

**LA FRAGANCIA DE LA VIRGEN MARÍA EN EL PRIMER SIGLO DE LA
COMPAÑÍA DE JESÚS (1540-1640):**

DEVOCIÓN, CONFLICTO Y EVANGELIZACIÓN*

**THE FRAGRANCE OF THE VIRGIN MARY IN THE FIRST CENTURY OF
THE SOCIETY OF JESUS (1540-1640):**

DEVOTION, CONFLICT, AND EVANGELISATION

**A FRAGRÂNCIA DA VIRGEM MARIA NO PRIMEIRO SÉCULO DA
COMPANHIA DE JESUS (1540-1640):**

DEVOÇÃO, CONFLITO E EVANGELIZAÇÃO

XAVIER NARBÓN**

Proyecto Poder y Representaciones Culturales en la Época Moderna

Universitat de Barcelona (España)

<https://doi.org/10.46553/EHE.27.1.2025.p142-166>

Resumen

Las congregaciones marianas instituidas por los jesuitas a partir de 1563 participaron de un doble movimiento de defensa y expansión del catolicismo. Constituidas como bastión del papel fundamental de la Virgen María en la fe cristiana frente a la crítica de luteranos y calvinistas; también colaboraron decisivamente en la evangelización, considerada como un perfume que se extendería por todo el mundo. En este artículo, tras recordar la importancia que tuvo para los primeros jesuitas su devoción a Nuestra Señora, abordaremos algunas imágenes aromáticas que ocuparon los comentarios y meditaciones jesuitas acerca de la vida de la Madre de Dios y del rosario en su recorrido histórico. Y una de ellas, la del incensario identificado con la Virgen María del que partiría el humo perfumado de la palabra de Dios, nos llevará finalmente a considerar algunos ejemplos de prácticas evangelizadoras en Asia y América relacionadas con la fragancia de Nuestra Señora.

* Fecha de recepción: 28/5/2024. Fecha de evaluación: 17/12/2024. Fecha de aceptación definitiva: 10/2/2025

** Doctor en Historia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0546-9364>. Subproyecto “CONSENS: Comunidades sensoriales y comunicación política en el mundo hispánico (siglos XV-XVIII)”. Facultad de Geografía e Historia. Universitat de Barcelona, Montalegre, 6, 08001, Barcelona, España. E-mail: xnarbhom@gmail.com Agradezco a los evaluadores por sus acertados comentarios y consejos.

Palabras clave

Mariología, Gaspar Loarte, François Coster, Jan David, José de Anchieta

Abstract

The Sodalities of Mary instituted by the Jesuits starting in 1563 participated in a dual movement of defense and expansion of Catholicism. Constituted as a bastion of the fundamental role of the Virgin Mary in the Christian faith in the face of criticism from Lutherans and Calvinists, they also collaborated decisively in evangelization, considered a perfume that would spread throughout the world. In this article, after recalling the importance of their devotion to Our Lady for the first Jesuits, we will address some aromatic images that occupied the Jesuit commentaries and meditations on the life of the Mother of God and the rosary in their historical journey. One such example is that of the censer identified with the Virgin Mary from which the perfumed smoke of the Word of God would rise. This will finally lead us to consider some examples of evangelizing practices in Asia and America related to the fragrance of Our Lady.

Key Words

Mariology, Gaspar Loarte, François Coster, Jan David, José de Anchieta

Resumo

As congregações marianas instituídas pelos jesuítas a partir de 1563 participaram de um duplo movimento de defesa e expansão do catolicismo. Elas foram um bastião do papel fundamental da Virgem Maria na fé cristã, em face das críticas dos luteranos e calvinistas; também desempenharam um papel decisivo na evangelização, que era vista com um perfume que se espalharia pelo mundo. Neste artigo, depois de relembrar a relevância que sua devoção a Nossa Senhora teve para os primeiros jesuítas, abordaremos algumas imagens aromáticas que ocuparam os comentários e meditações jesuíticas sobre a vida da Mãe de Deus e o rosário em sua jornada histórica. E uma delas, a do incensário identificado com a Virgem Maria, de onde saía a fumaça perfumada da palavra de Deus, nos levará finalmente a considerar alguns exemplos de práticas evangelizadoras na Ásia e na América relacionadas à fragrância de Nossa Senhora.

Palabras clave

Mariologia, Gaspar Loarte, François Coster, Jan David, José de Anchieta

1. La devoción mariana de los jesuitas en el siglo XVI

La Compañía de Jesús recibió en 1540 la aprobación papal de Paulo III (1468-1549) por medio de la bula *Regimine Militantis Ecclesiae*.¹ Entre los principales objetivos de la orden se encontraba el fomento de la devoción a la Virgen María, tan presente en la experiencia espiritual de Ignacio de Loyola (1491-1556). Una visión de la imagen de la Madre de Dios con el Niño Jesús, de la que Ignacio recibió una gran consolación, ya había impulsado su decisión de abandonar la trayectoria cortesana y militar para iniciar una vida

¹ MORENO, 2010, 77.

dedicada a Dios.² Son conocidas también las plegarias frecuentes del santo jesuita en Nuestra Señora de Olatz (Loyola), Aránzazu y Montserrat. Una intensa devoción mariana³ que perduraría en el tiempo y justificaría que el primer templo de la Compañía de Jesús fuese el de la Virgen de la Strada en Roma, mientras que el rezo de las letanías de la Virgen y la peregrinación a Loreto fueron parte importante de la devoción de los jesuitas en ese primer siglo de la Compañía de Jesús.⁴ La experiencia mística de la intercesión de María quedó reflejada en el *Diario espiritual* de Ignacio, donde se recogieron momentos en los que sintió la presencia de Nuestra Señora.⁵ Estas experiencias marianas eminentemente sensitivas favorecieron la introducción en los *Ejercicios Espirituales* de la “aplicación de sentidos” para profundizar las contemplaciones de los misterios de la vida de Cristo.⁶

Los *Ejercicios Espirituales* fueron el resultado de un largo proceso mantenido por Ignacio de Loyola durante un cuarto de siglo y obtuvieron en 1548 la aprobación del mismo pontífice que ocho años antes había reconocido a la Compañía de Jesús.⁷ En los *Ejercicios* cobrarían una importancia muy destacada dos misterios relacionados con la vida de la Virgen: el de la Anunciación y el de la aparición de Cristo resucitado ante Nuestra Señora que permitirían abrir, respectivamente, la vía iluminativa de la segunda semana y la vía unitiva de la cuarta semana.⁸ María, puerta de entrada, cuando nació y vino al mundo Jesús, pasaría a ser también la mensajera que anunciaría su salida del mundo inferior. De ahí que la intercesión de la Virgen debería catalizar la salida de la conciencia religiosa convencional del ejercitante hacia la contemplación.⁹ En cada jornada, a lo largo del día, se entrenaría la disponibilidad y receptividad del ejercitante con el ánimo de llegar a ser él mismo una matriz, un vientre virginal, en donde se pudiera manifestar libremente el Espíritu Santo. Igual que Cristo nació en la carne, en el seno de la Virgen María, el ejercitante podría esperar nacer de nuevo en Él. Sería seguir así la humildad y pureza de corazón de María, libre e indiferente a las pasiones, que se correspondería con la *apatheia* de los Padres del Desierto.¹⁰ Para ello, durante las cuatro semanas de *Ejercicios*, en la última contemplación del día –la quinta-, en la calma y recogimiento del anochecer, sería cuando el ejercitante debería aplicar con la imaginación los cinco sentidos –entre ellos, el olfato-.¹¹

² GARCÍA MATEO, 2004, 186-187.

³ Acerca de la posible influencia de la devoción de los siete gozos de María en la espiritualidad de Ignacio de Loyola, véase por ejemplo NARBÓN, 2023, 20-34.

⁴ RUIZ JURADO, 2017, 37-38.

⁵ En el *Diario espiritual* están anotadas las experiencias espirituales del 2 de febrero de 1544 al 27 de febrero de 1545, en la etapa en la que Ignacio redactaba las Constituciones de la Compañía (GARCÍA MATEO, 2004, 190). Con la ayuda del jesuita Juan Alfonso de Polanco (1517-1576), terminó las Constituciones y las presentó a sus primeros compañeros para su aprobación en 1551, siendo finalmente promulgadas en 1553. Esta edición manuscrita, denominada el texto *Autógrafo de San Ignacio*, se considera el original y auténtico de las Constituciones ignacianas (MONACO, 2008, 25).

⁶ GARCÍA MATEO, 2004, 191.

⁷ *Ibidem*, 196.

⁸ MELLONI, 2001, 191-193, 280.

⁹ ENDEAN, 2000, 48, 51, 55.

¹⁰ MELLONI, 2001, 127, 200, 228.

¹¹ En la estructura definitiva de los *Ejercicios Espirituales*, el ejercitante es invitado a contemplar la composición de lugar de una escena del Evangelio durante el primer y segundo ejercicio del día. Debe tratar de imaginar qué dicen, piensan y hacen los que intervienen en ella para que, al final de esta fase, pueda iniciar un coloquio con uno o varios de ellos, preguntándose cómo se han sentido. En la tercera y cuarta contemplación del día, el ejercitante debe repetir y reflexionar sobre el conocimiento, la consolación o la

En 1550, dos años después de la aprobación de los *Ejercicios Espirituales* por parte de la Santa Sede, la Compañía de Jesús decidió un cambio fundamental: su implicación en la enseñanza.¹² Este proceso, que empezó a tomar forma en 1551 con la creación del Colegio Romano, destinado a ser el principal centro de formación para futuros jesuitas, implicó un rápido crecimiento a gran escala de la orden.¹³ En estos entornos formativos se fomentó que una parte de la oración diaria para los estudiantes debía ser el santo rosario o las horas de Nuestra Señora.¹⁴ Las instituciones educativas creadas por la Compañía de Jesús no solo proporcionaron un flujo incesante de nuevos integrantes de la orden sino que formaron a las élites gobernantes de los territorios católicos.¹⁵ A ello se sumó la importancia ya manifestada por Ignacio de Loyola de contar con un cuerpo de laicos bajo la órbita jesuita al servicio de la Iglesia.¹⁶

De forma paralela, al agotarse las esperanzas de conciliación con los protestantes, e interrumpido el Concilio de Trento (1545-1563), el objetivo de la Compañía fue ampliado a la defensa de la fe frente a las herejías en la bula de confirmación *Exposcit* (1550) dictada por el papa Julio III (1487-1555).¹⁷ Aunque Ignacio de Loyola no tenía en mente este fin como uno de los motivos principales para crear la orden¹⁸ y Pedro Fabro (1506-1546), otro de los fundadores de la Compañía, siempre había sido partidario de incentivar el diálogo con los protestantes desde los puntos en común -y principales- y no desde los que separaban -y que podían ser accesorios-,¹⁹ a partir de la década de 1550 se construyó la imagen de una Compañía de Jesús que tenía como misión fundamental acabar con el protestantismo.²⁰ No obstante, Ignacio de Loyola recomendó en repetidas ocasiones a sus enviados en Alemania —entre ellos, Pedro Canisio (1521-1597)- que empleasen buenas maneras y no fuesen especialmente agresivos en la refutación de los errores de los protestantes ya que el objetivo tenía que ser su vuelta al catolicismo.²¹ En esta línea se entenderá la elaboración del *Cathechismus* (1554) y de la *Summa Doctrinae christianae* (1555), ambos de Canisio, que serán considerados los instrumentos catequéticos por excelencia de los católicos en su contraposición a la Reforma protestante.²²

desolación que le han causado las dos anteriores (ENDEAN, 1990, 391). Se entendería por aplicación de sentidos, desde un punto de vista estricto, el último ejercicio del día durante la segunda, tercera y cuarta semana, y la análoga meditación sobre el infierno que se propone como ejercicio al final de cada día de la primera semana (WALSH, 1976, 68).

¹² O'MALLEY, 1999, 6.

¹³ PO-CHIA HSIA, 2010, 51-52. En cifras aproximadas, de 3.500 jesuitas y 35 colegios en 1566 pasaron a ser 15.500 y 444 en 1626 (PO-CHIA HSIA, 2010, 52; MORENO, 2010, 88, 99-100).

¹⁴ Así se indicó en las Constituciones de la Compañía (RUIZ JURADO, 2017, 37).

¹⁵ PO-CHIA HSIA, 2010, 52.

¹⁶ COELLO DE LA ROSA, 2023, 390.

¹⁷ MORENO, 2010, 87-88. El Concilio, iniciado en Trento el 13 de diciembre de 1545, se reunió en esta ciudad hasta marzo de 1547. Su sede se trasladó a Bolonia, con una primera sesión que se celebró el 21 de abril de 1547, aunque las reuniones allí solo duraron hasta junio de 1548. Desde ese verano hasta 1551, cuando se reinició en Trento, el Concilio estuvo interrumpido (PO-CHIA HSIA, 2010, 27-33).

¹⁸ O'MALLEY, 1999, 5.

¹⁹ MELLONI, 2023, 23.

²⁰ MORENO, 2010, 87-88.

²¹ BETRÁN (2010, 41) cita las instrucciones dictadas por Ignacio de Loyola fechadas en septiembre de 1549 —dirigida a Canisio, Jayo y Salmerón, agosto de 1551 —a Jayo- y 15 de agosto de 1554 —a Canisio- que constan en el *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI), vols. 12 (239-247), 3 (602-605), y 7 (398-404), respectivamente.

²² BETRÁN, 2010, 40; MORENO, 2010, 87-88.

Con respecto a las posiciones protestantes en relación con la Virgen María, aunque Martín Lutero (1483-1546) y Juan Calvino (1509-1564) expresaron una alta consideración a la Madre de Dios como modelo a seguir por los creyentes, negaron en cambio su papel de intercesora ante el Señor y afirmaron que no era relevante la participación salvífica de María, al no necesitar Jesucristo, Hijo de Dios, de su ayuda para la redención y la salvación. Eran rechazadas también las advocaciones católicas de la Virgen, al no estar fundamentadas muchas de ellas en las Sagradas Escrituras ni en los escritos de los Padres de la Iglesia sino en la tradición.²³ No se aceptaba, por tanto, la práctica devocional católica que, a su entender, en lugar de rezar directamente a Dios, por medio de su Hijo, veneraría a María de forma excesiva y fuera de lugar (hiperdulía) y, particularmente, se podrían considerar hasta idolátricas y paganas las imágenes, las letanías y procesiones y otras solicitudes de intercesión de la Virgen María en forma de constantes rezos como el rosario,²⁴ además de que el dinero despilfarrado en ornato, velas, flores e inciensos consideraban podría ser mejor empleado en los pobres, “los santos vivos, que iban desnudos y sufrían hambre”.²⁵

Lejos de llegar a un acercamiento entre católicos y protestantes en sus visiones respectivas acerca de la Madre de Dios, en 1563, siete años después de la defunción de Ignacio de Loyola, fue fundada en Roma la primera congregación mariana por parte de Jean Leunis (1532-1584), un jesuita de Lieja que acababa de ser ordenado sacerdote e impartía clases a los estudiantes de menor edad en el Colegio Romano. Su objetivo con la congregación dedicada a la devoción a la Virgen María era impulsar la práctica periódica y frecuente de la confesión, la comunión, la asistencia a misa, el rezo del rosario, la asistencia a reuniones y sermones, y la participación en obras piadosas (como, por ejemplo, el cuidado de pobres o las visitas a enfermos, entre otras).²⁶ En ese mismo año se aprobó en el Concilio de Trento, durante el último periodo de sesiones -3 y 4 de diciembre-, un decreto sobre las imágenes religiosas, cuyo uso se consideró lícito y adecuado para la educación de los católicos, siempre que existiese una correcta interpretación del contenido y el decoro debido.²⁷ A la luz de lo dispuesto en él, se incrementó la producción de estampas devocionales en las que se combinaban imagen y texto, a medida que fue aumentando la influencia de los jesuitas y se fundaron más congregaciones marianas.²⁸ Igualmente se fomentó la publicación de libros ilustrados dedicados al rosario; una prueba de que no era solo una recitación oral sino una plegaria contemplativa que aplicaba unos recursos similares a la composición de lugar de los *Ejercicios Espirituales*.²⁹

En estas circunstancias se llegaría a la Paz de Augsburgo de 1555 que proclamaría en el ámbito del Sacro Imperio el principio de territorialidad de las iglesias según la confesión del gobernante de cada territorio imperial (PO-CHIA HSIA, 2010, 18).

²³ ROSS MACKENZIE, 1982, 69-73.

²⁴ CREW, 1978, 53.

²⁵ DUKE, 1990, 120-121.

²⁶ Leunis, profesor del Colegio Romano desde 1560-1561, fue ordenado sacerdote en 1562 (MULLAN, 1912, 2; GANSS, 1975, 45; MARÍN, 2003, 2-3).

²⁷ JONCKHEERE, 2012, 36-39; FREEDBERG, 2017, 112.

²⁸ PO-CHIA HSIA, 2010, 199. Las constituciones para las congregaciones marianas, según lo establecido por Leunis en 1564, estipulaban su adscripción a la Compañía de Jesús, bajo aprobación del pontificado, y su independencia de las respectivas parroquias (COELLO DE LA ROSA, 2023, 391).

²⁹ ARDISSINO (2019, 347) presenta el antecedente del *Rosario della gloriosa Vergine Maria* (Venecia, 1521) del dominico Alberto da Castello (c.1450-1522).

En 1566 se desató la furia iconoclasta de los Países Bajos.³⁰ Durante ese periodo grupos de radicales calvinistas destruyeron o dañaron innumerables imágenes, altares, vidrieras y objetos relacionados con el culto católico en las muchísimas iglesias y conventos que fueron saqueados. Se convirtió así en uno de los detonantes principales para el inicio de la revuelta que condujo a la Guerra de los Ochenta Años (1568-1648). Las imágenes de la Virgen María, tanto en lienzo, en madera o en piedra, fueron una de las dianas prioritarias del ataque iconoclasta. Philippe de Marnix de St. Aldegonde (1540-1598), el pensador político y teólogo calvinista que llegaría a ser secretario de Guillermo de Orange (1533-1588), en su apología del iconoclasmo, *Vraye narration et apologie des choses passées au Pays-Bas, touchant le Fait de la Religion en l'An MDLXVI par ceus qui font profession de la religion reformée au-dit pays* (1567), justificó esta destrucción como la manifestación de la providencia divina, ya que el uso de imágenes en un contexto de oración, según entendía el calvinismo, era una práctica idolátrica y supersticiosa.³¹

El papa dominico Pío V (1504-1572), que había iniciado su pontificado el mismo año de la *Beeldenstorm*, añadió una nueva dimensión al rosario cuando animó a los católicos a rezarlo para rogar el auxilio de la Virgen María a las tropas cristianas en la batalla de Lepanto contra el Imperio Otomano. La contienda se resolvió con la victoria de la Santa Liga católica el 7 de octubre de 1571 y el Santo Padre atribuyó el éxito al fervor devocional de las hermandades del rosario de Roma en su solicitud de ayuda a la Virgen, de forma que estableció ese día señalado como fiesta anual dedicada a su triunfo.³² Se consideró a partir de entonces el rosario como un instrumento para la conversión y fue utilizado como un símbolo de la lucha y del triunfo sobre herejes e infieles.³³

Esta idea de la Virgen María como defensora de la fe también fue utilizada en la política comunicativa católica contra los protestantes y protagonizó una gran cantidad de publicaciones en las que se incluyeron imágenes.³⁴ Una línea que se inició en 1577 con la publicación en Ingolstadt (Baviera) de la obra de Pedro Canisio, *De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta libri quinque* (*Cinco libros sobre María, incomparable Virgen y la más Santa Madre de Dios*), el primer tratado jesuita sobre la tradición mariológica que pretendía no solo restaurar la piedad mariana expresada por los Padres de la Iglesia sino refutar los argumentos de los protestantes contra la devoción a la Virgen, mientras que, a la vez, invitaba al receptor de su obra a la práctica meditativa sobre las imágenes dedicadas a ella.³⁵

El jesuita François Coster (1532-1619) siguió también estas pautas y, además de gran impulsor de las congregaciones marianas, fue el autor de una extensa obra escrita en favor de la devoción mariana. Por ejemplo, en obras como las dedicadas a los integrantes de la congregación mariana de Douai, instituida por él en 1573, desde su posición de responsable de la Compañía en los Países Bajos, y vinculada al colegio jesuita de esa ciudad, abogaba por la práctica de la oración relacionada con las virtudes de la Virgen María.³⁶ De 1574 a 1585 Coster estará en Colonia, también como responsable de la

³⁰ Sobre esta furia, también denominada la tormenta de las estatuas (*Beeldenstorm*), véase por ejemplo DELPLACE, 1885, 87; CREW, 1978, 11, 31; JONCKHEERE, 2012, 35; y FREEDBERG, 2017, 115, 184-185.

³¹ MARNIX, 1567.

³² GEORGE-TVRTKOVIĆ, 2020, 405-406.

³³ ARIMURA, 2021, 219, 226.

³⁴ KUSLER, 2024, 131.

³⁵ MELION, 2010, 207, 223.

³⁶ DELPLACE, 1885, 29-31, 38, 41, 46.

Compañía de Jesús, y en 1575 fundará allí una congregación mariana vinculada al prestigioso colegio jesuita de las Tres Coronas, el segundo en importancia tras el Colegio Romano.³⁷ En 1585 Coster volverá a los Países Bajos y será destinado a un Amberes que acababa de volver a la órbita católica de Felipe II (1527-1598). Durante unos años (1577-1585) de “república calvinista”, además de la prohibición del catolicismo en la ciudad, se habían permitido ataques iconoclastas con la consiguiente profanación de muchas imágenes de Nuestra Señora. En agosto de 1585 el ejército fiel a la casa de Austria, bajo el mando de Alejandro Farnesio (1545-1592), había logrado recuperar el control de la ciudad, después de un largo y agotador asedio. En ese momento los católicos representaban un poco menos de la mitad de los ciudadanos y se permitió, dentro de las condiciones de la capitulación, conceder a los protestantes un periodo de cuatro años para su salida de la ciudad o su conversión al catolicismo. En esta política de favorecimiento de la vuelta al catolicismo de quien deseara permanecer en Amberes se apostó por el papel de la congregación mariana cuya primera reunión será convocada por Coster el 8 de diciembre de 1585, fiesta de la Inmaculada Concepción.³⁸ Se atribuyó, además, a la Virgen María, patrona de la ciudad desde tiempo inmemorial,³⁹ el papel de artífice de su reconquista católica.⁴⁰

Dos de las urbes en las que Coster estuvo destinado más tiempo, Douai y Colonia, compartieron dos particularidades. La primera, ser sede de las primeras cofradías del rosario: Douai (1470), fundada por el dominico bretón Alain de la Roche (1428-1475), y Colonia (1475), por el prior del convento dominico de esta ciudad, Jakob Sprenger (c.1436-c.1496).⁴¹ Y el otro punto en común, acoger a la población católica de los Países Bajos que tuvo que emigrar a esas ciudades, durante las décadas de 1570 y 1580, tras controlar los calvinistas sus lugares de residencia, y que se integraron en las congregaciones marianas creadas allí por Coster, donde desarrollaron, gracias a ellas, una nueva identidad confesional, más organizada y militante. Alejandro Farnesio recompensó la fidelidad católica de los exiliados a su vuelta con la restitución de bienes y beneficios, y el nombramiento de cargos; y los integrantes de las congregaciones marianas se

Coster, natural de Malinas (Países Bajos), inició en Colonia su noviciado en la Compañía de Jesús en noviembre de 1552. El 5 de abril de 1553 se desplazó a Roma para continuar su formación teológica y noviciado. Allí residió tres años y fue ordenado sacerdote en 1556. Se trasladó después nuevamente a Colonia donde residió hasta 1565, tiempo en el que se doctoró en teología (1560) y ejerció la docencia en el colegio de las Tres Coronas. De 1565 a 1574 desempeñará altos cargos directivos de la Compañía en los Países Bajos (AGTEN, 2020, 136-137).

³⁷ *Ibidem*, 136-137.

³⁸ MARNEF, 2004, 33-38. JANSENN (2012, 691) apunta que los primeros miembros fueron los que habían participado ya en la congregación mariana de Colonia, Douai u otras y que habían vuelto a Amberes. La congregación creció exponencialmente en los siguientes años y los 70 integrantes de 1585 se multiplicaron por más de diez a principios del siglo XVII. Aunque el gran objetivo de los primeros años, comenta MARNEF (2004, 37-38) fue convertir al máximo de ciudadanos protestantes, esta política de acogida obtuvo resultados un tanto escasos y la gran mayoría optó por dejar Amberes.

³⁹ DELPLACE, 1885, 87.

⁴⁰ MARNEF, 2004, 43. La imagen de la Virgen María posicionada a favor de las tropas católicas, como protectora de los Países Bajos, en la época de los archiduques Alberto VII de Austria (1559-1621) e Isabel Clara Eugenia (1566-1633) fue desarrollada por jesuitas como Claude Maillard (1585-1655) y Otto Zylius (1588-1656) (DELFOSE, 2002, 1238). También fue representada aplastando la serpiente de la herejía en la iglesia de Santa Maria della Vittoria de Roma, en conmemoración de la victoria católica de 1620 en la batalla de la Montaña Blanca (PO-CHIA HSIA, 2010, 202). Otro ejemplo sería la obra teatral *Deiparae Virginis triumphus* (1617), escrita por jesuitas, y representada en el área germanófona, donde los enemigos de la Virgen eran protestantes y otomanos (GEORGE-TVRTKOVIĆ, 2020, 406).

⁴¹ LABARGA, 2003, 156-157; ARDISSINO, 2019, 344; ARIMURA, 2021, 218.

erigieron en muchos casos como la vanguardia del nuevo orden político y confesional de los Países Bajos bajo control de los Habsburgo,⁴² tal y como se escenificaba cuando salían en procesión con motivo de festividades de la Virgen o de victorias católicas.⁴³

Un poco antes del traslado a Amberes de Coster y a los pocos días de la defunción de Leunis, el papa Gregorio XIII, por medio de la bula *Omnipotentis Dei* de 5 de diciembre de 1584, reconoció como *Prima primaria* la congregación mariana fundada por el difunto y confirió al general de los jesuitas la potestad para fundar otras congregaciones similares y afiliarlas a la primera y principal de Roma bajo su modelo.⁴⁴ El auge de los colegios de los jesuitas fue acompañado así por la multiplicación a su lado de las congregaciones afiliadas a la de Roma por todo el orbe católico.⁴⁵ En concreto, se debe reconocer a Coster buena parte la gran extensión de las congregaciones marianas en los Países Bajos,⁴⁶ además de ser autor de un catecismo elaborado entre 1576 y 1586.⁴⁷ En 1587, el general jesuita Claudio Aquaviva (1543-1615) promulgó las primeras “Reglas comunes de las Congregaciones Marianas” sobre la base de otras anteriores existentes.⁴⁸ En ellas se estipuló, por ejemplo, la recitación diaria del rosario o de algún oficio de Nuestra Señora, además de otras recomendaciones o preceptos, ya que uno de los motivos fundacionales de estas instituciones pasaba por impulsar prácticas devocionales cuyo referente era Nuestra Señora, como el rosario o la recitación pública de las letanías lauretanas, frente a las posiciones protestantes contrarias a ellas por considerarlas mera superstición.⁴⁹ Aunque la recitación coral del rosario no fue recomendada en Italia hasta 1601, esta oración siempre tuvo un carácter comunitario e incluso favoreció la constitución de confraternidades dedicadas a su rezo.⁵⁰

2. La fragancia de la Virgen María en los comentarios y meditaciones jesuitas acerca de la vida de Nuestra Señora y del rosario en el tránsito entre los siglos XVI y XVII

El mismo año en que se institucionalizó la fiesta del rosario (1573) por parte del papa Gregorio XIII (1502-1585)⁵¹ se publicó en Roma el libro del jesuita castellano Gaspar Loarte (c.1498-1578)⁵² *Instruttione et avertimenti, per meditare i misterio del rosario della Santissima Vergine Madre*. En estas instrucciones o consejos para meditar los misterios del rosario, Gaspar Loarte recomendaba tener en cuenta el manojo o saquito de mirra en el pecho, tal y como el que llevaba en su pectoral la Esposa del *Cantar de los*

⁴² JANSSEN, 2012, 671, 673-674, 678-679, 682, 690-692.

⁴³ PO-CHIA HSIA, 2010, 265.

⁴⁴ GANSS, 1975, 46.

⁴⁵ PO-CHIA HSIA, 2010, 264-265.

⁴⁶ *Ibidem*, 90-91.

⁴⁷ AGTEN, 2020, 137-138.

⁴⁸ MARÍN, 2003, 4. Por ejemplo, el manual general de funcionamiento *Libellus Sodalitatis Beatae Virginis* (1586) de Coster (DELPLACE, 1885, 29).

⁴⁹ MULLAN, 1912, 108, 154.

⁵⁰ ARDISSINO, 2019, 345.

⁵¹ LABARGA, 2003, 163.

⁵² Gaspar Loarte procedía de una familia judeoconversa. Cuando ya era catedrático de teología, realizó ejercicios espirituales dirigidos por Francisco de Borja, tras los cuales en 1553 entró en la Compañía de Jesús. Partió a Roma en 1554 requerido por el propio Ignacio de Loyola. La mayor parte de su obra y trayectoria vital transcurrió desde entonces en Italia, aunque se trasladó a España en el último año de su vida (BURRIEZA, 2012, 322).

Cantares (Ct 1,12-13) en recuerdo de la pasión del Señor.⁵³ A través de la presencia, siempre próxima al corazón, de ese envoltorio de mirra -el *fasciculus myrrhae*- que recogía simbólicamente cada uno de los instrumentos de la Pasión, se debía meditar a menudo todos los padecimientos que soportó Cristo.⁵⁴ El jesuita recordaba así un sermón del cisterciense Bernardo de Claraval (c.1090-1153) que proponía ese constante recuerdo, sin permitir que: “te arranquen jamás de tu pecho esa querida bolsita de mirra, reteniendo siempre en tu memoria y acariciando en su asidua meditación todos los dolores que por ti padeció”.⁵⁵

Esa fragancia de la mirra en recuerdo del calvario sufrido por Cristo debía estar aún más presente en el pecho del ejercitante, cerca del corazón de quien estaba inmerso en los *Ejercicios Espirituales*, sobre todo en la tercera semana focalizada en esta vivencia de la pasión de Jesús. La espiritualidad ignaciana recordaba que, para ir a Jesús, no había que ir hacia arriba, sino hacia abajo, hacia la tierra fecunda de su Corazón, accesible a todos, tal y como expresaba san Atanasio de Alejandría en el siglo IV: “Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera hacerse Dios”. Un acceso que se abriría a través de la humildad, el humus, la tierra fecunda de la Virgen María.⁵⁶ De acuerdo con esta línea entre 1586 y 1587 se publicó en Amberes el libro de emblemas *Cor Iesu Amanti Sacrum* del dibujante, grabador e impresor Antonius Wierix II (c.1555-1604). En el emblema 11 aparecieron representados, dentro de un gran Sagrado Corazón, los instrumentos de la pasión de Cristo, portados por un ángel, como un ejemplo de esa espiritualidad cordial inspirada en la memoria constante de la bolsita de mirra en el pectoral de la Esposa.⁵⁷

El jesuita François Coster también publicó en 1587, *De Vita et Laudibus Deiparae Mariae Virginis, Meditationes quiquaginta*, en ese Amberes reconvertido como bastión del catolicismo de Trento.⁵⁸ El medio centenar de meditaciones sobre la vida de la Virgen se debía a que inicialmente eran cincuenta los misterios del rosario que se redujeron a quince a finales del siglo XV: cinco de gozo, cinco de dolor y cinco de gloria.⁵⁹ Coster

⁵³ LOARTE, 1583, 6 vto. En la Antigüedad, las doncellas de la alta sociedad llevaban colgando del cuello, entre sus pechos, una bolsita de plantas aromáticas, que exhalaban su fragancia de forma constante. Para la Esposa así, su amado es esta bolsita de mirra que perfuma su cuerpo de un modo permanente (WATT, 2014, 107).

⁵⁴ LOARTE, 1583, 7; MELION, 2016, 35-36.

⁵⁵ San Bernardo, “Sermón 43”, II.2, en *Obras completas*, t. V: *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, Madrid, BAC, 1987, 583 (extraído de FERNÁNDEZ CORDERO, 2022, 119). También, en el mismo sentido, los *Sermones* (1229-1231) del franciscano Antonio de Padua (1195-1231) (BATTAGLIA, 2015, 832).

⁵⁶ MELLONI, 2001, 161, 169, 171, 184. A finales del siglo XIII la interpretación mariológica del *Cantar de los Cantares*, que había empezado en la exégesis del siglo XII –y en la liturgia de la Asunción del siglo IX-, pasó a ser la dominante. En la Antigüedad y la Alta Edad Media, en cambio, la Esposa del *Cantar de los Cantares* se había identificado o bien con la Iglesia o con el alma individual de cada cristiano (FULTON BROWN, 2022, 26). Esta tradición de comentaristas del *Cantar de los Cantares*, sintetizada por el *Itinerarium Mentis in Deum* de Buenaventura (1221-1274), habría sido tenido en cuenta por Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales*, según Polanco en *Directorium* 6, 66 (WALSH, 1976, 63).

⁵⁷ RENDERS, 2015, 144, 151.

⁵⁸ Además de esta edición de Plantin de 1587 en Amberes, también se publicó al año siguiente en Inglostadt por David Sartorius. El último periodo de la vida de Coster (1589-1619) transcurrió principalmente en su lugar de defunción, Bruselas, donde ejerció como predicador, confesor y autor de varias obras didácticas, meditativas y en defensa de la fe católica frente a las herejías (AGTEN, 2020, 137-138).

⁵⁹ MIRALPEIX, 2011, 366-368. La estructura moderna del rosario se basa en la obra *Unser Lieben Frawen Psalter*, atribuida a Alain de la Roche y publicada de forma póstuma en Ulm en 1483 (ARIMURA, 2021, 218); y comprende la recitación de 150 avemarías, en 15 grupos de 10 avemarías –un grupo para cada

proponía en ese libro destinado a las congregaciones marianas la meditación sobre la Virgen de forma similar a la composición de lugar de los *Ejercicios Espirituales*.⁶⁰ El *Cantar de los Cantares* pasaría a formar parte también de ese instrumento meditativo ya que el *Salve Regina* se editó en 1590 junto al *De Vita et Laudibus* y las diferentes cuentas del rosario se vincularían así a los siete días de la semana cubiertos por él.⁶¹ En este caso nos interesa destacar la tercera meditación de Coster acerca del rosario cuando relaciona el momento de presentación de la Virgen en el Templo, escena recogida en evangelios apócrifos como el *Protoevangelio de Santiago*, con la columna de humo perfumada de mirra e incienso del tercer poema del *Cantar de los Cantares* (Ct 3,6): “¿Qué es eso que sube del desierto, / cual columna de humo / sahumado de mirra y de incienso, / de todo polvo de aromas exóticos?”.⁶² La futura Madre de Dios, en su primera aparición pública, era recibida en el Templo –una construcción humana- a quien estaba destinada a ser, por la gracia del Espíritu Santo, el templo vivo del Verbo-Logos encarnado.⁶³ La fragancia del incienso y la de la mirra simbolizarían dos virtudes de Nuestra Señora ya presentes en ese momento inicial: la vida espiritual y el sacrificio. Por una parte, el perfume del incienso se referiría a la devoción de la oración, a la plegaria, tal y como contemplan los dos primeros versículos del Salmo 141; y, por otro lado, el aroma de la mirra, vinculado al ascetismo, a la mortificación de la carne, aludiría a la disposición y sacrificio de María.⁶⁴ Desde el primer cristianismo, el olor de la santidad era considerado el olor del sacrificio en el fuego: los mártires, siguiendo el ejemplo de Jesús, sacrificaban sus cuerpos de una u otra forma por Dios.⁶⁵

La mirra, además, al utilizarse para preservar el cuerpo después de la muerte, conectó esta idea con la subida al cielo de la Virgen en alma y cuerpo preservados de la corrupción.⁶⁶ En dos de las obras comentadas hasta ahora, tanto en la de Gaspar Loarte como la de Coster, aparecieron referencias a la fragancia póstuma de la Virgen (Ct 3-5). En la meditación 36, Coster comparó el suave olor de la virtud del cuerpo difunto de Cristo que se esparció por todas las naciones con la fragancia floral virtuosa de la Virgen en su óbito que igualmente se difundió por todos los fieles.⁶⁷ Gaspar Loarte, por su parte, ya había remarcado que la fragancia de la Virgen, tras ascender al cielo en la Asunción, fue tan intensa en su Coronación que alcanzó a toda la corte celestial.⁶⁸

El jesuita mallorquín Jerónimo Nadal (1507-1580) destacó también la fragancia de la Madre de Dios en el misterio de la Asunción de la Virgen, al que dedicó una larga meditación en el capítulo final de sus anotaciones y meditaciones sobre los Evangelios

misterio sobre el que se medita, precedido por un padrenuestro- (ARDISSINO, 2019, 345). El número de 150 coincide con el de salmos que conforman el Salterio (LABARGA, 2003, 153).

⁶⁰ FREEDBERG, 1978, 436, 440.

⁶¹ KUSLER, 2024, 132-133.

⁶² COSTER, 1587, 62; COSTER, 1590, 18.

⁶³ EVANGELATOU (2005, 124) recuerda, además, que Tarasio (c.730-806), patriarca de Constantinopla, en una homilía sobre la Presentación de la Virgen, añadió que la Madre de Dios sería el incensario de luz inmaterial.

⁶⁴ BENOIT, 2012, 10; BURNET, 2018, 105-115.

⁶⁵ ROBINSON, 2013, 46.

⁶⁶ TWOMEY, 2006, 341.

⁶⁷ COSTER, 1587, 307 en relación con COSTER, 1587, 195, 328. La comparación de la Virgen con un verdadero jardín de delicias, donde brotan todo tipo de flores y se difunden los perfumes de todas las virtudes, ya aparecía en un texto sobre la Asunción atribuido al benedictino francés Ambroise Autpert (c.730-784) (SALVADOR, 2014, 21).

⁶⁸ LOARTE, 1583, 79 vto.

(*Adnotationes et meditationes in Evangelia*), concebidas en los años setenta aunque publicadas en Amberes años después de su defunción en Roma, a cargo de Martin Nuyts (1595).⁶⁹ Allí se refirió a la apertura del sepulcro de la Virgen, en el que no se encontraba ya su cuerpo pero sí la suave fragancia, extraordinaria y maravillosamente dulce, que se respiraba en toda la sepultura. Los apóstoles, llenos de este aroma, dirigieron sus ojos, cuerpos y almas hacia lo alto para contemplar la resurrección, asunción y gloria de la Santísima Virgen.⁷⁰ Al igual que Gaspar Loarte, Nadal también enfatizó que la fragancia de la Virgen no solo permaneció en su sepulcro una vez ascendió en cuerpo y alma al cielo, sino que también allí se esparció su maravilloso aroma por toda la corte celestial.⁷¹

La obra de Nadal formaba parte de un proyecto impulsado por Ignacio de Loyola, quien instruyó al mallorquín para que visitase un gran número de casas de la Compañía ubicadas en diferentes lugares de Europa tanto para explicar las nuevas Constituciones como para difundir los *Ejercicios Espirituales*.⁷² Las anotaciones y meditaciones de Nadal sobre los Evangelios también tuvieron su traslación ilustrada ya que el volumen completo incluyó una sección de grabados de Hieronymus Wierix (y otros), denominada *Evangelicae historiae imagines*, que se publicó de forma independiente en 1593 (Amberes, M. Nuyts), antes de la edición original de la obra de Nadal en 1595.⁷³ En una de esas planchas, la que se refiere a la Coronación de la Virgen por la Santísima Trinidad, se aprecia la sepultura de la Madre de Dios que ya hemos comentado.

Por su parte, el jesuita Luca Pinelli (1542-1607), procedente del sur de Italia, y que había estado implicado en la lucha doctrinal contra el protestantismo en Alemania y Francia, en su libretto de imágenes y meditaciones sobre la vida de la Virgen María, publicado en Nápoles en 1593 –el mismo año que los grabados de Wierix–, también animaba a la meditación de la fragancia de la Virgen María en las diferentes fases del proceso de su Asunción: el sepelio, la sepultura y su ascensión al cielo.⁷⁴

Una serie de pequeños grabados ovales sobre el *Salve Regina*, publicados en 1598 por Anton Wierix II, pueden ser considerados una interpretación visual de los ejercicios meditativos antes comentados propuestos por François Coster en el *De cantico Salve Regina septem meditationes* (1587). La obra de Wierix contiene siete láminas con la misma estructura: una breve cita del cántico en el margen superior con una temática que alude al atributo de la Virgen que consta en la parte inferior y a la imagen central, complementada en un plano inferior con la ilustración de una mujer del Antiguo Testamento que prefiguraría tipológicamente a María. Cada composición además se enmarca en un rosario con siete medallones emblemáticos para marcar la recitación de la oración.⁷⁵ La lámina que nos interesa está dedicada a la Virgen de la Misericordia y se refiere a un atributo de Nuestra Señora que no está relacionado con el *Cantar de los Cantares*. Una breve cita del *Salve Regina* en el margen superior (“Ante ti imploramos

⁶⁹ Los capítulos de este texto, presentados y concebidos como una meditación, así como las 153 escenas ilustradas, siguen el orden anual de las lecturas del Evangelio. En este sistema, habitual en obras devocionales coetáneas publicadas en los Países Bajos, en cada ilustración se señalan en letras distintos puntos de atención explicados en el texto (BUSER, 1976, 424; FREEDBERG, 1978, 434-436).

⁷⁰ NADAL, 1607, 587.

⁷¹ FREEDBERG, 1978, 435.

⁷² BUSER, 1976, 424-425; MASSING, 2017, 161.

⁷³ NADAL, 1593, 155 (FREEDBERG, 1978, 433-434). Intervinieron también Johan y Anton Wierix, Adriaen y Hans Collaert, y Karel van Mallery (MASSING, 2017, 164).

⁷⁴ PINELLI, 1593, 51.

⁷⁵ KUSLER, 2024, 132-133.

los desterrados hijos de Eva”) acompaña a la imagen central de María ante Cristo y su cruz, observados por varias personas, y rodeados todos ellos por los siete medallones, como cuentas del rosario, entre los que aparece representado, al lado de la Virgen, un incensario en el altar del incienso.⁷⁶ Un altar que se refiere en este caso a la condición de intercesora de la Madre de Dios; atribución que ya aparecía también en la quinta estrofa del himno *Akáthistos*, del siglo VI aproximadamente, al identificarla con el dulce incienso de intercesión. Bernardo de Claraval, por su parte, consideró a María como mediadora de la humanidad, y a través de sus aromas los creyentes recibirían la misericordia del Señor.⁷⁷ El incensario sería así el encargado de elevar las plegarias de los fieles al cielo, y, como consecuencia de su función sacerdotal y por ser madre del sacerdote divino, la Virgen María sería, por gracia de Dios, la Madre del sacerdocio, puesta al frente de la Iglesia, con potestad extraordinaria, bajo la autoridad de su Hijo.⁷⁸

En Israel las oraciones en el Templo se conducían a través del perfume y el humo del incienso que constituía un signo visible de la *Shekhinah* (la presencia de Dios).⁷⁹ El incensario dispuesto sobre el altar de oro aparece descrito en Éxodo 30,1-10. El Señor le indicó a Moisés como debía construir ese altar y el recipiente sobre el que se quemaría el incienso. Debería estar situado enfrente del velo que pendería delante de la entrada al lugar más santo del Templo, el del Arca de la Alianza.⁸⁰ Según indica el Levítico (Lv 16,12-13), el Sumo Sacerdote estaba obligado a llenar de incienso el *Sancta Sanctorum* antes de entrar una vez al año y asegurarse de que esa nube de incienso cubría el propiciatorio que estaba sobre el Arca de la Alianza. En esas labores en el altar del incienso del Templo se encontraba el Sumo Sacerdote Zacarías cuando se le apareció el ángel Gabriel. La esposa de Zacarías, Isabel, era estéril y ambos cónyuges tenían una edad avanzada. El ángel, puesto en pie a la derecha del altar del incienso, le dijo a Zacarías que no temiese porque sus oraciones habían sido oídas y su mujer le daría un hijo, de nombre Juan (Lc 1,5-15).⁸¹ San Ambrosio de Milán (c. 340-397) explicó esta intervención angelical que anunciaba la gestación de Juan el Bautista como la preparación del anuncio de la Encarnación de Cristo –la brasa viva- en el altar del incienso donde se encontraría María, situada así en el Templo de Salomón desde donde, gracias a su maternidad, exhalaría perfumes y olores de pureza.⁸² Esta interpretación se complementaría con la de san Efrén, también del siglo IV, quien atribuiría a María la condición de incensario de oro, dado que el incienso y su humo aromático equivaldrían a las oraciones de los Santos, tal y como se indica en el Apocalipsis de Juan (Ap 5,8).⁸³ También el incienso simbolizaría la presencia del Espíritu Santo de acuerdo con la interpretación de textos eclesiásticos del Imperio Romano de Oriente altomedieval.⁸⁴ Se consolidó entonces allí esta relación tipológica entre la pureza de la Virgen María en la Encarnación, que embarazada del carbón divino –Cristo- esparciría su fragancia, y el incensario que la

⁷⁶ WIERIX II, 1598.

⁷⁷ EVANGELATOU, 2005, 120.

Bernardo de Claraval, *In Assumptione B.V. Mariae Sermo*, I, 1, PL, 417-418 (extraído de SALVADOR, 2013, 91).

⁷⁸ ROSENDE, 1995, 415.

⁷⁹ TYDLITÁTOVÁ, 2007, 173, 176.

⁸⁰ EVANGELATOU, 2005, 121-123

⁸¹ ROSENDE, 1995, 389.

⁸² DE LA IGLESIA, 1659, 115v-116; ANDRÉS, 2003, 389.

⁸³ DE LA IGLESIA, 1659, 126.

⁸⁴ EVANGELATOU, 2005, 121-123.

prefiguraría ubicado en la antesala del *Sancta Sanctorum* del Templo.⁸⁵ En ocasiones, además, esta identificación recurrió a otra prefiguración de la Madre de Dios que hemos visto anteriormente: la de la columna de humo perfumada de mirra e incienso (Ct 6,3), tanto en el Oriente cristiano⁸⁶ como más tarde en la cristiandad occidental.⁸⁷

El incensario identificado con la Madre de Dios también estuvo presente en la obra del jesuita Jan David (1546-1613),⁸⁸ rector del colegio de Gante de la Compañía de Jesús entre 1594 y 1602. Durante esos años escribió sus primeras obras en defensa del uso devocional y litúrgico de las imágenes por parte de los católicos a fin de refutar las tesis calvinistas —especialmente la justificación del iconoclasmo por parte de Marnix-. Paralelamente, si bien su primera publicación data de 1607, redactó el libro *Paradisus sponsi et sponsae et Pancarpium Marianum* (*El paraíso de la novia y el novio, y la guirnalda mariana*), integrado por dos tomos dedicados, respectivamente, a Jesucristo y a la Virgen María. Coherente con esta línea de defensa del uso de las imágenes, esta obra, al igual que otras, fue ilustrada con emblemas por miembros del taller de Amberes de Philip Galle como sus hijos Theodoor (c.1570-1633) y Cornelis I (1576-1650).⁸⁹ En *Paradisus sponsi et sponsae* se refirió al perfume del manojo de mirra en recuerdo de la Pasión de Cristo y siguió, por tanto, el modelo devocional que hemos visto anteriormente en Gaspar Loarte;⁹⁰ mientras que en el segundo volumen, el *Pancarpium marianum*, recopiló epítetos bíblicos atribuidos a la Madre de Dios.⁹¹ Ambas partes —en ocasiones impresas por separado— se dividieron en cincuenta capítulos. Todos ellos estructurados igual: un dístico o encabezamiento sintético del contenido del capítulo— en latín, neerlandés y francés— que acompañaría en el margen inferior a la imagen ilustrada e integrada por varias escenas, a cada una de las cuales se le asignaría, de forma similar a las ilustraciones de *Evangelicae historiae imagines*, una letra; un texto explicativo, en el que se comentaban esas escenas identificadas con la letra respectiva; y una oración final deprecatoria, en la que el autor solicitaba a Dios el auxilio a sus fieles. Uno de los cincuenta capítulos del segundo tomo, el 37, fue el dedicado al altar del incienso,⁹² y en

⁸⁵ También se refirieron a la Virgen como incensario Andrés de Creta (c.660-c.740), Juan Damasceno (c.675-c.749), José el Himnógrafo (816-886) o Juan Fumes y Santiago de Kokkinobaphos (ambos del s. XII), entre otros (EVANGELATOU, 2005, 121).

⁸⁶ Por ejemplo, Juan Damasceno (PG 96, 694 extraído de SALVADOR, 2013, 90).

⁸⁷ Por ejemplo, el cisterciense Amadeo de Lausana (c.1110-1159) o Bernardo de Claraval (*Ibidem*, 92-93, 106).

⁸⁸ Nacido en Courtrai, ingresó en la Compañía de Jesús a los 36 años. Esta circunstancia motivó la apertura de una casa de la orden en su localidad de origen en la que Jan David ejerció como superior durante ocho años (1587-1594). Posteriormente fue rector de los colegios jesuitas de Bruselas y Gante. Falleció en Amberes (LÓPEZ CALDERÓN, 2012, 42).

⁸⁹ MELION, 2016, 8-9, 16.

⁹⁰ LÓPEZ CALDERÓN, 2012, 42; MELION, 2016, 35-36.

⁹¹ LÓPEZ CALDERÓN, 2012, 42. Esta obra se ha puesto en relación con el santuario de Nuestra Señora de Scherpenheuvel/Montaigu, un centro de peregrinación que aspiraba a ser el Loreto de los Países Bajos de los Habsburgo (*Ibidem*, 43). El sacerdote y pedagogo Remacle Mohy de Rondchamp (c.1554-1621) ya había publicado en 1600 *L'encensoir d'or*, una serie de odas principalmente dedicadas a lugares de peregrinación dedicados a la Virgen —entre ellos Montaigu o Loreto— (DELFOSE, 2002, 1231-1232).

⁹² La descripción corresponde a LÓPEZ CALDERÓN, 2012, 42. Para interpretar la obra de David resulta útil recurrir a los jeroglíficos sagrados de *Flores de Miraflores* de 1659, obra del cartujo Nicolás de la Iglesia, que ubica el altar del incienso en el lugar más próximo a la entrada al *Sancta Sanctorum*, de forma similar a la disposición de las ilustraciones de David, junto con atributos de la Virgen María que la vinculan, en forma de concordancias tipológicas, con elementos del Templo de Salomón, tanto los ubicados en esa pieza anterior —la mesa de los panes y el candelabro de oro— como la propia Arca de la Alianza ya dentro del lugar más sagrado del Templo (ANDRÉS, 2003, 389).

la imagen que lo ilustra las partes destacadas son la B –la Virgen María- y la F –el humo del incienso que lleva al corazón de Jesús-.

Los puntos que señalan estas letras en el texto son, por una parte, el arrepentimiento y petición de ayuda: “Madre del altar fragante del incienso, corrige la culpa de nuestros pecados con tu fragancia”; a la que sigue una solicitud de intercesión: “Santo altar de perfume, envía al cielo todas nuestras plegarias mezcladas con tu humo”. También existe un reconocimiento del ejemplo de María libre del pecado original: “Si no fuera por los maravillosos olores de esta Santísima Virgen y Madre nuestra, no tendríamos la fuerza suficiente para evitar vanidades y vicios, y, a la vez, para luchar con valentía contra todos los adversarios de nuestra salvación”.⁹³ Y finaliza con la solicitud al Señor que, a través de las oraciones, santifique el altar de nuestros corazones: “para que, fortalecidos por el olor de las virtudes de María Santísima, podamos también nosotros ofrecer el grato aroma de los méritos a tu divina vista”.⁹⁴ Remite así a la manifestación de san Pablo en su primera carta a los Corintios: “Tu eres el Templo de Dios” (1 Co 3,16) -Dios habita en el interior de cada ser- que, por la vía unitiva propia de la Cuarta Semana de los Ejercicios Espirituales, debe conducir finalmente al *Sancta Sanctorum* de cada persona perfumado con la fragancia del aspecto virginal de cada uno y convertido en altar de amor divino.⁹⁵

3. Algunos ejemplos de prácticas evangelizadoras en Asia y América relacionadas con la fragancia de la Virgen

Los protestantes eliminaron el uso del incienso en sus templos. Además de considerarlo una práctica propia del judaísmo, eran partidarios de reducir la experiencia sensorial en la liturgia a la mínima expresión, a fin de centrarse en la lectura de las Sagradas Escrituras.⁹⁶ Otra razón fundamental, quizá la más importante, fue la negación del dogma católico de la transustanciación, dado que el principal uso litúrgico del incienso era el momento de presentación del pan y del vino en el altar a modo de sacrificio previo a su consagración eucarística.⁹⁷ Tanto Ulrico Zwinglio (1484-1531) como Lutero coincidieron en acusar de idólatras a quienes empleasen el incienso con fines litúrgicos. El auténtico incienso cristiano, según Lutero, era la oración despojada del sahumerio.⁹⁸

Los jesuitas, por su parte, que no apreciaban conflicto alguno entre los sentidos terrenales y las verdades de la fe, siguieron abogando por la utilización del incienso.⁹⁹ Además recordaron que san Pablo, en la segunda carta a los Corintios (2 Co 2,14-15), también animaba a los cristianos a difundir el aroma de las palabras de Cristo en el mundo; la “fragancia del conocimiento de Dios”¹⁰⁰ que de la vida conduce a la Vida.¹⁰¹ Este objetivo parece coincidir con la reflexión de Coster en 1587 cuando, en la meditación 32 sobre la preparación póstuma del cuerpo de Cristo para su sepultura, entendía que estaba representado por la Iglesia, que, rociada y untada con el perfume divino, debía

⁹³ DAVID, 1618, 152 (traducción propia).

⁹⁴ *Ibidem*, 155 (traducción propia).

⁹⁵ CORNET, KALLUNGAL, 2010, 12, 17-19.

⁹⁶ BAUM, 2013, 338. También se debía evitar la riqueza sensorial de los santos óleos, el agua bendita, el sonido de las campanas, los ostensorios y las vestimentas de seda sacerdotales (*Ibidem*, 341).

⁹⁷ *Ibidem*, 337.

⁹⁸ *Ibidem*, 339-342.

⁹⁹ KETTLER, 2016, 828, 833-834.

¹⁰⁰ HARVEY, 2000, 82.

¹⁰¹ BENOIT, 2012, 14.

difundir ese olor tan agradable por todo el mundo.¹⁰² El proceso de evangelización podía ser visto así como ese perfume que se propagaba.¹⁰³

Al llegar al Extremo Oriente, los jesuitas observaron cómo el incienso y los incensarios estaban muy presentes en los altares de los templos budistas y de los santuarios sintoístas; y entendieron que resultaría mucho más eficaz en un primer momento, para sus fines evangelizadores, compartir una experiencia sensorial con la que estuvieran familiarizados –como podría ser la fragancia del incienso- que intentar convencer mediante la lectura de libros religiosos.¹⁰⁴ Baltasar Gago (c.1515-1583), y tras él Gaspar Vilela (1526-1572), ambos portugueses, fueron los primeros jesuitas que ya en la década de 1550 comprendieron la necesidad de observar y aprender de los rituales y ceremonias budistas para así poder acomodar la liturgia y la devoción católica que permitiese mayores posibilidades de conversión.¹⁰⁵ Por ese motivo, los incensarios fueron parte esencial del ajuar de las iglesias *kirishitan* y fueron alojados en el altar en cuyo centro se hallaba presente la imagen devocional principal, ya fuese Cristo o la Virgen.¹⁰⁶

Desde el principio de la misión, los jesuitas reconocieron la atracción que tenía para los japoneses aquellos recursos relacionados con la meditación, como el rosario o el uso del incienso, así como las imágenes religiosas –entre ellas, de forma destacada las de la Virgen,¹⁰⁷ como la que llevó consigo Francisco Javier (1506-1552)-.¹⁰⁸ El santo jesuita también llevaba siempre un rosario colgado del cuello. Este objeto presentaba la ventaja de su similitud con las ristras de cuentas para oraciones de los budistas; y el uso del rosario se generalizó tanto por parte de misioneros jesuitas en Japón como por los propios cristianos japoneses, tal y como muestran imágenes de principios del siglo XVII.¹⁰⁹

En el caso de China, los jesuitas jugaron también un papel fundamental en la difusión de las prácticas devocionales dedicadas a la Virgen María. Destacados misioneros como Matteo Ricci (1552-1610) o Giulio Aleni (1582-1649) habían formado parte de congregaciones marianas de Roma y Brescia, respectivamente; y bajo los auspicios de Ricci se fundó la primera congregación mariana en China (Pequín, 1609).¹¹⁰ Desde estas asociaciones, que se extendieron en las siguientes décadas a ciudades como Shanghai o Nanjing hasta alcanzar varios centenares, se fomentó la devoción mariana con la ayuda de la traducción de oraciones y la divulgación de imágenes de la Madre de Dios, algunas de ellas en forma de ilustración de manuales para recitar el rosario.¹¹¹ Una parte importante se inspiró en el *Evangelicae historiae imagines* (1593) de Nadal.¹¹² El rosario como instrumento físico de meditación se asociaba al olor, no solo de forma metafórica sino real, de manera que el material de sus cuentas a menudo eran maderas aromáticas procedentes de Asia.¹¹³

¹⁰² COSTER, 1590, 237-238.

¹⁰³ BURNET, 2018, 105-115.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 829; CURVELO, 2021, 262.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 264.

¹⁰⁶ ARIMURA, 2012, 216-217.

¹⁰⁷ CURVELO, 2021, 263.

¹⁰⁸ ARIMURA, 2012, 211.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 212, 216, 222-223. En torno a 1560 ya utilizaba el rosario el primer jesuita japonés, Lorenzo Ryosai (1526-1592).

¹¹⁰ SONG, 2018, 312, 335.

¹¹¹ *Ibidem*, 313-315, 326, 336-337.

¹¹² Ejemplos destacados serían las quince ilustraciones del manual publicado en c.1619 por João da Rocha, SJ (1583-1623) [*Ibidem*, 315] o las más de cincuenta del publicado en 1637 por Aleni (RUBIÉS, 2012, 48).

¹¹³ BEAVEN, 2020, 461-462.

Objetos tan relacionados con la devoción mariana como incensarios y rosarios generaron, por tanto, un espacio de correlación –concepto propuesto por la historiadora del arte Cécile Fromont-. Un entorno de diálogo transcultural en el que se buscó establecer un campo común de entendimiento, de forma que el pensamiento propio del lugar pudiera evolucionar para incorporar ideas foráneas, nuevas concepciones, a través de elementos ajenos, aunque reconocibles como próximos, que pudiesen trascender los anteriores al dotarles de nuevos significados.¹¹⁴ Fue compatible, además, con el método jesuita de acomodación, que se aplicó primero en Japón para pasar posteriormente a China, y que implicó impulsar varias medidas de adaptación cultural por parte de los misioneros a las sociedades que pretendían evangelizar. No supuso imponer el catolicismo y la cultura europea en forma de tabla rasa, sino que se generó un diálogo con las culturas y las tradiciones espirituales del Extremo Oriente.¹¹⁵ En este caso, no se trató de que elementos y prácticas orientales fueran integrados en la liturgia y la devoción de los católicos de Japón y China, sino de remarcar la equivalencia de prácticas católicas, como el uso devocional del rosario y del incienso, con sus equivalentes en la tradición religiosa asiática que correspondiese. Y, por otra parte, se promovieron las imágenes de la Virgen (de la Misericordia, en este caso) con un parecido mayor a los modelos iconográficos budistas, como María Kannon o Guanyin (Bodhisattva de compasión).¹¹⁶ Un papel mediador y auxiliador de la Virgen que también fue destacado en la traducción de textos mariológicos aunque con el interés de advertir que en última instancia correspondía a Dios el perdón y la gracia.¹¹⁷

Para analizar el siguiente ejemplo de prácticas evangelizadoras relacionadas con la fragancia de la Virgen cambiaremos de continente y nos detendremos en la colonización portuguesa de Brasil que se inició en 1500 con Pedro Álvares Cabral (1467-1520). En los primeros años no hubo un gran interés puesto que la atención de Portugal estaba centrada en África y Asia, si bien, ante el peligro de una presencia cada vez mayor de franceses, la corona portuguesa reaccionó e instituyó en 1534 el régimen de capitanías donatarias hereditarias para promover así una explotación colonial a manos de la iniciativa privada con amplias facultades. Este sistema no acabó de funcionar y Juan III de Portugal (1502-1557) decidió en 1549 la fundación y administración directa por parte de la corona de una nueva capitanía situada en el actual estado de Bahía.¹¹⁸ La presencia de los jesuitas en América –entre ellos, Manuel da Nóbrega (1517-1570)- se inició ese año, cuando los primeros misioneros que acompañaban al gobernador general, y que fundó entonces la primera ciudad de Brasil, Salvador de Bahía, llegaron a esas costas pobladas en su mayoría por diferentes grupos de lengua tupí-guaraní que no solo carecían de unidad política sino que se encontraban en lucha permanente unos contra otros. Esta agresividad incluía también ejecuciones rituales y canibalismo.¹¹⁹

José de Anchieta, SJ (1534-1597), nacido en Tenerife pero formado en Coimbra, llegó a Brasil en 1553. Meses después, ya en 1554, fue destinado a la aldea de Piratininga –actual ciudad de São Paulo-, donde puso en marcha el colegio y se especializó en la educación infantil de los indígenas, con la doble misión de su alfabetización y conversión.

¹¹⁴ FROMONT (2011, 112) no se refiere a Asia respecto al incienso o al rosario sino a la cruz respecto al Congo.

¹¹⁵ TRONU, 2012, 1617-1618, 1638.

¹¹⁶ ARIMURA, 2012, 211.

¹¹⁷ SONG, 2018, 329-333.

¹¹⁸ SÁNCHEZ, 2006.

¹¹⁹ BERBARA, 2024, 66-67.

En este proceso comentaría, por ejemplo, que sus alumnos ya no eran caníbales como en otras aldeas.¹²⁰ Anchieta y Nóbrega, ayudados por la presión de las tropas gubernamentales, fomentaban que los nativos se agrupasen en núcleos estables de población bajo su control. Aproximadamente diez años después de su llegada, Anchieta escribió en latín *De Beata Virgine Dei Matre Maria*, un poema compuesto de 5.786 versos, publicado en Lisboa un siglo después. La inspiración para esta poética acción de gracias a la Virgen había surgido durante su cautiverio de casi medio año a manos de los indios tamoios, que en ese momento se habían sublevado al poder colonial portugués y eran aliados de la Francia Antártica (1555-1567), en la zona de la actual Rio de Janeiro, que acogía en un entorno de tolerancia religiosa a colonos hugonotes.¹²¹ No era casual, por tanto, la crítica a la negación calvinista del papel fundamental de la Virgen, presente en las estrofas dedicadas a la Encarnación. Una intervención esencial de María que Anchieta ubicaba, por ejemplo, en sus versos sobre la presentación de la Virgen en el templo. Allí aparecía la futura Madre de Dios como un hilo de humo blanco que, al elevarse a los cielos, emanaba un grato perfume. Se abría así el acceso al espacio más sagrado del templo. Representaba una nueva forma de sacrificio, que no requería ya la sangre animal expiatoria asociada al holocausto del altar del tabernáculo. Se quemaba un nuevo incienso –en referencia a Jesús– que no necesitaba contentar a Dios con otro cordero inocente que no fuese su propio Hijo. El sacrificio de María, comparado con perfumes como el incienso y la mirra, sería engendrar y dar a luz a ese cordero de Dios salvador de la humanidad.¹²² Anchieta se habría adelantado así a los jesuitas que hemos citado anteriormente en el recuerdo de la vinculación entre el aroma de la mirra y la disposición y sacrificio de María. Dado que un uso de la mirra era conservar el cadáver, es posible que el misionero también tuviera presente las prácticas caníbales. Frente a esta costumbre salvaje, como también la de las ejecuciones rituales –el sacrificio con sangre–, presentaría otra forma de sacrificio en este caso fuente de vida: ingerir la hostia consagrada, la eucaristía, previa incensación de las ofrendas –pan y vino– en el altar; ese altar en el nuevo Templo vivo cuya puerta, según los católicos, sería accesible a través de María simbolizada por el turíbulo.

La idea de la mirra como purificadora del cuerpo difunto, preparado así para el más allá, conectaba con la imagen de la subida al cielo de la Virgen en alma y cuerpo preservados de la corrupción, y con la fragancia floral virtuosa de la Virgen en su óbito que igualmente se difundía por todos los fieles. El poeta jesuita se referiría así en los versos dedicados a la Asunción de María, al recordar la condición de la Madre de Dios como reina del universo. Desde su rostro emanarían los variados perfumes ya ensalzados con motivo de su sacrificio que, esparcidos a los cuatro vientos, extasiarían el cielo.¹²³ Unos divinos perfumes que asimismo la Virgen exhalaría desde su corazón, como zaguán de la casa de Cristo, y que Anchieta rogaría en la parte final de su poema que llegasen a llenar los pechos de todas las personas.¹²⁴ La evangelización adoptaba así esa imagen de la fragancia mariana. Un objetivo evangelizador pretendido, por ejemplo, por el jesuita en el auto catequético en lengua general (tupí) representado en el día de la Asunción de

¹²⁰ PÉREZ-PARDO, 2015, 110-112.

¹²¹ *Ibidem*, 115-116. Incluso Calvino había enviado un grupo de reformados acompañados de ministros de la Iglesia (SÁNCHEZ, 2006).

¹²² ANCHIETA, 1940, 190-192. La misericordia divina también es descrita como un olor suave (*Ibidem*, 349).

¹²³ *Ibidem*, 418-419.

¹²⁴ *Ibidem*, 432.

1590 para celebrar la inauguración de la iglesia de la misión de Rerigtibá (capitanía del Espíritu Santo), fundada por él en 1579 cuando aún era provincial (1577-1588), y donde presentó a María-Tupansy como una madre de la aldea pero a la vez reina.¹²⁵ Para esta escenificación, en la que participó todo el poblado, y que tenía como referente a la Virgen ya asunta que descendía del cielo para visitar la aldea y guiar a todos en su camino, Anchieta se inspiró en el ritual tupí de bienvenida a la aldea. Se expulsaban los males y las tentaciones, tras recibir la imagen de la Virgen y cantar la “muerte de María”, para que Tupansy asunta les pudiese acompañar desde ese momento hacia el cielo, el reino de Dios.¹²⁶ Los jesuitas no consiguieron encontrar expresiones equivalentes a la idea de Dios en la mitología chamánica tupí. La mejor opción que encontraron fue Tupã –la manifestación espiritual del poder de los truenos, rayos y relámpagos- puesto que los indígenas lo asociaban al dios de los cielos; y que Anchieta completó con Tupansy, la madre de Tupã, en una equivalencia dinámica con el Hijo de Dios y su Madre.¹²⁷ Con la presentación de esa reina madre redentora indígena, de acuerdo con la tradición matriarcal tupí, que intercedía en favor de la aldea y que, en realidad, estaba inspirada directamente en la Asunción de la Madre de Dios, se transmitía un mensaje final: todos los habitantes del lugar estaban predestinados a la salvación si abandonaban todas aquellas prácticas incompatibles con el cristianismo, como la antropofagia, y se adherían a la nueva fe.¹²⁸

4. Consideraciones finales

François Coster y Jan David, entre otros jesuitas, recuperaron la identificación simbólica de la Virgen María con el incensario para ensalzarla en un triple sentido. Por una parte, se refirieron a la intercesión misericordiosa de Nuestra Señora ya que, mediante la equivalencia entre el incienso y la oración –negada por Lutero y Zwinglio-, quien recibiría las plegarias individuales y colectivas para elevarlas al Señor sería la Madre de Dios, que actuaría de esta forma como turíbulo. Por otro lado, los jesuitas aludieron también a la cooperación de la Virgen María en la salvación y redención de la humanidad, a través de la Encarnación y el paralelismo entre el receptáculo carnal de Cristo y el incensario, al ser el incienso signo de la presencia del Espíritu Santo. Finalmente, por medio de ese turíbulo mariano, se propagaría el humo perfumado de la palabra de Dios que se difundiría por todo el mundo. Unas imágenes aromáticas que recordaban y reivindicaban así un triple papel de la Madre de Dios negado por los protestantes.

La reafirmación de la devoción a la Virgen María frente a la crítica de luteranos y calvinistas fue uno de los motivos que impulsó la aparición y extensión de las congregaciones marianas instituidas por los jesuitas a partir de 1563. Prácticas fomentadas por estas agrupaciones, como el rezo colectivo del rosario, las rogativas procesionales guiadas por imágenes de la Virgen, o las plegarias y meditaciones inspiradas en textos e iconografía acerca de la vida y de los atributos de Nuestra Señora, con recursos similares a la aplicación de sentidos y a la composición de lugar de los *Ejercicios Espirituales*, adquirieron una lectura política en defensa del catolicismo frente a los herejes en el contexto bélico que se desencadenó tras acontecimientos como la furia iconoclasta calvinista de los Países Bajos.

¹²⁵ SORIANO, 2020, 8, 41, 51.

¹²⁶ *Ibidem*, 57, 65, 108.

¹²⁷ *Ibidem*, 25, 104-107.

¹²⁸ *Ibidem*, 110-113.

Las prácticas devocionales relacionadas con la Virgen María y sus relaciones simbólicas con el incensario, rechazadas por luteranos y calvinistas, fueron en cambio una parte importante de la persuasión evangelizadora de los jesuitas en el Oriente asiático, ya que varios elementos –incienso, rosario e imágenes de Nuestra Señora- resultaban familiares en gran parte de las tradiciones religiosas que los misioneros jesuitas se encontraron allí, por lo que conformaron un marco propicio para el diálogo transcultural. A ese espacio de correlación que favorecía sus fines evangelizadores se sumó el método de acomodación utilizado por ejemplo en Japón y China. Una estrategia, por tanto, cauta y suave de difusión del cristianismo.

A pesar de que la evangelización de Brasil fue muy diferente a esos ejemplos de Extremo Oriente, entre otros muchos factores por la incidencia de la antropofagia y el sacrificio ritual, así como por la presencia de un poder político-militar colonizador, también la Virgen María formó parte de esa parte más persuasiva que coercitiva de la misión jesuita en las aldeas donde se intentaba agrupar a la población indígena. En el caso de José de Anchieta explicó misterios de la vida de la Madre de Dios desde la proximidad a la mitología y la lengua tupí y por medio de una teatralización bajo pautas culturales reconocibles por los nativos. Sin embargo, tras la representación del auto de la Asunción por medio de María-Tupansy, el interés no solo era que abandonasen el chamanismo por el catolicismo sino también la transformación del sacrificio: de la muerte ritual y el consumo de carne humana a la comunión eucarística.

En relación con la consideración anterior, la mirra, identificada con el sacrificio de Cristo y con la preservación del cuerpo después de la muerte, ya había aparecido relacionada en escritos anteriores con la subida al cielo de la Virgen en alma y cuerpo preservados de la corrupción y el pecado. Y junto a la Asunción, destino final de Nuestra Señora, también existiría una presencia de la mirra en su primera aparición pública al ser presentada en el Templo, a través de su imagen prefigurativa como columna de humo perfumada o incensario ubicado en la antesala del *Sancta Sanctorum* del Templo; en la antesala, por tanto, en términos católicos, del misterio eucarístico de la transustanciación, uno de los dogmas más criticados por los protestantes. Así pues, para finalizar y como indica el título de este artículo, en el contexto del primer siglo de los jesuitas, el tema de la fragancia de la Virgen María entrelazó prácticas devocionales, discusiones político-teológicas, y una vía persuasiva de evangelización.

Bibliografía

Fuentes primarias

ANCHIETA, José (de), *Poema da Bemaventurada Virgem Mãe de Deus Maria* (De beata virgine Dei Matre Maria), Traducción portuguesa de Armando Cardoso, SJ, Rio de Janeiro, Archivo Nacional, 1940.

COSTER, François, *De Vita et Laudibus Deiparae Mariae Virginis, Meditationes quiquaginta*, Amberes, Plantin, 1587.

COSTER, François, *Cinquante meditations de la vie et louanges de la Vierge Marie mère de Dieu, avec Sept méditations sur le cantique Salve Regina*, Amberes, Oficina Plantiniana, 1590.

DAVID, Jan, *Paradisus sponsi et sponsae: in quo messis myrrhae et aromatum ex instrumentis ac mysterijs passionis Christi colligenda, vt ei commoriamur; et, Pancarpium Marianum, septemplici titulorum serie distinctum, vt in B. Virginis odorem curramus, et Christus formetur in nobis*, Amberes, Balthasar y Jan Moretus, 1618.

DE LA IGLESIA, Nicolás, *Flores de Miraflores*, Burgos, Diego de Nieva y Murillo, 1659.

LOARTE, Gaspar, *Instruttione et avertimenti, per meditare i misterio del rosario della Santissima Vergine Madre*, Venecia, Giacomo Bericchi e Tornieti, 1583.

MARNIX, Philippe (de), *Vraye Narration et Apologie des choses passes au Pays-Bas, touchant le Fait de la Religion, en l'An MDLXVI*, 1567.

NADAL, Jerónimo, *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur cum corundum evangeliorum concordantia*, Amberes, Oficina Plantiniana, 1607.

PINELLI, Luca, *Libretto d'imagini e brevi meditationi sopra la vita della Sacratissima Vergine Maria Madre di Dio*, Nápoles, Giovanni Giacomo Carlino & Antonio Pace, 1593.

WIERIX II, Anton, *Salve Regina*, Amberes, 1598.

Fuentes secundarias

AGTEN, Els, *The Catholic Church and the Dutch Bible: From the Council of Trent to the Jansenist Controversy (1564-1733)*, Leiden-Boston, Brill, 2020.

ANDRÉS, Patricia, “Emblemas marianos de la capilla de la Virgen en la Cartuja de Burgos: el modelo pintado y su repercusión iconográfica”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología de la Universidad de Valladolid*, 69, 2003, 383-409.

ARDISSINO, Erminia, “Literary and Visual Forms of a Domestic Devotion: The Rosary in Renaissance Italy”, en Corry, Maya; Fani, Marco y Meneghin, Alessia (eds.), *Domestic Devotions in Early Modern Italy*, Leiden-Boston, Brill, 2019, 342-371.

ARIMURA, Rie, “El ajuar de las Iglesias *kirishitan*: interculturalidad y construcción de una identidad cristiana”, *Hispánica*, 56, 2012, 205-229.

ARIMURA, Rie, “The Origins, Spread and Interfaith Connections around the Prayer Beads: A Case Study of the Evangelization of Japan”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XLIII, 119, 2021, 209-247.

BATTAGLIA, Vincenzo, “Tra contrizione, compassione e devozione. L'interpretazione di Lc 7,36-50 e di Mc 14.3-9; Mt 26,6-13; Gv 12,1-8 in alcuni autori francescani del secoli XIII e XIV”, *Carthaginensia*, XXXI, 2015, 827-852.

BAUM, Jacob M., “From Incense to Idolatry: The Reformation of Olfaction in Late Medieval German Ritual”, *Sixteenth Century Journal*, 44, 2, 2013, 323-344.

BEAVEN, Lisa, “The Early Modern Sensorium: The Rosary in Seventeenth-Century Rome”, *Journal of Religious History*, 44, 4, 2020, 443-464.

BENOIT, Jean-Louis, “Autour de l’odeur de sainteté, les parfums dans le monde chrétien”, *IRIS*, 33, 2012, 55-89.

BERBARA, Maria, “Images of Brazil and the Tupinambá in Anti-Catholic Netherlandish Art during the Early Modern Period”, en Schmidt, Benjamin y Westsjeijn, Thijs (eds.), *The Globalization of Netherlandish Art*, Leiden-Boston, Brill, 2024, 66-90.

BETRÁN, José Luis, “El bonete y la pluma: la producción impresa de los autores jesuitas españoles durante los siglos XVI y XVII”, en Betrán, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Sílex, 2010, 23-75.

BURNET, Régis, “La Bible, le sacrifice et la bonne odeur de Dieu”, *Pallas*, 106, 2018, 105-115.

BURRIEZA, Javier, “La expansión de la Compañía de Jesús en España bajo la mirada de Francisco de Borja”, en La Parra, Santiago y Toldrà, Maria (coords.), *Francesc de Borja (1510-1572) home del Renaixement, sant del Barroc*, 2012, 301-340.

BUSER, Thomas, “Jerome Nadal and Early Jesuit Art in Rome”, *The Art Bulletin*, 56, 3, 1976, 424-433.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre, “Masculinidad misionera y devoción femenina en las islas Marianas: el culto de Nuestra Señora de la Luz (1758-1776)”, *Tiempos Modernos*, 46, 2023, 388-407.

CORNET, Ineke; KALLUNGAL, Martin Sebastian, “Why study liturgical mysticism? A historico-systematic theological reflection”, *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology*, 71, 1, 2010, 3-26.

CREW, Phyllis Mack, *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands 1544-1569*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

CURVELO, Alexandra, “A Culture In-Between: Materiality and Visuality in the Christian Mission in Japan in the Early Modern Age”, en Curvelo, Alexandra y Cattaneo, Angelo (eds.), *Interactions Between Rivals: The Christian Mission and Buddhist Sects in Japan (c.1549-c.1647)*, Berlín, Peter Lang, 2021, 239-273.

DELFOSE, Annick, “La Vierge comme protectrice des Pays-Bas méridionaux dans les livrets de pèlerinage marial au XVIIe siècle”, *Revue belge de philologie et d’histoire*, 80, 4, 2002, 1225-1241.

DELPLACE, Louis, *History of the sodalities of the blessed Virgin Mary: a memorial of the tercentenary jubilee, 1584-1884*, Boston, Moonan, 1885.

DUKE, Alastair, *Reformation and Revolt in the Low Countries*, Londres, The Hambledon Press, 1990.

ENDEAN, Philip, “The Ignatian Prayer of the Senses”, *Heythrop Journal*, 31, 1990, 391-418.

ENDEAN, Philip, “«Our Lady» and the graces of the Fourth Week”, *The Way Supplement*, 99, 2000, 44-60.

EVANGELATOU, Maria, “The symbolism of the censer in Byzantine representations of the Dormition of the Virgin”, en Vassilaki, Maria (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot, Ashgate, 2005, 117-125.

FERNÁNDEZ CORDERO, María Jesús, “Vestir la librea de Cristo. Huellas de espiritualidad martirial en San Juan de Ávila”, *Archivo Teológico Granadino*, 85, 2022, 93-127.

FREEDBERG, David, “A Source for Ruben’s Modello of the Assumption and Coronation of the Virgin: A Case Study in the Response to Images”, *The Burlington Magazine*, 120, 904, 1978, 432-441.

FREEDBERG, David, *Iconoclasia. Historia y psicología de la violencia contra las imágenes*, Vitoria, Sans Soleil, 2017.

FROMONT, Cécile, “Under the sign of the cross in the kingdom of Kongo: Religious conversion and visual correlation in early modern Central Africa”, *Res: Anthropology and Aesthetics*, 59/60, 2011, 109-123.

FULTON BROWN, Rachel, *La Vierge Marie et le Cantique des Cantiques au Moyen Âge*, París, Honoré Champion, 2022.

GANSS, George E., “The Christian life communities as sprung from the sodalities of Our Lady”, *Studies in the Spirituality of Jesuits*, VII, 2, 1975, 45-58.

GARCÍA MATEO, Rogelio, “La cooperación salvífica de María en la espiritualidad de Ignacio de Loyola”, *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 20, 2004, 185-204.

GEORGE-TVRTKOVIĆ, Rita, “Our Lady of Victory or Our Lady of Beauty?: The Virgin Mary in Early Modern Dominican and Jesuit Approaches to Islam”, *Journal of Jesuit Studies*, 7, 2020, 403-416.

HARVEY, Susan Ashbrook, “Why the Perfume Mattered: The Sinful Woman in Syriac Exegetical Tradition”, en *In Dominico Eloquio In Lordly Eloquence. Essays on Patristic Exegesis in honor of Robert Louis Wilken*, 2000, 69-89.

JANSSEN, Geert H., “The Counter-Reformation of the Refugee: Exile and the Shaping of Catholic Militancy in the Dutch Revolt”, *Journal of Ecclesiastical History*, 63, 4, 2012, 671-692.

JONCKHEERE, Koenraad, *Antwerp Art after Iconoclasm. Experiments in decorum 1566-1585*, Bruselas, Mercatorfonds, 2012.

KETTLER, Andrew, “«Ravishing Odors of Paradise»: Jesuits, Olfaction, and Seventeenth-Century North America”, *Journal of American Studies*, 50, 4, 2016, 827-852.

KUSLER, Ágnes, “The Emblematic Decoration of the Staircase at the Former Jesuit College of Győr in the Context of Jesuit Marian Iconography”, *Journal of Jesuit Studies*, 11, 2024, 120-156.

LABARGA, Fermín, “Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario”, *Scripta Theologica*, 35, 2003, 153-176.

LÓPEZ CALDERÓN, Carme, “El *Pancarpium Marianum* de Jan David: grabados y conceptos para la capilla de Nuestra Señora de los Ojos Grandes (Lugo)”, *Imago*, 4, 2012, 41-54.

MARÍN, Fermín, “Los jesuitas y el culto mariano: la Congregación de la Natividad en la Casa Profesa de Madrid”, *Tiempos Modernos*, 4, 9, 2003, 1-20.

MARNEF, Guido, “Protestant conversions in an age of Catholic Reformation: the case of Sixteenth-Century Antwerp”, en Gelderblom, Arie-Jan; De Jong, Jan L. y Van Vaecck, Marc (eds.), *The Low Countries as a Crossroads of Religious Beliefs*, Leiden-Boston, Brill, 2004, 33-47.

MASSING, Jean Michel, “Jerome Nadal’s *Evangelicae Historiae Imagines* and the birth of global imagery”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 80, 2017, 161-220.

MELION, Walter S, “«Quae lecta Canisius offert et spectate diu»: the pictorial images in Petrus Canisius’s *De Maria Virgine* of 1577/1583”, en Melion, Walter S y Wandel, Lee Palmer (eds.), *Early Modern Eyes: Discourses of Vision, 1500-1800*, Leiden-Boston, Brill, 2010, 207-266.

MELION, Walter S, “Introduction: The Jesuit Engagement with the Status and Functions of the Visual Image”, *Jesuit Image Theory*, Leiden-Boston, Brill, 2016, 1-49.

MELLONI, Javier, *La mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao-Maliaño, Mensajero-Sal Terrae, 2001.

MELLONI, Javier, “¿Qué continúa aportando hoy la espiritualidad ignaciana?”, *Cristianisme i Justícia Eides*, 101, 2023, 17-26.

MIRALPEIX, Marta, “L’hipotètic *Llibre del rosari* de la reina Joana en el seu context”, *eHumanista*, 17, 2011, 366-392.

MONACO, Paolo, “Las Constituciones de la Compañía de Jesús”, *Unidad y Carismas*, 68, 2008, 24-29.

MORENO, Doris, “Las sombras de la Compañía de Jesús en la España Moderna, siglos XVI-XVII”, en Betrán, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Sílex, 2010, 77-113.

MULLAN, Elder, *The Sodality of Our Lady: studied in the documents*, Nueva York, Kennedy, 1912.

NARBÓN, Xavier, “Los gozos de la Virgen en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola”, en Dantí, Jaume et al. (coords.), *Actes del IX Congrés d'Història Moderna de Catalunya: "El món d'Ignasi de Loiola. Religió, cultura i societat als segles XVI i XVII". Manresa i Barcelona, 19-22 de desembre de 2022*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2023, 20-34.

O’MALLEY, John W., “The Historiography of the Society of Jesus: Where Does It Stand Today?”, en O’Malley, J.W et al. (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, 3-37.

PÉREZ-PARDO, Juan Pedro, “El Verbo de José de Anchieta en los pentagramas de Heitor Villa-Lobos”, *Mutatis Mutandis*, 8, 1, 2015, 110-126.

PO-CHIA HSIA, Ronnie, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Tres Cantos, Akal, 2010.

RENDERS, Helmut, “A obra *Cor Iesv amanti sacrvm* de Antônio Wierix: a religio cordis jesuita no início da reforma católica e a promoção da via mística tripla”, *Imago Revista de Emblemática y Cultura Visual*, 7, 2015, 135-164.

ROBINSON, Katelynn, “The anchoress and the heart’s nose: The importance of smell to medieval women religious”, *Magistra*, 2013, 41-64.

ROSENDE, Andrés A. “Elogia mariana: las imágenes de una letanía esculpida en la catedral de Tui”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XLII, 107, 1995, 393-429.

ROSS MACKENZIE, John A., “Honouring the Virgin Mary: A Reformed Perspective”, *The Way*, 45, 1982, 65-77.

RUBIÉS, Joan-Pau, “¿Diálogo religioso, mediación cultural o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640”, en Coello de la Rosa, Alexandre; Burrieza, Javier y Moreno, Doris (coords.), *Jesuitas en imperios de ultramar, siglos XVI-XX*, Madrid, Sílex, 2012, 35-63.

RUIZ JURADO, Manuel, “María en la espiritualidad ignaciana”, *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap*, 7, 1, 2017, 27-48.

SALVADOR, José María, “*Nardus mea dedit odorem suum*. Interpretación iconográfica de *La Asunción de María* con sepulcro florido en el arte italiano bajomedieval a la luz de fuentes patrísticas y teológicas”, *De Medio Aevo*, 1, 2013, 67-116.

SALVADOR, José María, “*Sicut lilium inter spinas*. Metáforas florales en la iconografía mariana bajomedieval a la luz de fuentes patrísticas y teológicas”, *Eikón Imago*, 6, 2, 2014, 1-30.

SÁNCHEZ, Julio, “Brasil en el tiempo colonial, 1500-1822”, en Amores, Juan Bosco (coord.), *Historia de América*, Barcelona, Ariel, 2006.

SONG, Gang, “The Many Faces of Our Lady: Chinese Encounters with the Virgin Mary (7th-17th C.)”, *Monumenta Serica*, 66, 2, 2018, 303-356.

SORIANO, Felipe de Assunção, “A apresentação de “Maria” (a Tupansy) aos índios do Brasil: o auto da Assunção como instrumento catequético em José de Anchieta no final do séc. XVI”, Tesis doctoral, Universidade Católica de Pernambuco, 2020.

TRONU, Carla, “The Jesuit Accommodation Method in 16th and 17th Century Japan”, en Martínez Millán, José; Pizarro, Henar y Jiménez, Esther (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII), Tomo III*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, 1617-1642.

TWOMEY, Leslie, “On the scent of Mary: the power of perfume in the *Espill*”, *Catalan Review*, 20, 2006, 337-346.

WALSH, James, “Application of the senses”, *The Way Supplement*, 27, 1976, 59-68.

WATT, Daniel, “«*Ordinavit in me caritatem*» (Ct 2,4). Contexto, texto y comentario en los Sermones sobre el Cantar de los Cantares de san Bernardo de Claraval (49,5-8 y 50,1-8)”, *Ecclesia*, XXVIII, 1-2, 2014, 105-119.