

De algunas cosas que sucedieron estando en misión. Espiritualidad jesuita y escritura misionera en la península Ibérica (siglos XVI-XVII) *

Federico Palomo

Centro de Estudos de História Religiosa - Lisboa

1. Uno de los testimonios más extraordinarios de lo que fue la acción apostólica desarrollada, entre finales del siglo XVI y comienzos de la centuria de 1600, por los miembros de la Compañía de Jesús en la península Ibérica es, sin lugar a dudas, el conocido *Compendio* que Pedro de León redactó en torno a 1615¹. Con una intención marcadamente edificante, el jesuita andaluz elaboró este escrito para provecho de sus hermanos en religión, quienes, además de cartas e instrucciones varias, podían encontrar en el mismo una completa relación de las actividades que, a lo largo de más de treinta años, había llevado a cabo el propio Pedro de León entre prostitutas, galeotes y presos de las cárceles sevillanas, así como entre los fieles de las numerosas villas y aldeas que visitó durante sus misiones por las diferentes diócesis andaluzas. Con todo, la composición

* El presente trabajo se inscribe dentro de nuestro proyecto de investigación post-doctoral sobre las misiones de interior en Portugal durante la época moderna, financiado por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia/MCES.

¹ Pedro de LEÓN, *Compendio de algunas experiencias en los ministerios de que usa la Compañía de Iesvs con que practicamente se muestra con algunos acaecimientos y documentos el buen acierto en ellos* [c. 1615]. Dos copias, en tres volúmenes, de esta obra se conservan manuscritas en las Bibliotecas Universitarias de Granada y de Salamanca. El primer volumen del ejemplar granadino fue publicado con el título: *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica*, (ed. de Pedro Herrera Puga), Granada, 1981. En relación con la figura de Pedro de León y con su acción apostólica en las cárceles sevillanas y en las áreas rurales de Andalucía, véase: Marie-Lucie COPETE, *Les jésuites et la prison royale à Seville. Missions d'évangélisation et mouvement confraternel en Andalousie à la fin du XVIe siècle*, Tesis doctoral, Florencia, 1994.

de esta especie de memoria ejemplar de los múltiples episodios que marcaron la actividad del religioso jesuita, no estuvo falta de vicisitudes que, explícita o implícitamente, el propio Pedro de León refería en el *Prólogo y dedicatoria* de la obra, y que de una u otra forma habrían condicionado la elaboración del escrito.

En este sentido, cabe señalar, por un lado, el hecho de que Pedro de León compusiera este texto – redactado por encargo de sus superiores y, por consiguiente, como «obra de obediencia» – cuando contaba ya cerca de setenta años y se disponía a asumir de nuevo el cargo de rector del colegio de Cádiz, abandonando aparentemente de forma definitiva las actividades apostólicas que hasta entonces había desempeñado y, en particular, la misionera. Por otro lado, cabe igualmente llamar la atención sobre los ritmos que pautaron la composición del *Compendio*, condicionados por las infinitas ocupaciones del religioso, que, como él mismo afirmaba, le habrían obligado a escribirlo «de más de cuatro y seis veces, y nunca jamás capítulo entero de una sentada». Estas constantes retomas y abandonos se habrían reflejado en una cierta falta de trabazón del texto que el autor se reprochaba, tratando de justificarlas de esta forma:

«pues para trabar lo que había de decir con lo que dejaba escrito, cuando volvía de las ocupaciones dichas, era necesario tornarlo a leer y ya que tenía la cuerda en la mano para devanar aquella madeja enmarañada, me tornaban a llamar otras muchas veces, y a remiendos lo vine a acabar en menos de año y medio»².

Más allá de la atribuida iniciativa del texto a los superiores de Pedro de León, que puede ser considerada como expresión retórica de la humildad que debía caracterizar al religioso apostólico, los dos factores señalados, en realidad, no dejan de ser expresivos de las condiciones que a menudo rodearon la producción de una buena parte de los escritos elaborados por los misioneros de interior durante la época moderna. Al igual que en el caso del jesuita andaluz, no es difícil encontrar ejemplos de otros religiosos que, habiendo desempeñado un papel significativo en la acción misionera dentro de los territorios de la península Ibérica, dieron curso tardíamente a su actividad literaria. Sólo entonces ésta podía asentar, como en el caso de Pedro de León, en la experiencia acumulada, pero, sobre todo, permitía dar continuidad a una ocupación apostólica a la que dichos religiosos habían dedicado buena parte de sus energías y de la que, sin embargo, la avanzada edad y la frágil salud muchas veces les apartaban. A finales del siglo XVI, un personaje que se había dedicado intensamente a las misiones de interior

² Pedro de LEÓN, *Grandeza y miseria en Andalucía*, 12.

por diferentes territorios de la Península, como fue el portugués João Rebelo, acabó sus días en el colegio de Évora, dedicado a la tarea de componer varias obritas de devoción, como la *História dos Milagres do Rosário*, en la que resulta patente la impronta de sus expediciones apostólicas³. Del mismo modo, varias décadas después, el oratoriano Manuel Bernardes hacía explícitas las razones que lo habían conducido a elaborar su conocido tratado *Luz e calor*, siendo una de ellas la de «*suprir, pelos voos da pena, os passos que por meus achaques não posso dar nas Missões que mandam os Estatutos da minha Congregação*»⁴.

Sin menoscabo de otros casos, como los de Pedro de Calatayud o el franciscano António das Chagas, que dejaron una amplia colección de textos – manuscritos o impresos – elaborados cuando aún ejercían activamente su ministerio apostólico, parece evidente que el alejamiento de la actividad misionera dejaba espacio para una práctica de la escritura. Ésta concebida como extensión de la propia acción apostólica del religioso, suplía dicha actividad por medio de un discurso cuya eficacia, al contrario de lo que sucedía en el contexto de la misión, radicaba, precisamente, en la permanencia de unas palabras, hasta entonces, sujetas a la volatilidad que les daba el ejercicio del púlpito o del confesionario. El propio Pedro de Calatayud así lo expresaba en el prólogo al primer volumen de sus *Misiones y Sermones*, cuando afirmaba que,

«Quanto en el discurso, y tarea de mis Misiones han proferido mis labios en Pulpito, y Confessionario, Doctrina, Sermones, Platicas, exemplos, parabolas, similes, motivos, reflexiones y afectos, no han tenido más duracion, que el tiempo de pronunciarse, no mas virtud, que la que le comunicó el Señor: no hay ya mas vestigios o efectos de todo ello, que los que el Espíritu del Señor quiso dexar en los Oyentes, y Pueblos. Con el fin de que ceda en mayor bien de las Almas, me parece conducente dar mas duración a mis palabras, trasladandolas a el Libro, en donde los Fieles puedan sorber por los ojos, rumiar mas de espacio, y digerir aquellas verdades, y desengaños, que entraron por el oído»⁵.

³ João REBELO, *Hystória dos Milagres do Rosário*, Évora, 1602. De este mismo autor, se imprimieron además el *Rosario de la Sanctissima Virgen Maria* (Évora, 1599), una *Vida y Corona de Cristo nuestro salvador* (Lisboa, 1610), así como unas «adiciones» a la *Doutrina Cristã* de Marcos Jorge (Évora, 1603). Compuso asimismo un *Liuro de rezar* y una breve *Doutrina Christã*, que se conservan manuscritos en la Biblioteca Nacional de Lisboa (=BNL), códcs. 5061 y 3616, respectivamente.

⁴ Manuel BERNARDES, *Luz e calor. Obra espiritual dividida em duas partes* [1692], Porto, 1991, vol. I, IX.

⁵ Pedro de CALATAYUD, *Al Ilustrissimo Señor Don Manuel Murillo y Argaiz, del Consejo de Su Majestad y Obispo de Segovia*, in *id.*, *Misiones y Sermones*, Madrid, 1754, vol. I, sin foliar en esta parte.

La actividad misionera de interior, a pesar de su papel como instrumento de difusión del escrito, por medio de catecismos, de devocionarios de pequeño formato o de un sinfín de pliegos sueltos de carácter religioso y doctrinal que se distribuían entre las poblaciones visitadas, recurría mayoritariamente a dispositivos comunicativos orales y visuales, plenamente vigentes en las sociedades modernas⁶, mediante los cuales, con la ayuda de hábiles y complejas escenificaciones, se trataba de conducir las emociones de los fieles hacia sentimientos de compunción y arrepentimiento. Confesiones, sermones, doctrinas, procesiones articulaban una actividad intensa y marcada además por la itinerancia, dejando un margen escaso para tomar la pluma y ejercitarse en la composición de piadosos escritos. Las prédicas misioneras, así como las pláticas doctrinales, al contrario de lo que sucedía en otros contextos, no requerían generalmente un trabajo previo de elaboración escrita, sino que, a menudo, se apoyaban en la extraordinaria capacidad del religioso para la improvisación y, en el mejor de los casos, en breves apuntes esquemáticos. A excepción de los períodos en los que los sujetos con un mayor grado de implicación en este tipo de expediciones se recogían en sus casas y colegios, cuando el cese de una acción apostólica intensiva permitía una actividad lectora y escritora más sosegada, el trabajo misionero parecía dejar espacio tan sólo para tratar de alguna correspondencia, siendo, aun así, un ejercicio a menudo apresurado, como, de hecho, António das Chagas lamentaba en varias de las misivas incluidas en los volúmenes de sus *Cartas*⁷.

Aunque bajo un registro diferente del que caracterizó la correspondencia del franciscano portugués, orientada fundamentalmente a la dirección espiritual de sus interlocutores, lo cierto es que la misión de interior, al igual que la actividad apostólica desarrollada en los dominios asiáticos y americanos de las coronas ibéricas, tuvo a menudo como principal expresión escrita el género epistolar. Éste sería, por un lado, la base para la elaboración de otros escritos, como es el caso de los propios relatos que Pedro de León integró en su *Compendio*, pero, sobre todo, de muchos de los episodios incluidos en las llamadas «cartas anuas». Aunque sometidos a un ejercicio de reelaboración escrita por quienes redactaban cada año dichas misivas – y, en consecuencia, por autores que podían ser ajenos a la experiencia misionera de la provincia –, tales episodios constituyen,

⁶ En relación con la presencia y vigencia, junto al escrito, de las formas orales y visuales de comunicación en la época moderna, frente a la imagen clásica de una «edad tipográfica», véanse los trabajos recientes de Fernando BOUZA, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca, 1999; *id.*, *Palabra e imagen en la corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro*, Madrid, 2003.

en realidad, una fuente principal – aunque indirecta – para el estudio de este tipo de expediciones apostólicas jesuitas durante la segunda mitad del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII⁸. Por otro lado, las relaciones de misión, tal como los sucesos que de las mismas se incorporaban a las cartas anuas, fueron durante mucho tiempo casi el único instrumento de difusión de los modelos de acción característicos de la actividad misionera dentro de los territorios de la península Ibérica. Habrá que esperar a la segunda mitad del siglo XVII, con el desarrollo exponencial que experimentaron este tipo de expediciones, para que la literatura relativa a la acción misionera entre los católicos adopte nuevos géneros, dando así paso a la aparición de numerosos sermonarios, de algunas biografías de tono hagiográfico y de varios manuales *ad hoc*, como fue el caso, entre otras muchas, de obras como la *Predicación fructuosa* del jesuita Pedro Jerónimo Continente⁹, *El misionero perfecto* de Martín de la Naja¹⁰ o los ya citados volúmenes de *Misiones y sermones* de Pedro de Calatayud.

Elaboradas a veces en el curso de la propia misión y, con mayor frecuencia, al término de la misma, las relaciones de misiones realizadas en los reinos ibéricos no dejan de ser testimonio, al igual que el número infinito de cartas procedentes de otros territorios, del peso y de la importancia que, dentro de la orden ignaciana, se dio desde muy pronto a la práctica de la escritura epistolar. El intercambio de correspondencia se vio enseguida como el medio más útil, por un lado, para mantener la necesaria unión del «cuerpo» – de sus miembros entre sí y con la cabeza – de una Compañía que rápidamente se extendería por territorios cada vez más distantes de los superiores romanos; por otro, como instrumento mediante el cual modelar la vocación de los súbditos de la orden; finalmente, como dispositivo memorístico y de propaganda sobre el que construir y fijar una determinada imagen del instituto ignaciano, que, no en vano, se impuso y que, en alguna medida, todavía hoy determina mucha de la producción historiográfica en torno, no sólo, a los jesuitas, como, en general, a la historia religiosa y misionera de la época moderna.

⁷ António das CHAGAS, *Cartas espirituais [1684-87]*, (ed. de Isabel Morujão), Oporto, 2000.

⁸ Véanse a este respecto las indicaciones que realizamos en Federico PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, 2003, 38-44.

⁹ Pedro Jerónimo CONTINENTE, *Predicación fructuosa. Sermones al espíritu sobre los motivos que ay mas poderosos, para reduzir los hombres al servicio de su criador*, Zaragoza, 1652.

¹⁰ Martín de la NAJA, *El misionero perfecto. Deducido de la vida, virtudes y misiones del venerable y apostolico predicador, Padre Geronimo Lopez de la Compañía de Jesus*, Zaragoza, 1678.

Al igual que las cartas jesuitas procedentes de otros territorios y frente a lo que, a menudo, ha sido una lectura predominantemente positivista, los escritos en torno a la actividad desarrollada por los ignacianos en las áreas rurales de la Península, deben ser analizados desde perspectivas que permitan poner de manifiesto el carácter «construido» de dichos textos. En definitiva, se trata de captar el modo en el que éstos articulaban ciertos «topos» y representaciones, por medio de los cuales y haciendo uso de determinadas formas narrativas propias de la época, no sólo se elaboraban y reproducían modelos de acción apostólica y de perfección religiosa, como se pretendía guiar u orientar la conducta, así como la percepción de la realidad misionera, de quienes habían de leer o escuchar el relato de estas expediciones¹¹. En este sentido, conviene tener presente que los primeros y principales receptores de este tipo de relaciones o cartas sobre las misiones de interior eran, como se verá más adelante, las propias comunidades jesuitas, pues, a diferencia de lo que sucedió con los relatos procedentes de las Indias orientales y occidentales, los textos relacionados con la actividad apostólica de los ignacianos dentro de las provincias ibéricas no serían objeto de una difusión impresa – consiguiendo así llegar a públicos más vastos – hasta bien entrado el siglo xvii. Aun entonces, más que su publicación autónoma o su inclusión en recopilaciones de misivas¹², las cartas resultantes de este tipo de misiones conocieron una divulgación indirecta, siendo a menudo utilizadas como base para la composición de biografías misioneras o incluso de crónicas, como fue el caso del texto elaborado por Baltasar Teles para la provincia portuguesa. En el mismo, de hecho, no faltan referencias a episodios edificantes e incluso a enteras relaciones de los sucesos que tuvieron lugar en el curso de varias de las expediciones realizadas por los jesuitas en sus primeras décadas de presencia en Portugal¹³.

¹¹ Apoyándose en las teorías comunicativas de Erving Goffman, esta idea de *impression management* como estrategia característica de la escritura epistolar jesuita ha sido recientemente desarrollada por Ines G. ŽUPANOV, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Nueva Delhi, 1999.

¹² Ejemplos singulares de la edición autónoma de relaciones de misión, ya en la segunda mitad del siglo xvii, son la traducción castellana de la carta de Giovanni Battista d'ELIA, *Relacion de vna mission que dos Padres de la Compañia de Jesus hizieron en la ciudad de Bitonto, del Reyno de Napoles, el año de 1646*, Madrid, 1655; así como la *Carta de vn academico de la Vniversidad de Salamanca, escrita a un Cavallero de la Corte, refiriendo los progressos de la Mission, que en aquella Ciudad ha hecho el Illustrissimo y Reverendissimo Señor D. Fray Pedro de Salazar, Obispo de Salamanca, con el Reverendissimo Padre Thyerso Gonzalez, Doctor Theologo de la Compañia de Jesus, y Cathedratico de Prima de la Vniversidad de Salamanca, este año de 1682*, S.l., [1682]. Se conservan copias de ambos impresos en la Biblioteca Nacional de Madrid (=BNM), VE/156/39 y VE/107/18, respectivamente.

¹³ Baltasar TELES, *Chrónica da Companhia de Jesus na Provincia de Portugal*, 2 vols., Lisboa, 1645-47.

2. A pesar de su relativa singularidad y de incluir noticias que iban más allá de la actividad misionera desarrollada por Pedro de León en Andalucía, una obra como su *Compendio*, que ha permanecido manuscrita hasta bien entrado el siglo xx, muestra a las claras cuáles eran las funciones de este tipo de relatos misioneros, a qué públicos se dirigían principalmente y de qué modo se accedía a su contenido, es decir, cómo se leían. En relación con algunas de estas cuestiones, de hecho, no dejan de ser esclarecedoras varias de las indicaciones que el religioso jesuita iba desgranando a lo largo del *Prólogo y dedicatoria* de su escrito. Comenzaba así señalando Pedro de León que ofrecía las acciones relatadas en su *Compendio*, expresamente dedicado a sus hermanos de religión,

«no [...] para que [los religiosos de la Compañía] como de ejemplar saquen, sino para que como espejo representen nuestras obligaciones mirándose en éstos, no mis imperfecciones, sino la gracia de nuestra vocación en tantos ministerios que les dio quilates de algún valor. Y éstos nos abran caminos para hacer otros mayores»¹⁴.

Situando su escrito en un género «especular», que habría de ser ampliamente cultivado a lo largo de toda la época moderna¹⁵, Pedro de León proponía la relación de sus experiencias para que sirviese de «espejo» a sus correligionarios, moviéndolos a edificación con los múltiples ejemplos que en la misma se recogían en torno a la gracia de la vocación jesuita, e incitándolos de este modo a emular, no las imperfecciones del religioso ignaciano, sino las virtuosas acciones que encarnaba la práctica de los ministerios ahí referidos. Si la edificación de sus hermanos de religión había animado la composición del *Compendio*, Pedro de León advertía más adelante del uso que había hecho de una «claridad» y «llaneza» en la exposición de su relato, que obedecía principalmente a su presunción de que éste permanecería manuscrito, limitando la circulación del texto y su lectura al ámbito restringido de las comunidades jesuitas:

«todo cuanto tengo escrito en estos tres tratados y en los apéndices, va escrito con más claridad de lo que conviniera si se hubiese de imprimir. Pero en este caso, si la obediencia lo juzga por digno de impresión será fácil de disimular y encubrir

¹⁴ Pedro de LEÓN, *Grandeza y miseria en Andalucía*, 4.

¹⁵ Centrado en la literatura religiosa de la época en torno al matrimonio, a la familia y a sus diferentes miembros, este género «especular», dentro del contexto ibérico, ha sido analizado ampliamente por Maria de Lurdes Correia FERNANDES, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*, Oporto, 1995. Aunque referido apenas a la figura del «príncipe cristiano», véase asimismo: Ana Isabel BUESCU, *Imagens do Príncipe. Discurso normativo e representação (1525-49)*, Lisboa, 1996.

unas cosas y dejar del todo otras, que pudiesen tener algún rasgo de afición, las cuales ahora digo con más claridad y llaneza para que quien las quisiere ver las tenga a mano de puertas adentro, sin que los seglares puedan entender nuestras faltas y menudencias por lo impreso»¹⁶.

Además de la conciencia en torno a las diferencias que deberían existir entre la versión de mano y la eventual traslación impresa de su texto, el testimonio de Pedro de León pone de manifiesto tanto la presencia considerable que en el mundo moderno mantuvieron los manuscritos como instrumentos de comunicación y de memoria, como la preferencia por mantener determinados escritos lejos de las prensas tipográficas, en función del cometido que se les atribuía y, de acuerdo con éste, de la publicidad, en principio, restringida de los mismos y de los usos que de ellos se pudieran hacer¹⁷. En este sentido, parece claro que textos como el *Compendio* de Pedro de León, así como las cartas de misión, obedecían fundamentalmente a una motivación edificadora, y teniendo un interés propagandístico menor frente a las cartas provenientes de Asia o América, circularían, principalmente, en forma de copias manuscritas por las distintas comunidades jesuitas. Una cuestión ulterior, como apuntábamos, es la relacionada con las prácticas lectoras de que eran objeto este tipo de relatos.

Un primer indicio a este respecto lo encontramos en el propio recurso, ya referido, a relaciones y episodios misioneros en las cartas anuas y en textos como las crónicas provinciales, donde a menudo éstos eran objeto de todo un trabajo de reescritura, que podía pasar por la amplificación, la sinopsis, la censura, etcétera. Lo cierto es que tales usos y reutilizaciones escritas de las narraciones de misión no dejan de evidenciar determinadas formas de acceder a este tipo de relatos, que se aproximan de las prácticas eruditas de lectura. En definitiva, quien leía los escritos misioneros con el fin de incorporarlos total o parcialmente a otros textos que, muchas veces, desempeñaban igualmente una función edificante, lo hacía mediante un ejercicio silencioso e intenso de apropiación del texto, orientado a la acumulación de información y que, por medio de la transcripción de aquellos pasajes que mejor servían a sus propósitos, generaba además una práctica copista semejante a la de muchos otros eruditos, en particular los predicadores. Dicha práctica copista, de hecho, se materializaba a menudo bajo la forma de cartapacios de lugares comunes, en los que no es inusual encontrar fragmentos retirados de cartas misioneras jesuitas, poniendo así de manifiesto,

¹⁶ Pedro de LEÓN, *Grandeza y miseria en Andalucía*, 11.

¹⁷ Fernando BOUZA, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, 2001.

una vez más, la reutilización de este género epistolar en la composición de otros textos, como sermones, pláticas doctrinales y obras de devoción, en los que los *exempla* constituían un recurso retórico habitual¹⁸.

Con todo, junto a este tipo de práctica lectora, no conviene olvidar tampoco el papel que se atribuyó a la literatura misionera – tanto aquella que procedía de Asia y América, como la que llegaba de los diferentes colegios de la Europa católica – en la formación de los novicios de la Compañía y, en general, en algunos de los momentos que marcaban la vida cotidiana de las comunidades jesuitas, como eran los tiempos en los que éstas se reunían en los refectorios, donde el sustento del cuerpo se acompañaba de lecturas en voz alta. En las diferentes instrucciones que, a lo largo de la segunda mitad del siglo xvi, dieron los superiores romanos sobre los libros que debían leer los miembros de la Compañía, especialmente aquellos en fase de «probación», junto a las historias eclesíásticas, las obras de la tradición cristiana y los tratados de devoción cristológica, se hacía sistemáticamente alusión a la correspondencia proveniente de las misiones asiáticas, africanas y americanas, así como a las misivas que se recibían de los otros colegios y casas de la orden ignaciana en Europa¹⁹. Desde muy pronto, las colecciones manuscritas – más tarde, impresas – de cartas edificantes, que hoy encontramos en muchas bibliotecas y archivos europeos y de las que son un buen ejemplo los volúmenes conservados en Évora²⁰, formaron parte, con toda probabilidad, de los reducidos acervos libresco que se encon-

¹⁸ Sirva de ejemplo de la presencia de episodios misioneros en los cartapacios de lugares comunes, el manuscrito conservado en la Biblioteca Pública de Évora (=BPE), cód. CVIII/2-5, en el que se recoge un número abundante de casos edificantes que habrían tenido lugar durante el curso de las misiones de interior. Sobre la lectura erudita en la península Ibérica durante los siglos xvi y xvii y en relación con la práctica de la escritura que ésa suscitaba, véanse: José Manuel PRIETO BERNABÉ, *Prácticas de la lectura erudita en los siglos XVI y XVII*, in *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, (Antonio Castillo, comp.), Barcelona, 1999, 313-343; Antonio CASTILLO GÓMEZ, “No pasando por ello como gato sobre brasas”. *Leer y anotar en la España del Siglo de Oro*, in *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional*, série 3ª, 9-10 (2001-02), 99-121.

¹⁹ En general, sobre las lecturas de los jesuitas de la península Ibérica en la segunda mitad del siglo xvi, continúan siendo fundamentales los ensayos de Pedro de LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI y Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los jesuitas del siglo XVI*, ambos in *id.*, *Estudios ignacianos*, Roma, 1957, vol. II, 269-331 y 333-378. En relación con las instrucciones a este respecto de los superiores romanos, además de las referencias incluidas en estos dos trabajos, véase, a modo de ejemplo: Jerónimo NADAL, *Orden de lo que se ha de leer en la mesa* [1561], in *Hieronimus Natalis Instructionis et monita pro Collegiis Hispaniae et Lusitaniae*, Archivum Romanum Societatis Iesu (=ARSI), *Institutum* 208, fols. 22v-23.

²⁰ *Cartas que os padres da Companhia & outras pessoas escreverão de diuersas partes de Europa*, BPE, códcs. CVIII/2-1; CVIII/2-2; CVIII/2-3 y CVIII/2-4.

traban en los refectorios de las residencias jesuitas. Los relatos acerca de las misiones realizadas en los territorios de la Europa católica, al igual que las cartas anuas de las distintas provincias de la orden o las relaciones particulares de sucesos ocurridos en otras partes del mundo, se convirtieron así en lectura habitual y frecuente, realizada en voz alta y a menudo objeto de discusión en las llamadas «quietes»²¹ por parte de los miembros de la orden y, en particular, por quienes, encontrándose en los estadios iniciales de su formación espiritual, debían verse más expuestos a los modelos de virtud, de devoción y de intervención que caracterizaban al instituto ignaciano; modelos declinados, además, no sólo en este tipo de escritos, sino también en pequeñas piezas teatrales y en programas iconográficos que solían poblar algunos de los espacios comunitarios de las residencias jesuitas²².

3. En definitiva, la circulación esencialmente manuscrita y, por tanto, relativamente restringida de las relaciones de misiones internas entre las comunidades jesuitas y, sobre todo, la elaboración de las mismas en función de un público cuya vocación y formas de acción se pretendían disciplinar y modelar mediante relatos que incitasen a la imitación y la emulación, fueron dos aspectos que caracterizarían este tipo de escritos y que acabarían por determinar, no sólo los «topos» que, como se verá más adelante, articulaban, sino también su propia estructura narrativa. En efecto, la naturaleza edificante de este género de cartas o relaciones favoreció, mayoritariamente, la adopción en las mismas de ese modo

²¹ Las «quietes» eran tiempos de descanso, que seguían a las horas de refectorio, durante los cuales, en el caso de los noviciados jesuitas, se incitaba a los religiosos a que comentasen entre sí las lecturas que habían escuchado durante la comida. Por otro lado, en relación con las prácticas de lectura en voz alta dentro de las comunidades religiosas de la época moderna, aunque referido apenas a congregaciones femeninas, cabe referir el trabajo de Antonio CASTILLO GÓMEZ, *Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco*, in *Via spiritus*, 7 (2000), 7-57.

²² Sobre los noviciados de la Compañía, los dispositivos escritos e iconográficos orientados a modelar la vocación de los futuros jesuitas y la recepción de los mensajes que dichos dispositivos articulaban, es pertinente la consulta del trabajo reciente de Gian Carlo ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Turín, 2001. Un buen ejemplo de los programas iconográficos que decoraban los espacios de las iglesias y residencias jesuitas, es el que ilustraba la vida de Francisco Javier en la sacristía de la São Roque en Lisboa, analizado en su día por Vítor SERRÃO, *A lenda de São Francisco Xavier pelo pintor André Reinoso. Estudo histórico, estético e iconológico de um ciclo existente na sacristia da Igreja de São Roque*, Lisboa, 1993. Véanse igualmente, los trabajos de Luís de Moura SOBRAL, *O ciclo pictural da capela-mor da Catedral de Salvador*, in *A arte no mundo português dos séculos XVI ao XIX: confrontos, permanências, mudanças*, (Maria Helena Ochi Flexor, ed.), Salvador, 2000, 393-409; id., 'Ut pictura poesis': José de Anchieta e as Pinturas da sacristia da Catedral de Salvador, in *Barroco*, 18 (1997-2000), 209-246; así como el estudio de este mismo autor incluido en el presente volumen.

de escritura que Ines G. Županov, en su análisis sobre la correspondencia jesuita procedente de la misión de Madurai, en India, a comienzos del siglo XVII, ha designado como «teatral», distinguiéndolo así de las otras modalidades que, en general, caracterizaron los escritos epistolares jesuitas, en función de las cuestiones que en los mismos se trataban y de los públicos lectores a los que se dirigían²³. Concomitante con la propia dimensión «dramática» que solía distinguir la práctica apostólica de los ignacianos, en particular dentro del ámbito de las misiones de interior²⁴, esta modalidad «teatral» de escritura, de cierta forma, permitía escenificar ante los jesuitas que leían o escuchaban la narración misionera, aquellos sucesos en los que el religioso de la Compañía aparecía representado como una especie de instrumento de la voluntad y la gracia divinas, operando de este modo conversiones y milagrosas curaciones, saliendo airoso de los embates del propio diablo o, incluso, siendo objeto de injustas persecuciones por parte de infieles o de pertinaces pecadores. El relato de la misión, de este modo, se articulaba mediante la sucesión de toda una serie de episodios que, por un lado, gozaban de autonomía unos respecto de otros (pudiendo de este modo, como ya se ha advertido, aparecer copiados, incorporados y reescritos individualmente dentro de otros textos), y que, por otro, adoptaban y reproducían determinadas estructuras narrativas, dando muchas veces una apariencia semejante o familiar a episodios rememorados en cartas o relaciones de misión diferentes²⁵.

A modo de ejemplo, cabe referir aquí dos episodios que, de hecho, presentan estrechas analogías y que aparecen referidos, respectivamente, en una carta cuatrimestral del colegio de Évora, de 1563, y en la carta anua de la provincia portuguesa, de 1588. Si bien tuvieron lugar en contextos urbanos, ambas historias podrían perfectamente haber sucedido en el marco de las misiones de interior, cuyas relaciones narran a menudo sucesos similares. En el primero de

²³ En efecto, esta autora analiza y señala la existencia de cuatro modalidades de escritura en la correspondencia jesuita, que obedecerían a los propios objetivos que Ignacio de Loyola apuntó en sus instrucciones acerca de la elaboración de los escritos epistolares por parte de los miembros de la orden. Županov distingue así, junto al modo «teatral», más apto para un tipo de escritura edificante, una forma «polémico-dialógica», que daría expresión a las eventuales polémicas y desavenencias entre los religiosos de la Compañía; un modo «etnográfico», que daría forma a la acumulación y sistematización de informaciones sobre los pueblos y regiones que trataban de evangelizar; una forma «utópica», por medio de la cual el sujeto daba rienda a su propias aspiraciones espirituales; Ines G. ŽUPANOV, *Disputed mission, passim*.

²⁴ La dimensión «teatral» o «dramática» de la acción desarrollada por los jesuitas en el curso de las misiones de interior ha sido ampliamente estudiada, siendo abundante la bibliografía existente en relación con esta cuestión. Restringiéndonos apenas al ámbito ibérico, nos permitimos remitir aquí a Federico PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes*, 215-423.

²⁵ Ines G. ŽUPANOV, *Disputed mission*, 147-194.

estos episodios, ocurrido en la propia ciudad de Évora, se daba cuenta de una intervención que, obrada por un hermano de la Compañía, había permitido salvar a una mujer del suicidio:

«Yendo un hermano por una calle por donde nuestro señor parece que le guiaua, le comenzaron a llamar de una casa a grandes bozes que acudiesse, que se estaua una muger ahorquando. Torno el hermano muy depriessa y quando allego estaua ja en el ultimo, quitaronle entonses la soga del pescoço y quedo tan fea que parecia el mismo demonio. Acodieron alli otros dos religiosos que entonses paseauan y como vieron el hermano con ella se fueron. Comesando el hermano a dizir que llemasse por el nombre de IESVS, no lle respondia sino con abrir y cerrar los ojos, que parecia lle saltauan fuera, y boluer la cabeça de una parte a otra, dando a entender que no queria. A cabo de muchas amonestaciones del hermano, quiso N.S. auer della misericordia, torno en si y comenso a llamar el nombre de IESVS. Entonses el hermano le persuadio que se confessasse y assi uino a llamar un P^e. que fue alla luego, y mientras se confessaua fue aquel hermano a hablar con un hermano della, con quien estaua mal y per cuiua causa enforcaua (sic), y le persuadio fuese uer a su hermana y se hiziese amigo con ella. Y assi fue que ella quedo confessada y contenta y amiga con su hermano i el demonio vencido y sus lazos quebrados. El Señor sea bendito por ello»²⁶.

Los sucesos que relataba el segundo de estos episodios tuvieron lugar en Coímbra, en 1588, siendo igualmente protagonizados por un hombre que trató de quitarse la vida y por dos religiosos jesuitas que lo impidieron, gracias a una intervención que se narraba en términos muy parecidos a los del caso eborense:

«Passando dous nossos por huma rua desta cidade, forão chamados de huma casa uezinha que acodissem a hum homem que se tinha enforcado, a quem os das casa tinhão cortado o baraço. Entrarão os nossos, iazia o miserauel homem no chão, ia sem nenhum sentido e com os membros tão inteiriçados que querendolhe o P^e. leuar a mão a testa pera lhe fazer o sinal da cruz, nunca ia lhe pode dobrar. Vendo isto o companheiro do P^e. tira hum agnus dei que trazia ao pescoço e em tocando com elle o quasi morto, eis que subitamente torna em si, como quem espartaua de hum pesado sono; e espantandose os circunstantes do caso marauilhoso, elle tãobem se espantaua de se uer entre P^{es}. E tanta multidão de gente, e fazendo logo com sua propria mão o sinal da cruz fez com o mesmo P^e. huma confissão proueitosas»²⁷.

²⁶ Hernando NAVARRO, *Carta cuatrimestral* (Évora, 1.5.1563), ARSI, *Lus.* 52, fol. 49.

²⁷ *Annua da Prouincia de Portugal do anno de 1588*, Arquivo Nacional da Torre do Tombo (=ANTT), *Livraria*, ms. 690, fol. 150v.

Además del hecho de que, en ambos episodios, la causa que motivó la intervención de los religiosos de la Compañía fuese la intención de sus protagonistas de morir ahorcados, son otros, sin embargo, los elementos de la narración que permiten establecer paralelismos estrechos entre las dos historias. Por un lado, la alusión a la intervención súbita de los jesuitas, suscitada por la alarma de la vecindad, que, ante la gravedad de la situación pide socorro a los clérigos que por allí pasan y que – claro – son miembros de la Compañía. Por otro lado, ambos relatos presentan a sus protagonistas en un estado próximo a la posesión demoníaca, rechazando, por medio de signos visibles, como el letargo corporal o los movimientos de la cabeza, los intentos de los religiosos por reconciliarlos *in extremis* con Dios. En realidad, la reacción de ambos personajes sólo se produce cuando interviene un elemento de carácter divino: un objeto, como el *agnus dei* utilizado por uno de los religiosos conimbricenses, o una palabra, que en el episodio eborense es el propio nombre de Jesús, pronunciado por la mujer a la que el hermano de la Compañía asiste. A este pormenor, que, en definitiva, servía para acentuar el carácter instrumental de los religiosos ignacianos ante lo que era una acción de la misericordia divina, se añadía, finalmente, la referencia en ambas historias al sacramento de la confesión, concluyendo así, mediante un acto simbólico de reconciliación con Dios y/o con el prójimo, la narración de cada uno de los episodios.

La riqueza descriptiva de las historias incluidas en las cartas y relaciones acerca de las misiones de interior ibéricas es diferente en cada caso, pues junto a breves alusiones a la acción desarrollada con mujeres públicas recogidas en «casas de convertidas» o a amancebados que terminaban por mudar de vida y sacramentar su unión marital, se pueden asimismo encontrar detallados relatos sobre las prédicas de los misioneros y los efectos que éstas tuvieron sobre los auditorios, en relación con la mediación de los religiosos en toda suerte de conflictos dentro de las comunidades que visitaban, o acerca de las industrias que los ignacianos debían idear para contrariar las maléficas intervenciones del diablo. En todo caso, las situaciones descritas se repiten y los elementos que dan forma a los episodios suelen presentar analogías como las que se acaban de señalar, remitiendo, de hecho, al modelo narrativo del *exemplum*, que sería ampliamente utilizado en los escritos de carácter didáctico y religioso de los siglos XVI y XVII²⁸. En este sentido, las escenas en las que la componente milagrosa de la actuación llevada a cabo por los misioneros resulta casi explícita, como en los ejemplos atrás referidos, son aquéllas en las que probablemente las semejanzas

²⁸ Sobre el uso del *exemplum* en la literatura religiosa portuguesa del período moderno, véase el estudio de Mafalda Ferin CUNHA, *Persuasão e deleite na Nova Floresta do Padre Manuel Bernardes*, Lisboa, 2002.

en la estructura narrativa acaban siendo más evidentes, asentando además en un gusto por los sucesos prodigiosos que la hagiografía medieval había desarrollado y que la literatura religiosa de la época moderna – y, en particular, la misionera – cultivaría ampliamente en textos epistolares, biografías, crónicas, etcétera²⁹. Lo cierto es que esa reiteración que domina las formas narrativas de los episodios de misión fue resultado de los propios factores que intervenían en la elaboración de este tipo de cartas o relaciones, y si parece claro que tuvo mucho que ver con el *exemplum* y con las modalidades que adoptaba el género hagiográfico, no menos insignificantes debieron ser las eventuales afinidades de la literatura epistolar misionera con algunas formas de ficción literaria de la época, es decir, con algunos de los modos al uso a la hora de «contar historias» a ciertos públicos y en función de determinadas estrategias discursivas³⁰. En este sentido, conviene no olvidar que, como ya se ha indicado, la correspondencia misionera jesuita, abundantemente trasladada, traducida y reciclada en otros textos, tuvo una función esencial como dispositivo o instrumento por medio del cual fijar e identificar los modelos de acción apostólica desarrollados por los ignacianos en los campos de la Europa católica, así como las situaciones en las que se debía intervenir y las intenciones que debían guiar las actuaciones de los religiosos. En realidad, por medio de este tipo de misivas y relaciones, se creó una cierta «circularidad» entre lo que era la actuación misionera, la construcción

²⁹ Además de las reflexiones que, a propósito de la cronística moderna, ha merecido esta cuestión en el estudio de Pascale GIRARD, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Paris-Lisboa, 2000, 88-93 y 96-98, es igualmente pertinente, en relación con la presencia del relato milagroso en la literatura misionera de los siglos XVI y XVII, el estudio de Ângela Barreto XAVIER, *Correo logo a fama de milagre. Narrativas missionárias, motivações e devoções num Oriente imaginado*, in *Piedade Popular. Sensibilidades – Representações – Espiritualidades*, Lisboa, 1999, 207-218. Desde una perspectiva que no se circunscribe apenas a la literatura misionera, véase asimismo, Raphaël CARRASCO, *Milagrero siglo XVII*, in *Estudios de Historia Social*, 36-37 (1986), 401-422. Por último, en relación con el género hagiográfico dentro del contexto ibérico durante el período moderno, son de particular interés los trabajos reunidos en el número monográfico de *Via spiritus*, 10 (2003).

³⁰ En relación con esta cuestión, de hecho, cabría incluso preguntarse sobre los eventuales paralelismos que, a pesar de las diferencias entre los tipos de escritos y entre las intenciones que los animaron, se podrían establecer entre las relaciones de misión y algunos géneros narrativos que, desde finales de la edad media, se desarrollaron dentro del campo literario, como es el caso, entre otros, de las llamadas «epístolas de relación» o de las «cartas de avisos», frecuentemente utilizadas en la época moderna para la difusión de sucesos, de prodigios y de historias ejemplares, tal como en el caso de las cartas elaboradas por los religiosos ignacianos. En relación con este tipo de escritos, véanse los trabajos reunidos en *Las Relaciones de sucesos en España (1500-1750). Actas del primer coloquio internacional (Alcalá de Henares, 8,9 y 10 de junio de 1995)*, (María Cruz García de Enterría, Henry Ettinghausen, Víctor Infantes y Augustin Redondo, eds.), Alcalá de Henares-Paris, 1996.

narrativa de los «objetos» sobre los que ésta incidía y de las formas que adoptaba, y su puesta en práctica sobre el terreno por parte de los religiosos. Éstos, a su vez, se convertirían posteriormente en autores, ellos mismos, de este tipo de cartas o relaciones, siendo muchas veces conscientes – por su propia experiencia – de los efectos que sobre la vocación de los miembros más jóvenes de las comunidades jesuitas podía llegar a tener el relato de determinados episodios y la forma de narrarlos.

En esa labor de construcción escrita de los modelos misioneros, a fin de que sirviesen de acicate a la vocación de los miembros de la Compañía y, por consiguiente, orientados a la definición de un *modum agendi* y a la adquisición de un determinado *habitus* apostólico, es decir, de ciertas disposiciones a la acción *ad proximos*, las relaciones y cartas de misión articularon toda una serie de «topos», recurrentes en este tipo de literatura, que, como se verá a continuación, remitían a aspectos cardinales de la propia espiritualidad ignaciana, haciendo de la acción y del sujeto misioneros expresiones extraordinarias de la idiosincrasia y la identidad jesuitas.

4. Entre las representaciones que los misioneros de interior de la Compañía, por medio de la escritura epistolar, construyeron en torno a sí mismos y a la actividad que desarrollaban, asumiéndose así en buena medida como particulares referentes de una identidad religiosa basada en la idea de la contemplación a través de la acción, cabe llamar la atención, en primer lugar, sobre lo que podríamos denominar como «modelo apostólico o evangélico». Éste tenía una primera y más evidente expresión en el recurso a determinados vocablos y expresiones que implícitamente remitían al evangelio de san Mateo (20, 1-16), evocando así la imagen de una «viña», que, entendida como representación del mundo y tal como señalaban las propias *Constituciones* ignacianas en su VIIª parte, el jesuita debía recorrer y cultivar³¹. De una forma más o menos explícita, esa metáfora de la viña se convertiría en un elemento casi omnipresente en las narrativas misioneras a la hora de representar tanto a los religiosos implicados en este ministerio, como las acciones que desarrollaban en el curso de sus expediciones. De este modo, si el misionero aparecía designado con relativa frecuencia como «obrero» u «operario», resultaban aún más habituales las alusiones, por un lado, a los continuos «trabajos» y «empresas» que, no sin una clara connotación de «perfección heroica», aquél había tenido que llevar a cabo, por otro, a los «frutos» que, con la ayuda divina, había logrado recoger. En este sentido, por ejemplo, João Pereira, autor de la relación de la misión realizada por los jesuitas eborenses a

³¹ Ignacio de LOYOLA, *Constituciones de la Compañía de Jesús* [1550-52], in *Obras*, (ed. de Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado), Madrid, 1991, § 603.

Alcácer do Sal en 1624, no dudó en iniciar el relato de la misma, recurriendo, precisamente, a este tipo de lenguaje y haciendo explícita la analogía entre el espacio misionero y la idea de la viña de Cristo:

«Por não faltar ao custume antigo dos que por ordem de santa Obediencia saimos a semelhantes emprezas e muito menos à obrigação que V.R. me pos de dar por extenso nouas desta nossa missam, e do fruito que Deos nosso Senhor foi seruido se colhesse desta sua uinha, o farei nesta [carta] breuemente»³².

En ese mismo año, un hermano de casa y religión del propio João Pereira, el jesuita Sebastião Álvares daba igualmente cuenta al rector eborense de la forma en la que había transcurrido la misión realizada durante la cuaresma a la villa de Coruche. Entre otras muchas cuestiones, Álvares indicaba que el padre António de Almeida, por medio de las muchas confesiones que escuchó, habría puesto remedio a algunos escándalos que había en esta villa alentejana, añadiendo que:

«ainda que muita da gente della [la villa de Coruche] seia quieta, e pia nas cousas de Deus, com tudo, como auia tanto tempo que os nossos não tinham uindo em Missam a ella, foram crescendo algumas espunhas e abrolhos, como os natuares mesmos dezião, por não terem quem em todo este tempo passado as arren-casse, por causa dos pregadores que a ella uinham se não occuparem em tão gloriosa empresa, ou se se occupauam não sairam com ella, o que nos moradores diziam por particular dom de Deus ser proprio da Companhia, para a qual se tinha reseruada tam copiosa colheita com tanta honra de Deus, e fructo das almas»³³.

Además de este recurso continuo a términos e imágenes que evocaban directa o indirectamente el pasaje ya referido del Evangelio y que, como aquí, se asociaban de forma particular al instituto y vocación ignacianas, parece indudable, por otro lado, que los episodios evangélicos, en general, así como los actos que protagonizaron los apóstoles tras la muerte y resurrección de Cristo, habrían de ser referencias esenciales tanto para la orientación de las propias actuaciones de los misioneros de interior, como, sobre todo, para la elaboración narrativa de dichas acciones, permitiendo a menudo presentar al religioso que participaba en este tipo de expediciones como una especie de *alter-christo* o de

³² João PEREIRA, *Carta da missam da Villa de Alcacere do sal, para o Padre Francisco de Mendoça, Reitor do Collegio da Companhia de JESV e Uniuersidade de Euora* [1624], BNL, ms. 30, nº 213, fol. 1.

³³ Sebastião ÁLVARES, *Carta da Missam de Curuche para o Padre Francisco de Mendoça da Companhia de Jesu, Reitor do Collegio e Vniuersidade de Euora* [1624], BNL, ms. 30, nº 215, fol. 1v.

moderno «apóstol» que acudía en auxilio espiritual de quienes por su rusticidad y su ignorancia religiosa podían ser considerados como indios domésticos o como gentiles.

Si en el contexto italiano, ya durante la segunda mitad del siglo XVII, la representación cristológica del misionero llegó a alcanzar manifestaciones plásticas evidentes durante determinados actos ligados a la predicación, en los que el misionero, coronado de espinas, se flagelaba³⁴, todo parece indicar que en el ámbito de las misiones de interior ibéricas se mantuvo siempre un perfil más bajo o discreto³⁵, pero no por ello carente de evocaciones a las figuras de Cristo y de los apóstoles, que – repito – marcaron con frecuencia las actuaciones de los misioneros jesuitas y la expresión escrita de las mismas. En este sentido, por ejemplo, algunas de las descripciones que surgen en las relaciones de misión, dando cuenta de la llegada de los religiosos a una villa o aldea, parecen querer rememorar – y, probablemente, a ojos de los lectores de estas relaciones así sucedía – la propia entrada de Jesucristo en Jerusalén, que, de hecho, serviría de referente último a las muchas ceremonias que, con mayor o menos fasto, marcaron la entrada de toda suerte de autoridades seculares, eclesiásticas y religiosas durante el período moderno³⁶. En el caso de los misioneros de interior jesuitas, las alusiones al episodio evangélico parecen, quizás, revelarse más explícitas. Tal como ocurrió en la misión de Crato, realizada por Garcia Simões y Miguel de Sousa, en 1570³⁷, los actos que solían rodear la llegada de los religiosos a una

³⁴ Bernadette MAJORANA, *Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIe-XVIIIe siècles)*, in *Annales HSS*, 57 (2002), 297-320; *id.*, *Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel XVII secolo. Il teatro della compassione*, in *Les missions intérieures en France et en Italie du XVe au XXe siècle*, (Christian Sorel y Frédéric Meyer, eds.), Chambéry, 2001, 87-102; *id.*, *Elementi drammatici della predicazione missionaria. Osservazioni su un caso gesuitico tra XVII e XVIII secolo*, in *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, Roma, 1996, 127-152.

³⁵ Federico PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes*, 309-336 y 350-360; *id.*, *'Fazer arrepiar as carnes e os cabelos'. Les cérémonies de la pénitence dans les missions des jésuites au Portugal (1540-1650)*, in *Religious ceremonials and images: power and social meaning (1400-1750)*, (José Pedro Paiva, ed.), Coimbra, 2002, 155-176.

³⁶ Siendo abundante la bibliografía en torno a los rituales de entrada durante la época moderna, remitimos aquí apenas a los análisis existentes acerca de este tipo de ceremonias dispensadas a diferentes autoridades eclesiásticas en el Portugal del Antiguo Régimen: José Pedro PAIVA, *O cerimonia de entrada dos bispos nas suas dioceses: uma encenação de poder (1741-1757)*, in *Revista de História das Ideias*, 15 (1993), 117-146; Francisco BETHENCOURT, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, 1997, 270-272.

³⁷ *Carta que o P. Garcia Simões escreueo do Crato aonde foi em Missão em companhia do P. Miguel de Sousa a 18 de feueireiro de 1570*, in *Segundo Tomo das Cartas de Europa. Do Anno de 1560 ate o anno de 1575*, BPE, cód. CVIII/2-2, fols. 305v-306.

población, por un lado, incluían su recepción a las puertas de la villa y la organización de un cortejo que recorría el lugar hasta la iglesia principal, tal como sucedía en celebraciones más solemnes de este tipo. Por otro lado, sin embargo, dichas entradas carecían, en el caso de las misiones de interior, del aparato propio de ceremonias más suntuosas y, durante las mismas, los misioneros, con actitud y apariencia modestas, caminaban a pie o sobre el lomo de una mula, tal como los Evangelios describían la llegada de Jesús a Jerusalén³⁸.

Dentro de una lógica discursiva diferente, ese modelo «apostólico», que, por lo demás, era transversal al conjunto de las órdenes religiosas más activas, se hacía también presente de forma implícita en la propia caracterización de la predicación misionera. Entre los diferentes rasgos que perfilaban este particular modo de predicar, distinto del que se usaba en ocasiones más solmenes, no era de menor importancia aquél que exigía el recurso a un lenguaje sencillo, accesible para públicos que eran considerados «rústicos» y, por tanto, despojado de virtuosismos conceptuales, ligando al mismo tiempo la eficacia de la prédica, no a la habilidad retórica del religioso, sino a la gracia que Dios otorgaba a quien no era sino su herramienta vocal³⁹. Este aspecto, que se convertiría en un «topos» recurrente de los modelos elaborados en torno a la figura del misionero de interior dentro de la península Ibérica, no dejaba de asentar en una tradición parenética que tenía, sobre todo, en los sermones de san Crisóstomo un arquetipo ineludible. Al mismo tiempo, sin embargo, esa necesaria simplicidad del lenguaje misionero y la obligada confianza en la acción divina por medio de su gracia, encontraba referentes en la propia práctica evangelizadora de los apóstoles, tal como señalaba Alonso Rodríguez en el tratado que dedicaba al «Fin e instituto de la Compañía de Jesús», en el tercero de los libros de su *Ejercicio de perfección*. En efecto, al abordar los medios que se usaban dentro de la orden jesuita para hacer fruto en el prójimo, el religioso ignaciano indicaba algunos de los rasgos que debían caracterizar al predicador de la Compañía y a su oficio, señalando precisamente cómo el talento de aquél no debía asentar tanto en un sabio empleo del lenguaje y de los recursos retóricos, como en la simplicidad y claridad del discurso y en la confianza de que Dios, por medio de su gracia,

³⁸ Hemos analizado esta cuestión de las entradas de los misioneros en las villas y lugares que visitaban en *Fazer dos campos escolas excelentes*, 219-223.

³⁹ En relación con este aspecto y, en general, con la caracterización de la predicación misionera dentro de la península Ibérica, nos permitimos remitir a Federico PALOMO, *Malos panes para buenas hambres. Comunicación e identidad religiosa en los misioneros de interior en la península Ibérica (siglos XVI-XVIII)*, in *Penélope. Revista de História e Ciências Sociais*, 28 (2003), 7-30.

⁴⁰ Alonso RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfección y virtudes religiosas* [1609], Madrid, 1898, vol. III, 51-59.

daría eficacia al sermón⁴⁰. Con todo, a fin de ilustrar este argumento, Alonso Rodríguez no dudaba en recurrir al ejemplo de san Pablo y, ofreciendo una interpretación de este «topos» parenético en clave «apostólica», reproducía las palabras de aquél en una de sus cartas a los Corintios, en la que advertía: «Mis palabras y mi predicación no estribaban en persuasiones de humana sabiduría, sino en la manifestación del espíritu y de la virtud, para que vuestra fe no se funde en sabiduría humana, sino en la virtud de Dios»⁴¹.

5. Si bien este «modelo apostólico», como ya se ha indicado, era transversal al discurso misionero de diferentes órdenes religiosas, otras imágenes, directamente ligadas también a ese ideal representado por las figuras de Cristo y de los apóstoles, parecen tener raíces directamente relacionadas con la espiritualidad jesuita. Con todo, no cabe excluir que dichas imágenes surjan asimismo en los textos misioneros de otros grupos religiosos, bien porque se tratase asimismo de «topos» comunes a la cultura religiosa de la época, bien por que dichos grupos acabasen adoptando y adaptando un discurso mayoritariamente establecido, cultivado y difundido por los miembros de la Compañía de Jesús⁴².

Se trata de imágenes o representaciones, entre otras, como la del peregrino, la del soldado o *milites* y la del mártir, sobre las que se centrará el análisis de las próximas páginas. En relación con el primero de estos «topos», la identificación del misionero de interior como peregrino tenía una primera y más inmediata manifestación en la propia descripción que se solía hacer de los religiosos empleados en este tipo de misiones, de la forma de vestirse y de ciertos gestos y comportamientos que solían adoptar. Diogo Ferreira, por ejemplo, en la relación que escribió de la misión realizada en 1594 al obispado de Guarda, aludía en determinado momento a las reacciones que la visión de los religiosos ignacianos había suscitado entre los fieles de aquellos pagos: «*Edificasse muito esta gente de nos uer caminhar com os nossos bordões e alforjes, buscando hospitaes e palheiros pera nos recolher de noite*»⁴³. Si el religioso, precedente-

⁴¹ I Cor. II, 4.

⁴² Esta posible influencia de las narrativas misioneras jesuitas sobre los escritos de idéntico tenor de otros grupos religiosos, de hecho, fue en su día señalada, para el caso de los capuchinos franceses, por Bernard DOMPNIER, *Mission lointaine et mission de l'intérieur chez les Capucins français de la première moitié du XVIIe siècle*, in *Les reveils missionnaires en France du Moyen Âge à nos jours (XIIe-XXe siècles)*, París, 1984, 91-106. En el caso ibérico, donde la práctica misionera de algunas órdenes en Asia y América precedió a la actividad de los jesuitas, ese eventual influjo requeriría de un cuidado análisis comparativo de la producción escrita de los diferentes agentes implicados en la actividad misionera interior y exterior.

⁴³ *Missão que se fez ao Bispado da Guarda* [1594], ARSI, Lus. 106, *Historia*, fol. 183v.

mente, había puesto de relieve el papel que determinadas actitudes observadas por ambos misioneros habían desempeñado a la hora de mover a las gentes de aquella región a la obediencia, ahora, a través de esta afirmación, establecía una relación directa entre la disposición favorable de los fieles y determinados símbolos externos, fácilmente reconocibles, que asociaban al misionero con un perfil cercano al del «hombre santo». En efecto, determinados comportamientos y atributos, que encontramos en otros muchos testimonios misioneros, tales como andar a pie, el uso del bordón y de la alforja o el empeño en tomar hospitales y pajares como aposento, se identificaban estrechamente con la imagen que, en general, se atribuía al peregrino⁴⁴. Ésta, gracias a su potencial expresivo, permitía transmitir una idea de intención piadosa, de desinterés material y de vocación apostólica que determinaba la propia posición y autoridad de los religiosos frente a las comunidades que visitaban, constituyendo así una parte esencial de las estrategias de legitimación observadas por los misioneros de la Compañía, cuyas «formas de presentación» fueron, de hecho, objeto de pronta codificación en el seno de la orden⁴⁵. En todo caso, más allá del potencial comunicativo de tales estrategias y de sus consiguientes repercusiones externas, no se debe menospreciar tampoco la importancia que la apariencia del misionero podía tener como manifestación de su propia identidad religiosa, sobre todo si se tiene en cuenta el estrecho vínculo que los primeros jesuitas establecieron entre la práctica de la peregrinación y su vocación a la acción cerca del prójimo. Ese vínculo, de hecho, permite comprender mejor la propia concepción original de la actividad apostólica dentro de la Compañía.

⁴⁴ Sobre la imagen del peregrino en la península Ibérica durante los siglos XVI y XVII, véase François CRÉMOUX, *Le corps du pèlerin comme métaphore spirituelle dans les récits de pèlerinages et de miracles*, in *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles*, (Augustin Redondo, ed.), París, 1992, 191-202. En relación con la importancia que adquirió el hábito de los misioneros fuera de las fronteras de la Europa católica, como estrategia de adaptación a los contextos en los que actuaban las diferentes órdenes religiosas, resulta de interés el trabajo de Matteo SANFILIPPO, *L'abito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi nelle missioni "ad haereticos" e "ad infideles" tra XVI e XX secolo*, in *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 109/2 (1997), 601-620. Véase asimismo Ronnie Po-chia HSIA, *From Buddhist Garb to literati Silk: Costume and Identity of the Jesuit Missionary*, in *Religious ceremonials and images: power and social meaning (1400-1750)*, 143-153.

⁴⁵ Para la cuestión de las «formas de presentación» de los misioneros de interior jesuitas, partiendo de las ideas en torno a la «self-presentation» de Erving Goffman, véase: Federico PALOMO, *Homens enviados do Céu. Les 'formes de présentation' des missionnaires de l'intérieur (Portugal, 16^e-17^e siècles)*, in *Les missions religieuses dans le monde ibérique. Histoire culturelle et histoire sociale*, (Bernard Vincent y Pierre-Antoine Fabre, eds.), París-Roma, en prensa.

En este sentido, resultan particularmente esclarecedores los textos fundadores de la orden y, en particular, las *Constituciones*, a través de las cuales se dio forma al instituto ignaciano en tanto que grupo religioso, delineando aspectos fundamentales de su organización y disciplina, como eran la trayectoria formativa de sus miembros, los diferentes grados que distinguían a unos jesuitas de otros, la jerarquía de poderes que regía su gobierno o los modos de llevar a la práctica su vocación. En general, como ha señalado Luce Giard, las *Constituciones* obedecían a una «lógica del movimiento» (en el espacio, pero también en el *status* y en las ocupaciones de los jesuitas), cuya raíz no era otra que la necesidad de responder al fin principal de la orden: la «ayuda al prójimo». En este sentido, el texto constitucional jesuita venía a ratificar la insuficiencia de los modelos monásticos y eclesiásticos, caracterizados por un sedentarismo que se materializaba a través de cargas, bienes y beneficios ligados a un concreto lugar⁴⁶. La actividad apostólica del religioso de la Compañía debía ser principalmente móvil, itinerante, como hacía explícito ese cuarto voto que, recogiendo un ideal evangélico, obligaba al jesuita profeso a acudir allí donde lo enviase el pontífice. En la VIIª parte de las *Constituciones*, donde se daba cuenta de las obligaciones del jesuita con respecto al prójimo, esta idea quedaba aún más patente al señalar, como se indicaba anteriormente, cuatro formas de «repartirse en la viña de Cristo nuestro Señor», en función del superior jerárquico que, en cada caso, encomendaba al jesuita las tareas a realizar:

«[...] ahora sean imbiados por orden del Vicario Summo de Cristo nuestro Señor por unos lugares y otros, ahora por los Superiores de la Compañía, que así mesmo les están en lugar de su divina Magestad, ahora ellos mesmos escojan dónde y en qué trabajar, siéndoles dada commissión para discurrir por donde juzgaren se seguirá mayor servicio de Dios nuestro Señor y bien de las ánimas, ahora el trabajar no sea discurriendo, sino residiendo firme y continuamente en algunos lugares donde mucho fructo se spera de la divina gloria y servicio»⁴⁷.

Aunque la práctica sedentaria de la actividad apostólica no se excluía de manera terminante, lo cierto es que dicha actividad se concebía fundamentalmente como una tarea próxima, como señalábamos, a la práctica de la peregrinación. Ésta, de hecho, suscitaría no pocos anhelos en el propio Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros, siendo objeto, ya en la primera década de existencia de la orden, de una minuciosa instrucción elaborada por el provincial portugués, Simão Rodrigues, posteriormente incorporada a las *Regulae Institu-*

⁴⁶ Luce GIARD, *Relire les "Constitutions"*, in *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, (Luce Giard y Louis de Vaucelles, eds.), Grenoble, 1996, 37-59.

⁴⁷ Ignacio de LOYOLA, *Constituciones*, § 603.

tum de la Compañía⁴⁸. Discurrir de un lugar a otro, a imitación de los apóstoles, asumiría pues una enorme importancia en la consecución de ese fin principal de la orden, en el que la perfección personal del religioso se debía encauzar a través de la «ayuda al prójimo». Esta forma de concebir el ideal apostólico jesuita era la que, en definitiva, generaba y, al mismo tiempo, permitía explicar esa identificación entre el misionero y la figura del peregrino, expresada, como hemos visto, a través de una apariencia externa comúnmente adoptada por los religiosos empleados en las misiones de interior. Éstas, por otro lado, además de surgir en ocasiones asociadas a determinados centros de peregrinación, fomentando activamente su culto⁴⁹, adquirirían, en relación con la propia espiritualidad e identidad jesuitas un valor añadido de restitución de ese carácter itinerante de la acción apostólica. En este sentido, conviene no olvidar que, desde finales del siglo XVI, las exigencias educativas en Europa y determinadas realidades indígenas, sobre todo en América, darían lugar a una cierta «sedentarización» y a la redefinición de algunos de los instrumentos de intervención sobre la sociedad empleados por la Compañía. Si en los países del continente europeo, la actividad de la orden parecía replegarse cada vez más al ámbito de los colegios, también las estrategias misioneras fuera del Viejo Mundo experimentarían procesos similares, como en el caso de Brasil, donde, en aras de la eficacia, la misión hubo de fijarse en lugares geográficos concretos – las *aldeias* –, difuminando así ese principio de movilidad que vertebraba el ideal apostólico ignaciano⁵⁰. En ese contexto, la práctica de la misión de interior y su expresión escrita, en tanto que narración de una actividad evangélica que exigía la itinerancia, el discurrir por diferentes aldeas y regiones, permitía de cierta forma recuperar el carácter que originalmente había singularizado la vocación jesuita, haciendo de sus actores eventuales «peregrinos»⁵¹.

⁴⁸ Simão RODRIGUES, *Auisos pera os peregrinos*, in *Epistolae Paschasi Broëti, Claudii Jaji, Joannis Coduri et Simonis Rodericii*, Madrid, 1903, 849-859.

⁴⁹ Bruno MAËS, *Missions et grands sanctuaires de pèlerinage dans les controverses religieuses des XVIIe et XVIIIe siècles*, in *Les missions intérieures en France et en Italie*, 177-186. En el ámbito ibérico y, en concreto, en el portugués, para el que no contamos con estudios que analicen esa relación entre actividad misionera de interior y lugares de peregrinación, cabe destacar, por ejemplo, el santuario de N.ª S.ª da Lapa, que parece haber constituido, durante la primera mitad del siglo XVII, un lugar de acción recurrente de los misioneros jesuitas.

⁵⁰ Sobre el sistema de *aldeias* como fundamento de la acción misionera de los jesuitas en Brasil y sobre las implicaciones que la adopción de dicho sistema tenía en relación con las concepciones de la misión dentro de la orden ignaciana, véase: Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Lisboa-París, 2000.

⁵¹ Éste era, de hecho, el sentido que adquirirían en contextos extra-europeos las expediciones que a menudo completaban la actividad misionera desarrollada por los jesuitas en una determinada región. Así se desprende del análisis realizado sobre varios textos procedentes de Brasil por Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers d'une vigne stérile*, 399-447.

6. En definitiva, esta idea de la peregrinación, así como la imagen de la viña de Cristo y la evocación de diferentes episodios evangélicos, permitían de algún modo compendiar y remitir a las concepciones originales de la práctica misionera dentro de la Compañía, influyendo y determinando las representaciones que de sí mismos construirían quienes se veían implicados en el ejercicio de esta actividad itinerante. Con todo, conviene no olvidar que, entre los jesuitas, la espiritualidad ignaciana era o debía ser la principal fuente generadora de la necesaria disposición del sujeto a la acción apostólica, permitiendo, por un lado, que el misionero de la Compañía se reconociese en los fundamentos de dicha espiritualidad, y, por otro, que su figura pudiese una vez más ser presentada como expresión notable de una identidad caracterizada por su vocación de intervención en el mundo. En este sentido, no es posible obviar la experiencia que para el conjunto de los miembros de la Compañía suponía la realización sistemática de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y, en particular, la meditación en torno a determinadas materias que el propio discurso jesuita identificaría posteriormente como peculiar expresión de su instituto.

Para entender este particular, es necesario hacer referencia a un personaje como Jerónimo Nadal, uno de los más significados intérpretes de los escritos ignacianos, que contribuyó de forma decisiva a la construcción y difusión del edificio canónico, disciplinario y espiritual de la Compañía en sus primeras décadas⁵². En unas exhortaciones que dirigió a los jesuitas de Alcalá de Henares, durante su visita de 1561 a las provincias ibéricas de la orden, Nadal explicaba cuáles eran los instrumentos que permitían llegar al conocimiento de la congregación ignaciana y de los medios que la caracterizaban. En este sentido, el visitador recurría, junto a las *Constituciones* de la orden y a la propia «Vida» de Ignacio de Loyola, a dos de las imágenes que éste había propuesto para su contemplación en los *Ejercicios espirituales* y que no eran sino la «meditación del rey temporal» y la «meditación de las dos banderas»⁵³. Ambas, y de ahí su importancia y significado, precedían a uno de los momentos centrales del itinerario espiritual trazado en el texto ignaciano: la llamada elección de estado de vida. Ésta debía realizarse al finalizar la «segunda semana» de ejercicios y consistía en la libre adopción por parte del sujeto de aquella forma de vida en la

⁵² En relación con la figura de Jerónimo Nadal y su importancia en la difusión de los principios rectores y espirituales de la Compañía de Jesús, véase: William V. BANGERT, *Jerome Nadal, S.J., 1507-1580. Tracking the First Generation of Jesuits*, Chicago, 1992; Miguel NICOLAU, *Jerónimo Nadal (1507-1580). Sus obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1949.

⁵³ Jerónimo NADAL, *Exhortationes complutenses* [1561], in *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal*, vol. V: *Commentarii de Instituto Societatis Iesu*, (ed. de Miguel Nicolau), Roma, 1962, 206-448.

que, de acuerdo con su «estado» o condición, entendía que podía hacer mayor servicio a Dios⁵⁴.

El valor de este paso dentro del contexto de los *Ejercicios*, de hecho, permite comprender mejor el peso y el significado que las dos meditaciones señaladas podían adquirir dentro del universo espiritual jesuita y, en especial, desde una perspectiva misionera. En palabras del propio Nadal, la contemplación de las referidas imágenes fue, en realidad, el «medio que [...] guió al Padre Ignacio a esta disposición de los ministerios y partes de la Compañía». El visitador venía de este modo a subrayar el papel que ambas meditaciones podían desempeñar como instrumento mediante el cual orientar y conducir la voluntad del ejercitante hacia la acción apostólica que la vocación del instituto ignaciano exigía a sus miembros. Examinadas desde esta perspectiva, en efecto, ambas meditaciones surgen como experiencias espirituales especialmente ordenadas a despertar en el sujeto las mociones necesarias para cumplir con su obligación de «ayuda al prójimo».

La primera de ellas – la meditación del rey temporal – abre la segunda semana de ejercicios, proponiendo a la imaginación del sujeto la figura de un monarca cristiano, cuya voluntad es la de conquistar tierra de infieles, para lo cual exhorta a sus súbditos a que acudan con él y lo imiten, con la promesa de que después tendrán parte en la victoria. Esto da paso a la segunda parte del ejercicio, en el que se trasladaba el ejemplo de este rey temporal a la persona de Cristo, considerando asimismo las obligaciones que se exigían a los súbditos de este «rey eterno». La meditación de las dos banderas, por su parte, proponía la imagen de dos estandartes bajo los cuales se enfrentaban sendos ejércitos, liderados respectivamente por Cristo y por el demonio⁵⁵. Si en la interpretación de Nadal, la representación del rey temporal venía a subrayar la obligación de imitar al redentor en la confianza de haber recibido la gracia divina necesaria para llevar a cabo la empresa a la que el jesuita había sido llamado; la escena de los dos estandartes, por su parte, lo ilustraba acerca del modo en que debía acudir a dicha tarea, poniendo así en ejecución el instituto de la Compañía⁵⁶.

⁵⁴ Siendo muy extensa la bibliografía existente acerca de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, remitimos aquí al trabajo de Adrien DEMOUSTIER, *L'originalité des "Exercices spirituels"*, in *Les jésuites à l'âge baroque*, 23-35, en el que se trata específicamente de la importancia de la «elección» en el itinerario ignaciano. Desde un punto de vista diverso, centrado en la práctica de la «composición de lugar» que precedía a toda meditación, véase: Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola et le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle*, Paris, 1992.

⁵⁵ Ignacio de LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 91-100 y 136-148.

⁵⁶ Jerónimo NADAL, *Exhortationes Complutenses*, 296-298.

Más allá del sentido que el visitador daba a las dos meditaciones de los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola, a la hora de valorar su importancia desde una perspectiva misionera, hay que subrayar la amplia recepción que esta interpretación tuvo a lo largo del tiempo en los escritos elaborados por los jesuitas a propósito de su actividad dentro del marco de las misiones, fuesen éstas interiores o fuera de Europa. La recreación o la evocación de los episodios representados en ambas meditaciones se haría particularmente expresa en algunos documentos de carácter normativo de la época, como la instrucción que Claudio Aquaviva elaboró en 1590 a propósito de la práctica misionera, en la que recurría a un lenguaje «militar», ciertamente inspirado en los comentarios de Jerónimo Nadal:

«A mí me parece que teniendo Satanás en campaña su ejército para perseguir esta heredad del Señor, no sólo con las herejías, pero aun con los pecados y mala vida, y con el profundo olvido de todo lo que se toca a las manos, nosotros que somos de su ordinaria milicia, no nos debemos contentar de algunas escaramuzas de poco momento, sino puestos los escuadrones en orden arremeter contra el enemigo muy de veras»⁵⁷.

Parecida evocación, si cabe aún más explícita, era la que aparecía en otra carta, elaborada en 1647 por Vincenzo Caraffa, por medio de la cual el sucesor de Vitelleschi y de Aquaviva en el generalato jesuita establecía la figura de los «prefectos de misiones». Esta nueva instrucción, de hecho, comenzaba señalando que era «*opinione di molti dei nostri deriuata dal sentimento del Pre. Natale di Santa memoria, che nella contemplatione del Regno di Christo nell'esercitii del N.S.P. si continesse quasi al uiuo il fine del nostro Istituto*»⁵⁸. Si la afirmación del general Caraffa ponía en evidencia la recepción que a lo largo del tiempo había conocido el comentario de Nadal entre las comunidades jesuitas, más adelante, exhortaba al ejercicio de la misión, recurriendo precisamente a la figura del estandarte de Cristo, bajo el cual debían luchar los «soldados» de la Compañía:

«Ti chiama Christo con queste parole alla conquista, e alla conuersione non d'una Citta sola, non d'un Regno solo, ma di tutto il mondo in animo mihi regione uniuersas ditone meae sbiicere. Desidero grandemente tirare, e soggettare tutti le genti al mio dominio, et imperio; però uoi miei soldati arrollati alla mia militia

⁵⁷ Claudio AQUAVIVA, *Carta exhortando a las misiones* (Roma, 18.4.1590), in Pedro de LEÓN, *Grandeza y miseria en Andalucía*, 173.

⁵⁸ Vincenzo CARAFFA, *Del ministero delle Missioni* [1647], ARSI, *Fondo Gesuitico*, 720/I, n° 6-11.

col stipedio, e paga della mia gratia sotto il stendardo della mia croce hauete d'andare per tutto il mondo predicando la mia fede»⁵⁹.

Al igual que Aquaviva y, años antes, Jerónimo Nadal, el prepósito jesuita identificaba de nuevo la meditación de las dos banderas con la representación de la Compañía y la ejecución de su vocación, ligando ésta con particular énfasis al ejercicio de la misión. En todo caso, fuera de su reflejo en una literatura normativa, las meditaciones ignacianas y su lectura en clave apostólica desempeñaron asimismo una función importante en la propia retórica epistolar de los misioneros de interior. Bien por la influencia inmediata que sobre ellos podía ejercer la experiencia de los *Ejercicios*, bien por el peso que tenían los modelos misioneros provenientes de otras latitudes, los religiosos embarcados en este tipo de misiones interiores no dudaban en presentarse a sí mismos como acreedores de la gracia divina necesaria para convertirse en una especie de «soldados» que luchaban bajo la bandera de Cristo.

Esta perspectiva, de hecho, permite comprender mejor la dimensión espiritual, marcadamente jesuita, que subyace en la narración de determinados episodios y escenas, y que son recurrentes en las relaciones y relatos misioneros procedentes tanto de territorios católicos como de tierras más lejanas o, incluso, de aquellos países que sufrían el contagio de la herejía. En este sentido, no deja de ser revelador de ese modo de escritura – así como de sus funciones – la descripción que António Rebelo hacía de algunos de los sucesos que habían tenido lugar durante la misión que un religioso del colegio de Coímbra había realizado a Paço de Sousa, durante la cuaresma de 1571:

«Na Arrifana, que esta huma legoa do mosteiro, pregou o P^e. toda a coresma as quartas feiras, e por muito que o demonio se temia do fruto que ali se auia de fazer como se fez, e uai crescendo cada dia, mais trabalhou por seus ministros de impedir muito ao P^e. que não fosse la pregar; mas uendo que não podia e que a gente se mouia muyto com as pregações, e as confissões crecião, perdoauamse os odios, o alheo se restituia e se fazião obras de grande seruiço de Deos com as quaes elle perdia muyto de seu antigo direito que naquela pobre e ignorante gente pretendia ter, tratou por mor força no impedir a pregação do P^e., procurandolhe a morte por meo dalguns seus seruos de cujas almas parece tinha muy segura posse. E assi dia dos Gloriosos Apostolos S. Felipe e S. Tiago, estando la o P^e. pregando se determinarão estes dous ou tres diabolicos e peruersos ministros do diabo de o matar e pera isso se sairão do lugar e se forão esperalo ao caminho por onde a tarde se auia de tornar bem inocente de tão peruersos pensamentos. Mas Deus nosso senhor a cujos olhos não estão escondidos os maluados corações dos maos, firme amparo e seguro couto dos que perdida toda a esperança do mundo

⁵⁹ *Ibidem*.

se entregão en suas santissimas mãos, seus diabolicos ardis desfez e anihilo seus danados propositos mostrando quam seguros auião de estar os que confiando em sua diuina bondade o seguem com inteiro coração, porque subitamente se leuantou huma tão terribel tempestade qual nunca os moradores daquella terra dezião auerem uisto, porque chouerão pedras mui grandes, e algumas do tamanho, de nozes, cousa que metia espanto a toda a gente porque não ouzauão a sair das casas, e uião destruir suas fazendas, porque esta pedra como era castigo onde chegaua tudo destruia, o trigo e senteo diz que parou tal que nem os bois depois o sofriam pera as camas, na espiga daua, e como se com a mão cortassem, ou a desfizessem, daua com ella no chão; o uinho crestou todo e posse por terra, e chegou a tanto que o P^c. foi forçado & mouido com a grita & lagrimas da gente, ordenar huma procissão da Igreja onde estaua a maior parte da gente, tendo ia precedido humas ladainhas com grandes lagrimas do P^c., & grita da gente sem cessar a tempestade, a qual ordenada estando para sair, foi nosso senhor seruido que cessase, & se fez fazendo ia sol, a qual acabada lhe fez huma breue pregação com que todos se consolarão muito, & se mouerão com esta tempestade os que esperauam ao P^c. para lhe atirar a besta a se recolher confusos & enuergonhados vendo o castigo que Deus nosso senhor não somente a elles mas a toda a aterra auia dado caindo na conta de sua malitia & da bondade de Deus que quando he necessario tão marauilhosamente acode a seus seruos. Outra uez estando o P^c. pregando disse huma certa pessoa da Justiça que o auia de prender por adeuinador, & outras cousas semelhantes, com o qual parece nosso senhor quis excitar o P^c. a fazelo andar sobre si, & iuntamente mostrar quam pouco o Mundo pode com seus seruos a que elle de continuo assiste»⁶⁰.

En realidad, el autor de esta relación no hacía más que recurrir a un tópico frecuentemente utilizado en la retórica misionera, por medio del cual se identificaba la actuación del diablo en todas aquellas situaciones que de una forma u otra impedían o dificultaban la actividad del religioso dentro de una determinada comunidad. Las relaciones de misiones, como la citada, abunda de hecho en este tipo de escenas, en las que, con una fuerte componente edificante, los jesuitas aparecen directamente confrontados con los ardidés del Maligno, oculto bajo la efigie de pertinaces ignorancias, de irredentos pecadores, de impíos oficiales o de eclesiásticos de escasa dignidad⁶¹. En realidad, más allá del carácter universal

⁶⁰ António REBELO, *Carta do Collegio de Coimbra pera os demais da prouíncia* (Coimbra, 2.7.1571), in *Segvndo Tomo das Cartas de Europa*, BPE, CVIII/2-2, fols. 361v-362v.

⁶¹ Sobre la presencia del diablo en las relaciones de misión, así jesuitas como de otras órdenes religiosas, véanse los trabajos de Bernard DOMPNIER, *Le diable des missionnaires des XVII^e et XVIII^e siècles*, y Dominique DESLANDRES, *Le diable en mission. Le rôle du diable dans les missions en France et en Nouvelle-France*, ambos in *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e au XX^e siècle*, 233-246 y 247-262, respectivamente. Véase además: Louis CHÂTELLIER, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVI^e-XX^e siècles*, Paris, 1993, 215-241.

de este tópico, pues lo encontramos asimismo en las relaciones misioneras de otras órdenes, la presencia constante del diablo en las narraciones de las misiones jesuitas no dejaba de ser un recurso a través del cual evocar determinadas imágenes procedentes de los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola, permitiendo, dentro de esquemas estrictamente jesuitas, que el misionero pudiese aparecer, por un lado, como acreedor de esa gracia divina que dotaba de eficacia una acción que el religioso, por sí sólo, no podría hacer fructífera; por otro, como *milite*, es decir, como parte integrante de ese «ejército» que, recordado en las meditaciones ignacianas, luchaba contra las huestes de Satanás, haciendo uso para ello de los ministerios «propios» de la Compañía y apareciendo así, en definitiva, como ejecutor de la propia vocación jesuita.

Al hilo de esta representación llega a surgir asimismo otra imagen – la del mártir – que, ciertamente, es poco habitual en las cartas y relaciones de misiones internas, pero que, sin embargo, permite subrayar los estrechos vínculos de identidad existentes entre quienes se ocupaban de la actividad misionera de interior y aquellos que lo hacían en tierras de Asia o América, a pesar de que los primeros no fuesen sino simples remedos de quienes se empleaban en empresas de conversión más difíciles. La influencia de los modelos procedentes de dichas latitudes se produjo a través de una ingente producción epistolar (pero también, con el tiempo, hagiográfica), que, como ya hemos señalado, circularía manuscrita e impresa por toda Europa, dando lustre a la orden ignaciana y proporcionando asimismo imágenes para la edificación y el fortalecimiento de la vocación apostólica de novicios y, en general, de los miembros de la Compañía. Entre esas imágenes, la del martirio no fue la menos evocada, encontrando significativos ejemplos en figuras como Francisco Javier o Inácio de Azevedo y materializándose en «vidas» de éstos y otros personajes, así como en martirologios que podían incluso llegar a ilustrar iconográficamente cada una de las muertes acaecidas, como fue el caso del volumen de António Francisco Cardim, *Elógios e ramalhetes de flores*, publicado en 1650⁶².

En realidad, la masiva presencia de esta literatura en el seno de las comunidades jesuitas de los siglos *xvi* y *xvii* dio lugar a lo que Gian Carlo Roscioni ha llamado «el deseo de las Indias»⁶³, fundamentado precisamente en un particular anhelo de los más jóvenes por seguir los pasos de sus hermanos mártires. Con todo, no debemos olvidar que la misión de interior y el «descubrimiento»

⁶² António Francisco CARDIM, *Elógios e ramalhetes de flores borrifado com o Sangue dos Religiosos da Companhia de Jesus, a quem os tiranos do Imperio de Japão tiraram as vidas por ódio da Fe Catolica*, Lisboa, 1650.

⁶³ Gian Carlo ROSCIONI, *Il desiderio delle Indie, passim*.

a mediados del siglo XVI de unas «Indias de aquí» respondieron en cierta medida a la necesidad de encauzar dentro de la orden ignaciana los propios impulsos apostólicos de sus miembros⁶⁴. En definitiva, la actividad misionera dentro de los territorios de la Europa católica debía ser vista como alternativa sugerente a aquélla que se desarrollaba fuera del viejo continente o, incluso, allí donde éste sufría la enfermedad de la herejía. No es de extrañar, por tanto, que en esa necesidad por identificar ambas actividades, por concebir la misión como un solo ministerio, independientemente de dónde y cómo se ejerciera, hagan acto de presencia determinados discursos, más propios de una literatura misionera extra-europea, en textos específicamente orientados al ejercicio de las misiones de interior. Es éste el caso, por ejemplo, de una obra relativamente tardía, como el *Misionero instruido* de Miguel Ángel Pascual, quien, en sus consideraciones preliminares sobre este ministerio, después de presentar al religioso embarcado en este tipo de expediciones como integrante de ese ejército que bajo el estandarte de Cristo luchaba contra sus enemigos, afirmaba:

«No solo no debe el Misionero dexar la empresa y huir de la batalla por cuydar de su aprovechamiento, sino, ni aun para disponerse a bien morir y lograr la dicha de una buena muerte. Porque, demás de que no ay muerte mas gloriosa en vn soldado o General que la que le coge con las armas en las manos, no creo que pueda aver aparejo mejor para morir que hazer Mission»⁶⁵.

Lo cierto es que la muerte era un evento que raramente se presentaba en el curso de una expedición por los campos de la Europa católica, siendo por tanto difícil, a pesar de reflexiones como ésta, que quienes se empleaban en las misiones de interior pudiesen emular en este extremo a sus correligionarios de Japón, India o Brasil. Con todo, en el ámbito de la península Ibérica, no faltaron tampoco los ejemplos, interpretados en clave martirial, de quienes dejaron su vida en el ejercicio de la actividad apostólica. Si, como veíamos, el religioso que acudió a la misión de Paço de Sousa, en 1571, a punto estuvo de caer en el mortífero ardid que varios lugareños le había preparado, muy distinto – y más celebrado – fue el fin que, en caso parecido, tuvo Manuel Fernandes, fallecido en 1555 a manos de un sujeto de la ciudad de Elvas, cuyos pecados habían sido reprendidos en uno de los sermones que el jesuita pronunció durante su misión

⁶⁴ Adriano PROSPERI, 'Otras indias': *Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura. Convegno internazionale di studi* (Firenze, 26-30 giugno 1980), Florencia, 1982, 205-234; *id.*, *L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione*, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, (1992), vol. 2, 189-220.

⁶⁵ Miguel Ángel PASCUAL, *El misionero perfecto*, 14-15.

a esta villa alentejana. Las celebraciones que, en 1589, preparó el colegio eborense con motivo del traslado de los restos del padre Fernandes de la catedral de Évora a la iglesia de la Compañía, parecen poner ya de manifiesto los contornos beatíficos que moldearían la memoria de este personaje⁶⁶. Con todo, es en la descripción que Baltasar Teles, en el primer tomo su *Chronica*, hizo del apaleamiento y posterior muerte de Manuel Fernandes, donde, de hecho, surge de forma explícita el sentido que se habría de atribuir a este episodio, que el cronista jesuita, recurriendo a otro «topos» frecuente en el discurso apostólico de la época, relacionaba con una imagen mítica de la Iglesia primitiva. Teles no dudaba así en equiparar la muerte del misionero eborense a los «*diabolicos tormentos & infernaes generos de martyrios com que os Dioclecianos em Roma, os Dacianos em Hespanha, os Sapores na Persia, por novos & exquisitos modos, atormetavam os Martyres de Christo*»⁶⁷.

Más allá de casos específicos, como el de este religioso eborense, y fuera asimismo del ámbito restringido de la actividad misionera de interior, merecen una mención aparte los relatos que dan cuenta de las tareas apostólicas que, en tiempos de crisis, los jesuitas llevaron a cabo entre los apestados. La obligación de los ignacianos en el ejercicio de las *operae misericordiae* y, por tanto, en el auxilio temporal y espiritual de los enfermos hacía que tales situaciones de epidemia fuesen ocasiones excepcionales, no sólo para el necesario cumplimiento de la vocación jesuita, sino, sobre todo, para alcanzar esa santidad heroica que la Compañía difundiría mediante la imagen del martirio. Así, la memoria de los religiosos que perecían en dichos períodos de crisis adquiriría contornos parecidos a los que se delineaban en los relatos acerca de quienes, en defensa y propagación de la fe, habían entregado su vida a manos de los infieles que habitaban los territorios de Asia y del Nuevo Mundo. Ésta es, de hecho, la imagen que surge, por ejemplo, en la narración de la peste que tuvo lugar en Lisboa, en 1569, cuya relación, además de la descripción de varias de las actuaciones que llevaron a cabo los jesuitas lisboetas, hace la cuenta de los hermanos que murieron en esa empresa. Se evocaba así, una a una, la figura de los diferentes religiosos ignacianos que habían sido, ellos mismos, víctimas de la peste, trazándoles el perfil virtuoso y subrayando explícitamente las connotaciones martiriales de sus acciones, que los igualaban – si no los hacían más excelentes – a quienes habían perecido por la fe:

⁶⁶ Jorge de TÁVORA, *Anua da prouincia de Portugal do anno de 1589 pera a India & Brasil*, ANTT, *Livraria*, ms. 690, fol. 190v.

⁶⁷ Baltasar TELES, *Chronica da Companhia de Iesv na Provincia de Portvgal*, vol. I, 536.

«[...] porque se no martyrio engrandecem os martyres a Christo, testemunhando a verdade da sua fee diante dos tyrannos, neste genero de morte engrandecem os perfeitissimos varões, testemunhando com seu perigo e sua morte, o rigor e fortaleza da generosissima caridade que Deus imprimio nos seus coraçõs, que nam he menor virtude, antes mais excellente que a fee. E se no martyrio se encontram os martyres com a força e ferro dos tyrannos, que por derradeiro sam homens e pode nelles caber a compaixão, aqui he o encontro com a breueza e contagiam da peste, que nam sabe dobrarse, nem tem respeito a alguem»⁶⁸.

Era en este tipo de episodios de crisis, relacionados con el auxilio a los apestados, donde la actividad apostólica de los jesuitas europeos, por los riesgos que implicaba, podía presentarse – aquí sí – como verdadera alternativa a la acción evangélica fuera de la Europa católica. En el ámbito de las misiones de interior, la expresión del martirio quedaba relegada, como no podía ser de otra forma en una actividad que no entrañaba particulares riesgos, a raros casos, como el de Fernandes, a puras proyecciones teóricas, como la expresada por Miguel Ángel Pascual, o, incluso, a la búsqueda de fórmulas sucedáneas de holocausto, como algunas de las prácticas penitenciales y de las mortificaciones corporales de que hicieron uso, cada vez más, los misioneros de interior, sobre todo en el contexto italiano⁶⁹. Con todo, aunque las evocaciones al martirio fuesen fortuitas, éstas se sumaban, desempeñando funciones retóricas similares, a los distintos «topos» que surgían y poblaban los relatos y cartas de misión procedentes de las provincias ibéricas de la Compañía. Como se ha tratado de mostrar en las páginas precedentes, algunas de esas imágenes y representaciones en torno al misionero de interior y sus formas de intervención tenían claros referentes en determinados aspectos de la propia espiritualidad de la orden ignaciana, así como en un modelo apostólico, más transversal, pero, no por ello, menos característico de los patrones de perfección jesuitas. En realidad, el recurso sistemático a dichos «topos» e imágenes y su relación implícita con ciertos elementos que se proponían como distintivos de la vocación de la Compañía, permitieron delinear los contornos y los modos de acción de quienes participaban en este tipo de expediciones. La figura de estos religiosos embarcados en la actividad misionera de interior surgía así como modelo y expresión singular de una iden-

⁶⁸ *Da grande peste que abrasou a cidade de Lisboa no anno de mil e quinhentos e sesenta e noue*, in *Algumas cousas de edificaçam que socederam na prouincia*, BNL, cód. 4500, fol. 36v.

⁶⁹ En relación con esta idea del recurso a prácticas penitenciales o a mortificaciones corporales, por parte de los misioneros de interior, como particular expresión martirial, véase: Bernadette MAJORANA, *Le missioni popolari dei gesuiti italiani nel XVII secolo. Il teatro della compassione*, 96-98.

tividad jesuita que se quería eminentemente apostólica y que, de este modo, se declinaba en escritos epistolares destinados principalmente a las comunidades ignacianas; textos que, por esta misma razón, permanecieron a menudo manuscritos y, por tanto, ceñidos a una difusión relativamente restringida. Lo cierto es que la función eminentemente edificadora de este tipo de relaciones y cartas, por medio de las cuales, como se ha indicado, se trataba de modelar la vocación y las formas de intervención de los miembros de la Compañía, habría de dar un carácter «construido» a los relatos misioneros. A ello contribuiría no sólo la presencia y articulación de los referidos «topos» y representaciones, como también la formulación de los mismos en función de determinadas modalidades de escritura, que, bajo la forma de episodios autónomos, utilizados a menudo en la composición de otros textos y sujetos a formas narrativas recurrentes, respondían principalmente a la necesidad de orientar las conductas y la percepción de las realidades misioneras de quienes habían de leer o escuchar el relato de estas expediciones entre católicos.