

Limosnas impresas. Escritos e imágenes en las prácticas misioneras de interior en la península Ibérica (siglos XVI-XVIII)¹

Federico Palomo

Universidad Complutense de Madrid

Departamento de Historia Moderna. Facultad de Geografía e Historia

Av. Prof. Aranguren, s/n. 28040 Madrid

fpalomo@ghis.ucm.es

Resumen

El estudio de las misiones de interior constituye un terreno fértil para analizar la potencial eficacia disciplinadora que encerraban las formas de comunicación empleadas en la socialización del discurso religioso durante la época moderna. En este sentido, el presente estudio centra la atención sobre un aspecto menos explorado en relación con esa dimensión comunicativa de las prácticas misioneras, como es el uso que se hizo en las mismas de imágenes impresas y, sobre todo, de obritas de devoción, catecismos y pliegos de cordel. La misión de interior desempeñó un papel fundamental como instrumento de difusión de productos editoriales de naturaleza textual o iconográfica por las áreas rurales de los reinos ibéricos. Interesa comprender, por un lado, cómo se integraban en la práctica y los varios ejercicios misioneros; por otro, conviene considerar el modo en el que tales productos vehiculaban el discurso religioso, tratando de adivinar su permeabilidad y adaptación a las condiciones de recepción de los públicos misioneros, que, sin ser ajenos a la cultura escrita, recurrían principalmente a formas orales y visuales de comunicación y de memoria.

Palabras clave: Disciplinamiento social, comunicación, misiones de interior, impresos, España, Portugal, siglos XVI-XVIII.

Resum. *Almoines i imatges en les pràctiques misioneres d'interior a la península Ibèrica (segles XVI-XVIII)*

L'estudi de les missions d'interior és un terreny fèrtil per analitzar la potencial eficàcia disciplinadora de les formes de comunicació emprades en la socialització del discurs religiós durant l'època moderna. En aquest sentit, l'estudi present centra l'atenció sobre un aspecte menys explorat en relació amb aquesta dimensió comunicativa de les pràctiques misioneres, com és l'ús que se'n va fer d'imatges impreses i, sobretot, de petites obres de devoció, catecismes i plec de cordill. La missió d'interior va jugar un paper fonamental com instrument de difusió de productes editorials de caràcter textual o iconogràfic per les àrees rurals dels regnes ibèrics. Ens interessa comprendre, d'una banda, com s'integraven a la pràctica i els diversos exercicis misioners; d'altra banda, convé considerar la manera com aquests productes vehiculaven el discurs religiós, tractant d'endevinar-ne la permeabilitat i l'adaptació a les condicions de recepció dels públics

1. El presente estudio se ha realizado en el ámbito del proyecto de investigación titulado: «Las *letras* y los *ilustrados*. Formas de comunicación y circulación de modelos culturales en la España y el Portugal de los Siglos de Oro» (MEC/HUM2005-04130/HIST).

missioners que, sense ser aliens a la cultura escrita, recorrien principalment a formes orals i visuals de comunicació i de memòria.

Paraules clau: Disciplinament social, comunicació, missions d'interior, impresos, Espanya, Portugal, segles XVI-XVIII.

Abstract. *Writings and images in the interior missionary practices in the Iberian Peninsula.*

The study of rural missions is a profitable field to analyze the efficiency of early-modern communication in order to spread and socialize religious discourse and discipline. In this sense, this paper focuses on a specific aspect of missionary communication that research has not really explored till now: the use of printed images and cheap written prints. Indeed, missions played a remarkable role encouraging circulation of those textual and iconographic printed materials among the rural areas of the Iberian Peninsula. Regarding this matter, it is necessary, on one hand, to understand how those prints were integrated on the missionary practices and devotional exercises; on the other hand, it is important as well to consider how they structured religious discourse in order to adapt it to a particular environment of reception: the missionary publics, which, not being beyond the written culture, depended mainly on oral and visual means of communications and memory.

Key words: Social Discipline, Communication, Rural Missions, Prints, Spain, Portugal, 16th-18th Centuries.

1.

El estudio de la historia religiosa de la época moderna, dentro del ámbito de la producción historiográfica española y portuguesa, ha conocido en las últimas décadas una transformación sin precedentes. Ciertamente es que la investigación sigue adoleciendo de algunas deficiencias, siendo aún numerosas las cuestiones que necesitan de estudios y de análisis más sistemáticos. Con todo, no parece exagerado afirmar que el conocimiento que hoy poseemos acerca de los agentes e instituciones eclesíasticas y, en general, sobre los fenómenos de naturaleza religiosa dentro del mundo ibérico de los siglos XVI a XVIII, es considerablemente mayor del que teníamos hace cuarenta años. Se trata además de un conocimiento que, en buena medida, se ha ido elaborando desde presupuestos epistemológicos y metodológicos marcadamente diferentes de los que durante mucho tiempo orientaron los estudios en este campo. El carácter confesional y, muchas veces, apologético que aún impregnaba una parte importante de los trabajos elaborados en las décadas de 1950 y 1960, ha ido adquiriendo un valor cada vez más residual y marginal, hasta desaparecer por completo. Bajo influencia, en parte, de la renovación que los estudios en torno a la Inquisición experimentaron ya en los años setenta, la investigación desarrollada durante estos tres o cuatro decenios no sólo ha diversificado progresivamente sus temáticas, como se ha hecho más abierta a las cuestiones y debates surgidos en otros ámbitos científicos y geográficos, incorporando lenguajes, formas de análisis y perspectivas que, cada vez más, han permitido abordar la histo-

ria religiosa del mundo ibérico moderno desde posiciones nuevas y estrictamente historiográficas².

Ejemplo de esa permeabilidad es la recepción que, no sin reticencias, han merecido entre los historiadores peninsulares nociones y modelos de interpretación como los que son objeto de discusión en el presente volumen. Como se sabe, los conceptos de *confesionalización* y de *disciplinamiento social* —pues a ellos nos referimos— surgen en el ámbito de la historiografía alemana, entendidos como paradigmas y categorías que permiten construir una visión más amplia de la historia religiosa y eclesiástica del período moderno, al situar las iniciativas y los procesos que protagonizaron las iglesias/confesiones occidentales en un plano que, más allá de una dimensión estrictamente eclesiástica, considere asimismo sus contextos políticos, sociales y culturales³. Siendo recurrente, desde hace algún tiempo, en el lenguaje y el quehacer de un buen puñado de especialistas germanos, así como de numerosos modernistas anglosajones e italianos⁴, el empleo de ambos términos en el contexto de la producción ibérica —sobre todo la española— se remonta aproximadamente a diez años atrás. Desde entonces, no sólo han pasado a ser objeto reiterado de discusión y de debate, como su presencia en el vocabulario de los historiadores españoles y portugueses es cada vez más común. En ocasiones, se emplean como meros términos o herramientas útiles para la caracterización de determinados hechos, pero, con frecuencia, se usan y discuten como verdaderos instrumentos interpretativos, que, si bien no dejan de presentar limitaciones, permiten observar y encuadrar los fenómenos de naturaleza eclesiástica y religiosa dentro de lógicas más amplias, características del período moderno⁵.

No cabe retomar aquí el análisis de los principales elementos que definen cada una de estas nociones, ni parece pertinente plantear la discusión en torno a los

2. Una visión —necesariamente incompleta— de lo que ha sido la producción española y portuguesa en este ámbito de estudios durante los últimos treinta años, en Federico PALOMO (en prensa). En relación con la transformación que, desde la década de 1970, se ha venido produciendo en el ámbito de los estudios inquisitoriales, véase GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1996).
3. En particular, sobre el concepto de «confesionalización», véase principalmente: REINHARD, Wolfgang (1982) y SCHILLING, Heinz (1992). Acerca de la noción de «disciplinamiento social», originaria del ámbito de la historia política, además del ensayo de OESTREICH, Gerhard (1969), remitimos a los estudios de SCHULZE, Winifried (1992) y SCHIERA, Pierangelo (1992), así como a los trabajos reunidos en PRODI, Paolo (1994).
4. Un balance de la recepción de ambos conceptos en el ámbito, sobre todo, de las historiografías anglosajona y alemana, es el que, ya en los años noventa, realizaba SCHILLING, Heinz (1994). Los trabajos que, junto a este ensayo, se incluían en el volumen, ya referido, de PRODI, Paolo (1994) no dejan de ser reveladores de la presencia que, en particular, la noción de disciplinamiento social ha tenido en el lenguaje historiográfico italiano.
5. El concepto de confesionalización ya surgía empleado como instrumento interpretativo de la política religiosa de Felipe II, en un artículo de MARTÍNEZ MILLÁN, José (1994). Posteriormente, ambas nociones encontrarían amplia exposición en PALOMO, Federico (1997), fueron objeto de debate en el dossier *Inquisició i confessionalització* (1999), publicado en esta misma revista, y comenzaron a ser discutidas y utilizadas en trabajos como los de GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (1998), CONTRERAS, Jaime (1998), FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi (2000) o GARCÍA CÁRCEL, Ricardo; MORENO, Doris (2000), entre otros.

aspectos más polémicos que suscitan. Sin duda, algunas de sus conclusiones merecen ser matizadas, especialmente cuando se desciende en el nivel del análisis y se aborda la recepción de los procesos que describen por parte de poblaciones que no eran culturalmente pasivas y tenían algún margen de «creatividad» a la hora de integrar las prácticas religiosas y las reformas morales promovidas por las autoridades de la época⁶. Conviene llamar la atención, sin embargo, sobre una particular tendencia que se aprecia en el uso que los historiadores peninsulares han venido haciendo de ambos términos y, en especial, del concepto de *disciplinamiento social*. Como consecuencia, tal vez, de una visión más «foucaultiana», éste suele asociarse principalmente (o apenas) a esa dimensión coercitiva que, como se sabe, caracterizó muchas de las formas de intervención desarrolladas por las autoridades religiosas y eclesiásticas en la España y el Portugal de la época moderna. Ciertamente, ese perfil represor o punitivo es intrínseco a la propia noción de disciplina, haciéndose explícito, dentro del campo religioso moderno, en muchas de las actuaciones de los tribunales eclesiásticos (inquisitoriales y episcopales) o en diferentes dispositivos de control, como las visitas pastorales, los libros parroquiales, las listas de confesados o, incluso, el sacramento de la penitencia⁷.

Al analizar los elementos que contribuyeron al disciplinamiento de las sociedades ibéricas durante los siglos XVI a XVIII, por consiguiente, no debe perderse de vista esta dimensión del proceso. Con todo, no deja de ser imprescindible subrayar también una componente pedagógica y persuasiva que marcó asimismo muchas de las actividades y de los mecanismos empleados por obispos, clérigos y religiosos, pero que el discurso historiográfico no siempre relaciona y vincula con la propia idea de *disciplinamiento social*. Lo cierto, sin embargo, es que el recurso a instrumentos persuasivos de socialización de la disciplina moral y religiosa del catolicismo moderno constituyó una forma más sutil de dominación y, sin duda, un medio complementario e, incluso, más eficaz a la hora de dar respuesta a los mismos objetivos de corrección y orientación de las conductas que presidieron, por ejemplo, muchas de las actividades desplegadas por las varias instancias de la justicia eclesiástica. Libros de devoción, imágenes, sermones, piezas de teatro, procesiones, sacramentos y un sinfín de dispositivos sirvieron de marco y de contexto para elaborar, articular y difundir —impregnando al conjunto de los sujetos— un discurso religioso que no se limitaba a fijar un puñado de preceptos doctrinales. Proponía también los moldes de una práctica devota sistemática y ordenada, definía modelos de vida y, en general, marcaba las pautas que debían regir el comportamiento de los sujetos en sus relaciones con la divinidad, con los otros miembros de la comunidad en que se integraban y, por supuesto, con las autoridades eclesiásticas y seculares, favoreciendo así en último término

6. Este importante matiz al concepto de «disciplinamiento social» se formulaba ya en el estudio de PO-CHIA HSIA, Ronnie (1989), p. 143-173. Un análisis más general y teórico acerca de ese margen de «creatividad» que, a menudo, caracteriza las formas de apropiación de prácticas y objetos en CERTEAU, Michel de (1990).
7. Ese perfil represor o punitivo de la noción de disciplina se hace particularmente patente en el estudio clásico de FOUCAULT, Michel (1976). Una visión matizada, de inspiración más weberiana, en SCHIERA, Pierangelo (1992).

el desarrollo de formas impensadas —en el sentido de involuntarias o automáticas— de obediencia⁸.

En este sentido, parece pertinente adoptar perspectivas que pongan de relieve la dimensión «comunicativa» inherente a la mayoría de los dispositivos empleados por el catolicismo moderno para propagar sus principios religiosos y morales, permitiendo así comprender mejor tanto la dimensión disciplinadora que muchos de esos dispositivos encerraban, como su potencial eficacia en la transmisión e interiorización de los postulados contrarreformistas. No se trata apenas de incidir sobre los contenidos que el discurso religioso establecía. Interesa, sobre todo, entender las diferentes modalidades y los varios contextos en los que éste se articulaba, considerándolos como «actos de lenguaje» o «situaciones de comunicación» en los que la movilización de toda una serie de recursos expresivos (verbales o no verbales) obedecía y contribuía a generar determinadas respuestas entre los fieles y, en último término, a transformarlos y orientar sus comportamientos⁹. A este propósito, no está de más recordar algunos aspectos que Fernando Bouza ha señalado recientemente en relación con el fenómeno comunicativo durante los siglos XVI y XVII. Frente a su tradicional caracterización como una era «tipográfica», lo cierto es que el período alto-moderno estuvo marcado por la coexistencia y el uso indistinto de instrumentos escritos (impresos y manuscritos), orales y icónico-visuales, percibidos como imprescindibles canales de una comunicación que buscaba, precisamente, persuadir, convencer, educar... para, de este modo, disciplinar. Así, el empleo de un registro u otro (o de varios a la vez) no dependía tanto de lo que se pretendía transmitir, como de la mayor o menor eficacia —inmediata o a largo plazo— que cada uno de ellos podía tener en diferentes ocasiones¹⁰.

Al analizar las formas de socialización del discurso postridentino, por tanto, se debe tener en cuenta esa multiplicidad de medios comunicativos y comprender el modo en el que éstos se empleaban en las varias circunstancias que propiciaba la actividad de proselitismo religioso. En relación directa con estos aspectos, conviene además considerar la dimensión «performativa» que, inevitablemente, rodeaba muchos de los propios instrumentos y prácticas de adoctrinamiento al uso, tratando de reconstruir en toda su complejidad esas situaciones de comunicación que generaban. Cabe así interrogarse acerca de los contextos espaciales, temporales e institucionales en los que tenían lugar las varias actividades apostólicas, sin descuidar quiénes eran los actores que participaban en las mismas y cuál era su posición frente a sus respectivos interlocutores. Interesa igualmente conocer la propia dinámica del acto de comunicación que se producía en cada momento, cómo se desarrollaba y de qué manera permitía articular el discurso religioso. Finalmente, se deben indagar las reacciones que este tipo de situaciones podía suscitar y de qué

8. Desarrollamos esta idea en PALOMO, Federico (2006), p. 57-90.

9. Una reflexión sintética acerca del potencial expresivo de los actos de comunicación y, en general, sobre las posibilidades que ofrecen determinadas aportaciones de la antropología de la comunicación al análisis historiográfico, en CARDIM, Pedro (1996).

10. BOUZA, Fernando (1999).

manera se producía la recepción y la eventual apropiación de los mensajes, prácticas y objetos que mediante las mismas se difundían.

En este sentido, el estudio de las llamadas misiones de interior o misiones populares resulta un terreno particularmente fértil a la hora de examinar algunas de las cuestiones referidas y, en general, la potencial eficacia disciplinadora que encerraban las formas de comunicación empleadas por el catolicismo contrarreformista. Su interés no deriva apenas de la escasa atención que, frente a otras tradiciones historiográficas, ha recibido hasta hace bien poco este tipo de expediciones apostólicas en el ámbito de los estudios relativos a España y Portugal¹¹. En realidad, su atractivo está en la variedad de intervenciones de naturaleza apostólica que la práctica misionera solía comprender (enseñanza de los *rudimenta fidei*, predicación, confesión, actos de devoción, procesiones, pacificación, asistencia, etc.), pero, sobre todo, se encuentra en la propia diversidad de registros comunicativos que se podían emplear en cada una de esas modalidades de acción y en la eficaz *mise-en-scène* que, con frecuencia, las envolvía. El ejercicio de la misión, de hecho, se distinguía por la naturaleza espectacular de muchas de sus actuaciones, en las que sus principales actores —los propios misioneros— movilizaban y conjugaban con enorme habilidad toda suerte de recursos orales, gestuales, lumínicos, espaciales, etc., con el fin de despertar en los fieles sentimientos de compunción que los dispusiesen a la confesión y la conversión interior, sin dejar, al mismo tiempo, de suministrarles instrumentos que asegurasen una transformación duradera de sus formas de vida¹². En todo ello había una clara voluntad de sacudir las emociones de los sujetos, de incidir sobre sus sentidos, para, de este modo, llegar también a su entendimiento e incitarlos a la acción, empleando estrategias de naturaleza retórica que, en función de su pretendida eficacia, buscaban adaptar las formas y lenguajes misioneros a las propias condiciones de recepción de auditorios a los que, en general, se consideraba rústicos¹³.

Las próximas páginas abordan algunos aspectos relacionados con el modo en el que la comunicación se procesaba en el ámbito de las misiones entre católicos, que jesuitas, franciscanos, oratorianos y miembros de otras órdenes religiosas desarrollaron en España y Portugal durante la época moderna. No se trata de volver sobre cuestiones que, por su peso e importancia dentro de la práctica misionera, han recibido una mayor atención de la investigación reciente, como son, entre otras, las que tocan la dimensión oral y, en menor medida, la componente gestual o visual que solía acompañar las intervenciones sobre el púlpito. El acento se colocará sobre un aspecto menos explorado, como es el uso de imágenes impresas y, sobre todo, de escritos tipográficos que, junto a otros de naturaleza manuscrita, se hicieron presentes en el ámbito de este tipo de expediciones. Frente a lo que pudiera pare-

11. Entre los estudios que en los últimos años han abordado el análisis de las misiones de interior dentro del mundo ibérico, cabe referir las monografías de PALOMO, Federico (2003), BROGGIO, Paolo (2004) y, recientemente, RICO CALLADO, Francisco (2006).
12. Sobre la espectacularidad de la práctica misionera y, en especial, de la predicación, son de particular interés los trabajos de MAJORANA, Bernadette (2002). En relación con el ámbito peninsular, abordamos estas cuestiones en PALOMO, Federico (2003), p. 291-336.
13. BOUZA, Fernando (1999), p. 34.

cer, la misión de interior desempeñó un papel fundamental como instrumento de difusión y de circulación de tales productos editoriales de carácter textual o iconográfico por las áreas rurales de los reinos ibéricos, siendo necesario comprender cómo se integraban en la práctica y en los varios ejercicios misioneros, articulándose con otras formas elocutivas y contribuyendo, de un modo más o menos inmediato, a la eficacia de los mismos. Conviene considerar además el modo en el que tales productos formulaban y vehiculaban el discurso religioso, tratando de adivinar su grado de adaptación y de permeabilidad con respecto a determinadas expresiones y manifestaciones de esa cultura iletrada, característica de los públicos misioneros, que no siendo completamente ajenos a la cultura escrita, recurrían principalmente a formas orales y visuales de comunicación y de memoria¹⁴.

2.

Entre las ceremonias que los religiosos de la Compañía de Jesús celebraban durante el curso de sus correrías apostólicas por tierras del reino portugués, una de las que encerraba mayor carga dramática —en todos los sentidos— era la que se usaba llamar «disciplinas»¹⁵. Como cabría esperar, el ejercicio tenía un fuerte componente penitencial y su gesto más característico consistía, precisamente, en la auto-flagelación de los asistentes, que buscaban así la expiación de sus faltas. Ese instante en el que los fieles, queriendo emular los sufrimientos de Cristo, se infringían los correspondientes azotes constituía el punto culminante de una celebración que solía tener lugar en el interior de una iglesia y al anochecer. La penumbra del templo no sólo contribuía a un cierto anonimato que se entendía conveniente, como permitía también aprovechar los potenciales efectos que ofrecían cirios y antorchas, acentuando los contornos «tenebristas» que a menudo rodeaban una celebración como ésta, en la que la escenografía, aunque modesta, no era de importancia menor. Dos hachas, por ejemplo, servían a menudo de única luminaria para un crucifijo o la imagen de un Cristo que se situaba en lugar visible y que el misionero descubría de forma repentina, poco antes de comenzar el acto en sí de la flagelación. Éste se iniciaba al toque de una campanilla y se acompañaba del rezo colectivo del *miserere*, interrumpido de tanto en tanto por lacerantes sentencias del religioso, que, alzando el tono de su voz, conminaba a los fieles a que se arrepintiesen

14. Siendo un concepto cada vez más matizado en relación con el mundo europeo de los siglos XVI a XVIII, remitimos aquí la noción de «alfabetización restringida» que GOODY, Jack (1977) empleó para caracterizar aquellas sociedades en las que una mayoría de personas participa de formas y tradiciones orales y visuales. Acerca de las relaciones entre oralidad y escritura, así como sobre las diferentes formas de comunicación y de memoria que una y otra establecen, véase ONG, Walter (1987).
15. Analizamos este tipo de ceremonias en PALOMO, Federico (2003), p. 357-360. Su presencia en las misiones españolas también debió ser habitual, como se desprende de las indicaciones que, en el siglo XVIII, se daban sobre el modo de realizar esta ceremonia en CALATAYUD, Pedro de. *Misiones y Sermones [...] Arte y Methodo con que las establece: las cuales ofrece al publico en dos Tomos para mayor facilidad, y expedicion de los Ministros Evangelicos, Parrocos, y Predicadores en missionar, doctrinar, y predicar, y para mayor fruto, y bien espiritual de los proximos*, Madrid: Eugenio Bieco, 1754, vol. I, p. 231-237.

de sus pecados. Con todo, este momento central de la ceremonia, que generalmente finalizaba entre los gritos y sollozos del auditorio, tenía una serie de preliminares más templados, cuya función preparatoria permitía disponer emotivamente a los fieles para el ejercicio que iban a realizar. Mediante intervenciones que a modo de pláticas o sermoncillos hacían los misioneros, se exhortaba a la consideración de los padecimientos del Hijo de Dios y a la necesaria compunción de los allí presentes. No obstante, los misioneros jesuitas que acudieron en 1624 a las villas de Coruche y de Alcácer do Sal, en el sur de Portugal, no dudaron en juntar a dichas exhortaciones una meditación previa en torno a un episodio de la Pasión, realizada —como se señalaba en sendas cartas— mediante la lectura de un capítulo «pello nosso padre Bruno», cuya lección, además, había despertado gran devoción y admiración entre los fieles¹⁶.

Se trataba, sin duda, de las *Meditationi sopra i misteri della passione di Cristo* del jesuita italiano Vincenzo Bruno, cuya traducción al portugués se editó en Lisboa, en 1601¹⁷. El volumen, de formato pequeño y manejable, reunía un número importante de ejercicios para la oración, a lo largo de los cuales y por medio de descripciones de enorme carga sensible, se recorrían los pasos de la Pasión, desde la entrada de Jesucristo en Jerusalén hasta los episodios de su ascensión y de la llegada del Espíritu Santo. La temática del escrito se adaptaba a la perfección a la naturaleza del acto penitencial celebrado por los misioneros, pero era, sobre todo, el tono «patético» de las «consideraciones» que, leídas en voz alta, se ofrecían a los fieles como materia para meditar, el que mejor contribuía a generar la atmósfera pretendida:

Ve como o Senhor dos Anjos estaua ali só entre tantos & tão crueis atormentadores, & algozes, sem ter ninguem que falasse por elle ou o defendesse. Ó quem pudera cuidar da dor grande que sentia em seu delicadissimo corpo & muito mais a cruel penna que pellos pecados & ingratião nossa afligia & magoava seu piadoso coração. Viraua o lastimado Iesu sua afligida cabeça ora de huma parte ora da outra, olhando com chorosos & piadosos olhos, ora pera huma ora pera outra parte, aquellos ministros dehumanos, se por ventura podia achar em algum delles algum sinal de piedade & humanidade. Mas ay de mim que não ve mais senão alegraremse de seu mal & folgarem com sua penna.¹⁸

La misma invitación que se hacía al empleo de la vista al inicio de esta breve descripción del instante en el que Cristo era azotado por los ministros de Pilatos, pone de relieve la voluntad de contribuir, a través del texto, a que el lector o el

16. ÁLVARES, Sebastião. *Carta da Missam da Villa de Curuche para o P. e Francisco de Mendoça da Companhia de Jesus, Reitor do Collegio e Vniuersidade de Euora* (1624), Biblioteca Nacional de Lisboa [BNL], ms. 30, n° 215, fol. 6; PEREIRA, João. *Carta da missam da Villa de Alcacere do sal, para o P. e Francisco de Mendoça, Reitor do Collegio da Companhia de Jesv e Vniuersidade de Euora* (1624), BNL, ms. 30, n° 213, f. 1v.
17. BRUNO, Vincenzo. *Meditações sobre os Mystérios da Paixam, Resvrreçam e Acensão de Christo*, Lisboa: Pedro Craesbeeck, 1601 (la primera edición original de la obra es de Venecia: Gioliti, 1586).
18. *Ibidem*, p. 266-267.

oyente recreasen imágenes mentales que, incidiendo sobre sus afectos (y también sobre su memoria), les sirviesen de materia para el ejercicio de la oración. Se hacía uso así de determinadas estrategias retóricas, ampliamente utilizadas en el ámbito de la predicación, pero que aquí, en realidad, se vinculaban sobre todo a la conocida técnica meditativa de la *compositio loci*, cuya formulación dentro del campo de la espiritualidad moderna, como se sabe, tuvo su expresión más feliz en los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola¹⁹. El potencial sensible y devoto que encerraban las «consideraciones» recogidas en el libro de Vincenzo Bruno se aprovechaba en esta ceremonia de las disciplinas mediante su necesaria lectura en voz alta. Valiéndose probablemente de las posibilidades de dramatización que ofrecía la oralidad, se recurría así a una modalidad de acceso a los textos bastante común en la época y, como se sabe, tan habitual entre los iletrados como entre públicos lectores eruditos²⁰. Esto no impediría, sin embargo, que el escrito del jesuita no fuese objeto de otras formas de apropiación —individuales y silenciosas— por parte de algunos de esos fieles más piadosos que acudieron a los ejercicios organizados por los misioneros y que, como se indicaba, mandaron comprar el libro del religioso italiano, «pera mais uezes se aproueitem delles»²¹.

Lo cierto es que, fuera ya de su uso en determinados ejercicios, la práctica misionera se sirvió cada vez más a lo largo del siglo XVII de obras de pequeño porte, como el libro de Bruno, que podían llegar a las manos de públicos cuya condición humilde ni los hizo menos proclives a las cosas de devoción, ni les impidió acceder a textos que alimentasen su piedad²². Se les suministraba así una especie de silenciosos directores espirituales que permitiesen prolongar los propios beneficios que se retiraban de la misión. Entre las varias iniciativas a emprender para contrarrestar la fugacidad que siempre amenazaba los efectos de una actividad tan breve y puntual, el capuchino José de Carabantes consideraba que no era de menor importancia el «lleuar los Missionarios algunos quadernitos impressos, breues y viuos, sobre lo que mas se necessita en la tierra donde han de hazer la Mission, para que les siruan de continuos Predicadores y no se oluiden de lo que les predicaren»²³. Él mismo, como indicaba, había compuesto y

19. Sobre la *compositio loci* ignaciana, sus fundamentos retóricos y mnemotécnicos y su impacto en la literatura espiritual peninsular, véase, sobre todo, DE LA FLOR, Fernando R. (1996), p. 53-109 y 111-122.
20. En relación con las formas de lectura en voz alta en el ámbito de las prácticas culturales de la época moderna, véase: FRENK, Margit (1997). En particular, sobre la presencia de esta modalidad de lectura en ambientes eruditos, como las comunidades religiosas femeninas, cabe señalar el estudio de CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2000).
21. PEREIRA, João. *Carta da missam da Villa de Alcacere do sal, doc. cit.*, fol. 1v.
22. Al margen de eventuales formas de apropiación *sui generis*, el caso más conocido de este contacto de los sujetos originarios de los medios rurales con las lecturas espirituales es el del molinero Menocchio, estudiado, como se sabe, por GINZBURG, Carlo (1976). Para Portugal, este aspecto ha sido puesto de relieve en algunos estudios de caso recientes, relacionados con las expresiones de santidad y de vida perfecta entre sujetos oriundos de medios humildes: FERNANDES, Maria de Lurdes C. (1999); PAIVA, José Pedro (2000); TAVARES, Pedro Vilas Boas (2005).
23. CARABANTES, José de. *Practica de misiones, remedio de peccadores. Sacado de la Escritura Divina y de la Enseñanza Apostolica*, León: Viuda de Agustín de Valdivieso, 1674, p. 139.

mandado imprimir varios de estos escritos, en los que trataba «del acto de Contrición, de la frecuente Comunión, de la buena Confesión, de la devoción de nuestra Señora y de la Via Sacra, del modo de hacer Oración mental, de la dirección de las obras, de Remedios para no caer en pecado»²⁴. Con mayor o menor enjundia, más o menos prolijos, con intenciones más doctrinales o más espirituales, este tipo de pequeños escritos se multiplicó durante la segunda mitad del siglo XVII y a lo largo de la centuria de 1700, obedeciendo siempre a esa voluntad de perdurabilidad de la misión, que, al fin y al cabo, la propia naturaleza escrita de los textos favorecía. Los mismos opúsculos de Carabantes se reunirían en un pequeño tomo que, bajo el título de *Medios y remedios para ir al Cielo*, se dio por primera vez a estampa en 1672²⁵. Ya en el siglo XVIII, cumplirían parecidas funciones varias de las obritas del jesuita Pedro de Calatayud, como la *Práctica de la vida dulce y racional del Cristiano* (Valladolid, 1734), los *Incendios del Amor Sagrado* (Murcia, 1734) o los *Gemidos del corazón contrito y humillado* (Salamanca, 1736). Todas ellas fueron objeto de numerosas ediciones a lo largo de la centuria y, en algunos casos, recogieron expresamente las indulgencias que varios prelados concedieron «a cualquiera que leyere o oyere leer y practicare lo contenido» en estos pequeños tratados, que, mediante la exposición de oraciones, de sencillos ejercicios cotidianos, etc., se planteaban, sobre todo, como breves guías para la vida devota de esos públicos «rústicos» a los que se dirigía la misión²⁶.

Más ambiciosos en sus propósitos serían los libritos elaborados por algunos de los franciscanos portugueses que estuvieron vinculados al convento de Varatojo, transformado en 1680 en seminario de misioneros apostólicos y cabeza de una nueva provincia seráfica, creada por iniciativa de António das Chagas²⁷. Junto a los oratorianos, estos religiosos desempeñaron un papel fundamental en la difusión de determinadas formas de oración mental y de meditación entre personas de índole modesta, inclinadas —aunque poco experimentadas— a la vida devota y a la perfección religiosas y oriundas de las zonas rurales que los misioneros visitaban durante sus expediciones por el reino. En buena medida, era a este tipo de sujetos al que se dirigirían obras como el *Pecador convertido* de fray Manuel de Deus (Lisboa, 1743), la *Carta directiva para hum peccador* (Lisboa, 1752) de Afonso dos Prazeres o, de este mismo autor, los dos «pequenos, baratos e manuaes» tomos

24. *Ibidem*.

25. CARABANTES, José de. *Medios y remedios para ir al Cielo*, León: Agustín Ruiz de Valdivieso, 1672. Posteriormente, el volumen se editó de nuevo bajo el título de *Jardín florido del alma, cultivado del cristiano* (Valladolid: Alonso del Riego, [1714] y Madrid: [Juan Gómez Bot], 1734).

26. Véanse, por ejemplo, las indulgencias incluidas en la edición portuguesa de la *Práctica de la vida dulce* (Coimbra, 1743), así como la que, en los *Incendios de Amor Sagrado*, concedía el prelado de Cartagena «a cualquiera que leyere, con devoción, en este libro el Sacrificio cotidiano de la voluntad o el modo de dar gracias después de [h]aver comulgado, o alguna deprecación al Corazón de Jesús». Sobre las varias ediciones de estos tratados de Calatayud durante el siglo XVIII, véase: PALAU Y DULCET, Antonio (1948-1977), vol. III, p. 36-38.

27. En torno a la figura del portugués António das Chagas y la creación de esta provincia franciscana de Varatojo, el estudio más completo continúa siendo el de PONTES, Maria de Lurdes Belchior (1953).

de sus *Máximas espirituais* (Lisboa, 1737)²⁸. Al tiempo que se proponían como directorios para la vida espiritual y, sobre todo, para una práctica más elevada de la oración, estas obritas responderían asimismo a la necesidad de prevenir los excesos y los desvíos que, en una época de amenazas quietistas, marcaron en ocasiones esas aspiraciones a la perfección y a la santidad —pero también a la fama que la rodeaba— de un buen puñado de sencillos hombres y mujeres²⁹.

No obstante, el recurso a los escritos dentro del ámbito (o incluso en el rescaldo) de las actividades misioneras venía siendo ya habitual desde la segunda mitad del siglo XVI, habiendo encontrado particular acomodo en los ejercicios que solían acompañar las tareas de instrucción doctrinal. En este sentido, conviene no olvidar las funciones que a tal efecto desempeñaron durante la época moderna los catecismos específicamente destinados al aprendizaje de los *rudimenta fidei*. Si para el contexto portugués no es posible dejar de hacer referencia a la *Doutrina christã* del jesuita Marcos Jorge (1566)³⁰, dentro del mundo hispano, como es sabido, el texto elaborado por Jerónimo Ripalda (1591) fue aquel que alcanzó mayor proyección y longevidad³¹. Cabe aún destacar títulos directamente vinculados al ámbito misionero, como el *Catecismo breve* que escribió Jerónimo López³² o el *Compendio doctrinal* del italiano Pinamonti, que, desde finales del siglo XVII, circuló por toda la península Ibérica, en diferentes ediciones y traducciones al castellano y al portugués³³. En la mayoría de los casos, se trata de escritos que, además

28. Con estos adjetivos describía el propio autor los volúmenes que componían su obra: PRAZERES, Afonso dos. «Ao pio Leitor», *Maximas espirituas e directivas para instrucçam mystica dos virtuosos e defensa apostolica da virtude*, Lisboa: Miguel Rodrigues, 1737, tomo I, sin paginar en esta parte.
29. Acerca de estas cuestiones, véanse los estudios referidos en la nota 21 y, en particular, el excelente estudio de TAVARES, Pedro Vilas Boas (2005) sobre la reacción portuguesa a Miguel de Molinos, en el cual, además del papel de los misioneros franciscanos y oratorianos en la difusión de la oración mental y de sus posiciones anti-quietistas, se analizan varios casos representativos de esas aspiraciones a la santidad —no siempre ortodoxas— que se manifestaron entre sujetos oriundos de las áreas rurales del reino.
30. JORGE, Marcos. *Doutrina Christã*, Lisboa: Francisco Correa, 1566. Analizamos brevemente este catecismo en PALOMO, Federico (2003), p. 248-257 y 269-277.
31. RIPALDA, Jerónimo. *Doctrina christiana con vna exposicion breue*, Burgos: Philippe de Iunta, 1591. Sobre este catecismo y sus vínculos con el texto contemporáneo, atribuido a Gaspar Astete, véanse los trabajos de RESINES, Luis (1991) y (1987).
32. El texto de este *Catecismo breve* o *Doctrina Christiana... para vso de los Missioneros*, que había permanecido inédito en vida de Jerónimo López, se incluyó en la biografía del religioso jesuita que compuso NAJA, Martín de la. *El misionero perfecto. Dedvdido de la Vida, Virtudes, Predicacion y Misiones del Venerable y Apostolico Predicador, Padre Geronimo Lopez de la Compañia de Iesvs*, Zaragoza: Pascual Bueno, 1678, p. 387-391.
33. PINAMONTI, Giovanni Pietro. *Compendio doctrinal muy util para explicar y saber la doctrina christiana... traducido en castellano y aumentado por el P. Pedro de Calatayud*, Pamplona: Pedro Joseph Ezquero, 1731. El catecismo tuvo, al menos, otras cuatro ediciones en castellano (1733, 1756, 1763 y 1764); cf. PALAU Y DULCET, Antonio (1948-1977), t. XIII, p. 243-246. La primera edición en portugués (Lisboa: Francisco da Silva, 1744) incluía las adiciones de Pedro de Calatayud, así como el texto de las *Meditações sobre os quatro Novissimos* del oratoriano Manuel Bernardes. Sobre el modelo de ésta, por lo menos, se realizaron otras seis ediciones en portugués (s. a., 1745, 1745, 1753, 1784 y 1790).

de haber sido repetidamente impresos, conocieron también aditamentos y alteraciones sucesivas a lo largo de la época moderna e, incluso, durante el período contemporáneo. Pero conviene recordar, sobre todo, que son volúmenes, una vez más, editados en formatos reducidos y de factura generalmente tosca, como consecuencia de un necesario coste exiguo que garantizase una difusión y una circulación relativamente amplias. El catecismo del propio Marcos Jorge, por ejemplo, fue una presencia recurrente, a principios del siglo XVII, en un buen número de librerías particulares, originarias de áreas del interior portugués, llegando a ser, en algún caso, el único libro que un sujeto llegaba a poseer³⁴.

Faltan elementos que permitan adivinar en qué medida los misioneros contribuyeron directamente a la circulación de este tipo de catecismos, distribuyéndolos ellos mismos entre las poblaciones que visitaban. No parece que haya duda, sin embargo, en cuanto al hecho de que este género de escritos sirviese a menudo de base para las prácticas de adoctrinamiento que se observaban durante la misión, mediante el recurso, las más de las veces, a una exposición oral de sus contenidos. A diferencia del escrito de Vincenzo Bruno, anteriormente citado, en el que la lectura comunitaria, como se indicaba, no era incompatible con modalidades lectoras más personales y silenciosas, textos como el de Jorge, Ripalda, López o Pinamonti se concebían y ordenaban, principalmente, para ser leídos o declamados en público, como sucedería con otros escritos de la época³⁵. En realidad, reflejaban determinados métodos de adoctrinamiento, que, con claras intenciones pedagógicas y mnemotécnicas, recurrían a formas dialogadas de exposición de los *rudimenta fidei*. Sus orígenes habría que buscarlos, probablemente, en la actividad desarrollada en la Andalucía del siglo XVI por Juan de Ávila, autor, también él, de un conocido texto doctrinal en el que ya se hacía un uso abundante de tales formas expositivas³⁶.

Es conocido que los escritores del Renacimiento emplearon con frecuencia los diálogos en sus obras didácticas, entendiéndolos como una herramienta idónea para la instrucción. Si esta función primera se conservó, lo cierto es que el recurso a este artificio retórico en catecismos como los referidos fue objeto de una sustancial depuración en los estilos, abandonándose toda pretensión de naturaleza literaria. Por el contrario, se buscaba adoptar formas ágiles de exposición de los principales puntos doctrinales (oraciones, mandamientos, sacramentos, etc.), mediante una sucesión de preguntas y respuestas breves que, además de permitir la comprensión racional de los contenidos, facilitasen su memorización por quienes leían o escuchaban la doctrina a través de este tipo de escritos (niños y rústicos).

34. Sobre la base de los inventarios que la Inquisición de Coimbra ordenó elaborar en el siglo XVII a los propietarios de estas bibliotecas, su contenido, que pone de manifiesto la presencia considerable del escrito en zonas no urbanas del reino portugués, ha sido analizado en MARQUILHAS, Rita (2000), p. 167-192.

35. Véase, por ejemplo: EGIDO, Aurora (2003).

36. ÁVILA, Juan de. *Doctrina christiana que se canta* (Valencia, 1554). Las actividades y métodos de adoctrinamiento desarrollados por Juan de Ávila en Andalucía, que influyeron de forma notable sobre las prácticas catequéticas de grupos religiosos como los jesuitas, han sido abundantemente descritos en SALA BALUST, Luis (1952).

cos)³⁷. En este sentido, las celebraciones que, fuera y dentro del ámbito misionero, acompañaban la instrucción catequética, solían tener uno de sus momentos centrales bien en la recreación, más o menos espontánea, de algunos diálogos incluidos en un catecismo, bien en la propia recitación de los mismos ante el auditorio congregado. Algo así es lo que sucedió, por ejemplo, durante la expedición que, en 1612, Pedro de León llevó a cabo a la villa andaluza de Porcuna, donde el jesuita organizó una «doctrina muy solemne» que, a modo de cortejo, recorrió todo el lugar, deteniéndose en varios puntos de la aldea. Se hizo así una primera parada frente a una casa de monjas dominicas, donde, como señalaba el misionero, «recitaron dos niños el coloquio de las preguntas de la primera instrucción; y allí los premié dándoles a cada uno una nómina linda de hechura de oro y seda y dentro un Agnus»; a continuación, «en la plaza recitaron otros dos mayores la segunda instrucción, y premiados nos fuimos a la iglesia con todo el pueblo»³⁸.

Parece evidente, por un lado, que estos coloquios se hacían sobre la base de los diálogos incluidos en escritos como los indicados, que se leían en voz alta o, como aquí, se recitaban; por otro, no resulta menos claro que este tipo de ejercicios asumía con frecuencia connotaciones teatrales o parateatrales, que, en el caso de algunas misiones portuguesas, llegaron a adoptar aún contornos más explícitos en los llamados «doctorados». Se trataba de actos que solían tener lugar en un sitio o plaza públicos, durante los cuales, emulando las propias ceremonias universitarias, se imponía el grado y las insignias de «doctor en doctrina» a un muchacho de la aldea, al que, previamente, un grupo de niños-examinadores le interrogaban sobre los contenidos del catecismo. Se alternaban diferentes momentos de esa prueba ficticia, con cánticos, diálogos y exhortaciones al auditorio, acentuando así la dimensión dramatizada que se pretendía imprimir a todo el acto³⁹. Ese trazo, ciertamente, no era ajeno a la impronta que el teatro tuvo en las sociedades ibéricas de la época, ni a su consiguiente potencial como instrumento de difusión y de fortalecimiento de los consensos ideológicos. Pero posiblemente tampoco era indiferente a las expresiones de una tradición dramática no erudita que, bien enraizada en las comunidades visitadas por los misioneros, perduró en multitud de «funciones sacras», representadas en las iglesias parroquiales con ocasión de fiestas litúrgicas locales⁴⁰. Al margen de sus potenciales afinidades con un lenguaje y una morfología característicos de géneros teatrales más «populares», estos doctorados doctrinales, en todo caso, se materializaban previamente bajo la forma de piezas escritas, que servían de soporte a una acción —por exigua que fuese— desarrollada sobre un pequeño palco. En efecto, la puesta en escena de estas fingidas ceremonias, como se ha indicado, no se limitaba ya a la simple lectura de una parte del

37. Sobre el recurso a formas dialogadas en las obras de carácter pedagógico renacentistas y, en particular, acerca de su uso en textos doctrinales de la época moderna, remitimos a GÓMEZ, Jesús (1989).

38. LEÓN, Pedro de. *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que vsa la Compañía de Iesvs*. En: Pedro de LEÓN (1981), p. 157.

39. PALOMO, Federico (2003), p. 277-287.

40. Sobre este tipo de teatro, en el caso específico del Portugal moderno, véase: MARQUES, João Francisco (2000).

catecismo, sino que recurría a breves diálogos doctrinales, salpicados de intervenciones más o menos extensas, en prosa o en verso, que exigían la composición, por parte de los misioneros, de un texto que fuese representado/declamado/leído por un grupo reducido de niños/actores⁴¹.

3.

Al margen de lo que pudo significar el recurso a obritas espirituales, a catecismos dialogados que se leían en voz alta o a piezas, generalmente manuscritas, que se representaban, las misiones de interior constituyeron sobre todo un espacio que, con alguna frecuencia, sirvió de marco para la circulación dentro del mundo rural peninsular, de una infinidad de pequeños impresos de naturaleza devota o doctrinal que, bajo el formato de pliegos o de cuadernillos de apenas unas hojas, los religiosos distribuían entre los fieles. Se recurría así a un producto editorial que, además de posibilitar su porte en el marco de una actividad itinerante como la misión, permitía la realización de grandes tiradas de ejemplares con un coste aún más reducido y en un tiempo relativamente escaso. Los llamados «pliegos de cordel», como se sabe, tuvieron una presencia enorme en las sociedades ibéricas de los siglos XVI-XVIII. En este sentido, son numerosos los aspectos que la crítica y la historia literarias han ido desvelando en torno a las condiciones de producción y difusión de este tipo de impresos, sobre su papel en las formas de comunicación de la época y, en general, acerca de sus articulaciones con la literatura y con la sociedad modernas. A menudo vinculados al comercio ambulante de «ciegos» y buhoneros, los pliegos fueron el soporte material de una variada producción escrita que, en no pocas ocasiones, se apoyaría en formas literarias de raíz oral y «popular». Cartas, relaciones de sucesos, romances, villancicos, oraciones, entremeses, etc., son testimonio de la variedad de materias y géneros que adoptaban estos impresos, los cuales, por lo demás, no sólo circulaban en ocasiones por áreas geográficas muy extensas, como los consumían indistintamente públicos iletrados y eruditos⁴².

Precisamente, su capacidad para llegar a una gran variedad de públicos que leían o escuchaban sus contenidos, no sólo propiciaría su uso habitual como instrumento de propaganda política, como favorecería asimismo su empleo por los agentes religiosos en el marco de sus actividades apostólicas, como era el caso de las misiones de interior. En este sentido, María Cruz García de Enterría, al analizar varios pliegos de naturaleza doctrinal, puso de relieve, no sólo las lógicas intenciones didácticas que encerraban, como su estrecha relación con las prácticas y

41. Relativamente raros, los textos (manuscritos) de tres de estos «doctorados», correspondientes al siglo XVII, se conservan en la Biblioteca Pública de Évora (Portugal), cód. CXXIII/2-24, f. 172-216.

42. Siendo muy abundante la bibliografía existente en torno a la llamada literatura de cordel, remitimos aquí, entre otros, a los trabajos ya clásicos de GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz (1973) y de CARO BAROJA, Julio (1969). De particular interés resulta el estudio de CÁTEDRA, Pedro M. (2002), así como varias de las aportaciones que se incluyen en el reciente volumen de CASTILLO GÓMEZ, Antonio; SIERRA BLAS, Verónica (2007). Para Portugal, el mejor análisis de conjunto es el de CURTO, Diogo Ramada (1996), incluido en el volumen sobre literatura de gran circulación que, con una perspectiva europea, dirigieron: CHARTIER, Roger; LÜSEBRINK, Hans J. (1996).

contextos —no necesariamente misioneros— que rodeaban la enseñanza de los *rudimenta fidei*. Subrayaba así el empleo de formas parateatrales (diálogos), pero también el uso de coplas y estrofas en verso, que, habituales en los métodos de adoctrinamiento, buscaban igualmente adaptar la exposición a sus potenciales receptores. Para ellos, el formato de cordel podía incluso ser más adecuado y provechoso, pues eventualmente les podía introducir en una devoción concreta, darles a conocer esta o aquella oración más útil que, como señalaba uno de los impresos analizados, «aunque está en algunos libros, no todos los leen, ni tienen conveniencia para ello, y aquí la podrán aprender con más facilidad»⁴³.

En realidad, la afirmación surgía en un pliego titulado *Acto de contrición muy devoto*, que, más allá de esa función doctrinal que le atribuye —y bien— García de Enterría, respondía sobre todo a intenciones de naturaleza espiritual⁴⁴. No era sino testimonio impreso de esos ejercicios que, denominados también «actos de contrición», alcanzarían un singular protagonismo en el ámbito de las prácticas misioneras de la península Ibérica durante la segunda mitad del siglo xvii, propiciando la multiplicación de escritos semejantes que, en forma rimada o como texto en prosa, eran a un tiempo sustento y reflejo de las intervenciones orales que solían vertebrar esta celebración en sus distintas modalidades⁴⁵. Abrigando siempre intenciones de naturaleza expiatoria, una de las expresiones que con mayor frecuencia solía adoptar el acto de contrición, por ejemplo, consistía en una especie de meditación colectiva, realizada al finalizar el sermón, en la que el misionero recordaba la necesidad de alcanzar un arrepentimiento sincero y resuelto de los pecados. Empleaba para ello un tono más circunspecto que el utilizado durante la prédica, lo que no significaba que, en ocasiones, no se recurriese a estrategias de cierto impacto visual, acentuando así la carga emocional que podía rodear la ceremonia. Del franciscano António das Chagas, en concreto, se afirmaba que, en tales ocasiones, se colocaba frente a un crucifijo que, cual san Jerónimo, sujetaba con la mano izquierda, al tiempo que, con la derecha, se golpeaba no el pecho sino el rostro, hiriendo así «a face propria, para que as pedras alheas dessen lágrimas»⁴⁶. El biógrafo del misionero portugués, Manuel Godinho, venía de este modo a subrayar el efecto que sobre los fieles podía tener el uso de un artificio como este de abofetarse delante del auditorio y su consiguiente eficacia a la hora acentuar el carácter apremiante del arrepentimiento, mediante la propia presentación del religioso como penitente⁴⁷.

43. GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz (1996). En concreto, el pasaje citado, en p. 289. Sobre las intenciones didácticas de muchos pliegos, véase: INFANTES, Víctor (1993).

44. *Acto de contrición muy devoto para antes de la Sagrada Comunión y asimismo otras devociones muy necesarias al devoto Christiano*, S. l.: s. n., 16— [Biblioteca Nacional de Madrid (= BNM), VE/104-19].

45. Sobre la fortuna de las varias modalidades de celebrar el acto de contrición en el ámbito misionero hispano, véase BROGGIO, Paolo (2004), p. 299-326.

46. GODINHO, Manuel (1687). *Vida, Virtude e Morte com opinião de Santidade do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas Missionario Apostolico neste Reyno, da Ordem de S. Francisco*, Lisboa: Miguel Deslandes, p. 92.

47. Se trataba de una estrategia similar a la que, con tintes más dramáticos, emplearon algunos misioneros italianos de la segunda mitad del siglo xvii, entre los cuales fue común la autoflagelación

Pero al tiempo que Godinho evocaba los estilos del religioso franciscano, señalaba también cómo las palabras con las que solía acompañar el acto de contrición eran a menudo repetidas por muchos, pues no sólo habían quedado grabadas en la memoria de numerosa gente, como, además, serían dadas «às estampas»⁴⁸. Él mismo incluyó en el segundo de los volúmenes que reunió con las *Obras espirituais* del religioso franciscano, tres textos en prosa correspondientes a otras tantas exhortaciones que éste habría dejado al menos manuscritas y que reproducían las que, en sus misiones, solía pronunciar⁴⁹. Más allá, sin embargo, de esta vía de divulgación, fueron relativamente numerosos los cuadernillos salidos de las imprentas portuguesas entre finales del siglo XVII y, aún, durante el siglo XVIII, que, bajo el rótulo genérico de *Acto de contrição*, recogerían diferentes versiones de este ejercicio, atribuyéndolas precisamente a la autoría del misionero portugués. Aunque las meditaciones en prosa no dejaron de estar presentes en este género de impresos, fue relativamente común el que, siguiendo una tendencia característica de una parte importante de la literatura de cordel, se hiciese uso de sencillas rimas a la hora de articular plegarias, avisos y llamadas al necesario arrepentimiento⁵⁰, facilitando así, en último término, su asimilación y su fijación en la memoria por parte de quienes leían y, sobre todo, de quienes oían el contenido de estos impresos.

Lo cierto es que los pliegos con piezas de naturaleza poética tuvieron, al menos desde la segunda mitad del siglo XVII, una presencia significativa en el ámbito misionero. En ellos se reunían oraciones, jaculatorias y otras composiciones que tendrían una enorme circulación manuscrita e impresa, pero que, sobre todo, se harían palabra viva en algunas de las celebraciones más significativas de la misión. Como en otros manuales de la época, las *Instruções predicables* de José Gavarrí hacían acopio de un buen número de este tipo de estrofas y aconsejaban de forma expresa que los misioneros las diesen «impresas de limosna a la gente, y que las fixen por las calles publicas», añadiendo que «el imprimirlas será en vn pliego a lo ancho dél, por vna parte sola»⁵¹. Al margen de las apreciaciones en torno a su forma material, esta espe-

ante los fieles (práctica que no tuvo eco en la península Ibérica), así como el uso de elementos plásticos (corona de espinas, soguilla al cuello, etc.) que transformaban al religioso en una especie de representación viva de Cristo; cf. MAJORANA, Bernadette (2002).

48. GODINHO, Manuel. *Vida, Virtude e Morte... do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas...*, op. cit., p. 92.
49. *Actos para mover à contrição, que fazia & ensinava o veneravel Fr. Antonio, para diante de hum Crucifixo*. En: CHAGAS, António das (1688). *Segunda Parte das Obras Espirituaes*. Lisboa: Miguel Deslandes, p. 102-110.
50. Véase, entre otros: *Contriçam de hum peccador arrependido a Christo crucificado. Obra postuma do Veneravel Padre Fr. Antonio das Chagas primeiro Missionario Apostolico neste Reyno*. Lisboa: Officina de João Galvão, 1685 (Biblioteca de Ajuda, Lisboa [=BA], 55-II-30, nº 1; Arquivo Nacional da Torre do Tombo [=ANTT], *Livraria — Impresses — Série Preta*, SP 3429/12 CF); *Acto de contrição escrito em verso à imitação de outro el proza do veneravel Padre António das Chagas*. Lisboa: João Galvão, 1688 (ANTT, *Livraria — Impresses — Série Preta*, SP 3430/1 CF).
51. GAVARRI, José (1674). *Instruções predicables, y Morales, no convnes que deven saber los Padres Predicadores y Confessores principiantes, y en especial los Missioneros Apostolicos*, Málaga: José del Espíritu Santo, p. 111-112. Otros manuales de misión, manuscritos e impresos, reunirían también un número considerable de este tipo de composiciones en verso. Véase, por ejemplo: DE CARABANTES, José. *Práctica de misiones*, op. cit., p. 143-150. De destacar asimismo, la colec-

cie de cartáceas limosnas espirituales, bien porque se entregaban directamente a los fieles o porque se colocaban a la vista y al oído de todos, constituían, de hecho, el soporte impreso que precedía y/o acompañaba la realización de determinados cortejos, como los que tenían lugar en el marco de las celebraciones doctrinales, los que caracterizaban los llamados «asaltos» o los que, como una morfología semejante, marcaban el desarrollo de esa otra modalidad que adoptaba el «acto de contrición», cuando, en vez de celebrarse en el interior de una iglesia, se desarrollaba por las calles, apropiándose de los espacios públicos e incitando a una participación activa y directa de los propios fieles. En este caso, se organizaba una procesión que, presidida por la imagen de un crucifijo, discurría por toda la población, deteniéndose sucesivamente en distintas plazas y lugares más representativos de la misma, donde los misioneros realizaban pequeñas exhortaciones en torno a la necesaria contrición⁵². Todo ello se aderezaba con «saetillas» que, por sorpresa y alzando la voz, los misioneros lanzaban de tanto en tanto durante el recorrido, advirtiéndolo de los peligros del pecado y urgiendo a los presentes al arrepentimiento: «Despierta hombre, despierta, / no aguardes a que la muerte, / condenado te despierte» o «Alerta, pecador, alerta, / Que la muerte está a la puerta»⁵³. Lacerantes y fáciles de retener en la memoria, la eficacia emotiva de estas breves rimas no era menor que la obtenida a través de oraciones que se recitaban y, sobre todo, por medio de coplas que se cantaban en diferentes momentos del acto de contrición, como era el caso de las que en torno a la muerte, el Juicio, el Infierno, la Pasión, se reproducían, junto a varias exhortaciones en prosa, en un folleto castellano de cuatro hojas, de finales del siglo XVII⁵⁴.

En efecto, muchas de esas composiciones en verso que recogían los pliegos misioneros se destinaban a transformarse en pequeños cánticos de tenor espiritual que los fieles proferían durante el curso de este tipo de procesiones o, como indicábamos, en aquellos cortejos que abrían las ceremonias de carácter doctrinal. Así, con el objeto de instruir en la observancia de la Ley de Dios, un anónimo misionero capuchino, por ejemplo, mandaba imprimir en la segunda mitad del siglo XVII unas *Canciones que se exercitan a la perfecta guarda de los Diez Mandamientos*, en las que las advertencias para cumplir con cada uno de los preceptos divinos se concertaban por medio de coplas en las que unos versitos de intenciones moralizantes («La lengua que tienes/ Es el instrumento/ Para muchos bienes/ Si hablas con tiento/ Si no, sentimiento/ Te avrá de adquirir») se sucedían al compás que marcaba un estribillo («R. Si la lengua sueltas/ Te vendrá a destruir»)⁵⁵. Con propósi-

ción manuscrita de estrofas de un volumen castellano con diversos documentos para las misiones, conservado en la Academia das Ciências de Lisboa [=ACL], cód. 208 vermelho, f. 3-7v.

52. Esta forma de realizar el «acto de contrición», que a menudo tenía lugar durante la noche, se describía en la biografía del jesuita Jerónimo López, al que se atribuyó su invención: DE LA NAJA, Martín. *El misionero perfecto*, op. cit., p. 213-215.
53. GAVARRI, José. *Instrucciones predicables*, op. cit., p. 111.
54. *Actos de contrición, con exhortaciones. Sea alabado el Santissimo Sacramento, &c.: Ten Christiano en la memoria, Muerte, Iuizio, Infierno, y Gloria*, S. l.: s. n., 16— (BNM, VE/521-22; ACL, cód. 208 vermelho, f. 29-32v).
55. *Canciones que se exercitan a la perfecta guarda de los diez Mandamientos, dedicadas a Jvsu Crucificado por vn misionario capvchino*, S. l.: s. n., 16— (BNM, VE/502-86).

tos semejantes, los mercedarios del obispado de Jaca pondrían también en letras de imprenta unas composiciones, bajo forma de romances, contra los juramentos, las maledicencias, las murmuraciones o contra el pecado mortal, que se solían cantar en sus misiones⁵⁶. Pero, junto a estas letrillas de naturaleza más doctrinal o detractoras de las malas conductas, muchas otras asumirían sobre todo un tono piadoso y devoto, como las de un pliego de 1717 —*Canciones sagradas que se enseñan en las misiones*— en el que figuraban varias estrofas para convocar a la misión, en alabanza de Nuestra Señora, en honor de la Pasión o, como éstas, en torno a las Penas del Infierno:

Cómo pecas, si te espera
Fuego eterno y tan voraz,
Que con él sólo es pintado
El fuego de por acá?

Quantas hogueras se juntan,
Llamas, hornos, y un volcán
Que abraze a todo este mundo,
Todo es no más que un pintar.

El Infierno es mucho más

Si aquí pecador te huelgas,
Allá a freír te pondrán
En sartenes y en parrillas,
Assado vivo serás.

Cocido en grandes calderas
De azeyte, pez y alquitrán
Lardeado con plomo hirviendo,
Todo es no más que un pintar

El Infierno es mucho más [...] ⁵⁷

Más allá de ese trazo aterrador —no falto aquí de alguna ingenuidad— que acompañaba la descripción de los castigos del Infierno, la composición, como se observa, volvía a adoptar una estructura poética sencilla, organizada en estrofas de cuatro versos de rima asonante y en las que el ritmo, en este caso, estaba marcado de nuevo por una breve sentencia que, repetida, servía de colofón a las estrofas. En realidad, cánticos como los que reunían estos impresos, más allá de otras consideraciones, no dejaban de desempeñar en ocasiones una función reformadora inmediata, buscando sustituir por medio de éstas aquellas canciones que, arrai-

56. *Ave Maria. Coplas, que acostumbra cantar en sus Misiones los Padres Missionistas del Convento de N. Señora del Pilar, de las Montañas de Jaca, del Real Orden de N. Señora de la Merced, Redempcion de Cautivos Christianos*, S. I.: s. n., 16— (BNM, VE / 141-47).

57. *Canciones sagradas que se enseñan en las misiones*, Santiago: Imprenta de Antonio Pedache, 1717 (ACL, cód. 208 vermelho, f. 9-10v).

gadas a menudo en las propias tradiciones locales, los religiosos juzgaban sin embargo deshonestas. En este sentido, la simple «divinización» o «moralización» de esas coplas que solían andar en boca de niños y, en general, de los públicos misioneros, fue un método que no dejó de utilizarse con alguna frecuencia, articulando así doctrinas y devociones a partir de composiciones que tenían una base oral y «popular»⁵⁸. Al margen de este tipo de analogías más explícitas, lo cierto es que el empleo de formas versificadas y cantadas en el ámbito de las prácticas misioneras se revelaría, en general, un medio particularmente eficaz de instrucción, pues no sólo facilitaba la memorización de preceptos, oraciones, etc., como entroncaba con los estilos de una lírica tradicional, más próxima de expresiones culturales no eruditas y, por tanto, más conforme con las condiciones que rodeaban la propia recepción del mensaje religioso en el contexto de las misiones de interior. La difusión de esas coplas y rimas devotas en pliegos y folletos de cordel no dejaba, en realidad, de obedecer a lógicas semejantes, haciendo uso de un producto que, no obstante su naturaleza escrita, fue objeto de consumo habitual y abundante entre los grupos iletrados de la época. Por lo demás, su presencia como soporte textual que se fijaba en muros o se distribuía entre las gentes, se leía directamente o se escuchaba, sirviendo de base a las intervenciones de fieles y religiosos en determinados actos de la misión, no impediría ulteriores usos de estas singulares «limosnas», consintiendo un eventual regreso a las composiciones que contenían y, al mismo tiempo, dejando un amplio margen para otras formas de apropiación, menos evidentes y en todo semejantes a las que, a menudo, se daban a determinadas imágenes impresas de carácter religioso.

4.

En el ámbito de las prácticas misioneras, de hecho, el recurso a la imprenta no resultó menos útil para divulgar determinadas devociones, cuando, en lugar de la palabra escrita, se empleó el lenguaje iconográfico, acudiendo a un producto como la estampa, cuya circulación, como se sabe, fue asimismo vastísima en toda la península Ibérica y objeto, como los pliegos de cordel, de un consumo abundante y transversal a los diferentes grupos sociales de la época⁵⁹. En 1588, por ejemplo, la carta anual de la provincia lusitana de la Compañía de Jesús señalaba con evidente exageración que, aquel año, se habían distribuido más de treinta mil imágenes de la Virgen por las aldeas del Alentejo, en el sur de Portugal. Aunque la misiva no lo refería, por detrás de esta difusión masiva de estampas se encontraba probablemente el misionero João Rebelo, a quien uno de los cronistas de la provincia, ya en el siglo XVIII, atribuyó la iniciativa de impresión de un número importante de estampas con el fin de repartirlas en el curso de sus correrías apostólicas⁶⁰.

58. GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz (1996).

59. PORTÚS PÉREZ, Javier (1997). Como estudio de conjunto sobre la producción y circulación de la estampa religiosa en la España moderna, véase: PORTÚS PÉREZ, Javier; VEGA, Jesusa (1998).

60. *Annua da Prouincia de Portugal do anno de 1588*, ANTT, *Livraria*, ms. 690, f. 157. La referencia posterior a la participación de João Rebelo en esa iniciativa de impresión masiva de imágenes para

En realidad, este tipo de imágenes era un vehículo relativamente eficaz y, de nuevo, poco costoso a la hora de incentivar entre las poblaciones que visitaban los misioneros, prácticas y formas de religiosidad más personales, más acordes con los modelos de devoción postridentinos y, por tanto, menos vinculadas a las expresiones religiosas de corte tradicional y comunitario que, en parte, fueron características de las comunidades rurales del Antiguo Régimen⁶¹. En principio, esas estampas con la imagen de Nuestra Señora, de Cristo o de algún santo —así como las que acompañaban determinados textos— se concebían como instrumentos que debían servir de estímulo y de soporte visual en el momento de rezar, favoreciendo al mismo tiempo una práctica de la oración más individual, íntima e interiorizada. No obstante, los usos que los fieles podían dar a este tipo de materiales iconográficos no siempre se correspondían con tales objetivos, poniendo de manifiesto formas de apropiación relativamente alejadas de la finalidad que, a priori, los misioneros parecían atribuirles. El fenómeno, como indicábamos, no difería del que se podía verificar en relación con los pliegos de cordel e, incluso, con otros objetos que, al igual que éstos y las estampas, se solían entregar a los fieles, como era el caso de las medallas o los *agnus dei*. En otra carta de la provincia jesuita de Portugal, de 1579, se daba cuenta de un episodio ocurrido durante una misión al Algarve, en el que su protagonista no dudó en achacar el feliz desenlace de una emboscada que le habían preparado sus enemigos, precisamente, a la protección y la milagrosa intervención de un *agnus dei* que llevaba consigo y que los misioneros jesuitas le habían entregado⁶². Lo cierto es que, entre los hombres de la época moderna (y no sólo entre quienes procedían de los grupos iletrados), fue relativamente común atribuir un valor simbólico e, incluso, poderes mágicos a este tipo de objetos de devoción, así como a textos e imágenes de naturaleza religiosa. Pliegos y estampas podían ver así alterado su sentido inicial, dejando de ser considerados como instrumentos de una comunicación verbal o visual, para asumir una función eminentemente protectora, que a veces llegaba a adoptar ribetes supersticiosos. Las llamadas «cartas de tocar», por ejemplo, solían incluir pequeños textos e imágenes —muchos de ellos impresos— en torno a la Pasión que, dentro de saquitos o «nóminas» se llevaban colgados del cuello o cosidos a la ropa como si se tratase de amuletos o talismanes⁶³.

Al margen de aquellos casos más extremos que podían resultar de prácticas claramente connotadas de mágicas o heréticas, las autoridades religiosas de la época, en realidad, mantuvieron una postura bastante indulgente —pudiendo llegar a incen-

su distribución en la misiones del Alentejo. En: FRANCO (1726). António. *Synopsis Annalium Societatis Iesu in Lusitania. Ab Anno 1540 usque ad 1725*. Augusta Vindelicorum: Philipus Martinus & Joannis Veith haeredes, p. 158 y 181.

61. Siendo ya abundante la bibliografía sobre las formas de religiosidad en el mundo local de la Península durante los siglos modernos, remitimos aquí, principalmente, al estudio clásico de CHRISTIAN, William, Jr. (1991).
62. CRUZ, Luís da (1579). Carta anua, ANTT, *Livraria*, ms. 690, f. 66v.
63. Sobre estos usos de las imágenes y, en especial, de los textos manuscritos e impresos, son de particular interés los análisis de MARQUILHAS, Rita (2000), p. 60-78 y BOUZA, Fernando (2001), p. 85-108.

tivarlos— con respecto a esos usos menos ortodoxos y a esa función protectora que, a menudo, podían recibir determinados escritos y grabados devotos. En todo caso, resulta difícil afirmar que imágenes como las difundidas por el jesuita portugués entre las poblaciones alentejanas a finales del siglo XVI asumiesen un sentido unívoco. Un hábito tan común en la época, sobre todo en medios humildes, como era el de colocar este tipo de estampas en los muros de una casa, podía ciertamente obedecer, una vez más, a criterios relacionados con ese potencial protector que se les atribuía. Esto no impedía, sin embargo, que estas pequeñas piezas con representaciones de carácter religioso pudiesen servir, al mismo tiempo, como objetos a los que la persona, de modo sistemático u ocasionalmente, dirigía determinados gestos y actos de devoción⁶⁴. En definitiva, no obstante esos usos menos ortodoxos —no siempre censurados por la jerarquía católica— que podían suscitar las imágenes repartidas por los misioneros de interior, cabe reconocerles asimismo algún margen de eficacia en sus propósitos originales, habiendo servido para incentivar, como se señalaba, determinadas prácticas religiosas entre los fieles.

Cierto es que no se conserva ningún ejemplar de esos grabados de Nuestra Señora que João Rebelo mandó imprimir en 1588, aunque cabe conjeturar que, por tratarse de una tirada aparentemente grande y de bajo precio, la calidad de las mismas debió ser bastante exigua, similar a la que caracterizó muchas de las representaciones que se incluían en algunas ediciones de esos libritos empleados en los contextos misioneros, como eran, entre otros, los ya mencionados catecismos. Conviene no olvidar, en todo caso, que las funciones que desempeñaban las imágenes en este tipo de escritos —a diferencia de las que se imprimían autónomamente— no eran ajenas al propio sentido del texto, al que, la mayoría de las veces, solían completar por medio de un lenguaje iconográfico que procuraba ser fácilmente descifrable, potencialmente emotivo y, a menudo, también pedagógico, capaz no sólo de incentivar la práctica de determinadas devociones, como de facilitar la asimilación racional de principios religiosos y morales⁶⁵. Esta intención adoctrinadora, basada en el empleo eficaz de esquemas compositivos e iconográficos asequibles a públicos menos instruidos, se haría especialmente notoria, por ejemplo, en los grabados que se incluyeron en la edición de 1616 de la ya mencionada *Doutrina christã* de Marcos Jorge, donde la exposición verbal de oraciones, mandamientos, sacramentos, virtudes, etc., se vería, punto por punto, sintetizada y traducida en sencillas imágenes que representaban episodios, situaciones y escenarios cotidianos y de inmediato reconocibles por quienes las habían de «leer»⁶⁶.

64. En relación con el uso habitual, en la España de la época moderna, de las estampas religiosas como elemento que se solía colgar en los muros de las casas más humildes, así como en las celdas de los religiosos, véanse las indicaciones que da al respecto PORTÚS PÉREZ, Javier (1997).

65. La presencia de grabados en obritas de carácter devoto y doctrinal, dentro del mundo católico moderno, ha sido abordada en estudios como el de PALUMBO, Genoveffa (1997) o, para el caso específico español, el de CIVIL, Pierre (1995). Referido al ámbito protestante, véase asimismo: CHRISTIN, Olivier (2003).

66. JORGE, Marcos (1616). *Doutrina Christam de Padre Marcos Jorge da Companhia de Iesus, representada por Imagens*. Augusta: Christoual Mangio. Analizamos esta edición en PALOMO, Federico (2003), p. 269-277.

Buscando obtener una eficacia diferente (más devota que didáctica), una edición anterior de este mismo texto doctrinal, realizada por el impresor Manuel de Lira en 1592, reuniría un conjunto de 26 xilografías que se seguirían empleando en ediciones posteriores, como sucedió, al menos, en la de 1655⁶⁷. Más allá de la tosquedad que distinguiría su factura técnica, estos pequeños grabados, en realidad, ya no «trasladaban» a un lenguaje visual los sucesivos puntos que abordaba la exposición doctrinal del P. Jorge, sino que, desempeñando sobre todo funciones de naturaleza piadosa, acompañarían puntualmente varios de los textos —pequeños tratados para la confesión, la misa y la eucaristía, oraciones, letanías, cánticos— que el también jesuita Inácio Martins añadió a este catecismo a finales del siglo XVI. En particular, cabe destacar las páginas en las que el religioso exponía un método o *Maneira de Rezar o Rosayro de nossa Senhora*, ilustradas, de hecho, mediante un total de 16 imágenes, que, dentro del volumen, constituyen la serie más numerosa y de mayor interés. No en vano, conocieron alguna fortuna, pues, además de su presencia de las dos ediciones señaladas de la *Doutrina*, serían asimismo incluidas en obras como el *Rosario de la Santissima Virgen María*, que compuso en castellano el propio João Rebelo y que, de la mano una vez más de Manuel de Lira, salió a la luz en Évora, en 1599⁶⁸.

Conviene no olvidar que la devoción del rosario fue objeto de una difusión sistemática por parte de misioneros como Rebelo, que, valiéndose de la propia versatilidad que ofrecía, vieron en ella un instrumento sencillo y particularmente adecuado a la hora de introducir e inducir a las poblaciones que visitaban a una práctica cotidiana de la oración. Su rezo no sólo establecía un nexo directo entre la figura de la Virgen y los episodios de la Pasión, como permitía combinar de un modo extraordinario formas vocales y mentales de oración, facilitando la gran variedad de usos devocionales de que fue objeto. En efecto, consentía el que se rezase en común, dentro de una iglesia y siguiendo un ritmo en el que las plegarias se proferían de un modo casi mecánico. Pero, al mismo tiempo, podía constituir una pieza habitual en prácticas religiosas familiares o, sencillamente, adoptar expresiones más íntimas, en las que la persona, en solitario, recorría los varios puntos de meditación que comprendía.

En el catecismo de 1592, junto a la imagen inicial que representaba la escena de santo Domingo recibiendo el rosario de manos de la Virgen, los otros quince grabados ilustraban cada uno de esos distintos puntos o «misterios» que, agrupados

67. JORGE, Marcos (1592). *Doctrina Christam, ordenada a maneira de Dialogo, para ensinar os meninos*, Lisboa: Manuel de Lyra. Apenas se conserva un ejemplar de esta edición, ausente de los repertorios bibliográficos y testimonio único de las ediciones que la obra conoció durante el siglo XVI. El ejemplar pertenece a la Biblioteca «Marqués de Valdecilla» de la Universidad Complutense de Madrid (FLL 19646) y existe una edición *fac-simil* reciente (Oporto: CIUHE, 2004). Puede verse además en: http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=B20739965. La edición de 1655, realizada también de Lisboa, en la Oficina Creasbeckiana, se encuentra en BNL (R. 16933 P).

68. João REBELO. *Rosario de la Santissima Virgem Maria*, Évora: Manuel de Lira, 1599. Uno de los grabados de esta serie sería nuevamente utilizado por el mismo impresor, Manuel de Lira, en la portada que precedía a la segunda parte de la *Ethiopia Oriental* del dominico Fr. João dos Santos (Évora, 1609).

en tres «coronas», conformaban la devoción del rosario: los cinco misterios llamados gozosos, referidos al nacimiento e infancia de Cristo; los cinco dolorosos, relativos a su Pasión; los cinco gloriosos, relacionados con la resurrección y ascensión a los Cielos, con el descenso del Espíritu Santo y con la asunción y coronación de la Virgen. Las imágenes representaban así cada uno de los episodios del Evangelio que debían alimentar la meditación en torno a los distintos puntos del rosario y en cuyo honor, como señalaba el texto, se debía hacer el ofrecimiento de las correspondientes oraciones (diez avemarías y un padrenuestro) que acompañaban a cada misterio. Los gozosos aparecían así representados, por ejemplo, mediante cinco grabados que reproducían respectivamente la escena de la Anunciación del ángel san Gabriel (fig. 1), la visita de la Virgen María a santa Isabel (fig. 2), la Natividad (fig. 3), la presentación en el templo (fig. 4) y el episodio de Jesús entre los doctores (fig. 5)⁶⁹.

Como se observa, se seguían esquemas compositivos relativamente sencillos, en los que el contenido de la imagen se hacía expreso mediante una única escena de marcado carácter descriptivo, cuyo significado resultaba así inteligible para quienes, teniendo, o no, capacidad de acceder al texto escrito, se habían de servir de estos grabados en el momento de orar. Sin que faltasen elementos que apelaban a los afectos del espectador/lector, se buscaba, sobre todo, incidir sobre su «imaginación», facilitándole un instrumento sensible cuya observación le sirviese de estímulo para la realización de un sencillo ejercicio de meditación que acompañase el rezo reiterado del Ave María. En realidad, se recurría a un método que, simplificado, no difería de esa *compositio loci*, sobre la cual, como indicábamos anteriormente, asentaron en buena medida las prácticas de oración y meditación de la época, convidando a los fieles a construir imágenes mentales, que aquí, sin embargo, se hacían representación explícita, material y fácilmente comprensible. Mediante la figuración visual, en definitiva, se ponía una vez más de manifiesto esa voluntad por formular y articular el discurso religioso contrarreformista, tanto en su dimensión doctrinal como devota, en función de los horizontes de recepción que podían suscitar públicos y contextos como los que se deparaba la actividad misionera, en la que, como se ha tratado de mostrar, imágenes y escritos impresos no dejaron de tener una presencia relevante, favoreciendo su difusión y circulación por toda la península Ibérica, integrándose de muy diversas formas en los ejercicios que comprendían este tipo de expediciones y, en último término, contribuyendo, mediante la adaptación de sus formas y lenguajes, a la propia eficacia comunicativa y disciplinadora que, en general, se procuraría imprimir a esos actos de cierta complejidad performativa, característicos de las prácticas apostólicas desarrolladas en el ámbito de las misiones de interior durante la época moderna.

69. Imágenes procedentes del ejemplar de la *Doutrina christã* de Marcos Jorge (Lisboa: Manuel de Lira, 1592), perteneciente a la Biblioteca Marqués de Valdecilla de la Universidad Complutense de Madrid (FLL 19646).



Fig. 1

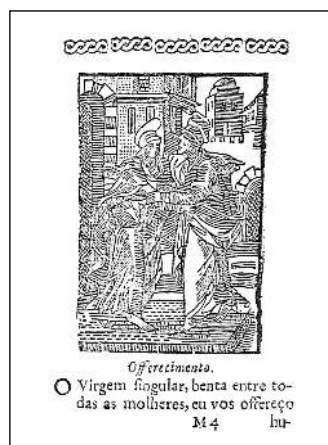


Fig. 2

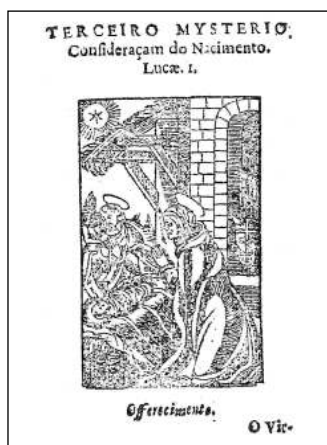


Fig. 3



Fig. 4

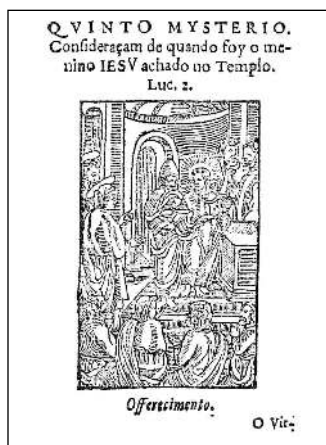


Fig. 5

Bibliografía

- BARRIO GOZALO, M. (2004). *El Real Patronato y los obispos españoles del Antiguo Régimen (1556-1834)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- BOUZA, F. (1999). *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*. Salamanca: SEMYR.
- BOUZA, F. (2001). *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons.
- BROGGIO, P. (2004). *Evangelizzare il Mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma: Carocci.
- CARDIM, P. (1996). «Entre textos y discursos. La historiografía y el poder del lenguaje». *Cuadernos de Historia Moderna*, 17, p. 123-149.
- CARO BAROJA, J. (1969). *Ensayo sobre la literatura de cordel*. Madrid: Revista de Occidente.
- CASTILLO GÓMEZ, A. (2000). «Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco», *Via Spiritus*, 7, p. 99-122.
- CASTILLO GÓMEZ, A. (dir.); SIERRA BLAS, V. (ed.) (2007). *Senderos de ilusión. Lecturas populares en Europa y América (Del siglo XVI a nuestros días)*. Gijón: Trea.
- CÁTEDRA, P. M. (2002). *Invenición, difusión y recepción de la literatura popular impresa (siglo XVI)*. Mérida: Editora Regional de Extremadura.
- CERTEAU, M. de (1990). *L'invention du quotidien*, vol. I: *Arts de faire*. París: Gallimard.
- CHARTIER, R.; LÜSEBRINK, H. J. (eds.). (1996). *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe, XVI^e-XIX^e siècles*. París: IMEC-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- CHRISTIAN, W., Jr. (1991). *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea.
- CHRISTIN, O. (2003). *Les yeux pour le croire. Les Dix Commendements en images (XV^e-XVII^e siècle)*. París: Seuil.
- CIVIL, P. (1995). *Image et dévotion dans l'Espagne du XVI^e siècle. Le traité Norte de Ydiotas de Francisco de Monzón (1563)*. París: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- CONTRERAS, J. (1998). «Inquisición: ¿auge o crisis? Realmente "otra" Inquisición». En: *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*. Lisboa: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Carlos V y Felipe II-Pabellón de España Expo'98, vol. II, p. 153-190.
- CURTO, D. Ramada (1996). «Littératures de large circulation au Portugal (XVI^e-XVIII^e siècles)». En: CHARTIER, R.; LÜSEBRINK, H. J. (eds.). (1996), p. 299-329.
- EGIDO, A. (2003). *La voz de las letras en el Siglo de Oro*, Madrid: Abada Editores.
- FERNANDES, M. L. C. (1999). «A construção da santidade nos finais do século XVI. O caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e "Santa"» (c. 1539-1610)». En: *Piedade popular. Sociabilidades, representações, espiritualidades*. Lisboa: Terramar, p. 243-272.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, I. (2000). *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- FOUCAULT, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.
- FRENK, M. (1997). *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.
- GARCÍA CÁRCCEL, R. (1996). «Veinte años de historiografía de la Inquisición: algunas reflexiones». En: CARRASCO, R., GARCÍA CÁRCCEL, R., CONTRERAS, J. *La Inquisición y la sociedad española*. Valencia: Real Sociedad Económica de Amigos del País, p. 31-56.
- GARCÍA CÁRCCEL, R. (1998). «De la Reforma protestante a la Reforma católica. Reflexiones sobre una transición». *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 16, p. 39-63.

- GARCÍA CÁRCCEL, R.; MORENO, D. (2000). *Inquisición. Historia Crítica*. Madrid: Temas de Hoy.
- GARCÍA DE ENTERRÍA, M. C. (1973). *Sociedad y poesía de cordel en el Barroco*. Madrid: Taurus.
- GARCÍA DE ENTERRÍA, M. C. (1996). «El adoctrinamiento “popular” del niño en el siglo XVII». En: REDONDO, A. (ed.). *La formation de l'enfant en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles*. París: Publications de la Sorbonne-Presses de la Sorbonne Nouvelle, p. 277-290.
- GINZBURG, Carlo (1976). *Il formaggio e i vermi*. Turín: Einaudi.
- GÓMEZ, J. (1989). «Catecismos dialogados españoles (siglo XVI)». *Siglo de Oro*, 8, p. 117-128.
- GOODY, J. (1977). *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INFANTES, V. (1993). «La poesía que enseña. El didacticismo literario de los pliegos sueltos». *Criticón*, 58, p. 117-124.
- Inquisició i confessionalització* (1999). Dossier monográfico de *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 17, p. 19-199.
- LEÓN, P. de (1981). *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica* (edición de Pedro Herrera Puga). Granada: Facultad de Teología.
- MAJORANA, B. (2002). «Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI^e-XVIII^e siècle)». *Annales. HSS*, 57(2), p. 392-320.
- MARQUES, J. F. (2000). «As formas e os sentidos: o teatro religioso e litúrgico». En: AZEVEDO, C. Moreira, (coord.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. II, p. 449-462.
- MARQUILHAS, R. (2000). *A Faculdade das Letras. Leitura e escrita em Portugal no século XVII*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- MARTÍNEZ MILLÁN, J. (1994). «En busca de la ortodoxia: el Inquisidor general Diego de Espinosa». En: MARTÍNEZ MILLÁN, J., (ed.). *La corte de Felipe II*. Madrid: Alianza Editorial, p. 189-228.
- OESTREICH, G. (1969). «Strukturprobleme des europäischen Absolutismus». En: *Id., Geist und Gestalt des Frühmodernen Staates*. Berlín: Ausgewählte Aufsätze, p. 179-197.
- ONG, W. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (trad. de Angela Sherp). México: Fondo de Cultura Económica.
- PAIVA, J. P. (2000). «Missões, directores de consciência, exercícios espirituais e simulações de santidade: o caso de Arcângela do Sacramento (1697-1701)». *Gaudela*, 1, p. 3-28.
- PAIVA, J. P. (2006). *Os Bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PALAU Y DULCE, A. (1948-77). *Manual del librero hispano-americano*, 28 vols. Barcelona: Librería Palau.
- PALOMO, F. (en prensa). «Hispania Catholica. Balance y perspectivas para el estudio de la historia religiosa de España y Portugal en la época confesional». En: SERRANO, E. (ed.). *Discurso religioso y Contrarreforma*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, Universidad de Zaragoza.
- PALOMO, F. (1997). «Disciplina christiana. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna». *Cuadernos de Historia Moderna*, 18, p. 119-136.
- PALOMO, F. (2003). *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*. Lisboa: FCG-FCT/MCES.
- PALOMO, F. (2006). *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte.
- PALUMBO, G. (1997). «L'uso delle immagini. Libri di santi, libri per predicatori, libretti di dottrina dopo il Concilio di Trento». En: MOZZARELLI C.; ZARDIN, D. (eds.). *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*. Roma: Bulzoni, p. 353-385.

- PO-CHIA HSIA, R. (1989). *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*. Londres-Nueva York: Routledge.
- PONTES, M. L. Belchior (1953). *Frei António das Chagas. Um homem e um estilo do século XVII*. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos.
- PORTÚS PÉREZ, J. (1997). «Uso y función de la estampa suelta en los Siglos de Oro». En: MORÁN TURINA, M.; PORTÚS PÉREZ, J. *El arte de mirar. La pintura y su público en la España de Velázquez*. Madrid: Istmo, p. 257-277.
- PORTÚS PÉREZ, J.; VEGA, J. (1998). *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- PRODI, P. (ed.). (1994). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bolonia, Il Mulino.
- R. DE LA FLOR, F. (1996). *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- REINHARD, W. (1982). «Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 8, p. 13-37.
- RESINES, L. (1987). *Catecismos de Astete y Ripalda. Edición crítica*. Madrid: BAC.
- RESINES, L. (1991). «Introducción» a Jerónimo Ripalda, *Doctrina Christiana, con vna exposición breue* (edición fac-simil). Salamanca: Diputación de Salamanca, p. 11-69.
- RICO CALLADO, F. L. (2006). *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*. Valencia: Ed. Alfons el Magnànim.
- SALA BALUST, L. (1952). «Introducción biográfica» a Juan de Ávila, *Obras completas*. Madrid: BAC, vol. I, p. 1-221.
- SCHIERA, P. (1992). «Disciplina, disciplinamento». *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 18, p. 315-334.
- SCHILLING, H. (1992). «Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany Between 1555 and 1620». En: Id., *Religion, Political Culture and the Emergency of Early Modern State. Essays in German and Dutch History*. Leiden-Nueva York: E. J. Brill, p. 205-245.
- SCHILLING, H. (1994). «Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica». En: PRODI, P. (ed.). (1994), p. 125-160.
- SCHULZE, W. (1992). «Il concetto di «disciplinamento sociale nella prima età moderna» in Gerhard Oestreich». *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 18, p. 371-411.
- TAVARES, P. Vilas Boas (2005). *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*. Oporto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade.