

Los estudios sobre religiosidad popular en la España Moderna en los últimos veinticinco años¹

(The studies on popular religiousness in modern Spain over the last twenty-five years)

Usunáriz Garayoa, Jesús M.^a

Univ. de Navarra
Dpto. de Historia
Edificio Bibliotecas
31080 Iruñea

BIBLID [1137-439X (1999), 18; 17-43]

Los estudios sobre religiosidad popular en la España de la Edad Moderna han experimentado en los últimos veinticinco años un desarrollo espectacular, al menos en lo que respecta a congresos, jornadas, conferencias y publicaciones de toda índole. Sin embargo, las aportaciones, salvo casos concretos, apenas han rebasado la barrera de la mera descripción de manifestaciones religiosas locales, sin prestar atención a su evolución, a los cambios profundos de mentalidad durante los siglos modernos y sin realizar estudios de historia comparada. Este trabajo hace un balance temático de la producción historiográfica de los últimos años, y realiza propuestas metodológicas y de investigación futuras.

Palabras Clave: Religiosidad Popular. Edad Moderna. Mentalidades. Historia antropológica.

Espainiako Aro Modernoari buruzko herri-erlijiozkotasunaz diharduten azterlanek garapen ikusgarria izan dute azken hogeita bost urteotan, gutxienez kongresu, jardunaldi, hitzaldi eta era guztietako argitalpenei dagokienez. Halaz ere, zenbait kasu zehatzetan izan ezik, ekarpen horiek ozta-ozta gainditu dute tokiko erlijiozko agerpenen deskribapen soila, mende modernoetan izan duten bilakabideari eta pentsamolde-aldaketa sakonei erreparatu gabe eta historia konparatuko azterketak burutu gabe. Lan honek azken urteetako produkzio historiografikoaren gaikako balantzea egiten du, aldi berean metodologia eta ikerketa bideak proposatzen dituelarik.

Giltz-Hitzak: Herri-erlijiozkotasuna. Aro Modernoa. Pentsamoldeak. Historia antropológikoa.

Les études sur la religiosité populaire dans l'Espagne des Temps Modernes ont expérimenté, au cours de ces vingt-cinq dernières années, un développement spectaculaire, tout du moins en ce qui concerne les congrès, journées, conférences et publications de toute sorte. Pourtant, les contributions, sauf quelques exceptions, ont à peine dépassé le stade de la simple description de manifestations religieuses locales, sans prêter attention à son évolution, aux changements profonds de mentalité au cours des siècles modernes et sans réaliser d'études d'histoire comparée. Ce travail fait un bilan thématique de la production historiographique de ces dernières années et propose des méthodologies et des recherches futures.

Mots Clés: Religiosité Populaire. Temps Modernes. Mentalités. Histoire anthropologique.

¹ Este trabajo se marca dentro del proyecto «El mundo rural en el Norte de España durante la Edad Moderna: transformaciones y permanencias culturales» financiado por un PIUNA de la Universidad de Navarra y del titulado «El mundo rural en Navarra» subvencionado por el Gobierno de Navarra.

1. HACIA UNA DEFINICION DE RELIGIOSIDAD POPULAR. LOS ESTUDIOS DESDE LA ANTROPOLOGIA Y DESDE LA HISTORIA

El tema de la religión popular en las sociedades tradicionales constituye un viejo conocimiento para los folkloristas y los etnólogos, aunque como recoge un estudioso de la historia intelectual, citado por W. A. Christian, hablar de religiosidad popular es referirse «a la otra cara de la luna», es decir, la que hasta nuestros días estuvo oculta a nuestros ojos². Una discusión que ha sido particularmente fructífera en Francia y en el mundo anglosajón, mientras que en España prácticamente no se ha tenido en cuenta hasta estos últimos años, como tendremos ocasión de comprobar.

Su definición, ha sido objeto de numerosas propuestas, que el historiador de las mentalidades, Michel Vovelle se atrevió a agrupar -aunque de forma algo nebulosa, confusa- en dos familias: estáticas y dinámicas. Así, entre las primeras, encontraríamos a los folkloristas para los que la religión popular sería un cúmulo de supervivencias paganas, de supersticiones y gestos mágicos, penetrado por rasgos de sincretismo cristiano. Esta religión popular sería profundamente precristiana, como recoge el historiador C. Gaignebet. Y entre los segundos el sociólogo Meslin, que considera que el fenómeno religioso se hace popular cuando manifiesta el horizonte mental cotidiano del hombre humaniza a Dios para sentirlo más cercano. O el historiador Bakhtine, para el que la religión popular es un conjunto de actitudes y comportamientos, una dinámica basada en la inversión de valores y de las jerarquías, una idea no muy lejana a una visión de relación dialéctica entre religión oficial y popular tan atractiva para Vovelle, que hunde sus raíces en el marxismo de Gramsci³. Nos enfrentamos, por tanto, a un fenómeno complejo, con múltiples centros de interés y una gran diversidad de facetas⁴.

En España son varios los autores que desde la teología y la antropología se han detenido a considerar e intentar definir la religiosidad popular⁵. Para el teólogo Luis Maldonado, por ejemplo, la religiosidad popular, que él prefiere denominar «catolicismo popular», a la manera

² CHRISTIAN jr., William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, p.11

³ VOVELLE, Michel, «La religión popular» en *Ideologías y mentalidades*, Barcelona: Ariel, 1985, pp.125-131. Las críticas hacia los métodos cuantitativos de Vovelle para el estudio de la espiritualidad no se hicieron esperar, especialmente G. GURSDORF, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972 [Trad. esp. *La conciencia cristiana en el siglo de las Luces*, Estella, Verbo Divino, 1977]

⁴ El reto que supone su estudio fue hábilmente descrito por Michel Mollat: «Le sujet est ambigu, ramifié vers tous les secteurs de la vie sociale et religieuse. [...] Il faudrait posséder la compétence de l'archéologue, l'ingéniosité de l'ethnologue, la finesse du sociologue. [...] Pourtant cette imprudence est une aventure passionnante. Elle offre une chance de pénétrer jusqu'à leur essence les attitudes des hommes en face de leur destinée. Et l'impossibilité de réduire leurs comportements à des causalités simples et à des motivations rationnellement rigoureuses offre l'inestimable compensation d'une richesse infinie de nuances». MOLLAT, Michel, «Les formes populaires de la piété au Moyen Age. Introduction au Colloque sur la Piété Populaire» en *La piété populaire au Moyen Age. Actes du 99e Congrès National des Sociétés Savantes. Vesanzon, 1974*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977, p.8

⁵ Las propuestas y los intentos de definición del concepto de religiosidad popular han sido habituales en debates, congresos, simposios y jornadas. Toda una gama que no nos vamos a detener a analizar, pero sí a mencionar. Pionero y con contribuciones de gran atractivo fue el coloquio celebrado en 1970 y cuyas actas fueron publicadas por LACROIX, B. - BOGLIONI, P., *Les religions populaires. Colloque international. 1970*, Quebec, Les presses de l'Université Laval, Histoire et Sociologie de la Culture, 1972. Es ya clásico el trabajo de DELARUELLE, Étienne, *La piété populaire au Moyen Age*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1975. Intentos de aproximación ha llevado a cabo MOLLAT, Michel, *op. cit.*, pp.8 yss.; muy interesantes son las reflexiones de André VAUCHEZ, «La piété populaire au Moyen Age. État des travaux et position des problèmes» en *La piété populaire au Moyen Age. Actes du 99e Congrès National des Sociétés Savantes. Vesanzon, 1974*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977, pp.27-42; las intervenciones en DUBOSCQ, G. et al. (eds.), *La religion populaire. Colloque International du C.N.R.S.*, 1977, Paris: C.N.R.S., 1979; ORONZO, Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983 [Ed. it., Bari, Adriatica Editrice, 1979], en particular su introducción 7-25. CHOLVY, «What is religion anyway? And what did people, think it was» en PLONGERON, B. -

de R. Pannet⁶, es «la síntesis de un cristianismo implantado en las poblaciones rurales de Europa tras injertarse en sus creencias religiosas, es decir, en su religiosidad telúrica y en su estilo de vida agro-cultural»⁷, una definición no muy lejana a esa visión estática de la que habla Vovelle. Otros como Pedro Castón Boyer, desde una perspectiva sociológica, prefieren hablar de «religiosidad tradicional» -para distinguirla de una «religiosidad devocional» y de la «religiosidad oficial»-, entendida como «todos aquellos comportamientos religiosos que forman parte de la cultura de un pueblo. Y, consecuentemente, están íntimamente en relación con su cosmovisión y con su escala de valores»⁸, más cercana a la acepción dinámica.

El antropólogo W.A. Christian evita el uso de la expresión «religión o religiosidad popular» -una redundancia-, pues la palabra «popular» -y sigue a Dario Rei- ha acabado por connotar el sentido de «rural» por oposición a «urbano», cuando el tipo de religiosidad que él estudia fue rural y urbano, letrado e iletrado. Por eso es más partidario de hablar de religiosidad local, ya que las costumbres religiosas, con sus semejanzas y diferencias, tienen en común la vinculación a un lugar concreto y a un origen histórico⁹. Tampoco el historiador Andrés-Gallego utiliza la expresión religiosidad popular -al menos no utiliza esta expresión-, sino que habla, muy sugestivamente, de «rehacer la vivencia religiosa en la historia, esto es:

PANNET, R. (eds.), *Le Christianisme populaire*, París, 1976; MANSELLI, R., *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, Montreal-París, Institut d'Études Médiévales, 1975; SCHMITT, Jean-Claude, «Religion populaire» et Culture Folklorique» en *Annales. E.S.C.*, 1976, 941-953; OBELKEVICH, James (ed.), *Religion and the People, 800-1700*, Chapel Hill, 1979; HILAIRE, Yves Marie, *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers de l'Histoire*, Lille, Centre Interdisciplinaire d'Études des Religions, 1981; o los números monográficos dedicados al tema por las revista *Ethnologie Française*, 11, 3, 1981; Natalie Zemon DAVIS, «Some tasks and themes in the study of popular religion» en THINKHAUS, Ch., *The Pursuit of Holiness*, Leiden, 1974; «From 'popular religion' to 'religious cultures'» en OZMENT, S.E. (ed.), *Reformation Europe. a guide to research*, St. Louis, 1982, 321-341. ARIES, Ph., «Religion populaire et réformes religieuses» en *La Maison-Dieu*, 122, 1975; DUPRONT, Alphonse, «La religion populaire dans l'histoire de l'Europe Occidentale» en *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, LXIV, 185-202. El número monográfico titulado «Religioni delle classi popolari» en *Quaderni Storici*, 41, 1979. Sobre las discusiones en torno al concepto de religiosidad popular en Alemania y la adopción del término *religiöse Volkskunde*, me remito al excelente trabajo de SCRIBNER, R.W., «Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation» en *Journal of Ecclesiastical History*, 35, 1984, 47-77. Para España las reflexiones más interesantes siguen siendo, además del citado W. A. Christian, las realizadas por NALLE, Sara T., *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1992 o REDONDO, Augustin, «La religion populaire espagnole au XVIe siècle: un terrain d'affrontement?» en FOURQUERNE, Y-R., ESTEBAN, A. (coords.), *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, los días 30 de noviembre y 1-2 de diciembre de 1983*, Madrid, Casa de Velázquez, Universidad Complutense, 1986, 329-369. Es también interesante la síntesis de GARCIA CARCEL, Ricardo, «La religiositat popular i la historia» en *L'Avenç*, 137, 1990, 20-27

⁶ PANNET, R., *Le catholicisme populaire*, París, 1974.

⁷ «La religiosidad popular» en ALVAREZ SANTALÓ, C. et alii (coords.), *La religiosidad. popular I. Antropología e Historia*, Barcelona: Anthropos, 1989, p.33. La tesis de Luis MALDONADO aparece también en otros de sus trabajos, como el titulado «Dimensiones y tipos de la religiosidad popular» en *Concilium. Revista internacional de Teología*, 206, 1986, 9-18; «Inculturación y religiosidad popular» en *Communio*, V, 1987, 423-432.

⁸ «La religiosidad tradicional en Andalucía. Una aproximación sociológica» en CASTÓN BOYER, P. et alii, *La religión en Andalucía (Aproximación a la religiosidad popular)*, Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985, p.101

⁹ *op. cit.*, p.215. «En las aldeas, pueblos y ciudades de la España central (y sospecho que en la mayoría de los núcleos de población de la Europa católica) se daban dos tipos de catolicismo: el de la Iglesia universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano, y otro local, basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares, y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo). [Christian, *op. cit.*, p. 17. Ver también la entrevista realizada por GELABERTO, Martí -LÓPEZ, Lluís, «William A. Christian Jr.: Història, Societat i Religió» en *L'Avenç*, 1993, 36-39. Una opinión que llega a compartir Pegerto Saavedra en *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Barcelona: Crítica, 1994, p.322, pero ante la que se muestra contrario Antonio Luis Cortes Peña, cuando alega que «si bien estas manifestaciones religiosas aparecen a niveles locales -incluso pueden ser devociones exclusivamente locales-, en su ma-

las formas de vivir la religión»¹⁰, una expresión también utilizada por el profesor Domínguez Ortiz para desmontar la base de que la religiosidad popular no estaba ligada a las jerarquías sociales¹¹. Para Antonio Luis Cortés Peña, al hablar de religiosidad popular se hace necesario romper con el dualismo entre la religiosidad oficial y popular, pues considera necesario referirse también a la posición de las elites cultas, dando lugar a un juego de relaciones y de enfrentamientos, en una sociedad sacralizada¹². Otro historiador, por el contrario, habla de espiritualidad, distinguiendo para la Edad Moderna dos espiritualidades que corresponden a dos culturas diferentes, la de los sectores sociales y cualificados, y la de la religiosidad popular de los campesinos, o como él llama, el «mundo sacralizado de los humildes»¹³. O nos encontramos con otros, como el antropólogo Pedro Córdoba, que sostiene la tesis -sin fundamento- de que jamás ha existido ni puede existir lo que se denomina «religiosidad popular» - y menos aún la noción sustitutiva de «religiosidad tradicional»-, puesto que, según este autor, en ninguna sociedad existe el pueblo, argumento que no justifica; y no existe religiosidad popular ya que donde existe monoteísmo lo que queda fuera de él es pura idolatría y fetichismo, pero nunca religión. Para este autor el término surge a partir del siglo XVIII como un concepto síntoma de una crisis interna de la pastoral católica, que surge ante los ataques contra las supersticiones de los ilustrados y revolucionarios, a los que los obispos responden atrayendo a las masas populares que de no ser apoyadas por ellos, se apartarían de la Iglesia¹⁴.

Con todo, como punto de partida, una muy completa definición es la propuesta por los antropólogos Gurutze Arregi y Ander Manterola para quienes -a partir de la antropología cultural- la religiosidad, desde la vertiente popular es «una de las manifestaciones de la cultura de una comunidad», cuyo campo de estudio será «el conjunto de creencias y rituales fruto de la actividad simbólica de un grupo humano y que el propio grupo ha caracterizado como sagrados o religiosos». «En otras palabras, a la religiosidad popular pertenecen las ideas de una comunidad sobre los seres sobrenaturales y su influencia en la vida (creencias), así como las prácticas mediante las cuales el individuo o la colectividad se pone en relación con

yor parte responden a unos esquemas de actuación muy semejantes en todos los lugares, aunque, sin duda, en cada caso puedan darse ciertos rasgos peculiares, por lo general en aspectos accesorios». «Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España moderna» en *Hispania*, LV, 1995, p.1028. Se muestra sin embargo de acuerdo en la apreciación en torno al concepto de popular, en cuanto que las manifestaciones devocionales afectaban y eran compartidas por miembros de los diferentes estamentos sociales. De todas formas creo que el profesor Cortes no ha sabido interpretar la tesis de W.A. Christian, ya que éste en ningún momento ha negado las relaciones entre ambas: «Entre la religión local y la universal existe una relación recíproca. Mientras la Reforma católica reiteró la subordinación de la primera a la segunda, los pueblos siguieron adoptando los símbolos y el discurso de la Iglesia universal, como siempre lo habían hecho, y adaptándolos a sus usos devocionales locales». CHRISTIAN, W.A., *op. cit.*, p. 219.

¹⁰ ANDRÉS-GALLEGO, José, «Práctica religiosa y mentalidad popular en la España Contemporánea» en *Hispania Sacra*, 46, 1994, p.331. Es más, sostiene que forma parte esencia de la historia de las mentalidades, entendida no «como una nueva parcela más a sumar a las ya existentes (cultura, sociedad, economía, política), sino como una categoría nueva con la que deben examinarse todas las demás cosas». Al fin y al cabo de lo que habla es del ejercicio de la nueva historia cultural.

¹¹ «Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca» en *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada: Universidad de Granada, Casa de Velázquez, 1990, p.10.

¹² CORTÉS PEÑA, Antonio Luis, «Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España moderna» en *Hispania*, LV, 1995, 1029.

¹³ EGIDO, Teófanos, «Mundo y espiritualidad en la España moderna» en *Revista de Espiritualidad*, 38, 1979, 243-262.

¹⁴ CÓRDOBA MONTOYA, Pedro, «Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica» en ALVAREZ SANTALÓ, C. et alii (coords.), *La religiosidad popular I. Antropología e Historia*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 70.

estos seres (ritos)¹⁵. Por eso, sus autores, sugieren el estudio de los lugares sagrados, del calendario religioso, de los símbolos protectores, de las devociones populares y de la religión doméstica.

2. PANORAMA GENERAL SOBRE LOS ESTUDIOS DE RELIGIOSIDAD POPULAR EN ESPAÑA: UN MOMENTO DE AUGE

A finales de la década de los setenta Antonio Mestre se preguntaba: «¿Qué formas concretas toma la religiosidad popular española del XVIII?» Y la respuesta era descorazonadora: «He aquí uno de los puntos más oscuros de la historiografía sobre la Ilustración»¹⁶, y no se apuntaba por entonces un panorama muy halagüeño para toda esa época en general. Como recordaba William Christian, el creciente interés manifestado entre los antropólogos y los historiadores por los estudios sobre la religión en los albores de la Europa moderna¹⁷, apenas si ha contado con la participación de estudiosos españoles, más interesados por lo que el llama un «discurso clerical» o civilizado, plasmado en estudios como los de Marcel Bataillon o J.I. Tellechea¹⁸.

Dejando de lado las aportaciones particulares, será a partir de finales de la década de los ochenta cuando comience a prestarse atención por la comunidad historiográfica española a los estudios sobre la cultura y la religiosidad popular, aunque en buena parte de ellos se da por asumido un concepto de religiosidad popular, que en ningún momento llega a revelarse por sus autores, puesto que no llega a ser objeto de reflexión detenida. De todas formas, entre 1983, fecha de celebración del coloquio organizado por la Casa de Velázquez titulado *Culturas populares: diferencias, divergencias, conflictos*¹⁹, y los comienzos de la década de los noventa, ya era evidente el avance que se había producido²⁰.

Decisivo por múltiples motivos fue el «I Encuentro sobre Religiosidad Popular» -de carácter interdisciplinar pues participaron en él historiadores y antropólogos- celebrado en Sevilla en 1987, cuyas actas han sido publicadas en 1989, abundando los trabajos referidos a las capitales andaluzas. Interesan especialmente para este tema los aportes teóricos del volumen I («Antropología e historia») y sobre las manifestaciones de esta religiosidad popular el III («Hermandades, romerías y santuarios»). A partir de ese momento las reuniones científicas se multipli-

¹⁵ ARREGI, Gurutze -MANTEROLA, Ander, *Religiosidad popular en AGUIRRE*, Ángel, (dir.). *Diccionario temático de Antropología*, Barcelona: Boixareu, 1993, p.532.

¹⁶ MESTRE SANCHIS, Antonio, «Religión y cultura en el siglo XVIII español» en GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia en España. IV*, Madrid, B.A.C., 1982, p.586.

¹⁷ Para un repaso a estas preocupaciones en Jornadas, Congresos, Coloquios, Seminarios etc. vid. n.

¹⁸ CHRISTIAN, W.A., *op. cit.* No habría que olvidar, sin embargo, las referencias a la religiosidad colectiva en una ciudad española, en la obra del eminente hispanista Bartolome Bennassar *Valladolid au siècle d'Or: Une ville de Castille et sa campagne au XVIIe siècle*, París, Mouton, 1967.

¹⁹ Madrid, Universidad Complutense, 1986.

²⁰ Así lo expresaba A. DOMÍNGUEZ ORTIZ: «Dentro del movimiento de renovación de la historia eclesiástica de España, destaca con gran fuerza el interés por la religiosidad popular, manifestado en cursos, coloquios, libros y artículos, todavía poco numerosos pero de alta calidad en general. Suele inscribirse esta actividad dentro del auge de los estudios sobre mentalidades, que, como otras novedades historiográficas nos ha llegado de Ultramontes. Gracias a ellos, los descarnados huesos de la historia institucional se están revistiendo de carne y sangre, se están humanizando y por ello mismo estamos profundizando en el cogollo mismo de la historia, que es por definición humana.» en «Prólogo» a la obra de BOUZA ÁLVAREZ, José Luis, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid: C.S.I.C., 1990, p.13.

can: así el Congreso de Zaragoza celebrado en 1990²¹; la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna celebrada en Murcia en 1992, «Mentalidad e Ideología en el Antiguo Régimen»²²; el Simposio celebrado en El Escorial en abril de 1997²³; o el II Congreso Nacional de Religiosidad Popular, celebrado en abril de 1998.²⁴

La actividad investigadora, por tanto, parece encontrarse en un momento boyante. Sin embargo es más un espejismo que una realidad que pueda palpase. La multiplicación de Congresos y de publicaciones no es -aunque a veces pueda parecer lo contrario- garantía de avances reales en la investigación. Por esta razón, creo que el trabajo de los historiadores debería orientar sus pasos en dos direcciones: primera, metodológicamente hacia un acercamiento y colaboración -muy cacareada hasta ahora, pero sólo eso, al menos en España- entre la Antropología y la Historia, que no es simplemente adaptar temas tradicionalmente «propios» de los antropólogos a períodos históricos, como algunos llegan a simplificar. Segunda, una investigación que se ocupe de analizar en profundidad las transformaciones culturales que ha soportado las comunidades durante la Edad Moderna. Con un objeto: el de conocer e interpretar en profundidad todo un sistema de códigos y símbolos, de llegar a comprender los elementos culturales que caracterizaban a esta sociedad. En definitiva, estudiar el complejo mundo de las actitudes, de los comportamientos éticos y sociales, las creencias, de campesinos, pastores, hidalgos, y responder a dos cuestiones: ¿cómo contemplaban la realidad de su época? ¿Cómo expresaban su forma de pensar? ¿Cómo cambian con el paso del tiempo?

3. ALGUNOS TEMAS DE INVESTIGACION

3.1. Ermitas, santuarios, reliquias, romerías, rogativas

El santuario, en definición de X. Mariño, es un templo en el que se venera la imagen o una reliquia de la Divinidad, de la Virgen o de un santo de especial devoción²⁵. Es en torno a ermitas y santuarios, por ser más autónomos que los templos activados y regulados más directamente por la organización eclesiástica, donde se conservan con mayor vigencia las creencias populares y tiene lugar todo un sistema de rituales colectivos, como son las procesiones circunvalatorias a la ermita, las rogativas en demanda de la lluvia, las peregrinaciones anuales... Las concentraciones festivas o romerías en los santuarios es una de las características de esta religiosidad. Asimismo, es inherente a ella la exteriorización ritual de las peticiones mediante ofrendas o las acciones de gracias por los favores obtenidos mediante ex votos²⁶. Es esta también la opinión del profesor Homobono cuando afirma que: «Los lugares

²¹ Publicado por SERRANO MARTÍN, Eliseo (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1994.

²² ALVAREZ SANTALÓ, C. - CREMADES, Carmen M» (eds.), *Mentalidad e Ideología en el Antiguo Régimen.II*, Murcia, 1993.

²³ *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium 1/4-IX-1997*, Madrid, Estudios Superiores del Escorial, 1997 (2 vols).

²⁴ A estos Congresos habría que sumar, por ejemplo, el III Congreso Nacional de Cofradías, celebrado en Córdoba en noviembre de 1996 o el próximo Congreso Internacional de Hermandades y Religiosidad Popular a celebrar en Sevilla del 27 al 31 de octubre de 1999.

²⁵ MARIÑO FERRO, X.R., *Las romerías/peregrinaciones y sus símbolos*, Madrid: Edicións Xerais de Galicia, 1987, p.13.

²⁶ ARREGI, G. - MANTEROLA, A., *op. cit.*, p.533.

eclesiales actúan como centros de encuentro, de ordenamiento de la vida comunal. La parroquia es el centro del espacio sagrado de la comunidad local, estructurada en tanto que unidad básica de fieles dirigida por la jerarquía eclesiástica. La ermita, lejos de ser este centro y situada en la periferia del territorio comunitario, es el polo alternativo del universo sagrado popular: representa una religiosidad no institucional ni jerarquizada, de perfiles mágico-supersticiosos, que suscita la desconfianza de la autoridad eclesiástica»²⁷. Pero ante todo, como revela el trabajo de W.A. Christian «a través de los santuarios, el mundo sagrado estaba permanentemente presente en el paisaje de Castilla la Nueva [...]. En ellos, ya fuera por la experiencia acumulativa de las curaciones, o en razón de signos y visiones sobrenaturales, las gentes sabían que un santo poderoso, y las más de las veces María se mostraba particularmente receptivo a sus plegarias. [...] Como ocurre aún hoy día, los santuarios eran en el siglo XVI la quintaesencia de las instituciones de la religiosidad local»²⁸.

Lamentablemente, hasta hoy, apenas si contamos con trabajos que se detengan en analizar el mundo de los santuarios y de las ermitas a lo largo de la Edad Moderna en España. Es verdad que contamos con un buen número de trabajos locales, que aportan noticias varias sobre su origen, construcción, arte, costumbres, milagros; pero faltan estudios regionales y nacionales globales que nos permitan aportar conclusiones válidas, salvo las contenidas en el citado trabajo del profesor Christian.

3.2. El culto a los santos. Las reliquias

Los santos han sido el ejemplo más socorrido para mostrar que el catolicismo popular se construye sobre materias anteriores al cristianismo, aunque no fue nunca una mera sustitución sino una transformación creadora, pues no se trata de una simple incorporación a de la leyendas mitológicas, pues los santos tienen un origen claramente histórico²⁹. El culto a las reliquias, por ejemplo, fue uno de los soportes más constantes del peregrinar medieval. Estos objetos eran representativos de la presencia del santo en la congregación local, y por tanto esencial para una efectiva intercesión en su favor³⁰. Será con la reforma protestante cuando se desencadene una nueva disputa, y la imágenes sean condenadas por Calvino, y por Zuinglio. Trento por su parte procuró evitar los abusos pero mantuvo la doctrina tradicional³¹.

La hagiografía barroca tiene una de sus mejores aportaciones en el libro de José Luis Sánchez Lora³², en donde se hace evidente que en donde Trento hizo menos hincapié en el espíritu de reforma fue en lo relativo al culto de los santos y de las reliquias³³. Esto supuso

²⁷ HOMOBONO, José Ignacio, «San Urbano de Gazkue: ermita, romería y otras expresiones de religiosidad popular» en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 54, 1989, p.470

²⁸ *op. cit.*, cap.3, especialmente pp.153-154.

²⁹ MALDONADO, Luis, *Introducción a la religiosidad popular*, Santander: Sal Terrae, 1985, p.62. WEINSTEIN, Donald - BELL, Rudolph, *Saints and Society. The Two Worlds of Latin Christendom 1000-1700*, Chicago, 1982.

³⁰ MARIÑO, X. *op. cit.*, p.33.

³¹ MARIÑO, X., *op. cit.*, p. 56 y 359. Reflexiones interesantes en torno al culto a los santos y a otras manifestaciones de religiosidad popular en la Edad Media en FRANCO SILVA, Alfonso, «La religiosidad popular en la Baja Edad Media» en *Gremios, Hermandades y Cofradías. Actas de los VII Encuentros de Historia y Arqueología*, San Fernando, Ayuntamiento de San Fernando, 1992, 13-21.

³² *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, caps. VIII y IX.

³³ El autor hace un repaso a las actitudes de los humanistas, a las tesis protestantes, a la postura tridentina y sus repercusiones, además de realizar un interesante análisis de la producción hagiográfica durante estos años.

una auténtica «era sanctorum» en el siglo XVII hispano, una reforma del santoral, una reforma estética buscando exaltar «los registros emocionales y psicológicos del espectador»³⁴. Sobre las reliquias en los siglos modernos el estudio más completo hasta el momento es sin duda el elaborado por José Luis Bouza Álvarez³⁵ donde se analiza en profundidad la renovación del culto a las reliquias tras Trento -especialmente el decreto XXV-, las primeras críticas del padre Mariana a la exportación de las reliquias desde las catacumbas romanas descubiertas en el Quinientos, y las traslaciones de los santos catacumbales especialmente en el mundo gallego. Trento, a pesar de las precauciones en lo que respecta a la admisión de reliquias, dio lugar a un renacimiento de su culto como respuesta a las críticas lanzadas primero por el humanismo erasmista, y después por las corrientes protestantes, dando lugar a las *invenciones*, a los traslados de reliquias, a la aparición de numerosos santuarios por toda Europa, a una multiplicación de nuevas representaciones iconográficas³⁶.

³⁴ SANCHEZ LORA, J.L. *op. cit.*, pp.368-369. Afirmación que choca, por ejemplo con la aseveración de W.A. CHRISTIAN, pues en su estudio sostiene que la devoción a los santos decayó, al menos disminuyó el porcentaje de las imágenes de santos de especial veneración. Sí se mantuvo la devoción mariana, siendo la devoción a Cristo la que experimentó un mayor incremento. *op. cit.*, cap. 6 *passim*.

Junto a estos trabajos es necesario citar los artículos de GELABERTO VILAGRAN, Martín, «Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen (s. XVI-XVIII)» en *Historia Social*, 13, 1992, 3-20³⁵; BENVENUTI PAPI, Anna, «La santatad en ambits femenins: funcions i representacions entre l'edat mitjana i l'edat moderna» en *Revista d'Historia Medieval*, 2, 1991, 9-28; GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo, «Fórmulas de sacralización 'popular'. El santoral en boca y ante los ojos de toda la comunidad castellana durante el Antiguo Régimen» en *Investigaciones Históricas. Época moderna y contemporánea*, 12, 1992, 43-70; GELABERTO VILAGRAN, Martín, «L'Esglesia i les Santes reliquies durant el segle XVIII» en *L'Avenç*, 137, 1990, 40-45; ROIG TORRENTO, María Assumpta, «Coexistencia de primeras advocaciones a santos locales con la nueva devoción a San Isidro Labrador (XVII-XVIII) en *Boletín del Museo e Instituto 'Camon Aznar'*, 33, 1988, 81-103; GIL-BERMEJO, Juana, «Datos sobre la colegial de Olivares: las reliquias» en *Archivo Hispalense*, 212, 1986, 3-25; BONET CORREA, Antonio, «Entre la superchería y la fe: el sacromonte de Granada» en *Historia* 16, 6, 1981, 43-54. Más desconocida, aunque son múltiples las referencias a su culto en España, son las referencias a la devoción mariana. GARCÍA-SAUCO, Luis G., «Un aspecto de la sociedad del Barroco del XVII» en *Al-Basit*, 12, 1986, 33-45. Abundan no obstante las referencias a las fiestas de canonización celebradas durante la Edad Moderna, en las aportaciones que se han hecho en los Congresos y Simposios citados, especialmente desde el mundo del arte. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, «Barroco efímero y religiosidad popular: Fiestas de canonización de Santo Tomás de Villanueva en Cartagena de Indias» en *Revista Agustiniana*, 33, 1992, 1399-1451; HUERGA TERUELO, Álvaro, «La irradiación de San Carlos Borromeo en España a principios del siglo XVII» en *Hispania Sacra*, 40, 1988, 179-191. Especialmente útil para los que quieran un estudio de la hagiografía publicada durante la Edad Moderna es el artículo SIMÓN DÍAZ, José, «Hagiografías individuales publicadas en español de 1480 a 1700» en *Hispania Sacra*, 30, 1977, 421-480.

³⁵ Vid. n. anterior.

³⁶ Para Bouza «En contraposición a la interiorización de la devoción propugnada por el idealismo neoplatónico erasmista, y a la hostilidad del humanista y de sus discípulos hacia la imagen aparenicial de los fenómenos y hacia los aspectos rituales y formales de los mismos, la Contrarreforma multiplicará las sugerencias emocionales, irracionales y sensibles en las manifestaciones religiosas que propone la piedad común, halagando las representaciones materiales y externas de la devoción popular y su gusto por lo maravilloso, excesivo y sorprendente, al objeto de cautivar los ánimos de los fieles y dirigir sus conciencias mediante el espectáculo esplendoroso de las ceremonias y solemnidades religiosas. BOUZA, J.L., *op. cit.*, p.475.

No obstante, y de nuevo según las investigaciones de W.A. CHRISTIAN, muchas de las reliquias llegadas de Roma u otras fueron «tratadas con veneración, pero no daban pie a devociones profundas y persistentes» o «cuanto más reciente era la llegada de una reliquia, menos probabilidades tenía de que se le atribuyera tal virtud taumatúrgica», *op. cit.*, p.158 y 166. También en p.172.

Otro asunto que se plantea es el efecto aglutinador o no de las reliquias en Occidente, algo que parece negar nuestro citado antropólogo, al considerar que estas fueron más acicate de sentimientos de orgullo local y de particularismo, que nexo de unión. *op. cit.*, p.174.

3.3. Los milagros, las apariciones y lo mágico

No abundan los estudios históricos en torno al mundo de los milagros, de las apariciones o de lo mágico en la España Moderna, con la excepción, claro está, de las brujas y su mundo, del que no me ocuparé³⁷.

Sólo muy recientemente se han comenzado a analizar las especiales relaciones del hombre de los siglos modernos con la naturaleza. Especialmente atractivo es el mundo de los conjuros, del que tenemos noticias gracias a los múltiples trabajos que se han ocupado de las persecuciones inquisitoriales. Sin embargo ha llegado a tener cierto predicamento, siempre escaso, entre algunos historiadores como objeto de investigación independiente³⁸. Y relacionado con el tema, en cuanto que tratan de dar explicaciones a lo que se desconoce, las supersticiones, sobre las que existen trabajos tanto en torno a los teóricos de la época³⁹, como sobre las prácticas supersticiosas en sí, especialmente relacionadas con las actividades agrícolas y ganaderas, así como con el temor a la enfermedad y a la muerte⁴⁰.

No hay que olvidar, por otro lado, los milagros y las apariciones. En efecto, sabemos que, en muchos casos la sacralidad procede del contacto con un santo que viene desde la otra vida: son las apariciones⁴¹. Apariciones que tienen entre sus elementos la luz, el resplandor, pero también los buenos olores, los sonidos armoniosos, pero también por medio de un milagro, de un portento. Es los que Christian define como una «especie de 'chivatazo' de na-

³⁷ Una muy completa bibliografía sobre el mundo de la brujería en Europa y América durante la Edad Moderna, con un especial apartado para España en: <http://www.hist.unt.edu/witch01a.htm>

³⁸ GILBERTO VILAGRAN, Martí, «Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna» en *Pedralbes. Revista d'Historia Moderna*, 9, 1989, 193-199; Idem, «Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna» en *Revista d'Historia Moderna*, 9, 1991, 325-344; JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel, «De brujos y teólogos» en *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 9, 1988, 157-212; SANCHEZ ORTEGA, M^a Helena, «Hechizos y conjuros entre los gitanos y los no-gitanos» en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 5, 1984, 83-115; TORRE DÍAZ, José Luis de la, «Bruixera i superstició en la Inquisició catalana (S.XVIII)» en *L'Avenç*, 61, 1983, 50-54; PEREZ LOPEZ, Segundo Leonardo, «Religiosidad popular y superstición el sínodo mindoniense de fray Antonio de Guervara (1541) y su contexto histórico» en *Estudios Mindonienses*, 1, 1985, 269-284.

³⁹ REGUERA, Iñaki, «Martín de Andosilla, un teórico de la brujería» en *Estudios de Deusto*, 38, 1990, 113-135; o TAUSET CARLES, María, «Religión, Ciencia y Superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega» en *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 65-66, 1992, 139-148.

⁴⁰ GONZÁLEZ POZUELO, Fernando «Rasgos culturales de la sociedad tradicional extremeña» en *Cuadernos de Realidades Sociales*, 1985, 85-110; HOMET, Raquel, «Cultores de prácticas mágicas» en *Cuadernos de Historia de España*, 63-64, 1980, 178-217; MARTINEZ GIL, Fernando, «Entre la piedad y la superstición. Algunas manifestaciones de religiosidad popular pretridentina» en *Historia 16*, 18, 1993, 47-58; SANCHEZ ORTEGA, M^a Helena, «Superstición y religión. Las prácticas supersticiosas en la España del Antiguo Régimen» en *Historia 16*, 136, 1987, 23-38; TRAPERO PARDO, J., « Cuando se vendían las oraciones: exorcismo popular contra las lombrices» en *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Lugo*, 81-84, 1974-1975, 220-222; GILBERTO VILAGRAN, Martí, «Religión y superstición en la Cataluña del XVIII» en *Historia 16*, 19, 1994, 43-52; TRIGUEROS MUÑOZ, Ángel, «La religiosidad popular en el siglo XVI: moralización y represión en el norte de Cáceres» en *Alcantara. Revista del Seminario de Estudios Cacerenses*, 34, 1995, 133-162; GONZÁLEZ CARBALLO, Genaro, «Miedo y actitudes supersticiosas en algunos comportamientos religiosos del siglo XVII extremeño» en *Revista de Estudios Extremeños*, 43, 1987, 107-139; CRISTOBAL MARTIN, M^a de los Ángeles, «La Inquisición de Logroño: Mentalidad popular en el agro riojano» en *Segundo Coloquio sobre historia de La Rioja*, 2, 1985, 83-90; TORRE DÍAZ, José Luis de la, «El poder y la magia. La superstición en la Corte de la España Moderna» en *Historia 16*, 136, 1987, 57-63; FERNANDEZ GARCIA, M^a de los Ángeles, «Hechicería e Inquisición en el reino de Granada en el siglo XVII» en *Chronica Nova*, 15, 1986-1987, 149-172; SANCHEZ BELEN, Juan Antonio, «El gusto por lo sobrenatural en el reinado de Carlos II» en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 1, 1982, 3, 7-33.

⁴¹ MARIÑO, X., *op. cit.*, p.39.

turaliza extraordinaria⁴². Unas apariciones, frecuentemente de imágenes, no pocas veces milagrosas⁴³, sobre las que los historiadores han pasado sobre áscuas.

3.4. Rogativas, procesiones, romerías, fiestas

Por lo general el peregrino acudía al santuario para solicitar alguna gracia determinada, aunque también puede suceder que un devoto haya recibido un favor urgente de un santo a cambio de la promesa de acudir a su santuario. Una característica fundamental de los santuarios tradicionales es la preferencia del rito a la palabra en el momento de solicitar la ayuda sobrenatural. Es lo que Mariño denomina «ritos indicativos»⁴⁴.

La rogativa será una de las formas más extendidas de religiosidad popular en la España moderna, de la que Luis Cortes Peña ha realizado una útil e interesante tipología⁴⁵ y al que se viene prestando cierta atención⁴⁶. De hecho, como apunta el mismo autor, la rogativa fue una de las variantes de la religiosidad popular «que llegó a presentar una mayor mezcla con los ritos de la religiosidad institucional, produciéndose así, desde el punto de vista de la primera, una contaminación que llegó a ser tan fuerte en determinados casos que difícilmente los mismos pueden ser considerados como exponentes de la primera»⁴⁷, aunque entre ambas se da una influencia recíproca: la creencias populares están tan arraigadas que la Iglesia, si bien, especialmente desde Trento, intentará adaptarlas a la ortodoxia, no por ello romperá con tales

⁴² *op. cit.*, p. 100.

⁴³ Sobre milagros y apariciones durante la Edad Moderna, además de los trabajos de William A. CHRISTIAN, *Apariciones en Castilla y Cataluña : (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990, hay que destacar los de BETRAN MOYA, José Luis, et al., «Els miracles a la Catalunya de l'Antic Regim» en *l'Avenç*, 137, 1990, 28-35; MINGOTE, José Luis, «Un milagro de San Isidro relacionado con ritos de protección de grano durante la siembra» en *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 48, 1993, 135-153; POUTRIN, Isabelle, «Les chapelets benits des mystiques espagnols (XVI-XVII siècles) en *Melanges de la Casa de Velazquez*, 26, 1990, 33-54; CHRISTIAN, William A., «Francisco Martínez quiere ser santero. Nuevas imágenes milagrosas y su control en la España del siglo XVIII» en *El Folk-Lore Andaluz*, 4, 1989, 103-114; LEMEUNIER, Guy, «Los milagros de la cruz. Yeste, mayo, 1614» en *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 3-4, 1983, 195-198; CARRASCO, Rafael, «Milagrero. Siglo XVII» en *Estudios de Historia Social*, 1-2, 1986, 401-422; VELASCO, Honorio M., «La apropiación de los símbolos sagrados. Historias y leyendas de imágenes y santuarios (siglos XV-XVIII), en *Revista de Antropología Social*, 5, 1996, 83-114; ATIENZA, Juan G., «Los lugares mágicos» en *Historia 16*, 136, 1987, 50-56; GONDAR PORTASANY, Marcial, «El mundo de los aparecidos. Clave para una lectura antropológica de la sociedad gallega tradicional» en *Museo de Pontevedra*, 36, 1982, 443-465.

⁴⁴ *op. cit.*, p. 195.

⁴⁵ *op. cit.*, pp. 1030 y ss.

⁴⁶ Sobre las rogativas BADA ELIAS, Joan, «La vida religiosa popular a Catalunya a l'epoca de Carles III» en *Pedralbes. Revista d'Historia Moderna*, 8-2, 459-477; CALVO POYATO, José, «Religiosidad y calamidades en tierras de Córdoba a finales del siglo XVII» en *Hispania Sacra*, 39, 1987, 185-200; Idem, «Peste en Córdoba. Epidemias y religiosidad en la España Moderna» en *Historia 16*, 1985, 10, 31-38; CORTES PEÑA, Antonio Luis, «Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España Moderna» en *Hispania*, 55, 1995, 1027-1042; GRAU PUJOL, Josep M.T. et al., «Dades per a la historia del clima: precipitacions i temperatures a la conca de Barbera (ss.XVIII-XIX)» en *Quaderns d'Historia Tarraconense*, 11, 1992, 91-114; LÓPEZ, Roberto J., «Las rogativas públicas en Oviedo (1550-1840)» en *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 44, 1989, 187-200; GELABERTÓ VILAGRÁN, Martín, «Cultura popular y ceremonias religiosas en la Cataluña del siglo XVIII» en *Pedralbes*, 8, 1988; CORTES PEÑA, Antonio Luis, «Dos siglos de rogativas en Baza (1568-1768)» en *Homenaje a Antonio de Bethencourt Massieu. I*, Las Palmas, Cabildo Insular, 1995, 455-480; LOBATO, Isabel, «Religió i societat: processos i rogatives públiques a Barcelona, 1550-1620», en *Actas del Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya. II*, Barcelona, Diputació Provincial, 1984; ALBERCH I FUGERAS, Ramón, «Les rogatives: entre la religiositat i la superstició» en *Revista de Girona*, 117, 1986.

⁴⁷ Idem, pp. 1034.

prácticas. Incluso la Monarquía, desde el Consejo de Castilla, a lo largo del XVIII procuró buscar la máxima armonía entre las autoridades eclesiásticas y las de la Corona, con el objetivo «de conseguir una *adecuada* religiosidad entre los súbditos de la Monarquía»⁴⁸.

Sobre otras manifestaciones la religiosidad colectiva, las procesiones y romerías –«es una práctica religiosa consistente en visitar, individual o colectivamente, algún santuario o lugar sagrado para honrar a Dios, ofrecerle acción de gracias, invocar su perdón, obtener de su liberalidad la atención de ciertas peticiones, etc., bien directamente (en el caso de los santuarios dedicados a la misma divinidad, a la Trinidad, a Cristo), bien a través de la intercesión de la Virgen María, de los ángeles o de los santos (en el caso de los santuarios destinados a venerar sus reliquias, lugar de aparición o imágenes)»⁴⁹, si bien contamos con noticias y descripciones abundantes sobre la celebración de este tipo de acontecimientos en las diferentes localidades de la España Moderna, son pocos los estudios de conjunto, siendo el más atractivo, el que ha realizado para Murcia Antonio R. Peñafiel⁵⁰.

Finalmente citar, como complemento de estas manifestaciones, la celebración de la fiesta religiosa, de la que como en anteriores ocasiones, si bien son frecuentes las descripciones, son escasísimos estudios que ofrezcan visiones globales⁵¹.

3.5. Las formas de asociación: Hermandades, Cofradías, Congregaciones

El estudio de las cofradías ha servido y debe servir también como un camino para analizar la religiosidad popular y sus transformaciones a lo largo de la Modernidad⁵², y, especialmente como agentes de nuevos ritos y nuevas devociones tras la Reforma de Trento⁵³.

⁴⁸ Idem, p.1042.

⁴⁹ MARIÑO, X, *op. cit.*, p.99.

⁵⁰ *Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII*, Murcia, Universidad de Murcia, 1988. Citar también trabajos a caballo entre la antropología y la historia como los de SATUÉ, Enrique, *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1991; FRAGUAS, X.A. et al. (coords.), *Romerías e peregrinacions. Simposio de Antropoloxia. Santiago de Compostela, outubro de 1993*, Santiago de Compostela. Consello da Cultura Gallega, 1995; SALES, Nuria, «De la processo obligatoria a la proceso prohibida s.XV-XVII» en *L'Avenç*, 124, 1989, 72-73.

⁵¹ Dejando de lado las aportaciones de los antropólogos es necesario hacer referencia a las jornadas que sobre la fiesta organizó la Casa Velázquez y a la que asistieron antropólogos, sociólogos e historiadores, cuyas contribuciones se publicaron en el libro VV.AA., *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada: Casa de Velázquez, Universidad de Granada, 1990. En este sentido, quizás uno de las mejores contribuciones sea la de HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Manuel V., *La religiosidad popular en Tenerife durante el siglo XVIII (Las creencias y las fiestas)*, La Laguna, 1990

⁵² A destacar, por ejemplo, en Francia las investigaciones de FROESCHLE-CHOPARD, Marie-Hélène (eds.), *Les confréries, l'Eglise et la cité : cartographie des confréries du Sud-Est : actes du colloque de Marseille, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, 22-23 mai 1985*, Grenoble, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, 1988; AGULHON, Maurice, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence : essai sur la sociabilité méridionale*, Paris, Fayard, 1984; FROESCHLE-CHOPARD, Marie-Hélène, *Espace et sacré en Provence (s. XVI-XX) : culte, images, confréries*, Paris, Cerf, 1994; o BARNES, Andrew E., *The social dimension of piety : associative life and devotional change in the penitent confraternities of Marseilles, 1499-1792*, New York, Paulist Press, 1994. O en Italia los trabajos de BLACK, Christopher F., *Le confraternite italiane nel cinquecento*, Milano, Rizzoli, 1992, o WEISSMAN, R., *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York, 1982.

⁵³ En Francia, si bien se ha prestado una mayor importancia al estudio de las transformaciones en las formas devocionales durante y tras la Revolución francesa, no se han ocupado tanto de los cambios nacidos de los tiempos de la Reforma. Ese es uno de los objetivos del trabajo de Andrew E. Barnes sobre las cofradías de Marsella cuando sostiene: «The story of penitent confraternities draws attention to those transformations in Catholic religious life during the early modern centuries that are routinely ignored because they do not fit neatly under the rubric *Counter-Reformation*. It is commonly accepted that what it meant to be a Catholic before the Reformation was different from what it mean a

Uno de los temas más abordados sobre la religiosidad popular española es, sin duda, el mundo de las cofradías⁵⁴ que ha servido, en los trabajos más interesantes⁵⁵, como escaparate para el análisis de la tensión entre la religión oficial y la cultura popular o subalterna, y especialmente el control social de la primera sobre la segunda⁵⁶, especialmente durante el si-

Catholic on the eve of French Revolution. It is not so common to appreciate the many of the differences stemmed from changes in Catholic devotional life that were in process before the emergence of Protestantism.» BARNES, Andrew E., *op. cit.*, p.1. Otros trabajos de Barnes: «From Ritual to Meditative Piety: Devotional Change in French Penitential Confraternities from the 16th to the 18th Century» en *Journal of Ritual Studies*, 11/2, 1987; «Religious Anxiety and Devotional Change in Sixteenth Century French Penitential Confraternities» en *Sixteenth Century Journal*, 11, 1988.

⁵⁴ Una magnífico repaso bibliográfico sobre las cofradías medievales en toda Europa en el trabajo de ELIZARI HUARTE, Juan Francisco, «Gremios, cofradías y solidaridades en la Europa Medieval. Aproximación bibliográfica a dos décadas de investigaciones históricas(1971-1991)» en *Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa medieval: XIX Semana de Estudios Medievales. Estella, 20 al 24 de julio de 1992*, Pamplona: Gobierno de Navarra, 1993. Además, estas jornadas contaron con aportaciones sobre cofradías religiosas medievales en Italia, Portugal o Cracovia. Una síntesis sobre los trabajos en torno al tema en la tesis de MANTECÓN, Tomás, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 1990, pp.25-35. Una relación bibliográfica muy completa pero sin sistematizar en la hoja Web de «Amistad Cofrade»:

<http://www.amisconf.com/amisconf/documenta/biblioA.html>

⁵⁵ Por supuesto nos encontramos con gran número de historias y descripciones sobre las cofradías españolas, su organización y sus funciones, pero apenas análisis que nos ayuden a comprender mejor la forma de vivir la religiosidad y de su evolución con el paso del tiempo. En este sentido son útiles, aunque desalentadoras ante la categoría de la reunión, las aportaciones presentadas en las Jornadas sobre religiosidad popular de 1987, como las de Manuel Moreno Valero o Domingo Munuera Rico, en C. ÁLVAREZ SANTALO, M^a Jesús BUXO y S. RODRIGUEZ BECERRA (eds.), *La Religiosidad popular. III. Hermandades, romerías, santuarios*, Barcelona: Anthropos, 1989, 485-506, 507-528 y 597-616. Otros trabajos más amplios pero en la misma línea descriptiva LINAGE CONDE, Antonio, *Las cofradías de Sepúlveda*, Segovia, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1986; o el de RODRIGUEZ DE GRACIA, Hilario, *Cofradías toledanas*, Madrid: Universidad Complutense, 1982.

De todas formas el trabajo más completo y más interesante hasta el momento es la citada tesis de Tomás Mantecón sobre Cantabria.

⁵⁶ MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás Antonio, «Reformismo borbónico, iglesia y vida religiosa durante el siglo XVIII. El control de las cofradías religiosas. Una aproximación a su estudio» en *Hispania*, L, 1990, 1191-1206. Menos unidireccional es la postura del profesor C.F. Black al analizar el papel de las cofradías como agentes de control social desde puntos de vista contradictorios. BLACK, Christopher F., *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp.276-277. En Italia son particularmente interesantes los trabajos que se han hecho sobre las cofradías de dos importantes ciudades como Milán, OLIVIERI BALDISSARRI, M., *I 'poveri prigionieri. La confraternita della Santa Corce e della Pietà dei Carcerati a Milano nei secoli XVI-XVIII*, Milán, 1985 o Florencia, WEISSMAN, R.F.E., *Ritual Brotherhood in Re naissance Florence*, Nueva York, 1982.

Olvidamos por otra parte analizar cuál es el proceso de adaptación de las cofradías a esta nueva realidad posttridentina, y si hubo oposiciones claras a la nueva situación, como al parecer las hubo en Marsella, haciendo necesario investigar «why this type of association posed such an obstacle to episcopal plans for devotional reform, and why the devout Catholics in these associations displayed such resistance to episcopal intervention.» BARNES, Andrew E., *The social dimension...*, p.2. De hecho este autor analiza los enfrentamientos entre las cofradías marsellesas y su obispo.

Probablemente lo más correcto sería no caer en los dos errores básicos: «Si por ejemplo partimos de la hipótesis de que quien enseña lleva razón y quien tiene que ser enseñado no, obtenemos un esquema bueno-malo (progresista-reaccionario), sumamente cómodo pero escasamente útil. Si, por el contrario, arrancamos del presupuesto de que enseñar-mandar es un exceso de arbitrariedad política del poder y por tanto la resistencia a aprender es en realidad una resistencia a obedecer (y, como tal, extraordinariamente ejemplar), volvemos a obtener otro binomio aún más atractivo: poder-exigente-didáctico igual a perversidad; mas-discente-rebelde igual a inocencia atropellada y, por tanto, tierna y *naturalmente* buena. [...] Una primera aclaración se hace pues necesaria, por elemental que parezca: la distinción entre problemas de política eclesiástica y de religiosidad. Sería demasiado sencillo, partiendo de tal distinción, dividir el tema señalando que al primer grupo corresponde la disputa sobre los valores y al segundo la de las conductas. Valores y conductas conviven simultáneamente. También resulta falsamente simplista establecer una frontera entre la jerarquía y los fieles, parecida a esta: los problemas de política eclesiástica afectan a la jerarquía, los de religiosidad a los fieles. En realidad todo fiel tiene posibilidad de discutir-entender una disputa sobre y por el poder (que a ellos les afecta de mil formas cotidianas) y un miembro de la jerarquía, (laico o eclesiástico) en tanto creyente, participa de unas conductas y valores que tienen que ver con su forma de vivir la religión y de organizar con ella (o

glo XVIII. No se ha hablado, sin embargo, de la dimensión social de las cofradías, de las interrelaciones que crearon entre los individuos de una misma comunidad, de su labor de protección y de asistencia⁵⁷.

En el siglo XVI y primer tercio del XVII las iniciativas de la reforma tridentina se dirigieron sobre todo hacia una reforma del clero, un control de la ortodoxia y lo que Mantecón denomina la «sistematización e intención de hacer efectivo un ritual cristiano a la feligresía»⁵⁸, que tuvo especial evidencia en las cofradías religiosas como un instrumento de intermediación entre la Iglesia y sus feligreses, sin olvidar el papel de la Inquisición como un elemento clave para la difusión y control de la ortodoxia. En este sentido el estudio de las cofradías durante el Antiguo Régimen como apunta excelentemente el profesor Mantecón,

«ofrece una síntesis muy significativa respecto a la iniciativa de Trento por sistematizar el ritual y la práctica religiosa de la feligresía. ya que supusieron una propuesta de la Iglesia, orientada a proporcionar a los seglares una regla, un modo de vida, un modelo de familia y de relaciones sociales. En esta lógica, las cofradías deben entenderse dentro de la concepción jerárquica de la Iglesia de Trento, que significaba una diferenciación de obligaciones religiosas para obispos, párrocos y fieles. El cumplimiento de estas obligaciones religiosas para obispos, párrocos y fieles. [...] Las cofradías se situaban así en un plano intermedio entre Iglesia y sociedad, integradas en el mundo parroquial, dirigidas por el clero secular, controladas en última instancia por el prelado de la diócesis o autoridad eclesiástica equivalente, a través de las visitas pastorales, pero integradas por personas pertenecientes a diferentes estamentos de la sociedad, con diversas posiciones en la escala del honor, dignidad, etc. [...] Estas instituciones llegaron a constituir, desde el punto de vista de la jerarquía eclesiástica, una superposición a una tradición no cuestionada de solidaridad comunitaria sobre el problema de la salvación y, al tiempo, implicaron una participación social en la organización de la práctica religiosa»⁵⁹.

Unas cofradías que nacidas desde tiempos medievales, especialmente en las áreas urbanas, poco a poco, y especialmente en el XVI comenzaron a extenderse al mundo rural fru-

contra ella o junto a ella), el mundo. Por todo ello y como era de esperar, el panorama de la religiosidad española del s. XVIII se parece mucho más a un laberinto de lazadas que a una dialéctica binaria, cualesquiera que sean los términos que queramos utilizar para fijar las parejas». ÁLVAREZ SANTALO, L.C., «Control y razón: la religiosidad española del siglo XVIII» en VV.AA., *Las cofradías de Sevilla en el siglo de las crisis*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991, 7-34.

⁵⁷ Algo en lo que se detiene BLACK, Christopher F., *Italian Confraternities...*, p.271. O como apunta el profesor Barnes: «none have tried to understand how they functioned socially as a religious experience» BARNES, Andrew E., *The social dimension...*, p.3.

⁵⁸ MANTECÓN, T., «Reformismo borbónico...», p. 1199. De hecho este era uno de los objetivos de su tesis, el estudio del «problema de la penetración hacia el mundo campesino de la propuesta de cristiano y de comunidad de fieles que formulaba Trento a la feligresía, así como la receptividad social a la misma», en *Contrarreforma y religiosidad popularé*, p.17.

⁵⁹ MANTECÓN, T., «Reformismo borbónico...», p. 1199-1200. Algo que aprecia también BARNES, Andrew E., *The social dimension...*, p.243. A su impulso contribuyó también la defensa tridentina de las obras de penitencia y de los actos de penitencia pública. SÁNCHEZ HERRERO, José, «Las cofradías de Semana Santa de Sevilla durante la Modernidad. Siglos XV a XVII» en VV.AA., *Las cofradías de Sevilla en la Modernidad*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991². pp.69, 71 y 96.

⁶⁰ Una expansión que se observa también en Italia a finales del siglo XVI, BLACK, Christopher F., *Italian Confraternities* Vid. especialmente capt. 3.2 passim.

⁶¹ MANTECÓN, T., «Reformismo borbónico...», p. 1201. De hecho en Italia las cofradías «contributed to the Counter-Reformation by promoting various tenets had been attacked by Protestants, most notably the doctrines of Transubstantiation and the Eucharist, the cult of the Virgin, including subsidiary doctrines such as the Immaculate Conception, the cult of saints and the miraculous power of relics, which they paraded in their processions, and the efficacy of prayer for the salvation of souls in Purgatory». BLACK, Christopher F., *Italian Confraternities...*, p.275.

to de la labor de las órdenes mendicantes de franciscanos y dominicos⁶⁰, con el objetivo de «asegurar una práctica religiosa interiorizada, no formalista, para forjar un hombre nuevo, renovado mediante su participación en los actos de purificación del ritual cristiano, no conflictivo y sumiso a las autoridades eclesiásticas y civiles»⁶¹.

En efecto, el estudio de Sara T. Nalle sobre Cuenca -probablemente uno de los mejores estudios sobre las implicaciones de la Reforma Católica en España- revela que durante los siglos XVI y XVII las cofradías, bien penitenciales, bien asistenciales, gozaban de una gran popularidad, siendo una parte esencial de la vida religiosa de la diócesis. Sin embargo, es evidente el cambio que se produce con Trento. Resurge una idea de control por el deseo de la Iglesia de afirmar su autoridad, pero, sobre todo, «porque los mayores abusos denunciados por los protestantes se daban, precisamente, en estos campos controlados por seglares»⁶². Antes del Concilio eran un mundo encerrado en sí mismo, con una escasa participación de los párrocos⁶³, e incluso en algunas de ellas se había perdido parte de sus significado religioso. Tras Trento⁶⁴, se dio a los obispos más autoridad para supervisar y corregir las desviaciones de las cofradías -así se recoge en la sesión vigésimo tercera de Trento sobre la intervención de los obispos en las congregaciones laicas-: los libros de cuentas debían ser depositados en los archivos parroquiales, los cofrades, debían estar bajo la supervisión espiritual los sacerdotes de la parroquia. Además se procuró, para evitar abusos, que los servicios de las cofradías no entraran en conflicto con otros servicios de la parroquia. No sólo eso, sino que se dio un evidente aumento del control de la Corona, como lo evidencia el mandato de 1566-67 obligando a todas las cofradías castellanas a concentrar sus recursos y a destinar parte de sus rentas para la construcción de hospitales en sus comunidades⁶⁵. Además, quedó en manos de los obispos la aprobación de nuevas fundaciones, al mismo tiempo que requería a las viejas la reforma de sus constituciones fundacionales. A través de ellas se potenció desde el episcopado la devoción a Cristo, y a la Virgen María, el respeto hacia el Santísimo Sacramento o el valor del Purgatorio⁶⁶. El papel de las cofradías llegó a

⁶² CHRISTIAN Jr., William A., *op. cit.*, p.203. Ofrece ejemplos similares a los de Sara Nalle.

También en Italia se aprecia las transformaciones originadas por la Reforma Católica en el mundo de las cofradías. La autonomía de la que habían gozado en tiempos medievales había provocado la desconfianza de la jerarquía tras el Concilio «episcopal supervision increased, leading to some standardisation of confraternity regulations, if not necessarily of behaviour. [...] Bishops feared that confraternities might frustrate the new parish organisation which reformers were intent on fostering after Trent. In practice many bishops became promoters of confraternities, but favoured those that would foster parochial loyalties rather than cut across parish boundaries. [...] In some areas [...] confraternities of Christian Doctrine were used to improve religious education among the population at large, even if much was mechanical learning, a standardisation of moral and social behaviour was also attempted. BLACK, Christopher F., *Italian Confraternities...*, pp.273-274. Vid. especialmente cap. 10.3 Sobre el control de los obispos BLACK, Christopher F., *Italian Confraternities...*, p.274 y especialmente cap. 3. Y la misma tendencia a controlar las cofradías por la jerarquía tras Trento se observa en Francia BARNES, Andrew E., *The social dimension...*, p.2.

⁶³ Lo que indica según Christian que «en el siglo XVI la autoridad del sacerdote en su iglesia no era ni mucho menos absoluta» CHRISTIAN Jr., William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, p.204. En Marsella las cofradías habían funcionado durante siglos como alternativa, si no al margen de las parroquias. BARNES, Andrew E., *The social dimension...*, p.244.

⁶⁴ Son muy indicativos los textos de los memoriales enviados por Juan de «vila, para Trento sobre las cofradías, o bien de otros eclesiásticos, abogando por su abolición o por ponerlas firmemente bajo la jurisdicción eclesiástica. CHRISTIAN Jr., William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, pp.204-205.

⁶⁵ Algunos resultados en CHRISTIAN Jr., William A., *Religiosidad local...*, pp.205-206.

⁶⁶ «In the second half of the sixteenth century, religious authorities guided conquests' faith into devotions that reflected the priorities of the new age. For the religiously adept, the age's need for an interior life and direct contact with God could not be denied, but it could be supervised by ensuring that the materials and priests that could inform

ser tal, al menos en los que se refiere a La Mancha, que en muchas ocasiones, especialmente en ciudades pequeñas y villas, eran la única organización religiosa en la ciudad con un enorme potencial para agudizar la fe y el sentimiento de identidad de sus habitantes. Es más, la Reforma Católica, a través de las cofradías, contribuyó a una mayor participación religiosa de todos los sectores de la escala social⁶⁷.

Fue en el Setecientos cuando se hizo evidente la crítica ilustrada encabezada por obispos, ministros del gobierno -el Consejo de Castilla entre 1762-1763 y en particular las iniciativas del conde de Aranda con la publicación en 1783 de la Real Pragmática *Expediente general de extinción de cofradías*⁶⁸-, e intelectuales hacia la cultura plebeya, mediante el control de los gastos⁶⁹ -considerados excesivos, aunque, al menos en la zona septentrional, las críticas fueron desproporcionadas-, actividades y, especialmente, criticando las desviaciones profanas de las cofradías y hermandades, en favor de una cristianismo más racional y moralmente más riguroso, hacia, en definitiva, una mayor interiorización de la práctica religiosa. Y también, al menos según la opinión de Mantecón, porque las cofradías se habían revelado como instituciones que chocaban con medidas centralizadoras y secularizadoras de la asistencia social patrocinadas por la Corona; es decir, a las autoridades civiles y eclesiásticas se les habían escapado de las manos unas organizaciones creadas para el control social⁷⁰. Su crisis responde, por tanto, a las propias bases en las que estaban fun-

that interior life represented the latest teaching of the church. Devotion to Christ, the mass, the martyred saints, and of course the sorrowing Virgin were the watchwords of the period. The rapidity with which the penitential and eucharistic cults spread in the diocese indicates the great reservoir of faith among the mass of the people, who may not have been able to meditate but were prepared to offer their suffering and prayers instead. In the city of Cuenca was typical, most remarkable was the speed with which the new cults took hold and the old forms of religious life -the skits and banquets- were dismantled. Just as conquistadors threw themselves into learning their catechism, they also seem to embrace with enthusiasm the new holidays, cults, and religious organizations that religious and civic authorities introduced to the dioceses». NALLE, Sara T., *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1992, p.170. Algo que se advierte también en Italia BLACK, Christopher F., *Italian Confraternities...*, cap. 10-3 y p.274.

⁶⁷ Sobre la participación social vid. por ejemplo NALLE, Sara T., *op. cit.*, pp.163-165. Una breve referencia a ello sobre las cofradías vallisoletanas en GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo, *Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996, pp.210-211.

⁶⁸ Como resume Mantecón se disolvieron las cofradías que no tenían aprobación eclesiástica, las cofradías de oficios, convertidas en montepíos, y las que sólo tenían autorización eclesiástica también quedaron suprimidas a la espera de la intervención real para integrarlas dentro de las denominadas Juntas de Caridad. Unas reformas que acabaron, en buena parte, con el movimiento confraternal ABBAD, F., «La confrérie condamnée ou une spontanéité festive confiscée. Un autre aspect de l'Espagne à la fin de l'Ancien Régime» en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIII, 1977, 361-384, *cf.* MATECÓN, T., «Reformismo borbónico...», p. 1203. De hecho, como observa Sánchez López, «tal actitud permite entrever las aspiraciones de la Corona a ejercer de forma decisiva sus atribuciones de regalía, destinando para socorro de pobres los bienes de las Hermandades extintas y reconociendo oficialmente a cada corporación como asociación civil, inscrita dentro de un marco jurídico en que el Estado sí es soberano». SÁNCHEZ LÓPEZ, Juan Antonio, *Muerte y Cofradías de Pasión en la Málaga del siglo XVIII: la imagen procesional del Barroco y su proyección en las mentalidades*, Málaga: Diputación Provincial, 1990, pp.134-135. Sin olvidar que las cofradías tenían un alto grado de concentración económica al que el Estado quería poner fin.

⁶⁹ Así se observa en Asturias a mediados del siglo XVIII: LÓPEZ, Roberto J., *Comportamientos religiosos en Asturias durante el Antiguo Régimen*, Gijón, Silverio Cañada, 1989, pp.232-233.

⁷⁰ Así lo aprecia también SÁNCHEZ LÓPEZ, Juan Antonio, *Muerte y Cofradías de Pasión en la Málaga del siglo XVIII: la imagen procesional del Barroco y su proyección en las mentalidades*, Málaga: Diputación Provincial, 1990, pp.134ss. Un buen resumen sobre las relaciones entre religiosidad popular e Ilustración en España, en el trabajo de ÁLVAREZ SANTALO, L.C., «La religiosidad española...» pp.21ss.

Una opinión que difiere con lo expresado por el profesor López, para quien, en su estudio sobre Asturias los cambios sufridos por las cofradías, «no responden a cambios sustanciales en la mentalidad religiosa, sino a necesidades funcionales», siendo «la separación que se hace de lo religioso y lo profano lo más interesante del proceso seguido en esta mitad del siglo XVIII». *op. cit.*

dadas, puesto que se fueron desviando del proyecto inicial tridentino para acercarse más a los postulados de una cultura popular. Una actitud cuyo éxito se vio frenado, en gran parte, por algunas resistencias sociales y la posición adoptada por unos párrocos muy arraigados e integrados en la sociedad plebeya con la que convivían⁷¹. La crisis sin embargo hay que achacarla también, al menos en el primer tercio del XIX⁷² a un desgaste de las instituciones, a un abandono de las prácticas formalistas de religiosidad, a una crisis de la sociedad estamental y del concepto de honra, o a acontecimientos coyunturales como la guerra de la Independencia⁷³. Pero no solo obedece a una imposición desde arriba, sino que forma parte de una evolución de la devoción hacia formas más privada de diálogo directo entre Dios y el creyente⁷⁴.

3.6. La liturgia y la celebración de los sacramentos

Una de las formas de llegar a conocer las prácticas de la religiosidad popular, es la de investigar en torno a la participación de la población en la liturgia, en los sacramentos, en definitiva, en la vida de la parroquia y en las posibles interpretaciones que hacían de tales prácticas⁷⁵. La asistencia a la misa apenas ha tenido estudios durante la Edad Moderna. En España son especialmente atractivas las apreciaciones de Mestre. Así sabemos que era práctica regular la asistencia a la misa dominical, así como la evidente devoción de los que

⁷¹ «...se puede observar una tensión permanente durante la Edad Moderna entre la religión oficial y religión vivida por las masas. La primera, sistemática, homogénea (en torno a unas devociones concretas y bien definidas: Cristo, María, Almas del Purgatorio), rigorista, no formalista, reflexiva y vigilada por los párrocos supervisados por los obispos. La segunda, asistemática, compleja, devocionalmete atomizada, formalista, participada por los párrocos (especialmente en el mundo rural), observada a cierta distancia por las órdenes religiosas y condenada por los obispos. El punto vulnerable para que la primera de estas dos vivencias de la fe se impusiera en la época moderna a la segunda fueron las deficiencias institucionales de la jerarquía, especialmente los párrocos, arraigados en la sociedad e integrados en las fórmulas de sociabilidad plebeyas, particularmente en el mundo rural». MANTECÓN, T., «Reformismo borbónico...», p. 1198.

Pero también por los sectores más tradicionalistas de la sociedad, como se observa en Málaga SÁNCHEZ LÓPEZ, Juan Antonio, *Muerte y Cofradías de Pasión en la Málaga del siglo XVIII: la imagen procesional del Barroco y su proyección en las mentalidades*, Málaga: Diputación Provincial, 1990, p.138.

⁷² En efecto, la intensidad de la vida de las cofradías hasta el siglo XIX es evidente en Galicia, fruto en parte de la coacción de los poderes, pero también por ser una sociedad «marcadamente ortodoxa». REY CASTELAO, Ofelia, «Evolución y resultados de los estudios sobre mentalidad y cultura en la Galicia del período moderno» en *Hispania*, L, 1990, p.1240.

⁷³ Una interesante descripción de esta crisis en SÁNCHEZ LÓPEZ, Juan Antonio, *Muerte y Cofradías de Pasión en la Málaga del siglo XVIII: la imagen procesional del Barroco y su proyección en las mentalidades*, Málaga: Diputación Provincial, 1990, pp.142ss.

⁷⁴ Algo que se observa en el estudio que sobre las cofradías de Provenza realiza M. H. Forschlé-Chopard, y que se extiende a la evolución de las formas de expresión religiosa en general. FROESCHLÉ-CHOPARD, Marie-Hélène, *Espace et sacré en Provence (XVIe-XXe siècle). Cultes, images, confréries*, París, Les Éditions du Cerf, 1994, 559-565. Algo que también destaca LÓPEZ, Roberto J., *Comportamientos religiosos ...*, 1989, p.233.

⁷⁵ Un visión general de gran interés DEDIEU, Jean Pierre, «'Christianisation' en Nouvelle Castille: catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650» en *MCV*, 15, 1979, 261-294.

asistían al celebrante⁷⁶. Más escasos aún son los estudios sobre los sacramentos como el bautismo⁷⁷, la penitencia⁷⁸ o el matrimonio⁷⁹, y de sus rituales, costumbres y tradiciones.

No ocurre lo mismo con un tema estrella en los estudios de la religiosidad popular en la España Moderna: las actitudes ante la muerte. Desde hace algunas décadas algunos investigadores, desde el campo de la historia, venían defendiendo la necesidad de historiar las actitudes ante la muerte en el pasado sobre todo porque, es evidente, el hombre occidental no se enfrenta hoy a la muerte de la misma forma que lo hicieron sus antepasados. Un pionero fue el francés Philippe Ariés, desde su trabajo *Essais sur l'Histoire de la Mort en Occident du Moyen Age á nos jours*, (París, 1975), obra estructurada en cuatro épocas sin límites precisos: la muerte amaestrada (Edad Media), la muerte propia (Edad Moderna), la muerte ajena (el Romanticismo) y la muerte prohibida (la actual). Un esquema delimitaría más en su obra *L'homme devant la mort*, (París: Seuil, 1977; trad. esp. 1992), en donde reducía el anterior a una explicación binaria: el que él llama «tiempo de los yacientes» que abarcaría las dos primeras estructuras, caracterizado por una familiaridad con la muerte y una aceptación, frente a la muerte dramática y escondida de los dos períodos posteriores. Otro gran historiador de la muerte será el también francés Michel Vovelle, opuesto en su método -orientado hacia el marxismo y hacia una historia serial- al análisis de Ariés, y más cercano al estudio de la religiosidad de las masas. Destaca sobre todo su obra *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle* (París: Plon, 1973) o *La mort et l'Occident de 1300 á nos jours*, (París: Gallimard, 1983), en donde su gran innovación fue el análisis de miles de testamentos. A partir de ambos autores la historia de la muerte se ha multiplicado con trabajos como los de Lebrun y el Anjou (París: 1978), de Chaunu y la ciudad de París (París: 1978), de Jacques Delumeau en la Cócagne, de R. Favre sobre la muerte en el siglo XVIII (Lyon: 1978), de A. Croix sobre la Bretaña (París: 1981), o bien el monográfico dedicado por la revista *Annales* en 1976 con trabajos de Chaunu, Chartier, Roche y Vovelle entre otros.

⁷⁶ MESTRE, A., *op. cit.*, pp.587-588. Sin faltar otras formas exteriores de piedad como el rezo del rosario, el rezo del *Angelus*, etc. «Porque la religiosidad exterior parecía llenar las formas sociales de los españoles: saludos con el nombre de María al entrar en una casa o al despedirse, invocaciones a Jesús al estornudo o alabanzas a Jesús sacramentados al llevar luz a una habitación... Llamaba la atención, sobre todo, la reverencia con que se atendía al paso del viático por las calles de las ciudades y pueblos de España». MESTRE, A., *op.cit.*, p.589

⁷⁷ AFONSO, Belarmino, «Concepción y nacimiento. Aspectos de un rito de paso» en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, 43, 1988, 9-20; SIMON PALMER, M.ª del Carmen, «La maternidad en España: ciencia y superstición» en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 37, 1985, 257-278; ANSON CALVO, M.ª del Carmen, «Sociología del bautismo en el siglo XVII» en *Cuadernos de Investigación. Geografía e Historia*, 3, 1977, 69-90.

⁷⁸ PÉREZ LÓPEZ, Segundo Leonardo, «El sacramento de la Penitencia en las Constituciones Sinodales de Galicia (1215-1563) y su contexto histórico» en *Estudios Mindonienses*, 2, 1986, 83-119; GARCIA Y GARCIA, Antonio, «J. López de Salamanca, P. Martínez de Osma: La confesión y las indulgencias. Prerreforma y tradición» en *Celtiberia*, 30, 1980, 154-155; LARRABE, J.L., *Penitencia y confesión de los pecados según el Concilio de Trento*, en *Studium Legionense*, 18, 1977, 129-162.

⁷⁹ DUBERT, Isidro, «Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del Antiguo Régimen» en *Studia Historica. Historia Moderna*, 9, 1991, 117-142; AZNAR GIL, Federico R., *La institución matrimonial en la hispania cristiana bajomedieval: (1215-1563)*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1989; BOROBIO, Dionisio, *Incultura-ción y matrimonio. ritos y costumbres matrimoniales de ayer y de hoy*, Madrid: San Pablo, 1993; DERASSE PARRA, Paloma, *Mujer y matrimonio: Málaga en el tránsito a la modernidad*, Málaga: Servicio de Publicaciones, Diputación Provincial, 1988; TESTÓN NUÑEZ, Isabel, *Amor, sexo y matrimonio en Extremadura*, Badajoz: Universitas, 1985.

Un volumen de producción que apenas tiene nada que ver con los trabajos que en los últimos años han aparecido en el mundo anglosajón. Una magnífica síntesis con una completa bibliografía actualizada en CRESSY, David, *Birth, Marriage and Death. Ritual, Religion, and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

En España la introducción de la historia de las mentalidades tiene como punto de arranque las «I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas», celebradas en Santiago de Compostela en 1973, donde se abrieron las puertas a la renovación metodológica, en parte a partir de la vía iniciada por Vovelle de estudio de los testamentos, como quedó reflejado en el trabajo de Baudilio Barreiro. El auge de esta tendencia se comprobaría en el II Coloquio, celebrado en la misma ciudad nueve años más tarde, con las contribuciones de los franceses Vovelle, Bennassar y los españoles Barreiro, García Cárcel, González Lopo y Molas Ribalta. A partir de ahí comenzará a publicarse obras sobre el tema en las más variadas zonas de la geografía: Cádiz, Toledo, Oviedo Málaga, Sevilla, Mataró, Extremadura, Murcia, Zamora, Castilla, País Vasco, la mayor parte de ellas desde un punto de vista cuantitativo («vovelliano»), y centradas sobre todo en el siglo XVIII. Este interés por el estudio de la muerte se reflejará también en varias reuniones que la tuvieron como centro de estudio como el curso de verano celebrado en Sevilla por la UIMP, en 1986, con el título, «El ritual de la muerte como síntesis y conducta en la Historia»; el Congreso «Muerte, Religiosidad y Cultura Popular, s. XIII-XVIII», celebrado en Zaragoza en diciembre de 1990; y la reunión sobre «Mentalidad e Ideología en el Antiguo Régimen», organizada en 1992 por la Asociación Española de Historia Moderna. Con todo la obra más completa hasta la actualidad sigue siendo la tesis doctoral de Fernando Martínez Gil, «Muerte y Sociedad en las España de los Austrias», defendida en 1990 y distribuida por la Universidad Complutense en 1991.

Esta notable producción de estudios en torno a la muerte en los últimos años, ha dado lugar a la aparición de varios estados de la cuestión a los que me remito para quienes quieran un análisis exhaustivo⁸⁰. Unos estudios que adolecen -a pesar de su mérito- de prestar una atención exclusiva al ritual, a todo lo que rodea al hecho en sí de la muerte, pero en los que apenas se puede apreciar, salvo pequeñas referencias, si las actitudes cambian o no, pues todos vienen a concluir, sin excesivo empeño, en que todo seguía igual a comienzos del XIX, sin apenas variaciones con los siglos antecedentes. Algo que es necesario comprobar.

3.7. La transmisión de las creencias

Parece que está confirmada para comienzos del siglo XVI la escasa formación de los campesinos españoles del XVI -ilustrativos los testimonios recogidos por Agustín Redondo⁸¹-, hasta el punto de que España continuaba siendo en estos momentos un «país de misión». Una ignorancia que antes del Concilio, y según los revela el análisis de las Constituciones sinodales era ampliable al propio clero rural.

Ahora bien, ¿cómo se transmiten los ritos, las creencias, las supersticiones? ¿Cómo introduce la Iglesia los principios de la Reforma? Por una lado es evidente el papel del clero. Si bien conocemos algo de la formación intelectual de los sacerdotes de la España Moderna⁸², son

⁸⁰ Me refiero, por ejemplo a los de GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo, «Actitudes ante la muerte. Religiosidad y mentalidad en la España Moderna. Revisión historiográfica» en *Hispania*, L, 1990, 1073-1090, MARTINEZ GIL, Fernando, «Actitudes ante la muerte e historia social en la España Moderna» en *Historia Social*, 16, 1993, 19-32.; GARCÍA FERNÁNDEZ, Máximo, «Tendencias historiográficas recientes sobre religiosidad popular e historia de la muerte y de las mentalidades» en BARROS, Carlos (ed.), *Historia a Debate. II. Retorno del sujeto*, Santiago: Historia a Debate, 1995. 143-157. Un estado de la cuestión que también realiza en su tesis *Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1996. Vid. Introducción, además de su completa bibliografía.

⁸¹ *op. cit.*, pp.334-335.

⁸² Además del libro clásico de DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio, *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid, Istmo, 1979, es necesario mencionar los trabajos que están apareciendo en los últimos años SÁNCHEZ GONZÁLEZ,

francamente escasos los estudios en torno a temas como el de la predicación, más aún cuando sabemos que los españoles en el siglo XVIII «carecían, en su inmensa mayoría, de libros, prensa u otros medios de comunicación», el sermón constituía la única fuente de contacto con el mundo religioso, cultural o político.⁸³ Y menos sobre la educación religiosa y la catequesis⁸⁴, sobre la aportación de las visitas pastorales⁸⁵, sobre las misiones y la acción pastoral⁸⁶, o sobre la difusión de los textos y publicaciones devotos⁸⁷.

Por otro lado, si asumimos «el concepto de familia como continuidad simbólica y red de relaciones sociales que se perpetúa a través de la transmisión de unas señas de identidad colectiva y de unos vínculos que están por encima del aislamiento o la fragmentación espacial, donde el parentesco (real o ficticio), la propiedad, o el control de la misma a través del trabajo, y las prácticas de herencia, jugarían un papel fundamental»⁸⁸, la familia aparece entonces como célula sociocultural, como elemento transmisor y reproductor de marcos mentales, cuya influencia será básica en la formación de sus miembros, y especialmente en la construcción mental de las creencias y sus formas de expresión.

Para ello creo necesario que los historiadores acudamos al préstamo teórico de la Antropología cuando se refiere a la enculturación. Según nos recuerdan los antropólogos, la encul-

Ramón, «El clero rural del arzobispado de Toledo en el Seiscientos. Distribución, formación y conducta» en *Hispania Sacra*, 46, 1994, 427-447; MATIAS VICENTE, J.C., «Monjes y mendicantes en los sínodos gallegos de los siglos XIII-XVI» en *Estudios Mindonienses*, 4, 1988, 233-264; CANDAU CHACÓN, M.ª Luisa, *La carrera eclesiástica en el siglo XVIII: modelos, cauces y formas de promoción en la Sevilla rural*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1993; Idem, *El clero rural de Sevilla en el siglo XVIII*, Sevilla: Caja Rural de Sevilla, 1994; SANZ GONZÁLEZ, Margarita, «Clero y religiosidad popular en la Península del Morrazo en los siglos XVII y XVIII» en *Pontevedra. Revista de Estudios Provinciales*, 8-9, 1992, 231-242; MORGADO GARCIA, Arturo, *El clero gaditano a fines del Antiguo Régimen: estudio de las Ordenes Sacerdotales (1700-1834)*, Cádiz, Fundación Municipal de Cultura, Cátedra «Adolfo de Castro», 1989; MORGADO GARCÍA, Arturo, *El estamento eclesiástico y la vida espiritual en la diócesis de Cádiz en el siglo XVII*, Cádiz: Universidad, 1996; SUBIRÁ I BLASI, Enric, *El Seminari de Barcelona (1593-1917): aportació per a una anàlisi de la influència de la formació del clergat en el desenvolupament del pensament catòlic a Catalunya*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1993.

⁸³ MESTRE, A., *op. cit.*, p.590. De todas formas si se observa un cambio entre los siglos XVI y XVII. Mientras que en el XVI la oratoria sagrada alcanzaría altas cotas de perfección literaria, el sermón popular de fines del XVII se había quedado en meras expresiones altinosantes, como criticaron los hombres de la época como Isla, Feijoo o Mayáns y los obispos de la época. Idem pp. 591-593. FERNANDEZ CORDERO, M.ª Jesús, «Concepción del mundo y de la vida en los eclesiásticos del siglo XVIII a través de la predicación. Ilustración, pensamiento cristiano y herencia barroca» en *Cuadernos de Historia Moderna*, 10, 1989-1990, 81-101; FERNANDEZ RODRIGUEZ, C., «La sociedad del siglo XVIII a través del sermonario. Aproximación a su estudio» en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, nº 4, 1983, 35-57.

⁸⁴ CALERO PALACIOS, M.ª del Carmen, «La enseñanza primaria en Granada durante los siglos XVII y XVIII. Notas para su estudio» en *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, 18-19, 1993-1994, 193-207; MARTINEZ NAVARRO, Joaquín, «La vivificación pastoral del clero y el reforzamiento de la instrucción catequética y de la práctica religiosa popular a finales del siglo XVIII, a través de un edicto diocesano de Orihuela (1792)» en *Anales de Historia Contemporánea*, 1985, 205-218.

⁸⁵ De las que hay mucha noticia esporádica y poco estudio detenido. PUEYO COLOMINA, Pilar, «Noticias sobre uno de los libros de la visita pastoral hecha al arzobispado zaragozano los años 1731 a 1734» en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 3; SANTILLANA, Mercedes, «Actitudes e irreverencias de los fieles cacereños en el siglo XVIII a través de los libros de visitas» en *Norba*, 3, 1982, 215-224.

⁸⁶ SAINZ RIPA, Eliseo, «Acción pastoral de los frailes mendicantes en la diócesis de Calahorra y la Calzada. Actuación de los franciscanos en Logroño» en *Anthologica Annu*, 41, 1994, 11-75; PEÑAFIEL RAMON, Antonio, «Misiones y captación de masas en la España del Antiguo Régimen. Predicación en Murcia del padre Calatayud» en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, 1987, 2, 1263-1271.

⁸⁷ ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos, «El texto devoto en el Antiguo Régimen: el laberinto de la consolación» en *Chronica Nova*, 18, 1990, 9-35. Estampas: PORTUS PEREZ, Javier, «Uso y función de la estampa suelta en los siglos de oro (testimonios literarios)» en *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, 45, 1990, 225-246.

⁸⁸ GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco, «La historia de la familia o la vitalidad de la historiografía española. Nuevas perspectivas de investigación» en BARROS, C. (ed.), *Historia a debate. II. Retorno del sujeto*, Santiago de Compostela: Historia a Debate, 1995, p.337.

turación (o endoculturización) es un «proceso mediante el cual toda comunidad transmite a sus nuevos miembros su propia cultura (lenguaje, creencias, tecnología, etc.)». ⁸⁹ Baste decir, que el papel de la familia como transmisora de valores culturales, entre ellos el de los valores que engrosan la religiosidad popular, es un campo virgen para el modernista español.

4. LAS TRANSFORMACIONES DURANTE LA EDAD MODERNA

Para el especialista en la Edad Moderna, uno de los aspectos que más pueden atraer es llegar a conocer los cambios que se producen a lo largo del período. Me refiero en este caso a los cambios culturales, a las formas de vivir y de entender la vida, a los modos de morir y de entender la muerte, a las costumbres, a la moral, a las creencias, a las formas de pensar e incluso de ser. Una parte importante de los trabajos en torno a la religiosidad popular de la Europa moderna se han centrado en el análisis de las transformaciones producidas por dos momentos claves: por un lado las Reformas protestante y católica en el siglo XVI, y por otro la crisis del Antiguo Régimen.

Si bien no es momento para detenerse en ellos, sí es necesario citar al menos los trabajos de John Bossy⁹⁰, de Louis Châtellier⁹¹, de Gabor Klaniczay⁹², Kaspar Von Greyerz⁹³, C. Hairline⁹⁴, W. Schieder⁹⁵, o más recientemente el de Edward Muir⁹⁶ o el ya citado de Cressy⁹⁷ en torno a las repercusiones de la Reforma religiosa del siglo XVI en Europa. Y ha sido especialmente el mundo anglosajón el que más espacio ha dedicado a analizar los cambios sufridos en la religiosidad popular desde el trabajo pionero y clásico de Keith Thomas⁹⁸ a las obra de Robert Whiting⁹⁹ por citar sólo dos de ellas. En Francia, por el contrario, los estudios se han centrado especialmente en las repercusiones de la crisis del Antiguo Régimen y la revolución¹⁰⁰. Además del trabajo clásico de Michel Vovelle, es necesario citar otros como los de R. Chartier¹⁰¹ o M. H. Froeschlé-Chopard¹⁰².

⁸⁹ AGUIRRE BAZTÁN, Ángel, «Enculturación» en AGUIRRE, Ángel, *op.cit.* p.219

⁹⁰ BOSSY, John, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, 1985 [hay ed. esp.], o su trabajo anterior «The Counter Reformation and the People of Catholic Europe» en *Past and Present*, 47, 1970, 51-70

⁹¹ *The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of a New Society*, Cambridge, 1989

⁹² *The Uses of Supernatural Power. The transformation of Popular Religion in Medieval an Early-Modern Europe*, Cambridge-Oxford, Polity Press with Basil Blackwell, 1990.

⁹³ *Religion and society in Early Modern Europe, 1500-1800*, Londres, 1984.

⁹⁴ «Official Religion, Popular Religion in Recent Historiography of the Catholic Reformation» en *Archiv für Reformationsgeschichte*, 81, 1990, 239-262.

⁹⁵ *Popular religiosity in Modern-Social History*.

⁹⁶ *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

⁹⁷ Vid. n. 80.

⁹⁸ *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Londres, Weindenfeld and Nicolson, 1971.

⁹⁹ *The Blind Devotion of the People: Popular Religion and the English Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990

¹⁰⁰ Sin olvidar los trabajos de Robert Muchembled, *como Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (Xve - XVIIIe siècle)*, Paris, Flammarion, 1991, o *Sociétés, cultures et mentalités dans la France Moderne: XVIe- XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1994².

¹⁰¹ *Les origines culturelles de la Révolution Française*, Paris, Seuil, 1990.

¹⁰² *La Religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle*, Paris, Éditions Beauchesne, 1980.

En España, y por lo que respecta a las repercusiones de la Reforma Católica en la religiosidad popular, el trabajo pionero y casi único de Christian es claro en sus conclusiones¹⁰³. La Reforma Católica se limitó como mucho a corregir los excesos, pero no eliminó la religión «popular»¹⁰⁴. En esta línea, para Augustin Redondo, a pesar de la actividad incesante desarrollada por la Iglesia tras Trento, no se produjo una transformación rápida de las mentalidades, que siguieron manteniendo, especialmente en las comunidades rurales una visión mágica del mundo¹⁰⁵. Para Mantecón el Concilio, y «su propuesta social y cultural [...] triunfó al imponer un calendario festivo y un ritual religioso en la sociedad, pero no logró erradicar las prácticas sociales concretas que caracterizaban la cultura y la religiosidad popular. Las cristianizó formalmente, sin conseguir suprimir expresiones conflictivas o sexuales que emanaban desde dentro de la propia sociedad. De esta forma, el programa contrarreformista de control social estudiado por J. Bossy, quedó en proyecto».

Sara T. Nalle difiere de las apreciaciones de los autores precedentes. Para esta autora la Reforma Católica había introducido cambios profundos en la vida religiosa de Castilla, unos cambios que se vislumbran ya en la época de la revuelta comunera y que alcanzaron su auge con el Concilio de Trento, especialmente si se compara con la situación de la época bajomedieval. Unos cambios dirigidos hacia una mejor preparación del clero y el deseo de una mayor fe interior, y que lograron implantarse. Éxito que se debió en gran parte a la acción conjunta de cuatro fuerzas: la Monarquía, deseosa de que la vida religiosa local se unificara a partir de los dictámenes de Roma y Toledo; la tensión entre las directrices de las autoridades religiosas y la necesidad por parte de del pueblo de una relación más personal con Dios; la existencia en la España del XVI de una identificación de la nación con la Iglesia; y, finalmente, la crisis social -demográfica, económica- que llevó hacia una preocupación general por la salvación mediante la participación en la vida religiosa. De hecho, en el siglo XVII Nalle habla de una «nueva religiosidad» gracias a la acción de la catequesis, que dio lugar a que la moral tridentina ganara terreno -en parte por su actitud beligerante hacia determinadas costumbres sexuales y pecados públicos, o bien hacia lo mágico y la superstición-. Es más las prácticas funerarias revelan un mayor énfasis en las relaciones personales

¹⁰³ En 1992 Sara T. NALLE resaltaba la falta de estudios al respecto: «Paradoxically, while Spain has been identified more than any other country with the Counter Reformation, what reform meant at the local level in Spain has never been studied systematically [...] No one has completely integrated the rich materials of the Inquisition into a general study of religious practices in early modern Spain or evaluated the Inquisition as one among many factors in the process of sixteenth-century religious change». *op. cit.*, p.XIII y XIV. Citar también el libro de BILINKOFF, Jodi, *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City*, Ithaca, 1989, o las obras colectivas editadas por CRUZ, Anne J. -PERRY, M. Elizabeth (eds.), *Culture and Control in Counter Reformation Spain*, Minneapolis, 1992; PERRY, M. Elizabeth- CRUZ, Anne J. (eds.), *Cultural encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, 1991. Menor interés tienen las aportaciones de VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco et al., «Hacia una revisión del catolicismo español en la época moderna. ¿Religiosidad o compulsividad religiosa?» en *Anales de la Universidad de Cádiz*, 5-6, 1988, 249-263; GARCIA LOBO, Vicente - GARCIA LOBO, J.M., «La piedad popular en Extremadura al final de la Edad Media» en *Hispania Sacra*, 31, 1978, 89-151.

¹⁰⁴ «La Reforma Católica confirmó el aspecto local de la religión y se limitó a corregir lo que veía como excesos. La historia del catolicismo en la práctica, tanto antes como después del siglo XVI, es un proceso constante de creación de formas comunes, más allá de los límites locales y nacionales, por obra de nuestros agentes y nuevas devociones, y una continua adaptación y apropiación de los agentes y devociones generales para fines locales. Mientras la religión estuviera ligada al paisaje, por sus imágenes especialmente veneradas en lugares especialmente sagrados, mientras las fuentes de gracia fueran huesos y cuerpos concretos en sus sepulturas y mientras se mantuviera la idea de que los santos podían tener relaciones especialmente favorables con algunas comunidades particulares doctrinas reafirmadas por el Concilio de Trento, el localismo, el regionalismo y el nacionalismo estarían con la Iglesia.

En este sentido la Reforma católica no eliminó drásticamente la religión 'popular'. Los componentes esenciales de la religiosidad siguieron siendo los mismos en España, corazón y modelo de la reforma». CHRISTIAN, William A., *op. cit.*, pp.216-217

del individuo con Dios, la religión local perdió autonomía, y se popularizaron, como en su día ya apuntó Christian, devociones más «internacionales» que los santos locales¹⁰⁶.

Si las posturas en torno a este tema divergen, los datos con los que contamos para el siglo XVIII y la crisis del Antiguo Régimen y sus repercusiones sobre la religiosidad popular son francamente escasos. Sin caer en la imagen apocalíptica descrita por Don Marcelino Menéndez Pelayo - «En Castilla los ministros de Carlos III se convirtieron en heraldos o en despóticos ejecutores de la revolución impía y la llevaron a término a mano real contra la voluntad de los pueblos. Las clases privilegiadas se contagiaron dondequiera de volterianismo, mezclado con cierta filantropía sensible y empalagosa»¹⁰⁷, parece que en el siglo XVIII, y durante toda la Edad Moderna, persistió una dualidad de la expresión religiosa. Las críticas por parte de los elementos ilustrados hacia la «simplicidad» popular, a la superficialidad, a la carencia de una religiosidad interior en las masas se hacen habituales en la segunda mitad del Setecientos¹⁰⁸.

Precisamente sería el fracaso relativo de los siglos XVI y XVII lo que explica, según el profesor Mantecón, una segunda fase en las iniciativas aculturantes desde la cultura hegemónica para imponer la ortodoxia tridentina, que tuvo lugar con especial intensidad en la segunda mitad del siglo XVIII», e incluso se cambiaron los instrumentos, de manera que la Inquisición y los órdenes mendicantes, fueron sustituidos por otros agentes de control, esencialmente obispos y párrocos. Obispos e ilustrados fueron los impulsores de una reforma de las costumbres¹⁰⁹. En Asturias, no obstante, los trabajos de Roberto J. López muestran una continuidad en las formas del comportamiento religioso, al menos hasta finales del siglo XVIII, que observa entonces, no un proceso de descristianización, sino «una tendencia a simplificar el comportamiento religioso» una simplificación más lenta en el mundo rural que en el urbano¹¹⁰.

La preocupación de los historiadores por las transformaciones políticas y socioeconómicas de la España del siglo XVIII y, especialmente, la grave ruptura ideológica que supuso la guerra de la Independencia, han ocupado la mayoría de los análisis, sin que hoy contemos con estudios que nos hablen de las transformaciones en la religiosidad popular española entre los siglos XVIII y XIX.

¹⁰⁵ *op. cit.*, pp.367-368

¹⁰⁶ NALLE, Sara T., *op. cit.*, pp.206-210.

¹⁰⁷ Cit. p. MESTRE SANCHIS, Antonio, *op. cit.*, p.586.

¹⁰⁸ Una breve referencia a este tema en CALLAHAN, William J., *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, 1989.

¹⁰⁹ Esta interpretación se adivina también en el trabajo de Barnes cuando sostiene: «what Vovelle saw as dechristianization in actuality may have been the shedding of a level of popularity that from the beginning was more inimical than beneficial to the confraternities as religious organizations. Both Agulhon and Vovelle tied their understandings of penitent confraternities too narrowly to the recreational predilections of the Provençal social elite. As such they completely misconstrued the nature of the transformations occurring during the middle of the eighteenth century. Spiritual decadence was not making penitential devotions vulnerable to secularism. An older, lay -initiated form of Counter-Reformation evangelism was breaking down under the pressure of episcopal reform» BARNES, Andrew E., *The social dimension...*, p.245.

¹¹⁰ LÓPEZ, Roberto J., *op. cit.* p.229. E insiste en ello más adelante cuando al preguntarse si existió en Asturias una «piedad barroca», observa un proceso de simplificación en las disposiciones testamentarias, que no «suponen descristianización, sino la eliminación de elementos que se consideran innecesarios, en la línea del «cristianismo ilustrado» de la segunda mitad del siglo XVIII», p.235-236.

5. APUNTES SOBRE LOS ESTUDIOS EN TORNO A LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN NAVARRA

Lo dicho anteriormente tiene también su aplicación en Navarra. Con la ventaja de que contamos con un buen número de interesantes aportaciones etnográficas realizadas a lo largo de este siglo y especialmente a partir de los años sesenta por los grupos «Etniker»; y con la desventaja de la casi total ausencia de trabajos históricos sobre el tema: nada sobre las repercusiones de la reforma tridentina, salvo las magníficas aportaciones de D. José Goñi Gaztambide¹¹¹, nada sobre la práctica religiosa, sobre los cultos, sobre las advocaciones, sobre la muerte, sobre los ritos de paso, salvo noticias esporádicas brindadas en la mayor parte de los casos, una vez más, por etnógrafos y antropólogos. No es baladí insistir en la necesidad de profundizar desde la Historia en todos estos campos de investigación.

Sobre Navarra y sus santuarios encontramos un gran número de publicaciones unas de carácter costumbrista, otras de carácter histórico, algunas desde un punto de vista etnográfico. Hay citar en primer lugar los trabajos de BALEZTENA, D. - ASTIZ, M. A., *Romerías navarras*, Pamplona: Regino Bescansa, 1944 y de IRIBARREN, José M^a, *De Pascuas a Ramos. Galería religioso-popular-pintoresca*, Pamplona: Gómez, 1970. O bien los de ANASAGASTI, Pedro de, «Los santuarios marianos, corazón del pueblo vasco-navarro» en *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular. II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*, Vitoria: Facultad de Teología, 1982, 135-161. Muchos de ellos no han pasado, sin embargo, del mero repertorio o de la aportación de noticias esporádicas sin indicaciones sobre el devocionario popular. Así hay que citar las investigaciones de LOPEZ SELLES, Tomás, «Contribución a un Catálogo de ermitas de Navarra» en *CEEN*, V-VII, 1973-1975; PEREZ OLLO, F., *Ermitas de Navarra*, Pamplona: CAN, 1983; y sobre todo, por su interés, de JIMENO JURÍO, José M^a, «Ermitas de Estella», en *Príncipe de Viana*, nº 193, 1991, 187-196; -----, «Ermitas de Sangüesa», en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, nº 189; -----, «Ermitas. Merindad de Tudela» en *Navarra. Temas de Cultura Popular*, nº 209. Una buena síntesis, con bibliografía al día en las aportaciones realizadas en la obra colectiva dirigida por M^a Amor BEGUIRISTAIN, *Etnografía de Navarra*, Pamplona, Diario de Navarra, 1997 (2 vols.)

Además de una serie de trabajos relativos a santuarios y ermitas concretos como los de OLCOZ Y OJER, Fco., «Monasterios, basílicas y ermitas Baldorbeses» en *Príncipe de Viana*, nº 64, 1956, 247-330; LACARRA, José M^a, «Milagros de San Miguel de Excelsis», en *CEEN*, nº 3, 1969, 347-362; AZCONA, Tarsicio de, «El santuario de la Trinidad de Arre (Navarra). Aspectos económicos» en *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular. II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*, Vitoria: Facultad de Teología, 1982, 105-134; SALES TIRAPU, José Luis, «El Santuario de la Trinidad de Arre (Navarra)» en *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular. II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*, Vitoria: Facultad de Teología, 1982, 85-103; o SATRUSTEGUI, José M^a, «Reminiscencias del culto precristiano en la devoción a San Miguel» en *CEEN*, nº 6, 1970, 287-294; -----, «El Santuario de San Miguel de Excelsis. Pasado y presente de una tradición popular» en *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular. II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*, Vitoria: Facultad de Teología, 1982, 195-223; ARRAIZA, Jesús, «La Virgen del Puy en Estella y su comarca» en *Príncipe de Viana*, nº 190, 1990, 599-618; TE-

¹¹¹ Como el temprano y utilísimo *Los navarros en el Concilio de Trento y la reforma tridentina en la diócesis de Pamplona*, Pamplona, Imprenta Diocesana, 1947; o la monumental *Historia de los obispos de Pamplona*, Pamplona, Eunsa, 1979-1991 (diez volúmenes).

LLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio, «La ermita de San Joaquín y Santa Ana de Ituren (1688)» en *Príncipe de Viana*, nº 110-111, 1968, 149-156 ; -----, «La ermita de la Santísima Trinidad de Ituren» en *Príncipe de Viana*, nº 88-89, 1962, 425-433 ; RECONDO, José M», «La religiosidad popular en el Santuario de Javier» en *Santuarios del País Vasco y religiosidad popular. II Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco*, Vitoria: Facultad de Teología, 1982, 277-294; HOMOBONO, José Ignacio, «San Urbano de Gazkue: ermita, romería y otras expresiones de religiosidad popular» en *CEEN*, nº 54, 1989, 407-502 ([Muy buena bibliografía]; ZUBIAUR, F.J., «Constituciones populares del valle de Ezcabarte. Fiestas y procesiones en 1570» en *CEEN*, nº39, 1982, 363-372

Por su importancia y por su repercusión histórica son abundantes los trabajos sobre la basílica de San Gregorio Ostiense en Sorlada como los de ARANA MARTIJA, José Antonio, «El agua de San Gregorio» en *CEEN*, nº 32, 1979, 295-300 ; BARRAGÁN, J.J., «Las plagas del campo español y la devoción a San Gregorio Ostiense» en *CEEN*, nº 29, 1978, 273-298 ; SATRUSTEGUI, José María, «Ritual de bendiciones de San Gregorio Ostiense» en *CEEN*, nº 31, 1979, 179-184 ; JIMENO, Roldán, «San Gregorio Ostiense de Navarra. Abogado contra plagas agrícolas y males de oído» en *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium 1/4-IX-1997. I*, San Lorenzo del Escorial, Estudios Superiores del Escorial, 1997, 307-331

En torno a diferentes creencias en torno a los santuarios es necesario acudir a los trabajos de ARREGI, Gurutze, «Creencias en torno a ermitas y santuarios de Euskalerra» en *II Congreso Municipal Vasco. Congreso de Antropología. II. Antropología cultural*, Vitoria: Gobierno Vasco, 1988, 181-192; ERKOREKA, Antón, «Patologías por las que se recurre a Santuarios en el País Vasco» en ÁLVAREZ SANTALÓ, C., *La religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona: Anthropos, 1989, 338-351. Otros datos son los que aporta la publicación de GOÑI GAZTAMBIDE, José, «El tratado «De Superstitionibus» de Martín de Andosilla» en *CEEN*, nº 9, 1971, 249-322.

Sobre ritos para obtener la lluvia o evitar tempestades, BARRAGÁN LANDA, Juan José, «Las plagas del campo español y la devoción a San Gregorio Ostiense» en *CEEN*, nº 29, 1978, 273-298; JIMENO JURIO, José M», «Ritos mágicos en la merindad de Tudela» en *CEEN*, nº 22, 1976, 21-46; LABEAGA, Juan Cruz, «Ritos de protección en Sangüesa. Conjuros y saludadores. El agua y la cabeza de San Gregorio» en *CEEN*, nº 62, 1993, 309-344; SATRUSTEGUI, José M», *Mitos y creencias*, San Sebastián: Txertoa, 1980; GOICOETXEA, «ngel, «Ritos agrarios de fertilidad» en *Sukil*, nº 1, 1995, 257-263; RAMOS, Jesús, «Ritos de protección doméstica en el Valle de Araitz, el toque del tinbilinttanbalan» en *Sukil*, nº 1, 1995, 283-297. O bien el trabajo que presenta a estas jornadas Felix SEGURA, «Respuestas a un mundo inseguro: el conjuro en la diócesis de Pamplona durante el siglo XVII». En relación con el agua, una buena síntesis es el trabajo de Roldán JIMENO, «Agua, religiosidad y salud. Prácticas en Navarra» en *II Congreso Nacional de Religiosidad Popular. Andújar, abril, 1998* [En prensa]

Sobre cofradías, aparte del trabajo de NUÑEZ DE CEPEDA sobre las cofradías de Pamplona existen algunos trabajos esporádicos de CHAURRONDO, H., «La Cofradía de Animas de Iturgoyen» en *CEEN*, nº 11, 1972, 167-174; TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio, «La cofradía del Rosario de la villa de Zubieta» en *Príncipe de Viana*, nº 120-121, 1970, 271-280 ; LA-CARRA YANGUAS, M^a Jesús, «Dos cofradías del siglo XIV en Villafranca (Navarra)» en *Príncipe de Viana*, nº 138-139, 1975, 141-164; BALEZTENA, Javier, «Fundación de la cofradía de San Miguel en Pamplona. 1674» en *Príncipe de Viana*, nº 1932 1991, 153-162. De todas formas el más interesante por su valor de síntesis y claridad es el artículo de SILANES, Gregorio, «Algunas consideraciones sobre la historia de las cofradías de una ciudad española» en

Los estudios sobre religiosidad popular en la España Moderna en los últimos veinticinco años

Ciencias humanas y sociedad, 1993, 247-254 o bien « Las cofradías medievales en el reino de Navarra (siglos XI-XVI) en *Religiosidad popular en España. Actas del Simposium 1/4-IX-1997. I*, San Lorenzo del Escorial, Estudios Superiores del Escorial, 1997, 117-143. Su tesis sobre el tema ha sido recientemente defendida en la Universidad Pública de Navarra.

Sobre las actitudes ante la muerte, se hace imprescindible para cualquier historiador el magnífico trabajo colectivo *Ritos funerarios en Vasconia*, Bilbao, Etniker Euskalerrria, Bilbao, 1995

6. PROPUESTAS DE FUTURO

6.1. La investigación: el estudio del cambio; la necesidad de síntesis

Cualquier aproximación a la religiosidad popular española de la Edad Moderna, debe pasar sin duda por el estudio de los cambios sociales y culturales. Hasta hoy, y salvo honrosas excepciones mencionadas de manera harta reiterativa, contamos, a pesar de los numerosos congresos, jornadas y coloquios y demás reuniones científicas, con una sobreabundancia de trabajos descriptivos, sin el más mínimo esfuerzo de reflexión que el de aportar unos datos, muchos de ellos repetidos hasta la saciedad. Unos trabajos a los que no debo negar nunca su utilidad. Pero, por eso mismo, se abre el camino hacia una de las obligaciones de la labor de los historiadores: la síntesis. Más de quince años de actividad y de publicación incesante, debe obligarnos a la reflexión. De lo contrario correremos el más que probable riesgo de un exceso de información que haga casi inútil cualquier intento científico de ofrecer resultados y nuevos retos periódicos, así como de encerrarnos en mundos muy particulares que abandonen el siempre sano ejercicio de la historia comparada.

Por otro, como historiadores, no podemos abandonar el análisis del cambio. A lo largo de los años, de los siglos los hombres y las mujeres van modificando sus formas de pensar y de sentir por razones varias -culturales, económicas, ideológicas- que es necesario que percibamos en el tiempo y en el espacio. Unos cambios a veces evidentes, a veces casi imperceptibles, pero que son imprescindibles de estudiar si queremos comprender el devenir histórico.

6.2. Metodología: la aproximación historia y antropología¹¹²

Dejando de lado otras posibles vías de acercamiento, lo que nos interesa es centrarnos en aquellas soluciones que tienden a «crear un campo que trascienda tanto la historia como la antropología»¹¹³. Un acercamiento que pasa por el concepto de «cultura». Como en su día sostuvo el historiador británico Peter Burke era « el concepto de «cultura» -conforme a las teorías del norteamericano M. Kammén- en su sentido amplio y antropológico, el que debía servir de «posible base» para la «recombinación» de los diversos enfoques de la historia».¹¹⁴

La solución llegó por concepto de cultura que la entendía como «lenguaje de lo simbólico» gracias al puente tendido por Clifford Geertz. La cultura se define, según este antropólogo

¹¹² Considero muy interesante y completa la bibliografía aportada por el profesor Thomas Head para su curso «Religion and Society in Pre-Modern Europe: Historical and Anthropological Perspectives» impartido en la primavera de 1994 y que puede encontrarse en <http://www.artsci.wustl.edu/~tthead/syllabus/anthro.html>

¹¹³ Véase a este respecto la magnífica síntesis que realiza BUXÓ, M» Jesús, «Historia y Antropología: Viejas fronteras, divergencias y nuevos encuentros» en *Historia y Fuente Oral*, 9, 1993.

¹¹⁴ BURKE, Peter, «Obertura: La Nueva Historia, su pasado y su futuro» en BURKE, Peter, et al., *Formas de hacer Historia*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 37.

go, como «un modelo de significados, transmitido a lo largo de la historia, expresado en forma de símbolos. De esta manera, a pesar de las discrepancias, antropólogos e historiadores podrán alcanzar el mismo objetivo: la interpretación de las culturas¹¹⁵. A través del concepto acuñado por Geertz de «descripción densa», se registran por escrito, de manera muy detallada, profunda, una serie de sucesos, en un principio evanescentes, hasta el punto que permite, a partir del análisis microscópico de los acontecimientos más nimios, llegar a conclusiones -no leyes- de mayor alcance¹¹⁶.

Es lo que Marshall Sahlins denomina antropología estructural histórica¹¹⁷, cuando considera la posibilidad de que, a partir de un hecho concreto- como hace él a partir de la muerte de Cook en Hawai-, de un evento, se pueda realizar una interpretación diacrónica desde el punto de vista antropológico: Historia y Estructura, que considera perfectamente compatibles¹¹⁸. De esta forma, cuando un historiador como Peter Burke investiga, lo que le interesa es conocer la relación entre las estructuras de cada día y el cambio cotidiano, es decir, a la interacción entre los grandes acontecimientos y tendencias y la vida diaria de los distintos grupos sociales¹¹⁹. Es, en definitiva, historia antropológica (Burke), historia etnográfica (Darnton)¹²⁰. Es, en resumen, una nueva narrativa:

¹¹⁵ DARNTON, R., «Intellectual and Cultural History» en KAMMEN, M. (ED.), *The Past Before Us. Contemporary Historical Writing in the United States*, Ithaca: Cornell University Press, 1987, pp.346-47.

¹¹⁶ Es útil el análisis que de la obra de Geertz, *Interpretation of cultures*, realiza el historiador LEVI, Giovanni, «Microhistoria» en BURKE, Peter et al., *Formas de hacer historia*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, 119-143 [Especialmente pp.126-135].

Resultado: una historia antropológica que será «the delineation of cultures, the location of these in historical time through the study of events which affect and transform structures, and the explanation of the consequences of these transformations. This will not yield a «scientific» theory of social change such as nineteenth-century scholars sought, but rather a history of change» COHN, Bernard S., «Anthropology and History in the 1980s. Toward a Rapprochement» en *Journal of Interdisciplinary History*, 12, 1981, p.252

¹¹⁷ SAHLINS, Marshall, «Other times, Other Customs: The Anthropology of History» en *American Anthropologist*, LXXXV, 1983, 517-544

¹¹⁸ SAHLINS, Marshall, *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1985, pp. VII-VIII, XVII, 144.

¹¹⁹ BURKE, P., *op. cit.* p.26. Algo que también es fundamental para Greenwood, hasta el punto que lo considera el punto común de confluencia entre la Historia y la Antropología GREENWOOD, D. J., «Community-Region-Government: toward an integration of Anthropology and History» en *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978, p.512. También está en relación, al menos en parte, con las propuestas de Philip Bagby que abogaba por un cambio en los estudios históricos, para que dieran el paso necesario que les llevara «desde los acontecimientos individuales únicos que llenan las páginas de la mayoría de los historiadores hacia el aspecto esquemático o reiterado de esos acontecimientos. Los incidentes individuales ya no son considerados en y por sí mismos, sino como parte de procesos más amplios». Algo a lo que se llega gracias a la necesaria conexión entre Antropología e Historia. BAGBY, Philip, *La cultura y la historia*, Madrid: Taurus: 1959, p.150.

¹²⁰ Sea desde la Antropología, sea desde la Historia, asistimos también a numerosas críticas y actitudes escépticas. Unas veces la historia antropológica es vapuleada. Para Radding, por ejemplo «El defecto constante de la vieja historia que alcanzaba a las ciencias sociales era que resultaba demasiado a menudo aburrida. Esta acusación, al menos, no puede hacerse a la historia antropológica. los que la practican se especializan en el descubrimiento de los acontecimientos más pintorescos del pasado sobre los que ejercen su talento. Pero hacer de lo exótico y de lo extraordinario el centro de la historia comporta pagar un precio [...] En lugar de valorizar la historia, la antropología misma está reducida a lo que Pierre Vidal-Nacquet ha definido oportunamente como una forma superior de turismo (1981, p.207)» RADDING, Ch. M. «Antropología e Historia o el traje nuevo del emperador», *Historia Social*, 3,107, 111».

Otras es la amenaza inminente que puede hacer desaparecer a la Historia como ciencia específica, en cuanto que se convierte en una contradictoria historia inmóvil. CARBONELL, Charles Olivier, «Antropología, etnología e historia: la tercera generación en Francia» en ANDRÉS GALLEGO, José (dir.), *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia*, Madrid: Actas. Universidad Complutense, 1993, 91-100.

Si hablamos de antropología histórica, a lo que nos enfrentamos es al escepticismo, como A. Pagden que la considera poco más que una historia narrativa convencional con lenguaje antropológico. Pero a pesar de todo no se

«Si cabe extraer alguna lección de este viaje por los lindes de estos dos territorios llamados Historia y Antropología, esta deber ser la eliminación irreversible de las fronteras académicas y de investigación. No siendo las culturas islas en el tiempo y en el espacio, la vinculación con la historia es consubstancial al hecho mismo de etnografiar. De manera que, a partir de aquí sólo cuenta el ingenio, el rigor y la responsabilidad para formular narrativas que nos permitan expresar mejor cómo todos, estudiosos y estudiados, nos seguimos construyendo intelectual y significativamente en el pasado y en el futuro».¹²¹

En uno u otro caso el reto al que nos enfrentamos es claro: la necesidad de «traer a la vida» el pasado histórico, para luego analizarlo, interpretarlo, explicarlo¹²². Y es que, como en su día asegurara Kroeber, «la rama de la ciencia que renuncie a la esperanza de contribuir, por poco que sea, a la configuración de la vida va camino de encontrarse en un callejón sin salida»¹²³.

Por tanto, asumido por la Historia su acercamiento al concepto de cultura de la Antropología, y aceptado por esta la necesidad de la «diacronía», del proceso de «cambio cultural»¹²⁴ fundido todo ello en la «antropología histórico estructural» de Sahlins, se hace necesaria la investigación de la religiosidad popular en conexión con los procesos de cambio cultural, social, económico y mental de la sociedad a lo largo de su historia¹²⁵. Nos enfrentamos, por tanto, a una concepto totalizador de los hechos sociales, que nos lleva inexorablemente a la interdisciplinariedad, a la que siempre se recurre y pocas veces se practica.

muestra contrario al «casamiento» auténtico entre ambas disciplinas: «El lugar de encuentro podría ser, después de todo, un nuevo modo de escribir, del tipo que en su día Vico ofreció para la historia, Nietzsche para la filosofía moral y Foucault para la teoría social». PAGDEN, A., «Historia y Antropología, e historia de la antropología: reflexiones sobre algunas confusiones metodológicas» en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, nº8, 1991, pp.50-51.

O bien la antropología histórica es criticada por escasez de crítica hacia las fuentes, por la utilización periodizaciones simplistas, o porque ni siquiera existe un concepto claro entre los antropólogos que practican una antropología histórica si lo que da forma a tales estructuras son eventos concretos o coyunturas. KELLOGG, Susan, «Histories for Anthropology: Ten Years of Historical Research and Writing by Anthropologists, 1980-1990», en *Social Science History*, 15, 1991, 417-455.

¹²¹ BUXÓ, M.» Jesús, *op. cit.*, 17.

¹²² STONE, Lawrence, «The future of History» en BARROS, Carlos (ed.), *Historia a Debate. I. Pasado y Futuro*, Santiago de Compostela: Historia a Debate, 1995.

¹²³ RADCLIFFE BROWN, A. R., «Los métodos de la etnología y de la antropología social» en *El método de la Antropología social*, Barcelona: Anagrama, 1975, p.50. La cita del profesor Kroeber, corresponde a su reseña del libro *Primitive Society* de Lowie.

¹²⁴ Son particularmente interesantes las críticas que hace Caro hacia la «sincronía» (mito matemático) de determinadas escuelas antropológicas, y que achaca a un desconocimiento de las posturas filosóficas sobre el tiempo, en especial de Martin Heidegger. CARO BAROJA, Julio, «El tiempo en antropología» en *Revista de Occidente*, nº 2, 1980, 25-38.

¹²⁵ Como se apunta en el trabajo de la profesora Nalle «Although Inquisition studies have witnessed an explosion in the last ten years, the opportunities the Inquisition's vast records offer for the social history of religion, or «historical anthropology» in Spain as yet remain unrealized» *op. cit.*, p.XIV.