

Las formas de la religiosidad popular en la Extremadura del Antiguo Régimen: Devoción, piedad y superstición

ÁNGEL TRIGUEROS MUÑOZ

"La naturaleza de los hombres es de manera que no puede fácilmente levantarse a la meditación, y consideración de las cosas divinas, sin ayudas exteriores, como lo dize el Santo Concilio de Trento. Por lo qual se dizen en la misa unas cosas con boz baxa, y otras con mas levantada: y están en ella ordenadas ceremonias, y bendiciones, luzes, olores, incensos, genuflexiones, y humillaciones, vestiduras particulares, y otras muchas cosas de este género, y en todos los oficios divinos. Por lo qual, S. A. eshortamos, y mandamos a las personas a qu'en toca atiendan con cuydado a todas las cosas exteriores, que nuestra Santa Madre Iglesia tiene estatuydas y mandadas, y que los clérigos de este nuestro Obispado exerciten las órdenes que tienen (...) conforme a las rúbricas del Missal Romano, y en la Missa particularmente usen de sus ceremonias sin añadir ni quitar cosa alguna"¹.

Introducción

Para el historiador contemporáneo, la historia de las mentalidades pasa a ser historia social desde el momento mismo en que los hechos de aquella devienen en hechos sociales, al presentarse, siguiendo a Vovelle, como la "relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y la manera en que la cuentan y aun la viven"². La religión forma parte de esta historia en que

¹P. Carvajal: *Constituciones Sinodales*, Salamanca, 1608, título XXXV, fol. 151.

²Así la ha expresado J. A. Maravall, para quien la historia social reúne el que sus hechos son siempre sociales y el de favorecer la formación de conjuntos; en *Actas II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia*, UNEX, Cáceres, 1983, pp. 399-412. Para M. Vovelle, la historia de las mentalidades habrá que verla "no como un terreno extranjero, exótico, sino como la prolongación natural y el punto final de toda historia social"; en *Ideología y mentalidades*, Ariel, Barcelona, 1985, p. 19. Para G. Duby, "la historia de las sociedades debe fundarse en el análisis de las estructuras materiales"; "Historia social e ideología de las sociedades", en *Hacer la Historia* (dirig. J. Le Goff), Laia, Barcelona, 1980, vol. I, p. 157.

lo mental-material se asocia y desliga indefinidamente de lo mental-espiritual, donde la religión se vuelve religiosidad, entendida como actividad y forma de vida. Esta religión la entendemos, afectada de comportamientos y de actitudes transformadas históricamente³. Con este trabajo, nos proponemos acercarnos a la religiosidad popular entendida como la facultad de practicar una religión dentro de los límites individuales y sociales que le son impuestas a todo hombre al nacer⁴. Ante la privaticidad de otras prácticas sociales, esta religiosidad es compartida, además, por todos los estamentos sociales, culturales y religiosos, y que lejos de ser manifestaciones populares son, también, compartidas y enseñadas por la jerarquía eclesiástica⁵.

Entender cómo el hombre interpreta la vida y la muerte, lo cotidiano y lo divino, a través de actitudes, en algunos casos, ortodoxas, como los ritos instituidos a través del dogma (pero, también, deformados por la práctica); en otros casos, heterodoxas, tradicionales y consuetudinarias, que se pierden en el tiempo, como determinadas supersticiones; y, finalmente, otras, que aparecen fusionadas con la norma católica y cuya vía de expresión suele ser la piedad popular, el devocionismo, el culto a los santos, etc.

Actitudes y comportamientos en el siglo XVI

El hombre del periodo moderno cotidianiza lo religioso encauzándolo hacia todos los aspectos de la vida, tanto en los más puramente materiales como en los estrictamente religiosos. Esta familiaridad con lo sagrado entra de lleno en el problema de la moralidad, de la relajación de las costumbres y de la irreverencia hacia lo sagrado, que afectó a toda la sociedad. En este contexto, dogma y desviación dejaban a veces pocas vías para la expresión del auténtico cristianismo al que los humanistas trataron de ser fieles.

"Ay entre cristianos un género de gente que tiene usurpado el nombre de perfección y sanctidad, y están muchos de ellos tan lexos de lo uno

³ Siguiendo la línea de A. Dupront: "La religión: antropología religiosa", (pp. 111-141) y la de D. Julia: "La religión: historia religiosa", (pp. 143-174); ambos en *Hacer la historia*, vol. II.

⁴ J. C. Baroja: *Las formas complejas de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1978, p. 11. Para M. V. Hernández González, la religiosidad popular "es fruto de la dialéctica, del intercambio y de la adaptación al medio, es una religión de la experiencia, experiencia vivida, pero también heredada, consuetudinaria, transmitida de padres a hijos, de generación a generación, que no permanece incólume entre los cambios sociales, que no es monolítica, pero que tiene sus rasgos comunes en torno a los que se organiza y les da coherencia"; en *La religiosidad popular en Tenerife durante el siglo XVIII. Las creencias y las fiestas*, Univ. de La Laguna, Tenerife, 1990, pp. 13-14.

⁵ J. L. Sánchez Lora: "Claves mágicas de la religiosidad barroca", en *Religiosidad popular* (coord. C. Álvarez Santaló), Anthropos, Barcelona 1989, p. 125.

y de lo otro como nosotros de subir al cielo. Y como estos veen que algunos con obras o con palabras comienza a mostrar en qué consiste la perfección cristiana y la religión y la sanctidad que los cristianos deben tener, luego aquellos como lobos se levantan contra él y lo persiguen, interpretándole mal sus palabras y levantándole que dijo lo que nunca pensó y procuran de condenar por hereje. De tal manera que apenas hay hombre que ose hablar ni vivir como verdadero cristiano”⁶.

Por ello, es frecuente que encontremos, tanto en el clero como en la feligresía, usos que nada dicen acerca del verdadero cristianismo, ni tan siquiera de la ortodoxia católica, antes bien, se manifiestan como desviaciones al sistema religioso, y, a veces, caen en la más pura superstición.

Los mandatos generales que se recogen en los libros de visita⁷ nos permiten rescatar algunos de estos comportamientos, objeto de censura por parte de los visitantes que, en calidad de representantes de sus diócesis, recorrían los pueblos dependientes de ellas.

La conducta del clero

La baja formación del clero es una constante que se mantiene durante buena parte del Antiguo Régimen. Desde la Edad Media se trató de corregir esta falta de instrucción que se entendía la responsable del fracaso en el adoctrinamiento popular. Son frecuentes las amonestaciones que se c”rigen a advertir, censurar y castigar los comportamientos de los eclesiásticos en la transgresión unas veces, por desconocimiento e ignorancia, otras, por relajación respecto de la norma católica. Los comportamientos más frecuentemente censurados son:

a. *Referentes a la doctrina*, que atentan y deforman la liturgia y la administración de los sacramentos. Tenemos así eclesiásticos que incurren en la negli-

⁶Alfonso Valdés: *Diálogo de Mercurio y Carón*, Madrid, 1956, pp. 214-215.

⁷Aún son escasos los trabajos que han partido de los libros de visitas parroquiales para el estudio de la mentalidad y el comportamiento del hombre en el periodo moderno. La mayoría han sido realizados desde el área de Historia Moderna de la Universidad de Extremadura. Para la información que recogen y su uso como fuente para la historia se pueden ver los trabajos siguientes: I. Testón Nuñez, *La mentalidad del hombre extremeño en el siglo XVII*, Tesis doctoral inédita, Cáceres, 1982; M.A. Melón Jiménez, *El clero y los fieles. Moralidad popular y represión eclesiástica en siete núcleos rurales cacereños en el siglo XVIII*, Memoria de licenciatura inédita, Cáceres, 1982; M.A. Hernández Bermejo, *Moralidad y represión en siete núcleos rurales cacereños en el siglo XVIII*, Cáceres, 1982; P. Antúnez Álvarez, *El estado moral de siete núcleos rurales cacereños a través de los mandatos de visita*, Memoria de licenciatura inédita, Cáceres, 1983; M. Santillana Pérez, “Actitudes e irreverencias de los fieles cacereños en el siglo XVIII a través de los libros de visita”, *Norba*, III, 1983; M.L. Candau Chacón, “Los libros de visita como fuente en el estudio del clero rural a comienzos del siglo XVII”, *Actas de las II Jornadas de Metodología y Didáctica de la Historia*, Cáceres, 1983.

gencia y el absentismo por “incumplimientos de misas”, por “no hablar a la feligresía de la doctrina” y otros, claramente erróneos, por la “predicación de proposiciones falsas y heréticas”, o, sencillamente, por ignorancia, como el “dar incorrectamente las misas sobre las ánimas del purgatorio”, o por no respetar y santificar debidamente las fiestas:

“Otro sí el dicho señor visitador siendo como es instó que el día Santo de la fiesta del Corpus Christi sea solemnizado con todas maneras de plazer honesto (...)”⁸.

b. *Moralidad y superstición*. Otros aspectos inciden más sobre la conducta del clero y la moralidad católica que se deriva de ella. Los reprobaciones más sancionadas nos hablan de la vida y costumbres de los eclesiásticos, en su “vestir incorrecto”, en “cobrar más de lo estipulado por las misas”, participar en las fiestas populares con escaso decoro y decencia. También, es frecuente el poco respeto hacia los ornamentos y las cosas sagradas. Finalmente, encontramos los mandatos que reprimen que el cura ande entre las mujeres, ser devaluado por su condición sexual, y de la que se extrae durante este periodo una imagen que se asocia al problema que plantea la sexualidad⁹.

c. Finalmente, tenemos los comportamientos censurados referentes a la *administración de la iglesia*. Hacen referencia a la desidia y a la negligencia: “no anotar en el libro de los bautizados”, “gastar demasiado aceite”, o no recoger en un libro los aniversarios, las memorias y las misas de los difuntos; pero, también, es normal el lucro e interés personal, como se desprende de la administración incorrecta de los beneficios, o “decir misa fuera de la jurisdicción”. O, como era habitual, por el incumplimiento de los mismos mandatos¹⁰.

Las irreverencias de los seglares

La “catolización” de los fieles siempre fue una preocupación de la jerarquía eclesiástica. Los instrumentos de instrucción moral, y también de control, debían ser conducidos desde la institución parroquial, y el cura párroco salvaguardar el cumplimiento y atención del dogma. Algunos de estos instrumentos serán en el siglo XVI la enseñanza de la doctrina cristiana (y el catecismo a los niños), como se manda al cura en la visita realizada a Acebo en el año 1535, para que

⁸A.D.C., Libro de visitas, Acebo, leg. 40, 1539.

⁹Para la devaluación de la mujer véase Clare Guilhem: “La Inquisición y la devaluación del verbo femenino”. B. Bennassar: *La Inquisición española*. Barcelona, 1984, pp. 171-199.

¹⁰A.D.C., Libro de visitas, Acebo, legs. del 30 al 40.

"(...) hable a sus feligreses del correcto contenido de la fe, los diez mandamientos y pecados mortales, el servicio de misericordia, el Padre Nuestro, el Ave María y el Salve Regina y otras cosas tocantes a la doctrina católica (...)"¹¹.

También, se hizo uso de la predicación al objeto de crear una regularidad y constancia en la administración del dogma, canalizando su práctica a través del sermón y de la homilía¹². Por último, los fieles debían quedar debidamente registrados en los libros parroquiales de bautismo, matrimonio, etc. A pesar de todo lo cual, el comportamiento de los laicos extremeños era frecuente blanco de los visitantes diocesanos. Los comportamientos más reprobados son:

a. Liturgia y sacramentos. Un pueblo, escasamente instruido y secularmente afectado de tradiciones que se pierden en el recuerdo, había forzosamente de incumplir los preceptos que definían a la doctrina católica. Se incurrían en acciones consuetudinarias como la de no bautizar a los hijos, o bautizarlos en casa, no ir a misa mayor, no guardar los domingos y fiestas, falta de respeto hacia las cosas sagradas. En otras ocasiones, la falta de respeto llegaba hasta la irreverencia fuera y dentro de la iglesia, o por "no guardar el orden en las procesiones".

b. Moralidad y superstición. En lo tocante a la conducta, las acciones más habituales, punto de mira y censura de los visitantes, afectaban a la heterodoxia, tachada de pagana y supersticiosa, de muchas de las costumbres populares. Algunas prácticas nos refieren el sentido de propiedad comunal que tenían los objetos públicos del pueblo: "sacar los bancos de la iglesia", "llevarse la campana" o quitar de la parroquia piedras y maderas¹³. Otros, relacionados con lo lúdico, como jugar a los naipes en la iglesia o correr reses, nos refieren el mismo aspecto de irreligiosidad.

Tampoco, faltan los comportamientos que entran de lleno en el campo de la superstición y que, generalmente, se relacionan con las actitudes del fiel ante la muerte. Así, el visitador, Juan López Miranda, obispo de Coria, manda en 1527, que

"(...) se retiren de las sepulturas alcatifas, poyales y alfamares pasados nueve días sopena de excomunión"¹⁴.

Estas prácticas, normales en el siglo XVI, representaban todo un ceremonial particular del fiel hacia su entendimiento sobre la vida en el más allá, por

¹¹A.D.C., Libro de visitas, Acebo, legs. del 30 al 40.

¹²Mercedes Santillana Pérez: "Actitudes...", op. cit., p. 218.

¹³A.D.C., Libro de visitas, Acebo, legs. del 30 al 40. private

¹⁴A.D.C., Libro de visitas, Acebo, leg. 30, 1521-1546.

ello también recurre a colocar piedras e incluso comida. Estas actitudes tenían a la mujer normalmente por protagonista, como las viudas ante la costumbre de sentarse sobre las sepulturas.

Hay una serie de mandatos que censuran a la mujer y a la sexualidad como símbolo de aquella. La asociación es tan clara que devino en representación del pecado, de la tentación y del mal. Hay por ello una necesidad de aislar y separar a los dos sexos: "las mujeres no se sienten entre los hombres". O, referidos exclusivamente a la mujer: "que no se sienten en las sepulturas", "las mujeres no guardan su sitio en la iglesia"¹⁵, etc.

Por último, nos encontramos con la crítica hacia los fieles como herederos, ante el incumplimiento de los testamentos y el adeudamiento de misas, como en 1556 cuando se manda

"A los herederos y testamentarios que cumplan lo que rezan los testamentos a su cargo y después de nueve días paguen la limosna acostumbrada al cura y sacerdote"¹⁶.

El más acá del más allá: El hombre y la muerte

El hombre es un ser abocado hacia la muerte aunque su diferencia con el animal es que sabe desde su nacimiento el final, Lorenzo Pinar nos lo ha recordado para el hombre moderno: el ámbito en el que transcurría la vida cotidiana le recordaba constantemente su fin, la iconografía, la literatura, los actos litúrgicos y sobre todo las sepulturas en el interior de sus lugares de culto, a veces, debajo del banco sobre el que habitualmente escuchaba la misa¹⁷. Un fenómeno natural que era advertido a través de numerosos indicios y ritos. Por tanto, la cotidianeidad del hombre ante la muerte procedía de dos tipos de observaciones, una biológica y la otra psíquica.

A partir del siglo XII, cuando se empieza a distinguir entre los fieles justos, que accederían al Paraíso, y los condenados que quedarían excluidos, el cristiano empieza a preocuparse por la salvación de su alma. Una salvación que se llevará hasta el último momento, el de la agonía. Existiendo dos actos preagónicos: el viático o eucaristía, para la preparación del alma y limpieza de pecado; y la extremaunción que confería gracia espiritual¹⁸.

¹⁵A.D.C., Libro de visitas, leg. 31, 1546-1590.

¹⁶A.D.C., Libro de visitas, leg. 31, 1546-1590.

¹⁷F. J. Lorenzo Pinar: op. cit., pp. 47-49.

¹⁸Ibid., p. 43.

En este sentido la contemplación sobre la muerte favoreció la ausencia de respeto por la vida, desarrollando una especie de gratitud por el peligro¹⁹. Al fiel se le propondrán varios aspectos doctrinales como fueron el de la creencia en el más allá y la creencia de la inmortalidad. El alma, libre de las ataduras materiales podría transitar, hacia su destino, representado en tres estadios: el cielo, el purgatorio y el infierno. El cielo, concebido como un paraje en el que los santos y santas alababan el nombre de Dios, un paraíso de felicidad para el alma junto a Dios; el infierno, lugar en el que las almas redimían sus pecados; y el purgatorio, puente o tránsito hacia la salvación o condenación, juicio final donde las almas decidirán su suerte²⁰.

Sin embargo, existe miedo a la muerte²¹, el temor a lo incierto y lo desconocido, que adquieren la forma de acciones dirigidas a controlar y salvaguardar la existencia, es decir, sin miedo no hay devoción. El miedo, como ha observado Delumeau, "es una garantía contra los peligros, un reflejo indispensable que permite al organismo escapar provisionalmente de la muerte"²².

La iglesia pronto se dió cuenta que controlar este sentimiento era controlar al fiel; la vida terrena aparece ahora como tránsito hacia la vida verdadera, un camino de pruebas. Pues el miedo no era sólo a la muerte sino a la imagen que de ella se había creado para los pecadores. La salvación, el destino a la inmortalidad como un mecanismo de defensa que permita al hombre paralizar su angustia y esconderla momentáneamente en la esperanza, ha sido pues capitalizado y organizado por la iglesia²³.

Sin embargo, a pesar de la rigurosa reglamentación eclesiástica, la iglesia dejaba claro que la salvación, su salvación, normalizada por ella, se hacía a todos los hombres y sólo ellos eran responsable de la misma. "La libre elección de los hombres —dirá Benassar— se manifestaba a través de las obras y también mediante las obras de devoción, aunque no de cualquier devoción"²⁴.

¹⁹B. Bennassar: *Los españoles. Actitudes y mentalidad desde el siglo XVI al Siglo XVII*, Swan, El Escorial, 1985.

²⁰F.J. Lorenzo Pinar: "Muerte...", op. cit., pp. 83-84.

²¹P. Ariès dice que la "muerte puede ser domada, despojada de la violencia ciega de los fenómenos naturales, ritualizada, jamás es sentida como un fenómeno neutro"; sin embargo, como advierte más adelante, "este equilibrio se rompe con el barroco por la presencia omnipresente del miedo"; en *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1983, pp. 499-509.

²²J. Delumeau: *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 1989, p. 22.

²³A. Rodríguez: "Morir en Extremadura. Una primera aproximación", *Norba*, I, 1980, pp. 279-282.

²⁴B. Bennassar lo manifiesta por la supresión de perigraciones supersticiosas, la reglamentación estricta de los ritos oficiales contra los demonios, las plagas de langosta o la sequía, la vigilancia de las ceremonias de las hermandades y del culto de las reliquias; en *La España...*, op. cit., p. 166.

De esta manera, los recursos puestos para la salvación del fiel pasaban por misas, indulgencias y mandas pías a través de las obras de caridad.

El testamento aparece entonces como una fuente insustituible para el historiador que busca en el devocionismo algunos aspectos de la religiosidad popular. El testamento ampliamente utilizado en historia, nos pone en relación al hombre con la inevitable muerte, previsible vida en el más allá. Deviene así en "seguro espiritual"²⁵ que le redime de sus culpas y le presenta ante la divinidad para lo que está en juego: su salvación.

El devocionismo popular: Las misas (1572-1761)

Hemos agrupado en distintos conceptos el cómputo total de misas que el difunto deja en su testamento. Esta agrupación hace referencia a las misas por su alma, por sus familiares, misas devocionales y votivas y, finalmente, misas supersticiosas. En este caso, hemos optado por la larga duración, contabilizando, para el mismo caso que hemos analizado los mandatos de visita, el pueblo de la diócesis de Coria-Cáceres, Acebo, que nos ha permitido rastrear su grado de devoción para el periodo comprendido entre 1572 y 1761. El número total de misas y su evolución en el tiempo es el que sigue:

Total de misas: 1572-1761

Años	testamentos	misas	%	días de oficio
1572-74	21	386	15,1	-
1590-91	24	1.612	17,6	-
1610-11	26	1.771	19,4	-
1640-41	27	2.028	22,2	-
1671-72	23	1.463	16	-
1700-01	18	467	5,1	86
1730-31	27	266	2,9	117
1760-61	15	131	1,4	28
	181	9.124	100	231

El mayor número de misas demandadas corresponde a la primera mitad del siglo XVII (1610-1640), iniciándose a partir de entonces una clara caída en el número de misas solicitadas en los testamentos. Este tendencia a la reducción

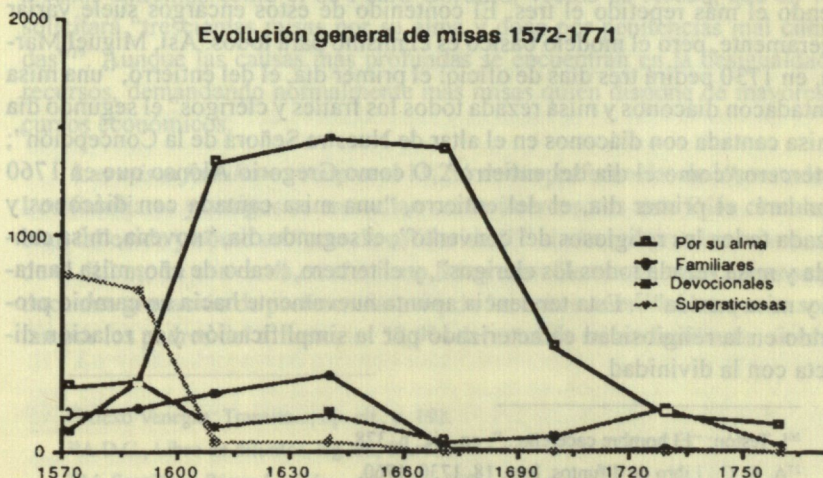
²⁵I. Testón Nuñez: "El hombre cacereño ante la muerte: testamentos y formas de piedad en el siglo XVII", Norba, IV, 1983, p. 375.

nos explica la simplificación de la religiosidad extremeña (reducción aun contabilizando las misas que se encargan en los días de oficio). Los valores porcentuales absolutos, comprendidos entre 1572 y 1761, desde el punto de vista tipológico, quedan distribuidos de la siguiente manera:

Distribución total de misas: 1572-1761

Tipología	misas	%
misas por el alma de difunto	5.384	59
misas familiares	1.022	11,2
misas devocionales	1.057	11,5
misas supersticiosas	1.661	18,2
	9.124	100

Existe una notable preferencia por la solicitud de misas por el alma del propio difunto, el 59%, en las que hemos incluido las misas que se realizan en los funerales, los novenarios, los aniversarios y las misas de indulgencia; el 18,2% son misas claramente supersticiosas numéricamente importantes hasta el primer tercio del siglo XVI. Las misas a familiares y a los santos también muestran una tendencia a la reducción. Pero, sin duda, es la evolución de las misas en el tiempo lo que permite entender las preferencias de la devoción popular, comprobando qué misas se mantienen y cuáles otras tienden a desaparecer.



La evolución general tipológica, recogida en el gráfico, nos pone en relación todas y cada una de las misas existentes. El máximo, en el número de misas, se da en el período 1640-41 en pleno Barroco, a partir del cual y hacia finales del siglo se produce la caída de la tendencia en general. Sólo se mantienen las misas "por su alma" y las misas devocionales, sustentadas débilmente por la devoción hacia los santos. Hay, por tanto, una homogeneización en las mandas de misas. El hombre, que entra en los albores de la Ilustración, cambia de actitud, ya han pasado los años, exaltados emocionalmente en el ámbito de lo religioso, del Barroco y el descenso se produce a partir de entonces. Un descenso que para el caso de las misas supersticiosas es detectable ya a finales del XVI.

No sólo no se dicen menos misas, sino que las que se dicen no presentan la variedad tipológica anterior. Para principios del siglo XVIII ya han desaparecido prácticamente las misas supersticiosas y el culto mariano. Se mantiene, en cambio, débilmente las misas devocionales a santos y a los atributos de Dios (llagas, nombre, poder ...). El devocionismo busca, por tanto, los canales de la simplicidad, una práctica que tiende a eliminar a los intermediarios, buscando la relación directa con Dios²⁶.

La otra práctica que hemos podido apreciar es la que a partir de finales del XVII y principios del XVIII tiene lugar en nuestra serie. Se produce una drástica reducción de misas tipológicamente conceptuadas como por "su alma", y aparece una nueva fórmula, estereotipada hasta la saciedad, la de encargar "días de oficio". El número medio de "días de oficio" oscila entre tres y cinco, siendo el más repetido el tres. El contenido de estos encargos suele variar ligeramente, pero el modelo básico es el mismo para todos. Así, Miguel Martín, en 1730 pedirá tres días de oficio: el primer día, el del entierro, "una misa cantada con diáconos y misa rezada todos los frailes y clérigos" el segundo día "misa cantada con diáconos en el altar de Nuestra Señora de la Concepción"; el tercero "como el día del entierro". O como Gregorio Alonso que en 1760 mandará: el primer día, el del entierro, "una misa cantada con diáconos y rezada todos los religiosos del convento"; el segundo día, "novena, misa cantada y misa rezada todos los clérigos", y el tercero, "cabo de año, misa cantada y misa rezada"²⁷. Esta tendencia apunta nuevamente hacia un cambio profundo en la religiosidad caracterizado por la simplificación y la relación directa con la divinidad.

²⁶I. Testón: "El hombre cacereño...", op. cit., p. 378.

²⁷A. D. C., Libro de difuntos, legs. 18, 1730, 1760.

Misas por el alma del difunto y misas familiares

Las misas encargadas por el *alma del difunto* son las más demandadas, el 59% del total para el periodo estudiado. En ellas hemos incluido las que se dicen el día del entierro, los novenarios, cabo de año, las de indulgencias y las misas por penitencias mal cumplidas, estas misas representan el 4,6% del total. Las más solicitadas son las misas de indulgencia (2,2%). Y los novenarios (ciclos de nueve misas, con un 1,4%) sólo existen prácticamente para el periodo de 1572-1574, pasando luego a ser anecdótica y puntual su presencia. Las misas de cabo de año (aniversarios) sólo representan el 0,9% del total y están especialmente presentes hasta mediados del siglo XVII. A estas hay que añadir también las misas generales por el alma del difunto y que no se realizan en los funerales, un 55,6% del total de misas. Esta preocupación por el alma personal, a través de la salvación por la misa, se entiende bien si nos acercamos a la definición que de este sufragio hace Alexo Venegas, para quien en la misa existen tres méritos:

"El primero y menor, proviene de parte del sacerdote que celebra en gracia la misa. El segundo, y mediano, proviene de partes de la Universal Iglesia, en cuyo principalmente se ofrece la misa. El tercero, que va subiendo como por grados, es el mérito esencial, que proviene de parte del instituidor, que es Christo, Nuestro Redentor"²⁸.

La media para todo el periodo estudiado es de 27,2 misas generales para su propia alma por testamento. La fórmula, estereotipada, a la que generalmente se recurre hace que la "buena muerte" se asocie a la cantidad de misas, llegándose a casos extremos como el de Pedro Gordillo, vecino de Acebo, que en 1611 solicitará "trescientas misas por su alma y doce por penitencias mal cumplidas"²⁹. Aunque las causas más profundas se encuentran en la desigualdad de recursos, demandando normalmente más misas quien dispone de mayores recursos económicos.

Las *misas familiares* ocupan el 11,2% de las preferencias de los testadores. Los familiares y amigos se entendían como intercesores ante Dios cuando habían fallecido y como un "acto de solidaridad"³⁰ si aún continuaban vivos, donde el difunto se convertía en el mismo intercesor. Dentro de estas misas se produce una gradación de preferencias, siendo las más numerosas las que se solicitan por los padres del difunto, un 52,9% del total de misas familiares, sin duda,

²⁸Alexo Venegas: *Transito...*, op. cit., p. 192.

²⁹A.D.C., Libro de difuntos, leg. 16, fol. 184.

³⁰M. Santillana Pérez: *La vida...*, op. cit., p. 197.

como progenitores y por el lugar especial que ocupan en la doctrina católica. Las misas por los cónyuges, un 21%, no podían ocupar sino el segundo lugar de preferencia, merced al especial vínculo contraído. Las misas a sus hijos eran escasas, un 5,3%, y no faltaban las misas que se solicitaban por otros familiares (20,6%) como hermanos, suegros, cuñados, etc., o incluso amigos. El hombre y la mujer que testan se encuentran agradecidos con aquellos que supusieron la principal relación tanto parental como afectivamente. A la vez nos hablan del grado de vinculación dentro de las relaciones familiares. Tal es el caso, de Carolina, vecina de Acebo, que en 1641 pide se digan “cuatro misas por su marido, doce misas por sus padres, seis misas por sus suegros, dos misas por su hermano, dos misas por su cuñado y dos misas por su segundo cuñado”³¹.

Distribución de las misas familiares: 1572-1761

	1572-74		1610-11		1671-72		1730-31		%
	1590-91		1640-41		1700-01		1760-61		
Padres	111	126	134	169	8	0	8	0	55,6
Cónyuges	10	40	84	73	6	0	8	0	21
Hijos	41	0	3	12	0	0	0	0	5,3
Otros	13	33	51	118	2	0	0	0	20,6

En general, las misas familiares desaparecen prácticamente ya a mediados del siglo XVII, en nuestro caso particular, y apuntando nuevamente hacia esa simplificación y homogeneización de la piedad popular de la que venimos hablando.

Misas devocionales y misas supersticiosas

Estudiaremos aquí las devociones y supersticiones que se relacionan con el culto litúrgico, los ejercicios piadosos y la devoción. Unas y otras misas reflejan la mentalidad popular, delatan su formación religiosa y grado devocional, y nos advierten sobre el uso y finalidad que el hombre del periodo moderno daba a sus rogativas espirituales. La imprecación religiosa deviene aquí en un medio para obtener favores, y el canal y su objeto contienen a veces visos supersticiosos.

Estas misas, devocionales y supersticiosas, reúnen dos condiciones que las hacen recurrentes en los testamentos, especialmente en los siglos XVI y XVII:

- Cumplen un objetivo básico que es el de asegurar, con un componente

³¹A.D.C., Libro de difuntos, leg 16, fol. 202.

material y económico, la inmortalidad³². Aunque frecuentemente su uso también es el de formalizar en el plano material determinado tipo de rogativas (en la que no entraremos).

b. La imprecación se subjetiva y personaliza en unos intermediarios, los santos, las almas de los fallecidos, los atributos de Dios, etc., Dios no es accesible directamente sino a través de mediadores, que generalmente devienen en sujeto único de la devoción.

Las *misas devocionales o votivas* se centraban, por tanto, en las devociones a los intercesores entre el hombre y Dios. La intercesión se presenta como una necesidad vital, única y múltiple, que relaciona al hombre con lo sagrado, y que le permite tener una representación material y directa, personalizada en la imagen y en el nombre propio, de la divinidad, sin la cual la devoción sería demasiado distante e inaccesible, y hemos de suponer que inutilizable. Dios queda demasiado lejos en esta religiosidad que busca, ante todo, la efectividad y los resultados, aquí, en la tierra, o allí, en el más allá. El fiel es un ser comprometido, pero, sólo con los aspectos más cercanos y pragmáticos de Dios. La religiosidad de las misas devocionales y votivas es práctica, recurrente y objetivable (ya veremos cómo estas acciones devienen en supersticiosas por la presencia de este formalismo externo y por la presencia del componente mágico).

Las intercesiones votivas son una prueba más del carácter terapéutico y protector de estas devociones que no faltan en los testamentos del periodo moderno, y que significan el 11,2% del total de misas.

Misas devocionales: 1572-1761

Tipología	misas	%
Dios-atributos	208	22,1
Virgenes	109	11,6
Santos	438	46,7
Ángel de la Guarda	51	5,4
Ánimas del Purgatorio	131	13,9

La evolución general sobre misas votivas podemos decir que se mantiene con una muy ligera tendencia a la baja hasta mediados del siglo XVIII. Este mantenimiento, como muestra el gráfico, es posible por el equilibrio constante que se mantiene hacia la devoción de los santos (el 43,2% del total de las devo-

³²A. Rodríguez: "Morir...", op.cit. p. 293.

ciones). Sin llegar a incrementarse el porcentaje de misas dedicadas a santos su mantenimiento crea una devoción frente al resto de devociones, aunque sí hay una reducción en el número total de advocaciones. El resto de devociones a Dios-Jesús y a la Virgen decaen hasta casi desaparecer, especialmente el culto mariano, muy arraigado durante la Edad Media³³, desaparece aquí ya a finales del siglo XVII.

La advocación que hemos designado bajo el concepto *Dios-Atributos*, 22,1%, aun siendo devocionales, encierran un simbolismo que pudieramos considerar mágico-supersticioso. Estas misas son las que utilizan el atributo como mediador entre el hombre y Dios. Tal es el caso de la “mujer de Andrés Valiente”, que en 1590 manda se le digan “siete misas a la pasión y siste misas a los dones del Espíritu Santo (...)”. O, como Catalina Mir, que en 1557 mandaba

“(...) tres misas a la Santísima Trinidad, una misa al Espíritu Santo, una misa a las Once Mil Vírgenes (...) y manda se mate una vaca y con ella se dé de comer (...)”³⁴.

A esos atributos se les concede la misma capacidad de intercesión y acción que a los intermediarios ontológicos. Su máximo periodo de difusión se centra hacia final del XVI y principios del XVII para desaparecer completamente de nuestros testamentos. Son el caso de las misas “a las cinco llagas”, utilizadas para sacar a alguien del purgatorio; a la pasión reverenciando al hecho y no al sujeto del hecho; a los Dones del Espíritu Santo que en número son siete; al nombre de Jesús relacionado con misas de indulgencia que variaban entre tres y treinta mil días³⁵; a la “Trinidad”, al “Poder de Dios”, a las “once mil Vírgenes”, “a la cruz”, “al Santo Cordero”, “a las Tres Necesidades”, “al Bendito Cordero”, etc.

Otro aspecto de matiz supersticioso apreciable en estas misas es la asociación de los términos conceptuales al número. Así, todas aparecen precedidas del número de veces que deben ser dichas. Esto encierra una relación, aún poco estudiada, que debe presuponer algún contenido de tipo mágico-religioso que haga referencia a contenidos subconscientes derivados la mayor parte de ellos, en la vida cotidiana, hacia formas estereotipadas. Los números más utilizados son el cinco, especificado en las llagas, para los estudiosos de la numerología es el símbolo del hombre -que con los brazos abiertos parece dispuesto en cinco

³³V. Lobo: “La piedad popular en Extremadura a final de la Edad Media”, *Hispania Sacra*, 61-64, 1978-79, pp. 89, 151.

³⁴A.D.C., Libro de difuntos, leg 40, fol. 51.

³⁵F. J. Lorenzo Pinar: op. cit., p. 113.

partes, dispuesto en forma de cruz, los brazos, el busto, el centro, la cabeza y las dos piernas- y símbolo de la perfección; el trece, asociado a ciclos de misas y a la muerte; el doce, para las advocaciones de los Apóstoles y representante de lo consumado; el siete, referido a lo Dones del Espíritu Santo, que recoge la tradición del Apocalipsis; el nueve, el de los novenarios, que recoge el ciclo del principio y del fin; pero, sin duda, el número más conteste y repetido es el tres, símbolo universal de la totalidad, de la perfección que mejor expresa la relación entre Dios y el hombre³⁶.

Las misas que utilizaban a la *Virgen* como intercesora, aun siendo de los seres del devocionismo católico más próximos a Dios y muy presentes en la tradición religiosa, pierden paulatinamente importancia como ya hemos advertido. La *Virgen* siempre es una intercesión privilegiada, pero, su gran cercanía a Dios puede, muy bien, significar distanciamiento de esta con respecto del fiel. En cualquier caso, la mediación de la *Virgen* siempre está presente en la devoción popular, aunque decaiga en los testamentos (romerías, ermitas, etc.). La principal advocación es a la *Virgen* María, pero, también, son frecuentes las advocaciones bajo otros nombres, dependiendo del espacio, a otras *Virgenes*: *Virgen* de las Angustias, Soledad, Concepción, Señora de los Ángeles, Rosario, etc.

Pero, sin duda, las misas más solicitadas son las que utilizan el poder mediador de los *santos*. Un culto que se centró en estos seres como sujetos directos de adoración, no de intercesión, olvidando, a menudo, el Dios distante de la Iglesia Católica. F. Cardini lo ha manifestado muy claramente, cuando dice que "la Iglesia no hay duda, se esforzó un poco, sin demasiada firmeza por recordar a los aldeanos que los santos, y también la *Virgen* no eran sino simples intercesores ante la divinidad; pero para los campesinos que celebraban el culto de San José y San Antonio esta casuística no tenía el menor significado: desde ese punto de vista, el santo estaba indiscutiblemente dotado de poderes personales y no había por qué recurrir a la intervención del Todopoderoso para obtener en esta vida tal o cual gracia"³⁷. Cardini nos advierte, por tanto, de dos aspectos en el culto, el de la presencia del paganismo en sus manifestaciones y el considerar al santo como un mago blanco.

La iglesia se dio pronto cuenta de lo que se escondía dentro de esta devoción, aunque los preceptos recogidos para este trabajo demuestran que la pre-ocupación real actuaba en sentido contrario.

³⁶J. Chevalier: *Diccionario de símbolos*, Barcelona 1978.

³⁷F. Cardini: Op.cit., p. 84.

La devoción debía ser entendida correctamente, su práctica no debía malinterpretarse: "que los obispos, y demás personas que tienen el cargo, que instruyan con exactitud a los fieles todas cosas sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes"³⁸. Pero, ¿por qué realizar tal cosa?: "porque es bueno y útil invocarles humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, que es sólo Nuestro Redentor y Salvador"³⁹. El mismo concilio advierte que en "las misas en honor y memoria de los santos no se ofrece a estos el sacrificio, sino sólo a Dios que les dio la corona (...) y para que de los mismos santos de quienes hacemos memoria en la tierra se dignan a interceder por nosotros en el cielo"⁴⁰.

El dogma no dejaba lugar a dudas, al santo se le invoca pero no se le adora, y su papel es de intermediario, nunca ejecutor directo y siempre como ejemplos a imitar por los fieles en la adoración a Dios y en la práctica de la piedad.

Sin embargo, el verdadero fustigador de estas prácticas, desviadas y ajenas a la esencia del verdadero cristianismo, fue el humanismo que, por boca de sus teóricos, no dejó de criticar tales actitudes y comportamientos. A. Valdés critica irónicamente estas acciones cuando dice:

"Entré en los templos y los vi llenos de banderas y de escudos, lanzas y yelmos, y pregunté si eran templos dedicados a Marte, dios de las batallas, y respondieronme que no, sino a Jesucristo. Pues ¿qué tiene qué hacer, decía yo, Jesucristo con estas insignias militares"⁴¹.

Para Valdés, la devoción a los santos ha sido desviada hacia actitudes supersticiosas (aspecto negativo), por el temor a la venganza del santo, y hacia actitudes no supersticiosas, pero egoístas (aspecto positivo) al considerarle dispensador y protector material⁴². Su maestro es aún más claro y preciso al referirse a este falso cristianismo del siglo XVI:

"Antiguamente en los juegos sagrados se solía llevar en procesión a Baco, a Venus, a Neptuno, a Sileno con los sátiros, y era más difícil cambiar en la vida de los cristianos la fe profesada que la costumbre pública. Por eso los Santos Padres estimaban que era un gran progreso si, en lugar de esos dioses, se llevaban estatuas de hombres piadosos, cuyos milagros

³⁸L. Ayala: *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, 1791, fol. 355.

³⁹Ibid., fol. 356.

⁴⁰Ibid., fols. 292-293.

⁴¹A. Valdés: *Diálogo...*, op. cit., p. 17.

⁴²M. Morreale: "Comentario a una página de Alfonso Valdés sobre la veneración de los santos", *Doce Consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdés*, Barcelona, 1976, p. 268.

daban pruebas de que compartían el reino de Cristo; si el hábito supersticioso de correr con antorchas, en memoria del rapto de Prosérpina, se cambiaba en costumbre religiosa, reuniéndose el pueblo en el templo con cirios encendidos para honrar a la virgen María; si aquellos que antiguamente invocaban en sus enfermedades a Apolo o a Esculapio, invocaban ahora a San Roque o a San Antonio; si aquellos que antes habían pedido un hijo y un parto feliz a Juno y a Lucina, pedían el mismo favor a san Jodoco o a algún otro santo; si aquellos que habían solido encomendar al Lar, a Mercurio o a Hércules el aumento de su patrimonio, confiaban este cuidado a San Erasmo o a San Nicolás; si los marineros en vez de invocar a Venus y a los Gemelos, invocaban a la virgen Madre, y en vez de himnos impíos le cantaban esta canción náutica: *Salve Regina...*; si aquellos que habían acostumbrado a cuidar los comezones de la cabeza y la tiña con remedios supersticiosos, lo hacían utilizando el peine que perteneció en común a Cristo y a su madre, y que, según dicen, se muestra todavía en Tréveris⁴³.

Para el caso estudiado (Acebo), la devoción a los santos representa casi la mitad del total de las devociones, el 46,7%, además de perdurar en el tiempo. El santo o la santa imprecados son un garante de esa buena muerte y el tránsito al más allá, que el fiel espera al final de su vida (nos hemos centrado sólo en la intercesión de los santos exclusivamente en relación con la muerte, todo tipo de fines que guardan relación con la vida ordinaria: promesas, rogativas, salud... dejando su utilización para otra investigación). De ahí, que no sean los santos cotidianos los más solicitados, sino aquellos que se utilizan exclusivamente para las mandas testamentarias. Los apóstoles lo son en calidad de herederos directos del legado y mensaje cristiano, intercesores de excepción ante Dios. Los santos más imprecados guardan estrecha relación con el tránsito de la muerte. El santo más representativo es San Francisco, no debemos olvidar el arraigo de su orden en la práctica totalidad de la Península -en Acebo hubo una- y el que se suela utilizar como ejemplo de sencillez y humildad, es el santo de los más pobres. Representativos también de este devocionismo son San Andrés y San Miguel; el segundo mediador siempre entre el cielo y el purgatorio, es el intercesor de la batalla entre el bien y el mal. En cuanto a las santas tenemos a Santa Ana y a Santa Catalina; a la primera se le atribuye el patronazgo de la buena muerte, pues la suya fue placentera, y también invocada contra la esterilidad y por ser madre de la Virgen María; la segunda, protectora de la juventud y oficios. Tampoco falta la devoción a San Antón, patrono de la agricultura y de los animales, aunque es escasa porque, como ya hemos dicho, no es santo funerario.

⁴³M. Bataillon: *Erasmo y España*, Siglo XXI, Madrid, 1965, p. 575.

A partir del último tercio del siglo XVII detectamos una práctica nueva en la fórmula devocional, los testantes solicitan ahora misas por los “santos de su nombre” y misas “de sus devociones”, ambas prácticas esconden los nombres propios de sus santos. Ya no se trata de personalizar, la relación santo-hombre se estrecha en el anonimato. Sólo hemos encontrado un caso, el del licenciado Francisco, que, en 1730, especifica cuáles son los santos de su devoción:

“Mandó se le digan diez y nueve misas en honor y honra de los santos de su devoción, que son los siguientes: santo Ángel de la Guarda, san José, los santos apóstoles san Pedro y san Pablo, san Juan apóstol y bautista, Santiago el Mayor, san Francisco, santo Tomás de Aquino, san Buenaventura, san Carlos Borromeo obispo, san Obaldo obispo, san Bernardo Abad, san Cayetano, san Pedro Regalado, santa Bárbara, santa Teresa de Jesús, santa Rosa de Tulino, santa Rosa de Santa María y san Antonio de Padua”⁴⁴.

Como han señalado I. Testón y V. Lobo, hay una clara resistencia a introducir los santos contrarreformistas en favor de los santos tradicionales que venían desde la Edad Media.

Devociones	misas
Apóstoles	81
San Francisco	13
San Miguel	8
San Andrés	8
San Pedro	6
Santa Ana	6
San José	5
Santiago	4
San Juan	4
San Bartolomé	3
Santa Catalina	3
San Antón	2
otros	13

Una práctica habitual, muy extendida, fue la devoción a las *Ánimas del Purgatorio*, instituidas por la Iglesia Católica como obligación moral y solidaria hacia estos seres en tránsito. Significativa es su presencia para buena parte del XVI y XVII aunque en Acebo ya desaparece a finales del XVII. Había sido una costumbre muy arraigada la de conceder misas por estas ánimas con el avanzar del período moderno, pero muy levemente se sustituye la fórmula por los términos “a donde se saca el ánima del purgatorio”. Las constituciones sinodales de Carvajal dirán: “hacer sufragios por las ánimas de los difuntos (...) de decir y hacer decir por ellas misas y otros oficios, y ayudarlas con nues-

tras limosnas, y las demás cosas que ponemos por vía y modo de sufragio⁴⁵. La necesidad de normalización imponía que esta devoción se dijese correctamente, como en 1544, cuando se manda la correcta forma en que han de hacerse los oficios por estas ánimas en su fiesta:

⁴⁴A. D. C., Libro de difuntos, leg. 15, fol. 128.

⁴⁵Carvajal: *Constituciones Sinodales*, Salamanca, 1606, fol. 116.

"Por cuanto el señor visitador fue informado que en el oficio de las misas de las ánimas de purgatorio no se hacía como conviene, por tanto dixo que mandaba y mandó que de aquí en adelante se guarde la manera siguiente y sea que el domingo a la tarde después de dicha las bísperas del día doblen y digan una bixilia por los difuntos y dicha la bixilia digan un responso en la yglesia y dicho el responso salgan en procesión alrededor de la yglesia y digan quatro respuestas a cada parte de la yglesia y el lunes a la mañana digan una misa cantada por defuntos y en fin de la misa digan un responso y el lunes fuere fiesta; lo que dicen el domingo a la tarde lo digan el lunes a la tarde y lo que dicen el lunes diga el martes y el mayordomo de las ánimas dará al cura un real y al sacristán ocho mrs. y no más (...)"⁴⁶.

La advocación al *Ángel de la Guarda*, 5,4%, es prácticamente constante para todo el periodo estudiado. Es el tipo de Ángel presonal y protector que después de haber guiado al hombre en la tierra, se hace imprescindible como mediador para el tránsito del alma del difunto al más allá. Este guía pertenece por su naturaleza al grupo angélico que aparecen paradójicamente como los seres más próximos a Dios y a los hombres. Generalmente, se le impreca con una misa, dos a lo sumo. Su máxima devoción la encontramos entre 1590 y 1672, aunque no suelen faltar de los testamentos.

Las *misas supersticiosas* suponen el 18,2% del total de las misas encargadas por los fieles. Como ha señalado Ángel Rodríguez son las devociones más interesadas que solamente buscan el beneficio personal del difunto o el de sus familiares⁴⁷. Para Novalín el lugar apropiado para acoger y expresar estas creencias, religiosamente desviadas, eran las rúbricas que precedían a ciertas misas. Sin embargo, ¿de qué superstición se trata? ¿Es acaso una fórmula más dentro de las prácticas devocionales?

El resultado es la práctica devocional, de uso generalizado para el hombre moderno. Pero ¿en qué sentido es supersticiosa esta devoción? . El diccionario de la Real Academia Española en su edición de 1791, nos la define como el "culto que se da a quien no se debe con modo indebido"; y nos da esta otra para culto supersticioso, "el que se da al que no se debe dar, o el que se da al que se debe dar pero de modo indebido". La edición reciente, la de 1984, incorpora una apreciación más, la de ser "una creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón"⁴⁸. Las definiciones no pueden ser más aclaratorias: supersticioso es la creencia y culto que se da de manera indebida y con un comportamiento irracional.

⁴⁶A.D.C., Libro de visitas, Acebo, leg 30.

⁴⁷A. Rodríguez Sánchez: "Morir...", op. cit., p. 295.

⁴⁸Diccionarios de la R. A. E.: ediciones de 1791 y 1984, Madrid.

Pero, ¿qué relación guarda con las misas? Novalín ya nos ha adelantado algo, son las supersticiones y devociones que se recogen en los rótulos de determinadas misas, pero, también, en algunas de sus ceremonias y hasta en sus usos. Estas misas aparecían recogidas en los misales “secundum usum”, “libros que se imprimían por iniciativa particular con el fin de imponer a toda una diócesis, o grupo clerical homogéneo, las mismas ceremonias, un único calendario, el santoral conveniente y algunas devociones legítimas”⁴⁹. Y, todo ello, a pesar de la existencia de misales oficiales que culminarían con el misal romano de 1568 con la finalización del concilio. Formaban parte aquellos de iniciativas particulares —que frenaban la reforma de los obispos— “cuyo criterio era justamente el contrario al que estaba siguiendo la iglesia: nada de expurgar, sino incluir lo que respondía al gusto tradicional del clero y del pueblo para una mejor acogida, hechos a la escucha de la religiosidad popular”⁵⁰.

Las misas propiamente supersticiosas que hemos considerado son las de Revelación, Consolación, San Amador y San Gregorio. La evolución no admite dudas, estas misas desaparecen ya en el segundo tercio del siglo XVII y no vuelve a aparecer manifestación alguna de ellas. Su aumento proporcional es inverso al del tiempo. Incluso antes, principios del siglo XVII, 1610-1611, son ya anecdóticas y puntuales. La demanda alcanza su máxima intensidad entre 1572 y 1591.

misas supersticiosas: 1572-1761

tipología	misas	%
Revelación	1.155	69,5
Consolación	416	25
San Amador	42	2,5
San Gregorio	48	2,8

Estas misas son todas ciclos que se celebraban de acuerdo a ciertas formalidades externas. Las más requeridas son las de *revelación*, ciclo de treinta y tres misas y las de *consolación*, ciclo de trece misas, de las que poco más se puede decir, a pesar de su frecuencia. El primero entra dentro de los ciclos de treintenario y el segundo se puede identificar con ciclos más reducidos que

⁴⁹J. L. González Novalín: *Religiosidad...*, op. cit. p 372.

⁵⁰J. I. González Novalín: “Las misas artificiosamente ordenadas en los misales y en los escritos renacentistas”, en *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan de Valdes*, Bolonia, 1976, p. 283.

González Novalín asimila como de la "luz" o de la "gracia"⁵¹. Otro ciclo de treinta y tres misas es el de *San Amador*, que suele identificarse con el Zaqueo del Evangelio, y por último el ciclo de *San Gregorio*, también llamadas de san Vicente Ferrer, su propagador en España; su número es de cuarenta y ocho misas como las solicita la única persona que he constatado, Ana Escudero: "por mi ánima las misas de *San Gregorio* que son cuarenta y ocho en el convento de la Santa Trinidad"⁵². González Novalín advierte el matiz supersticioso de este ciclo en los sufragios que se les atribuía, prevenir calamidades entre los vivos, como alejar la muerte repentina, la muerte por la espada, el fuego y el agua, las insidias y las calumnias. Para nuestro espacio no están representadas, sólo el caso mencionado para el total de testamentos⁵³.

Conclusión

Esta investigación tenía por objeto rastrear en el pueblo moderno básicamente dos aspectos: por un lado, la devoción como forma de piedad y por otro, la devoción como superstición. En el primer caso entendemos la práctica de la religiosidad popular, expresada moralmente en la vivencia interior; en el segundo, creemos ver la derivación de esa práctica interior hacia el exterior. Con estos presupuestos se trataba de comprobar qué había de piedad y qué de superstición.

La religiosidad popular que podemos caracterizar, a través de nuestro trabajo, basado en el uso de los libros de visita y los testamentos, es aquella que identifica al hombre del periodo moderno, para el caso estudiado, como un ser sujeto a manifestaciones ritualizadas que se caracterizan por la presencia, a veces inseparable de la norma (el dogma) y la desviación. En la primera, se expresa el mensaje de la iglesia en su afán de servir a una conducta determinada; en la segunda, el hombre orienta su vida hacia formas donde lo supersticioso y lo mágico son los componentes básicos de su religiosidad.

¿Qué conclusiones hemos podido deducir de este estudio? Aquellas que nos han permitido establecer la religiosidad popular en nuestro caso: la piedad, la devoción y la superstición en el Antiguo Régimen.

Religiosidad popular: Las características básicas que definen esta práctica religiosa, definida por N. Bakker como religiosidad vertical⁵⁴ son: desde el punto

⁵¹J.L. González Novalín: *Reforma...* op. cit., p. 373.

⁵²A. D. C. Libro de difuntos, leg. 16, fol. 191, 1670.

⁵³J. L. González Novalín: *Misas...*, op. cit., p. 22.

⁵⁴N. Bakker: *Romerías: interrogantes a partir de una encuesta: Religiosidad popular* (Equipo seladoc), Salamanca, 1976. Véase también B. López: *Liberación del hombre y catolicismo popular*, ibid, pp. 158-170; y en J. R. Rodríguez: op. cit. pp. 310-320.

de vista material, formalista, ritualista (que utiliza el rito como forma de expresión) y "milagrera" (al rogar gracias); y desde el punto de vista espiritual, devocional (basada en el culto a Santos y difuntos), individualista (que busca la salvación personal) y fatalista.

Se trata, por tanto, de una religión basada en la concepción de un Dios castigador "interesado en promesas" y rogativas. Nuestra hipótesis de trabajo es que son estas características, en las que el hombre no es dueño de su destino, sino objeto, lleno de miedos y atribulaciones, donde siente la necesidad de utilizar manifestaciones de carácter marginal: misas supersticiosas, colocar objetos ante los sepulcros, utilizar los objetos sagrados para fines mágicos, bautizar a los niños en casa, etc.

Las devociones: Utilizadas conscientemente o inconscientemente determinan en la mayoría de los casos, una actitud "extraña" a la fe católica. El hombre extremeño profesa su religión, y se aleja de la establecida por su formación y por la distancia que mantiene con aquellas. Surgen, en este sentido, formas de entender la vida y la muerte que, heredadas del pasado, perviven en el presente y se proyectan hacia el futuro, en un "corpus" popular de características propias. Las desviaciones más utilizadas son las que hacen al hombre sentirse protagonista de su historia. Pues, estas le hacen a él responsable de la dirección que toman los acontecimientos en asegurar la salvación. Es entonces cuando deposita en lo exterior, en el plano de lo material y accesible, algo que no le falta, su fe: un instrumento para salir airoso del trance, de contenido espiritual: intercesores espirituales como santos, vírgenes, etc., indulgencias, ciclos de misas; y de contenido material: intereses materiales, imágenes, ofrendas, exvotos... signos externos de todo tipo. Todos elementos que potencian y amplifican la naturaleza humana, en un acercamiento a Dios.

Evolución en el tiempo: ¿Es la religiosidad del período moderno sincrética? Es decir ¿está formada por contenidos heterogéneos procedentes o no de la ortodoxia católica?. Creemos que sí. En estas manifestaciones se interrelacionan, a veces de manera confusa, ritos y mitos de religiones precristianas (de contenido naturalista, días de la semana, los meses...y ciertas advocaciones) propias de las sociedades agrárias, con modo propios de la ortodoxia.

En definitiva, el hilo conductor que hemos utilizado en todas las manifestaciones ha sido la "religiosidad vivida" cuya manifestación, a nuestro juicio, ha sido objetivable a través de:

- una religiosidad alienante
- las desviaciones
- el sincretismo

La religiosidad popular como expresión externa, práctica y rito, que heredó del paganismo los usos, pero esteriotipados bien de modo radical bien superficialmente. Sin embargo, la evolución señalada nos permite decir, como a P. Chaunu, que se ha producido (pues así se da también en nuestro caso) una laicización de los contenidos religiosos, desarrollándose hacia una simplificación y devoción más pura y personal. Para decirlo con palabras de J. Delumeau, la descristianización ha significado el abandono de esa práctica alienante. La secularización ha transformado la actitud religiosa del fiel extremeño: mundanización, antropomorfismo, desacralización, naturalización, en una religiosidad propia y ajena, en muchos casos, a la propuesta por la Iglesia Católica y por la élite intelectual.

Pedro Cabe Linares, nacido en Arroyo de la Luz (Cáceres), en el año 1900. Su padre era veterinario, pero murió pronto y la necesidad de ganarse la vida le condujo a ingresar en el Cuerpo de Policía en 1925 y, a partir de aquí una serie de vicisitudes le llevaron a estar colocado, frecuentemente, cerca de los extremos del péndulo de la vida:

El 13 de julio de 1936 le detienen y le encarcelan, según decían, por profesar ideas socialistas, pero al fin de la guerra civil reingresa, de nuevo, en el Cuerpo de Policía. Pasa una temporada en La Argentina y, otra vez en España, reside en Sevilla y en Madrid.

Con motivo de una cena de homenaje que se le ofreció en Madrid, el 18 de noviembre de 1977, "La Estalota Literaria" (I de XII de 1977), por la pluma de Jacinto López Gorgé, lo encasilla como "escritor y pensador de los del llamado exilio interior".

Como escritor, cultiva, sobre todo, el ensayo filosófico y antropológico y como creador es autor de dos novelas, *Los Golgos* y *Luzura la profeta*, 1963. (Hay una reciente edición de A. Viadas Cacerans, en "Real Academia de Extremadura", Cáceres, 1993)

Ricardo Senabre, en su Introducción a la edición de *Los Golgos* de la Editora Regional de Extremadura, 1989, le afirma que hoy se puede encontrar en las librerías y por lo que citamos en este trabajo, decía, que las ideas y el pensamiento esencial de Cabe aparecen ya en sus primeros libros de ensayos:

"la razón es incapaz de aprehender la totalidad de lo existente, porque, por su carácter generalizador, no capta lo concreto, que es lo único real. Para llegar a lo singular es preciso utilizar un pensamiento no racional, sino mágico. A este terreno corresponden el adivino, el adivino o la poeta, que no generalizan sino que