

ILUSTRACION CATOLICA Y RELIGIOSIDAD POPULAR: EL CULTO MARIANO EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XVIII

Por Jöel SAUGNIEUX
Universidad de Lyon II

El tema de la religiosidad popular está de moda¹. Es característico que en varias reseñas de mi último libro sobre *Jansenismo y predicación*² aparezca el reproche, explícito o implícito, de no haberse estudiado suficientemente la predicación popular o de misiones³. El reproche no me parece fundado en la medida en que yo pretendía hacer otra cosa y reservar el problema de las misiones para otro libro. Pero demuestra que existe en el público una gran curiosidad por las formas populares de devoción.

¹ Una bibliografía bastante completa sobre el particular en mi artículo «Culture populaire et culture savante dans l'oeuvre de Berceo. Problèmes de méthode», in *Berceo*, n.º 94-95, p. 65-84. Luis Maldonado, autor de *Religiosidad popular, nostalgia de lo mágico* (Madrid, 1975), acaba de publicar otro libro sobre el mismo tema, *Génesis del catolicismo popular* (Madrid, 1979).

² *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII^e siècle*. Este libro no se presentaba como un estudio sobre la predicación en el XVIII sino, como indica perfectamente el título, sobre el papel de los jansenistas en la reforma llevada a cabo en la segunda mitad del siglo.

³ «Un approfondissement des rapports entre *práctica* et *teoría* aurait été très éclairant» (J. L. Brun, *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 1978, p. 102). «One seeks in vain here for an account of the practice, as distinct from the theory, of preaching in Spain» (D. A. Brading, *Erasmus*, 1979, p. 529). «De la predicación española forma parte esencial la llamada popular o de misiones» añade I. de Villapadierna, que juzga mi libro «no exento de parcialidad y además incompleto» (*Collectanea Franciscana*, 1978, p. 208).

El mayor problema que plantea todo estudio sobre religiosidad o cultura popular es el de las fuentes. Se puede utilizar lo que D. Julia llama «los archivos de la represión», es decir, el conjunto de los documentos en que aparece el punto de vista oficial, el de la jerarquía, o, dicho en otros términos, la voluntad aculturante de las élites intelectuales o religiosas⁴. Son las fuentes habituales de los historiadores, las más abundantes y las más fáciles de encontrar. «Aussi faut-il essentiellement demander à la répression de nous conter l'histoire de ce qu'elle réprime», nota Muchembled con resignación⁵. Pero también debemos buscar los pocos documentos en que se expresan las convicciones de los humildes, de los que en la mayoría de los casos no sabían leer ni escribir y no han dejado casi ninguna huella de sus maneras de pensar o de creer. No se puede escribir la historia de una «represión» sin prestar atención al punto de vista de los «reprimidos». En los modestos límites de esta comunicación quisiera presentar, pues, sin caer en ningún tipo de maniqueísmo, lo que N. Wachtel llamaba en otras circunstancias «la visión de los vencidos»⁶.

Para este propósito las fuentes posibles son a la vez muy pocas y de una variedad casi infinita. Teófanos Egido ha utilizado los pliegos de cordel. Se podrían estudiar de la misma manera los villancicos publicados por Manuel Alvar o el Romancero popular editado por F. Aguilar Piñal⁷. Nosotros nos limitaremos a unos cuantos documentos que ni forman un conjunto muy amplio ni algo muy homogéneo, pero que corresponden a los primeros son-

⁴ Es interesante subrayar que en Francia como en España hubo una coalición entre Jansenistas e Ilustrados. Es lo que nota Bercé en su libro *Fête et révolte* (París, 1976): «Si les Jansénistes par leur intransigeante rigueur et par leur influence dans tout le clergé jouèrent un rôle déterminant dans la chasse aux coutumes populaires, ils se trouvaient là en accord avec toute l'opinion éclairée» (p. 143-144).

⁵ Muchembled, *Culture populaire et culture des élites*, París, 1978, p. 10. Ver también D. Julia, «Histoire religieuse», in *Faire de l'Histoire*, tome II, París, 1974.

⁶ *La vision des vaincus*, París, 1971.

⁷ T. Egido, «Religiosidad popular en el siglo XVIII. San José en los pliegos de cordel», in *Estudios Josefinos*, Valladolid, 1976, p. 75-110.

— Manuel Alvar, *Villancicos dieciochescos*, Málaga, 1973.

— F. Aguilar Piñal, *Romancero popular del siglo XVIII*, Madrid, 1972.

deos realizados bajo mi dirección por algunos estudiantes de la Universidad de Lyon. Los presentamos como base posible para ulteriores investigaciones y no como resultado de una investigación que en realidad queda por hacer.

Pero quiero evocar primero los documentos que podemos llamar «cultos» u «oficiales». La devoción mariana en el siglo XVIII, lo mismo que en el siglo XIII, fue indudablemente de origen clerical. Quiero decir que el culto a la Virgen fue fomentado por la jerarquía y popularizado por los misioneros. Lo vemos perfectamente en el caso de la devoción a la Divina Pastora. «Otra de las devociones que más cultivaron (los Capuchinos) y luego difundieron entre los fieles, escribe Buenaventura de Carrocera, fue a la Divina Pastora. El primero que nos habla de ella, le dedica sus libros y recoge muchos de los cánticos que usaban los Capuchinos en sus misiones es el Padre Fidel del Valle, ya en 1755. Cuando en 1762 el P. Provincial Fidel de Tortuera planeaba la fundación de un seminario o colegio de misiones, proponía como patrona del mismo a la Divina Pastora. Y en la iglesia del convento de Toro donde, por fin, se estableció el expresado seminario, se veneraba, aun antes de 1761, una imagen de la Divina Pastora colocada en uno de los altares, dedicándosele luego, hacia 1764, capilla propia»⁸. En 1768 el obispo de Zamora concedió cuarenta días de indulgencia a los que rezasen una *Salve* o una *Ave María* ante la imagen de la Divina Pastora de Toro. En 1802 Pío VII concedió la gracia de que los Capuchinos pudiesen celebrar todos los sábados una misa votiva en honor de la Inmaculada, y en 1806 quedaron aprobadas en Roma la misa y lecciones propias de la Divina Pastora. Se podrían citar muchos libros, de interés práctico o doctrinal, dedicados a este culto, siendo el más famoso el del P. Fermín de Alcaraz, *Ejercicio cotidiano de las ovejas de María, o sea corona de la Madre del Buen Pastor Jesuchristo María Santísima y la Divina Pastora, o sea el rebaño del Buen Pastor Jesuchristo, guiado, custodiado y apacentado por su Divina Madre María Santísima*.

⁸ B. de Carrocera, *La Provincia de Frailes Menores Capuchinos de Castilla*, vol. II, 1701-1836, Madrid, 1973.

Pero los propagandistas más famosos del nuevo culto fueron el Beato D. J. de Cádiz y Miguel de Santander. En su libro *La Divina Pastora y el beato D. J. de Cádiz*, J. B. de Ardales nos cuenta cómo el 5 de febrero de 1795 el Beato predicó en El Ferrol un panegírico a la Divina Pastora exponiendo los oficios de la Virgen como Madre Pastora y los deberes de los cristianos como hijos y ovejas de María. Poco después, se encontró con Miguel de Santander en Toro, «sellándose su hermandad de apostolado con el báculo de la Divina Pastora»⁹. El nuevo culto se fundaba sobre el razonamiento siguiente: «Decir que María es Madre de Jesús es una verdad de fe; asegurar que Jesús es el Pastor Bueno es otra verdad de fe; luego el celebrar a María como Madre del Pastor Bueno es confesar una verdad de fe, inmutable y eterna». Sin meternos en discusiones teológicas podemos constatar en seguida que el verdadero problema consiste en que de «Madre del Buen Pastor», la Virgen pasó a ser «Divina Pastora». Es decir que se volvió a asistir, como en los siglos XII y XIII, a una total identificación de la Madre al Hijo que difícilmente se puede justificar¹⁰. Véanse, en las *Doctrinas y sermones para misión* de M. de Santander los sermones 1, 12, 13 y 17 del tomo 2 y los sermones 1, 5, 8, 10 y 15 del tomo 3. El texto más importante es el *Sermón predicado en el convento de misioneros de la ciudad de Toro el día 10 de Abril de 1796 con motivo de una nueva concesión hecha a todos los Capuchinos de España, por nuestro santísimo Padre y Señor el Papa Pío VI para que todos los años en la Dominica 2.^a después de Pascua de Resurrección celebren fiesta a María Santísima Señora nuestra con el título de Madre del Buen Pastor y patrona singular de las misiones* (tomo II, p. 381-418). El beato A. M. Claret incluyó este sermón en su obra *Sermones de Misión* (tomo III) y se hizo el *vademecum* de los predicadores de España y América. También se puede consultar el sermón sobre el Buen Pastor que M. de

⁹ J. B. de Ardales, *La Divina Pastora y el beato D. J. de Cádiz*, tomo I (1713-1900), Sevilla, Imprenta de la Divina Pastora, 1949.

¹⁰ Los teólogos de la edad media hablan primero de *mediación*, de *cooperación* de la Virgen, pero algunos llegan a definir su *omnisciencia*, su *poder corredentor*. Hablan de *sacerdocio de la Virgen*. Ver mis «Observaciones sobre la economía de la salvación en los Milagros de Berceo», en *Literatura y espiritualidad españolas*, Madrid, 1974.

Santander predicó en Zaragoza y que algunos consideran como el fundamento de la devoción a la Divina Pastora. Está en el tomo III de las *Doctrinas y Sermones*. Citaré por fin la *Epístola en versos de Diego de Cádiz sobre la Divina Pastora*, de 1799, publicada en las *Cartas familiares* (p. 97). Y no digo más porque el tema es para escribir todo un libro.

La voluntad de la Iglesia se expresa, pues, claramente en los sermones de los predicadores. Pero existen otros documentos que demuestran que esta voluntad correspondía por otra parte a las aspiraciones populares. El culto mariano nos ofrece, pues, un ejemplo concreto de convergencia entre lo que Delumeau llama «lo prescrito» y «lo vivido», «religión dominante» y «religión dominada». Nos permite estudiar la dialéctica de lo popular y de lo culto¹¹.

Podemos interrogar por ejemplo a los viajeros de la época, hombres que no pertenecían a la jerarquía de la Iglesia, pero que tampoco eran de origen popular y cuyo testimonio se puede calificar en este sentido de «semi-oficial» o «semi-culto». Los extranjeros descubren en España unas prácticas y unas tradiciones totalmente desconocidas en Europa y quedan asombrados. Hablo de tradiciones porque la popularidad del culto a la Virgen no era cosa nueva en el XVIII. Sin remontar a la época de Berceo, es hecho conocido que en el siglo XVI los santuarios de N. S. de Montserrat, N. S. del Pilar y N. S. de Guadalupe contaban ya entre los más populares. Se hacían procesiones por las calles para cantar himnos a la Virgen concebida sin pecado. En el concilio de Trento fueron los teólogos españoles los que trataron de imponer el dogma de la Inmaculada Concepción. En Andalucía, nos dice Bennassar, los hombres se saludaban con un «Ave María Purísima» a lo que se solía contestar «sin pecado concebida», y en la región de Málaga el «Vaya Vd. con Dios» quedó sustituido por

¹¹ Ver Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir?*, París, 1977, y *Histoire de la peur en Occident*, París, 1978. Sobre la dialéctica de lo popular y de lo culto me permito remitir al lector a mi estudio «Culture populaire et culture savante dans l'oeuvre de Berceo, problèmes de méthode», in *Berceo*, 1978.

«Vaya Vd. con la Virgen»¹². Lo que observamos, pues, en el siglo XVIII no es más que la supervivencia, bajo formas particulares, de una tradición mariana típicamente española que procede de la época pretridentina.

Townsend queda sorprendido al notar que los miembros de los cabildos, hermandades y gremios y hasta los médicos deben jurar que están dispuestos a defender el «dogma» de la Inmaculada Concepción¹³. Encontramos la misma actitud en las *Cartas de España* de Blanco White¹⁴. Swinburne, que viaja por España en en los años 1775 y 1776, subraya la indiferencia religiosa de la mayoría de los españoles, el aspecto superficial y mecánico de las devociones, la falta de reflexión espiritual. La piedad se limita, según él, a unas prácticas más o menos supersticiosas relacionadas con el culto a los santos y la devoción a la Inmaculada Concepción¹⁵. Esta impresión corresponde más o menos a la que tenemos los historiadores de que la llamada «descristianización» del siglo XVIII cobró en España un aspecto más cualitativo que cuantitativo. Las cifras publicadas por Juan Sáez Marín¹⁶ demuestran que no hubo verdaderamente retroceso de la fe en el sentido cuantitativo. Pero la supervivencia, o aparición, de creencias populares más o menos supersticiosas, desprovistas de todo fundamento teológico serio, demuestra por otra parte que hubo como una vuelta al cristianismo folklorizado de finales de la Edad Media. La descristianización consistió en una disminución cualitativa de la fe que se acompañó de lo que Muchembled llama «la reaparición de lo reprimido». «Je ne crois pas, *escribe Swinburne*, qu'il y ait à Grenade une seule maison qui n'ait sur sa porte ces mots écrits en gros caractères rouges: *Ave María purísima sin pecado concebida*. C'est le cri de guerre des moines franciscains; ils sont les chefs du parti qui maintient que la Vierge Marie s'est faite sans qu'elle ait

¹² B. Bennassar, *L'Homme espagnol. Attitudes et mentalités du XVI^e au XIX^e siècle*, Paris, 1975, p. 63-64.

¹³ *A journey through Spain*, London, 1791, 3 vol., tomo I, p. 283.

¹⁴ *Cartas de España*, Madrid, 1972, p. 52.

¹⁵ *Voyage de Henri Swinburne en Espagne en 1775 et 1776*, Paris, Didot, 1787.

¹⁶ *Datos sobre la iglesia española contemporánea (1768-1868)*, Madrid, 1975.

participé à la tache du péché originel. C'est un dogme favori en Espagne, qui a été renforcé et confirmé par l'institution du nouvel ordre de chevalerie de *Carlos Tercero*, par les vœux des anciens ordres militaires et par le serment que l'on fait prêter à tous les candidats qui veulent prendre des degrés» (*op. cit.*, p. 274).

La creencia en la Inmaculada Concepción se había hecho tan popular en España que, ya en 1661, Alejandro VII, por medio del Breve *Sollicitudo omnium ecclesiarum* había tenido que atender a la petición del rey Felipe IV y conceder la celebración de una fiesta anual para honrar este misterio prohibiendo a los católicos poner en duda la exención de la Virgen del pecado original. En 1760 Carlos III consiguió de Clemente XIII que la Inmaculada fuera declarada patrona de España y de Indias. «También se estableció una orden de caballería, *añade Blanco White en su Autobiografía*, distinguida con las insignias de la Inmaculada Concepción, y cuyos caballeros habrían de prestar juramento de defender esta creencia aun a costa de la propia vida. Todas las corporaciones y gremios de España adoptaron la misma práctica, de tal manera que ni aun un sastre podía manejar legítimamente su aguja sin antes ofrecer su sangre en defensa del honor de la Virgen María»¹⁷. Cuando Muratori publicó en 1742 su *De superstitione vitanda, sive censura voti sanguinarii in honorem Inmaculatae Conceptionis* en en que ponía en tela de juicio la moralidad del juramento de sangre hecho frecuentemente en España de derramar hasta la última gota de sangre en defensa del honor de la Virgen, la Iglesia guardó silencio, pero la Inquisición española condenó el libro, incluyéndolo en el Índice de 1790. Blanco White nos da más testimonios sobre los excesos de la devoción mariana en su tiempo, por ejemplo cuando describe los ejercicios espirituales practicados bajo la dirección del Padre Díaz de la Vega en el oratorio de San Felipe de Neri: «Las jaculatorias que el director dirigía a la Virgen, *escribe*, eran como las de un enamorado y ardoroso galán requebrando a su excelsa señora... y ciertamente no hago más que dar fe de

¹⁷ Blanco White, *Autobiografía*, ed. Antonio Garnica, Sevilla, 1975, p. 62-63. El dogma de la Inmaculada Concepción fue proclamado oficialmente por Pío IX en 1854.

un hecho real al decirles que los gemidos convulsivos de los ejercitantes eran tales que apagaban el sonido de la música»¹⁸.

En los escritos de todos los reformadores volvemos a encontrar las mismas críticas contra el culto excesivo a los santos y a la Virgen. «La Virgen de Atocha, la de la Almudena y la de la Soledad, escribe León de Arroyal, se compiten la primacía de milagros y cada una tiene su partido de devotos, que, si no son idólatras, no les falta un dedo para serlo. La religión la vemos reducida a meras exterioridades»¹⁹. Apenas hay número del *Censor* en que no aparezca esta oposición entre culto exterior y piedad interior, fe cristiana y prácticas supersticiosas. Véanse por ejemplo los discursos 36, *Sobre el poco aprecio que se hace en España de las obras de meditación*, y 46, *Que la superstición está entre nosotros más extendida que la impiedad*, texto fundamental para comprender la historia religiosa de España en el siglo XVIII. Léase también el discurso 94, que, después de criticar «la exactitud, aparato y magnificencia del culto externo», llega a la conclusión de que la religión en España «es una religión de teatro»: «La fe del gran número es una fe por decirlo así puramente negativa... una fe vocinglera, poco arraigada en el corazón»²⁰. Sería fácil citar más textos similares, pero sería inútil. Prefiero acudir ahora a otro tipo de documentos y presentar algunas estadísticas. Conozco mejor que nadie los límites de los métodos cuantitativos, pero hay que reconocer que proporcionan a veces datos imprescindibles.

Entre 1702 y 1807 se crean en Madrid nada menos que 105 asociaciones piadosas. El nombre de dichas cofradías, congregaciones y hermandades es bastante revelador de lo que eran en el XVIII las devociones más populares, por lo menos en una ciudad importante como Madrid:

¹⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹⁹ *Pan y toros. Oración apologética en defensa del estado floreciente de España*, ed. A. Elorza, Madrid, 1971, p. 26.

²⁰ Sobre *El Censor*, cf. A. Elorza, *La ideología liberal en la Ilustración española*, Madrid, 1970. El Consejo decretó recoger todos los ejemplares del discurso 46 sin dar razones (Cf. A.H.N., Consejos leg. 5546 n.º 22).

- María Santísima (8 veces).
- Purísima concepción de la Virgen María (8).
- Santísima María del Pilar (2).
- Nuestra Señora de Belén (4).
- N. S. de la Concepción (3).
- N. S. de la Purificación (3).
- N. S. de la Soledad (3).
- N. S. del Buen Parto.
- N. S. de la Esperanza.
- N. S. del Refugio.
- N. S. de las tres necesidades.
- N. S. de la Almudena, etc.

Vemos en seguida cómo triunfa la devoción a la Virgen. El nombre del Santísimo Sacramento sólo aparece 9 veces, el del Cristo de San Ginés 3 veces y el de San Isidro 3 veces también²¹.

La misma tendencia se verifica en Ibiza, como lo ha mostrado Jorge Demerson²². Gracias a la descripción de *Las antiguas Pithiusas* que hizo el Archiduque don Luis Salvador de Habsburgo, pudo constituir un catálogo de las imágenes que se veneraban en las capillas de los distintos templos de la isla entre 1863 y 1885. Las estadísticas reflejan la situación de la segunda mitad del siglo XIX pero pueden considerarse como indicios de la religiosidad popular en la isla durante el siglo anterior, en que se fabricaron e instalaron buena parte de dichas imágenes. La que con más frecuencia se encontraba en Ibiza era la de Nuestra Señora del Rosario (21 tallas o lienzos mencionados), siguiéndola a corta distancia las imágenes de:

- San Vicente Ferrer (19).
- El Santo Cristo (17).
- San José (14).
- San Roque (11).

²¹ F. Aguilar Piñal, *Asociaciones piadosas madrileñas del siglo XVIII. Descripción bibliográfica de sus Constituciones*, in *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 1966, p. 1-16.

²² J. Demerson, *Las iglesias de Ibiza*, Madrid, 1974.

- San Juan Bautista (10).
- Purísima Concepción (8).
- San Antonio (8).
- N. S. de los Dolores (7).
- N. S. de la Soledad (6).
- N. S. del Carmen (4).
- Virgen de Lluch (4).

Si sumamos todas las imágenes dedicadas a la Virgen, cualquiera que sea su advocación, llegamos a un total de 62 contra 28 para las imágenes de Nuestro Señor y 19 para las de Vicente Ferrer, santo valenciano sumamente popular en Ibiza. Jorge Demerson nota además que unos santos al parecer muy populares en la isla como San Rafael, Santa Inés o San Jorge casi no están representados en las iglesias ibicencas. Parece evidente, pues, que la progresión del culto mariano se hizo en detrimento del culto a los santos locales y que dicha evolución fue más notable en las grandes capitales que en los pueblos o pequeñas ciudades de provincia.

También es interesante estudiar sobre bases cuantitativas los nombres que se daban a los niños. «Au XVI^e siècle, *escribe B. Ben-nassar*, les prénoms féminins étaient en Espagne analogues à ce qu'ils étaient dans les autres pays chrétiens. Mais au XVIII^e, la mutation est déjà accomplie: ils illustrent presque toujours un sanctuaire de la Vierge... Cette fois encore la spécificité de l'Espagne est éclatante. Aucun autre pays d'Occident ne peut produire une telle liste de prénoms»²³. La consulta de los Libros de bautizos del siglo XVIII confirma más o menos esta opinión. Tomaremos el ejemplo de la parroquia de Encinas de Abajo, en la provincia de Salamanca, estudiado por Elyette Roussel en su tesina sobre *La vie religieuse populaire à Salamanca au XVIII^e siècle*²⁴. Entre 1726 y 1769 nacen 324 niños, de los cuales 142 son niñas. Los nombres atribuidos se reparten de la manera siguiente:

²³ *L'Homme espagnol, op. cit.*, p. 73.

²⁴ Université de Lyon, 1979 (ejemplar mecanografiado).

Nombres femeninos	Número	%	Nombres masculinos	Número	%
María	42	29,6	Juan	23	12,6
Antonia	24	16,9	Antonio	17	9,34
Francisca	11	7,8	Francisco	15	8,24
Manuela	13	9,15	Manuel	13	7,1
Teresa	11	7,8	Joseph	12	6,6
Ana	10	7	Domingo	9	4,9
Josepha	8	5,6	Sebastián	9	4,9
			Pedro	8	4,4
			Santiago	5	2,7
			Lorenzo	5	2,7

Vemos que un 30% de las niñas nacidas entre 1726 y 1769 llevan el nombre de María. Este nombre aparece 36 veces bajo forma compuesta, casi siempre unido al nombre de una santa (Ana, Isabel, Manuela, Teresa, Antonia, Estanislaa, Faustina, Eusebia, Santos, Francisca) y no al de un santuario como afirmaba Bennassar. También es interesante constatar que el nombre de María nunca se aplica a un varón, que el de Jesús no aparece y que los nombres de santos aparecen con la misma frecuencia en el masculino y en el femenino:

- Antonio-Antonia: $17+24=41$.
- Francisco-Francisca: $15+11=26$.
- Manuel-Manuela: $13+13=26$.
- Joseph-Josepha: $12+8=20$.

Aun si consideramos que muchas veces se daba al recién nacido el nombre de su abuelo o abuela y que por lo tanto no se escogía este nombre en plena libertad, las cifras indican otra vez el neto predominio de la devoción mariana sobre el culto a los santos. Este dato está confirmado por otros documentos de la época. El *Compendio histórico de la ciudad de Salamanca* de Bernardo Dorado (1773) nos proporciona valiosas indicaciones sobre las devociones más populares en dicha ciudad: el culto a la Virgen

de los Remedios en la iglesia de San Julián y a N. S. de la Vega en la parroquia de San Pablo. A la primera, que se considera la imagen más antigua de Salamanca, «se acude a pedir la protección del cielo en las calamidades públicas» (p. 32). A la segunda, que en todos los tiempos ha sido patrona de la ciudad, se le hizo en 1618 el voto y juramento «de celebrar con culto y veneración de fiesta solemne el día de la Purísima Concepción, de confesar y publicar hasta la última gota de sangre que fue concebida sin mancha de pecado original» (p. 112). La devoción dieciochesca tiene, pues, como hemos dicho, claras raíces tradicionales. El *Semanario erudito y curioso de Salamanca*, que se publicó de 1794 a 1798, menciona por su parte las numerosas «rogativas» realizadas en los distintos conventos o parroquias de la ciudad. Cito cuatro ejemplos:

- «Mañana celebra la comunidad de Madres Agustinas Recoletas de esta ciudad la Rogativa por el feliz éxito de las armas de nuestro Católico Monarca (que Dios guarde). Estará su Majestad manifiesto todo el día. Saldrá a la iglesia la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Nazareth que se venera intra Claustro de dicho Convento». (n.º 106, 20-9-1794).
- «Sagrados cultos que el día veinte y ocho del corriente consagra a María Santísima del Rosario su cofradía en la Iglesia Parroquial de la Santísima Trinidad a efecto de implorar por su intercesión el divino auxilio por el buen éxito de nuestras reales armas españolas, salud de nuestros soberanos. Misa y sermón a las diez, desde cuya hora estará S.M. manifiesto hasta las cuatro. Luego que se reserve saldrá María Santísima en procesión». (n.º 108, 27-9-1794).
- «La comunidad religiosa de la Madre de Dios tiene la rogativa por el buen éxito y felicidad de nuestras armas mañana cinco del corriente a su antigua y milagrosa Imagen del Santísimo Christo del Perdón, que se venera en su Iglesia». (n.º 110, 4-10-1794).
- «Mañana 12 del corriente se celebra en la Parroquial Iglesia de San Mateo la rogativa por el buen éxito de la presente guerra. Estará su Majestad manifiesto todo el día».
- «Dicho día celebra la Comunidad de Religiosas Dominicas la rogativa por el buen éxito de nuestras Católicas Armas: misa solemne a las diez con su Majestad expuesta todo el día». (n.º 112, 11-10-1794).

En el sólo año de 1794 se organizan 4 rogativas oficiales para conseguir la protección divina en la guerra. Se acude dos veces a la Virgen del Rosario, una vez a N. S. de Nazareth y una sola vez al Cristo del perdón. Todas las cifras concuerdan pues. En 1733

se termina la catedral nueva de Salamanca, dedicada a la Virgen de la Asunción santísima. De las 23 capillas que posee, 7 se dedican a la Virgen (N. S. de los Dolores, de la Luz, del Pilar, de la Cabeza, de la Verdad y María al pie de la cruz). En 1795 Fray Francisco Yagüe redacta una *Novena a N. S. del Castañar* cuyo texto ha sido publicado²⁵. Pero todavía están sin publicar las oraciones populares de tradición oral recogidas por D. Victoriano, cura de la parroquia de Santiago de la Puebla (partido de Alba), en las cuales aparecen los temas dominantes de la devoción popular de la época²⁶. También merecerían particular estudio los «milagros» ocurridos en el siglo XVIII. La mayoría se atribuyen a la Virgen de la Peña de Francia, que realiza 65 milagros entre 1700 y 1779. Cito algunos ejemplos:

- «Cáesele a un hombre una pistola cargada y se dispara entrándole el tiro por el cuerpo. Encomiéndase a Nuestra Señora y queda sano en breve tiempo». (1712).
- «Acometido un niño de un accidente mortal, sus padres lo encomiendan a Nuestra Señora, y sana». (1713).
- «Muere una niña ahogada, su madre la encomienda a Nuestra Señora y resucita, quedando buena y sana». (1717).
- «Pasa un carro sobre un niño, su padre invoca a Nuestra Señora y queda sin lesión alguna». (1718).
- «Una rueda de un carro torna y se queda parada sobre la cabeza de un niño. Invocan a Nuestra Señora y no se hace daño». (1701).
- «De resultas de un dolor de muelas peligra una vista y aun la vida de un muchacho. Encomiéndanlo a Nuestra Señora y quedó de todo sano». (1702).
- «Dispárase una escopeta bajo el sobaco de un hombre, hiérole mortalmente el tiro, encomiéndase a Nuestra Señora, pónese en cura y en breve sanó perfectamente» (1703).
- «Desahucian a un hombre que padeció un tabardillo. Encomiéndose a Nuestra Señora y la hace un voto. Empieza luego a mejorar y queda en todo sano». (1704)²⁷.

²⁵ J. Muñoz García, *Historia de la santísima Virgen del Castañar*, Béjar, 1954.

²⁶ E. Roussel cita estas oraciones en la tesina ya mencionada.

²⁷ Ver en la *Historia de N. S. de la Peña de Francia*, de P. M. Vasco Parra.

La conclusión la sacaremos con palabras del cronista Pablo Zamalloa, que describe en el *Semanario* las procesiones de Semana Santa y termina:

«¿Por qué muchos que no hacen la menor genuflexión al pasar la efigie del Salvador, aturdidos se dan golpes de pecho al pasar la efigie de su madre? ¡Qué ideas tan groseras e imperfectas de nuestro buen Dios y de Nuestra Sagrada Religión!»²⁸.

La situación es más o menos idéntica en todas las provincias de España. Las diferencias se notan entre la gente del campo y los que viven en las grandes ciudades. También varían las cifras según los distintos niveles socio-culturales estudiados. Después de Madrid, Ibiza y Salamanca podemos analizar el caso de Málaga. Sylvie Pernoud ha estudiado los testamentos de mujeres conservados en el Archivo Provincial de la ciudad y dotes de la misma época (años 1785 a 1795 con sondeos en todas las décadas del siglo²⁹). Este excelente trabajo realizado según los métodos empleados por M. Vovelle en su famoso libro *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle* nos ofrece abundantes noticias sobre la religiosidad popular en la Málaga del siglo XVIII. Las estadísticas establecidas sólo tienen, desde luego, un valor relativo. Las testadoras pertenecen en efecto a las clases superiores de la sociedad. La mitad de ellas saben firmar su testamento. Es indudable, pues, que el estudio de una sociedad a partir de dotes o testamentos deja en la sombra las fracciones más humildes de la población. Hay que notar además que las devociones particulares se explican muchas veces por unos motivos interesados más que por aspiraciones espirituales espontáneas. Aparecen, sin embargo, unas características generales. La relativa diversidad de las devociones particulares, sugerida por la multitud de cofradías y por la variedad de imágenes que figuran en los inventarios de bienes confirma la vitalidad de ciertas formas tradicionales del sentimiento religioso; pero demuestra por otra parte que asistimos en el siglo XVIII a una atomización de las creencias que podemos considerar como expresión del debilitamiento de la fe cristiana.

²⁸ *Semanario*, n.º 71, 1794.

²⁹ *Aspectos de la vida religiosa, familiar y social en la Málaga del siglo XVIII. Apuntes a partir de dotes y testamentos de mujeres* (Lyon, 1979, ejemplar mecanografiado).

La elección de mortaja revela las preferencias de las testadoras. San Francisco de Asís aparece en 21 de los 31 testamentos de los años 1700-1725 y en 78 de los 168 testamentos de los años 1774-1799, seguido por N. S. del Carmen (20 casos). Estas cifras pueden ponerse en relación con las referentes a la elección de sepultura. Para los mismos años 1775-1799 la «jerarquía» entre los diferentes conventos de Málaga se establece como sigue:

San Francisco, 17.
N. S. de la Merced, 9.
Agustinos, 5.
San Luis el Real, 5
San Pedro de Alcántara, 3
Trinitarios calzados, 3

No olvidemos que los Franciscanos eran los principales defensores del culto a la Inmaculada Concepción y que muchos predicadores de misiones pertenecían a esta Orden. Pero esto no lo explica todo. La popularidad de los conventos quedaba determinada por la de las cofradías que acogían. El 60% de las testadoras pertenecen a una hermandad y en 42% de los casos eligen a la vez el hábito y el convento de la misma orden.

El reparto de las misas pedidas entre las distintas parroquias o conventos de la ciudad deja aparecer la misma «jerarquía», aunque se notan algunas evoluciones a lo largo del siglo:

— Años 1700-1774:

San Francisco de Asís, 11 peticiones.
N. S. de la Victoria, 10.
N. S. de la Merced, 9
Carmelitas descalzos, 9.
Trinitarios descalzos, 8.

— Años 1775-1799:

San Francisco de Asís, 16.
San Pedro de Alcántara, 13.
Carmelitas descalzos, 8.
Capuchinos, 7.



La mayoría de las otorgantes pertenecían a una hermandad o cofradía, pero muchas veces era un simple medio para conseguir un sepelio decente y un número de misas satisfactorio. El éxito de determinadas hermandades estaba en relación con los aspectos materiales de sus «constituciones». Las cifras que indicamos no se pueden considerar, pues, como muy reveladoras de las formas más populares de devoción. La hermandad más importante era la de las Animas del Purgatorio, lo que puede indicar la gran preocupación de las otorgantes por la salvación de su alma. Después venía la de N. S. de los Dolores. 16 cofradías rendían culto a la persona y pasión de Cristo, 12 a la persona de María. Eran muy pocas las que se dedicaban al culto a un santo. En todos los testamentos se solicita, sin embargo, la mediación de María. El escribano pone generalmente de realce su soberanía, su virginidad y su maternidad.

En las escrituras de dotes e inventarios de bienes estudiados (168 dotes, 15 inventarios) aparecen cantidad de imágenes o cuadros religiosos. Las estadísticas ponen de relieve un leve predominio de las imágenes de la Virgen.

— *Imágenes de Cristo*: 11 del Niño Jesús, 1 «Señor de la columna», 2 «Ecce Homo», más dos imágenes llamadas «de Nuestro Señor». Total 16.

— *Imágenes de María*: 10 Concepciones, 1 Divina Pastora, 1 Soledad, 1 imagen de N. S. del Pilar, más 5 imágenes llamadas «de Nuestra Señora». Total 18.

— *Imágenes de santos*: San Antonio de Padua (6), San Juan (3), El niño San Juan (1), Juan Bautista (1), Francisco de Asís (1), San Miguel (1) y Santa Ana (1). Total 14.

Estas cifras no revelan gran cosa en la medida en que se trata muchas veces de objetos antiguos o de valor que no expresan necesariamente las preferencias personales de las otorgantes. El caso de los cuadros y láminas quizás sea más interesante, porque se trata de una forma de arte bastante más popular. Los protocolos evidencian en este caso una enorme supremacía del tema mariano:

- N. S. de la Concepción (32 lienzos).
- N. S. del Rosario (29).
- N. S. de Belén (6).
- N. S. de la Soledad (6).
- N. S. de los Dolores (5).
- N. S. del Carmen (3).
- Divina pastora (2).
- N. S. de las Angustias (1).
- N. S. de la Rosa (1).
- N. S. de los Desposorios (1).

Más 5 cuadros llamados «de Nuestra Señora». O sea un total de 100 lienzos o láminas. Una otorgante posee 27 láminas de N. S. del Rosario. Los santos y santas encuentran mejor acogida en las casas particulares que en las iglesias, pero sólo se inventarían 74 lienzos o láminas y ningún santo tiene verdadera primacía fuera de San José (10), San Juan (7), Niño San Juan (7) y Francisco de Paula (7). Sobre la persona y vida de Cristo no hay más que 34 lienzos: descendimiento de la cruz (5), niño dormido (4), Ecce Homo (4), Señor crucificado (3), Jesús Nazareno (3), etc....

Concluir un estudio descriptivo llevado a cabo sobre bases cuantitativas tan limitadas y utilizando documentos tan diferentes unos de otros por su naturaleza y origen sería desde luego cosa arriesgada y hasta podemos decir de poco valor científico. Creo, sin embargo, que el predominio del culto mariano en la España del siglo XVIII y su atomización en cultos individualizados son fenómenos tan generales y tan evidentes que merecen una explicación final.

No se puede negar que el catolicismo popular gravite desde el siglo XIII en torno a la Virgen. «La religiosidad popular, nota R. Álvarez Gastón, está vinculada por lo general a determinadas advocaciones, títulos o misterios en honor de la Virgen María»³⁰. Insisto en la palabra *determinados*, porque la piedad mariana presenta efectivamente la característica más notable de las formas populares de devoción: una localización concreta y determinada. El concilio Vatica-

³⁰ *La religión del pueblo*, Madrid, 1976, p. 19.

no II en su constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* reafirma esta diversificación, este carácter local y bien diferenciado de la piedad hacia la Madre de Dios, siempre «de acuerdo con las condiciones de los tiempos y lugares y teniendo en cuenta el temperamento y manera de ser de los fieles»³¹. En el siglo XVIII el conflicto entre los reformadores ilustrados y los defensores de la religiosidad popular se reduce casi siempre a la oposición entre la voluntad unificadora de los primeros y la tendencia, tan frecuente entre los segundos, a favorecer las creencias o prácticas particulares. Se oponen así dos Españas y dos iglesias³². Los reformadores de la época tienen un criterio cualitativo. Quieren desterrar abusos, errores y supersticiones. Para ellos la fe tiene que ser algo compatible con las exigencias de la razón. Su mayor enemigo, pues, no es la impiedad sino la «superstición», palabra con la cual designan en general las creencias o prácticas populares. «Debe inspirarse a los ministros del culto y de la moral la más santa y vigorosa indignación contra tantas devociones apócrifas y ridículas que pervierten la razón, destruyen toda virtud y dan visos de gentilidad al cristianismo», escribe por ejemplo Cabarrús³³. El mismo odio a las formas populares de devoción se encuentra dos siglos después en Américo Castro cuando nota: «Vulgarismo, popularismo. Pese a alguno de sus resultados dentro del arte son dos pestes embutidas en los flancos de nuestro pueblo»³⁴. Pero en el clero del siglo XVIII este popularismo tenía sus defensores, partidarios de una religión vinculada con el corazón más que con la razón y con criterio más bien cuantitativo. Entre ellos figuraban los misioneros populares, grandes propagadores del culto a la Virgen y a los santos, enemigos de la impiedad más que de las supersticiones. Es verdad que, como nota Aguilar Piñal, «la cultura ha penetrado en España, más que por la lectura, por la pasiva audición en tem-

³¹ *Lumen gentium*, 66.

³² Cf. W. J. Callahan, *Two Spains and two churches*, in *Historical reflections*, vol. II, n.º 2, 1975, p. 157-181. «Religión among the masses, dice el autor, was an amalgam of superstition and folkloric custom in which the officials dogmas of the church were only dimly perceived» (p. 160).

³³ *Carta sobre los obstáculos que la naturaleza...* Madrid, 1813, p. 137.

³⁴ *Algunos aspectos del siglo XVIII*, in *Españoles al margen*, Madrid, 1973, p. 52.

plos y confesonarios», y que «el pensamiento español, hasta finales del siglo XVIII por lo menos, se ha nutrido básicamente del alimento espiritual que se le ha ofrecido, con garantía de salvación, en la casa de Dios»³⁵. Esta influencia fue como el contrapeso de la amplia campaña pedagógica de la ilustración. Vemos así cómo es totalmente imposible dar una visión lineal de la historia religiosa del siglo. Solamente se pueden analizar el conflicto entre dos concepciones del cristianismo, las relaciones dialécticas entre ilustración cristiana y religiosidad popular, los fenómenos de ósmosis o enfrentamiento, de influencias recíprocas, de adaptación, imitación o rechazo entre lo que llamaremos religión dominante y religión dominada. Por una parte debemos analizar el esfuerzo de racionalización y de unificación intentado por los reformadores ilustrados. Por otra parte merece nuestra atención la imaginación popular, la creatividad de las masas, el inconsciente y la memoria colectiva. Hasta ahora casi no se ha estudiado más que el primer aspecto. Pero existen en cada época fenómenos de cambio y de permanencia, de movimiento y de resistencia, de ruptura y de continuidad. El estudio del culto mariano en el siglo XVIII permite subrayar el tradicionalismo de las Luces, ligado en el terreno religioso a lo que Maldonado llama con gran acierto «la nostalgia de lo mágico» y que yo prefiero llamar «le retour du refoulé».

Creo además que el fracaso de la Ilustración católica, es decir el doble fenómeno de represión de la cultura popular a lo largo del XVIII y de resurgimiento de dicha cultura a finales del siglo, sólo se puede explicar teniendo en cuenta la realidad política de entonces. Si, como hemos visto, la cultura popular se define por su diversidad, su carácter local, sus particularismos, se comprende fácilmente que se afirme sobre todo en los períodos en que el poder político tiene formas poco centralizadas. Fue el caso en la Edad Media. La unificación del dogma entre el siglo XVI y el XVIII debe relacionarse, a la inversa, con la centralización del poder político. El criterio de ortodoxia siempre es político y religioso a la vez. «L'absolutisme conquérant, *écrit Muchembled*, secrète un

³⁵ *Guía cuaresmal para la Villa y Corte en 1769, in Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 1966, p. 1-9.

modèle culturel qui cherche à imposer l'unité au détriment de toute diversité»³⁶. La Edad Media se caracteriza por la profusión y dispersión de lo sagrado; las Reformas (la católica y la protestante) proponen una nueva definición de lo sagrado, afirman una mayor preocupación por la ortodoxia y la uniformidad dogmática. Los reformadores del siglo XVIII aparecen en este sentido como los herederos de los hombres del XVI. Pero el fracaso final de la Ilustración católica, el resurgimiento de la cultura popular y la reaparición de «supersticiones» y prácticas particularistas corresponden a una crisis política, la de los modelos unificadores promovidos en el campo político por el llamado «despotismo ilustrado» y en el sector religioso por la llamada «Ilustración cristiana».

Esta explicación general no excluye otros motivos más concretos. Es evidente por ejemplo que la lucha contra las supersticiones y creencias populares se hizo menos eficaz y menos activa a partir del momento en que prevaleció la lucha contra los impíos, considerados como responsables de los acontecimientos de Francia. La jerarquía, renunciando a la actitud de menosprecio de los primeros reformadores, se mostró más tolerante y esta tolerancia se combinó con las aspiraciones de las masas. Los misioneros como Diego de Cádiz o Miguel de Santander fulminan contra los impíos más que contra las supersticiones, actitud que contribuye bastante a su popularidad.

En el caso del culto mariano podemos evocar por fin otro tipo de explicación. En el siglo XVI como en el XVIII la represión de las formas populares de devoción se acompaña casi siempre de una depreciación de la mujer, considerada como agente de transmisión de dicha religiosidad, y, como consecuencia, de una fuerte represión sexual. La misoginia de los predicadores y misioneros es cosa muy conocida. Ahora bien, el culto mariano suele ser un culto a la mujer como virgen o como madre. En este sentido está relacionado con la represión de la sexualidad y puede considerarse como un culto antifeminista que supone cierta depreciación de la mujer como tal. En el siglo XVIII se elabora una moral que utiliza dicho culto para encerrar a la mujer en su papel de madre.

³⁶ *Culture populaire et culture des élites, op. cit.*, p. 228.

Se comprende, pues, que la misoginia de los predicadores, su moralismo sexual, se acompañen de una extraordinaria devoción a la Virgen. El culto a la Divina Pastora y el de la Inmaculada Concepción, que constituyen sus dos expresiones más relevantes, corresponden al doble papel tradicional de María-Madre, protectora e intercesora, y María-Virgen, encarnación del ideal de pureza y perfección. Notemos además que la popularidad de la Divina Pastora se explica fácilmente en una época de cambios y revoluciones en que muchos hombres buscaban un refugio y una protección.

Vemos así cómo la popularidad del culto mariano a lo largo del siglo XVIII resulta de la convergencia entre la voluntad de las élites y las aspiraciones del pueblo. Este culto merecería estudiarse en detalle y sobre bases cuantitativas mucho más amplias, porque constituye un terreno privilegiado para analizar la dialéctica entre formas populares y formas cultas de devoción, Ilustración cristiana y religiosidad popular. La mayoría de los fenómenos observados no son peculiares del siglo, pero su mayor interés consiste precisamente en que nos revelan un aspecto poco estudiado de la época, su tradicionalismo, sus continuidades y sus permanencias.