, por ejemplo, en algunos sermones, cuando las emociones promovidas por el predicador se desbordaban. Había momentos en que un fenómeno indefinido provocaba una reacción individual que, a su vez, derivaba en pánico colectivo, “... entra repentinamente un bulto blanco en la Iglesia por la puerta y saltando por las cabezas de la gente corría (como quien uye de alguno que le persigue) hacia el Altar mayor”<sup>11</sup>. O como le ocurrió al padre Calatayud cuando predicaba un sermón sobre las penas de los condenados:

“Predicando el P. Calatayud... llegó por una de las cuatro calles que desembocan en la plaza un enorme mastín, el cual lanzándose sobre las mujeres, introdujo en el auditorio el terror y el espanto”<sup>12</sup>.

10. “No debe del todo despreciarse lo que dijo en Granada un demonio conjurado de un religioso grave para que saliese del cuerpo que poseía. Pues afirmó que era de los que fueron a Cádiz, la mañana del huracán con licencia de Dios para destruir la ciudad y que no se había ejecutado por las oraciones de algunos sujetos. Que ya se habían reducido de cuatro partes las tres y quedaba todavía una por reducirse. Esto escribió a la ciudad de Cádiz el religioso que se lo oyó y yo saqué una copia de esta carta que para en poder del secretario de esta ciudad” (REYERO, Elias, *Misiones...*, p. 283). Un viento violento, que se desencadenaba de un modo imprevisto solía ser uno de los signos más frecuentes de esta presencia (ECHEVERZ, Francisco Miguel, *Vida y misiones del V.P. presentado Fr. Joseph Montagudo, misionero insigne del Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced*. Madrid, 1741, pp. 265).

Que cualquier circunstancia ocurrida en la misión podía ser interpretada como un signo de la presencia diabólica o divina es evidente. Esto ocurrió, por ejemplo, con los temporales desatados en Huelva durante la misión, que impidieron que los pescadores zarparan (REYERO, Elias, *Misiones...*, p. 342). Muchas veces se trataba de una “ayuda divina” que favorecía el desarrollo de la misión, como un viento que barría la niebla (*ibidem*, p. 500).

11. ECHEVERZ, Francisco Miguel, *Vida y misiones...*, p. 268.

12. GÓMEZ RODELES, Cecilio, *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*. Impresores de la Real Casa. Madrid, 1882, p. 409.

Por regla general se trataba de un peligro falso, como se confirmaba después, una vez se había tranquilizado el auditorio, “sin poder aberiguar la causa de tan repentina confusión y extraordinarios accidentes, que *sólo los vi en apariencia o rumor y creo que todos son deste parecer*, aunque son muchos los que dizen que vieron figuras de osos, perros y gatos, (que) bien pudo todo suceder”<sup>13</sup>.

El espectáculo misional alcanzaba su máxima expresión en las procesiones de penitencia. En ellas se aunaban múltiples sugerencias, tanto visuales como sonoras, creando una situación profundamente emotiva. Así, por ejemplo, se dice respecto a los sonidos que:

“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 mido 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...”<sup>14</sup>.

Por otro lado, las luces estaban colocadas estratégicamente, especialmente cuando eran pocas las que salían acompañando a estos actos:

“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>15</sup>.

El padre Calatayud insistió en que las procesiones debían estar iluminadas adecuadamente, ya fuesen de penitencia ya de doctrina general. No en vano, nombraba unos “distribuidores de luces” que se encargaban de disponer las antorchas en los lugares correspondientes y cuya labor era especialmente destacada una vez llegados los fieles al lugar en que se celebraba el sermón<sup>16</sup>. Para otros misioneros, igualmente

13. CALATAYUD, P., *Ejercicios espirituales y misiones en Castilla y Andalucía. Años 1753-1765*. Biblioteca Nacional, Madrid, ms. 4503, p. 56r.

14. DE LA NAJA, Martín, *El misionero perfecto*, p. 282.

15. PASCUAL, Miguel Ángel, *El misionero instruido y en el de los demás operarios de la iglesia*. Imprenta de Juan García Infanzón. Madrid, 1698, p. 229.

16. CALATAYUD, P., *Misiones...*, vol. I, p. 257. Pese a las disposiciones generales, es evidente que el padre Calatayud también tuvo que plegarse a las circunstancias. Así en la misión de La Coruña: “Caminaba el P. Calatayud con el crucifijo en

ocurriendo en ese momento, se utilizaban diferentes “artes” como la música, la pintura o la escultura, todas ellas empleadas con maestría, recogiendo elementos característicos de la experiencia teatral. A este respecto, debemos hacer notar que si bien era necesario atraer el interés y la atención de los fieles a través de sugerencias novedosas y subyugantes, que operaban sobre los diferentes sentidos era, de modo especial, la vista sobre la que actuaban los misioneros y los predicadores de la época. De hecho, el “espectáculo” era definido por los primeros como:

“...unas imágenes en que se proponen a los ojos, como en su retrato propio las mismas verdades que se propusieron al oído, para que se introduzga(sic) por más puertas y llegue a hazer más concepto de ellas nuestra alma”<sup>27</sup>.

Unas palabras, en todo caso, engañosas ya que si las imágenes “hablaban” por boca del misionero o de los carteles que portaban, también se “pintaba” con las palabras<sup>28</sup>, como evidencia la presencia de una serie de procedimientos retóricos que permitían describir con enorme detalle y viveza determinados objetos.

Uno de los espectáculos más importantes de la misión fue el “acto de contrición” con el que se acababan los sermones, aunque también gozaba de autonomía respecto a ellos, utilizándose para convocar a los vecinos de la población. De clara raigambre hispana, aunque adoptado rápidamente por los jesuitas italianos, proponía, esencialmente, una representación de la Pasión de Cristo, con quien los fieles debían establecer una relación basada en una culpabilización de carácter “contricionista”. En claro contraste con la tendencia atricionista presente en los sermones sobre las penas infernales o sobre la muerte del pecador, tan típicos de los ciclos misionales, en este acto se insistía en la responsabilidad de todos y cada uno de los presentes en el sacrificio de Cristo, cuyo dolor físico era superado por el sufrimiento anímico causado por el desagradecimiento de los pecadores ante los favores y

27. PASCUAL, Miguel Ángel, *El misionero instruido...*, p. 249. Para una aproximación sistemática a los aspectos teatrales de la predicación misional son ineludibles los trabajos de Bernadette Majorana, de modo especial, su *Teatrica missionaria*. Universidad degli Studi. Firenze, 1997. Para el caso español puede verse también RICO CALLADO, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, en especial el capítulo II.

28. LEDDA, Giuseppina, “Predicar a los ojos”, en *Edad de Oro*, VIII, 1989.

beneficios ofrecidos por un Dios lleno de bondad. Todos estos elementos eran representados de un modo material, centrando la atención en aspectos de la figura de Cristo que recordaban otros tantos “pasos” de su Pasión.

Estos motivos no sólo contribuían a convertir a los fieles sino que, como veremos a continuación, eran propuestos como objeto de meditación. De hecho, existe una identidad entre los “objetos” destinados a la reflexión ofrecidos por la literatura religiosa de la época y los divulgados por los misioneros, como en el caso del cráneo o la condenada. En contra de la opinión de Michel Vovelle, quien sostuvo que hubo una diferencia profunda entre ambas experiencias, en el caso de las misiones españolas todos ellos fueron adaptados y propuestos como instrumentos para profundizar en la vivencia de la religión. Es más, deben ser entendidos como objetos devotos y, en consecuencia, destinados a una vivencia íntima que se estructuraba sobre unas técnicas similares<sup>29</sup>.

La necesidad de ofrecer una doctrina esencialmente “visual” a un auditorio compuesto por iletrados era evidente. Si las palabras se perdían o, más correctamente, se extinguían una vez terminado el sermón, las imágenes constituían soportes que permitían recordar todo aquello que se había dicho. Este objetivo, obviamente, dependía de que se integrasen en la vida cotidiana de los fieles. Con este fin, los misioneros distribuían estampas y saetas aunque era, sobre todo, en los ejercicios de las congregaciones donde se percibe claramente este empeño por divulgar ciertos temas a través de las lecturas públicas.

No hemos de restar, por tanto, importancia a las palabras. De hecho, los misioneros enseñaban cánticos a los niños, que eran utilizados para llamar y edificar a los fieles, tal y como se hacía con ciertas máximas a las que debía recurrirse en determinadas situaciones. Buena prueba de ello era lo que ocurría con los blasfemos quienes, siempre que se les oía jurar, debían ser reconvenidos con palabras como *Viva Jesús*, arrodillándose para besar el suelo<sup>30</sup>, una “devoción” que fue promovida a través de tarjetas pegadas en las puertas de las casas.

Los misioneros pretendían obrar un cambio profundo en los valores y actitudes personales. Para ello, intentaron asentar en los fieles una

29. VOVELLE, M., “La conversion par Limage: 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. Paris, 1983, p. 308.

30. CALATAYUD, P., *Misiones...*, vol. I, p. 338.

clara conciencia del pecado, luchando contra ciertas desviaciones que provocaban un daño social irreparable como, por ejemplo, los amancebamientos y las rencillas, tanto las personales como las creadas por solidaridades parentales.

Para sensibilizar a los fieles respecto al pecado se predicaban no sólo sermones, que tenían un carácter esencialmente patético, sino también doctrinas en las que se desarrollaban aspectos esencialmente pedagógicos, tratándose temas como la oración o la confesión. De cualquier modo, cabe decir que los misioneros defendieron la idea de que en todos los sermones debía hacerse referencia a cuestiones morales y “útiles”, hasta el punto de que no dudaban en censurar a quienes abordaban ciertos “géneros” de un modo agradable para la audiencia, como en el caso de los panegíricos de santos, “... si el oficio principal del predicador es desterrar vicios e introducir virtudes, ¿cómo cumplirá con este oficio el predicador que en todo el discurso de su sermón panegírico (no) abla palabra de estos dos puntos?”<sup>31</sup>.

Los asuntos más importantes tratados en sus discursos eran los pecados personales y estamentales que eran tomados, en parte, de las obras de casuística. Si las técnicas empleadas por los misioneros estaban basadas fundamentalmente en la experiencia y en la práctica, todos ellos defendieron la necesidad de conocer con profundidad la teología moral. De este modo, tanto los sermones como los catecismos propuestos por algunos de ellos, como el del padre Calatayud, correspondían a un modelo casuístico, analizando los “pecados” en función del sexo, el oficio, la edad o la condición social<sup>32</sup>.

Por otro lado, la predicación misional estaba íntimamente ligada a las circunstancias en que se producía y atañía directamente a las inquietudes cotidianas de su auditorio. El buen conocimiento que tenían los

31. DE LA NAJA, Martín, *El misionero perfecto*, pp. 552-3.

32. El catecismo del padre Calatayud ha sido estudiado por BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, “Un catecismo jesuítico en la España de la Ilustración. Pedro de Calatayud y la catequesis de la Compañía de Jesús”, *Investigaciones históricas*, 1999, nº 19. La importancia dada a la teología práctica estaba en consonancia con las transformaciones producidas en los planes de estudio de los colegios jesuitas. Sobre esta cuestión, ANGELOZZI, Giancarlo, “L'insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù”, en ULIANICH, Boris, “Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra'500 e' 600”. Ed. La città del sole. Napoli, 1997. Algunas referencias a la importancia dada a esta cuestión por los misioneros en RICO CALLADO, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 410 y ss. y también nota 111 de p. 117.

predicadores de todas estas cuestiones se debía, en cierta medida, a que el “oficio” de confesor estaba íntimamente ligado al de orador. Incluso, llegaban a utilizar el confesionario como fuente de información, violando el secreto confesional. Todo ello les permitía, a su vez, disponer de unos conocimientos psicológicos excelentes, siendo capaces de aprovechar cualquier situación, como demuestran sus referencias a quienes asistían a sus prédicas:

“... 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 necessidad. 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>33</sup>.

Doctrinas y sermones permitían a los fieles desarrollar el examen de conciencia que debía realizarse antes acudir al confesionario. Este tenía un claro carácter “autobiográfico” que implicaba que el individuo debía rememorar sus faltas, sistematizándolas de acuerdo con un patrón basado en los Diez Mandamientos aunque influido claramente por la casuística<sup>34</sup>. Con este procedimiento el fiel no sólo tomaba conciencia de sus faltas sino que le resultaba más fácil asumir los consejos del confesor. De hecho, los trámites necesarios para lograr la absolución incluían una meditación sobre la Pasión de Cristo y, consecuentemente, la realización de un acto de contrición, que provocaba en el penitente un determinado estado de ánimo, “... formar dolor de las faltas cometidas y propósito eficaz de la enmienda y en esto se detendrá como la tercera parte del quarto de hora que se ha de gastar en el examen”<sup>35</sup>.

33. CARAVANTES, José de, *Práctica de misiones, remedio de pecadores*. León, 1674, p. 82. Respecto a estas referencias directas al auditorio, en las que se insistía en los pecados “escandalosos” se puede consultar RICO CALLADO, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 226 y ss.

34. “El examen se a de hazer con una prudente diligencia por el discurso de la vida” decía, por ejemplo, una de las instrucciones repartidas por el padre Tirso a los asistentes a la misión (“Instrucción breve de examinar la conciencia para confesión general o particular, con adiciones especiales para los estudiantes de la Universidad de Salamanca” en GONZÁLEZ DE SANTALLA, Tirso, *Sermones de misión*. Biblioteca Universitaria de Salamanca, ms. 947, p. 1).

35. CALATAYUD, P., *Doctrinas prácticas*. Valencia, 1737-9, vol. I, p. 402. “Retirarse a ratos con Dios a clamar y rumiarse lo mucho que se le a ofendido” (CALATAYUD, P., *Sermones y doctrinas de misión*, Biblioteca Nacional. Madrid, ms. 6869, p. 57v). O: “... al ver los pecados que ha cometido en su vida todos de por junto

La conversión se convirtió, de este modo, en un proceso personal, fruto de una disciplina dirigida por el sacerdote, quien debía utilizar el confesionario para adoctrinar, tal y como hacía, por ejemplo, el padre López, empeñado en promover la caridad entre los más pudientes<sup>36</sup>. Es evidente, sin embargo, que todas estas disposiciones estaban relacionadas con los espectáculos y los sermones predicados en la misión que constituían elementos necesarios para consolidar una conversión certificada en el confesionario. Por ello, no nos debe extrañar que el inicio de las confesiones se retrasase porque:

“Es práctica, y muy saludable, en los conventos no oír de confesión a los que se retiran por ocho días de Ejercicios, hasta lo último de ellos, para mejor convertirse. La experiencia dicta que a muchos, si los oyéramos luego, oyendo después más doctrinas, se les excitan y ofrecen nuevos pecados y la primera confesión es un emplasto... Lo segundo, las doctrinas iluminan y sirven de examen para los pecadores. Lo tercero, se van convirtiendo y la lluvia penetra poco a poco”<sup>37</sup>.

La confesión general, trámite exigido por todos los misioneros no sellaba definitivamente la conversión sino que, a través de una práctica sacramental correcta así como de otras devociones, debía ser reforzada y profundizada. En este sentido, cabe decir que el examen de conciencia, la meditación o la lectura eran algunas de las facetas más importantes de una importante regulación de las actividades cotidianas que atañía no sólo a los gestos sino también a la conciencia. Ambas cosas estaban estrechamente implicadas, hasta el punto de que la actitud externa generaba un determinado estado mental, como se percibe en las observaciones sobre la oración vocal. Por ello, las plegarias debían recitarse con devoción y modestia, atendiendo especialmente a que

---

lo que ha perdido por ellos dirá, admirado: *Jesús, yo me he jugado el cielo y la vista de la Santísima Trinidad, la Compañía de la Virgen Santísima, he jugado y perdido la Gracia, las virtudes, los méritos, las buenas obras que hize antes de pecar, el mayorazgo de la bienaventuranza. He jugado mi alma donde tenía yo el juicio*” (CALATAYUD, P., *Doctrinas prácticas*, vol. I, p. 260-1). No en vano, debía hacerse con vergüenza por los pecados cometidos (*ibidem*, p. 347).

36. DE LA NAJA, Martín, *El misionero perfecto*, p. 406.

37. GÓMEZ RODELES, Cecilio, *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 145. Sobre el ciclo de sermones misionales debe consultarse RICO CALLADO, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 319 y ss.

“... las palabras se articulen limpia, tersa y distintamente en quanto buenamente o humano modo se pueda...”, evitando ciertos excesos como los que cometían quienes rezaban sin prestar suficiente atención o con una postura poco acorde con la devoción debida a Dios, a quien se calificaba como “rey”<sup>38</sup>. Algo parecido ocurría con la pose que debía adoptar el penitente:

“al confessarse se doblan las rodillas si no es que la enfermedad dispense en confessarse sentado. Se persigna, se dice la confesión: *yo pecador me confesso*, etc, o se hace el acto de contrición sin gestos, ademanos, sin golpes inmoderados de pecho. Sin hacer del que suspira y llora y acabado de hacer el acto... se dice: *Padre, yo me confesé tanto tiempo ha... he examinado mi conciencia y vengo con dolor de mis culpas por aver ofendido a Dios con ellas*”<sup>39</sup>.

Si importante era la “higiene física” no lo era menos la “mental”. De hecho, la importancia dada por los misioneros a la oración puede permitirnos hablar de una suerte de programación “mental”. En España, desde la segunda mitad del Seiscientos, tanto jesuitas como capuchinos se empeñaron en asentar este ejercicio a través de las actividades de las asociaciones religiosas fundadas en el curso de la misión. Si bien encontraron en sus campañas cofradías en las que se practicaba la meditación, se propusieron generalizar su práctica, poniendo al alcance de un amplio público vías de acceso a la experiencia espiritual<sup>40</sup>.

La vía ascética y la contemplativa debían complementarse. Por supuesto, ambas debían ser adaptadas a las posibilidades y necesidades del amplio público al que se dirigían los misioneros. En este sentido, se puede afirmar que si, por un lado, se inclinaron por unas penitencias medidas, por otro, exigían un riguroso control sobre la meditación. Para evitar posibles desviaciones, ofrecían motivos fijados tanto en

38. CALATAYUD, P., *Moral anathomía de el hombre*, sin fecha, p. 15. Del mismo modo se expresaba Caravantes: “Débese, pues, mirar que, rezando el Rosario ablamos con la Reyna de los Ángeles y con el Rey de la gloria, y que si ablando con el Rey o Reyna de la tierra estaríamos con grande humildad y veneración sin hablar con unos ni bolver los ojos a otros, esto mismo hemos de procurar hazer quando rezamos esta santa devoción y no atropellarla, rezándola aprisa, como por tarea” (CARAVANTES, José de, *Práctica de misiones*, p. 567).

39. CALATAYUD, P., *Doctrinas prácticas*, vol.II, p. 355.

40. DE SEVILLA, Feliciano, *Luz apostólica*, p. 115. Hemos tratado con profundidad esta cuestión en RICO CALLADO, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 468 y ss.

“... echa una confesión general queda enteramente informado de los vicios, inclinaciones y pasiones que predominan en su penitente. Govemado por esta copiosa luz e ilustrado con la del cielo, que suele asistir a los ministros... le guiará (el confesor) por el camino que más le conviene para salvar su alma”<sup>44</sup>.

Para los misioneros, era esencial mover a los penitentes a actuar. De poco valían las devociones o los gestos externos si los valores no cambiaban profundamente y, en consecuencia, si el pecado no era desarraigado. Esta inquietud provocó algunas expresiones que fueron denunciadas a las autoridades competentes como dudosas desde el punto de vista dogmático. Así, por ejemplo, el padre Calatayud, llegaba a expresar sus dudas sobre el valor de las indulgencias si no iban acompañadas de un cambio sincero, un caso que también se puede documentar en el caso italiano<sup>45</sup>.

Frente al laxismo, tanto jesuitas como capuchinos fueron rigurosos en la práctica confesional. Pese a ofrecer evidentes facilidades a los penitentes, adaptando las penitencias a las posibilidades de cada uno, en el caso de desviaciones como los amancebamientos o las rencillas no cabía ninguna negociación. Por el contrario, exigían que se pudiese fin a ellas, señalando a las autoridades tanto eclesiásticas como civiles como garantes de un “nuevo” orden moral y social. Buena prueba de esta predicación “militante” eran las reacciones de quienes se sentían heridos por ella, hasta el punto de que no era nada raro que los misioneros fuesen agredidos o encontrasen una oposición importante por parte de diferentes grupos de la comunidad.

En consecuencia, la práctica sacramental frecuente requerida por ellos no podía ser un sustituto para el cumplimiento de ciertos principios morales, si bien constituía un refuerzo necesario para consolidar la

44. DE LA NAJA, Martín, *El misionero perfecto*, p. 203. De un modo muy expresivo, decía el padre Calatayud que el examen de conciencia y la confesión “cavan la conciencia”(CALATAYUD, P., *Doctrinas y sermones*. Biblioteca Nacional, Madrid, ms. 6007, p. 31v).

45. “... V.R. dice que en la misión el menor caso que hace es de la indulgencia plenaria... no hablo con tan poco respeto de las indulgencias, como a V.S lima, le informan... Aunque es verdad que, privadamente, digo a varios: *lo primero es convertirse y aborrecer el pecado y después entran los jubileos. ¿Tenéis grande hipo de ganar el jubileo? Primero es soltar la manceba y la hacienda ajena*, etc.”(GÓMEZ RODELES, Cecilio, *Vida del célebre misionero P. Pedro Calatayud*, p. 147). Adriano Prosperi recoge un caso parecido en su artículo “Diari femminili e discernimento degli spiriti” en *Dimensioni e problemi della Ricerca Storica*, 1994-2.

conversión ya que "... mediante el frecuente y buen uso de recibirlos se desarraygan las malas costumbres, se consiguen grandes esfuerços y fuerças para batallar contra el demonio, mundo y carne y para vencer a todo el infierno junto"<sup>46</sup>.

Todas estas actividades debían desarrollarse en el seno de las congregaciones, muchas de las cuales eran fundadas en el curso de las misiones por los jesuitas. Sus reglas recogen ejercicios como las procesiones, el rezo del Rosario y, por supuesto, las lecciones espirituales y las disciplinas. En muchas de sus celebraciones, como las comuniones, se realizaban lecturas públicas. Ese día, una vez acabada la misa, el sacerdote o el prefecto de la congregación leía durante "... un quarto de hora el modo de dar gracias que está al último del Libro de *Incendios de Amor Sagrado* u otro Libro espiritual"<sup>47</sup>. Asimismo, se leían fragmentos de las obras de Luis de la Puente, de los *Ejercicios* de San Ignacio o de Fray Luis de Granada que constituían las obras esenciales recomendadas por los misioneros jesuitas.

También se exigía en sus estatutos una práctica sacramental regular. Así, por ejemplo, en algunos se establecía que la comunión se debía administrar cada ocho días y, en otros casos, cada quince. A este respecto, el padre Calatayud afirmó que debía comulgarse los segundos domingos de cada mes, excepto en determinadas festividades<sup>48</sup>. Este acto iba precedido de la confesión, que se realizaba el mismo día o, en su defecto, la tarde anterior. En caso de que no se cumpliesen estos requisitos se preveían sanciones, como las recogidas por los capuchinos para quienes no acudiesen al rezo diario del rosario en el plazo de un mes. Incluso, se hacían públicos los nombres y las faltas cometidas:

46. CARAVANTES, José de, *Práctica de misiones*, p. 137.

47. CALATAYUD, P., *Misiones...*, vol. I, p. 324. Los misioneros también publicaban ediciones baratas, distribuyendo numerosos ejemplares entre la población. Algunos datos sobre esta cuestión en RICO CALLADO, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 507 y ss.

48. Los primeros datos están extraídos de las reglas de las congregaciones fundadas por el padre Tirso González de Santalla en Andalucía en los años 1671-2 (REYERO, Elias, *Misiones...*, p. 311). "En los meses de Febrero, Marzo, Agosto, Septiembre y Diciembre, la Comunión general se hará en los días de la Purificación, Anunciación, Assumpción, Natividad y Concepción de nuestra Señora (CALATAYUD, P., *Misiones...*, vol. I, p. 335). El padre Caravantes establecía que la comunión debía realizarse con una periodicidad mensual "la primera o tercera dominica de cada uno" (CARAVANTES, José de, *Práctica de misiones*, p. 138)

“... el secretario lee las faltas que hubo aquella semana. Y si alguno faltó a la comunión de la mañana, o a otros ejercicios de comunidad, se dice en público su falta. Y el prefecto le pregunta la razón que tuvo para faltar y si la excusa no es legítima le amonesta cortésmente a la enmienda, etc.”<sup>49</sup>.

Asimismo, desempeñaban, como otras muchas asociaciones religiosas, funciones asistenciales en las que tenía una gran importancia la participación de los personajes más destacados de la comunidad. La misión constituía, también en este caso, un modelo para los ejercicios devotos. De hecho, la actividad de los misioneros era comparada con una limosna espiritual que iba dirigida no sólo al conjunto de la comunidad sino, de modo especial, a los sectores marginados. A este respecto, cabe destacar la importancia dada por ellos a la pobreza, una experiencia que quisieron acercar a la vida de los laicos. No se trataba, obviamente, de renunciar a los bienes sino de insertar las actividades caritativas en la vida social. La caridad fue entendida por los misioneros como un instrumento decisivo para instaurar una armonía social en la comunidad, “yo deseo que todos seáis una misma cosa, una alma, un corazón unidos por el vínculo de la caridad”, erradicando cualquier tipo de ambición y sosteniendo el orden social sobre una ideal, e “ideologizada”, paz social<sup>50</sup>.

Recoger limosnas, visitar a los pobres del hospital de la localidad o a los presos, alimentándolos física y espiritualmente, constituía una buena vía para instaurar la “santa deprecación” de uno mismo, alimentando la obediencia a los superiores y el conformismo social:

“Un alma puesta en caridad no se aferra a su dictamen y propio juicio, no se fía o estriva en su prudencia... no porfía, ni es tenaz en llevar la suya (voluntad) adelante y replicar. Dice su parecer y queda sossegada, dexando a Dios el éxito del negocio y por esso no rebuelve ni inquieta un cabildo, una comunidad, un pueblo o cofradía, no arán parcialidades ni es cabeza de vando”<sup>51</sup>.

49. RE YERO, Elias, *Misiones...*, p. 319.

50. RICO COLLADO, Francisco Luis, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, pp. 510 y ss. Entre otras muchas cuestiones nos podemos plantear hasta qué punto estuvieron relacionadas estas disposiciones con lo ocurrido en otros países como Francia, donde los laicos tuvieron un papel destacado en las actividades asistenciales y educativas, a través de ciertas hermandades o congregaciones. A este respecto, desde el punto de de vista metodológico, es ineludible DEPAUW, Jacques, *Spiritualité et pauvreté à Paris au XVIIe siècle*. Ed. La Boutique de l'Historie. Paris, 1999.

Podemos concluir que la documentación misional tiene un enorme interés para conocer los caracteres del modelo religioso promovido por las órdenes religiosas en la España postridentina que, sin duda, estaban en consonancia con los requerimientos planteados por la Iglesia postridentina y, de modo más concreto, con un modelo “devoto” de religiosidad que supuso nuevas exigencias dirigidas al conjunto de la población.

A este respecto, cabe decir que el presente trabajo es, fundamentalmente, un análisis del “discurso” eclesiástico y no de su influencia real en la sociedad española de los siglos XVIII y XVIII. Para aclarar este extremo sería necesario recurrir a otras muchas fuentes, desde las visitas pastorales a las relacionadas con la vida de las congregaciones, como los breves de indulgencia, estatutos, etc. Todas ellas, estudiadas desde un enfoque metodológico adecuado y riguroso, permitirán conocer los resultados reales de la conquista “católica” emprendida por, entre otros, jesuitas y capuchinos. Unas cuestiones sobre las que, recientemente, han venido a hacer luz algunas aportaciones valiosísimas.

52. Citemos, someramente, los trabajos de KAMEN, Henry, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro*. Ed. S. XXI. Madrid, 1998 o el de PUIGVERT, Joaquim M., *Església, territori i sociabilitat*. Ed. Eumo. Vie, 2001. El enfoque regional o local ha sido revalorizado gracias a estas obras, destacando las aportaciones de algunos hispanistas norteamericanos en este mismo sentido y me refiero, concretamente a W. A. Christian y a S. T. Nalle. Para el estudio del “estamento” eclesiástico cfr. también la reciente síntesis de MORGADO GARCÍA, Arturo, *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*. Ed. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cadiz, 2000, que señala lúcidamente muchas de las cuestiones pendientes de investigación.

El estudio del asociacionismo religioso ha concitado el interés de numerosísimos investigadores. A este respecto podemos citar, por su rigor, la valiosísima aportación de MANTECÓN MOVELLÁN, T. A., *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*. Ed. Universidad de Cantabria, 1990. Sobre la cuestión de los breves de indulgencia y su interés para el estudio de las devociones y del asociacionismo en la época postridentina puede verse la aportación de FROESCHLÉ-CHOPPARD, M. H., “Indulgences et confréries” en CHATÉLLIER, L., *Religions en transition dans la seconde moitié du siècle XVIIIe*. Ed. Voltaire Foundation. Oxford, 2000. En estos momentos, el Centre D'Histoire “Espaces et Cultures” de la Universidad Biaise Pascal de Clermont-Ferrand (Francia), está desarrollando un amplio proyecto de investigación sobre los breves de indulgencia en Francia bajo la dirección del Dr. Bernard Dompnier.

