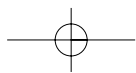
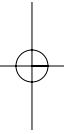
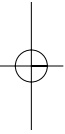


La comunión frecuente en el siglo XVIII a través de los sermonarios

María Antonia del BRAVO
Universidad de Jaén

- I. Introducción.**
- II. La religiosidad española en el siglo XVIII.**
- III. La práctica eucarística anterior al siglo XVIII.**
- IV. La formación eucarística de los sacerdotes.**
- V. A modo de conclusión.**



I. INTRODUCCIÓN

Cuando alumbra el siglo XVIII el Barroco había desaparecido oficialmente de la literatura. En arquitectura, las fachadas neoclásicas reemplazan con líneas sobrias y rectas las curvas agobiantes de Churriguera. Pero en otros muchos aspectos los elementos barrocos pervivirían aún durante cierto tiempo. Por ejemplo, en las iglesias siguen las imágenes retorcidas, las metáforas asombrosas de una realidad que se resiste a perder los significados del siglo antecedente. Sobre todo la masa del pueblo llano, presa de una profunda analfabetización, estaba hondamente penetrada de esta actitud cultural. La sociedad española se perfilaba como el lugar ideal para una aclimatación especial de lo que, sin lugar a dudas, se constituía en una segunda naturaleza: el barroco. «Francastel hace notar cómo éste ha triunfado en aquellos sitios donde se ha mantenido una sociedad de tipo agrícola y señorial, conducida por clérigos, es decir, en aquellos lugares donde ha reinado sin disputa el orden tradicional. Estas condiciones se daban de forma arquetípica en España, de ahí el arraigo de lo barroco, que persistirá en la masa del pueblo durante mucho tiempo, incluso cuando en las clases altas impere ya el espíritu neoclásico»¹.

II. LA RELIGIOSIDAD ESPAÑOLA EN EL SIGLO XVIII

El hombre del pueblo que vivía a comienzos del siglo XVIII era vitalmente barroco, y donde esto se percibe en primer lugar es en la religiosidad. La devoción de los españoles asombró a los viajeros que nos visitaban porque no se limitaba al interior de los templos. Muy al contrario, se asomaba a la calle en ocasiones solemnes como el paso

1. PÉREZ PICAZO, M.^a T., *La publicística española en la Guerra de Sucesión*, vol. I, Madrid, CSIC, 1966, p. 143.

del Santísimo Sacramento cuando se dirigía a la casa de un enfermo grave. El francés Bourgoing señaló que era llevado siempre con mucha pompa. Cuando iba por la calle, la gente se arrodillaba a su paso, y la primera persona con coche que se cruzara ofrecía su carroza a Dios, mientras la comitiva del Viático iba aumentando continuamente.

Esta religiosidad era tan honda, arraigada y sincera que a veces, en conjunción con la ignorancia y el analfabetismo, se presentaba bajo la apariencia de un fanatismo peculiar, teñido de prácticas supersticiosas. La relación entre el hombre y Dios era una relación de rendimiento, para algunos ingenua, confiada en la Misericordia divina, en la Providencia y en la protección. Además se creía firmemente que la innumerable serie de santos constituían los mejores y más poderosos mediadores entre los hombres y la justicia divina. La escasa o nula formación intelectual y una inclinación por lo afectivo eran las causas principales de esta actitud. Entre otras cosas, esto es lo que permite afirmar sin género de dudas que la imagen del siglo XVIII como fenómeno de escepticismo no encaja en la España del tiempo.

En opinión de algunos autores el proceso de *déchristianisation*, que se ha considerado una tendencia constante en la historia europea de los siglos XIX y XX, ocurre ya en el Setecientos. Fue Michel Vovelle, en una obra ya clásica (*Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, París 1973), quien observó en Provenza durante el siglo XVIII una reducción en las fundaciones de capellanías y mandas para misas por las almas de los difuntos, sobre todo entre la clase media de la segunda mitad de la centuria. Las mandas para misas habían proliferado a finales de la Edad Media. Abolidas en los países protestantes, recibieron un nuevo impulso en la Europa católica posterior al Concilio de Trento, hasta el extremo de alarmar a las autoridades eclesiásticas, preocupadas por ver al clero *atado* con más misas de difuntos de lo que podía garantizar. El estancamiento o descenso del número de clérigos durante el siglo XVIII sólo ayudó a empeorar la situación. El núcleo de los planteamientos de Vovelle fue corroborado por distintos trabajos sobre otras regiones de Francia².

2. Antes que Vovelle había hecho una temprana aparición LEBRUN, F., *Les hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles. Essai de démographie et de psychologie historiques*, París 1971; después verían la luz, entre otros, ARIÈS, PH., *L'homme devant la mort*, París 1977; CHAUNU, P., *La mort à Paris. XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*, París 1978; FAVRE, R., *La mort au siècle des lumières*, Lyon 1978.

Frente a ellos, otros estudios que aquí recojo en palabras de José Andrés-Gallego³ coinciden en señalar que, «si la hubo, la evolución tuvo que ser tenue, por lo menos relativamente leve. Y donde se percibe una transformación no es fácil descubrir cuando se trata de una descristianización estricta o de una evolución intimista de la religiosidad (...) Porque resulta que algunos escritores del siglo, entre ellos los fisiócratas, insistirán precisamente en la significación religiosa de la prosperidad, que podría estar en la base de algunos cambios». La tendencia en España, a la luz de los estudios regionales llevados a cabo desde el primer momento, apunta para el siglo XVIII la permanencia en las actitudes religiosas del siglo XVII o, más aún, su intensificación. Ésta es una tendencia ya confirmada en varias regiones españolas, y opuesta al planteamiento vovelianiano en la Provenza francesa. Se caracteriza por el incremento importante en el siglo XVIII del número de misas por una sola vez en detrimento de las fundaciones perpetuas, «lo que ha llevado a los estudiosos a situar el culmen de la religiosidad de la sociedad española en el siglo XVIII frente al expresado en el barroco francés, por lo menos en lo que se refiere a manifestaciones religiosas entre las que sobresale la manda de misas»⁴.

De todas formas, lo *racional* acabaría siendo la consigna del tiempo contra lo *visceral* de etapas anteriores. Pero el triunfo de aquello aún estaba por llegar, ya que incluso, avanzada la centuria, sabemos que la tradición local se resistió entonces a distintas disposiciones que iban en este sentido, por ejemplo la prohibición de procesiones de disciplinantes, etc.; y todavía hoy sigue resistiéndose en ciertos lugares.

Por otra parte, la *revolución científica* a lo largo de la Edad Moderna supuso un indudable triunfo de la razón humana basada en la experiencia, frente a la cual quedaba en entredicho la autoridad de los «grandes sabios» tradicionales. Como señala Manuel Bustos Rodríguez⁵, «el Hombre podía sentirse orgulloso. Pero ni Copérnico, ni Kepler, Galileo o Newton se atrevieron a concebir un Universo sin Dios, ni siquiera lo creyeron posible. Habían contribuido, sin duda (¡y de qué forma!), a su desacralización, alejando al Creador de su

3. *Historia general de la gente poco importante. América y Europa hacia 1789*, Madrid, Gredos, 1991, pp. 202-212.

4. RUBIO PÉREZ, L. M., «Estructura social y mentalidad religiosa-colectiva en la ciudad de León durante los siglos XVII y XVIII (Estudio social diferencial)», en *Revista Internacional de Sociología* (Madrid), 44-4 (1986) 635.

5. *Europa. Del viejo al nuevo orden (siglos XV al XIX)*, Madrid, Sílex 1996, p. 45.

obra, haciéndole preso de la misma, al reducir su protagonismo a los orígenes (...) Se veía claro que lo misterioso no era muchas veces sino una tapadera de la pereza, el interés o el miedo del hombre para conocer la Verdad. La Ilustración hará de esto tema central. Había, por tanto, que seguir avanzando con decisión, confiados en las posibilidades cognoscitivas del Hombre, que no tenían por qué verse separadas, o, incluso, como contrarias al proyecto de Dios para con él». Ahora bien, esa *desacralización* científica no tiene nada que ver con la *déchristianisation* a la que acabo de hacer referencia.

En cuanto al perfil de los reformadores de nuestra Ilustración y su actitud ante la religión, recordemos con Vicente Palacio Atard⁶ que los hombres del siglo XVIII «son contradictorios». Su sustrato intelectual estuvo conformado por tres fuerzas diversas, cuando no divergentes y hasta radicalmente inconciliables: el Catolicismo, la filosofía moderna y la mentalidad burguesa. Esta circunstancia es la que permite comprender por qué la religión y la fe, profesada con entusiasmo unánime, permanecieron intangibles ante cualquier crítica negativa, mientras que no así la Iglesia en su organización temporal. El contraste aquí es considerable, si tomamos como término de comparación la Ilustración francesa.

Por su parte, el pueblo no comprendía ni asimilaba el dogma de una manera puramente intelectual, sino que lo veía y sentía con toda cordialidad. Creía el dogma tal cual porque así lo enseñaba la Iglesia, y porque sus padres y sus mayores lo tuvieron como cosa inconclusa y verdadera. La adhesión incondicional a las enseñanzas de la Iglesia había sido el rasgo más determinante y peculiar de la sociedad española durante el florecimiento y posterior decadencia de la monarquía de los Austrias, y la muerte del último rey de la rama hispana de esta Casa no iba a poner fin inmediato a esta singular característica, la mentalidad no es fácil que cambie por una simple sustitución dinástica y menos cuando se trata de la mentalidad religiosa.

III. LA PRÁCTICA EUCARÍSTICA ANTERIOR AL SIGLO XVIII

Por lo que hace, ya en concreto, a la práctica eucarística, podemos decir que en la Baja Edad Media recibir la Comunión era un he-

6. *Los españoles de la Ilustración*, Madrid, Guadarrama 1964, pp. 30-40.

cho infrecuente. Si durante los primeros siglos de la Iglesia la participación en la Eucaristía implicaba de manera habitual la recepción del Cuerpo de Cristo, a lo largo de la Edad Media dicha práctica se fue haciendo obsoleta a pesar de las recomendaciones de los autores espirituales y de las disposiciones de las distintas reglas monásticas. Parece que a partir del siglo XI se consolida la costumbre de comulgar tres veces al año (Navidad, Pascua y Pentecostés), o cuatro a lo sumo, también el Jueves Santo. El concilio Lateranense IV, en su constitución *Unius utriusque sexus*, establece la Comunión una vez al año por Pascua como mínimo, y la legislación conciliar o sinodal española repetirá sistemáticamente la misma disciplina a partir de los concilios de Valladolid (1228) y de Lérida (1229), que recogen las disposiciones lateranenses.

La devoción eucarística de los clérigos no parece que rayara tampoco a mucha altura. Los obispos de la Tarraconense, reunidos en la capital de la metrópolis el año 1317, se limitan a determinar para los beneficiados no sacerdotes la comunión dos veces al año, o menos, si mediare la dispensa de su confesor. Los párrocos y demás sacerdotes tendrían que celebrar Misa, al menos tres veces al año. Con los monjes, los obispos debieron ser más exigentes. Unos estatutos de reforma redactados por Gutierre de Toledo para un monasterio asturiano de benedictinos a finales de la Edad Media prevé que la comunidad acceda a la Comunión los primeros domingos de cada mes.

En los siglos XV y XVI se observan esfuerzos por parte de los pastores en la línea de fomentar la comunión frecuente. Por una serie de circunstancias, entre las que hay que contar la veneración de la Humanidad de Cristo, promovida por la *devotio moderna*, y el ejemplo de maestros espirituales como Ignacio de Loyola y Juan de Ávila, se desencadena la práctica de la Comunión frecuente con el asombro de la Jerarquía de la Iglesia, que creía ver en ello síntomas de ligereza espiritual, cuando no vestigios de alumbradismo: «En algunas partes ha crecido tanto la devoción a la Comunión –dice el Memorial español para el Concilio de Trento–, que muchas personas seglares, hombres y mujeres casados y por casar, frecuentan tanto la Comunión que reciben cada día el Santísimo Sacramento, para lo cual en ninguna manera parece que pueda haber el examen, preparación y devoción que se requiere. Y así como parece que ésta es demasiada frecuencia, así sería cosa digna de consideración si en este tiempo sería

menester inducir al pueblo a que más de una vez en el año llegase al Santísimo Sacramento»⁷.

La perplejidad que producía esta forma de devoción y las vacilaciones que se experimentaban para encauzarla indica bien a las claras que nos encontramos ante un fenómeno original en torno al 1550. El Concilio de Trento se abstuvo de imponer normas tajantes en esta materia, limitándose a exigir la confesión previa a la recepción de la Eucaristía para todos aquellos que tuvieran conciencia de pecado mortal. Como vemos, en el siglo XVI y también en el XVII, se pone más énfasis en la preparación que en los beneficios que se pueden obtener de su recepción frecuente ya que se aprecia una cierta desconfianza en las disposiciones del creyente. Tiene que ver, sin duda, con el problema de la herejía que rodea el tiempo y hace temer a las autoridades eclesiásticas el posible sacrilegio.

IV. LA FORMACIÓN EUCARÍSTICA DE LOS SACERDOTES

En el siglo que estudiamos han cambiado las cosas, empezando por los propios sacerdotes a los que inmediatamente sigue el pueblo. Una manifestación más de la rica sensibilidad religiosa es el fuerte prestigio del clero en la masa popular. Como veremos acto seguido, las opiniones y consejos de este estamento eran generalmente aceptados sin discusión, y se pensaba que, por su diálogo más íntimo con la divinidad, estaban en mejores condiciones para no equivocarse nunca o casi nunca en sus afirmaciones.

Por tanto, uno de los rasgos indiscutibles de la sociedad española a comienzos del siglo XVIII es que era una sociedad creyente, fundamentalmente católica. El pensamiento católico, del que dimanaban las normas sociales que todo el mundo debía respetar —de ahí la equivalencia de *pecado* y *delito*—, constituía el marco de creencias de casi la totalidad de los individuos. Otra cuestión sería su observancia en la práctica: existen conductas personales que atestiguan la transgresión y, por consiguiente, una incoherencia entre la forma de vida de algunos individuos y el sistema filosófico en que buscaban sentido a su existencia.

7. Recogido por GARCÍA VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia en España*, Madrid 1960, t. II-2.º, p. 76.

Los ejemplos de incumplimiento de las normas socialmente admitidas son sobradamente conocidos⁸, y a menudo se han generalizado para caracterizar al conjunto de toda la sociedad moderna partiendo, sin embargo, de episodios individuales cuya cuantía sólo se justifica en el manejo de una documentación judicial y, por tanto, generada en su día a partir de transgresiones. Un porcentaje preciso de éstas en todo el conjunto social es algo que aún ignoramos. Sin embargo, su existencia no invalida la caracterización que he apuntado en el párrafo anterior. El mismo comportamiento de los transgresores admite interpretar la reintegración de lo *asocial* mediante el arrepentimiento o, en cualquier caso, la *simulación*, como ha sugerido el profesor Bustos: «es importante manifestar ante el resto de la sociedad que las normas se cumplen, aunque, en la práctica, las conductas personales no siempre lo corroboren. Las formas, en definitiva, son importantes y la afloración del escándalo debe ser evitada a toda costa, aún a riesgo de una cierta *hipocresía* social»⁹.

En lo que atañe a este trabajo, la Comunión en el siglo XVIII, me gustaría destacar en primer lugar las relaciones de los párrocos con sus feligreses. Aunque no exista unanimidad de opiniones entre los historiadores que han abordado el tema, sería absurdo negar la creciente eficacia de los seminarios conciliares en la época, y otros centros de formación, que proporcionaban clérigos seculares cada vez mejor instruidos¹⁰. Si bien el nivel de formación era menor en los estratos inferiores de este estamento, los beneficiados, los capellanes y los *ordenados de menores* —aunque también en éstos se haya detectado una progresión que demuestra cómo los esfuerzos reformadores de Trento, de los prelados y de los mismos reyes no fueron estériles—, no ocurría así con el clero destinado propiamente a la cura de almas, los párrocos. Su preparación para afrontar la tarea que se les asignaba mejoró sustancialmente a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Y dicha formación afectó sin duda a los parroquianos, pues sabemos con

8. Para el caso de Jaén en la época que nos ocupa, pueden consultarse FERNÁNDEZ GARCÍA, J., *Anomalías en la vida cotidiana de los jiennenses en la primera mitad del siglo XVIII*, Granada, Universidad de Granada 1991, y FERNÁNDEZ GARCÍA, J., y LÓPEZ CORDERO, J. A., *La Picaresca en la Sociedad Tradicional (Jaén: siglos XVI-XIX)*, Jaén, Jabalcuz 1998.

9. BUSTOS RODRÍGUEZ, M., *Europa...*, o.c., pp. 88-93.

10. Véase BADA ELÍAS, J., *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen: el clero secular*, en Martínez Ruiz, E., y Suárez Grimón, V. (eds.), *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen (III Reunión Científica, Asociación Española de Historia Moderna)*, vol. I, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad, 1994, pp. 81-90.

certeza que el contacto de los curas con su feligresía –sobre todo en las pequeñas poblaciones– «era directo, constante y afectaba todos los matices, desde los más favorables a los más adversos. El cura era el consejero natural de los aldeanos, su compañero de caza, de tertulia y otras recreaciones honestas; el hombre que por su carácter sacerdotal y su cultura, podía instruirlos, representarlos, defenderlos contra los abusos de las autoridades»¹¹. Y era, sin lugar a dudas, el que animaba con su ejemplo y con su doctrina a la práctica de la Comunión frecuente. En este sentido, veamos una plática de Nicolás Gallo¹² «sobre la fe, humildad y consideración con que los sacerdotes deben llegar a celebrar el santo Sacrificio de la Misa y recibir el Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo».

En primer lugar, el predicador analiza el pasaje del Evangelio en el que la hemorroisa se acerca a tocar el manto de Jesús, y diferencia claramente entre esta mujer que lo toca suavemente y aquellos que a su alrededor lo oprimían. «¿A qual de estas dos clases de sugetos pertenecemos nosotros?», se pregunta y pregunta a sus interlocutores, y continúa: «como sacerdotes seguimos de cerca de Jesucristo; como sacerdotes manejamos en el Altar todos los días no sólo la fimbria de su vestidura, sino su misma carne sacrosanta; pero ¿le tocamos o le oprimimos?». Tocar significa para el autor del sermón hacerlo con fe, humildad y consideración.

Acto seguido establece una relación de dependencia entre una mejor recepción del Sacramento eucarístico y un mejor desempeño de la misión sacerdotal, pues señala que un sacerdote de vida mundana «oprime» a Jesucristo, mientras que una vida de fe eucarística «toca» al Señor, y es, por ello, índice de santidad. El medio para «tocar» y no «oprimir» es la fe: «Hemos de tocar el Cuerpo de Christo con fe, si queremos sanar del fluxu de nuestras pasiones».

Sin rebajar de ninguna manera la importancia de la preparación necesaria para acercarse al Sacramento, nótese sin embargo la diferencia entre la disposición que aconseja este predicador, la fe en Jesús sacramentado, y las trabas que planteaban otros en épocas anteriores.

11. DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid, Istmo, 3.^a ed., 1985, p. 262.

12. GALLO, N. de, *Sermones*, Madrid 1778.

Pero una fe a la que acompañe una profunda humildad: «*Es la humildad tan absolutamente precisa que me atrevo a decir, y no lo habeis de extrañar, que ni Dios pudiera dispensar en que no interviniese la humildad en la celebración, o recepción del Sacramento sin un perjuicio notorio de sus más respetables atributos, y sin destruir la esencia del mismo Sacrificio*»... Y sigue diciendo, «*porque en los demás Sacramentos interviene el Salvador confirmando la gracia, y ejerciendo su poder, no inmediatamente por sí sino es por medio de sus ministros. Pero en el Sacrificio, y recepción del Sacramento es él mismo en persona el que ejerce el poder, y el que confiere la gracia*».

No cabe duda que una distinción tan clara entre la importancia de este Sacramento y la de los demás animaría no sólo a los sacerdotes, sino también a los fieles a acercarse a él con más frecuencia.

Y, por último, señala el predicador: «*porque todas las acciones christianas se han de tratar adentro, si han de hacerse con mérito, y con espíritu. Porque de qué aprovechan tantas Misas, tantos Sermones, tantas Confesiones si todo ello va sin espíritu y sin interior. Y esto que es falta gravísima en todas las acciones del Christianismo es mucho más grave en el Sacrificio del Cordero inmaculado*». Una llamada clara, la religiosidad interior, a que todos los ritos y ceremonias externos respondan a una profunda devoción interna.

En este contexto se entiende a Muratori cuando en su *Devoción arreglada*¹³ exhorta al pueblo llano a no sólo tratar a Dios Padre, sino también «*a aquel Hombre Dios que nos ha redimido con el Sacrificio de la Vida sobre la Cruz, que nos ha abierto y facilitado el camino del Cielo, y que no se desdeña de alimentarnos con su preciosísimo Cuerpo y Sangre, a fin de que no desmayemos en tan difícil viage*». Clara alusión al Sacramento como alimento-fuerza-sanación-medicina. Porque, en la línea de Gallo, también este autor señala que «*si no cometemos algunos pecados, se debe atribuir especialmente a la fuerza de aquel purísimo Dios, que viniendo a nuestro pecho nos hace fuertes contra las tentaciones, tan fáciles y frecuentes en esta vida*». De nuevo es el Sacramento el que da la fuerza necesaria, la gracia que requiere vivir en cristiano. Es decir, se pone el acento en Dios y no en el hombre.

13. *La Devoción arreglada del christiano que escribió Luis Antonio de Muratori en el idioma italiano y traducida a la pública por el Doctor Don Miguel Pérez Pastor*, Madrid, en la imprenta de D. Benito Cano, año MDCCXC.

«Lo que voy a decir está destinado para breve instrucción de los ignorantes, y plebe rústica, a quienes importa mucho, y se debe desear, que los Párrocos, los Maestros de la Doctrina Christiana, y los Predicadores expliquen, y recuerden con frecuencia quan gran función, y quan maravilloso tesoro de devoción, y de gracia sea el oír Misa, y en especial, quando el Christiano, igualmente en su modo que el sacerdote, completa aquella sacrosanta acción con la real Comunión del Cuerpo del Señor». Interesante dedicatoria que nos puede hacer reflexionar en el supuesto dualismo religiosidad popular, de tipo sentimental e inconsciente, y religiosidad oficial, más racional y consciente. Dualismo al que aludiremos más adelante.

Insiste de nuevo Muratori en que esta devoción debe nacer de dentro: «Por eso nuestra exterior devoción para con Jesu Christo debe consistir en la humilde y afectuosa veneración que le debemos tener en el Sacramento, ya sea que esté expuesto a la pública adoración en las iglesias; o llevado magestuosamente en las solemnes procesiones, o solo llevado por Viático a los enfermos», pero continúa: «nuestra interior devoción para con nuestro bendito Salvador ha de brillar más quando nos preparamos al Sacrificio de la Misa y para llegar a su sagrada Mesa... Los mismos santos Angeles envidian si se puede decir así, la feliz condición de los hombres».

El italiano da un paso más y, parafraseando las palabras de Jesús «el que come este Pan vivirá eternamente», señala: «no gozará de esta vida el que no come la Carne del Hijo del Hombre y no bebe su Sangre». Y sigue diciendo: «¿Por qué razón inventaría nuestro amoroso salvador este admirable modo de venir en persona a morar con nosotros, y tomar posada en nuestro pecho, si no es para hacernos bien, y para llevarnos a la vida eterna?». Está claro que semejantes argumentos fomentarían sin duda la práctica de la Comunión frecuente.

«La conclusión, pues, de quanto hemos dicho se reduce a que la piedad christiana bien puede inventar y proponer modos siempre nuevos, que pertenezcan al honor de Dios, y sean provechosos a la vida espiritual; pero que todo será nada en comparación de la Misa oída con la disposición debida, y con el complemento de la Sagrada Comunión. Por tanto el pueblo, que por lo común ocupado en los negocios convenientes a su estado, no puede ejercitarse en tantas devociones como practican y deben practicar las personas religiosas, se ha de alegrar de que Dios ha hecho tan fácil, y a la conveniencia de todos, sean pobres o ricos, la Santa Misa, en la que se encierra lo

mejor de las oraciones, el más sublime y agradable culto que se pueda dar por la criatura a su Criador y Redentor, y el más seguro fundamento de alcanzar gracias y bendiciones del Cielo. En una palabra, es la Misa la devoción de las devociones para quien la oye y comulga en ella». Merece la pena comentar algunos puntos no sólo de este párrafo, sino en general de los dos sermones escogidos:

1. Redescubrimiento, al igual que ya lo hiciera la *devotio moderna*, de la Humanidad de Cristo y recomendación de su trato como camino para acceder al cielo.
2. Más insistencia en los beneficiosos efectos de fuerza y medicina que en la preparación anterior, sin que ello implique descuidar dicha preparación, se confía en que el fiel no se acercará a recibir el Sacramento sin las debidas disposiciones.
3. Estas disposiciones son fundamentalmente internas. Insistencia en que las formas exteriores deben responder siempre a una actitud interior.
4. Devoción que engloba todas, por tanto con sólo ella se pueden omitir las demás, teniendo en cuenta la falta de tiempo.
5. Sean pobres o ricos: la Comunión iguala diferencias. Aspecto social interesante en una época de profundas desigualdades estamentales. Y, como veremos más adelante en las conclusiones, este punto, entre otros, hace muy difícil seguir sosteniendo la tajante división entre religiosidad oficial y religiosidad popular propugnada por algunos autores.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

El análisis de esta literatura religiosa en torno a la Comunión, así como de otras manifestaciones a las que se llegó en un trabajo anterior¹⁴, nos alerta ante algunas conclusiones de los antropólogos y gran parte de los historiadores que han trabajado la *religiosidad popular*, definiéndola como una constante cultural. Ésta es, en mi opinión, la primera ambigüedad del concepto, por lo que voy a señalar a continuación¹⁵:

14. *La Guerra de Sucesión en la provincia de Jaén desde la perspectiva de la nueva historia cultural*. BEL BRAVO, M. A., y OTROS, Jaén, Instituto de Estudios Giennenses, 2002.

15. Véase ÁLVAREZ SANTALÓ, C., y OTROS, *La religiosidad popular*, Barcelona, Anthropos, 1988.

1. Ha sido interpretado como un ente con plena autonomía (*inconsciente colectivo*).
2. Referido a la religión vivida y exclusivo de ésta, por cuanto la religión es popular en cuanto a la *práctica* o sencillamente no es nada, puesto que la gente no practica ideas, sino realidades. De ahí que el concepto mismo quiera revelar la confrontación entre el mundo vivido (*interpretado*) y el mundo material (*real*). Esta confrontación deriva de la *práctica cultural* misma (inconsciente), que condiciona la dialéctica entre ambos mundos.
3. Opuesto a la *religión canónica* (*cultura popular versus cultura oficial*) y a la *religión popularizada*, influida por los ministros de la *religión canónica – cultura popular*, originaria y genuina de un pueblo, *versus pseudocultura*, cuerpo introducido en el sustrato cultural desde la élite que representa la *cultura oficial*, no necesariamente negativo, que adquiere una acogida masificada y, siempre, delata algún interés de control por parte de esa misma élite¹⁶.
4. Aplicado indistintamente para realidades diferentes cuando no contrarias: rogativas, acciones de gracias, devoción a santos y santas, prácticas sacramentales, etc., de un lado, y conjunto de supersticiones y gestos mágicos, de otro. Esto último trata de explicarse como residuo del *paganismo rural* (combinación entre los restos de las creencias precristianas de los germanos y el carácter agrícola y campesino de la mayoría de la población). En conjunto, se explica como resultado de la *inculturación*, concepto que quiere significar el intento por parte de la Iglesia para introducir el Evangelio en el sustrato cultural preexistente, mediante la fusión de elementos precristianos (que perduran y que se acogen de forma respetuosa por las nuevas formas religiosas) con el mensaje del Cristianismo. Ambos niveles forman parte de la religiosidad popular, y el resultado del proceso depende de que la síntesis entre ambos niveles no se haya limitado a una mera suma de contenidos, sino que haya originado algo nuevo (*sincretismo* frente a *realidad sincrética* o *sincretización*), consecuencia de una interacción dialéctica de los dos sistemas en contacto.
5. El calificativo popular dificulta aún más cualquier conceptualización. De entrada porque en la oposición *oficial-popular* esto segundo suele adquirir casi siempre un juicio de valor peyorativo. Pero además, ¿qué entendemos por *pueblo*? Para evitar esta ambi-

16. Véase JULIANO, M.^a D., *Cultura popular, Cuadernos A de Antropología*, n.º 6, Barcelona, Anthropos, 1.^a reimp. 1992.

güedad se han acuñado otros conceptos, entre los cuales uno de los más aceptados ha sido el de *religiosidad local* de William Christian, basado en las distintas peculiaridades locales de lo que se consideran manifestaciones religioso-culturales.

Todo ello supone haber entendido por *religiosidad popular* un lenguaje religioso compuesto de una serie de significantes que admiten diversos significados según la interpretación que se les confiera; una interpretación que, en todo caso, se dice caracterizada como anti-intelectual, afectiva, pragmática, inconsciente y espontánea, adversa a la objetivación sistemática, carente de dogmas y de catecismos. Por el contrario, considero que el análisis que acabo de realizar con respecto a la práctica de la Comunión, entre otros publicados en los últimos años, ha sacado a la luz algunas deficiencias de esta conceptualización:

1. En primer lugar, porque el concepto de *religiosidad*, incluso entendido como constante cultural recurrente en cualquier ámbito y época histórica, tiene una ordenación concreta que, en el caso de España en el siglo XVIII, es la Católica. Por ello, de entrada, pienso más conveniente la sustitución de *religiosidad popular* por *catolicismo popular*.
2. En segundo lugar, creo válido el concepto de *popular* frente a cualquier otro alternativo, que siempre será aún más reduccionista. A fin de cuentas, nobleza, clero y común participaron conjuntamente en cada una de las manifestaciones religiosas de la Edad Moderna. Y en cualquier caso me parece completamente desacertada la alternativa *local*, defendida por Christian¹⁷, puesto que las manifestaciones religiosas se repitieron en todos los pueblos de las distintas provincias del mismo modo. En definitiva, podemos hablar de peculiaridades locales que no menoscaban el carácter universal de la religión católica, sino que en todo caso lo enriquecen. Incluso hubo devociones más generalizadas, como por ejemplo la comunión frecuente. Hechos como éste denotan lo distorsionante de calificar como local lo que es sencillamente universal, con cambios más bien superficiales.
3. En tercer lugar, el *catolicismo popular*, lejos de ser opuesto y contrario, es un complemento dialéctico de la religión oficial dentro de unos contextos sociopolítico, económico y cultural concretos.

17. *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid 1991.

4. En cuarto lugar, he tratado de no confundir *cultura* con *religiosidad*. Una vez puesto de manifiesto lo absurdo de cualquier oposición entre *oficial* y *popular* para hacer referencia a aspectos complementarios de una misma raíz, he procurado resaltar la divisoria que los mismos protagonistas de la época siempre marcaron entre las manifestaciones religiosas y cualquier otro tipo de celebraciones: 1) los actos puramente religiosos (misa y comunión) en el templo, y 2) fuera de él los recreativos o de diversión, en los que a veces se detecta cierta huella de un paganismo pasado (mascaradas) y a veces no.
5. En quinto lugar, pienso que con este y otros estudios es preciso desmontar críticamente la estructura del *inconsciente colectivo*. La noción estructuralista según la cual todo es cultura, que no ha sido completamente superada en los estudios de historia cultural, olvida que la cultura es siempre un producto, y que quienes más interesan al historiador como científico social son, precisamente, los productores. La interacción productor-producto interesa, pero en último término son los individuos quienes deben ocuparnos. Así conoceremos el verdadero alcance del sentimiento religioso, descubriremos el grado de sinceridad, etc. En definitiva, descubriremos que las creencias colectivas son el resultado de la aceptación conjunta de los individuos, pero no de forma inconsciente, sino libre, voluntaria y racional de cada uno de los individuos que integran la comunidad.

En virtud de todo ello, el *catolicismo popular* es un matiz del Catolicismo, no algo contrario a éste. Es sencillamente la forma en cómo la mayoría de los individuos piensa, siente y manifiesta la religión católica. Y esto se aprecia de manera significativa en la práctica de la Comunión frecuente, recomendada por los predicadores del siglo XVIII.