

Eliseo Serrano (Coord.)



**De la tierra al cielo.
Líneas recientes
de investigación
en Historia Moderna**

b

COLECCION ACTAS

do:el:católico":institución:"fernando:el:católico":institución:"fernando:el:católico":

**De la tierra al cielo.
Líneas recientes de investigación en Historia Moderna**

[PONENCIAS]

**I ENCUENTRO DE JÓVENES INVESTIGADORES
EN HISTORIA MODERNA**



Coordinador

Eliseo Serrano Martín



INSTITUCIÓN «FERNANDO EL CATÓLICO» (C.S.I.C.)

Excm. Diputación de Zaragoza

ZARAGOZA, 2013

Publicación número 3.239
de la Institución «Fernando el Católico»,
Organismo autónomo de la Excm. Diputación de Zaragoza
Plaza de España, 2 · 50071 Zaragoza (España)
Tels. [34] 976 28 88 78/79 · Fax [34] 976 28 88 69
ifc@dpz.es
www. ifc.dpz.es

© Los autores
© De la presente edición, Institución «Fernando el Católico» y
Universidad de Zaragoza

ISBN: 978-84-9911-234-3
DEPÓSITO LEGAL: Z 1060-2013
PREIMPRESIÓN: Ebro Composición, S.L. Zaragoza
IMPRESIÓN: Ebro Composición, S.L. Zaragoza

IMPRESO EN ESPAÑA. UNIÓN EUROPEA.

CULTURA RELIGIOSA, COMUNICACIÓN Y ESCRITURA EN EL MUNDO IBÉRICO DE LA EDAD MODERNA*

FEDERICO PALOMO | UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

La notable transformación que han experimentado las historiografías española y portuguesa en las últimas décadas, ha tenido un claro reflejo en el ámbito de la investigación en torno a la cultura y la historia religiosas de la época moderna. La visión que en la actualidad se tiene sobre las realidades y fenómenos que, en el plano de lo sagrado y de lo religioso, caracterizaron a las sociedades ibéricas del Antiguo Régimen, es sustancialmente más completa y matizada que en el pasado. No sólo se ha asistido a una notable diversificación de los objetos y materias de estudio, como, sobre todo, se han venido planteando nuevas cuestiones –y cuestiones más complejas– en torno al papel que sujetos, comunidades, instituciones, prácticas, creencias, etc. desempeñaron en la configuración del campo religioso y en la conformación del catolicismo moderno dentro de los varios contextos de las monarquías ibéricas¹.

Los cambios que se han producido en el modo de entender y elaborar la historia religiosa de los siglos XVI-XVIII, se han visto en buena medida determinados por toda una serie de factores que han contribuido decididamente a su renovación. Se ha asistido, por un lado, a una paulatina «secularización» de la investigación en este ámbito, que ha dejado de ser, como en el pasado, un territorio mayoritariamente explorado por historiadores pertenecientes a la Igle-

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto «Letras de frailes. Textos, cultura escrita y franciscanos en Portugal y en el Imperio portugués (siglos XVI-XVIII)». HAR2011-23523 (Ministerio de Economía y Competitividad).

¹ Un balance amplio y diversificado sobre las transformaciones que ha experimentado en los últimos años la historia eclesiástica y religiosa en el ámbito de la historiografía española, puede encontrarse en los distintos trabajos reunidos en Antonio Luis CORTÉS-PEÑA y Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ (eds.), *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, Madrid: Abada, 2007. Para Portugal, véase: Zulmita C. SANTOS, «A produção historiográfica portuguesa sobre História religiosa na época moderna: questões e perspectivas», *Lusitânia Sacra*, 2ª série, 21 (2009), págs. 249-261.

sia, en el que, no obstante el valor y el rigor de muchas de sus aportaciones, parecía inevitable asumir posiciones de claro tenor confesional. En este sentido, el interés creciente que la esfera religiosa ha ido despertando entre estudiosos sin vínculos a las instituciones eclesiásticas, ha propiciado ineludiblemente el abandono definitivo de ciertos discursos e interpretaciones de tintes apologéticos que, a mediados del siglo pasado, aún entreveraban una parte importante de la producción historiográfica². Al mismo tiempo, se han superado viejas controversias de raíz ideológica que tuvieron un peso específico importante en los debates de los siglos XIX y XX. Se han ido adoptando así posturas menos maniqueas en torno al papel que desempeñó el hecho religioso en el seno de las sociedades ibéricas del período moderno, favoreciendo una percepción más nítida del carácter esencial que encierra esta dimensión –y, por tanto, su estudio– a la hora de comprender en toda su complejidad el mundo político, social y cultural del Antiguo Régimen³.

A estas transformaciones no ha dejado asimismo de contribuir la permeabilidad que las historiografías española y portuguesa han venido mostrando en las últimas décadas hacia distintas propuestas de análisis oriundas de otras disciplinas. En realidad, muchas de las innovaciones que se han producido en el campo de la historia religiosa de los siglos XVI-XVIII son resultado de la incorporación al quehacer historiográfico de planteamientos epistemológicos y metodológicos formulados en el contexto de otras ciencias sociales y humanas. Max Weber, Émile Durkheim, Norbert Elias, Erving Goffman, Michel Foucault o Clifford Geertz son, entre otros muchos, algunos de los autores que han venido sirviendo, cada vez más, de marco de referencia o de cimiento teórico al trabajo de un buen número de historiadores, que, abandonando poco a poco una robusta y persistente tradición positivista, no han dudado en adoptar claves interpretativas, interrogantes y formas de análisis fraguados en campos como la antropología, la sociología, la lingüística, los estudios literarios, etc. Baste pensar, por ejemplo, en la importancia que, desde el punto de vista de las perspectivas adoptadas, han tenido en el ámbito de la historiografía española las aportaciones de autores como Julio Caro Baroja, cuyos estudios en torno al fenómeno de la brujería, con respecto a las minorías étnico-religiosas en la España altomoderna o a propósito de las formas (múltiples) de expresión y sen-

² Ejemplo de ello –y sin menoscabo de su valor historiográfico– es el volumen de Ramón ROBRES LLUCH, *San Juan de Ribera, patriarca de Antioquía, arzobispo y virrey de Valencia, 1532-1611: un obispo según el ideal de Trento*, Barcelona: Juan Flors, 1960.

³ Un buen ejemplo de las controversias que durante los siglos XIX y XX mediaron la visión de determinados aspectos del mundo eclesiástico de Antiguo Régimen, es el relativo a los debates que ha generado en la historiografía española la institución inquisitorial. Sobre este particular, véase el análisis de Doris MORENO, *La invención de la Inquisición*, Madrid: Fundación Carolina-Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos-Marcial Pons, 2003, págs. 231-293.

timiento religioso en el mundo peninsular de los siglos XVI y XVII⁴, fueron determinantes a la hora de introducir perspectivas propias del saber etnológico y antropológico en el análisis de una historia religiosa que aspiraba a ser, al mismo tiempo, una historia social y cultural⁵.

Sus investigaciones no quedaron al margen del interés creciente que, desde la década de 1970, habrían de suscitar las cuestiones en torno al funcionamiento e impacto de la Inquisición sobre las sociedades ibéricas. En realidad, ha sido en este campo de los estudios en torno a las instituciones inquisitoriales donde se ha jugado una parte importante de esa renovación que se ha operado en el seno de la historia religiosa del periodo moderno. En efecto, el hecho de que la investigación en esta área se haya anclado definitivamente en el discurso y los métodos propios del trabajo historiográfico, distanciándose por completo de visiones más tradicionales, ha tenido mucho que ver con las propias cuestiones y perspectivas que acompañaron esa renovada curiosidad por el Santo Oficio y por sus actuaciones, formuladas en los trabajos pioneros de Ricardo García Cárcel, Jaime Contreras, Ángel Alcalá, Joaquín Pérez Villanueva, Bartolomé Escandell, José Martínez Millán, Virgilio Pinto Crespo, Mercedes García-Arenal, Henry Kamen, Jean-Pierre Dedieu, Stephen Haliczer, Gustav Henningsen, Anita Novinsky, António José Saraiva, etc.⁶.

Los cambios propiciados en este terreno no han dejado de ser a su vez reflejo de la considerable apertura que los historiadores españoles y portugueses han venido mostrando en las últimas décadas hacia las propuestas de análisis e interpretación procedentes de otros ámbitos historiográficos y, en particular, aquellos con una mayor tradición de estudios en historia religiosa. Esta permeabilidad de la investigación, en definitiva, ha permitido incorporar poco a poco nuevas ca-

⁴ Julio CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, Madrid: Revista de Occidente, 1961; ID., *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid: Taurus, 1967; ID., *Los Moriscos del Reino de Granada. Ensayo de historia social*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957; ID., *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 3 vols., Madrid: Arión, 1961; ID., *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid: Akal, 1978.

⁵ Una buena reflexión sobre el significado de la obra de Caro Baroja para la historia religiosa del mundo hispánico altomoderno, es la de Manuel PEÑA, «Caro Baroja y la religiosidad en la España del Siglo de Oro», *Historia Social*, 55 (2006), págs. 25-44.

⁶ Sobre las transformaciones que, desde la década de 1970, se han ido operando en el ámbito de los estudios en torno a la Inquisición, véanse, para el contexto historiográfico español, los balances de Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, «Veinte años de historiografía de la Inquisición. Algunas reflexiones», en Rafael Carrasco, Ricardo García Cárcel y Jaime Contreras, *La Inquisición y la sociedad española*, Valencia: Sociedad Económica de Amigos del País, 1996, págs. 31-56. Para el ámbito portugués, véase el análisis reciente de Giuseppe MARCOCCI, «Towards a History of the Portuguese Inquisition. Trends in Modern Historiography 81974-2009», *Revue d'Histoire des Religions*, 227/3 (2010), págs. 355-393. Son además de especial utilidad, las entradas del propio Giuseppe MARCOCCI, «Storiografia: Inquisizione portoghese» y de Roberto LÓPEZ-VELA, «Storiografia: Inquisizione spagnola», incluidas en Adriano Prosperi (ed.), *Dizionario storico dell'inquisizione*, Pisa: Edizioni della Normale, 2010, vol. III, págs. 1492-1501 y 1504-1509, respectivamente.

tegorías y conceptos, así como cuestiones y temáticas hasta ahora inéditas, al lenguaje y a la praxis historiográfica desarrollada por los historiadores ibéricos, favoreciendo al mismo tiempo la internacionalización de su investigación. Se ha visto así reforzada, por un lado, la participación –cada vez más visible y activa– de especialistas españoles y portugueses en algunos de los principales debates que se han suscitado en el seno de la reciente historiografía europea. Por otro lado, se ha producido una clara afirmación de la experiencia histórica de los territorios ibéricos (que en el pasado recibió con frecuencia una consideración subalterna y/o periférica) como referencia central e ineludible a la hora de construir cualquier interpretación de conjunto sobre la historia religiosa occidental de la Edad Moderna⁷.

DISCIPLINAMIENTO, COMUNICACIÓN Y DISCURSO RELIGIOSO

Entre las cuestiones que, en los últimos años, han sido objeto de discusión entre los historiadores, el debate en torno a las nociones de disciplinamiento social y de confesionalización ha alcanzado, sin duda, una enorme relevancia en todo el ámbito académico europeo. La propia historiografía ibérica no ha sido ajena al impacto de ambos conceptos, poniendo de manifiesto, como indicábamos, su permeabilidad –no falta de visión crítica– hacia planteamientos nuevos procedentes de otros contextos. Los orígenes de uno y otro término, como es bien conocido, se sitúan en el ámbito de la historiografía política y religiosa alemana del último tercio del siglo xx⁸. No obstante, su introducción en España y en Portugal tendría lugar a finales de la década de 1990, a partir principalmente de Italia y de la producción historiográfica transalpina⁹. En realidad, la recepción de estas nociones

⁷ Véase, por ejemplo, el peso que, frente a síntesis más clásicas, asume el mundo ibérico en el reciente ensayo de Ronnie Po-Chia HSIA, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid: Akal, 2010.

⁸ La formulación de uno y otros concepto quedó reflejada, por un lado, en los trabajos en torno al absolutismo europeo de Gerhard OESTREICH, «Strukturprobleme des europäischen Absolutismus», en ID., *Geist und Gestalt des Frühmodernen Staates*, Berlín: Duncker and Humblot, 1969; por otro, en los ensayos sobre el hecho confesional en el mundo alemán altomoderno de Heinz SCHILLING, «Die Konfessionalisierung im Reich: Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620», *Historische Zeitschrift*, 246 (1988), págs. 1-45; y Wolfgang REINHARD, «Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 8 (1982), págs. 13-37. Una introducción historiográfica a los estudios de Schilling y Reinhard en torno al concepto de confesionalización, en José Ignacio RUIZ RODRÍGUEZ e Ígor SOSA MAYOR, «El concepto de "Confesionalización" en el marco de la historiografía germana», *Studia histórica. Historia Moderna*, 29 (2007), págs. 279-305. De interés asimismo: Winfried SCHULZE, «Il concetto di «disciplinamento sociale nella prima età moderna» in Gerhard Oestreich», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 18 (1992), págs. 371-411.

⁹ Entre los trabajos que, en la década de 1990, comenzaron a emplear las nociones de confesionalización y de disciplinamiento, cabe destacar: José MARTÍNEZ MILLÁN, «Introducción» y «En busca de la ortodoxia: el inquisidor general Diego de Espinosa», ambos en José Martínez Millán (ed.), *La Corte de Felipe II*, Madrid: Alianza Editorial, 1994, págs. 13-35 y 189-228; José MARTÍNEZ MILLÁN y Carlos J. DE CARLOS MORALES, *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía Hispánica*, Valladolid: Junta de Castilla

no siempre ha resultado consensual y ha originado un importante debate en el seno de la historiografía modernista ibérica (en especial, en el ámbito hispano), al igual que ha sucedido en otros contextos historiográficos¹⁰. Algunas publicaciones y diversos encuentros científicos en los que ambas categorías han centrado las discusiones o han servido de referente teórico para el análisis de cuestiones afines, dan idea del interés generado, pero también de una amplia y matizada variedad de posturas –que no cabe analizar aquí– con respecto a la pertinencia, la utilidad y los límites hermenéuticos de estos conceptos a la hora de examinar y comprender la historia religiosa y eclesiástica de los espacios ibéricos durante el periodo moderno¹¹.

Lo cierto es que, a pesar de las críticas formuladas, los términos confesionalización y disciplinamiento (así como los que de ellos derivan) han acabado por incorporarse al vocabulario común de los historiadores españoles y portugueses y, en buena medida, también a sus horizontes interpretativos¹². Cabe no obstante señalar que, en el ámbito ibérico, el discurso historiográfico ha venido identificando generalmente la idea de disciplina y la noción de disciplinamiento social con una dimensión exclusivamente coercitiva y de control, obviando con frecuencia la componente pedagógica y persuasiva que encierran y que determinó igualmente la

y León, 1998; Tomás MANTECÓN MOVELLÁN, *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Santander: Universidad de Cantabria-Fundación Marcelino Botín, 1997; Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, «De la reforma protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición», *Manuscr. Revista d'Història Moderna*, 16 (1998), págs. 39-63; Jaime CONTRERAS, «Procesos culturales hegemónicos de religiosidad en la España del Antiguo Régimen», *Historia Social*, 35 (1999), págs. 3-22. Hicimos asimismo un análisis de ambos conceptos, recurriendo abundantemente a la producción historiográfica italiana, en Federico PALOMO, «Disciplina christiana. Apuntes historiográfico en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna», *Cuadernos de Historia Moderna*, 18 (1997), págs. 119-136.

¹⁰ Sobre los debates que han suscitado ambos conceptos y, en particular, la noción de confesionalización, véase Ute LOTZ-HEUMANN, «The Concept of “Confessionalization”: A Historiographical Paradigm in Dispute», *Memoria y civilización. Anuario de Historia de la Universidad de Navarra*, 4 (2001), págs. 93-114; Thomas A. BRADY, Jr., «Confessionalization: The Career of a Concept», en John M. Headley, Hans J. Hillerbrand y Anthony J. Papalas (eds.), *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, Aldershot: Ashgate, 2004, págs. 1-20.

¹¹ Son expresivos de este fenómeno, por ejemplo: Ricardo GARCÍA CÁRCCEL (ed.), «Inquisició i confessionalització», monográfico de *Manuscr. Revista d'Història Moderna*, 17 (1999); Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS (ed.), *Confessionalització i disciplinament social a l'Europa catòlica (segles XVI-XVIII)*, monográfico de *Manuscr. Revista d'Història Moderna*, 25 (2007). El impacto del debate en la historiografía española es abordado en Doris MORENO, «De la Reforma Católica a la Contrarreforma. Algunas reflexiones», en Álvaro Castro Sánchez *et al.*, *Franciscanos, místicos, berejes y alumbrados*, Córdoba: Universidad de Córdoba-Editorial Séneca, 2010, págs. 251-271.

¹² Sirvan de ejemplo de esta incorporación de ambos conceptos al vocabulario historiográfico peninsular, algunas monografías recientes, como las de José MARTÍNEZ MILLÁN y Carlos Javier de CARLOS MORALES, *Religión, política y tolerancia en la Europa Moderna*, Madrid: Polifemo, 2011; Manuel RIVERO RODRÍGUEZ, *La batalla de Lepanto. Cruzada, guerra santa e identidad confesional*, Madrid: Sílex, 2008; Federico PALOMO, *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*, Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

naturaleza de muchas de las actuaciones de obispos, párrocos y religiosos. En realidad, el recurso a instrumentos que se orientaban más a la difusión y a la socialización de la disciplina moral y religiosa del catolicismo postridentino, no fue sino un modo de «violencia dulce», una forma más sutil de dominio y, por consiguiente, un instrumento complementario e, incluso, más eficaz, a la hora de dar respuesta a los mismos objetivos de corrección y orientación de las conductas que determinaron, por ejemplo, las actividades desarrolladas por tribunales como el de la Inquisición¹³. Libros, imágenes, prédicas, representaciones teatrales, celebraciones públicas de devoción, actos litúrgicos y un sinnúmero de otras formas de actuación, fueron así instrumentos con los que construir y difundir un discurso religioso que, intenso y cotidiano, impregnaría tanto las conciencias como las voluntades con preceptos doctrinales, pero, sobre todo, con los parámetros de una práctica devota que se quería más sistemática y ordenada, con modelos de vida que se ofrecían a imitación y, en general, con pautas sobre las que regir el comportamiento de los sujetos en sus relaciones con la divinidad, con los otros miembros de la comunidad y con la autoridad eclesiástica y secular.

Estos instrumentos que buscaban sobre todo adoctrinar, persuadir y convencer, adquieren un significado singular como mecanismos del disciplinamiento si los observamos a través de un prisma eminentemente comunicacional, que ponga de relieve la dimensión que en este sentido encerraban muchas de los dispositivos y formas de intervención desarrolladas por la Iglesia postridentina. En efecto, su estudio a partir de algunos de los planteamientos que ha elaborado la antropología de la comunicación permite aproximarse y comprender mejor no sólo las funciones disciplinadoras que aquéllos asumían en el contexto de la cultura altomoderna, como su potencial eficacia con respecto a la pretendida transmisión e interiorización de los postulados contrarreformistas. No se trata apenas de analizar los contenidos de orden moral y doctrinal que el discurso religioso establecía con el objeto de encaminar las conductas de los fieles. Es importante, sobre todo, prestar atención a las distintas actuaciones y contextos en los que dicho discurso se hacía presente y se articulaba, considerándolos como «actos de lenguaje» o «situaciones de comunicación». La movilización que en ellos se hacía de distintos recursos expresivos, tanto verbales como no verbales (espacios, luces, gestos, imágenes, etc.), contribuía a crear significado y, al tiempo, dotaba a dichos actos de un enorme potencial expre-

¹³ Ese perfil represor o punitivo de la noción de disciplina se hace particularmente patente en el estudio clásico de Michel FOUCAULT, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI Editores, 1976. Una visión matizada, de inspiración weberiana, en Pierangelo SCHIERA, «Disciplina, disciplinamento», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 18 (1992), págs. 315-334. En relación con la doble vertiente coercitiva y pedagógica que encierra la noción de disciplina, véase: Federico PALOMO, «Discipline», en Régine Azria y Danièle Hervieu-Léger (dirs.), *Dictionnaire de Faits Religieux*, París: PUF, 2010, págs. 260-263.

sivo que, hábilmente explotado, favorecía precisamente la obtención de determinadas respuestas entre los sujetos, suscitando su adhesión, propiciando su transformación, disponiéndolos a la acción, guiando sus conductas...¹⁴.

En este sentido, resulta del todo imprescindible tener en cuenta los múltiples elementos que rodearon el propio fenómeno comunicativo altomoderno, en el que coexistían recursos escritos (tanto impresos, como manuscritos), medios orales e instrumentos icónico-visuales, y en el que uso de un registro u otro (o de varios a la vez) no dependía tanto de lo que se quería transmitir, como de la mayor o menor eficacia que textos, voces e imágenes ofrecían en cada circunstancia, en función de los contextos en que se había de producir la comunicación, de los objetivos que con ella se perseguían y de los públicos a los que se pretendía llegar¹⁵. En realidad, entender la multiplicidad de canales que se usaban y el modo en el que se empleaban y articulaban en cada una de las distintas formas de proselitismo religioso, nos lleva a tener que considerar la propia dimensión «performativa» que, inevitablemente, rodearía muchos de los instrumentos y prácticas de adoctrinamiento y de devoción al uso, buscando así reconstruir en toda su complejidad las situaciones de comunicación que generaban. No sólo cabe interrogarse acerca de los contextos espaciales, temporales e institucionales en los que tenían lugar esas distintas formas y actividades destinadas a la instrucción religiosa y espiritual, conviene igualmente ponderar quiénes eran los actores que participaban en las mismas y cuál era su posición frente a sus respectivos interlocutores. Interesa además conocer la propia dinámica del acto de comunicación que se producía en cada momento, cómo se desarrollaba, de qué manera articulaba el discurso religioso y qué medios empleaba a tal efecto. Finalmente, se deben indagar las reacciones que este tipo de situaciones podía suscitar y de qué manera se producía la recepción y la eventual apropiación de los mensajes, prácticas y objetos que mediante las mismas se difundían.

Entre los ámbitos de investigación que se han hecho eco de algunas de estas cuestiones y de los planteamientos que les sirven de base, uno de los más fructíferos ha sido, sin duda, el que corresponde a los estudios en torno a la fiesta y el ceremonial durante la época moderna, cuyo interés como objeto de análisis historiográfico no sólo se ha visto incrementado exponencialmente en los últimos veinte años, como ha puesto de relieve la importancia que, en el contexto del Antiguo Régimen, podían llegar a alcanzar ceremonias y celebraciones festivas

¹⁴ Una reflexión sintética acerca del potencial expresivo de los actos de comunicación y, en general, sobre las posibilidades que ofrecen determinadas aportaciones de la antropología de la comunicación al análisis historiográfico, en Pedro CARDIM, «Entre textos y discursos. La historiografía y el poder del lenguaje». *Cuadernos de historia moderna*, 17 (1996), págs. 123-149.

¹⁵ Fernando BOUZA, *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*, Salamanca: SEMYR, 1999.

como instrumentos potencialmente eficaces de un lenguaje político y religioso que trataba de ensalzar al soberano, al reino, a la ciudad, al santo patrono, etc., buscando, en último término, legitimar el orden político y social, generar adhesiones, reforzar identidades (de grupo, comunitarias, reinícolas, religiosas), etc.¹⁶. Lo cierto es que la investigación ha privilegiado el estudio de las celebraciones que tenían un claro carácter político (lo que no excluía necesariamente contenidos religiosos explícitos) y, en particular, aquellas que estuvieron vinculadas a los actos y ceremoniales públicos de la monarquía, como las entradas regias, las coronaciones y juramentos, los matrimonios, las exequias, etc., pero también a la vida y el ocio dentro de la corte¹⁷. A su lado, las fiestas y ceremonias de carácter religioso han sido objeto de una atención menor, lo que no ha impedido profundizar igualmente en el análisis de determinadas manifestaciones que tuvieron una presencia constante en los espacios ibéricos de los siglos modernos¹⁸. Las fiestas de canonización, como las que se celebraron simultáneamente en todo el mundo católico en honor a Ignacio de Loyola y Francisco Javier, los recibimientos y traslados de reliquias, las ceremonias de inauguración de nuevos templos o las simples procesiones y rogativas, fueron algunos de esos «triumfos sagrados» que irrumpían en el cotidiano de las poblaciones del Antiguo Régimen, sin olvidar ciertamente las celebraciones del *Corpus Christi* y de la Semana Santa, los autos de fe inquisitoriales o las representaciones teatrales de naturaleza religiosa, como comedias de santos y autos sacramentales. Su análisis no sólo ha puesto de relieve la importancia y el significado que encerraban muchas de estas celebraciones, como ha permitido asimismo adentrarse en su desarrollo y morfología, subrayando el modo en el que se articulaban tiempos, imágenes, altares

¹⁶ Siendo abundante la bibliografía en torno a la fiesta y el ceremonial en los contextos ibéricos, referimos apenas: José Jaime GARCÍA BERNAL, *El fasto público en la España de los Austrias*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006; David GONZÁLEZ CRUZ (ed.), *Ritos y ceremonias en el Mundo Hispánico durante la Edad Moderna*, Huelva: Universidad de Huelva, 2002; Sagrario LÓPEZ POZA y Nieves PENA SUEIRO (eds.), *La fiesta*, Ferrol: Sociedad de Cultura Valle Inclán, 1999. Para el mundo portugués, véase: István JANCÓS e Iris KANTOR (eds.), *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, São Paulo: EDUSP-HUCITEC-FAPESP, 2001; Maria Eugénia Reis GOMES, *Contribuição para o estudo da festa em Lisboa no Antigo Regime*, Lisboa: Instituto Português de Ensino à Distância, 1985.

¹⁷ En relación con los ceremoniales de las monarquías ibéricas y el papel de fiestas en el ámbito cortesano, remitimos al balance y la bibliografía citada en Santiago MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, «Cultura festiva y poder en la monarquía hispánica y su mundo: convergencias historiográficas y perspectivas de análisis», *Studia Historica. Historia Moderna*, 31 (2009), págs. 127-152.

¹⁸ En general, sobre la fiesta religiosa, véanse los ensayos de León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, «El espectáculo religioso del Barroco», *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 13 (1995), págs. 157-184; ID., «La fiesta religiosa moderna: la madeja sacralizada del poder y la necesidad», en *Historia del cristianismo*, vol. III: *El mundo moderno*, Madrid: Trotta, 2006, págs. 591-636; José Jaime GARCÍA BERNAL, *El fasto público en la España de los Austrias*, op. cit., págs. 263-310; Eliseo SERRANO MARTÍN, «Fiestas, celebraciones religiosas y política en la España de la edad moderna: algunos ejemplos aragoneses», *Memoria Ecclesiae*, 34 (2010), págs. 105-142.

de calle, arquitecturas efímeras, músicas, repiques de campana, prédicas, efectos escenográficos e, incluso, los textos escritos¹⁹.

Con todo, un ámbito de estudio que ha concitado un particular interés en los últimos años y que se ha revelado tanto o más fértil a la hora de examinar algunas de las cuestiones referidas y, en general, la potencial eficacia que encerraban las formas de comunicación empleadas por el catolicismo postridentino, es el de la misionalización moderna y, en concreto, el de las llamadas «industrias» de la misión²⁰. En el caso específico de las expediciones apostólicas que se destinaban a los católicos, tanto en los espacios europeos, como en los coloniales, la misión conjugaba distintas formas de intervención apostólica (enseñanza de los *rudimenta fidei*, predicación, confesión, actos de devoción, procesiones, pacificación, asistencia, etc.) en las que se recurría a una enorme variedad de registros comunicativos, contribuyendo así muchas veces a construir una compleja *mise-en-scène* de enorme carga teatral²¹. La práctica misionera, de hecho, se distinguía por la natu-

¹⁹ En relación con las distintas celebraciones religiosas, cabe destacar, entre otros: José Jaime GARCÍA BERNAL, «El templo y el imaginario festivo del Barroco: a propósito de la descripción panegírica de Núñez Sotomayor», *Studia historica. Historia moderna*, 30 (2008), págs. 273-318; ID., «Imagen y palabra: el misterio de la Inmaculada y las solemnidades festivas en Andalucía (siglo XVII)», en Raúl Molina Recio y Manuel Peña Díaz (eds.), *Poder y cultura festiva en la Andalucía moderna*, op. cit., págs. 79-114; ID., «Fiestas en honor de santos», en Antonio Luis Cortés Peña y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Estudios sobre Iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Granada: Universidad de Granada, 1999, págs. 319-340; Eliseo SERRANO MARTÍN, «Entre devoción y política: la canonización de Isabel de Aragón, reina de Portugal», en Eliseo Serrano Martín, Antonio Luis Cortés Peña y José Luis Betrán Moya (eds.), *Discurso religioso y Contrarreforma*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005, págs. 79-100; ID., «Annus mirabilis. Fiestas en el mundo por la canonización de los jesuitas Ignacio y Francisco Javier», en José Luis Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid: Sílex, 2010, págs. 297-343; Manuel PEÑA DÍAZ, «El auto de fe y las ceremonias inquisitoriales», en David González Cruz (ed.), *Ritos y ceremonias en el mundo hispano durante la Edad Moderna*, op. cit., págs. 245-260; Doris MORENO MARTÍNEZ, «Una apacible idea de la gloria: El auto de fe barroco y sus escenarios simbólicos», *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 17 (1999), págs. 159-177.

²⁰ En general, el fenómeno misionero ha conocido una notable renovación historiográfica en los últimos años, siendo de destacar las aportaciones de Adriano Prosperi, Pierre-Antoine Fabre, Bernard Dompnier, Antonella Romano, Ronnie Po-Chia Hsia, Ines Županov, Bernadette Majorana, Andrea Daher, Charlotte de Castelnaud-Éstoile, Aliocha Maldivsky, Liam Brockey, Elisabetta Corsi, Giovanni Pizzorusso, Hervé Pennec, Dominique Deslandres o Juan Carlos Estenssoro Fuchs. El interés suscitado se ha visto reflejado en distintos volúmenes colectivos, como los de Christian SORREL y Frédéric MEYER (eds.), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIIe au XXe siècle*, Chambéry: Institut d'études savoisiennes-Université de Savoie, 2001; Pierre-Antoine FABRE y Bernard VINCENT (eds.), *Missions religieuses modernes: «Notre lieu est le monde»*, Roma: École Française de Rome, 2007; Elisabetta CORSI (ed.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México: El Colegio de México, 2008; Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, Marie-Lucie COPETE, Aliocha MALDIVSKY y Ines ŽUPANOV (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation de savoirs, XVIIe-XVIIIe siècle*, Madrid: Casa de Velázquez, 2010; Michela CATTO, Guido MONGINI y Silvia MOSTACCIO (eds.), *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, Milán: Società editrice Dante Alighieri, 2010.

²¹ Entre los estudios que han analizado la misión de interior en los espacios ibéricos, cabe referir: Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, «Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII», *Inves-*

raleza espectacular de buena parte de sus actuaciones, en las que sus principales actores –los propios misioneros– movilizaban con enorme habilidad toda suerte de recursos orales, gestuales, lumínicos, espaciales, etc., con el fin de despertar en los fieles sentimientos de compunción que los dispusiesen a la confesión y la conversión interior, sin dejar, al mismo tiempo, de suministrarles instrumentos que asegurasen una transformación duradera de sus formas de vida. En todo ello había una clara voluntad de remover los sentimientos y emociones de los sujetos, de incidir sobre sus sentidos, para, de este modo, llegar también a su entendimiento y empujarlos a la acción, empleando estrategias de naturaleza retórica que, en función de su pretendida eficacia, buscaban adaptar las formas y lenguajes misioneros a las propias condiciones de recepción de auditorios a los que, en general, se consideraba rústicos²².

CLERO Y CULTURA ESCRITA EN EL MUNDO IBÉRICO

Los estudios en torno a la práctica misionera han permitido poner de relieve el carácter teatral y escénico que rodeaba muchas de sus industrias y el modo en el que voces, luces, espacios e imágenes acabaron delineando la propia naturaleza de la misión y, en concreto, de sus formas de comunicación. El peso indiscutible que, como acabamos de indicar, tuvieron los dispositivos orales y visuales, ha situado así en un plano secundario y, a menudo, irrelevante el papel de una dimensión escrita que, a pesar de su menor visibilidad inmediata, no dejó de estar asimismo vinculada a la praxis misionera, tanto en los contextos peninsulares, como en los espacios coloniales. Los textos –manuscritos e impresos– fueron instrumentos fundamentales a la hora tanto de construir y difundir la memoria de la misión, como de elaborar y ofrecer herramientas (catecismos, gramáticas, sermones, etc.) que ayudasen a aco-

tigaciones históricas: Époque moderna y contemporánea, 18 (1998), págs. 75-108; Marie-Lucie COPETE y Federico PALOMO, «Des carêmes après le carême. Stratégies de conversion et fonctions politiques des missions intérieures en Espagne et au Portugal (1540-1650)», *Revue de Synthèse*, 120/2-3 (1999), págs. 359-380; Federico PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes. Os jesuitas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa: FG-FCT, 2003; Paolo BROGGIO, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma: Carocci, 2004; Francisco RICO CALLADO, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valencia: Ed. Alfons el Magnànim 2006; Camilo FERNÁNDEZ CORTIZO, «Les missions populaires dans le Royaume de Galice (1550-1700)», en Pierre-Antoine Fabre y Bernard Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes, op. cit.*, págs. 315-340. Sobre la práctica de la misión entre católicos dentro de los espacios coloniales, véase, por ejemplo, María Elena BARRAL y Roberto DI STEFANO, «Las «misiones interiores» en la campaña de Buenos Aires entre dos siglos: de los Borbones a Rosas», *Hispania Sacra*, 60 (2008), págs. 635-658.

²² Los aspectos «performativos» de la misión interior han sido ampliamente analizados en los estudios de Bernadette MAJORANA. Véase, por todos: «Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVIe-XVIIe siècle)», *Annales HSS*, 57/2 (2002), págs. 297-320. Para el mundo ibérico, remitimos a Federico PALOMO, *Fazer dos campos escolas excelentes, op. cit.*, págs. 215-423; y Francisco RICO CALLADO, *Misiones populares en España, op. cit.*, págs. 95-270.

meter las tareas que exigía este ministerio. Pero, además, los escritos no dejaron de ser asimismo elementos que, junto a la oralidad o los artefactos visuales, podían llegar a integrar las propias estrategias de los religiosos (mediante la lectura en voz alta o la distribución de pequeños impresos), siendo, incluso, considerados piezas fundamentales con las que prolongar los efectos de la misión, a través de obritas y pliegos de carácter devoto que se repartían entre los fieles²³.

En realidad, esta dimensión escrita de la misión –sólo en parte abordada por la historiografía reciente– no deja de poner de relieve la importancia y el papel que los textos desempeñaron en el contexto del catolicismo postridentino, en sus formas de comunicación y en su actividad de proselitismo, cuestionando en el fondo una vieja imagen que, durante mucho tiempo, ha identificado el mundo de la contrarreforma con el de una religiosidad ágrafa y emocional, radicalmente diferente del carácter racional y alfabetizado que habría introducido el protestantismo²⁴. En los espacios ibéricos, al igual que en otros territorios que permanecieron fieles a Roma, la Iglesia no dudó en recurrir abundantemente a los escritos y, sin marginar la circulación en copias de mano, tampoco dejó de aprovechar las potencialidades que le ofrecía la imprenta, haciendo así que los textos conociesen nuevos contornos como medios de difusión de los principios doctrinales y morales definidos en el concilio de Trento²⁵.

Clérigos y religiosos habrían de tener un papel esencial en el campo de la cultura escrita altomoderna como autores e intermediarios en la difusión y circulación de los textos escritos, pero también como lectores potenciales de las obras que conservaban en sus bibliotecas. No hay que olvidar que eran ellos quienes poseían las colecciones más importantes de libros de la época, vinculadas la mayoría de las veces a los institutos regulares y a algunas de sus instituciones escolares²⁶, aunque

²³ Sobre esta presencia de escritos en las propias prácticas de la misión, nos permitimos remitir a Federico PALOMO, «Limosnas impresas. Escrito e imágenes en las prácticas misioneras de interior en la península Ibérica (siglos XVI-XVIII)», *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 28 (2007), págs. 239-265.

²⁴ Fernando BOUZA, «Contrarreforma y tipografía. ¿Nada más que rosarios en sus manos?», *Cuadernos de Historia Moderna*, 16 (1995), págs. 73-87.

²⁵ No en vano, la producción impresa en la península Ibérica fue mayoritariamente de carácter religioso a lo largo de todo el periodo moderno; *cfr.* Ricardo GARCÍA CÁRCEL, *La culturas del Siglo de Oro*, Madrid: Historia 16, 1989, págs. 120-128; Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa*, *op. cit.*, pág. 49. En el ámbito de la producción editorial portuguesa, el peso de los escritos de carácter religioso fue igualmente extraordinario; *cfr.* Jorge Borges de MACEDO, «Livros impressos em Portugal no século XVI: interesses e formas de mentalidade», *Arquivos do Centro Cultural Português*, 9 (1975), págs. 183-221; José Adriano de F. CARVALHO, «O contexto da espiritualidade portuguesa no tempo de Fr. Bartolomeu dos Mártires», *Eborensia*, 1 (1988), págs. 3-37.

²⁶ Centrándonos apenas en el ámbito ibérico, las bibliotecas jesuitas son las que han concitado un mayor número de estudios. Cabe así destacar trabajos de conjunto, como los de M^a. Dolores GARCÍA GÓMEZ, *Testigos de la memoria. Los inventarios de las bibliotecas de la Compañía de Jesús en la expulsión de 1767*, Alicante: Universidad de Alicante, 2010; y Bernabé BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, «Las librerías e imprentas

no faltaron teólogos, canonistas, predicadores o simples sujetos de particular erudición que juntaron importantes acervos librescos²⁷. Mantuvieron una posición central en los lugares de producción del saber institucionalizado, como eran universidades y colegios, jugando un papel igualmente destacado en el seno de las academias y círculos eruditos que proliferarían a partir del siglo xvii y que, muchas veces, sirvieron de espacio para saberes alternativos. Su implicación en las empresas de evangelización de las coronas ibéricas, les permitió además desempeñar un papel principalísimo en la circulación del conocimiento y de la información a una escala que, por primera vez, sería planetaria. A todo ello hay que añadir, naturalmente, la notoria participación de unos y otros en el campo de la producción escrita, mediante su implicación, como se indicaba, en la elaboración de un sinfín de textos de naturaleza religiosa y profana. Los *in-folia* que recogían comentarios a los libros sagrados o tratados de teología especulativa y moral, los innumerables textos de devoción que circularon bajo los más diversos formatos, las obras de carácter di-

de los jesuitas (1540-1767). Una aportación notable a la cultura española», *Hispania Sacra*, XL (1988), págs. 315-388; estudios centrados en determinados colegios, como los de María Victoria JÁATIVA MIRALLES, *La biblioteca de los jesuitas del colegio de san Esteban de Murcia*, Murcia: Editum, 2008; e Inmaculada ARIAS SAAVEDRA, «La biblioteca de los jesuitas de Granada en el siglo XVIII. Una aproximación», en Antonio Mestre Sanchís y Enrique Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante: Universidad de Alicante, 1997, págs. 609-638; trabajos referidos a las bibliotecas jesuitas en los espacios coloniales: José Luis BETRÁN, «Bibliotecas de ultramar. La biblioteca del Colegio de San Luis de Potosí de la Compañía de Jesús en Nueva España en el momento de la expulsión», en Camilo J. Fernández Cortizo, Víctor M. Migués Rodríguez y Antonio Presedo Garazo (eds.), *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración*, La Coruña: Xunta de Galicia, 2009, vol. I, págs. 307-320; Mark L. GROVER, «The Book and the Conquest: Jesuit Libraries in Colonial Brazil», *Libraries & Culture*, 28/3 (1993), págs. 266-283. Para la orden franciscana, dentro del espacio portugués, destacan los estudios de José Adriano de F. CARVALHO (ed.), *Da memória dos livros às bibliotecas da memória*, vol. I: *Inventário da livraria de Santo António de Caminha*, Oporto: CIUHE, 1998; ID., *Nobres leteras... Ferosmos volumes... Inventários das bibliotecas dos franciscanos observantes em Portugal no século XV. Os traços de união das reformas peninsulares*, Oporto: Faculdade de Letras, 1995; e Ilídio ROCHA, *Catálogo da Livraria do Convento da Arrábida e do acervo que lhe estava anexo*, Lisboa: Fundação Oriente, 1994. Un análisis de los expolios de varios institutos religiosos es la de Ofelia REY CASTELAO, *Monjes, frailes y libros. Las bibliotecas de los regulares compostelanos a fines del Antiguo Régimen*, Santiago: Universidad de Santiago, 1997.

²⁷ Sobre las librerías particulares de clérigos y religiosos en el espacio ibérico, véanse, entre otros: Trevor D. DADSON, «El coleccionismo particular en el siglo XVII: los cuadros y libros del Doctor Antonio de Riaño y Viedma, cura de la iglesia parroquial de San Miguel, Madrid (1659)», *Hispania Sacra*, 50 (1998), págs. 175-222; Manuel Ambrosio SÁNCHEZ, «La biblioteca del predicador (siglo XVI): renovación y continuidad», en Pedro M. Cátedra, Augustin Redondo y María Luisa López-Vidriero (dirs.), *El libro antiguo español*, vol. V: *El escrito en el Siglo de Oro: prácticas y representaciones*, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca-Publication de la Sorbonne-Sociedad Española de Historia del Libro, 1998, págs. 289-304; Teresa SANTANDER, *La biblioteca de don Diego de Covarrubias y Leyva, obispo de Ciudad Rodrigo y de Segovia, y Presidente del Consejo de Estado, 1512-1577*, Salamanca: Europa, 2000; Maria de Lurdes C. FERNANDES, *A biblioteca de Jorge Cardoso († 1669), autor do Agiologio Lusitano. Cultura, erudição e sentimento religioso no Portugal moderno*, Oporto: Faculdade de Letras, 2000; Federico PALOMO, «Anaqueles de sacra erudición. Libros y lecturas de un predicador en el Portugal de mediados del siglo XVII», *Lusitânia Sacra*, 18 (2006), págs. 117-146; Francisco VAZ, *Os livros e as bibliotecas no espólio de D. Frei Manuel do Cenáculo*, Lisboa: Biblioteca Nacional, 2009.

dáctico y moral, las crónicas de órdenes religiosas y los relatos hagiográficos, así como los millares de pliegos y otras menudencias con piezas teatrales, sermones o composiciones líricas de tenor devoto, dan idea de un variado conjunto de escritos que circulaban en formatos muy diversos y que, si bien no se destinaban siempre a los mismos públicos, ni eran objeto de usos idénticos, tuvieron una presencia constante en el cotidiano de los hombres y mujeres de la época moderna.

En el ámbito de las historiografías ibéricas, la investigación en torno al libro religioso y a la cultura intelectual del clero se ha intensificado en los últimos años, al abrigo del propio crecimiento exponencial que ha experimentado la historia cultural y, en concreto, los estudios sobre cultura escrita. Huelga señalar aquí la importancia que para el desarrollo de este campo de la investigación han tenido las contribuciones de estudiosos como Roger Chartier, Armando Petrucci, Robert Darnton o Peter Burke²⁸. Sus propuestas se han cimentado sobre aportaciones tan esenciales para entender el universo de los escritos y de las prácticas culturales, como las de los historiadores Henri-Jean Martin o Michel de Certeau, sin olvidar el peso específico de autores vinculados a otras áreas de saber, como Don McKenzie, Michel Foucault, Jacques Derrida, Walter Ong, Jack Goody, Pierre Bourdieu o Jürgen Habermas. A partir de disciplinas como la paleografía, la bibliografía, la historia literaria o la historia intelectual, se ha transitado hacia perspectivas y metodologías que han puesto sobre todo el acento en la comprensión sociológica de los textos y en la necesidad de elaborar una historia social de la lectura y de la escritura. Se ha venido así formulando todo un abanico de cuestiones que, en general, inciden sobre el análisis de las condiciones y contextos de producción, circulación y recepción de los escritos, planteando así, entre otros, interrogantes en torno a los problemas de la autoría; sobre la materialidad de los textos y los sentidos que creaba; en relación con la naturaleza manuscrita o impresa de los mismos; acerca de las estrategias discursivas que movilizaban; sobre la diversidad de prácticas –escritoras, lectoras o de otra naturaleza– que generaban, en relación con el papel que desempeñarían en la formación de una incipiente opinión pública, etc.²⁹.

²⁸ De la amplia producción de estos tres autores, destacamos apenas: Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Estudios de historia cultural*, Barcelona: Gedisa, 1992; ID., *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid: Alianza, 1993; ID., *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Barcelona: Gedisa, 1994; ID., *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*, Madrid: Cátedra, 2000; ID., *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (siglos XI-XVIII)*, Buenos Aires: Katz, 2006; Amando PETRUCCI, *Alfabetismo, escritura, sociedad*, Barcelona: Gedisa, 1999; ID., *La scrittura: ideologia e rappresentazione*, Turín: Einaudi, 1986; Robert DARNTON, *Gens de lettres, gens du livre*, París: Odile Jacob, 1992; ID., *El negocio de la ilustración. Historia editorial de la Encyclopedie, 1775-1800*, México: FCE, 2006; Peter BURKE, *Los avatares de El Cortesano. Lecturas e interpretaciones de uno de los libros más influyentes del Renacimiento*, Barcelona: Gedisa, 1998; ID., *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*, Barcelona: Paidós, 2002; ID., *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*, Madrid: Akal, 2006.

²⁹ Fernando BOUZA, *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea de la alta Edad Moderna (siglos XV-XVII)*, Madrid: Síntesis, 1992.

La recepción en el ámbito historiográfico español y portugués de las perspectivas que se han ido definiendo en torno al estudio de la cultura escrita, ha sido considerable, involucrando a estudiosos oriundos de distintos ámbitos de la investigación y mostrando una vitalidad reflejada tanto en el volumen de la producción, como, sobre todo, en la originalidad de los itinerarios practicados, en la multiplicidad de los objetos de estudio analizados y en la diversidad de los contextos y espacios –tanto peninsulares, como coloniales– que se han tomado en consideración³⁰. En este marco, no han faltado las aportaciones específicas en torno a la cultura escrita del clero (masculino y femenino) y acerca del papel que, en unas sociedades profundamente marcadas por el catolicismo postridentino, habrían de desempeñar el libro y los escritos de naturaleza religiosa³¹.

La presencia de los jesuitas

A este respecto, resulta incuestionable la atención particular que la historiografía ha venido prestando a la Compañía de Jesús y a la posición que ocuparon los jesuitas en el contexto de la cultura católica de la época moderna. La dimensión intelectual y escritora de la orden ignaciana, de hecho, cuenta con una larga tradición de estudios que, restringiéndose apenas al siglo xx y a la producción desarrollada en el seno de la propia congregación, incluye un buen número de trabajos de autores como Gabriel Codina Mir, François de Dainville, Serafim Leite o Miquel Batllori³². Muchas de sus aportaciones siguen siendo fundamentales y, en último término, no han dejado de contribuir al interés reiterado que los jesuitas siempre han suscitado entre los historiadores y que se ha visto redoblado en los últimos quince años en el ámbito de la historiografía americana, europea y, por supuesto, ibérica³³. No obstante,

³⁰ Un balance reciente sobre el impacto que la historia cultural ha tenido en la historiografía española, en Justo SERNA y Analet PONS, «Variazioni sulla storia culturale in Spagna», en Philippe Poirrier (ed.), *La storia culturale: una svolta storiografica mondiale?*, Verona: QuiEdit, 2010, págs. 249-274.

³¹ Una visión general del papel que los escritos religiosos desempeñarían en la Edad Moderna, en Fernando BOUZA, «Leer para creer. Religión y cultura del libro en la Edad Moderna», en *Historia del Cristianismo*, vol. III: *El mundo moderno*, op. cit., págs. 637-679.

³² Gabriel CODINA MIR, *Aux sources de la pédagogie des jésuites: le «modus parisiensis»*, Roma : IHSI, 1968; François de DAINVILLE, *L'éducation des jésuites (XVIe-XVIIIe siècle)*, París: Édition du Minuit, 1978; Serafim LEITE, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vols. VIII-IX : *Escritores*, Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1949; Miquel BATLLORI, *Gracián y el Barroco*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1958; ID., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid : Gredos, 1966.

³³ Dentro de la historiografía española y portuguesa, el renovado interés por la Compañía de Jesús se ha hecho patente en múltiples trabajos. Como visión de conjunto, cabe destacar: Teófanos EGIDO (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid: Fundación Carolina-Marcial Pons, 2004; y Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, *Jesuitas en Indias; entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2007. Una perspectiva más orientada a los aspectos espirituales y culturales de la orden, en AA.VV., *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura*, Oporto: CIUHE, 2004; y José Luis BETRÁN (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid: Sílex, 2010;

este interés más reciente se ha cimentado sobre perspectivas y planteamientos nuevos que, sin tomar necesariamente a la Compañía de Jesús como objeto último de estudio, han visto en ella un territorio idóneo en el que abordar cuestiones de mayor calado, relativas a la «modernidad» europea de los siglos XVI-XVIII³⁴.

Las instituciones colegiales y los modelos pedagógicos de la Compañía han continuado siendo así terrenos especialmente propicios para profundizar en el análisis de su ascendente político, social y, sobre todo, cultural dentro de las ciudades y territorios del mundo católico. Frente a los clásicos estudios de sabor local sobre este o aquel colegio, no sólo se ha contrapuesto una visión más amplia y ambiciosa en sus interrogantes, que, presente ya en los trabajos de Gian-Paolo Brizzi, ha venido a insistir en el lugar central que ocuparon los establecimientos jesuitas en las estrategias confesionales de algunos príncipes y, por supuesto, en la formación de las elites católicas, situando en el primer plano del análisis las propias prácticas educativas de la orden, así como los criterios y programas que articularon su actividad escolar y que encontraron particular reflejo en el famoso *Ratio studiorum*³⁵. Sobre la base de estas perspectivas, la investigación ha explorado asi-

Alexandre COELLO DE LA ROSA y Teodoro HAMPE MARTÍNEZ (eds.), *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, Barcelona: Bellaterra, 2011. Sobre los vínculos entre la Compañía y el poder político, véase: José MARTÍNEZ MILLÁN, «Familia real y grupos políticos: la princesa doña Juana de Austria», en José Martínez Millán (ed.), *La corte de Felipe II*, Madrid: Alianza Editorial, 1992, págs. 73-105; Enrique GARCÍA HERNÁN, *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado, 1571-1572*, Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciencia, 2000; Julián J. LOZANO NAVARRO, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid: Cátedra, 2005; José F. ALCARAZ GÓMEZ, *Jesuitas y reformismo. El Padre Francisco Rávago (1747-1755)*, Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1995. Sobre la expulsión y la cultura de los jesuitas expulsos, véase: Inmaculada FERNÁNDEZ ARRILLAGA, *El destierro de los jesuitas castellanos (1767-1815)*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2004; ID., *El legado del P. Manuel Luengo (1808-1815)*, Alicante: Universidad de Alicante, 2003; y Enrique GIMÉNEZ LÓPEZ (ed.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante: Universidad de Alicante, 1997; ID., *Y al tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el siglo XVIII*, Alicante: Universidad de Alicante, 2002.

³⁴ Entre los volúmenes que en la década de 1990 marcaron el cambio en las perspectivas con respecto al estudio de la Compañía de Jesús, véase: John W. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1995; Luce GIARD (ed.), *Les jésuites à la Renaissance. Systèm éducatif et production du savoir*, París: PUF, 1995; Daril ALDEN, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford: Stanford UP, 1996; Luce GIARD y Louis de VAUCELLES (eds.), *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1650*, Grenoble: Jérôme Millon, 1996; Pierre-Antoine Fabre y Antonella ROMANO (eds.), *Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, monográfico de *Revue de Synthèse*, 120/2-3 (1999); John W. O'MALLEY, Gauvin A. BAILEY, Steven J. HARRIS y T. Frank KENNEDY (eds.), *The Jesuits: Culture, Science and the Arts, 1540-1773*, 2 vols., Toronto: University of Toronto Press, 1999-2006.

³⁵ Gian-Paolo BRIZZI, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I seminaria nobiliorum nell'Italia centro-settentrionale*, Bolonia, Il Mulino, 1976. En relación con los programas educativos jesuitas y con el *Ratio studiorum*, sigue siendo de gran utilidad el volumen de Gian-Paolo BRIZZI (ed.), *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981. Véase asimismo: Carmen LABRADOR et alii, *El sistema educativo de la Compañía de Jesús: la «Ratio studiorum»*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1992.

mismo otros territorios que han permitido poner de relieve la profunda imbricación de los jesuitas en campos como el literario o el de la producción del saber erudito en la época moderna. En este sentido, Luce Giard supo hacerse eco en su día de algunas líneas de investigación que entonces despuntaban y puso de relieve la importancia que el sistema educativo de la Compañía, por medio del estudio de la física aristotélica, de la astronomía y de la matemática, tuvo para el desarrollo dentro de la orden de determinadas formas de conocimiento empírico y experimental, favoreciendo la inserción de los religiosos ignacianos en el mundo del saber científico altomoderno, del que, hasta hace no mucho, la historiografía los había excluido³⁶. Los trabajos posteriores de Antonella Romano, de Rivka Feldhay, de Florence Hsia o de Elisabetta Corsi, entre otros, han insistido en esta perspectiva por medio de la cual se ha tratado de reconstruir las prácticas culturales y los medios intelectuales que rodeaban la actividad científica dentro de los colegios e instituciones jesuitas, haciendo de ellos piezas significativas dentro de los engranajes que propiciaron el desarrollo de una «ciencia nueva» en Europa³⁷. Sus aportaciones no han dejado de señalar, al mismo tiempo, la centralidad que dicha actividad, como veremos a continuación, llegaría a alcanzar en el marco de la actividad misionera y, sobre todo, en determinados espacios como China³⁸.

³⁶ Luce GIARD, «Le devoir d'intelligence, ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir», en Luce Giard (ed.), *Les jésuites à la Renaissance, op. cit.*, págs. XI-LXXIX. Previo a este trabajo, el papel de los jesuitas en el campo de la producción científica había sido abordado por Ugo BALDINI, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia, 1540-1632*, Roma: Bulzoni, 1992; Rivka FELDHAJ, *Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue?*, Cambridge: Cambridge UP, 1995; Romano GATTO, *Tra scienza e immaginazione. Le matematiche presso il collegio gesuitico napoletano (1552-1670 ca.)*, Florencia: Olschki, 1994.

³⁷ Antonella ROMANO, *La contre-réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Roma: École Française de Rome, 1999; Antonella ROMANO (ed.), *Rome et la science moderne entre Renaissance et Lumières*, Roma: École Française de Rome, 2008; Rivka FELDHAJ, «The Cultural Field of Jesuit Science», y Steven J. HARRIS, «Mapping the Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge», ambos en John W. O'MALLEY *et alii* (eds.), *The Jesuits: Culture, Science and the Arts, 1540-1773, op. cit.*, vol. I, págs. 107-130 y 212-240 (en este mismo volumen, cabe referir los artículos de Michel J. Gorman, Florence Hsia, Alison Simmons y Marcus Hellyer); Mordechai FEINGOLD (ed.), *The New Science and the Jesuit Science. Seventeenth Century Perspectives*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003. Sobre la actividad científica de los colegios jesuitas en el mundo peninsular, véanse los estudios de Henrique LEITÃO, *A ciência na Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão de Lisboa (1590-1759)*, Lisboa: Comissariado Geral das Comemorações do V Centenário do Nascimento de S. Francisco Xavier, 2007; ID., «Entering dangerous ground: Jesuits teaching astrology and chiromancy in Lisbon», en John W. O'Malley *et alii* (eds.), *The Jesuits: Culture, Science and the Arts, op. cit.*, vol. II, págs. 371-389.

³⁸ Florence C. HSIA, *Sejourners in a Strange Land: Jesuits and Their Scientific Missions in Late Imperial China*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009; Antonella ROMANO (ed.), *Mission et diffusion des sciences européennes en Amérique et en Asie*, dossier monográfico de *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 52/148 (2002), págs. 71-226; ID., «Actividad científica y Nuevo Mundo. El papel de los jesuitas en el desarrollo de la modernidad en Iberoamérica», en Manuel María Marzal y Luis Bacigalupo (eds.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*, Lima: Universidad del Pacífico, 2007, págs. 56-71; ID., «Observer, vénérer, servir. Une polémique jésuite autour du Tribunal des mathématiques de Pekin», *Annales HSS*, 2004, págs. 729-758; ID., «Les jésuites entre apostolat missionnaire et activité scientifique», *Archivum*

Es evidente, sin embargo, que la visibilidad que la Compañía de Jesús alcanzó a través de sus instituciones escolares, no se restringió apenas al conocimiento de la filosofía natural, la matemática o la astronomía. Su posición, como es bien conocido, resultaría particularmente notoria en ámbitos como la teología especulativa y moral, la exégesis, el latín o la retórica. La participación activa de los religiosos ignacianos en controversias de enorme calado en el contexto del catolicismo pos-tridentino, como la polémica en torno a la doctrina del *De auxiliis* o la cuestión relativa a la Inmaculada Concepción (en las que los elementos de naturaleza política no quedaron al margen), les permitió afirmarse como actores de primer orden en un campo, como el teológico, que hasta entonces había sido en cierta medida monopolio de otras órdenes³⁹. A su vez, el cultivo de la retórica, apoyada principalmente en los modelos clásicos de Cicerón y Quintiliano, no sólo fue un elemento clave del propio edificio educativo de la orden, desempeñando un papel central en certámenes académicos y en el desarrollo de un teatro escolar que asumiría claras funciones pedagógicas –más allá de las morales y religiosas– en lo que al dominio de la palabra y de los gestos se refiere⁴⁰. Sirvió igualmente de fundamento imprescindible para la reconocida pericia oratoria de los predicadores de la orden, plasmándose en un sinfín de *ars praedicandi*, de silvas y de otros textos orientados al ejercicio del púlpito y a la composición del sermón⁴¹. La cultura re-

Historicum Societatis Iesu, 74 (2005), págs. 213-236; Elisabetta CORSI, *La fábrica de las ilusiones. Los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China, 1698-1766*, México: Colegio de México, 2004; Catherine JAMI y Luís SARAIVA, *The Jesuits, the Padroado, and East Asian Science 1552-1773*. *History of the Mathematical Sciences: Portugal and the East Asia III*, Singapur: World Scientific, 2008.

³⁹ Paolo BROGGIO, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Florencia: Leo S. Olschki, 2009.

⁴⁰ Acerca del teatro jesuítico, véanse los estudios de Bruna FILIPPI, «Grandes et petites actions» au college romain. Formation rhétorique et théâtre jésuite au XVIIe siècle», en María Antonia Visceglia y Cathérine Brice (eds.), *Cérémonial et rituel à Rome (XVIIe-XIXe siècle)*, Roma: École Française de Rome, 1997; ID., «The Orator's Performance: Gesture, Word, and Image in the Theater at the Collegio Romano», en John O'Malley, Gauvin A. Bailey, Steven J. Harris y T. Frank Kennedy (eds.), *The Jesuits: Culture, Science and the Arts, 1540-1773*, *op. cit.*, vol. II, págs. 512-529; y de Ruth OLAIZOLA, «Les jésuites et l'utopie du "comédien honnête" aux XVIe et XVIIe siècles», *Revue de Synthèse*, 120 (1999), págs. 381-407; ID., «L'acteur-image ou l'élève des collèges jésuites dans la politique de l'image. Les festivités de 1622», en M^a. Cruz de Carlos, Pierre Civil, Felipe Pereda y Cécile Vincent-Cassy (eds.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica: usos y espacios*, Madrid: Casa de Velázquez, 2008, págs. 119-133. Una perspectiva diferente, centrada en la obra de Pedro Acevedo es la de Arantxa DOMINGO MALVADI, *La producción escénica del Padre Pedro Pablo Acevedo: un capítulo en la pedagogía del latín en la Compañía de Jesús en el siglo XVI*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001.

⁴¹ En general, sobre la cultura retórica entre los jesuitas, véanse las páginas que le consagra el estudio clásico de Marc FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique* [1980], París: Albin Michel, 1994, así como el artículo de Angelo BATTISTINI, «I manuali di retorica dei gesuiti», en Gian-Paolo Brizzi (ed.), *La «Ratio Studiorum»*, *op. cit.*, págs. 77-120. Véanse además los estudios reunidos en Perla CHINCHILLA y Antonella ROMANO (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México: Universidad Iberoamericana, 2008. En relación con la importancia de la cultura retórica y su reflejo en su práctica oratoria, cabe referir los trabajos de Mar-

tórica, por lo demás, no dejó de ser el sustrato principal sobre el que los ignacianos alimentaron un gusto particular por el arte de la mnemotecnia y por la emblemática, ayudados también de su familiaridad con la experiencia memorística e imaginativa (visual) que suponía el recurso a una técnica como la *compositio loci*, tan presente en sus prácticas espirituales⁴².

Todos estos elementos no serían sino reflejo y claro indicio de la importancia que la actividad literaria y, en general, las prácticas escritas alcanzarían en el seno de la Compañía, convirtiéndose enseguida en un aspecto casi determinante de la propia idiosincrasia de la orden. No en vano, la figura del escritor encontraría progresivamente un cierto reconocimiento institucional a su estatus dentro de las comunidades ignacianas, al tiempo que la presencia de los religiosos de la Compañía en el campo literario se hacía más común y ganaba visibilidad. Sujeta a inevitables formas de control dentro y fuera de la congregación, la actividad escritora, en realidad, se convertiría en el principal instrumento de que se sirvieron los jesuitas para amplificar y difundir su acción apostólica, para afirmarse en el ámbito de determinados saberes y, sobre todo, para intensificar, mediante el recurso a las prensas tipográficas, la proyección política, social, religiosa y cultural de la orden en determinados contextos. La práctica de la escritura no sólo adquiriría así un peso notable en el plano de una actividad de proselitismo dirigida mayoritariamente a públicos letrados (y, en menor medida, también a los iletrados). Se situaría además en el centro de una sociabilidad intelectual que, localmente o a una escala geográfica mayor, los jesuitas supieron construir tanto en Europa como en los territorios coloniales, tratando de situarse como referentes aventajados en el campo del saber docto, poblando y/o patrocinando espacios informales de erudición como las academias, participando de las formas propias de la comunicación *savante*, integrando las redes y dinámicas que, en los siglos XVII y XVIII conformarían la República de la Letras⁴³.

garida Vieira MENDES, *A oratória barroca de Vieira*, Lisboa: Caminho, 1988; Alcir PÉCORA, *Teatro do sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de António Vieira*, São Paulo: EDUSP, 1995; Perla CHINCHILLA, *De la compositio loci a la República de las Letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México: Universidad Iberoamericana, 2004.

⁴² La importancia de los jesuitas en la mnemotecnia hispana de los siglos XVI y XVII, ha sido puesta de relieve en Fernando R. de la FLOR, *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnia española de los siglos XVII y XVIII*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1996. En relación con su papel en el ámbito de la emblemática, remitimos a la síntesis de Anne-Elisabeth SPICA, «Les jésuites et l'emblématique», *XVIIe siècle*, 237 (2004), págs. 633-651. Sobre la cuestión de la *compositio loci* jesuítica y su repercusión en la construcción de imágenes mentales y materiales, véase Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola: le lieu de l'image: le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVIIe siècle*, París: EHESS, 1992.

⁴³ A este respecto, es notable el estudio en torno a los jesuitas de Lyon de Stéphane VAN DAMME, *Le temple de la sagesse. Savoirs, écriture et sociabilité urbaine (Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle)*, París: EHESS, 2005. Desde una perspectiva diferente, centrada no en la Compañía, sino en los debates eruditos surgidos en España al hilo de los Libros Plúmbeos del Sacromonte de Granada, la inserción de algunos jesuitas, como Tomás de León, en redes *savantes* de la segunda mitad del siglo XVII, queda patente en el estudio de Mercedes

Sin menoscabo de los usos que, dentro de este contexto, habrían de conocer necesariamente los textos de mano y una circulación manuscrita de la información que continuaría teniendo una enorme importancia en el ámbito de la cultura alto-moderna⁴⁴, buena parte de la actividad escritora que desarrollaron los religiosos jesuitas se vería acompañada de un uso intensivo y eficaz de las imprentas, que, como se ha indicado, obedecería muchas veces a estrategias de claro tenor propagandístico. En este sentido, llegarían a establecer talleres propios en los colegios de la orden e, incluso, promoverían la introducción de las prensas tipográficas en determinados territorios de la América hispana y del Imperio asiático portugués, como India, China o Japón, en los que la producción se vería fundamentalmente determinada por las necesidades de la actividad misionera⁴⁵. El volumen de escritos que salieron de sus plumas y que se dieron a las imprentas dentro de espacios como el peninsular, llegaría a superar las 4500 ediciones y comprendería un extensísimo acervo de títulos y materias, desde la tratadística teológica, política y moral, al teatro escolar en latín, la crónística, el sermón, la literatura espiritual, etc.⁴⁶.

En este sentido, de entre los múltiples géneros y modalidades de escritura que los ignacianos cultivaron, la producción epistolar merece a todas luces una mención particular por la propia singularidad que entre los jesuitas asumiría el recurso a un instrumento tan al uso en la cultura de la época como era la comunicación por carta⁴⁷. Como es bien conocido, las letras misivas constituyeron un elemento central

GARCÍA-ARENAL y Fernando RODRÍGUEZ MEDIANO, *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de la Contrarreforma*, Madrid: Marcial Pons, 2010.

⁴⁴ Fernando BOUZA, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid: Marcial Pons, 2001.

⁴⁵ Sobre la actividad de las imprentas jesuitas en India, China y Japón, véase el estudio de clásico de Charles R. BOXER, «A Tentative Check-List of Indo-Portuguese Imprints», *Arquivos do Centro Cultural Português*, 9 (1975), págs. 569-599. Más reciente (aunque no centrado específicamente en los textos impresos) es el estudio de Ronnie Po-Chia HSIA, «La misión católica y las traducciones en China, 1583-1700», en Peter Burke y Ronnie Po-Chia Hsia (eds.), *La traducción cultural en la Europa moderna*, Madrid: Akal, 2010, págs. 45-60. En relación con las imprentas jesuitas en la América hispana y Filipinas, cabe referir el estudio clásico de C. GÓMEZ RODELES, «Imprentas de los antiguos jesuitas en Europa, América y Filipinas», *Razón y Fe*, 15 (1910), págs. 63-69 y 474-482; 16 (1910), págs. 349-357; 17 (1910), págs. 205-211. En términos generales, sobre las imprentas jesuita en el ámbito peninsular, véase el trabajo de B. BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, «Las librerías e imprentas de los jesuitas (1540-1767)», *op. cit.*, págs. 330-348.

⁴⁶ Un amplio análisis, tanto cuantitativo como temático, de los impresos de autoría jesuita en España durante los siglos XVI-XVII, en José Luis BETRÁN, «El bonete y la pluma: la producción impresa de los autores jesuitas españoles en los siglos XVI y XVII», en José Luis Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico*, *op. cit.*, págs. 23-75; ID., «La producción impresa de los autores jesuitas españoles durante los siglos XVI y XVII: análisis cuantitativo», en Manuel F. Fernández, Carlos A. González y Natalia Maillard (eds.), *Testigos del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglo XVI-XVIII)*, Sevilla: Rubedo, 2009, págs. 23-58.

⁴⁷ Siendo abundante la bibliografía sobre el género epistolar en la Edad Moderna, apenas remitimos a Javier ANTÓN PELAYO (ed.), *Les practiques epistolars (segles XVI a XIX)*, monográfico de *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 29 (2011); Fernando BOUZA (ed.), *Cultura epistolar en la alta Edad Moderna*.

del cotidiano jesuita –tanto para quienes las escribían como los que las escuchaban o leían– y se convirtieron rápidamente en instrumentos de enorme importancia para la propia articulación institucional de una orden que alcanzó rápidamente una dimensión planetaria. La Compañía definió enseguida quiénes debían escribir cartas, cuándo, cómo y a quién, y supo establecer al mismo tiempo flujos intensos de intercambio de noticias entre súbditos y superiores, entre las provincias de la orden y entre éstas y Roma, poniendo así en pie un complejo sistema de circulación de la información que, con todo, no respondería tan sólo a fines burocráticos y de gobierno. La comunicación epistolar, de hecho, se convirtió asimismo en un medio utilísimo a través del cual conectar y reforzar los vínculos entre las diferentes comunidades ignacianas, favoreciendo la difusión de avisos «curiosos» sobre otros reinos, de modelos de intervención apostólica y, sobre todo, de noticias y sucesos que sirviesen de ejemplo y acicate a los religiosos de la Compañía, edificados mediante el relato de las acciones de sus congéneres. A su vez, la carta habría de funcionar también como un potente dispositivo memorístico y de propaganda, a partir del cual elaborar e inscribir una determinada imagen del instituto ignaciano y de sus religiosos que habría de perdurar en el tiempo, condicionando hasta nuestros días una parte importante del discurso histórico en torno a la orden⁴⁸.

En este sentido, frente a la visión más positivista que tradicionalmente marcó el uso de este tipo de misivas como fuente historiográfica, la investigación reciente ha desarrollado una lectura más crítica de las mismas, planteando cuestiones de naturaleza metodológica y poniendo de relieve los factores que determinaron la elaboración, la difusión e, incluso, la conservación (nada aleatoria) de las cartas que han llegado hasta nosotros. La composición de muchas de las misivas jesuitas y su posterior circulación tanto manuscrita como impresa, de hecho, confirieron a estos escritos –y, en especial, aquellos que se destinaban a la edificación– un carácter «construido» que, lejos de toda inocencia retórica, no sólo recurría a deter-

Usos de la carta y de la correspondencia entre el manuscrito y el impreso, monográfico de *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, IV (2005); Pedro MARTÍN BAÑOS, *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2005; Carlos SÁEZ y Antonio CASTILLO GÓMEZ (eds.), *La correspondencia en la historia. Modelos y prácticas de la cultura epistolar*, Madrid: Calambur, 2002. Al margen de la producción peninsular, véase: Armando PETRUCCI, *Scrivere lettere. Una storia plurimillennaria*, Roma-Bari: Latreza, 2008; Roger CHARTIER *et al.*, *Correspondance. Models of Letter-Writing from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, Princeton: Princeton University Press, 1997; Amedeo QUONDAM, *Le «carte messaggere»*. *Retorica e modelli di comunicazione epistolare. Per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*, Roma: Bulzoni, 1981. Una revisión bibliográfica en Pedro MARTÍN BAÑOS, «La cartas en el Renacimiento y el Barroco. Guía bibliográfica», en Fernando BOUZA (ed.), *Cultura epistolar en la alta Edad Moderna*, *op. cit.*, págs. 187-201.

⁴⁸ A este respecto, véase el ensayo de Ricardo García Cárcel, «Los jesuitas y la memoria histórica», en José Luis Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática*, *op. cit.*, págs. 15-21. La formación en la España moderna de una memoria crítica en torno a la Compañía, oriunda en ocasiones de las propias filas jesuitas, es analizada por Doris MORENO MARTÍNEZ, «Las sombras de la Compañía de Jesús en la España moderna, siglo XVI-XVII», *ibidem*, págs. 77-113.

minados esquemas de percepción de las realidades descritas, sino que buscaba además una particular eficacia comunicativa en función de los públicos a los que se dirigían. Su elaboración debía así mucho a prácticas de observación y anotación bien entrañadas en la cultura retórica y escolar jesuita, recurría a modelos epistolares clásicos, empleaba procedimientos de escritura en los que los textos eran sucesivamente copiados, corregidos y reelaborados y, a menudo, movilizaba estrategias retóricas y discursivas que buscaban mover, persuadir e incitar a la emulación a quienes leían o escuchaban estas cartas⁴⁹.

La cultura epistolar jesuita se vio así vinculada con frecuencia a la intensa actividad de proselitismo religioso que la orden desarrollaba entre los gentiles de Asia, África y América, cuya conversión y conquista espiritual centraría las narrativas de unas cartas que despertaron enorme curiosidad y entusiasmo entre los públicos europeos. No obstante, los contextos misioneros no fueron escenarios en los que la práctica escrita de los jesuitas se circunscribiese apenas a la comunicación por carta. Algunas de las investigaciones que se han venido desarrollando en los últimos años en torno al fenómeno de la misión y a la presencia de los jesuitas en los espacios extraeuropeos, han puesto de relieve precisamente la importancia que ésta habría de tener en la producción de (nuevos) saberes y en la circulación de los mismos a una escala hasta entonces inédita⁵⁰, participando y contribuyendo así en mayor o menor medida a los procesos más generales de mestizaje, occidentalización y mundialización que ha descrito Serge Gruzinski, asociándolos particularmente a las experiencias imperiales ibéricas⁵¹.

La misión y, en general, las actividades que desarrollaron los ignacianos en los territorios del Atlántico y del Índico no sólo traerían consigo la transposición a di-

⁴⁹ En relación con las cartas jesuitas, la producción es abundante y se ha visto incrementada en las últimas décadas. Entre los análisis recientes, véase: Ines G. ŽUPANOV, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Nueva Delhi: Oxford University Press, 1999; Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620*, Lisboa-París: FCG-CNPDP, 2000, págs. 309-447; Jean-Claude LABORIE, *Mangeurs d'homme et mangeurs d'âme: une correspondance missionnaire au XVI^e, la lettre jésuite du Brésil, 1549-1568*, París: H. Champion, 2003; Federico PALOMO, «Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 4 (2005), págs. 57-81; Paul NELLES, «Seeing and Writing: the Art of Observation in the Early Modern Missions», *Intellectual History Review*, 20/3 (2010), págs. 317-333.

⁵⁰ Expresivos de esta línea de investigación en torno al hecho misionero y la circulación de saberes, son los volúmenes de Elisabetta CORSI (ed.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México: El Colegio de México, 2008; Michela CATTO, Guido MONGINI y Silvia MOSTACCIO (eds.), *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, Milán: Società editrice Dante Alighieri, 2010; y de Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, Marie-Lucie COPETE, Aliocha MALDAVSKY e Ines G. ŽUPANOV (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation de savoirs, XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid: Casa de Velázquez, 2010.

⁵¹ Serge GRUZINSKI, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México: FCE, 2010.

chos contextos de un conocimiento teológico, filosófico, retórico, artístico, etc., oriundo del mundo católico occidental y, en concreto, del mundo peninsular⁵². Supuso además la formación y el desarrollo por parte de los misioneros –en tanto que especialistas del imperio– de otros saberes, resultantes de su confrontación con las realidades físicas, pero también políticas, sociales, religiosas y culturales que encontraban, y fruto, muchas veces, de un complejo intercambio entre conocimiento europeo y saberes indígenas o locales⁵³. Los religiosos, en este sentido, aprenderían innumerables lenguas autóctonas que, en cierto modo, no dejaron de «colonizar» al asimilarlas y, sobre todo, al darles materialidad escrita e inscribirlas –mediante la elaboración de vocabularios y gramáticas– en modelos (gramaticales) latinos que les eran extraños⁵⁴. Además de su extenso conocimiento lingüístico, los misioneros jesuitas contribuyeron igualmente a formar un discurso de contornos etnográficos que encontraría algunas de sus mejores expresiones en los escritos de José de Acosta o de Luís Fróis, a finales del siglo XVI. No obstante, el gusto por describir aspectos relacionados con el orden social y político de las sociedades que encontraban, sobre sus formas de creencia y sus rituales, sobre su cultura material, etc., proliferó en los textos de otros muchos religiosos de la Compañía, circulando en cartas, relaciones de misión, tratados, historias naturales y morales, imágenes o mapas⁵⁵. Al mismo tiempo, la presencia jesuita en los espacios colo-

⁵² Antonella ROMANO, «Classiques du Nouveau Monde: Mexico, les jésuites et les humanités à la fin du XVII^e siècle», en Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldivsky e Ines G. Županov (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation de savoirs*, op. cit., págs. 59-85.

⁵³ Charlotte de CASTLENAU-L'ESTOILE, Marie-Lucie COPETE, Aliocha MALDAVSKY e Ines G. ŽUPANOV, «Introduction» a Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldivsky e Ines G. Županov (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation de savoirs*, op. cit., págs. 1-19. Sobre la cuestión, son igualmente de interés los trabajos incluidos en este mismo volumen, así como algunas de las aportaciones recogidas en Elisabetta CORSI (ed.), *Órdenes religiosas entre América y Asia*, op. cit. y Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE y François REGOURD (eds.), *Connaissances et Pouvoirs. Les espaces impériaux (XVI^e-XVIII^e siècles)*. France, Espagne, Portugal, Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux, 2005.

⁵⁴ Sobre el conocimiento de lenguas indígenas, su inscripción en moldes gramaticales europeos (a través de gramáticas y catecismos) y los factores de índole cultural que entrarían en juego en las formas de traducción, véase: Cláudio Costa PINHEIRO, «Words of Conquest: Portuguese Colonial Experience and the Conquest of Epistemological Territories», *Indian Historical Review*, 36/1 (2009), págs. 37-53; Ines G. ŽUPANOV, «Twisting a Pagan Tongue: Portuguese and Tamil in Jesuit Translations», en ID., *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005, págs. 232-258; Ronnie Po-Chia HSIA, «Language acquisition and missionary strategies in China, 1580-1760» y Danielle DEHOUVE, «La pensée analogique des missionnaires et des indiens en Nouvelle-Espagne au XVII^e siècle», ambos en Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldivsky e Ines G. Županov (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation de savoirs*, op. cit., págs. 211-229 y 231-241.

⁵⁵ No siendo un estudio de historia de la misionalización, un trabajo esencial acerca del saber «etnográfico» construido por los misioneros, es el de Anthony PAGDEN, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid: Alianza, 1992. Desde perspectivas semejantes, véanse además los trabajos de Joan-Pau RUBIÉS, «The missionary discovery of South Indian religion: opening the doors of idolatry», en ID., *Travel and Ethnology in the Renaissance. South India through the European*

niales, permitiría el desarrollo de un saber geográfico que se haría patente en numerosas descripciones y en un sinfín de representaciones cartográficas, sin olvidar las informaciones botánicas que igualmente acumularían e, incluso, el conocimiento médico al que su trato con tradiciones autóctonas les permitiría acceder⁵⁶. No obstante el protagonismo que los misioneros de la Compañía pudieron tener en la formación de estos nuevos saberes, se vio necesariamente compartido –conviene no olvidarlo– con el de otros muchos religiosos agustinos, franciscanos, dominicos, carmelitas... Sus aportaciones en este terreno, a través de figuras como Bernardino de Sahagún, Toribio de Benavente, João dos Santos, Gaspar da Cruz, António de Gouveia, etc., serían muchas veces tan importantes e incluso anteriores a las de los jesuitas.

Textos devotos, memorias y vidas de santos

El enorme interés que, en general, ha despertado la Compañía de Jesús desde el punto de vista historiográfico y, sobre todo, la particular atención que ha recibido como objeto de estudio privilegiado a la hora de abordar muchas de las cuestiones relativas a la cultura intelectual del clero en el mundo católico de la época moderna, deben llevar a la cautela y a cierta reflexión crítica con respecto a una producción que se ha centrado mayoritariamente en el caso jesuítico, obviando otras realidades de un universo clerical y religioso que, lejos de ser culturalmente homogéneo, se caracterizó precisamente por su diversidad⁵⁷. Los miembros de la Compañía de Jesús, como apuntábamos, se han convertido a menudo en referentes de la modernidad que caracterizó al mundo europeo de los siglos XVI-XVIII y en expresiones paradigmáticas de las prácticas que definieron los contornos de la cultura escrita en el contexto del catolicismo postridentino.

Sin embargo, frente a esta visión, algunos historiadores han comenzado a poner de relieve la necesidad de dirigir la mirada hacia otros sujetos y otros institutos religiosos dentro de los espacios ibéricos, interrogándose igualmente sobre los criterios, condiciones y entornos que determinaron respectivamente sus modos de relacionarse con los textos, con la práctica de la escritura y, en general, con la

Eyes, 1250-1625, Cambridge: Cambridge UP, 2000, págs. 308-348; ID., «The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74 (2005), págs. 237-280. Además de A. Pagden, sobre la figura de Acosta, remitimos a Fermín del PINO-DÍAZ, «Estudio introductorio» a Josef de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, Madrid: CSIC, 2008, págs. XVII-LVI.

⁵⁶ Ines G. ŽUPANOV, «A medical misión in Goa: Pedro Afonso and Giovanni Battista di Loffreda», en Id., *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2005, págs. 195-231.

⁵⁷ Roberto RUSCONI, «Rhetorica ecclesiastica. La predicazione nell'età post-tridentina fra pulpito e biblioteca», en Giacomo Martina y Ugo Doveire (eds.), *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*, Roma: Ed. Dehoniane, 1996, págs. 15-46.

construcción, el desarrollo y la circulación de los saberes altomodernos⁵⁸. Más que cuestionar esa modernidad que, no sin fundamento, la historiografía ha venido atribuyendo a los ignacianos, se trata de subrayar el papel que determinados clérigos o que los franciscanos, los dominicos, los carmelitas, etc., pudieron también desempeñar en el ámbito de una producción escrita e intelectual de la que no fueron meros actores circunstanciales o marginales, a pesar de su aparente menor visibilidad⁵⁹. Al contrario, su implicación mediante la elaboración de textos manuscritos e impresos fue notoria, lo que permite que nos interroguemos acerca sus respectivas prácticas escritas, sobre las tradiciones intelectuales que cada uno de ellos movilizaba, sobre las lógicas y sentidos que determinaban su relación con el hecho en sí de escribir, etc., planteándonos al mismo tiempo en qué medida todos estos factores remiten a modelos eruditos que no eran necesariamente idénticos a los observados por los jesuitas⁶⁰.

En este sentido, algunos ámbitos de la producción escrita, como la literatura espiritual y devota, los escritos de carácter pastoral o las narrativas de naturaleza identitaria (crónicas, hagiografías, etc.), parecen configurarse como terrenos idóneos en los que poder examinar esos otros universos intelectuales y esas otras formas de relacionarse con la escritura. Constituyen a su vez un objeto de estudio en el que cabe el análisis desde perspectivas comparadas, consintiendo así el determinar las diferencias y afinidades que existieron entre los distintos grupos y entre ellos y los jesuitas⁶¹. Permiten además adoptar perspectivas que, en lugar de limitarse a los espacios peninsulares, consideren al mismo tiempo las expresiones que estas formas de escritura tuvieron en los mundos coloniales ibéricos, adivinando el fluir de modelos, las especificidades y las influencias recíprocas.

En realidad, el interés por algunos de estos géneros cuenta con una tradición relativamente sólida, presente en los trabajos de autores como Pedro Sainz Rodríguez,

⁵⁸ Entre los estudios que, dentro de la historiografía española, han puesto de relieve la necesidad de analizar, frente a los jesuitas, otros grupos religiosos sobre la base de perspectivas propias de la historia cultural, destaca el volumen de Rosa M^a. ALABRÚS IGLESIAS (ed.), *Tradición y modernidad. El pensamiento de los dominicos en la Corona de Aragón en los siglos XVII y XVIII*, Madrid: Sílex, 2011.

⁵⁹ En relación con los franciscanos de la India portuguesa, cuya producción escrita y documental fue mucho menor que la de los jesuitas, esta cuestión ha sido objeto de análisis histórico y de una acertada reflexión metodológica en Ângela B. XAVIER, «Itinerários franciscanos na Índia seiscentista, e algumas questões de História e de método», *Lusitânia Sacra*, 2^a série, 18 (2006), págs. 87-116.

⁶⁰ Hemos planteado algunas de estas cuestiones en Federico PALOMO, «Misión, memoria y cultura escrita. Impresos y copias de mano en las estrategias memorísticas de franciscanos y jesuitas en el mundo portugués de los siglos XVI y XVII», en José Jaime García Bernal (ed.), *Memoria de los orígenes: el discurso histórico-eclesiástico en el mundo moderno*, Sevilla: Universidad de Sevilla, en prensa.

⁶¹ Una comparación de las escrituras de jesuitas, franciscanos, dominicos y agustinos en Pascale GIRARD, *Les religions occidentales en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, París, CNCDP-FCG, 2000.

Marcel Bataillon, Eugenio Asensio, Robert Ricard, José S. da Silva Dias⁶² o, ya en las décadas de 1970 y 1980, en los de Melquiades Andrés, Álvaro Huerga, José Ignacio Tellechea, Antonio Márquez o José Adriano de Freitas Carvalho⁶³. Sus aportaciones han sentado muchas de las bases para el estudio de la producción religiosa y espiritual de la Península durante los siglos XVI-XVIII, cuyo análisis, de hecho, no ha dejado de ser objeto de renovada atención en los últimos años. Algunos estudiosos, recurriendo tanto a fuentes inquisitoriales como a escritos de naturaleza espiritual, han querido insistir y profundizar, por un lado, en una comprensión más rica y matizada de las distintas expresiones de sentimiento religioso que tuvieron lugar en los contextos ibéricos de la época moderna y, en especial, de aquéllas que, habiendo surgido al calor de determinados círculos y grupos, se vislumbraron como potenciales amenazas a la ortodoxia católica⁶⁴. Mostrando a menudo una estrecha conexión con estas líneas de investigación, se han desarrollado al mismo tiempo otras perspectivas que, lejos de los planteamientos clásicos de los estudios literarios, no han hecho sino poner el acento en el análisis de los propios textos que dieron soporte a la conformación y difusión tanto de modelos doctrinales y morales, como de las varias sensibilidades religiosas y espirituales del periodo; textos que se ha tratado de analizar en función de los contextos y condiciones en los que fueron elaborados, difundidos y leídos, poniendo así de manifiesto los múltiples y estrechos vínculos que irremediablemente se establecieron entre cultura escrita, apostolado y devoción en el mundo ibérico de la época moderna, tanto en los espacios peninsulares como en los territorios de Asia, África y América⁶⁵.

⁶² Pedro SAINZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la historia de la literatura mística en España* [1927], Madrid: Espasa-Calpe, 1984; Marcel BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México: Fondo de Cultura Económica, 1950; ID., *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1953; Eugenio ASENSIO, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes», *Revista de Filología Española*, 36 (1952), págs. 31-99; Robert RICARD, *Études sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, París: Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português, 1970; José Sebastião da Silva DIAS, *Correntes de sentimento religioso em Portugal (secs. XVI-XVIII)*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

⁶³ Melquiades ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 1977; ID., *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid: FUE, 1975; Álvaro HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, 5 vols., Madrid: FUE-Seminario Cisneros, 1978-1994; ID., *Fray Luis de Granada: una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid: Editorial Católica, 1988; José Ignacio TELLECHEA, *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias*, Salamanca: Sígueme, 1977; ID., *El obispo Carranza y su tiempo*, 2 vols, Madrid: Guadarrama, 1968; Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid: Taurus, 1980; ID., *Literatura e Inquisición en España (1478-1834)*, Madrid: Taurus, 1980; José Adriano de F. CARVALHO, *Gertrudes de Helfa e Espanha*, Oporto: INIC, 1981.

⁶⁴ Ejemplo de ello, son las investigaciones desarrolladas para el siglo XVI por Stefania PASTORE, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid: Marcial Pons, 2010; y Maria Laura GIORDANO, *Apologetas de la fe. Elites conversas entre Inquisición y patronazgo en España (siglo XV-XVI)*, Madrid: FUE, 2004.

⁶⁵ Sobre la presencia de los textos religiosos en los espacios coloniales ibéricos, remitimos por todos a Carlos Alberto GONZÁLEZ SÁNCHEZ, *Allantos de papel. Adoctrinamiento, creación y tipografía en la Monarquía Hispánica de los siglos XVI y XVII*, Sevilla: Rubeo, 2008.

En este sentido, las propias aspiraciones de reforma de los fieles que recogería Trento, favorecieron la multiplicación exponencial de textos de carácter doctrinal y moral, destinados tanto a párrocos y misioneros, como a los propios fieles. Al lado de los manuales y guías para la confesión⁶⁶, catecismos como los de Jerónimo Ripalda o Marcos Jorge no sólo circularían en incontables copias impresas de escaso valor material, como depurarían a menudo sus formas de exposición de los *rudimenta fidei*, adecuándolas a sus potenciales públicos y a las propias prácticas de la catequesis⁶⁷. Por su parte, el sermón incrementaría su ya extraordinaria proyección, alcanzando una presencia –oral y escrita– en el seno de las sociedades ibéricas que no ha pasado desapercibida a los historiadores. Junto a su importancia como medio de adoctrinamiento y de conformación de las conciencias y las conductas⁶⁸, y a su papel –relativamente frecuente– en la creación de opinión (política) y la gestación de una esfera pública aún incipiente⁶⁹, se han señalado otros aspectos que tocan directamente a la elaboración y al consumo de los discursos pere-

⁶⁶ Sobre los textos para la confesión en el mundo ibérico, véase: Maria de Lurdes C. FERNANDES, «Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento», *Via Spiritus*, 2 (1995), págs. 25-68; Arturo MORGADO GARCÍA, «Pecado y confesión en la España Moderna: Los Manuales de confesores», *Trocadero. Revista de historia moderna y contemporánea*, 8-9 (1996-1997), págs. 119-148; ID., «Los manuales de confesores en la España del siglo XVIII», *Cuadernos Dieciochistas*, 5 (2004), págs. 123-145. Una perspectiva diferente es la que ofrece Elena del RÍO PARRA, *Cartografías de la conciencia española en la Edad de Oro*, México: FCE, 2008.

⁶⁷ Para los ámbitos ibéricos, los textos catequéticos y sus formas de exposición de la doctrina han sido analizados en los trabajos de conjunto de Luis RESINES, *La catequesis en España: Historia y textos*, Madrid: BAC, 1997; y de João F. MARQUES, «A palavra e o livro: catequese», en Carlos Moreira de Azevedo (dir.), *História religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II, págs. 367-393.

⁶⁸ Pedro GAN GIMÉNEZ, «El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular», en María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra y León Carlos Álvarez Santaló (coords.), *La religiosidad popular*, Barcelona: Anthropos, 1989, vol. II, págs. 111-145; Gwendolyn BARNES, «Religious Oratory in a Culture of Control», en Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, págs. 51-77; Fernando NEGREDO DEL CERRO, «Levantar la doctrina hasta los cielos: el sermón como instrumento de adoctrinamiento social», en Vicente J. Suárez Grímón, Enrique Martínez Ruiz y Manuel Lobo Cabrera (eds.), *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen*, Las Palmas: Universidad de Las Palmas, 1995, págs. 55-64; Miguel Ángel NÚÑEZ BELTRÁN, *La oratoria sagrada de la época del Barroco: doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Sevilla: Fundación Focus-Abengoa, 2000. Dos visiones de conjunto sobre la sermonaria hispana del Siglo de Oro en Gwendolyn BARNES-KAROL, *Sermons and the Discourse of Power: The Rhetoric of Religious Oratory in Spain (1550-1900)*, Ann Arbor: University of Michigan, 1988; Félix HERRERO SALGADO, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, 3 vols., Madrid: FUE, 1996-2001. Una perspectiva diferente, centrada en la importancia de la predicación y del predicador dentro de la corte, en Fernando NEGREDO DEL CERRO, *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, Madrid: Actas, 2006.

⁶⁹ João F. MARQUES, *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*, Oporto: INIC, 1986; ID., *A Parenética Portuguesa e a Restauração, 1640-1668*, 2 vols., Oporto: INIC, 1989; Fernando BOUZA, «Clarins de Jericho. Oratoria sagrada y publicística en la Restauração portuguesa», *Cuadernos de Historia Moderna*, 7 (1986), págs. 13-31; José Adriano de F. CARVALHO, «Um pregador em tempos de guerra: Inácio Martins, S.J.. Seis sermões contra os ingleses (1588-1596) e cinco cartas de viagem por Europa (1573-1574)», en AA.VV., *A Companhia de Jesus na Península Ibérica, op. cit.*, vol. I, págs. 231-368.

néticos. Además del estudio de una preceptística oratoria bastante rica y numerosa o de la producción de algunos personajes más destacados, como Luis de Granada, Paravicino o António Vieira⁷⁰, se ha querido entrar así en el «taller» del predicador, desgranando los recursos que éste movilizaba en la composición de sus prédicas y las operaciones que a tal efecto realizaba. ¿Cómo acumulaba materiales escritos –eruditos o no– que después trasladaba al cuerpo del sermón? ¿De qué manera articulaba la necesaria dimensión oral de la prédica y una materialidad escrita que podía traducirse en la elaboración por extenso de la pieza, pero que, muchas veces, se restringía apenas a unos simples puntos que servían de guía? ¿Cómo recurría a una gestualidad sobre el púlpito que podía adquirir tanta importancia como la palabra y que transformaba el cuerpo del predicador en un cuerpo elocuente?...⁷¹. A su vez, conviene no olvidar que el sermón conocería igualmente una extensa circulación impresa, traducida en un sinfín de piezas –sueltas o reunidas en gruesos volúmenes– que, en general, conllevaban una elaboración escrita *a posteriori* más cuidada. Por otro lado, los públicos de esta producción homilética constituyen un terreno en buena medida a explorar, debiendo distinguir ciertamente los auditorios y circunstancias que rodeaban la recepción de las prédicas cuando éstas se profesaban desde los púlpitos, de los contextos, formas de apropiación y lectores que accedían a los sermones en sus distintas expresiones escritas⁷².

El desarrollo de la tipografía, en realidad, no condujo apenas al aumento de la sermonaria o, en la lógica de los proyectos reformadores postridentinos, de una literatura doctrinal o catequética, a menudo patrocinada por obispos y órdenes religiosas. Supuso asimismo el multiplicarse de la producción y difusión de un variado universo de escritos de índole propiamente devota y espiritual que, de hecho,

⁷⁰ Margarida Vieira MENDES, *A oratória barroca de Vieira*, *op. cit.*, *passim*; Alcir PÉCORA, *Teatro do Sacramento*, *op. cit.*, *passim*; Francis CERDÁN, *Fray Hortensio Paravicino et la prédication de son temps*, Lille: Université de Lille III, 1995; Álvaro HUERGA, *Fray Luis de Granada: una vida al servicio de la Iglesia*, *op. cit.*, *passim*.

⁷¹ Sobre la composición de la pieza del sermón, sus operaciones y recursos y las articulaciones entre oralidad y escritura, véase: Antonio CASTILLO GÓMEZ, «El taller del predicador. Lectura y escritura en el sermón barroco», *Via spiritus*, 11 (2004), págs. 7-26; Jean CROIZAT-VIALLET, «Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilías de la Circuncisión de Nuestro Señor», *Criticón*, 84-85 (2002), págs. 101-122; Federico PALOMO, «Mover a los otros movido y, encendido, abrasarlos. Francisco de Borja, la predicación y el ejercicio de la misión en la Compañía de Jesús», en Enrique García Hernán y Pilar Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Valencia: Albatros Ediciones-IHSI, 2011, págs. 523-542. Sobre la elocuencia corporal del predicador, remitimos fundamentalmente a Fernando R. de la FLOR, «El cuerpo elocuente. Anfiteatro anatómico-fisiológico del orador sagrado», en Id., *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, págs. 307-345.

⁷² Relativo al contexto inglés de los siglos XVI y XVII, es notable en este sentido el trabajo de Arnold HUNT, *The Art of Hearing: English Preachers and Their Audiences, 1590-1640*, Cambridge: Cambridge UP, 2010.

inundó el mercado del libro impreso en los espacios ibéricos, añadiéndose a los millares de otros textos que circulaban en copias de mano. A las guías y espejos que establecían modelos de vida devota para casados, jóvenes, doncellas, religiosas, etc.⁷³, se juntaban manuales de oración, libros de ejercicios, obritas que prescribían reglas para la realización de determinadas prácticas, compendios con materias para la meditación o escritos que daban orientación para la consecución de una mayor perfección religiosa y de una espiritualidad más elevada⁷⁴.

En torno a estas diferentes modalidades de escritura, convergían distintas sensibilidades y tradiciones religiosas (franciscana, dominica, agustina, etc.) que, a menudo, no sólo introducirían matices y diferencias importantes en el modo de entender, encarar y proponer la vida espiritual, como podían llegar a condicionar asimismo el significado que encerraba el acto en sí de escribir. En algunos casos, la composición de estas obras se entendió como una suerte de ejercicio al servicio de Dios, en el que la perdurabilidad de los escritos y su circulación habían de contribuir a perpetuar y multiplicar los efectos de la actividad apostólica, haciendo de los textos una especie de prolongación de la misma. Pero, por momentos, la escritura se consideró un ejercicio vano y profano, contrario a la obligada humildad que debía adornar a todo religioso cristiano⁷⁵. Al hilo de esta idea, en otras ocasiones y, sobre todo, en el caso específico de la mística, la escritura no sólo se vería condicionada por un lenguaje, un vocabulario y una retórica particulares del género que la diferenciarían de otras modalidades de discurso religioso. El hecho de escribir asumía a menudo sentidos específicos de carácter marcadamente espiritual que buscaban validarlo, atribuyendo a sus autores una mera función de instrumentos de una palabra (escrita) que no era la suya propia, sino la divina, pues era Dios, en último termino, quien escribía por medio de la mano y la pluma de sus siervos⁷⁶. Esto se haría particularmente perceptible en el caso de la escritura religiosa femenina, que, sujeta a eventual desautorización cuando asumía una proyección pública y un sentido aparentemente heterodoxo, no dejaría de constituir

⁷³ María de Lurdes C. FERNANDES, *Espelbos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*, Oporto: Universidade do Porto, 1995.

⁷⁴ Un excelente estudio sobre la circulación impresa de la literatura espiritual en la Castilla del siglo XVI, es el de Rafael M. PÉREZ GARCÍA, *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Gijón: Trea, 2006. Para Cataluña, véase el trabajo de Carlos BLANCO FERNÁNDEZ, *Divinas palabras en moldes humanos. Libro e impreso religioso en la Cataluña de la época moderna (ss. XVI-XVIII)*, tesis doctoral inédita, Barcelona: UAB, 2010. Una perspectiva diferente, centrada en la actividad editorial en la Baeza de Juan de Ávila, es la de Pedro M. CÁTEDRA, *Imprenta y lecturas en la Baeza del siglo XVI*, Salamanca: SEMYR, 2001.

⁷⁵ Federico PALOMO, «Misión, memoria y cultura escrita», *op. cit.*.

⁷⁶ Además de trabajo ya clásico de Michel de CERTEAU, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Madrid: Siruela, 2006, véanse a este respecto los estudios de Fernando BOUZA, «Religión y cultura en la época moderna: legibilidad de la experiencia religiosa. A propósito del Dios impresor de la monja de Marchena», en Antonio Luis Cortés Peña y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Estudios sobre Iglesia y Sociedad en*

una forma de escritura vigilada, encauzándose principalmente a través del género autobiográfico y, en parte también, del epistolar⁷⁷.

Más allá de los significados que podía encerrar la escritura de determinados textos y del hecho de que su autoría correspondiese a un hombre o a una mujer, lo cierto es que la elaboración y posterior difusión de la literatura de tenor espiritual se vería condicionada por factores de índole diversa. En este sentido, algunos trabajos recientes, además de tratar de reconstruir los vínculos sociales, espirituales e intelectuales que, en determinadas épocas, tejieron los autores de este género de obras, no han dejado asimismo de interrogarse acerca de las prácticas que rodeaban su composición. En general, los escritos espirituales conjugaban la experiencia personal con una considerable erudición bíblica, doctrinal y teológica, apoyada en numerosas lecturas e interpretaciones tanto de la tradición medieval, como de los autores coetáneos. Este conocimiento erudito no dejaba de hacerse presente en los textos de un modo implícito o mediante las citas, traducciones, *exempla*, etc., que incorporaba, otorgando a menudo a este tipo de escritos una notable intertextualidad⁷⁸. Por otro lado, conviene no olvidar que su circulación impresa, además de las habituales mediaciones que se derivaban del propio funcionamiento de la industria tipográfica, se vería sujeta a formas de censura previa que funcionaban tanto al interno de los grupos religiosos, como desde la corona (o desde la propia Inquisición, en el caso portugués)⁷⁹. Al mismo tiempo, es importante comprender las circunstancias, razones e intenciones de orden político o religioso que,

Andalucía en la Edad Moderna, Granada: Universidad de Granada, 1999, págs. 389-408; León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, «Algunos usos del libro y de la escritura en el ámbito conventual: el “Desengaño de Religiosos” de Sor María de la Antigua (1614-1617)», en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (eds.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México: FCE, 2003, págs. 157-202; Antonio CASTILLO GÓMEZ, «La pluma de Dios», en Id., *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*, Madrid: Akal, 2006, págs. 185-200. Véase también Aurora EGIDO, *El águila y la tela. Estudios sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*, Palma: José J. de Olañeta Editor-Edicions UIB, 2010.

⁷⁷ Siendo muy amplia la bibliografía sobre la escritura autobiográfica femenina en la Edad Moderna, remitimos aquí a: Isabelle POUTRIN, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid: Casa de Velázquez, 1995; James S. AMELANG, «Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna», en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia: Universidad de Valencia, 1990, págs. 191-214; Antonio CASTILLO GÓMEZ, «Dios, el confesor y la monja: la autobiografía espiritual femenina en la España de los siglos XVI y XVII», *Syntagma: Revista del Instituto de Historia del Libro y de la Lectura*, 2 (2008), págs. 59-76; Ana MORTE ACÍN, *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2010, sobre todo, págs. 201-292. Sobre los límites a la escritura religiosa femenina, es de particular interés el ensayo de Antonio CASTILLO GÓMEZ, «Las dificultades de la escritura femenina», en Id., *Entre la pluma y la pared, op. cit.*, págs. 157-183.

⁷⁸ Rafael M. GARCÍA PÉREZ, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, op. cit.*, págs. 39-235.

⁷⁹ Una visión de conjunto sobre los condicionantes que rodeaban la edición impresa de las obras de espiritualidad, tanto de las formas de censura previa que se ejercían desde la Corona, como de las que im-

en ciertas coyunturas, dictaron el paso por las prensas tipográficas de un determinado texto, su difusión manuscrita, su traslado a otro idioma... En este sentido, cabe dar también alguna atención a las traducciones que circularon en los espacios ibéricos, preguntándose qué autores y escritos espirituales fueron traducidos, quiénes fueron sus traductores y cómo intervinieron sobre los textos que vertieron a sus respectivas lenguas, considerando igualmente el peso que pudieron tener estas traducciones en la difusión y la recepción de determinadas corrientes dentro de los contextos hispanos y portugueses⁸⁰. En todo caso, el incremento que experimentó la producción de impresos espirituales desde el siglo XVI, pondría de manifiesto la propia voluntad de muchos autores de la época por trasladar a públicos amplios y diversificados social y culturalmente, formas de devoción y modelos de perfección que tradicionalmente habían permanecido restringidas al universo de los religiosos y los eclesiásticos, pero que ahora se ofrecían –pretendidamente controlados– al conjunto de los fieles.

Dentro de la producción devota y espiritual, cabe hacer una mención específica a aquellas prácticas escritas de marcado carácter memorístico que habrían de conocer un desarrollo particular en el ámbito de muchas iglesias locales y entre los distintos grupos religiosos de la época, materializándose en numerosas historias de obispados, santuarios, imágenes, apariciones y reliquias, en incontables relatos cronísticos sobre las órdenes religiosas, sus provincias y conventos, y en un sinfín de escritos hagiográficos, como *vidas*, florilegios o martirologios. El interés por este género de textos, como es bien conocido, no radica propiamente en la literalidad de los episodios que recogían, cuyo valor como referencia histórica resulta a menudo cuestionable. Estas modalidades de escritura, en realidad, asentaban a menudo sobre estructuras narrativas relativamente codificadas, en las que el régimen de verdad se supeditaba a la función didáctica del relato histórico y en las que personajes, virtudes, milagros y sucesos extraordinarios no dibujaban apenas modelos de vida y de espiritualidad, sino que se ordenaban precisamente a articular un discurso –en la mayoría de los casos– de claras intenciones edificantes. Éste no sólo contribuía así a reforzar identidades locales o de grupo, como desempeñaría al mismo tiempo funciones propagandísticas, llegando incluso a generar querellas entre congregaciones que, por este medio, trataban de reivindicar prela-cías, orígenes, reliquias, mártires y vocaciones⁸¹.

ponían impresores, editores, etc., en Rafael M. GARCÍA PÉREZ, *La imprenta y la literatura espiritual castellana*, *op. cit.*, págs. 119-216. En concreto, sobre los mecanismos de aprobación y censura en el ámbito de la administración regia, véase el ensayo reciente de Fernando BOUZA, «*Dásele licencia y privilegio*». *Don Quijote y la aprobación de libros en el Siglo de Oro*, Madrid: Akal, 2012.

⁸⁰ Carlos M.N. EIRE, «Traducciones y devoción católica a principios de la Edad Moderna», en Peter Burke y Ronnie Po-Chia Hsia (eds.), *La traducción cultural en la Europa moderna*, *op. cit.*, págs. 97-119.

⁸¹ Michel de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, París: Gallimard, 1975, págs. 316-335.

La crónica, escasamente estudiada en lo que al ámbito peninsular se refiere, viene así despertando en los últimos tiempos un interés creciente entre algunos estudiosos de la cultura religiosa que, subrayando la importancia que alcanzó la producción de este género historiográfico entre los siglos XVI-XVIII, han hecho de ella un objeto de análisis mediante el cual profundizar en la comprensión de las distintas formas y sentidos que, en cada momento, fueron modulando la construcción del discurso histórico y de la memoria escrita (generalmente oficial) en el seno de las órdenes regulares y de otras instancias eclesiásticas de la época⁸². En último término, la escritura cronística –con frecuencia una escritura controlada– se vería sujeta a reglas semejantes a las que determinaron un género como la hagiografía, más versátil en cuanto a las modalidades escritas que adoptó y en relación con los públicos a los que se dirigió⁸³. El propio interés en torno al fenómeno de la santidad contrarreformista, ha favorecido el estudio de las narrativas hagiográficas altomodernas, señalando no sólo su importancia a la hora de definir paradigmas de vida santificada en conformidad con los parámetros posttridentinos⁸⁴. Se han puesto también de relieve algunas de las estructuras y estrategias narrativas (milagros, hechos extraordinarios, etc.) que solían ordenar estos relatos⁸⁵; las relaciones que establecieron con

⁸² Sobre la cronística religiosa en el mundo ibérico, es imprescindible desde el punto de vista metodológico el ensayo de José Adriano de F. CARVALHO, «As Crónicas da Ordem dos Frades Menores de Fr. Marcos de Lisboa ou a história de um triunfo anunciado», en José Adriano de F. Carvalho (ed.), *Quando os frades faziam História. De Fr. Marcos de Lisboa a Simão de Vasconcellos*, Oporto: CIUHE, 2001, págs. 9-81. Véanse además, en este mismo volumen, los trabajos de Zulmira Santos, Pedro Tavares, Jacobo Sanz y Luís Sá Fardilha sobre la cronística portuguesa en los siglos XVI-XVIII. Para el contexto hispano, cabe destacar el análisis de conjunto de Ángela ATIENZA LÓPEZ, «Las crónicas de las órdenes religiosas en la España moderna: construcciones culturales y militantes de la época barroca», en Ángela Atienza López (ed.), *Iglesia Memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex, 2012, págs. 25-50. Son igualmente de interés los estudios reunidos en esta obra. Desde una perspectiva distinta, centrada en la controversia sobre los Libros Plúmbeos del Sacromonte granadino, algunos aspectos sobre las formas de construcción de la memoria eclesiástica (y secular) en la España moderna, son abordados en varios de los estudios reunidos en Manuel BARRIOS AGUILERA y Mercedes GARCÍA-ARENAL (eds.), *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valencia: Universitat de València, 2006.

⁸³ Para una buena visión de la panoplia de géneros que adoptó la literatura hagiográfica, véanse los trabajos reunidos en *Hagiografía literaria. Séculos XVI-XVII*, monográfico de *Via spiritus*, 10 (2003) y *Legendae, vitae, flores: formas e conteúdos da hagiografia em Portugal na época moderna*, monográfico de *Via spiritus*, 3 (1996).

⁸⁴ Valga referir, entre otros, los trabajos de Teófanos EGIDO LÓPEZ, «Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de San Juan de la Cruz)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 25 (2000), págs. 61-86; Augustin REDONDO, «Un nuevo modelo de santidad en la España contrarreformista: el caso del jesuita Francisco Javier», en Ignacio Arellano Ayuso y Marc Vitse (ed.), *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro*, vol. II: *El sabio y el santo*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2007, págs. 303-326; José Jaime GARCÍA BERNAL, «Daños de la ociosidad y santidad cotidiana: la "Vida" de Fray Pablo de Santamaría», en Francisco Núñez Roldán (ed.), *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007, págs. 71-82; Isabelle POUTRIN, «Una lección de teología moderna: la «Vida maravillosa de doña Mariana de Escobar» (1665)», *Historia Social*, 57 (2007), págs. 127-143.

⁸⁵ León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, «Hagiografía y marginación: una propuesta de prudencias de uso»; «La curación hagiográfica o el estilismo del imaginario social» y «La escenografía del milagro hagiográfico y

la predicación, el teatro y la representación plástica de la santidad⁸⁶; los usos propagandísticos que de este tipo de literatura hicieron monarcas, reinos, ciudades, etc.⁸⁷; el consumo que, en sus diferentes expresiones (florilegios, vidas, comedias, coplas, etc.), se hizo de la hagiografía, tanto por sujetos particulares como en el seno de determinadas comunidades religiosas/de lectores⁸⁸.

Crónicas religiosas y relatos hagiográficos, por lo demás, fueron clara expresión de algunos de los usos que se hicieron de la escritura en los espacios coloniales ibéricos. En efecto, distintos grupos religiosos con estrechos vínculos a las elites locales de origen peninsular no dudaron en articular toda una serie de reivindicaciones y aspiraciones de poder frente a la metrópolis y a sus representantes, mediante el recurso a textos de carácter historiográfico y hagiográfico en los que se adivina el germen de un discurso de claros ribetes criollistas. Muchas de las descripciones incluidas en los relatos cronísticos de los siglos XVII y XVIII, en las que sus autores trataron de situar el Paraíso en distintos parajes de la América hispana y de la portuguesa, así como las innumerables «vidas» de religiosos y religiosas que se compusieron localmente, buscando promover la canonización (o, por lo menos, la ejemplaridad) de concretas figuras, no fueron sino el reflejo de cómo franciscanos, jesuitas, dominicos, etc., desarrollaron determinadas estrategias escritas mediante las cuales quisieron «santificar los trópicos», contestando y contrarrestando así la visión de una especie de natural corrupción o degeneración que en los ámbitos metropolitanos se atribuiría habitualmente a los espacios coloniales y a quienes allí nacían o crecían⁸⁹.

la construcción del imaginario colectivo», todos ellos de nuevo publicados en León Carlos Álvarez Santaló, *Dechado barroco del imaginario moderno*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010, págs. 135-168, 169-194 y 277-322, respectivamente.

⁸⁶ Cécile VINCENT-CASSY, *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle. Culte et image*, Madrid: Casa de Velázquez, 2011; M^a. Gabriela TORRES OLLETA, *Redes iconográficas. San Francisco Javier en la cultura visual del Barroco*, Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2009.

⁸⁷ José Jaime GARCÍA BERNAL, «Fronteras interiores de la ciudad letrada: varones venerables en santidad en Valencia y Sevilla (1590-1620)», en Manuel F. Fernández, Carlos Alberto González Sánchez y Natalia Maillard (eds.), *Testigo del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XV-XVIII)*, Sevilla: Rubeo, 2009, págs. 383-400; ID., «Madre de santos: biografía, historia y fiesta en la formación del patronazgo cívico (siglos XVI-XVII)», *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 1 (2011), págs. 315-355; Cécile VINCENT-CASSY, «La propagande hagiographique des villes espagnoles au XVII^e siècle. Les cas de sainte Juste et de sainte Rufine, patronnes de Séville», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33/2 (2003), págs. 97-103; Eliseo SERRANO MARTÍN, «Entre devoción y política: la canonización de Isabel de Aragón, reina de Portugal», *op. cit.*, *passim*.

⁸⁸ Isabel POUTRIN, «La lecture hagiographique comme pratique religieuse féminine (Espagne, XVIe-XVIIe siècle)» *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33/2 (2003), págs. 79-96; José Adriano de F. CARVALHO, «Do recomendado ao lido. Direção espiritual e prática de leitura entre franciscanos e clarissas em Portugal no século XVII», *Via spiritus*, 4 (1997), págs. 7-56; Antonio CASTILLO GÓMEZ, «Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco», *Via spiritus*, 7 (2000), págs. 99-122.

⁸⁹ Antonio RUBIAL GARCÍA, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados en Nueva España*, México: UNAM-FCE, 1999; ID., «Imprenta, criollismo y san-

Si historias, hagiografías, libros para la oración, catecismos, sermones, etc., formaron parte de una enorme y variada producción de carácter devoto y espiritual que se hizo tan presente en el mundo ibérico de los siglos XVI-XVIII, un último aspecto que, al hilo de la investigación reciente, debemos contemplar al abordar su estudio, tiene que ver con la necesidad de analizar la propia recepción de que fue objeto este tipo de literatura, considerando quienes fueron los públicos lectores de estos escritos y las distintas formas que emplearon a la hora de leerlos y de interpretarlos⁹⁰. Además de analizar la presencia del libro religioso en bibliotecas particulares del periodo, tratando de adivinar gustos transversales, intereses particulares y perfiles socioculturales o profesiones⁹¹, se han puesto asimismo de relieve otros factores que determinaron el consumo de este tipo de escritos. Es el caso de las lógicas y los efectos de una actividad de expurgo y de censura que, particularmente incisiva sobre la literatura espiritual en determinadas coyunturas, llevaron a cabo los tribunales y agentes del Santo Oficio, tanto en los espacios peninsulares como en los distintos territorios de ambos imperios ibéricos. Si la eficacia de los dispositivos empleados a tal efecto fue relativa a la hora de controlar verdaderamente la posesión y circulación de los libros prohibidos, las consecuencias de la censura inquisitorial no dejaron de hacerse sentir de un modo más sutil, tanto en

tividad. Los tratados hagiográficos sobre venerables, siervos de Dios y beatos novohispanos», *Redial. Revista europea de información y documentación sobre América Latina*, 8-9 (1997-1998), págs. 43-52; Alexandre COELLO DE LA ROSA, *En compañía de los ángeles. Vida del extático y fervoroso Padre Juan de Alloza, SJ [1597-1666]*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2007; ID., «Agencias políticas y políticas de santidad en la beatificación del padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)», *Hispania Sacra*, 57 (2005), págs. 627-650. En relación con los contextos coloniales portugueses, véase el trabajo sobre la India portuguesa de Ángela Barreto XAVIER, «Itinerários franciscanos na Índia», *op. cit.*, *passim*; y los estudios sobre cronística y hagiografía jesuita en la América lusa de Zulmira C. SANTOS, «A literatura «hagiográfica» no Brasil do tempo do P^o. António Vieira: da *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filbos nesta parte do Novo Mundo* (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcelos», *Românica. Revista de Literatura*, 17 (2008), págs. 151-168; ID., «Em busca do Paraíso perdido. A *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* de Simão de Vasconcelos, S.J.», en José Adriano de F. Carvalho (ed.), *Quando os frades faziam História*, *op. cit.*, págs. 145-178.

⁹⁰ Al margen de otros estudios particulares que se citarán más adelante, la cuestión de la lectura de escritos espirituales en el mundo ibérico es abordada en toda su complejidad (libros que se leían, bibliotecas, formas y tiempos de lectura, etc.) en el excelente ensayo de José Adriano de F. CARVALHO, *Lectura espiritual en la Península Ibérica (siglos XVI-XVII)*, Salamanca: SEMYR, 2007. Aunque restringido al siglo XVI, se debe asimismo referir el trabajo de Rafael M. PÉREZ GARCÍA, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid: FUE, 2005.

⁹¹ La presencia del libro religioso en bibliotecas particulares de la época se ha constatado en multitud de trabajos sobre inventarios. A modo de ejemplo, cabe señalar los estudios de Pedro M. CÁTEDRA y Anastasio ROJO, *Bibliotecas y lecturas de mujeres. Siglo XVI*, Salamanca: SEMYR, 2004; Fernando BOUZA, «En la corte y en la aldea de D. Duarte de Braganza. Libros y pinturas del Marqués de Frechilla y Malagón», *Península*, 0 (2003), págs. 261-288; ID., «La biblioteca de la reina Margarita de Austria», *Estudis*, 37 (2011), págs. 43-72; Rita MARQUILHAS, *A faculdade das letras. Leitura e escrita em Portugal no século XVII*, Lisboa: INMC, 2000, págs. 167-192; Manuel PEÑA DÍAZ, *El laberinto de los libros. Historia cultural de la Barcelona del Quiñientos*, Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1997, págs. 335-404.

las cautelas que muchas veces acompañaban la elaboración de determinadas obras, como en los escrúpulos y reservas que, a modo de una censura cotidiana, acabaron condicionando las propias formas que los lectores tuvieron de confrontarse con los escritos, de leerlos e aprehenderlos⁹².

A la hora de acometer la lectura, no faltaron modalidades eruditas de apropiación de los textos y, en especial, de aquellos cuyo contenido se destinaba al estudio o, simplemente, se prestaba a la elaboración de otras obras, al ejercicio de aquellas funciones que correspondían al clero, etc.. En general, la lectura asumía entonces un carácter personal y silencioso, tenía una dimensión extensa en cuanto al número de escritos que el sujeto leía y encerraba una particular intensidad en el modo de integrar sus contenidos, que a menudo conllevaba el anotar, el trasladar, el compendiar...⁹³. Ya las lecturas más orientadas a la práctica devota, la oración o la meditación solían conllevar otras formas de relación con los escritos. En la mayoría de los casos, suponía asimismo un ejercicio silencioso y realizado en privado, en el retiro del propio aposento o ante un oratorio portátil, pero en el que, sin embargo, no se pretendía ya acumular un saber científico o especulativo. Se buscaba el aprender e interiorizar conductas y/o prácticas religiosas y, sobre todo, el servirse de textos e imágenes (mentales/materiales) que diesen consuelo espiritual o ayudasen al propio ejercicio de la oración, a la meditación y a la contemplación. Leer no sólo debía ser un acto personal y en silencio, como encerraba un carácter intensivo en la medida en que, con frecuencia, se limitaba a un número reducido de escritos que, sin embargo, se revisitaban una y otra vez, se recorrían despacio, de forma pensada y repetitiva y dejando tiempo para gustar los pasajes que se leían⁹⁴.

⁹² Sobre este particular, véanse los trabajos de Manuel PEÑA, «La censure inquisitoriale en Espagne au XVIe et XVIIe siècle», *La lettre clandestine*, 9 (2000), págs. 143-155; ID., «El libro bajo sospecha», en Pedro M. Cátedra y María Luisa López-Vidriero (eds.), *La memoria de los libros. Estudios sobre historia del escrito y de la lectura en Europa y América*, Salamanca: IHLL, 2004, vol. I, págs. 805-824; ID., «Cultura escrita, escrúpulos y censuras cotidianas (siglos XVI-XVIII)», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 37 (2011), págs. 73-90. Siendo muy abundante la bibliografía sobre la censura inquisitorial en el mundo ibérico, junto a los estudios de M. Peña, remitimos fundamentalmente a Enrique GACTO, «Inquisición y censura en el Barroco», en Francisco Tomás y Valiente *et al.*, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid: Alianza Editorial, 1992, págs. 153-173; José PARDO TOMÁS, *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos 16 y 17*, Madrid: CSIC, 1991; Pedro M. GUIBOVICH PÉREZ, *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2003; y a los ensayos reunidos en Manuel PEÑA (coord.), *La censura en la Edad Moderna*, monográfico de *Cultura escrita & sociedad*, 7 (2008) y Enrique GACTO (ed.), *Inquisición y censura. El acoso a la inteligencia en España*, Madrid: Dykinson, 2006.

⁹³ José Manuel PRIETO BERNABÉ, «Prácticas de la lectura erudita en los siglos XVI y XVII», en Antonio Castillo (ed.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Barcelona: Gedisa, 1999, págs. 313-330.

⁹⁴ Sobre las prácticas de la lectura espiritual en los contextos ibéricos, son referencias imprescindibles los trabajos de José Adriano de F. CARVALHO, *Lectura espiritual en la Península Ibérica*, *op. cit.*, sobre todo, págs. 127-146; y Rafael M. PÉREZ GARCÍA, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento*, *op. cit.*, págs. 371-450. Véase asimismo: Carlos Alberto GONZÁLEZ SÁNCHEZ, «Lectio espiritual». Lectores

No obstante, la lectura en público y en voz alta de este género de escritos religiosos no dejó de ser igualmente un modo corriente de acceder a los mismos. Las situaciones en que una persona leía un texto de carácter espiritual ante un auditorio congregado para la ocasión no fueron raras en contextos domésticos y familiares, pero encontraron particular incidencia en algunos medios devotos y, sobre todo, en las comunidades religiosas masculinas y femeninas, en las que la rutina cotidiana contaba con momentos dedicados a la lectura en común de cartas, reglas, crónicas y otros textos de edificación⁹⁵. La lectura en voz alta, por otro lado, no dejó de ser también uno de los medios que los iletrados tenían de relacionarse con los escritos religiosos. En el contexto de la misión, por ejemplo, numerosos ejercicios sirvieron de marco en el que los textos (doctrinas, meditaciones, etc.) adquirirían alguna relevancia mediante la presentación oral de sus contenidos ante públicos culturalmente diversos. Además de los catecismos que se usaban en las exposiciones doctrinales, no faltaron las oraciones y meditaciones que se recogían en diversas obras espirituales, cuya lectura sirvió a menudo de instrumento con el que alimentar el fervor de los fieles durante determinadas celebraciones religiosas (disciplinas públicas, *via crucis*, etc.). Dentro de estas intervenciones misioneras, por lo demás, tampoco sería inusual que se distribuyesen pequeños volúmenes, estampas impresas e incontables pliegos y otras «menudencias» con diálogos doctrinales, coplas piadosas, etc.⁹⁶. En ocasiones, estos escritos menores no dejaron de ser asimismo objeto – tanto entre iletrados como entre hombres de erudición– de usos y formas de apropiación menos ortodoxos. Se podían llevar cosidos a la ropa o colgados del cuello, dentro de pequeños sacos o nóminas, alterando así su sentido inicial, al dejar de ser considerados como meros instrumentos de comunicación, para asumir una función eminentemente protectora de claros ribetes supersticiosos⁹⁷.

Dentro del amplio universo de públicos que habían de consumir este género de escritos devotos y espirituales, la relación de aquellos sujetos pertenecientes a los grupos más modestos de la sociedad con una literatura que promovía formas más elevadas de vida espiritual, no fue un fenómeno en absoluto aislado o excepcional. Muchos misioneros y directores de conciencia favorecieron, de hecho, esa

y lectura en los libros ascético-espirituales de la Contrarreforma», en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (eds.), *Grafiyas del imaginario*, *op. cit.*, págs. 272-300; León Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, «El texto devoto en el Antiguo Régimen: el laberinto de la consolación», ahora publicado de nuevo en Id., *Dechado barroco del imaginario moderno*, *op. cit.*, págs. 65-93.

⁹⁵ Antonio CASTILLO GÓMEZ, «Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco», *Via spiritus*, 7 (2000), págs. 99-122.

⁹⁶ Federico PALOMO, «Limosnas impresas», *op. cit.*, *passim*.

⁹⁷ Rita MARQUILHAS, *A Faculdade das Letras. Leitura e escrita em Portugal no século XVII*, *op. cit.*, págs. 60-78; ID., «Orientación mágica del texto escrito», en Antonio Castillo Gómez (comp.), *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, *op. cit.*, págs. 111-128; Fernando BOUZA, *Corre manuscrito*, *op. cit.*, págs. 85-108; ID., *Hétérographies. Formes de l'écrit au Siècle d'Or espagnol*, Madrid: Casa de Velázquez, 2010, págs. 3-34.

proximidad de rústicos y personas humildes a aquellas obras que se destinaban al ejercicio cotidiano de la oración mental y de la meditación, prescribiendo lecturas o, simplemente, distribuyendo determinados textos entre los fieles que se mostraban más inclinados a la devoción. El acceso a estos escritos y las formas de apropiación de sus contenidos no dejarían de acompañar –entre otros factores– los itinerarios personales de muchos hombres y mujeres de la época que buscaban alcanzar cotas más altas de perfección religiosa, poniendo, en parte, de manifiesto la recepción que entonces tuvieron los modelos de santidad contrarreformista. Bien es verdad que la familiaridad de estos sujetos –sobre todo cuando se trataba de mujeres– con ciertas lecturas, sus aspiraciones y las propias prácticas devotas que observaban, no dejaron de despertar las sospechas de unas autoridades eclesiásticas e inquisitoriales que, siempre recelosas de una espiritualidad iletrada y no controlada, vieron muchas veces en ello la expresión de una santidad fingida o de potenciales actitudes e interpretaciones heterodoxas de la vida religiosa⁹⁸. No obstante, junto a aquellos que acabaron bajo las redes del Santo Oficio, hubo igualmente multitud de individuos de condición humilde, cuyas aspiraciones y trayectorias de vida espiritual fueron en todo momento percibidas como ortodoxas, habiendo encuadrado a menudo sus aspiraciones, sus prácticas y –cómo no– sus lecturas en el ámbito de instituciones religiosas específicamente destinadas a los laicos, como recogimientos, congregaciones marianas u órdenes terceras⁹⁹. El ejemplo de unos y de otros, en definitiva, no deja de ser significativo del poder y la capacidad –pero también de los límites– que los textos religiosos, su circulación y su recepción tuvieron a la hora de guiar las conciencias y orientar las conductas de los sujetos, integrándose y articulándose en este sentido con toda la panoplia de formas comunicativas que el catolicismo postridentino supo aprovechar y desarrollar en los varios contextos del mundo ibérico.

⁹⁸ En relación con la presencia de escritos espirituales entre las poblaciones rústicas portuguesas de Antiguo Régimen, el papel que en ello desempeñaron los misioneros y los recelos que algunos sujetos despertaron en las instancias inquisitoriales, es fundamental el excelente estudio de Pedro Vilas-Boas TAVARES, *Beatas, inquisidores e teólogos. Reacção portuguesa a Miguel de Molinos*, Oporto: CIUHE, 2005.

⁹⁹ Véase el caso de la tejedora azoriana Isabel de Miranda, estudiada por Maria de Lurdes C. FERNANDES, «A construção da santidade em finais do século XVI: o caso de Isabel de Miranda, tecedeira, viúva e “Santa” (c. 1539-1610), en AA.VV., *Piedade popular. Sociabilidades, representações, espiritualidades*, Lisboa: Terramar, 1999, págs. 143-172; o los casos descritos en Pedro Vilas Boas TAVARES, «Caminhos e invenções da santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII (alguns dados, problemas e sugestões), *Via spiritus*, 3 (1996), págs. 163-215.