

Religiosidad y comportamientos religiosos en la España Moderna

Religiosity and religious behavior
in the 18th century in Spain

ROBERTO J. LÓPEZ

Universidad de Santiago de Compostela

CESXVIII, núm. 27 (2017), págs. 81-112

DOI: <https://doi.org/10.17811/cesxviii.27.2017.81-112>



INSTITUTO FEIJOO DE
ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

RESUMEN

Los estudios sobre la religiosidad popular en la España Moderna se han desarrollado ampliamente en las últimas décadas. En este artículo se repasan algunas de las conclusiones y estado actual de algunos temas de investigación, y se subraya la necesidad de investigaciones más sistemáticas que permitan tener visiones de conjunto más allá de los marcos locales, y que especialmente atiendan a los efectos reales de las críticas ilustradas sobre las manifestaciones religiosas en el siglo XVIII.

PALABRAS CLAVE

Religiosidad, santuarios, hagiografía, reformismo ilustrado.

ABSTRACT

Studies on religion in the 18th century in Spain have been widely developed in recent decades. In this paper some of the findings and current status of some research topics are reviewed, and underlines the need for more systematic research that allow to have visions of the whole beyond the local frameworks, and that especially address the real effects of Enlightened critiques of the religious manifestations of the century.

KEY WORDS

Religiosity, shrines, hagiography, Enlightened reforms

Recibido: 1 de julio de 2017. *Aceptado:* 30 de julio de 2017.

Trabajo realizado dentro del proyecto de investigación *Culturas urbanas: las ciudades interiores en el Noroeste Ibérico, dinámicas e impacto en el espacio rural*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y con Fondos FEDER (HAR2015-64014-C3-3-R, Subprograma de Historia).

La religiosidad y la religiosidad popular

Los estudios en España sobre historia cultural y social en la época moderna, y especialmente los dedicados a los comportamientos religiosos, experimentaron un notable crecimiento desde finales de los años setenta y en particular a partir de la década de los ochenta del siglo pasado. El impulso para estos trabajos, aunque no el único, vino de la mano de la incorporación a la historiografía española de los planteamientos de la historia de las mentalidades francesa, que se había ido desarrollando a partir de finales de los sesenta y sobre todo en los setenta¹. Por lo general, y siguiendo esta orientación, las investigaciones iniciales atendieron a la evolución serial y cuantitativa de aquellos indicadores directos o indirectos de los comportamientos religiosos que así lo permitían, y a ser posible además en la larga duración. En esta línea se pueden señalar los trabajos sobre los comportamientos ante la muerte y las cofradías, de los que se trata en otros lugares de esta misma publicación. A estos se fueron sumando otros interesados en comportamientos ocurridos en espacios más reducidos y en tiempos cortos, pero ilustrativos de actitudes más generales. Casi al mismo tiempo, a partir de los años ochenta se renovó la atención y los métodos de análisis de contenido de los textos escritos y de las representaciones figurativas y no figurativas, fuentes relevantes para el estudio de la religiosidad y que resultan muy útiles para profundizar en sus significados y en las relaciones entre la religiosidad y sus contextos políticos, sociales, económicos y culturales². Se multiplicaron

¹ Gaston BOUTHOU, *Les mentalités*, París, PUF, 1966; Elisabeth GERMAIN, *Langages de la foi a travers l'histoire. Mentalités et catéchèse*, París, Fayard-Mame, 1972; Gaby VOVELLE et Michel VOVELLE, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XV^e-XX^e siècles*, París, Armand Colin, 1970; y en especial Michel VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, París, Plon, 1973. El primer trabajo con esta orientación en España fue el de Baudilio BARREIRO MALLÓN, «El sentido religioso del hombre ante la muerte en el Antiguo Régimen. Un estudio sobre archivos parroquiales y testamentos notariales», en VV. AA., *I Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas*, vol. 5, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1975, págs. 181-198.

² Es indudable la influencia que tuvo por entonces el denominado “giro lingüístico”, y su interés por el análisis del lenguaje y la crítica textual. Sobre el particular, Enrique BOCARDO CRESPO (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007; Ernst BREISACH, *Sobre el futuro de la Historia. El desafío posmodernista y sus consecuencias*, Valencia, Universidad de Valencia, 2009; Elizabeth A. CLARK, *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge, Harvard University

los estudios sobre textos de diferente origen y condición, desde disposiciones sinodales hasta relatos hagiográficos, sobre la imaginaria religiosa, sobre las ceremonias y representaciones específicamente religiosas y sobre aquellas otras que sin serlo incluían ritos, imágenes y simbología de este campo.

Este puede ser, a grandes rasgos, el marco general de los estudios realizados en las décadas recientes sobre la religiosidad en la España del Antiguo Régimen y en particular sobre el siglo XVIII. Todos tienen como objetivo último aportar un mejor conocimiento de la sociedad del período a través de los modelos ideológicos y morales que traslucen los comportamientos religiosos y por medio de sus relaciones con los otros ámbitos de la vida social y política. Dado el interés por esta perspectiva más atenta a los comportamientos de los grupos de población que a los de los individuos, parece conveniente hacer un recorrido por algunos de los puntos de la discusión sobre la noción de «religiosidad popular», empleada habitualmente para caracterizar este tipo de trabajos, y establecer los presupuestos conceptuales sobre los que se apoyan, en mayor o menor medida, las investigaciones sobre el particular en la España del Antiguo Régimen y en especial sobre el siglo XVIII.

El término *religiosidad* se suele entender como el conjunto de manifestaciones externas de las creencias religiosas, bien sea mediante prácticas individuales como colectivas, considerando como manifestaciones las devociones, los ritos, las ceremonias, las imágenes, las construcciones, las leyendas y los textos de carácter devocional, entre otras. La dificultad para encontrar una caracterización satisfactoria surge cuando al sustantivo se le añade el adjetivo *popular*. Las respuestas a qué es lo que se debe entender por tal calificativo son variadas, y aunque presentan un cierto fondo común, resultan unas veces discordantes, otras complementarias, y a veces confusas en sus límites y alcance. La respuesta a la pregunta sobre qué es la religiosidad popular debe atender al menos a dos grandes ámbitos estrechamente relacionados: qué manifestaciones se pueden considerar que la integran, y a qué individuos y grupos sociales se les atribuye el protagonismo. La dificultad para dar una respuesta adecuada crece en la medida en que el fenómeno religioso y su plasmación vital y social son indisociables de realidades de orden diferente como la economía, la política y la cultura, y entre las que hay diferentes niveles de influencia y de condicionamientos mutuos. Teniendo en cuenta estas circunstancias, veremos algunas de las respuestas dadas sobre ambas cuestiones, procurando ir de las más genéricas a las más específicas.

Press, 2004; Adriano FABRIS, *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, Madrid, Akal, 2001; Alun MUNSLOW, *Deconstructing History*, Londres, Routledge, 1997; Elías J. PALI *et al.*, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998; Gabrielle M. SPIEGEL (ed.), *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*, Nueva York, Routledge, 2005.

Habitualmente la primera atribución de significado a la religiosidad popular suele ser por oposición a la denominada «religiosidad oficial», la establecida, difundida y controlada por las jerarquías eclesiásticas³. Sin embargo, la distinción entre ambas resulta en ocasiones ineficaz por cuanto puede haber no solo coexistencia entre ellas, sino intercambios con intensidades diferentes. En otras ocasiones, a la religiosidad popular se le atribuye un contenido específico, no solo el genérico de no ser la oficial, y así se la tiende a considerar como un conjunto de creencias y prácticas de carácter residual que proviene de sistemas religiosos anteriores al establecido como dominante —en el mundo occidental, el cristianismo— y que se integran en este, a veces como su complemento dialéctico. La distinción entre lo popular y lo oficial y la asignación de contenidos específicos se busca también por otras vías, de modo que la religiosidad popular se presenta como un conjunto de actitudes y comportamientos fundamentados más en el sentimiento que en la doctrina y los argumentos teológicos, y con una carga más pragmática que especulativa, de donde derivaría la credulidad en los milagros y acciones portentosas, el excesivo apego a rituales como las rogativas y a costumbres cuya finalidad era la protección de los cultivos, los animales y las personas. Para otros autores la religiosidad popular no sería otra cosa que el resultado de la confluencia de la religión predicada con la ignorancia del pueblo, que daría paso a formas inadecuadas en la concepción y la praxis religiosa con relación a la ortodoxia. Y otros, en fin, posiblemente para pasar por alto los inconvenientes y las carencias de las descripciones anteriores, hacen abstracción de los orígenes e influencias entre ambas márgenes y optan por definir la religiosidad popular como la «religiosidad vivida», enfrentándola así con la «religiosidad canónica» o «predicada»⁴.

Al añadirle el calificativo de popular al término religiosidad se está indicando que unos determinados comportamientos religiosos pueden ser atribuidos

³ Sobre esta y otras cuestiones que se abordan en este apartado, siguen resultando de interés José L. GARCÍA GARCÍA, «El contexto de la religiosidad popular», en Carlos Álvarez Santaló, M.^a Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, Barcelona-Sevilla, Anthropos / Fundación Machado, Sevilla, 1989, vol. 1, págs. 19-29; Manuel MANDIANES CASTRO, «Caracterización de la religión popular», en Carlos Álvarez Santaló, M.^a Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, vol. 1, págs. 44-54; Joan PRAT i CARÓS, «¿Religión popular o experiencia religiosa ordinaria? Estado de la cuestión e hipótesis de trabajo», en VV. AA., *Actas do II Coloquio de Antropoloxía*, Santiago de Compostela, Consellería da Presidencia e Administración Pública, 1989, págs. 231-242.

⁴ Alberto MARCOS MARTÍN, «Religión “predicada” y religión “vivida”. Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?», en Carlos Álvarez Santaló, M.^a Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, vol. 2, págs. 46-56. Peter Burke participa de esta visión al explicar las transformaciones culturales de la Edad Moderna como un enfrentamiento entre el «carnaval» y la «cuaresma», denominaciones que se corresponderían con lo vivido en el primer caso y con lo predicado en el segundo, Peter BURKE, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, págs. 307-315.

a unos sectores sociales que convencionalmente se definen como grupos y clases subalternas. Esta atribución, inicialmente clarificadora, no lo es tanto al aplicarla a la interpretación de los resultados, pues es simultáneamente limitada y genérica. Limitada porque excluye de entre los actores de la religiosidad popular a individuos de otros grupos sociales más altos pero que también participan de los contenidos de la religiosidad popular; muchos trabajos de sociología eclesiológica de la edad moderna han puesto de relieve por ejemplo los estrechos vínculos, también culturales y mentales, que unen a parte del clero con la sociedad rural y grupos urbanos no privilegiados. Y genérica porque uniformiza unos comportamientos y actitudes que son más heterogéneos de lo que se acepta habitualmente: no todos los campesinos ni todos los artesanos tenían el mismo nivel de riqueza, ni el mismo nivel cultural, por tanto es más que probable que sus comportamientos no fuesen coincidentes, siendo posible que algunos tal vez se encontrasen más próximos a las formas llamadas oficiales que a las populares⁵. En definitiva, una consideración rígida de la estructura social del Antiguo Régimen a partir de criterios económicos y profesionales, también para atribuir comportamientos culturales y posiciones ideológicas, lleva consigo el riesgo de agrupar a individuos que pueden diferir significativamente entre sí, y el de separar a otros que pueden estar más próximos que lo que a primera vista se podría suponer.

Esta diversidad de respuestas y consideraciones ha llevado a que algunos investigadores se hayan preguntado si realmente la religiosidad popular existe como un fenómeno específico. Las respuestas no son coincidentes. Si se aplica la interpretación de Burke sobre la cultura popular a la religiosidad, habría que hablar en plural, es decir, de «religiosidades populares». De esta manera se pueden considerar las posibles variaciones en tiempo y espacio (también espacio social) sin hacer tabla rasa de las mismas de manera abusiva; esta opinión es compartida o al menos coincidente con la de otros autores⁶. En algún caso se ha tratado de

⁵ Las interrelaciones culturales entre grupos sociales diferentes se ha estudiado desde perspectivas diversas; véanse por ejemplo Zev BARBU, «La cultura popular: un enfoque sociológico», *Examen de la cultura popular*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, págs. 88-107; Peter BURKE, «Popular culture reconsidered», *Storia della Storiografia*, 17 (1990), págs. 40-49; Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sarpe, 1985; Roger CHARTIER, «La culture populaire en question», *Histoire*, 8 (1981), págs. 85-96; Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, «Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca», en VV. AA., *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, Universidad de Granada, 1990, págs. 9-20; Harvey J. GRAFF, «El legado de la alfabetización. Constantes y contradicciones en la sociedad y la cultura occidentales», *Revista de Educación*, 288 (1989), págs. 7-34; Carlo GINZBURG, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1986.

⁶ «La religión popular es diferente sincrónicamente en los distintos puntos geográficos, y diferente a sí misma diacrónicamente, en el mismo lugar, por la acción del tiempo. Por esto tal vez se deba hablar de religiones populares», MANDIANES CASTRO, «Caracterización de la religión popular», pág. 52.

conjugar el dinamismo histórico de las formas culturales y religiosas llamadas populares con sus implicaciones en los sectores no populares, y así se ha acuñado una denominación que no resulta específicamente novedosa y no muy diferente a la que pretende sustituir («cultura folklórica» por «cultura popular»); en cualquier caso, sirve para referirse a un planteamiento tal vez más útil que el convencional al prescindir de connotaciones sociológicas previas: una cultura (cabría decir aquí una religiosidad) cuyos contenidos son el resultado de las respuestas dadas a necesidades inmediatas, ligadas a un movimiento espontáneo de sus protagonistas y a la vez a una tradición respetada y asumida⁷. Otros ven más adecuado contemplar el fenómeno de la religiosidad como una manifestación y un instrumento más de las estrategias articuladas para alcanzar y mantener el control social, lo que permite incluir en el modelo las influencias, intercambios e imposiciones en su caso, entre lo oficial y lo popular⁸. De este modo se deja a un lado la cuestión conceptual sobre qué es en sí la religiosidad popular, para considerarla como un ingrediente más del proceso social e histórico, si bien se corre el riesgo, como ya apuntó en su momento Caro Baroja, de desdibujar el propio fenómeno religioso⁹. En otros casos, la denominación de religiosidad popular se sustituye por otras que responden más a las variantes geográficas, temporales y sociales del fenómeno; de ahí que para algunos investigadores resulte más acertado hablar de «religiosidad local» que de religiosidad popular¹⁰. En fin, cabe una última respuesta, la de afirmar que en realidad no solo no existe un término adecuado para el concepto, sino que el mismo concepto es inexistente, y que lo que se ha pretendido ver como realidad específica no es más que la religiosidad en su configuración temporal, y que por lo tanto es innecesario cualquier calificativo¹¹.

⁷ Michel LAUWERS, «Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour una anthropologie culturelle du Moyen Age», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 2 (1987), págs. 45-78.

⁸ Según José Luis García, las relaciones entre religiosidad oficial y religiosidad popular deben entenderse «más como manifestaciones del mismo fenómeno [la búsqueda del control social] que como creencias o prácticas alternativas», GARCÍA GARCÍA, «El contexto de la religiosidad popular», pág. 25.

⁹ Según Caro Baroja, falta en ocasiones «una comprensión suficiente de *lo religioso*, que hace escribir [...] sin hondo sentido, porque [...] *lo religioso* se considera como un epifenómeno, algo que en todo caso, es secundario», CARO BAROJA, *Las formas complejas*, pág. 378; más adelante apunta que «especular sobre los orígenes emocionales, intelectuales, voluntaristas, psicológicos o sociales de la religión será una pobre bachillería ante la inmensidad de móviles y de resultados, ante acciones y pensamientos contradictorios [...]. Son muchas *sociedades* las que viven bajo una misma religión y son muchas formas de religiosidad las que coexisten arrancando de una misma raíz milenaria», pág. 607.

¹⁰ William A. (Jr.) CHRISTIAN, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991; José L. SÁNCHEZ LORA, «Claves mágicas de la religiosidad barroca», en Carlos Álvarez Santaló, M.ª Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, vol. 2, pág. 125.

¹¹ «¿Qué es la religiosidad popular? Lamentándolo mucho un antropólogo ha de contestar: la religiosidad popular no es, no es nada. Pero entonces [...], ¿y las cofradías, las procesiones, las promesas, los santuarios, las ermitas, [...] todo eso no existe? Claro que existe, por supuesto [...], pero no se trata para nada de *religiosidad*

Si bien los historiadores de la época moderna participaron —y siguen participando— en este debate teórico, lo cierto es que por lo general se inclinaron —y se inclinan— por un método de trabajo que parte del establecimiento del objeto de estudio, la búsqueda de las fuentes y de los resultados, y su interpretación. En este caso, las materias de estudio se pueden condensar en una pregunta genérica sobre cuáles eran las actitudes y comportamientos religiosos de los hombres y mujeres de la Edad Moderna. Una cuestión de contenido tan amplio y de implicaciones que no lo son menos, se puede abordar desde ángulos diferentes, pero que todos tienen en común el hecho de partir del análisis de prácticas y hábitos de la religiosidad, sin establecer *a priori* si se trata de manifestaciones oficiales, populares o popularizadas. La adopción previa del concepto de religiosidad popular en cualquiera de las acepciones anteriores, equivaldría a establecer de antemano los resultados a los que se quiere llegar o, al menos, a renunciar al estudio de los contenidos y de los aspectos sociológicos que excluye la definición, pero que sin embargo forman parte del problema que el historiador desea resolver. Podría decirse de manera más resumida que el conjunto de obras dedicadas a los estudios de la religiosidad en la España moderna en general y del siglo XVIII en particular, parten de tres presupuestos básicos. En primer lugar, que las manifestaciones de la religiosidad son fenómenos históricos que como tales surgen y evolucionan en el tiempo, y que forman parte, a veces importante, del contexto en el que se encuentran; deben, por tanto, ser analizadas con relación a ese contexto propio y no con relación a otros, por más que estos puedan ser más atractivos¹². El segundo es una consecuencia del anterior; supone que el estudio de los comportamientos religiosos en la Edad Moderna no debe considerarse como un análisis de algo ajeno a las otras realidades de la época, sino por el contrario como el estudio de un fenómeno que en cierto sentido envuelve a todas esas realidades, de modo que para su comprensión es necesaria la de estos comportamientos. Y en tercer lugar, que la evolución de los comportamientos religiosos en la Edad Moderna debe entenderse como

popular. Tiene un nombre bastante más sencillo y de todos conocido: es simplemente la religión católica tal como se ha ido conformando a lo largo de los siglos», Pedro CÓRDOBA MONTOYA, «Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica», en Carlos Álvarez Santaló, M.^a Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, vol. I, pág. 80.

¹² Es cierto que los procesos culturales, y entre ellos las manifestaciones religiosas, son procesos acumulativos y en ocasiones multiseculares, pero eso no significa que haya que recurrir exclusivamente a «los orígenes», a lo «ancestral», a las «raíces primigenias» para explicar el estado de un determinado proceso en una época determinada. En el caso que aquí se trata, lo más oportuno para dar cuenta de un determinado comportamiento, bien sea su continuidad, su modificación o su desaparición en el siglo XVIII, es tener en consideración las circunstancias propias de esos años en lugar de apelar únicamente a explicaciones míticas o a posibles pervivencias ancestrales.

una parte del juego de relaciones e influencias mutuas entre los sectores cultos (en especial el clero) y los grupos populares, no solo como una imposición de aquellos sobre estos, lo que no quiere decir que las influencias fuesen de igual intensidad en ambas direcciones.

Teniendo en cuenta estas cuestiones de fondo, nos referiremos a continuación a algunos resultados de las últimas décadas. No se pretende un repaso exhaustivo, sino poner de relieve el estado actual en algunos temas de investigación y a través de los cuales se puede entrever el amplio espacio de trabajo. Los temas que se tratarán son los siguientes: ermitas y santuarios, los exvotos, las rogativas y las reliquias, la predicación y misiones populares, y los relatos hagiográficos; no se tratarán temas de investigación que se abordan en otros lugares de este dossier.

Ermitas, santuarios y exvotos

Son numerosos los trabajos sobre las ermitas y santuarios en España, y con perspectivas y alcances diferentes. Buena parte de ellos son parciales, por el ámbito geográfico al que se refieren, por centrarse en determinado tipo de santuarios, o por estudiar algunos aspectos de los mismos, bien sean los artísticos, devocionales o rituales entre otros, o por tratarse de obras de divulgación¹³. El número de lugares de culto estudiados resulta muy alto así como diverso en sus orígenes y características; no obstante puede establecerse una agrupación

¹³ No se trata de ser exhaustivos en la enumeración de obras dedicadas al particular; además de otros trabajos que se citarán más adelante, sirvan de ejemplo José CARDESO LIÑARES, *Santuarios marianos de Galicia: historia, arte y tradiciones*, A Coruña, Editorial Breogán, 1995; Manuel GALÁN CRUZ, *El santuario del Rocío. Patrimonio artístico y fundamentos documentales y sociológicos de su expansión devocional*, Universidad de Sevilla, 2015 (Tesis doctoral); Lena S. IGLESIAS ROUCO, «El santuario burebano de Santa Casilda. En torno a su iglesia y hospedería en el siglo XVIII», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología. Arte*, LXXV (2009), págs. 223-234; Juan F. JORDÁN MONTES y Ginés LOZANO JAÉN, «Romerías y peregrinaciones en la serranía de Albacete: el santuario de la Virgen de Cortes en Alcaraz durante el siglo XVIII desde una perspectiva antropológica», *Al-Basit. Revista de Estudios Albacetenses*, 57 (2012), págs. 71-139; Vidal de LA MADRID ÁLVAREZ, (coord.), *El santuario de Nuestra Señora de Covadonga. Historia y patrimonio artístico*, Gijón, Trea, 2015; Enrique LLAMAS MARTÍNEZ, *Las ermitas de Salamanca. Historia, arte y religiosidad popular (1128-1861)*, Salamanca, Centro de Estudios Salmantinos, 1997; Roberto J. LÓPEZ, «Some reflections on chapels and shrines dedicated to Mary in Early Modern Age Galicia, Northern Spain», en Maria Stella Calò Mariani y Anna Trono (coords.), *Le Vie della Misericordia. The Ways of Mercy*, Milán, Congedo Editore, 2017, págs. 171-188; Antonio MARRERO ALBERTO, «Retablos desaparecidos en el santuario del Cristo de Tacoronte», *Revista de Historia Canaria*, 196 (2014), págs. 61-74; M.ª José SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Santuarios marianos del Valle del Guadalhorce. Iconografía, arte y religiosidad popular*, Universidad de Málaga, 2016 (Tesis doctoral). Con carácter general y sobre los lugares sagrados y lo que suponen para diferentes pueblos y culturas, sus cambios y permanencias, David L. CARMICHAEL, *Sacred Sites, Sacred Places*, Londres, Routledge, 1998.

elemental como la que ensaya Muñoz Rodríguez en su extenso trabajo sobre los santuarios españoles¹⁴. Aunque su criterio de clasificación no resulta muy preciso, cuando menos es útil pues permite una ordenación básica con la que trabajar. Siguiendo los comentarios del autor, se pueden establecer los siguientes grupos: 1) los santuarios que proceden de monasterios; 2) los que se originaron o consolidaron por el influjo de la peregrinación a Santiago¹⁵; 3) los santuarios marineros, característicos, obviamente, de la España litoral; 4) los santuarios del interior, propios de los entornos rurales¹⁶; y 5) los grandes santuarios situados en algún núcleo urbano, de por sí ya con fuerte capacidad de atracción, o bien porque aun estando en un enclave rural, su radio de atracción se fue ampliando durante la Edad Moderna como consecuencia de mejoras importantes en sus fábricas, por aumentar su fama como lugares de curación, o por ambas circunstancias a la vez.

Esta clasificación resulta imprecisa pues un mismo santuario podría estar en más de un apartado, pero permite manejar de manera ordenada la información. El conjunto de todos ellos permite afirmar que durante la Edad Moderna se dio un impulso a la fundación y a las actividades propias de estos lugares de culto sobre todo a partir de Trento; la reforma católica, lejos de eliminar los santuarios y ermitas erigidos siglos atrás y buena parte de ellos además en lugares de culto precristianos, los apuntaló y además promovió la fundación de otros nuevos¹⁷. El estudio de estas manifestaciones de la religiosidad se debe encuadrar, por tanto, en el contexto de la ofensiva reformista católica

¹⁴ José M. MUÑOZ JIMÉNEZ, *Arquitectura, urbanismo y paisaje en los santuarios españoles*, Madrid, Gea, 2010, págs. 102-105.

¹⁵ Las peregrinaciones jacobeanas y el camino de Santiago en España, y en particular en el siglo XVIII, darían para un estudio específico para el que aquí no se dispone de espacio. Puede encontrarse información y referencias bibliográficas en Domingo GONZÁLEZ LOPO, «Los avatares de la peregrinación jacobea en el Renacimiento y el Barroco», en Miguel Román Martínez y María Angeles Novoa Gómez (coords.), *Homenaje a José García Oro*, Santiago de Compostela, 2002, págs. 171-192; Domingo GONZÁLEZ LOPO, «Los peregrinos en el Hospital Real de Santiago en el siglo XVIII», *Compostela*, 57 (2015), págs. 15-19; Roberto J. LÓPEZ, «Peregrinos jacobeanos en Oviedo a finales del siglo XVIII», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 104 (1991), págs. 131-151; Carlos SANTOS FERNÁNDEZ, «El bordón y la pluma. El camino de Santiago descrito por peregrinos de los siglos XV-XVIII», *Compostellanum*, 59 (2014), págs. 427-458.

¹⁶ El autor incluye un cuarto grupo que caracteriza por haber conservado «prácticas piadosas de gran espectacularidad» (pág. 105). Esta espectacularidad puede encontrarse en muchos santuarios, por lo que realmente este criterio no parece adecuado; siguiendo con un criterio que obedece de manera particular a la situación geográfica y socioeconómica, resulta más útil la caracterización del cuarto grupo por una condición socioeconómica.

¹⁷ Se comprueba así en un caso concreto la afirmación de carácter general hecha por autores como Peter Burke, sobre el carácter menos puritano de los reformadores católicos con relación a los protestantes, en la medida en que toleraron algunas manifestaciones no estrictamente ortodoxas y además utilizaron algunas de ellas, como es el caso de los santuarios y ermitas con el conjunto de creencias y prácticas que suponían, para insistir en aquellas cuestiones doctrinales que les interesaban: BURKE, *La cultura popular*, págs. 305-307.

que es el que les confiere sentido; sobre todo en aquellos medios como el rural apegado a los modos tradicionales de entender y organizar la vida cotidiana y las manifestaciones religiosas¹⁸. En efecto, las discusiones entre reformadores católicos y protestantes en la época moderna fueron una de las causas del auge de estos lugares de culto ya establecidos y de la creación de otros nuevos en la Europa católica¹⁹. En los santuarios y ermitas se aunaban algunas de las prácticas que dividían a los reformadores católicos y protestantes: entre otras, el culto a la Virgen y a los santos, las indulgencias y las peregrinaciones²⁰. De este modo, los santuarios se convirtieron no solo en motivo para las discusiones teológicas, sino que fueron un instrumento de difusión doctrinal y de control para los reformadores católicos²¹. Por eso se recuperaron antiguas tradiciones culturales medievales, que en algunos casos habían caído en desuso; en otros,

¹⁸ En la visita pastoral que en 1791 se efectuó a las parroquias de la diócesis de Santiago de Compostela, el visitador ordenó derribar una caseta que era utilizada como capilla en honor de Nuestra Señora de la Concepción por sus malas condiciones e insistió en la necesidad de adoctrinar a los feligreses dada su facilidad para creer en fenómenos sobrenaturales: «para apartar de la facilidad en creer en semejantes apariciones y milagros de que nunca necesitó la pureza e infalibilidad de nuestra Santa Religión Católica siendo no pocas veces tales patrañas ocasión para que los herejes nos vituperen y no hagan el aprecio debido de tantos milagros verdaderos de que abunda nuestra Santa Religión, siendo uno de los argumentos más fuertes para probar contra los acatólicos ser ella sola la única y verdadera» (citado en Domingo GONZÁLEZ LOPO, «Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales», *Semata. Ciências Sociais e Humanidades*, 7-8 (1996), pág. 440).

¹⁹ Las discusiones teológicas ya habían sido en épocas precedentes la ocasión para impulsar el establecimiento o refundación de determinados santuarios italianos, como pone de relieve en Mario SENSI, «Santuari del perdono e santuari eremitici à répit», en André Vauchez (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Roma, École Française de Roma, 2000, págs. 215-239; el autor concluye que estos santuarios, lejos de ser la prolongación de creencias y ritos paganos están ligados al debate teológico del período bajomedieval sobre el limbo y el purgatorio, y que por tanto es en ese contexto cristiano en el que deben considerarse tanto la existencia de esos lugares de culto como las propias manifestaciones de la religiosidad.

²⁰ Lutero se manifestó abiertamente en contra de las peregrinaciones a los santuarios, una práctica que consideraba como el prototipo de una vida anticristiana; sobre el particular, Vicente ALMAZÁN, «Lutero y Santiago de Compostela», *Compostellanum*, XXXII (1987), págs. 533-559; y Manuel NOIA SANTOS, «El Camino en el pensamiento de Ramón Llull, Roberto Holkot y Martín Lutero», *Compostellanum*, XXXVI (1991), págs. 363-381. Las críticas vertidas por Lutero encontraron respuesta en autores católicos contemporáneos, como Tomás Moro, y más tarde por parte del jesuita Jakob Gretser, profesor de teología en la universidad de Ingolstadt y autor de *De sacris et religiosis peregrinationibus* (1606), y en el que dedica un capítulo específico a la defensa de la peregrinación a Santiago.

²¹ Como indica Dominique Julia, los santuarios y lugares de culto de la Edad Moderna no pueden ser analizados sin tener en cuenta la fractura que supusieron las reformas religiosas y la reinención de las tradiciones a la que dieron paso, Dominique JULIA, «Sanctuaires et lieux sacrés à l'Époque Moderne», en André Vauchez (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, págs. 241-295. En los siglos XVII y XVIII, las jerarquías católicas del sur de Alemania impulsaron numerosas peregrinaciones de carácter local a ermitas y santuarios; sobre el particular, véase Pierre CHARPENTRAT, *Du maître d'ouvrage au maître d'oeuvre. L'architecture religieuse en Allemagne du Sud de la Guerre de Trent Ans à l'Aufklärung*, París, Klincksieck, 1974, págs. 31-38. Se insiste en la voluntad de reorganizar los espacios sagrados con un propósito reformista en Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD, «Espace et sacré au XVIII^e siècle. Présentation des sources», en André Vauchez (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, pág. 299.

los supuestos milagros y favores concedidos por una imagen sirvieron para levantar nuevos santuarios. Y todo ello apoyado en el poder que proporcionó crecientemente la imprenta para difundir algunas devociones más allá de sus lugares de origen mediante hojas sueltas, libros y de manera especial con las estampas y grabados de las imágenes que se veneraban en los santuarios y ermitas. Se trató de un proceso que muestra un cierto grado de permeabilidad entre las formas oficiales y populares de la religiosidad, ya que de una parte la jerarquía asumió para sus fines de adoctrinamiento y educación unas prácticas arraigadas entre el conjunto de la población, y de otra los grupos populares se mostraron receptivos a las modificaciones de formas de culto o a la introducción de otras nuevas por parte de la jerarquía eclesiástica sobre la base del respeto a las tradicionales.

Por lo general, los santuarios que provienen de la Edad Media suelen tener en común unos orígenes imprecisos. Los relatos sobre su fundación están envueltos en leyendas cuyos argumentos y situaciones son muy similares entre sí: la aparición de luces especiales o sonidos maravillosos que son vistas o escuchados habitualmente por pastores o campesinos, el hallazgo de una imagen enterrada o escondida en un árbol, unos arbustos o entre unas piedras, la resistencia de la propia imagen a ser trasladada a otro lugar diferente al del hallazgo y, por fin, la construcción de una ermita en el lugar del encuentro; en algunas ocasiones la invasión sarracena aparece como la causante de la pérdida u ocultación de la imagen que luego será milagrosamente recuperada²². A pesar de que el ideal reformista católico apuntaba hacia cierta depuración formal y hacia la desaparición de manifestaciones de credulidad y del exceso de milagrería, lo cierto es que estas leyendas fueron utilizadas en la Edad Moderna para afirmar y legitimar el culto en esos templos de origen medieval. Y lo que resulta más interesante es que esas leyendas y tradiciones acerca de los orígenes de determinados santuarios, atribuidas en general a la cultura y religiosidad popular, fueron recogidas, asumidas, argumentadas y enriquecidas por representantes del clero, y en concreto por clero instruido que era el que debía precisamente impulsar la reforma. Como muestra se puede citar una obra de carácter general de Juan de Villafañe, editada en dos ocasiones en la primera mitad del siglo XVIII, en la que recoge noticias de setenta y tres santuarios españoles, hacién-

²² Una amplia recopilación de estas leyendas relacionadas con ermitas y santuarios marianos en José A. SÁNCHEZ PÉREZ, *El culto mariano en España. Tradiciones, leyendas y noticias relativas a algunas imágenes de la Santísima Virgen*, Madrid, CSIC, 1943. Sobre las relaciones con los procesos de reconquista y repoblación, Salvador RODRÍGUEZ BECERRA, «De ermita a santuario: reflexiones a partir de algunos casos de Andalucía», en Antonio Fraguas y Fraguas, Xosé Antón Fidalgo Santamariña y Xosé Manuel González Reboredo (coords.), *Romartas e peregrinacións*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 1995, pág. 113.

dose eco de sus leyendas fundacionales y de otros hechos extraordinarios, a los que da por ciertos²³.

Las ermitas y santuarios muestran los cambios en las devociones religiosas y las asociaciones complejas y a veces contradictorias que se dieron en torno a los fenómenos religiosos en la época moderna. Mientras algunas ermitas antes muy concurridas se vieron abandonadas y derruidas, en otras capillas y santuarios el culto cobró fuerza y el número de sus visitantes aumentó de manera considerable. En todas, en mayor o menor medida, lo sagrado se mezclaba con lo profano, la fiesta con la tragedia, la devoción personal con la afirmación colectiva de una aldea o comarca, la ortodoxia con la heterodoxia, la leyenda con la historia, la finalidad espiritual con el lucro económico²⁴. También en el caso de santuarios que se erigieron en la Edad Moderna se encuentra la intervención de clérigos de renombre e influencia, que no tuvieron reparos en aducir milagros y sucesos portentosos para poner en marcha un culto que con el tiempo dio paso a un santuario²⁵.

La diversidad de las ermitas y santuarios es evidente, tanto sea por sus orígenes y tipología constructiva como, sobre todo, por el entorno y contexto social y económico en el que se encuentran. No obstante, estos lugares tienen en común elementos fundamentales que les confiere rasgos similares aunque sigan existiendo entre ellos otros que los diferencian. Todos ellos atraían —y en muchos casos siguen todavía atrayendo—, aunque los motivos actuales no son

²³ Juan DE VILLAFANE, *Compendio histórico, en que se da noticia de las milagrosas, y devotas imágenes de la Reyna de Cielos, y Tierra, María Santísima, que se veneran en los más célebres santuarios de Hespaña* [sic], Salamanca, 1726; hay otra edición en Madrid en 1740.

²⁴ Esta mezcla entre lo religioso y lo profano, lo cristiano y lo no cristiano, fue descrita por Laslett como un rasgo característico de la vida cotidiana europea en la Edad Moderna, en concreto en el mundo campesino; pero subraya la prevalencia del cristianismo como definidor general de los valores de esa cotidianidad: «Todos nuestros antepasados eran creyentes convencidos, siempre. Sus creencias no eran solo religiosas, desde luego, pues creían en la brujería, maligna y benigna, y daban crédito a muchas afirmaciones y costumbres condenadas por los teólogos como pervivencias paganas. Pero no podría sostener que tales supersticiones llegasen nunca a constituir una religión que, como tal, rivalizase con el cristianismo, y el aldeano irreflexivo no parece haber notado ninguna incongruencia en la gama de sus creencias y semi-creencias. El cristianismo tenía un poder sobre su vida subjetiva que nos es difícil imaginar [...]. No todos eran igualmente devotos, por supuesto, y sería ingenuo suponer que ninguno de esos aldeanos abrigaba nunca dudas. Mucha de su devoción debe haber sido formal, y en parte mera conformidad. Pero su mundo era un mundo cristiano y su actividad religiosa era espontánea, no impuesta desde arriba» (Peter LASLETT, *El mundo que hemos perdido, explorado de nuevo*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, págs. 95-96).

²⁵ En 1777 don Pedro González de Ulloa, corresponsal del padre Flórez, dejó constancia de su admiración por la capilla de Nuestra Señora de los Dolores de A Tropa en Ourense, que había erigido un abad amigo suyo: «He visto poner la primera piedra en sus cimientos [...]. Es santuario en que Dios Nuestro Señor, por intercesión de su Santísima Madre, hace frecuentes milagros. De algunos, que firmemente creo lo fueron, he sido testigo ocular», citado en Pegerto SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Barcelona, Crítica, 1994, pág. 322.

los mismos que los de épocas pasadas, a numerosos fieles de manera especial en los días de fiesta, que esperaban la curación de enfermedades, que buscaban la protección para los accidentes que podían poner en peligro la pesca o las cosechas, que impetraban el auxilio para los visitantes de los santuarios y para sus familias, o que querían agradecer los beneficios atribuidos a la advocación venerada en ese lugar de culto. Todo esto se reflejaba en ritos supuestamente sanadores, como el contacto con las imágenes o con rocas a las que se le reconocían poderes curativos por su cercanía a la divinidad a través del titular del santuario, o mediante inmersiones rituales en las aguas próximas del mar en su caso. Había en este comportamiento un componente mágico probablemente heredado del pasado, reinterpretado por el cristianismo al otorgar a los santos un papel intercesor; un papel que la reforma católica incentivó para afirmarse frente a las reformas protestantes. Desde esta perspectiva cabe entender el aumento del número de ermitas y santuarios bajo diferentes advocaciones. El caso más sobresaliente, sin duda alguna, es el de los dos intercesores contra la peste, san Sebastián y san Roque, relacionados claro está con las crisis epidémicas del período, en particular de la segunda mitad y finales del siglo XVI; desde entonces y hasta bien entrado el siglo XVIII aumentaron las ermitas y las imágenes de ambos, sobre todo las de san Roque, que llegó a ser uno de los santos más representados no solo de entre los sanadores, sino en el conjunto general del santoral. La misma tendencia se aprecia en otras devociones concernientes a santos y santas «terapeutas», como santa Lucía, san Blas, santa Apolonia, san Lorenzo, san Antonio Abad y san Antonio de Padua. Sus imágenes, así como las de otros intercesores, se fueron haciendo presentes en los retablos de altares laterales y mayores en iglesias y ermitas, sin más limitación por parte de las autoridades eclesiásticas que las impuestas por el decoro que debía observarse en su concepción y ejecución.

Los exvotos que se depositaban en las ermitas y santuarios reflejan también esos deseos de ayuda y el agradecimiento por favores recibidos²⁶. Sus caracte-

²⁶ Xabier ARMENDÁRIZ ABAJO, «Creencias marineras en el País Vasco entre los siglos XVIII y XXI. Evolución de la cultura marítima a través de los exvotos y ofrendas marineras», *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 33 (2010), págs. 139-157; José M. BLANCO PRADO, *Exvotos e rituais nos santuarios lucenses*, Lugo, Servicio de Publicacións da Deputación Provincial, 1996; Eulalia CASTELLOTE HERRERO, *Exvotos pintados en la provincia de Guadalajara*, Guadalajara, Diputación Provincial, 2015; Pedro J. CRUZ SÁNCHEZ, «Representaciones de exvotos en la estampa devota popular», *Estudios del Patrimonio Cultural*, 3 (2009), págs. 6-20; Gemma COBO DELGADO, «Una imagen por gratitud. Exvotos de niños en la España del siglo XVIII», en José Antonio Peinado Guzmán y María del Amor Rodríguez Miranda (coords.), *Meditaciones en torno a la devoción popular*, Córdoba, Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural «Hurtado Izquierdo», 2016, págs. 89-113; Xosé FUENTES ALENDE, «Os exvotos de tema mariñeiro en Galicia», en Francisco Calo Lourido (ed.), *Antropoloxía mariñeira*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 1998, págs. 315-334; José HERVELLA VÁZQUEZ, «La colección de cuadros exvotos del Santuario de Nuestra Señora

rísticas formales son muy similares. Muchos de ellos representaban la parte de la anatomía que necesitaba curación o que ya la había recibido, habitualmente en cera; otros los peligros que se pretendían superar o ya superados (por ejemplo un barco para implorar protección en el mar o para agradecer haber sobrevivido a un naufragio), y a veces pequeñas pinturas que narraban el episodio. Las representaciones plasmadas en estas tablas se estructuran por lo general en tres espacios bien diferenciados: uno, habitualmente el central, en el que se representa la acción y sus protagonistas; otro, el de la parte superior, en el que aparece la imagen de la Virgen o el santo intercesor rodeada de un halo luminoso y en actitud de atender al enfermo o a la persona que intercede por él; y un tercer espacio, al pie de la tabla, reservado para la leyenda en la que se informa de modo sucinto del motivo de la ofrenda. Por lo general su autoría permanece en el anonimato; donde sí se ha podido documentar este aspecto, los autores resultan ser artistas locales que trabajaban por encargo, simples aficionados, o incluso alguno de los propios oferentes. En cualquier caso, el estilo pictórico es ingenuo, predomina el dibujo sobre los colores, y las limitaciones técnicas de los autores suelen ponerse de manifiesto en el modo de utilizar la perspectiva y las proporciones. En cuanto a los contenidos, los exvotos pintados ofrecen datos de interés sobre las devociones, sus protagonistas y sus circunstancias, así como referencias igualmente interesantes sobre la vida cotidiana gracias a las reproducciones de estancias, enseres domésticos, indumentarias y escenografías de la época.

Además, estos lugares de culto tienen también en común, lo que no quiere decir que en el mismo grado, que suelen ser un elemento de identidad de carácter local o a una escala más amplia, según la difusión de la devoción correspondiente. Las leyendas de apariciones y el esfuerzo conjunto por levantar y mantener un santuario o ermita ayudaron a establecer una vinculación especial entre los vecinos, que además se veía corroborada por las romerías y otros encuentros periódicos anuales con los que se festejaba a su titular. En resumen, los cultos,

de los Milagros del Monte Medo (Orense)», *Porta da Aira*, 2 (1989), págs. 109-120; Javier MARCOS ARÉVALO y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA, «Santuarios y exvotos en Andalucía y Extremadura», *Cuadernos Emeritenses*, 18 (2001), págs. 157-188; Mónica A. ORTÍZ ZABALA, «El exvoto del templo de Santa Catarina de Siena en Valladolid, siglo XVIII», *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 47 (2008), págs. 13-42; José M. PADRINO BARRERA, «Los exvotos en Tenerife. Vestigios materiales como expresión de lo prodigioso (I)», *Revista de Historia Canaria*, 195 (2013), págs. 43-78; José M. PADRINO BARRERA, «Los exvotos en Tenerife. Vestigios materiales como expresión de lo prodigioso (II)», *Revista de Historia Canaria*, 196 (2014), págs. 29-60; José M. PADRINO BARRERA, «Los exvotos en Tenerife. Vestigios materiales como expresión de lo prodigioso (y III)», *Revista de Historia Canaria*, 198 (2016), págs. 41-72; Rafael SÁNCHEZ-LAFUENTE GEMAR, «“De inmensa argentería que dilata...”. La platería y los exvotos en la decoración interior de la iglesia de la Victoria de Málaga, siglos XVII y XVIII», en Rosario Camacho Martínez (coord.), *Speculum sine macula. Santa María de la Victoria, espejo histórico de la ciudad de Málaga*, Málaga, Ayuntamiento de Málaga, 2008, págs. 443-454.

ritos y costumbres festivas que se desarrollaron en las ermitas y santuarios contribuyeron a tejer y consolidar relaciones en las sociedades locales urbanas y rurales en las que fueron erigidas. Los vínculos de dependencia con respecto a la divinidad (a esta se le presta culto y reverencia a cambio de su protección y auxilio) sirvieron de cauce para apoyar y consolidar comportamientos internos, modulados y matizados por las condiciones socioeconómicas de las sociedades tradicionales del Antiguo Régimen.

Rogativas y reliquias

Una finalidad importante del culto religioso era la de prevenir y encontrar remedio a los problemas y dificultades de la vida cotidiana, de ahí la secular consideración de los santos como intercesores especializados para determinadas enfermedades y calamidades²⁷. En consecuencia, y dadas las limitaciones para afrontar las adversidades, proliferaron las rogativas como una forma de religiosidad instrumental con la que solucionar los problemas que quedaban muy lejos del alcance de los afectados²⁸. Por la misma razón, y dada la atribución de

²⁷ Roberto J. LÓPEZ, «O culto aos santos taumaturgos, un aspecto da relixiosidade na sociedade tradicional galega», en VV. AA., *O Hospital Real de Santiago de Compostela e a hospitalidade no Camiño de Peregrinación*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, págs. 163-168.

²⁸ Sobre rogativas, en especial a propósito de accidentes climáticos o desastres naturales, véanse Armando ALBEROLA ROMÁ, Eduardo BUENO VERGARA y Adrián GARCÍA TORRES, «Seqüfa y rogativas en tierras meridionales valencianas durante el siglo XVIII», en Armando Alberola Romá y Luis Alberto Arrijo Díaz-Viruell (coords.), *Clima, desastres y convulsiones sociales en España e Hispanoamérica, siglos XVIII-XX*, Alicante, Universidad de Alicante, 2016, págs. 123-156; Antonio BELLIDO BLANCO, *Pidiendo ayuda a los cielos. Rogativas en la provincia de Valladolid*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2017; Eduardo BUENO VERGARA, *Clima y medicina en el Alicante del siglo XVIII. Amenazas medioambientales, vulnerabilidad social y estrategias de resistencia*, Universidad de Alicante, 2014 (Tesis doctoral); José M. CUADRAT PRATS, «Reconstrucción de los episodios de sequía en el nordeste de España a partir de las ceremonias de rogativas», *Nimbus. Revista de climatología, meteorología y paisaje*, 29-30 (2012), págs. 177-187; Camilo FERNÁNDEZ CORTIZO, «¿En Galicia, el hambre entra nadando? Rogativas, clima y crisis de subsistencias en la Galicia litoral sudoccidental en los siglos XVI-XVII», *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 17 (2006), págs. 259-298; Adrián GARCÍA TORRES, «Redención y luchas de poder a la hora de “aplaacar el brazo de la divina justicia. El caso de las rogativas en el Elche del siglo XVIII», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 31 (2013), págs. 109-126; Roberto J. LÓPEZ, «Las rogativas públicas en Oviedo (1550-1840)», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLIV (1989), págs. 187-200; Roberto J. LÓPEZ, «Epidemias y crisis de subsistencias en Asturias durante el Antiguo Régimen», *Hispania*, 172 (1989), pp. 501-523; Tomás PERIS ALBENTOSA, «La religiosidad instrumental comunitaria en la ribera del Júcar durante los siglos XVI-XVIII. El ejemplo de las rogativas», en Armando Alberola y Jorge Olcina (eds.), *Desastre natural, vida cotidiana y religiosidad popular en la España Moderna y Contemporánea*, Alicante, Universidad de Alicante, 2009, págs. 335-389; Pedro PONCE MOLINA, «Implorando al cielo: sequías, rogativas y patronazgos. Mula (Murcia) 1577-1790», en Rafael Lázaro Pérez y José M. Martínez López (coords.), *Quaerite et invenietis. Don Juan López Martín in memoriam*, 2010, Almería, Universidad de Almería, págs. 289-304.

poderes taumatúrgicos, se difundió el culto y uso de las reliquias²⁹. Las autoridades eclesiásticas intentaron reconducir a la ortodoxia ambas prácticas, como en general intentaron con todas, empleando medidas de carácter formativo o con prohibiciones y controles sobre determinadas prácticas y costumbres cuando entendían que se sobrepasaban los límites de la ortodoxia; sus resultados no siempre fueron los que se buscaban³⁰. En cualquier caso, tanto las autoridades eclesiásticas como las temporales emplearon ambos recursos, en particular las rogativas, cuando se trataba de atender a algunos de sus intereses, incluidos los políticos. No se dudó en emplearlas como instrumento de propaganda cuando interesaba buscar el apoyo para determinadas acciones militares o de política general por lo que fueron habituales las rogativas por la buena suerte de los ejércitos reales, por el buen viaje del monarca o de algún miembro de la familia real, por la buena salud de los reyes, o incluso por el establecimiento de alguna medida como un nuevo impuesto³¹.

La predicación y las misiones populares

La jerarquía eclesiástica se mostró muy activa para adoctrinar a la población, en particular a la campesina que era la mayoritaria y a los sectores urbanos no privilegiados, a los que consideraba ayunos de conocimiento, a veces llenos de supersticiones, y con conductas morales reprobables³². Y para ello

²⁹ Sobre reliquias y relicarios, Manuel ARIAS MARTÍNEZ, «Espacios y miradas para las reliquias en el contexto de la España contrarreformista. De lo privado a lo público», *Diversarum rerum*, 2 (2007), págs. 27-50; Domingo GONZÁLEZ LOPO, «El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVI y XVIII», en VV. AA., *Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Murcia, Universidad de Murcia, 1994, vol. 2, págs. 247-260; Domingo GONZÁLEZ LOPO, «A religiosidade barroca en Galicia. Reliquias e relicarios», en VV. AA., *En olor de santidad. Relicarios de Galicia*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, págs. 539-551; María TAUSIET CARLÉS, *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España Moderna*, Madrid, Abada Editores, 2013.

³⁰ Domingo GONZÁLEZ LOPO, «De bárbaros a devotos: la reforma tridentina en Galicia (1550-1750)», en Juan B. Amores Carredano (ed.), *Religión, herejías y revueltas sociales en Europa y América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2008, págs. 141-171; Roberto J. LÓPEZ, «De la cultura material a la cultura letrada», en Isidro Dubert (coord.), *Historia de la Galicia Moderna*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2012, págs. 381-387.

³¹ José GÁMEZ MARTÍN, «Liturgia, rogativas y triunfo. El Cabildo de Capellanes Reales de la Catedral de Sevilla y la guerra de la Independencia», en José A. Fíler Rodríguez (coord.), *La Guerra de la Independencia en la provincia de Sevilla*, Sevilla, Asociación Provincial Sevillana de Cronistas e Investigadores Locales, 2008, págs. 163-177; Roberto J. LÓPEZ, «Un ejemplo de propaganda bélica: rogativas y festejos en Santiago por la toma de Orán en 1732», *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 19 (2007), págs. 95-134.

³² González de Ulloa, en su *Descripción de los estados de la casa de Monterrey en Galicia* escrita hacia 1770, dedica muchos pasajes a subrayar las carencias doctrinales y morales de los campesinos; sirva de ejemplo este: «¿Cómo se pensará que observan los días de fiesta en este país? [...] Redúcese su observancia a

empleó, además de otros recursos, dos instrumentos directos y adecuados, la catequesis y la predicación. Con respecto a esta, se fueron tratando de mejorar los recursos de la oratoria sagrada y las imágenes usadas para el adoctrinamiento, y en general de renovar y modificar los contenidos y modos de la predicación para irlos ajustando a las exigencias del reformismo del siglo; además, claro está, de la constante vigilancia sobre la propia idoneidad de los párrocos y predicadores. Sobre estos aspectos se cuenta con una producción historiográfica importante³³; de manera particular sobre los esfuerzos de renovación, en ocasiones acompañados de una crítica cargada de ironía³⁴. Los contenidos de los sermones permiten conocer la imagen que tenían los clérigos de la sociedad y con la que pretendían formar a sus oyentes, también sobre algunos aspectos que se pueden considerar colaterales, como los artísticos³⁵; incluso también a partir de las crí-

oir, dije mal, a asistir a una misa sin atención, devoción ni reverencia, y después, unos se van a sus domésticas labores (vayan que no van tan mal destinados); otros, a las tabernas, de donde vuelven *sicut equus et mulas quibus non est intellectus*. Así dedican al diablo los días dedicados a Dios y a sus santos. No digo la milésima parte de lo que reparo en todas. ¡O tempora! ¡O mores!» (Pedro GONZÁLEZ DE ULLOA, *Descripción de los estados de la casa de Monterrey en Galicia*, Madrid, C. Bermejo, 1950, pág. 29). Fue habitual, por ejemplo, comparar la situación de una parte de la población española con la de los indígenas americanos, y referirse al territorio como «unas Indias que tenemos en España»; este fue un argumento para solicitar a los jesuitas que se establecieran en Galicia (Pegerto SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *A vida cotiá en Galicia de 1500-1850*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1992, págs. 178-179); en Asturias (Roberto J. LÓPEZ, «Lectores y lecturas en Oviedo durante el Antiguo Régimen», en VV. AA., *I Congreso de Bibliografía Asturiana*, Oviedo, 1992, vol. 2, pág. 781); en Huelva, norte de Inglaterra y Gales (BURKE, *La cultura popular*, pág. 297); y en regiones francesas como Bretaña, Lorena, Vivarais y Cévennes (Pierre GOUBERT y Daniel ROCHE, *Les français et le Ancien Régime*, París, Armand Colin, 1984, vol. II, págs. 61-62).

³³ José J. AZANZA LÓPEZ, «Imágenes para la predicación del Evangelio. Presencia de las *Imprese sacre* del obispo Aresi en la oratoria sagrada española de la Edad Moderna», *Hispania Sacra*, 138 (2016), págs. 659-674; Martí GELABERTÓ VILAGRAN, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Barcelona, Milenio Publicaciones, 2005; Laurette GODINAS, «Los entramados de la literatura homilética. Algunos manuales para predicadores en uso hacia mediados del siglo XVIII», *Acta Poética*, 1 (2011), págs. 279-299.

³⁴ María Jesús FERNÁNDEZ CORDERO, *Pastoral y apostolado de la palabra en el siglo XVIII. La reforma de la predicación en su dimensión práctica*, Madrid, Universidad Complutense, 2001; José E. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, «Retórica de la predicación en Fray Gerundio (Burla, sátira y humor)», en Genara Pulido Tirado (coord.), *La retórica en el ámbito de las Humanidades*, Jaén, Universidad de Jaén, 2003, págs. 75-105; Francisco L. RICO CALLADO, «La reforma de la predicación en la orden ignaciana. *El Nuevo Predicador Instruido* (1740) de Antonio Codorniu», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 18 (1999-2000), págs. 311-340; Jöel SAUGNIEUX, «Magisterio y predicación en el siglo XVIII. El afán renovador de los jansenistas y sus límites», en VV. AA., *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*, Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, vol. 2, 1983, págs. 283-292; Gabriel ZAYAS DE LILLE, «Luis de Granada y la reforma de la predicación en el siglo XVIII. Gregorio Mayáns en España y Antonio Sánchez Valverde en América», *Documentos A. Genealogía científica de la cultura*, 4 (1992), págs. 71-77.

³⁵ Francisco AGUILAR PIÑAL, «Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII», en Carlos Álvarez Santaló, M.ª Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, vol. II, págs. 57-71; M. C. CARBONELL, «La función socio-religiosa de la Biblia en el siglo XVIII español: predicación-lectura-enseñanza», en Gregorio del Olmo Lete (dir.), *La Biblia en la literatura española*, Madrid, Trotta, 2008, vol. 3, págs. 19-38; María Jesús FERNÁNDEZ CORDERO, «Concepción del mundo y de la vida en

ticas sobre las formas y el fondo de la oratoria sagrada del período se obtienen resultados no solo sobre la propia actividad de los predicadores sino sobre los posibles cambios y aspiraciones de la sociedad del siglo XVIII³⁶.

Un tipo particular de predicación a la que la historiografía reciente viene prestando una atención especial son las misiones populares, campañas de predicación itinerante protagonizadas por clérigos regulares (capuchinos, agustinos y dominicos, fundamentalmente) y también por jesuitas³⁷. Para ellos se editaron recopilaciones de sermones y de consejos para que cumplieran adecuadamente la función que se les encomendaba³⁸. Uno de los predicadores de misiones más famoso en la España del siglo XVIII fue el capuchino fray Diego José de Cádiz; gracias a su correspondencia con su director espiritual, se conocen de primera mano los fundamentos y la práctica de la oratoria sagrada del siglo, al menos la que este fraile consideraba como más oportuna y por extensión cabe pensar que otros predicadores, si bien es cierto que no todos coincidieron en sus planteamientos³⁹. A estos predicadores se les suele atribuir por parte de sus

los eclesiásticos del siglo XVIII a través de la predicación. Ilustración, pensamiento cristiano y herencia barroca», *Cuadernos de Historia Moderna*, 10 (1989-1999), págs. 81-102; Miguel A. NÚÑEZ BELTRÁN, *La oratoria sagrada de la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII* (recurso electrónico), Sevilla, 2015; María José VILLAR FERNÁNDEZ, «La arquitectura en los sermones compostelanos del siglo XVIII», *Compostellanum*, 49 (2004), págs. 537-586.

³⁶ José F. DE ISLA, *Crisis de los predicadores y de los sermones y otros escritos (1725-29)*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1994; Amancio LABANDEIRA, «En torno a la polémica del *Fray Gerundio*», en VV. AA., *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*, Oviedo, Centro de Estudios del Siglo XVIII, vol. 1, págs. 111-121, 1981; Olivier OTT, «Progrès et discours sacré. La polémique à propos de *Fray Gerundio de Campazas* (1758-1759)», *Cahiers du GRIAS*, 5 (1997), págs. 45-67.

³⁷ Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, «Ciudades, misiones y misioneros jesuitas en la España del siglo XVIII», *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, 18 (1998), págs. 75-108; Camilo FERNÁNDEZ CORTIZO, «Les missions populaires dans le Royaume de Galice (1550-1700)», en Pierre-Antoine Fabre y Bernard Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes. Notre lieu est le monde*, Roma, École Française de Rome, 2007, págs. 315-340; Leonardo MOLINA GARCÍA, «Misiones populares de los jesuitas en Andalucía. De 1554 a la actualidad», *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, 10 (2017), págs. 73-148; Francisco L. RICO CALLADO, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.

³⁸ Entre la múltiple producción de textos del siglo XVIII, y a modo de ejemplo, se pueden citar G. BOZETA (O.E.S.A.), *Sermones de mission*, Benito Frayz, Santiago de Compostela, 1706; y J. DE JESÚS (O.F.M.), *Misión formada. Contiene varios sermones, y asuntos muy esenciales, que se pueden predicar para bien de las Almas, y reforma universal de los Pueblos*, 2 vols., Oficina de Manuel Martínez, Madrid, 1731. También se editaron obras en el XVII y XVIII sobre las condiciones que deberían reunir los predicadores de las misiones, como por ejemplo M. de LA NAJA (S.I.), *El misionero perfecto. Deducido de la vida virtudes, predicación y misiones del Padre Geronimo Lopez, de la Compañía de Jesus*, Pasqual Bueno, Zaragoza, 1678. También se crearon algunos centros para su formación: Taurino BURÓN CASTRO, «Colegio franciscano de misiones populares de Sahagún según un manuscrito del año 1805», *Archivo Ibero-Americano*, 238-239 (2001), págs. 165-250.

³⁹ Fernando DURÁN LÓPEZ, «Las artes de un predicador en guerra con las Luces. Teoría y práctica de la oratoria sacra según el epistolario de Fray Diego José de Cádiz», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 32 (2014), págs. 51-81. Sobre el religioso, Juan ARANDA DONCEL, «El beato Diego José de Cádiz y las misiones populares de la hermandad cordobesa de la Esperanza y Santo Cielo de la Salvación de las Almas», en M. Pe-

cronistas y hagiógrafos la consecución de grandes logros espirituales, como el destierro de abusos y costumbres inmorales, la difusión efectiva de la doctrina, el impulso de la práctica sacramental (en particular de la confesión), e incluso la realización de milagros⁴⁰. Fueron los promotores del establecimiento en pueblos y villas por los que pasaban de nuevas cofradías y de nuevas o renovadas devociones, como en especial hicieron los dominicos con respecto al rezo del rosario y las cofradías vinculadas a su difusión y mantenimiento⁴¹. También se les atribuye el logro de la pacificación social, al acabar —según se cuenta en algunas crónicas— con enfrentamientos personales y familiares. La actuación de los predicadores se llevaba a cabo mediante una oratoria altisonante, rodeada de gestos grandiosos y teatrales que debían suscitar la emoción de los oyentes, en particular en los sermones que más se prestaban al dramatismo, como los dedicados al infierno y a la muerte⁴². La predicación se acompañaba de anuncios y procesiones por las calles, actos de penitencia, y otras puestas en escena que preparaban el ambiente para la predicación o con las que se subrayaban sus contenidos⁴³. Sin embargo, la actividad de algunos predicadores fue puesta

lález del Rosal (coord.), *El franciscanismo. Identidad y poder. Libro homenaje al P. Enrique Chacón Cabello (O.F.M.)*, Sevilla, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos / Universidad Internacional de Andalucía 2016, págs. 271-286; Manuel URBANO ORTEGA, «Predicaciones populares. La primera misión giennense de fray Diego José de Cádiz», *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional*, 33-34 (2000), págs. 127-142.

⁴⁰ Camilo FERNÁNDEZ CORTIZO, «Por una gota de miel, una tinaja de hiel. La confesión en las misiones populares de la Galicia del Antiguo Régimen», en Xesús Balboa López y Herminia Pernas Oroza (coords.) *Entre nós. Estudios de arte, xeografía e historia en homenaxe ó profesor Xosé Manuel Pose Antelo*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2001, págs. 277-294; Fernando NEGREDO DEL CERRO, «Las misiones populares en La Mancha del siglo XVIII. La imposición de un modelo moral», *Campo de Calatrava. Revista de Estudios de Puertollano y comarca*, 6 (2003), págs. 299-322; Francisco L. RICO CALLADO, «Las misiones populares y la difusión de las prácticas religiosas postridentinas en la España Moderna», *Obradoiro de Historia Moderna*, 13 (2004), págs. 101-125.

⁴¹ Camilo FERNÁNDEZ CORTIZO, «Las misiones populares y la devoción del rosario de Nuestra Señora en Galicia (ss. XVI-XVII)», en Miguel Román Martínez y María Angeles Novoa Gómez (coords.), *Homenaje a José García Oro*, Santiago, págs. 153-170; Carlos J. ROMERO MENSAQUE, «La predicación dominicana del rosario. El Rosario de la Aurora de Zafra en el siglo XVIII», *Revista de Humanidades*, 27 (2016) artículo 8 [en línea] disponible en <http://www.revistadehumanidades.com/articulos/104-la-predicacion-dominicana-del-rosario-el-rosario-de-la-aurora-de-zafra-en-el-siglo-xviii> [Consulta: 4 de Julio de 2017].

⁴² Soledad GÓMEZ NAVARRO, «Con la palabra y los gestos: las misiones populares como instrumento de cristianización y recristianización en la España moderna», *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, 19 (2008), págs. 11-23; Francisco L. RICO CALLADO, «La teatralidad en la predicación barroca. Las misiones populares en la España de los siglos XVII-XVIII», en José Alcalá-Zamora y Ernest Belenguier Cebrà (coords.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, págs. 549-563.

⁴³ Camilo FERNÁNDEZ CORTIZO, «On the streets and squares of the city. Popular missions and penitential processions in Galicia (Spain), 17th-18th centuries», en S. Adorno, G. Cristina y A. Rotondo (coords.), *Visibile Invisibile. Percepire la città tra descrizioni e omissioni*, Catania, Scrim Edizioni, 2014, págs. 1536-1545; Camilo FERNÁNDEZ CORTIZO, «La misión por las calles. Las procesiones de penitencia en ciudades y villas de Galicia (siglos XVII-XIX)», en Ofelia Rey Castelao y Tomás A. Mantecón Movellán (coords.), *Identidades*

en entredicho. En algunos casos porque algunos oyentes no eran tan crédulos y denunciaron como torpes imposturas algunas de las prácticas de los predicadores⁴⁴. En otros, por predicaciones consideradas en los límites de la ortodoxia cuando no heterodoxas, como sucedió con el jesuita Jerónimo Durati, denunciado ante la Inquisición a comienzos del siglo XVIII⁴⁵. Y, en fin, en otras por entrometerse en las cuestiones políticas⁴⁶. En general, los efectos de las misiones fueron limitados; más allá de la actividad y resultados de los días de misión, los efectos tanto desde el punto de vista de la instrucción de los feligreses como desde el punto de vista de la corrección de los comportamientos según el modelo que se pretendía establecer, fueron escasos. La exaltación inicial dio paso a la rutina anterior, en particular en las feligresías rurales; los efectos fueron, pues, flor de algunos días⁴⁷. En cualquier caso, el interés de seguir estudiando estas campañas de predicación está fuera de toda duda, tanto por lo que revelan sobre las concepciones y los comportamientos religiosos, como en especial sobre los intentos de control y disciplinamiento social.

urbanas en la Monarquía Hispánica, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2015, págs. 271-292. La descripción de alguna de estas procesiones de penitencia no dejan de resultar llamativas; así la relata un jesuita al término de una misión en la ciudad de Oviedo en 1658: «muchos [penitentes] con disciplina de sangre que derramaban en copiosísima abundancia. Otros aspados, otros con pesadas cruces a cuestras, otros con grillos en los pies, esposas en las manos vueltas a las espaldas, y llenos de cadenas en todo el cuerpo, otros en carnes todo el cuerpo menos lo que no permitía la decencia y con piedras pesadísimas en los hombros, otros con piedras muy grandes atadas al cuello de modo que con el peso les obligaba a ir tan inclinados que parecía se querían coser en la tierra. Otros con unas espadas cruzadas las puntas hacia arriba y atados todos de cadenas y en carnes de suerte que ponían grima a todos los que los veían. Otros por no tener más instrumento con que mortificarse llevaban unos troncos de leña pesadísimos a los hombros, otros con calaveras en las manos, otros con unos santos cristos en las mismas, y tantos en número que jamás se vio en procesión ninguna en todo el Principado número tan crecido, y en invenciones tan horrendas y rigurosas de penitencia, dieron muchos que ni en toda España, ni en Italia ni en otra parte alguna, y que llevaban de las procesiones y de lo que veían en las pláticas que contar y admirar en toda su vida», citado en Xoaco LÓPEZ ÁLVAREZ, «Vida y creencias populares nel sieglu d'Antón de Marirreguera», en VV. AA., *Antón de Marirreguera y el Barroco Asturianu*, Oviedo, Principado de Asturias, 2000, pág. 66).

⁴⁴ SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La vida cotidiana*, pág. 311.

⁴⁵ FRANCISCO L. RICO CALLADO, «Un jesuita ante la Inquisición: el proceso del padre Jerónimo Dutari y los desencuentros respecto al problema de la conversión en la Compañía de Jesús a principios del siglo XVIII», *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 30 (2015/1), disponible en <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/412/452> [Consulta: 12 de junio de 2017].

⁴⁶ M.ª Victoria LÓPEZ-CORDÓN CORTEZO, «Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego José de Cádiz», *Hispania*, 38 (138), págs. 71-120.

⁴⁷ Un clérigo testigo de una «hermosísima misión» predicada por frailes capuchinos en Ribadeo hacia 1770, escribió poco después: «Poco más hay de dos meses que se fueron estos benditos padres y apenas se acuerdan [los feligreses] y van las cosas como antes. ¡Mundo miserable! ¡Naturaleza infame!», citado en SAAVEDRA FERNÁNDEZ, *La vida cotidiana*, pág. 312.

Además del interés por la palabra pronunciada, la investigación histórica reciente ha renovado el que tiene por la palabra escrita para el estudio de la religiosidad, y en particular por los relatos hagiográficos de la época moderna⁴⁸. La variedad del género hagiográfico en la época moderna facilita, sin duda alguna, su uso. Destacan los relatos y compilaciones hagiográficas, las *vitae sanctorum* o «novelas de santos», a los que cabe añadir determinados sermonarios y novenarios. Pero además de estas narraciones más o menos detalladas, se han estudiado y estudian otros medios de difusión de la virtud y la santidad, como el teatro; en este caso, el de las comedias de santos⁴⁹. Y también se usan como fuentes de información algunas relaciones de festejos urbanos (fiestas de beatificación y canonización, entre otras), y por supuesto las representaciones plásticas e incluso obras musicales de carácter religioso⁵⁰. En su conjunto, los relatos hagiográficos fueron bien acogidos en la Edad Moderna⁵¹. Su difusión y

⁴⁸ Roberto J. LÓPEZ, «La hagiografía como fuente para la historia social y cultural de la Edad Moderna», en Ofelia Rey Castela y Fernando Suárez Golán (coords.), *Los vestidos de Clío. Métodos y tendencias recientes de la historiografía modernista española (1973-2013)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2015, págs. 365-391.

⁴⁹ Elaine M. CANNING, *Lope de Vega's «Comedias de tema religioso». Re-creations and Re-presentations*, Suffolk / Nueva York, Tamesis, 2004; Elma DASSBACH, *La comedia hagiográfica del Siglo de Oro español*, Nueva York, Peter Lang, 1997; Ramón DÍAZ VILLALONGA, *El teatro hagiográfico a Mallorca entorn del segle XVIII (1702-1864)*, Universitat de les Illes Balears, Palma, 1999 (Tesis doctoral); Robert R. MORRISON, *Lope de Vega and the «Comedia de Santos»*, Nueva York, Peter Lang, 2000; Emilio PALACIOS, *El teatro popular español del siglo XVIII*, Lleida, Milenio, 1998; Felipe B. PEDRAZA JIMÉNEZ y Almudena GARCÍA GONZÁLEZ (eds.), *La comedia de santos*, Almagro, Universidad de Castilla-La Mancha, 2008. En este uso del teatro para fines didácticos y moralizantes destacó la Compañía de Jesús, que lo incorporó en sus centros de enseñanza de manera muy eficaz y cuya abundante producción ha sido y sigue siendo objeto de numerosas ediciones y estudios: Luis F. MARTÍNEZ QUEVEDO, «El teatro escolar de los jesuitas. Una revisión bibliográfica», *Florentia Iliberritana. Revista de Estudios de Antigüedad Clásica*, 25 (2014), págs. 96-113; Jesús MENÉNDEZ PELÁEZ, «El santo como modelo en el teatro jesuítico del Siglo de Oro», en Ignacio Arellano Ayuso y Marc Vitse (coords.), *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2007, vol. 2, págs. 327-348; Jesús MENÉNDEZ PELÁEZ, «Propaganda ideológica en el teatro de los colegios de jesuitas en el Siglo de Oro español», en Ramón Rodríguez Álvarez (coord.), *Pasión por Asturias. Estudios en homenaje a José Luis Pérez de Castro*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, 2013, págs. 791-813.

⁵⁰ A modo de ejemplo de estas últimas, Javier GARBAYO MONTABES, «La hagiografía a través de los fondos musicales de las catedrales y colegiatas españolas: himnos, secuencias, villancicos y otras composiciones de loas en honor de los santos», *Memoria Ecclesiae*, XXVI (2005), págs. 53-105; y Carlos VILLANUEVA, «Los villancicos a Santiago de Fray José de Vaquedano (1642-1711)», *Príncipe de Viana*, 238 (2006), págs. 489-513.

⁵¹ Las numerosas ediciones y reediciones durante la época moderna de los *flores sanctorum* dan cuenta del éxito de la producción hagiográfica impresa. De los publicados, destacaron dos hasta inicios del siglo XVIII, el de Alonso de Villegas (primera edición entre 1578 y 1589) y el del jesuita Pedro de Ribadeneira (primera edición entre 1599 y 1601). Desde entonces sus reediciones y ampliaciones debieron convivir con otro título de creciente éxito desde su aparición en 1685, el *Année Chrétienne* del jesuita Jean Croiset, que a diferencia de los repertorios de Villegas y de Ribadeneira, deja a un lado los excesos narrativos barrocos, para ser sobre todo una guía para la reflexión devota. Además de las traducciones al castellano de la obra francesa,

presencia habitual en la vida cotidiana permiten, en consecuencia, su empleo como fuentes de información sobre diversos aspectos de la sociedad moderna. Se trata no solo de analizar las narraciones de las vidas de los santos como obras literarias o de cualquier otro tipo, sino sobre todo lo que estos relatos permiten conocer de la sociedad de entonces, especialmente sobre sus modelos ideológicos, morales, culturales y sociales.

Una primera aportación de los relatos hagiográficos a la historia social y cultural de la época moderna es la de comprobar cómo las discusiones teológicas entre Reforma y Contrarreforma se trasladaron a las calles y al común de la población, y cómo contribuyeron a la transmisión y popularización de la doctrina católica según los decretos tridentinos⁵². En este sentido, la suya era una propuesta de santidad en la que sus protagonistas se caracterizan por su firmeza doctrinal, su obediencia ejemplar a la Iglesia y afán misionero, su ascetismo y su devoción; se trataba además de un tipo de santidad asociada al estado clerical y sobre todo al religioso⁵³. Ahora bien, en la medida en que este ideal de santidad basado en la interpretación tridentina del cristianismo debía hacerse realidad en una sociedad, los valores que lo constituyen conforman también un

como la del padre Isla, se publicó una similar en España a finales del XVIII dedicada a los santos propios y de la que cabe destacar como novedad la inclusión en lengua castellana de textos de la Sagrada Escritura. Un breve resumen sobre el éxito editorial de los *flores sanctorum* de Villegas y de Ribadeneira, así como algunas de las razones que pueden explicar su descenso de popularidad a partir de mediados del siglo XVIII, en Teófanos EGIDO, «Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 25 (2000), págs. 62-66; y Rafael LLANOS, «Exagerada y tormentosa vida de San Antonio Abad. Hagiografía e Ilustración en España (1750-1800)», en Alberto González Troyano (coord.), *Historia, memoria y ficción*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999, págs. 199-203. La obra española de finales del XVIII a la que se hace referencia es J. L. VILLANUEVA, *Año cristiano de España*, 19 vols., Madrid, 1791-1803; las acusaciones de jansenismo de las que fue objeto el autor pueden explicar su poco éxito en comparación con las anteriores.

⁵² El esfuerzo por popularizar el modelo religioso tridentino no siempre fue acompañado por una asimilación profunda; los textos hagiográficos de mayor consumo popular, como los pliegos de cordel, ponen de manifiesto en ocasiones la diferencia entre la religiosidad pretendida por las autoridades eclesiásticas y la realmente vivida por los sectores más populares. Véase Laura GUINOT FERRI, «Viva el señor San Antonio, pues que tanto nos ampara. Los santos y su representación en la literatura popular de los siglos XVIII y XIX», *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 22 (2016), págs. 129-157.

⁵³ Jean-Robert ARMOGATHE, «La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVIII-XVIII)», en Marc Vitse (coord.), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana, 2005, págs. 162-163. Se subraya el rechazo del matrimonio y de la vida doméstica en los modelos de santidad establecidos en las épocas medieval y moderna en Kenneth L. WOODWARD, *La fabricación de los santos*, Barcelona, Ediciones B, 1991, pág. 85. Esta minusvaloración provoca que cuando en alguna recopilación se trata de algún santo casado, como es el caso especial de san José, se insiste mucho en que vivió su estado matrimonial de manera virginal, es decir al modo de los hombres y mujeres de vida consagrada; al respecto, Teófanos EGIDO LÓPEZ, «Santidad y sociedad. Problemas de la hagiografía barroca de San José», en Fernando Rivas Rebaque y Rafael M.ª Sanz de Diego (eds.), *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe. Homenaje a Juan María Laboa Gallego*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2005, págs. 236-237.

modelo social. En otras palabras, las virtudes que se encarecen en los relatos hagiográficos no son solo virtudes en un sentido moral, sino que también se proponen como virtudes sociales, y las críticas a determinadas conductas pueden entenderse como una llamada de atención sobre actitudes, comportamientos y decisiones personales e institucionales que afectan negativamente a la vida social. No obstante, el hecho de que los hagiógrafos fuesen críticos con determinadas actuaciones (la usura, la violencia, la injusticia, el engaño...), no quiere decir que lo fueran con los fundamentos de la sociedad del Antiguo Régimen; en realidad, sus llamadas de atención deben interpretarse más bien como una advertencia para no desordenarla⁵⁴. Dado su carácter conservador, y por lo que se conoce hasta ahora, las reformas y cambios sociales que se fueron introduciendo en el siglo XVIII aparecen débilmente y con ambigüedades en los relatos hagiográficos, como sucede con las nuevas actitudes con respecto al trabajo que comenzaron a abrirse paso y que pugnaron por sustituir a las imperantes hasta entonces⁵⁵; ciertamente encontraron eco en algunos escritos hagiográficos, pero envueltas en consideraciones que enseguida llevan a los planteamientos por entonces dominantes⁵⁶. La concordancia de las hagiografías con los valores sociales de la época se pone más de manifiesto cuando se trata de la santidad femenina⁵⁷. Los numerosos textos disponibles testimonian la coincidencia de

⁵⁴ Este esfuerzo de los hagiógrafos por encajar sus relatos en los principios organizadores de la configuración social del Antiguo Régimen se puede ver, por ejemplo, en los dedicados a san José. Sus hagiógrafos se esforzaron por otorgarle las condiciones necesarias para que tuviese prestigio social según los criterios de la época, es decir, linaje noble, riqueza y actividad honorable, en especial con relación a este último punto, ya que el trabajo de carpintero era considerado como mecánico y de escasa consideración social; al respecto, François BONFILS, «Sustentar la vida humana: San José trabajador en la *Mística ciudad de Dios*, de María de Ágreda», en Françoise Cazal (ed.), *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du Siècle d'Or. II*, Toulouse, Framespa CNRS / Université Mirail / Toulouse, 2007, págs. 175-194, y EGIDO LÓPEZ, «Santidad y sociedad», págs. 236-246. Una síntesis de los cambios en la devoción a san José desde los inicios del cristianismo hasta el pasado siglo, en Sandra de ARRIBA CANTERO, *Arte e iconografía de San José en España*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2013, págs. 19-33.

⁵⁵ La mentalidad ilustrada y la necesidad de impulsar la actividad económica obligaron a eliminar la consideración de oficios viles para los trabajos manuales. Por real cédula del 18 de marzo de 1783, Carlos III declaró como honestos y honrados estos trabajos, entre ellos el de carpintero del que se habló en la nota anterior. Sobre el particular, véase Gonzalo ANES, «Los oficios mecánicos y viles durante el siglo XVIII», *Anales de Economía*, 5-8 (1970), págs. 51-58; y M.^a Jesús GARCÍA GARROSA, «La real cédula de 1783 y el teatro de la Ilustración», *Bulletin Hispanique*, 95 (1993), pp. 673-692.

⁵⁶ En su autobiografía espiritual, José Higuera insiste en el valor de su trabajo como procurador de la Chancillería de Granada y se muestra orgulloso de los logros alcanzados en varios negocios; pero la mentalidad contrarreformista enseguida aflora al abandonar en 1769, a instancias de su consejero espiritual y primo fray Juan de Alcocer, todo negocio mundano para dedicarse a la oración. Véase Fernando DURÁN LÓPEZ, *Tres autobiografías religiosas españolas del siglo XVIII. Sor Gertrudis Pérez Muñoz, Fray Diego José de Cádiz y José Higuera*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2003.

⁵⁷ Charlotte HUET, «*Le diable, le monde et la chair*: las santas mártires en la literatura de cordel españolas, italianas y francesas», *Revista de Literaturas Populares*, IX-2 (2009), págs. 408-430; Roberto J. LÓPEZ,

sus autores con otros tratadistas en sus consideraciones sobre las mujeres. Por lo general, se las considera como seres inferiores a los hombres por sus capacidades físicas, intelectuales y morales, por lo que no se les puede confiar tareas importantes y deben someterse a la tutela masculina, además de estar bajo la sospecha casi permanente de ser el origen de muchos males morales; si bien es cierto que en el siglo XVIII el discurso conservador deberá enfrentarse a otros más racionalistas y secularizados⁵⁸. El contrapunto a esta imagen recurrente sobre las mujeres en las hagiografías modernas, lo ofrecen las escritas por mujeres. Se cuenta con una amplia bibliografía dedicada al estudio de las autoras y del contexto social y eclesiástico en el que vivieron y compusieron sus obras, en algunos casos autobiografías redactadas por encargo de sus consejeros espirituales⁵⁹. Se trata en general de textos que, al menos a los ojos de lectores actuales, reivindican las virtudes y capacidades de las mujeres, subrayando no solo los logros de santidad alcanzados, sino también sus méritos como responsables al frente de un monasterio o de una orden religiosa femenina, su inteligencia y la formación que pudieron alcanzar, y su propio valor como escritoras.

Las hagiografías permiten también el estudio de algunos procesos de construcción y autoafirmación social y política, por cuanto en ocasiones fueron puestas al servicio de estos fines. La elección de un santo como patrono de una corporación, gremio, parroquia, ciudad o reino, le otorga una significación social y política que en muchos casos poco o nada tiene que ver con su historia real. El patrón —y por tanto el relato de su vida y milagros— se vuelve representación y signo identitario de la colectividad que lo elige, y por lo mismo elemento necesario para unificar fragmentos aislados, difusos e incluso imaginados de un pasado remoto y construir así un origen y una historia gloriosas al amparo de los méritos reales o supuesto del patrón. Y esto es lo que encontramos en la época moderna, continuando fórmulas que vienen de siglos atrás. Es interesante, por ejemplo, la vinculación entre la Monarquía Hispánica y el apóstol Santiago. Su papel de protector especial impulsó una imagen del santo, la del guerrero o «matamoros», que nada tenía que ver con su propia historia, pero que sí convenía a la de la Monarquía; los sermones y relatos de sus intervenciones milagrosas a favor de los reyes se convirtieron en un medio de

«María como modelo de comportamiento para las mujeres según las publicaciones religiosas españolas del siglo XVIII», en David González Cruz (coord.), *Virgenes, Reinas y Santas. Modelos de mujer en el mundo hispano*, Huelva, Universidad de Huelva, 2007, págs. 131-162.

⁵⁸ Mónica BOLUFER PERUGA, *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*, Valencia, Institutió Alfons el Magnànim, 1998.

⁵⁹ Beatriz FERRÚS ANTÓN, «Sor Teresa Juliana de Santo Domingo, Chicaba o escribir en la piel del otro», *Cuadernos Dieciochistas*, 9 (2008), págs. 181-192; Isabelle POUTRIN, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne Moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

propaganda con el que trasladar a públicos amplios y diversos los planteamientos sobre el origen del poder político, la natural vinculación de los súbditos a los monarcas, y por supuesto la grandeza de la Monarquía Hispánica y de sus reyes⁶⁰. Y también resulta interesante el estudio a través de las hagiografías del proceso de construcción de las identidades urbanas en la Edad Moderna, a veces para rivalizar con otras ciudades⁶¹. Una población puede tener méritos por sí misma, pero si se consideran insuficientes se debe recurrir entonces a los que aporta un santo patrono, sobre todo si fue su lugar de nacimiento, o donde sufrió martirio, o donde se custodia su cuerpo o alguna reliquia importante, y así distinguirse sobre otras poblaciones.

Unos comentarios finales

En estas páginas se ha tratado de describir un panorama general del estado actual de algunas líneas de investigación sobre los comportamientos religiosos y la religiosidad en España en el siglo XVIII⁶². Se han tratado de subrayar las aportaciones que pueden encontrarse en estudios sobre lugares sagrados, algunos cultos y rituales asociados (rogativas y reliquias), la palabra pronunciada (predicación y misiones populares) y la palabra escrita (hagiografía) como medios de cristianización. A propósito de las ermitas y santuarios, puede decirse que en el siglo XVIII estos lugares se reforzaron como instrumentos idóneos para la difusión de la reforma católica; que siempre que fue posible se trató de volver

⁶⁰ Roberto J. LÓPEZ, «La pervivencia de un mito bélico en la España Moderna: la imagen de Santiago Caballero», en David González Cruz (ed.), *Religión y conflictos bélicos en Iberoamérica*, Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía / Caja Rural del Sur, 2008, págs. 41-73. En Roberto J. LÓPEZ, «Propaganda política en los festejos compostelanos por la canonización de Pío V», en Ofelia Rey Castelao y Roberto J. LÓPEZ (coords.), *El mundo urbano en el siglo de la Ilustración*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2009, vol. 2, págs. 571-582, se estudian las fiestas de canonización de Pío V en el contexto del enfrentamiento entre el papado y Felipe V durante la Guerra de Sucesión.

⁶¹ José GARCÍA BERNAL, «Madre de santos: biografía, historia y fiesta en la formación del patronazgo cívico castellano (siglos XVI-XVII)», *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 1 (2011), págs. 315-356; Andrea M. NAVARRO, «Los santos y el imaginario urbano en los discursos hagiográficos. Andalucía siglos XIII-XVII», *Hispania Sacra*, LXII (2010), págs. 457-489; Cécile VINCENT-CASSY, «Los santos, la poesía y la patria. Fiestas de beatificación y de canonización en España en el primer tercio del siglo XVII», *Jerónimo Zurita*, 85 (2010), págs. 75-94. Sobre la ciudad en la literatura hagiográfica moderna española, Roberto J. LÓPEZ, «Tra realtà e utopia. L'immagine della città nella letteratura agiografica spagnola dell'epoca moderna», en S. Adorno, G. Cristina y A. Rotondo (coords.), *Visibile invisibile: percepire la città tra descrizioni e omissioni. VI: Città immaginate: sguardi sulla città contemporanea*, Catania, Scrimm Edizioni, 2014, págs. 1546-1555.

⁶² Aunque en ocasiones y dada la continuidad ya conocida de buena parte de estos comportamientos, se ha tenido que hacer referencia a estudios y resultados sobre el siglo XVI y en especial sobre el XVII.

a sus orígenes, mejor cuanto más antiguos y más sobrenaturales; que también y siempre que fue posible se reforzó el carácter milagroso de los propios lugares y de sus imágenes; y que por lo general en la recuperación de cultos ya establecidos desde antaño y en la formación de otros nuevos, hubo una participación muy activa de la jerarquía eclesiástica, que asumió formas y tradiciones que cabría calificar de populares para lograr, al menos parcialmente sus objetivos reformadores. Las investigaciones sobre rogativas y el culto a las reliquias confirman la permanencia de estos rituales, que desde luego contaban con una muy larga trayectoria pero que fueron impulsados por la reforma tridentina. Con respecto a la predicación y en especial con respecto a las misiones populares, puede afirmarse que si bien hubo algunos intentos de modificar los modos de predicar, las misiones siguieron manteniendo el gusto por la aparatosidad escénica y a veces sorprendente, muy del gusto de la religiosidad barroca. Y en cuanto a la hagiografía, los trabajos disponibles permiten ver cómo evidencia no solo ideales estrictamente religiosos, sino también algunos de los valores sociales, políticos y culturales sobre los que se construyeron las sociedades modernas; cómo esos valores se revisaron de modo más o menos crítico en algunas ocasiones y en especial en el siglo XVIII; y cómo el género pudo servir para transmitir esos valores al común de la población, poniendo así en relación la cultura de las élites con la que convencionalmente se denomina cultura popular.

Considerados los resultados en su conjunto, podría concluirse en relación a estas manifestaciones de la religiosidad que en el siglo XVIII no se produjeron transformaciones sustanciales con respecto al siglo precedente y que también en su conjunto expresan el avance y consolidación de las reformas tridentinas. No obstante, conviene subrayarlo como ya se hizo más arriba, se trata de manifestaciones en las que se entrecruzan costumbres y actitudes dentro de la ortodoxia con otras al margen de la norma eclesiástica, configurando un mosaico en el que se entremezcla lo sacro y lo profano. Esta tensión entre los planes de reforma y las costumbres de la población fue mayor en el ámbito rural que en el urbano⁶³. Aquí los cambios fueron más profundos dada la mayor presencia eclesiástica y el apoyo de las instituciones civiles. Por el contrario, en el medio rural las novedades se veían con una mayor prevención, puesto que la religión y sus expresiones externas constituían un fenómeno más social que personal, siendo la ocasión para el encuentro y cohesión de las poblaciones rurales. En resumen, las aspiraciones eclesiásticas de reformar, controlar y reglamentar tiempos y

⁶³ Se entiende que al hablar de población rural no se entiende solo la estrictamente campesina; las mismas consideraciones resultan válidas para la villas y poblaciones costeras, con una economía que no era solo agrícola sino también y sobre todo relacionada con actividades marítimas y pesqueras.

espacios chocaron —aunque a veces se acomodaron— con las enraizadas costumbres de la vida de las sociedades de la época y en particular con las rurales.

En el siglo XVIII, y de manera más acentuada en su segunda mitad, aumentaron las tensiones entre las dos formas de entender las prácticas religiosas, sobre todo a medida que los planteamientos del reformismo religioso ilustrado fueron ganando terreno, tanto entre ciertos sectores del clero como entre intelectuales y hombres de gobierno. La religiosidad externa —o al menos sus excesos— fue puesta en cuestión, para llamar la atención sobre la necesidad de una piedad y una religiosidad más interior, vinculada a una moral más rigorista, al tiempo que desde algunas instancias se criticaba el despilfarrero de medios, tiempo y dinero que generaban algunas prácticas religiosas⁶⁴. Se trataba, en pocas palabras, de introducir criterios de racionalidad en las creencias y en las prácticas religiosas, como así lo propusieron autores como Feijoo, Jovellanos, Mayans y Arroyal, entre otros muchos. Frente a la herencia del barroco, parecía recuperarse así el influjo erasmiano con su insistencia en una religiosidad más interior, alejada de los formalismos culturales y rituales. Fueron frecuentes las críticas a la credulidad popular, los ritos considerados supersticiosos, las devociones desmedidas y los excesos en el culto a la Virgen y a los santos, la impiedad de algunos espectáculos teatrales religiosos, las ocasiones de inmoralidad que suponían las romerías y otras reuniones similares, la milagrería y a otras manifestaciones que son englobadas, habitualmente, bajo el término de superstición⁶⁵; una superstición que, por lo demás, no se atribuye solo al vulgo, sino también a sectores de población a los que se le suponía

⁶⁴ Esta discusión sobre las formas de la religiosidad debe asociarse a las discusiones del siglo sobre cuestiones doctrinales y morales, con consecuencias políticas y culturales importantes, como la expulsión de la Compañía de Jesús. Se resumen las líneas fundamentales de estas discusiones en Antonio MESTRE, «Sociedad y religión en el siglo XVIII», *Chronica Nova*, 19 (1991), págs. 257-270.

⁶⁵ «Extiéndense y venéranse una infinidad de falsas reliquias. Una multitud de revelaciones y profecías falsas; un sin número de falsos milagros, o a lo menos desnudos de autoridad y aprobación legítima, se anuncian y se creen. ¿Qué digo anunciarse? Tenemos libros enteros, que andan por las manos de todos, y que no contienen otra cosa, a los cuales se da una fe que es sumamente difícil reducir a los términos de humana [...]. Yo mismo he visto en una ciudad populosa del Reino cantar públicamente por las calles en los rosarios nocturnos, y sustituir a la que la Iglesia usa una Salve compuesta por un loco declarado, que andaba desnudo por las plazas, y era como tal la diversión de los muchachos. Véanse todos los días poner velas a los santos, ofrecer misas, romería para ganar un pleito injusto, y para otras cosas a este aire. Todo Madrid ha visto a Su Majestad patente por la pérdida de un perrillo de faldas. [...] Las especies, en fin de culto indecente que se hallan entre nosotros, apenas tienen número. Porque ¿qué otra cosa es colgar en un pozo una imagen de San Antonio para que parezca una alhaja perdida? ¿Qué son las romerías, los bailes impuros, las comilonas, las borracheras, y otras cosas a este modo, con que se pretende celebrar las fiestas de Dios, y de sus santos, y que más que a su culto pertenecen a su ofensa? ¿Qué son los adornos pueriles, ridículos, y a veces deshonestos con que se adornan, o más bien se afean las imágenes, y los templos?» (Elsa GARCÍA PANDAVENES (ed.), «*El Censor*» (1781-1787). *Antología*, Barcelona, Labor, 1972, págs. 84-85).

formación⁶⁶. El resultado de estas críticas fue una serie de prohibiciones que se sucedieron en los reinados de Fernando VI y de Carlos III, que tenían como objeto corregir la impiedad⁶⁷; prohibiciones que, por otra parte, se extendían a otros tipos de actividades y diversiones que se entendían contrarias al decoro, al orden público o como una pérdida de tiempo o de dinero⁶⁸. Como señala Martínez Gil, la discusión no era tanto sobre la religión en sí, sino dónde establecer los límites entre lo que se entendía por religión y lo que se entendía por superstición⁶⁹. Este interés declarado por controlar y corregir las prácticas

⁶⁶ «Los supersticiosos se hallan por todas partes. No ya algún otro; pueblos enteros extienden ansiosamente su brazo para recoger al fin de la misa la bendición del sacerdote, que creen se les escapará sin este cuidado. Pueblos enteros corren a este, o al otro santuario, obligados de la creencia en que están de que si no van en vida, serán precisados a ir después de muertos. Pueblos enteros... Mas estas son supersticiones, que solo se hallan en el ínfimo vulgo. Hay otro vulgo que comprende un sin número de mercedes, y muchísimas señorías de pelo entero, muchas excelencias, y aun también otros tratamientos, que no parecía posible comprendiese; en el cual se hallan otras infinitas supersticiones, de las cuales, si bien algunas necesitan de una observación atenta, no por eso dejan de serlo» (GARCÍA PANDAVENES (ed.), «*El Censor*» (1781-1787). *Antología*, pág. 83).

⁶⁷ En Fernando MARTÍNEZ GIL, «Religión o superstición. Un debate ilustrado en la España del siglo XVIII», *Hispania Sacra*, 137 (2016), págs. 339-340, se puede encontrar una relación de estas prohibiciones: en 1765 Carlos III amplió a la hecha por Fernando VI de representar comedias de santos la de representar autos sacramentales, y en 1788 se amplió a las obras que incluyesen temática religiosa; entre 1777 y 1785 se sucedieron reales cédulas prohibiendo los disciplinantes y empalados en las procesiones, las procesiones nocturnas, los bailes ante las imágenes y en el interior de las iglesias, gigantes y danzas en las procesiones del Corpus y los insultos y obscenidades en las fiestas de Navidad. Véanse, entre otros, los siguientes trabajos: Arturo MORGADO GARCÍA, «Reforma de la fiesta religiosa y opinión pública en el Cádiz del siglo XVIII», en Marieta Cantos Casenave (coord.), *Redes y espacios de opinión pública. De la Ilustración al Romanticismo*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2006, págs. 257-266; Arturo MORGADO GARCÍA, «La reforma de la fiesta religiosa en el Cádiz de finales del siglo XVIII», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 28 (2010), págs. 185-199; M.^a José DEL RÍO BARREDO, «Control y represión de fiestas y diversiones en el Madrid de Carlos III», en Equipo Madrid, *Carlos III y la Ilustración*, Madrid, Siglo XXI, 1988, págs. 299-329; Carlos J. ROMERO MENSAQUE, «El intento ilustrado de reformar la religiosidad popular. Parroquia, autoridad civil y hermandad en La Lantejuela a fines del siglo XVIII», en José A. Filter Rodríguez (coord.), *Ilustración, ilustrados y colonización en la campaña Sevilla en el siglo XVIII*, Sevilla, Asociación Provincial Sevillana de Cronistas e Investigadores Locales, 2007, págs. 137-144.

⁶⁸ «Con motivo de varias representaciones y recursos que se han hecho al mi Consejo, se ha reconocido que, no obstante lo prevenido en la Cédula de 24 de Noviembre de 1778 [...] andan vagando por el reino sin destino ni domicilio fijo diferentes clases de gentes; como son los que se llaman saludadores; los que enseñan cámaras obscuras, marmotas, osos, caballos, perros y otros animales con algunas habilidades [...]. Y deseando contener estos excesos y abusos, y atajar los perjuicios que ocasiona tan crecido número de ociosos y holgazanes, he tenido a bien mandar que con ningún pretexto ni motivo se consienta ni permita que los buhoneros, y los que traen cámaras obscuras y animales domesticados con habilidades, anden vagando por el reino: con prevención que hago a los Capitanes Generales y Justicias de que no les den pasaportes, y aunque los traigan, se les recojan, y destine como vagos, aplicándolos, conforme a lo dispuesto [...] a las armas, marina, hospicios y obras públicas» (fragmento de la real cédula de 25 de marzo de 1783, citado en Luis M. FERNÁNDEZ, *Tecnología, espectáculo, literatura. Dispositivos ópticos en las letras españolas de los siglos XVIII y XIX*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2006, pág. 123).

⁶⁹ «Unos reducían esta [la superstición] a unas pocas manifestaciones del vulgo; otros extendían el término a la generalidad de las ceremonias externas, que la Iglesia reconocía o no en función de su mayor o menor control; unos terceros, en fin, confundían las supersticiones con el propio sistema y, en consecuencia,

religiosas —y otras costumbres y manifestaciones de la sociabilidad urbana y rural— tuvo alguna excepción por parte de algún ilustrado. Sucedió así con las romerías, habitualmente en el punto de mira de las autoridades eclesiásticas porque las consideraban como una ocasión para posibles encuentros de moralidad dudosa, por ejemplo por dar lugar a bailes y otras diversiones bajo sospecha y que por tanto debían evitarse⁷⁰. Sin embargo, Jovellanos las consideraba, no sin cierto paternalismo y condescendencia, como necesarias por ser casi la única ocasión para que los campesinos rompiesen con su rutina cotidiana, y así lo defendió en su memoria sobre los espectáculos y diversiones públicas⁷¹. Como señala el ilustrado asturiano, el pueblo necesita al menos de «un día de fiesta claro y sereno», por lo que no debería ejercerse sobre él ninguna policía que lo acobarde y entristezca con su «séquito de molestias y vejaciones forenses»⁷², que además son contrarias a la prosperidad de las poblaciones pues

proponían cambios audaces. El reformismo del despotismo ilustrado, aun mostrándose radical en su celo regalista, conservó una exquisita moderación equidistante, como la propia religión, de la impiedad por una parte, persiguiéndola con el concurso de la Inquisición, y por otra, de la superstición, entendida naturalmente como propia y exclusiva del vulgo, y a la que reprimió por medio de decretos prohibitivos, en los que el celo religioso se mezclaba con pragmatismos utilitarios y prevenciones de orden público» (MARTÍNEZ GIL, «Religión o superstición», pág. 340).

⁷⁰ En las Constituciones Sinodales aprobadas por el obispo ovetense Tomás de Reluz en 1698 se reiteró la prohibición de los bailes de modo taxativo: «Ítem renovamos, e imponemos de nuevo la censura de *latae sententiae*, para que no puedan danzar hombres y mujeres asidos de las manos, o unidos en cualquiera forma, según les instiga el demonio, para que no observen, ni cumplan con el fin para que fueron impuestas las censuras; y debajo de la misma mandamos, que aunque sean hombres solos, o mujeres solas no puedan bailar dentro de las iglesias, ni ermitas, ni en sus pórticos o atrios» (citado en Justo GARCÍA SÁNCHEZ, *El Sínodo de Oviedo de 1769*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1999, vol. 2, pág. 176). El cumplimiento de estas prohibiciones no era fácil, como así se puso de manifiesto en un acuerdo del gobierno municipal de la ciudad de Santiago de Compostela en 1736: «En este ayuntamiento se ha visto carta del señor D. Francisco Vela de la Cuesta del Consejo de S. M., su oidor en la Real Audiencia [de Galicia] [...], en que de orden del Real Acuerdo pide a la Ciudad su dictamen en orden a la reforma de los abusos experimentados en los concursos a las romerías y en las salidas de los naturales de este Reino a los de Castilla. Acordaron se xunte y se le responda que para reformar los abusos que pueden cometerse en las romerías será preciso extinguir la mayor parte de la devoción y piedad de que ellas abundan, y que la Ciudad no alla medio de separar lo bueno de lo malo en este asunto» (Archivo Histórico Universitario de Santiago, Fondo Municipal de Santiago, libro de consistorios de 1736, 1er. semestre, fol. 401, r. y v.).

⁷¹ Gaspar Melchor de JOVELLANOS, *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas y sobre su origen en España*, en *Obras completas*, t. XII, *Escritos sobre literatura*, ed. de Elena de Lorenzo Álvarez, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Ayuntamiento de Gijón / KRK Ediciones, 2009, págs. 193-318, cita en pág. 252.

⁷² «La dispersión de su población [se refiere a la de Asturias] ni exige ni permite por fortuna la policía municipal inventada para los pueblos agregados, pero los nuestros se juntan a divertirse en las *romerías* y allí es donde los reglamentos de policía los siguen e importunan. Se ha prohibido en ellas el uso de los palos, que hace aquí necesarios, más que la defensa, la fragosidad del país; se han vedado las danzas de los hombres; se ha hecho cesar a media tarde las de las mujeres, y finalmente se obliga a disolver antes de la oración las romerías, que son la única diversión de estos laboriosos e inocentes pueblos. ¿Cómo es posible que estén bien hallados y contentos con tan molesta policía?» (Gaspar Melchor de JOVELLANOS, *Memoria para el arreglo de*

«un pueblo libre y alegre será precisamente activo y laborioso, y siéndolo será bien morigerado y obediente a la justicia». Su opinión es que precisamente estos regocijos públicos debieran protegerse, pues así se alcanza el progreso y la felicidad de la nación y sus habitantes⁷³.

Dejando a un lado las posibles diferencias y matices que puedan encontrarse, los ilustrados coinciden en marcar las distancias con respecto a las culturas populares, y en particular con respecto a la religiosidad, iniciándose así un alejamiento entre ambas formas, como ya se tuvo ocasión de señalar en otros lugares de este trabajo. De este modo, el siglo XVIII aparece como un período en el que si bien las manifestaciones de la religiosidad continúan las formas heredadas del barroco, inician también un proceso de simplificación que no es común a toda la población, sobre todo a partir de las décadas finales de la centuria, y habrá que esperar hasta bien entrado el XIX para que, al menos en algunos ámbitos se inicie el repliegue de determinadas formas de religiosidad, bien por el avance de una cierta tolerancia religiosa como por el abandono de algunas prácticas, y también por los desajustes y carencias funcionales de algunas instituciones eclesiásticas y por las alteraciones sociales y económicas del tránsito del XVIII al XIX⁷⁴.

la policía de los espectáculos y diversiones públicas y sobre su origen en España, en *Obras completas*, t. XII, *Escritos sobre literatura*, ed. de Elena de Lorenzo Álvarez, pág. 251).

⁷³ Algún tiempo después de redactar su memoria, insistió en sus argumentos en una de las cartas a Antonio Ponz: «Habiendo hablado de tantas cosas serias, permítame usted que le hable una vez siquiera de cosas alegres y entretenidas, y le dé alguna idea de las únicas diversiones que conoce el pueblo de este país. Tengo indicado mi dictamen acerca de la escasa suerte de nuestros labradores, y es justo que ahora diga algo de la única recreación que se la hace llevadera [...]. Se puede decir que el pueblo no tiene en Asturias más diversiones que sus *romerías*, llamadas así porque son unas pequeñas peregrinaciones que en días determinados y festivos hacen a los santuarios de la comarca, con motivo de la solemnidad del santo titular que se celebra en ella [...]. ¿Y creará usted que no faltan censores de tan amargo celo, que declamen contra estas inocentes diversiones? Ellas ofrecen el único desahogo a la vida afanada y laboriosa de estos pobres y honrados labradores, que trabajan con gusto todo el año, con la esperanza de lograr en el discurso del verano tres o cuatro de estos días alegres y divertidos. Si se quitan al pueblo estas recreaciones en que libra todo su consuelo, ¿cómo podrá sufrir el peso de un trabajo tan rudo, tan continuo y tan escasamente recompensado?» (Gaspar Melchor de JOVELLANOS, *Carta sobre las romerías de Asturias*, en *Obras completas*, t. IX, *Escritos asturianos*, ed. de Álvaro Ruiz de la Peña y Elena de Lorenzo Álvarez, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII / Ayuntamiento de Gijón, / KRK Ediciones, 2005, págs. 109-122).

⁷⁴ Juan P. DOMÍNGUEZ, «Reformismo cristiano y tolerancia en España a finales del siglo XVIII», *Hispania Sacra*, LXV (2013) págs. 113-172. Según el informe del arcipreste de Piloño (Vila de Cruces, Pontevedra) en 1842, la decadencia en sus cofradías se debe al decaimiento de la religiosidad de sus vecinos: «Si perseverasen los fieles en los sentimientos religiosos [...] no tendrían las cofradías la decadencia que en ellas se experimenta, pues [...] la devoción se disminuye dexándose ir con la corriente de los tiempos y [...] en vez de adelantarnos nos atrasamos mucho [...] dexándose de cumplir en parte algo de las constituciones si la caridad de los fieles no lo suple, como de aquí adelante no lo hará según se observa en el resfriado de corazón que les entró a la mayor parte de los que devían dar exemplo» (citado en Roberto J. LÓPEZ, «Las cofradías gallegas en el Antiguo Régimen», en VV. AA., *Obradoiro de Historia Moderna. Homenaje al Prof. Antonio Eiras Roel*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1990, pág. 194).

Para concluir, puede decirse que a pesar de lo mucho que en las últimas décadas se ha avanzado en el conocimiento de los comportamientos religiosos en España en el siglo XVIII, se siguen necesitando investigaciones más sistemáticas y de carácter más amplio, que permitan tener visiones de conjunto más allá de los marcos locales, como en el caso de los lugares de culto, o de carácter temático, como en el de los estudios sobre los relatos hagiográficos. Para ello, es muy importante considerar el contexto socioeconómico, tanto el inmediato como el general, y sus posibles cambios y permanencias. Y sobre todo el propio contexto cultural y religioso que enmarcan de modo más directo las manifestaciones de la religiosidad, teniendo en cuenta precisamente lo último señalado, las críticas ilustradas, para determinar, cuando así sea posible, sus influencias y consecuencias sobre la religiosidad y en particular sobre la religiosidad considerada popular.