

EL HOMBRE CACEREÑO ANTE LA MUERTE: TESTAMENTOS Y FORMAS DE PIEDAD EN EL SIGLO XVII

Isabel TESTÓN NÚÑEZ

Hoy podemos afirmar con satisfacción que la historia de la muerte ha recorrido un largo y fructífero camino, a través del cual el tiempo, el espacio y el tema de investigación se han visto ampliados. De una historia hecha por modernistas franceses e italianos — tal como lo fue en sus comienzos — ha pasado a ser un tema de investigación que preocupa a la mayoría de las escuelas históricas (destacando la labor realizada recientemente por la anglo-sajona y alemana); despegándose, asimismo, de su cerrazón inicial al período moderno, para introducirse en los temas de investigación de los historiadores dedicados al estudio de las restantes etapas históricas.

Es indudable que la historia de la muerte ha ganado y continua ganando terreno dentro de la preocupación temática del historiador de hoy, pero ello no obedece a un hecho fortuito. Estamos de acuerdo con M. Vovelle en que el éxito experimentado en los últimos años por la historia de la muerte no se debe a una simple moda, sino que es la expresión de una preocupación surgida en el historiador de hoy, ya que esta historia centra su interés en el hecho de actuar como revelador de las actitudes y comportamientos ante la vida¹.

Una temática de investigación con una corta y provechosa trayectoria que se introdujo dentro de las áreas de preocupación histórica impulsada por los estudios demográficos, de una parte, y por los trabajos dirigidos a la captación de la religiosidad popular, de otra. Y aunque si bien es cierto que el demógrafo fue el promotor de la penetración de esta temática dentro del campo histórico², facilitándole al mismo tiempo unas fuentes y unas técnicas que hicieron posible el inicio de su estudio³, ha sido, sin embargo, la visión religiosa la que ha privado a la hora de enfocar los trabajos sobre la muerte.

Las actitudes colectivas ante el hecho inminente del fin de la vida humana se han convertido en uno de los mayores y más prolíficos campos de acción que posee la actual

¹ M. VOVELLE, «Encore la mort: un peu plus qu'une mode?», en *Annales E.S.C.*, 37, 1982, pp. 276-287.

² P. CHAUNU, «Mourir à Paris (XVI, XVII, XVIII siècles)», en *Annales E.S.C.*, 31, 1976, pp. 29-47.

³ A. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, *Morir en Extremadura. (La muerte en la horca a finales del Antiguo Régimen. 1792-1909)*, Cáceres, Institución Cultural el Brocense, 1980, p. 12.

historia de las mentalidades⁴. Y, aunque este tema no es nuevo dentro del campo de las conductas sociales, pues ya desde la década de 1950 A. Tenenti se ocupó de su estudio⁵, la verdadera fijación conceptual y temática se ha producido a partir de finales de los años sesenta y, sobre todo, en el decenio siguiente, siendo sus principales artífices M. Vovelle, F. Lebrun, P. Chaunu y Ph. Aries⁶. La aplicación del método cuantitativo a los testamentos —mérito que corresponde a M. Vovelle— y la sistematización de los elementos que permiten fijar la idea de la muerte en la sociedad occidental —tarea llevada a cabo por Ph. Aries, P. Chaunu y F. Lebrun— han abierto nuevas perspectivas a este campo de estudio: las actitudes religiosas ante la muerte⁷, la práctica testamentaria⁸ y la imagen de la inmortalidad⁹ ocupan la atención investigadora de buena parte de los historiadores del presente.

Siendo consecuentes con lo dicho en las líneas anteriores, resulta obvio señalar que en la realización del presente estudio no nos ha movido ninguna idea innovadora. Hemos deseado sencillamente unirnos a esa gran corriente de investigación que en torno al tema de la muerte han configurado los historiadores de hoy; y para lograr nuestro objetivo, al modo de M. Vovelle y P. Chaunu, nos hemos apoyado en el método cuantitativo

⁴ M. VOVELLE, «Les Attitudes devant la mort: problèmes de méthode. Approches et lectures différentes», en *Annales E.S.C.*, 31, 1976, pp. 120-132.

⁵ A. TENENTI, «Ars moriendi. Quelques notes sur le problème de la mort à la fin du XVe siècle», en *Annales E.S.C.*, 6, 1951, pp. 433-446 y *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Guido Einandi editore, 1957.

⁶ A. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*, Paris, 1973; *Vision de la mort et de L'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire. XVe-XXe siècles*, Paris, Armand Colin, 1970; «La morte nelle mentalità e nella pratica religiosa», en *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Antico Regime*, Napoli, Guida Editori, 1976, pp. 231-282 y «Un préalable à toute histoire serielle: la représentativité sociale du testament (XIV-XIXe siècle)», en *Les Actes Notaries. Source de l'Histoire sociale. XVIe-XIX siècles*, Strasbourg, Istra, 1979, pp. 257-278; G. y M VOVELLE, «La mort et L'au-delà en la Provence d'après les autels des âmes du purgatoire (XV-XXe siècles)», en *Annales E.S.C.*, 24, 1969, pp. 162-1630; F. LEBRUN, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17e et 18e siècles. Essai de démographie et de psychologie historiques*, Paris, Mouton, 1971; P. CHAUNU, *La mort à Paris. XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Fayard, 1978 y Ph. ARIES, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, E. du Seuil, 1975 (Obra publicada en lengua castellana en 1983 por la Editorial Taurus con el título *El hombre ante la muerte*) y «Le miracle des morts», en *Annales D.H.*, 1975, pp. 170-213.

⁷ A. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, «Morir en Extremadura. Una primera aproximación», en *Norba*, I, 1980, pp. 279-297; B. BARREIRO, «El sentido religioso del hombre ante la muerte en el Antiguo Régimen. Un estudio sobre archivos parroquiales y testamentos notariales», en *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas*, Universidad de Santiago de Compostela, 1975, pp. 181-197; D. DINET, «Mourir en religion aux dix-septième et dix-huitième siècles», en *Revue Historique*, 525, 1978, pp. 29-54; R. FAVRE, *La mort dans la littérature et la pensée française au siècle des lumières*, Presses Universitaires de Lyon, 1978; G. LARQUIE, «Une approche quantitative a la pauvreté: les madrilènes et la mort au XVIIIe siècle», en *Annales D.H.*, 1978, pp. 175-196 y M. Th. LORCIN, «Trois manières d'enterrement à Lyon de 1300 à 1500», en *Revue Historique*, 529, 1979, pp. 3-15.

⁸ A. LEMAITRE, «Histoire d'une marginalité: les testaments bretons aux XVIII-XIXe siècle (1750-1850)», en *Les Actes Notaries... op. cit.*, pp. 279-289; J. BRAVO LOZANO, «Testamentos de familiares del Santo Oficio. Algunos problemas», en *La Inquisición Española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, siglo XXI, 1980, pp. 285-292 y Ph. GOUJARD, «Échec d'une sensibilité baroque: les testaments rouennais su XVIIIe siècle», en *Annales A.S.C.*, 31, 1976, pp. 51-75.

⁹ D. ROCHE, «La mémoire de la Mort: recherche sur le place des arts de mourir dans la Librairie et la lecture en France au XVIIe et XVIIIe siècles», en *Annales E.S.C.*, 31, 1976, pp. 76-119 y R. CHARTIER, «Les arts de mourir, 1450-1600», en *Annales E.S.C.*, 31, 1976, pp. 51-75.

y en la fuente testamentaria como base de nuestro trabajo ¹⁰. Asimismo hemos elegido un espacio concreto: el suelo cacereño, por tratarse de un territorio en el cual el tema de la muerte ha sido escasamente atendido —si exceptuamos los excelentes trabajos de A. Rodríguez Sánchez y R. Valverde Saiz ¹¹— y que, en consecuencia, aun puede aportarnos valiosos resultados sobre el tema propuesto como base de nuestro estudio.

I. EL NEGOCIO DE LA INMORTALIDAD Y LA PRÁCTICA TESTAMENTARIA

Dentro de los planteamientos mentales del hombre del siglo XVII, para abandonar este mundo en la paz y la esperanza de la redención era necesario, en primer lugar, redactar un **testamento**. Se trataba de una de las disposiciones esenciales para bien morir ¹², ya que el legado testamentario se consideraba en el tiempo posterior a la defunción como un elemento reparador de las faltas cometidas y, por tanto, como un medio propiciador de la salvación del difunto. Concepción que fue favorecida por la Iglesia al convertirse en una empresa negociadora de la inmortalidad ¹³. La Iglesia pasó a ser una empresa que canalizaba en interés propio los beneficios económicos que la muerte del cristiano podía aportar. Controlaba y reglamentaba el tránsito al más allá y establecía las condiciones básicas para alcanzar la salvación, entre las cuales se encontraba la realización de un testamento ¹⁴, que debía ordenar el rito del sepelio y encomendar el mayor número de misas posible para garantizar el perdón divino y la redención del finado.

En Extremadura, como ocurría en el resto de la cristiandad, la preocupación por alcanzar la salvación inducía a sus hombres a redactar un testamento circunscrito dentro de los planteamientos de la muerte del barroco, hecho que se pone de manifiesto no sólo por el contenido de los mismos, sino también por la profusión que alcanzaron en esta sociedad durante el siglo XVII ¹⁵. **El hombre extremeño también temía por su destino fi-**

¹⁰ El presente análisis sobre la práctica testamentaria y la piedad del hombre cacereño lo hemos realizado sobre la base de 3.000 testamentos correspondientes a diferentes poblaciones de las dos diócesis cacereñas, partiendo de la información facilitada por dos tipos de fuentes: Los registros parroquiales y los Protocolos notariales. Los núcleos analizados en este estudio son los siguientes: Aliseda, Cáceres, Descargamaría, Guijo de Coria, Guadalupe, Hervás, Portage, Portezuelo, Torre de Don Miguel, Zarza de Granadilla y Comarca de La Vera.

¹¹ A. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, *Morir en Extremadura (La muerte en la horca a fines del Antiguo Régimen. 1792-1909)*, op. cit.: «Morir en Extremadura. Una primera aproximación», op. cit. y R. M.ª VALVERDE SAIZ, *La muerte en cuatro núcleos rurales cacereños durante el siglo XVII*, Memoria de Licenciatura inédita, Cáceres, 1979.

¹² F. LEBRUN, *Les hommes et la mort...*, op. cit., p. 451.

¹³ Q. ALDEA, «La economía de las Iglesias en la Edad Media y Moderna», en *Hispania Sacra*, XXVI, 1973, pp. 27-42 y A. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, «Morir en Extremadura...», op. cit., p. 288.

¹⁴ F. LEBRUN, *Les hommes et la mort...*, op. cit., p. 451.

¹⁵ La profusión alcanzada por la práctica testamentaria en el territorio cacereño no constituye una excepción a la norma general, ya que el testamento barroco, en el sentido del legado con predominio de mandas espirituales encaminado a lograr la salvación del difunto, logró su etapa más relevante en el siglo XVII y en la primera mitad del XVIII, para iniciar posteriormente una etapa descendente en lo relativo a las disposiciones devotas. B. BARREIRO, «El sentido religioso del hombre ante la muerte...», op. cit., pp. 185-195; P. CHAUNU, *Le mort à Paris...*, op. cit., pp. 289-327 y 367-397; D. JULIA, «La religión: historia religiosa», en *Hacer la Historia II*, pp. 143-174; F. LEBRUN, *Les hommes et la mort...*, op. cit., pp. 450-453; B. VOGLER, «Le testament alsacien au XVIIe siècle», en *Les Actes Notariales...*, op. cit., pp. 317-326; M. VOVELLE, *De la cave au grenier. Un itinéraire en Provence au XVIIIe siècle. De l'histoire sociale à l'histoire des mentalités*, Québec. Serge Fleury, 1980, p. 373; «Un préalable à toute histoire serielle...», op. cit., pp. 257-278 y «La morte nelle mentalità...», op. cit., pp. 231-282.

nal y se aferraba al mercado de la inmortalidad promovido por la Iglesia como un asidero invulnerable para poder llevar a buen término su último viaje. El testamento, en consecuencia, aparece en la mentalidad extremeña como la condición «sine qua non» de la buena muerte, hasta tal punto que el 61% de los finados de la diócesis de Coria murieron habiendo quedado establecidas sus últimas voluntades. Pero otros eran sorprendidos por la muerte sin que pudieran hacerlo. La defunción repentina, la enfermedad que privaba al individuo de sus facultades mentales o la mala fortuna económica, actuaban como los agentes fundamentales que impedían al individuo tomar las medidas oportunas para alcanzar la deseada salvación. A pesar de todo, tampoco en estos casos el difunto partía con las manos vacías, pues los familiares y allegados se encargaban de testar en su nombre con el fin de redimir su alma. Así, aunque el 34% de los difuntos de la diócesis cauriense abandonaron esta vida sin testar, no cayeron en el desamparo del olvido, ya que sus seres queridos se preocuparon de elaborar el legado testamentario en su nombre.

Esta costumbre que a simple vista podía parecernos una actitud solidaria con el finado, en la mayoría de los casos no llega a sobrepasar el ámbito estricto de una obligación impuesta por la Iglesia. Las dignidades eclesiásticas extremeñas, para sacar mayor provecho al mercado de la inmortalidad eximían de la obligatoriedad de testar sólo y exclusivamente a los pobres de solemnidad, es decir, a todos aquellos individuos cuyos bienes tanto muebles como raíces no sobrepasasen la renta de 3.000 maravedís. Pero cuando el finado rebasaba esta cantidad tenía el deber moral de invertir en su testamento un cuarto de su hacienda¹⁶; y en el caso de morir «ab intestato» serían sus familiares o deudos los encargados de cumplir con esta importante misión redentora. Por tanto, en el territorio cacereño del siglo XVII los únicos que morían sin ningún tipo de legado eran los pobres, hecho que explica el alto porcentaje de testamentos registrados en la diócesis cauriense para la mencionada centuria, los cuales llegan a representar el 95% de los difuntos.

Testar para el hombre cacereño del siglo XVII era un deber cristiano pero también era una obligación impuesta por la Iglesia, la cual, apoyándose en la preocupación humana por la redención, obtenía por estos medios una serie de bienes considerables. Pero el carácter obligatorio del testamento en el suelo cacereño no le priva de ser una práctica que actúa como un indicador fundamental de la manera de pensar de unas gentes que ordenaban su vida en torno de la idea de la muerte¹⁷. Resulta difícil dilucidar con estos presupuestos hasta dónde llega la libertad del individuo y dónde comienza el acatamiento de la norma impuesta por la Iglesia. No obstante, consideramos que el temor a no alcanzar la eternidad debía actuar sobre el hombre cacereño, tal como lo hizo sobre el resto de sus coetáneos, como un resorte fundamental a la hora de reactivar la práctica testamentaria. Pensamos que el 61% de los difuntos cacereños se preocuparon de redactar sus legados antes de morir, es decir, se cuidaron voluntariamente de poner a punto este

¹⁶ A.D.C. Libro II de *Visitas de la parroquia de los Mártires de Brozas* (1679), fols. 392-393; Libro II de *Visitas de la parroquia de Santa María de Garrovillas* (1649-1727), fols. 123v-124 y Libro I de *Defunciones de Descargamaría* (1542-1683), s/f.

¹⁷ M. VOVELLE, «La morte nella mentalità...», op. cit., p. 238.

elemento que tras su fallecimiento las ayudaría a lograr la eternidad.

El testamento, al actuar como indicador de la postura de una sociedad concreta ante la muerte, **nos pone en relación con la doble preocupación que rodea a los hombres ante su inminente tránsito a la otra vida**. El ser humano, al colocarse frente al irreparable acto de la muerte, trata de poner en orden su vida con el fin de presentarse ante Dios con las manos lo más repletas posibles de buenas acciones. Por ello intentará redimir sus culpas y crearse un seguro espiritual mediante el encargo de oficios religiosos que le ayuden a borrar los males cometidos en la vida; pero simultáneamente se encargará de asegurar en la mayor medida de lo posible la asistencia material de los seres que le rodearon durante su permanencia en este mundo, como otro medio más de agradecer a Dios y favorecer la redención de su alma.

En este sentido, **el testador se preocupará de transmitir su patrimonio entre los herederos designados en el legado testamentario**, a los cuales distribuirá sus bienes de acuerdo con una multitud de criterios, que van desde el amor fraternal, paternal y marital, hasta el propio interés personal como pago de ayudas prestadas por parientes, amigos e incluso sirvientes. Es éste un rasgo de solidaridad del difunto para con los vivos, que comporta siempre en la acción de testar una preocupación estrictamente material.

La **transmisión testamentaria** en el territorio cacereño presenta unos beneficios concisos, cuyo reparto porcentual resumimos en el siguiente cuadro:

TRANSMISIÓN TESTAMENTARIA EN CÁCERES

HEREDEROS	DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL
Hijos	64%
Cónyuge	11%
Padres	5%
Hermanos	8%
Otros familiares	7%
Su alma	5%

A la vista de los datos expuestos, podemos asegurar que en el legado de bienes existente en la sociedad cacereña del seiscientos predomina una transferencia cerrada, condicionada por el deseo de perpetuar los patrimonios familiares¹⁸. A los hijos, que encabezan la lista de herederos con un 64%, deben unirse los padres, hermanos y otros familiares (tíos, primos, sobrinos, nietos, etc.) que en su conjunto forman el 84% de los beneficiarios directos de la transmisión. Un 84% de herederos que reciben bienes patrimoniales, evitándose de este modo la difusión de los mismos en manos de otras familias; concepción que justifica el bajo nivel porcentual que alcanzan los cónyuges como beneficiarios del legado testamentario.

¹⁸ A. Lemaître observa una conducta similar en los testamentos bretones. A. LEMAITRE, op. cit., p. 286.

Asimismo, debe resaltarse un segundo tipo de transferencia de bienes, en el cual el beneficiario es «el alma» del finado; bienes que son canalizados por la Iglesia en beneficio propio mediante su inversión en sufragios y oficios divinos por la intención del difunto. Esta actitud domina entre los individuos que no poseen herederos directos —clérigos o célibes— y que, en consecuencia, al no tener una obligación inminente para con los vivos, optan por hacer beneficiaria de su pequeña o gran fortuna a su alma, e indirectamente a la Iglesia, en un intento de asegurarse la salvación con mayor certeza.

Junto al reparto de bienes materiales entre los herederos, y ocupando un lugar privilegiado en el legado testamentario se encuentran **las disposiciones de tipo espiritual** de las cuales sólo se beneficiará en la mayoría de los casos el alma del difunto. Estas medidas espirituales, insertas plenamente en la manifestación devota exterior, minuciosa y complicada de la religiosidad barroca¹⁹, establecen desde el modo como se deberán realizar las exequias hasta el número de misas que en sufragio por eterno descanso del difunto deberán oficiarse. Y esta reglamentación pormenorizada nos informa directamente de **las devociones populares** existentes en la sociedad que estamos estudiando. Unas devociones que, lejos de tener un carácter espontáneo, se encuentran dirigidas por la Iglesia, la cual, apoyándose en los múltiples medios de propaganda a su alcance (literatura, sermones, etc.), las difunde entre una masa de fieles, que amedrentada por su destino final las adopta como instrumento imprescindible de salvación²⁰.

Pero, junto al deseo redentor —como en todas las manifestaciones de la muerte—, se sitúa el anhelo de **resaltar la condición del finado**. La misa, como dijimos anteriormente, va a ser un instrumento más de diferenciación ante la muerte; y aunque las devociones son fundamentalmente idénticas para ricos y pobres, no ocurre lo mismo en cuanto a la cantidad de sufragios que los diferentes grupos sociales encomiendan con una finalidad devota. Así, mientras la media de misas encargadas por las clases populares cacereñas no sobrepasa el número de cuarenta y cuatro, los grupos privilegiados llegan a alcanzar una media de seiscientos cincuenta y ocho²¹. Pero aún dentro de los grupos existen distinciones, sin duda condicionadas por las disponibilidades económicas del finado, así como por el deseo de apariencia exterior existente en esta sociedad. Distinciones cuantitativas que podemos comprobar en el cuadro expuesto a continuación, en el que recogemos la media de sufragios encomendados por los miembros de las profesiones y grupos sociales informados en los testamentos y actas de defunción:

¹⁹ M. VOVELLE, «Le morte nella mentalità...», op. cit., p. 265.

²⁰ P. DEYON, *Amiens, capitale provinciale. Etude sur la société urbaine au 17^e siècle*, Paris, Mouton, 1967, pp. 390-392.

²¹ La media de misas por testamento existentes en el ámbito cacereño es muy similar a la obtenida por P. Chaunu para el París del siglo XVII, donde el valor medio oscila entre un número inferior a sesenta misas, demandado por la mayor parte de la población parisina, y las novecientas sesenta que encargan menos de un diez por ciento de la citada población. Por el contrario, los valores medios por nosotros obtenidos son muy inferiores a los calculados por Vovelle para Niza, donde el valor medio alcanza las quinientas misas. P. CHAUNU, *La mort à Paris...* op. cit., pp. 410-412 y M. VOVELLE, *De la cave au grenier...*, op. cit., p. 376.

PROFESIONES	MEDIA DE MISAS POR TESTAMENTO ²²
Nobles	1.553
Clérigos	276
Burócratas y profesiones liberales	145
Artesanado	50
Agricultores	37
Servicio doméstico	44

II. DEVOCIONISMO Y SUPERSTICIÓN

Al margen de las diferencias marcadas por la condición social y económica del finado, y contemplando al fiel cacereño del siglo XVII de un modo global, podemos asegurar que nos situamos ante una sociedad devota e inserta en la concepción cristiana del barroco. Se trata de una población temerosa de Dios, que manifiesta su respeto a la divinidad con un **afianzamiento de su devoción de un modo creciente a lo largo del período analizado**; conducta que, por otro lado, se inscribe dentro del comportamiento general existente en la cristiandad de la citada centuria ²³. Un afianzamiento de la devoción que se aprecia perfectamente en el aumento de la demanda de misas por testamento existente en ambas diócesis cacereñas, tal como podemos apreciar en los datos que exponemos a continuación:

MEDIA DE MISAS POR TESTAMENTO EN SIETE NÚCLEOS RURALES DE LA DIÓCESIS DE CORIA

Períodos	1610-1619	1650-1659	1690-1699	Media secular
Misas	43	56	62	54

MEDIA DE MISAS POR TESTAMENTO EN CINCO NÚCLEOS RURALES DE LA DIÓCESIS DE PLASENCIA

Períodos	1600-1624	1625-1649	1650-1674	1675-1699	Media
Misas	78	71	80	123	94

Asimismo, debemos señalar que el incremento de la devoción popular no sólo es perceptible en el mundo rural, sino que también afecta con las mismas características al

²² La media de misas atendiendo a los grupos sociales y profesionales, aunque con ligeras variaciones, se encuentra dentro de la línea existente a nivel nacional para los siglos XVII y XVIII. B. BARREIRO, «Las clases urbanas de Santiago en el siglo XVIII: Definición de un estilo de vida y pensamiento», en *Historia Social de Galicia en sus fuentes de Protocolos*, Santiago de Compostela, 1981, pp. 449-494; J. BRAVO LOZANO, «Testamentos de los familiares del Santo Oficio...», op. cit., pp. 285-292 y J. FAYARD, *Les membres du Conseil de Castille a l'époque moderne (1621-1746)*, Paris, Droz, 1979, p. 329.

²³ Cf. nota 15.

mundo urbano. Así, la villa de Cáceres en la centuria estudiada ve aumentar el número de misas por testamento de las 131 existentes en el comienzo del siglo a las 214 que se registran a finales del mismo. Se trata, en consecuencia de una conducta general a todo el ámbito cacereño, y que debemos interpretar como una respuesta popular al proceso de cristianización emprendido por la Iglesia posttridentina, así como al influjo de la religiosidad barroca que con su aparatosidad llegó a introducirse lentamente en la conducta del fiel.

Por otra parte, tenemos que señalar que **la manifestación devota extremeña, aunque inserta en la complejidad de la religión del seiscientos, camina a lo largo del siglo hacia unas formas cada vez más simples**, con las que se tiende a buscar, a través de la misa, la relación del fiel con Dios, suprimiendo paulatinamente el devocionismo hacia advocaciones y santos, que en la religiosidad barroca actuaban como verdaderos intermediarios, propiciadores de la aproximación del creyente con la divinidad ²⁴ para favorecer la salvación de su alma.

Las disposiciones establecidas en los testamentos cacereños, acerca de la realización de misas por el alma del difunto se engloban en unos conceptos invariables a lo largo de la centuria estudiada, pero cuyo desarrollo cuantitativo arroja en el transcurso de la misma una serie de transformaciones que sintetizamos en el siguiente cuadro:

**DEDICACIÓN DE LAS MISMAS EN LOS TESTAMENTOS CACEREÑOS:
DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL**

	1600-1624	1625-1649	1650-1674	1675-1699
Entierro, novena y cabo de año	10%	8%	7%	4%
Misas de indulgencia	2%	2%	1%	1%
Misas de incumplimientos	4%	4%	6%	3%
Misas por alma de familiares	9%	16%	11%	7%
Misas por alma del difunto	38%	50%	52%	60%
Misas votivas	37%	20%	23%	17%

Los datos expuestos en las líneas superiores son una prueba evidente de como al avanzando la centuria se tiende paulatinamente hacia la simplicidad que antes mencionamos. En el transcurso del siglo se aprecia una evolución decreciente de las misas de funeral así como de las de indulgencia, las de incumplimientos, las encomendadas a familiares del difunto y las votivas, mientras que las destinadas a interceder por el alma del finado van ganando terreno ²⁵. En el testamento cacereño se ha pasado de la ordenación pormenorizada de misas encomendadas a intermediarios concretos, a una elaboración más racional y, paradójicamente, menos barroquizante, en la cual al testador sólo le inte-

²⁴ A. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, «Mortr en Extremadura...», op. cit., p. 294; R.M. VALVERDE SAIZ, op. cit., pp. 135-136 y M. VOVELLE, *Vision de la mort et de L'au-delà en Provence...*, op. cit., pp. 30-31.

²⁵ P. Chaunu detecta una conducta similar en París durante el siglo XVII. P. CHAUNU, *La mort à Paris...* op. cit., pp. 417-421.

resa intensificar el número de sufragios por su alma, sin preocuparse de canalizarlos a través de devociones concisas. Cambio que si bien va haciéndose sentir a lo largo de toda la centuria llega a alcanzar sus cotas máximas en los años finales de la misma.

La transformación operada en la mentalidad religiosa del fiel cacereño tiene, sin duda alguna, su expresión fundamental al contemplar el cambio sufrido en el desarrollo de **las misas votivas**, mediante las cuales se buscaba alcanzar el auxilio divino, canalizándolo a través de la intercesión de los «abogados de la buena muerte». Esta actitud pone de manifiesto una devoción fragmentada en la cual se olvida muchas veces la presencia suprema de Dios, que acaba siendo suplantado por una devoción concreta o un santo conciso. Pues bien, asimismo en este terreno tan resbaladizo desde el punto de vista ortodoxo, el fiel cacereño comenzó a reafirmar su práctica religiosa, transformando en el transcurso del siglo esas creencias que rayaban casi en el politeísmo por una concepción religiosa más uniforme y reveladora de los avances experimentados en su formación moral.

Las devociones dominantes en el suelo cacereño durante el siglo XVII y su evolución porcentual en el transcurso del mismo quedan reflejadas en el siguiente cuadro:

DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE LAS DEVOCIONES

Advocaciones	1600-1624	1625-1649	1650-1674	1675-1699
Cristo	14%	15%	7%	1%
Virgen	19%	12%	17%	7%
Ánimas	24%	27%	25%	14%
Ángel de la Guarda	6%	5%	7%	3%
Trinidad	9%	5%	3%	1%
Santos	25%	35%	40%	73%
Otras advocaciones	3%	1%	1%	1%

Mediante los datos expuestos podemos apreciar como las devociones concretas van perdiendo terreno en el transcurso del siglo mientras que se incrementa el porcentaje correspondiente a las misas encomendadas a santos; pero este aumento, aunque a simple vista puede interpretarse como una diversificación de las devociones fragmentadas, lleva consigo una simplificación de las mismas, ya que a partir de mediados de siglo, sobre todo en el último cuarto del mismo, comienza a imponerse una práctica mediante la cual el testador encomienda misas a «los santos de su devoción» o como «misas votivas», sin hacer constar el santo o santos concretos a quienes se encomiendan los sufragios. En consecuencia, podemos asegurar que desde la segunda mitad de la centuria del seiscientos la religiosidad del hombre cacereño empieza a hacerse más profunda. Para comprender el cambio experimentado en la conducta religiosa del fiel cacereño vamos a tratar de fijar **las manifestaciones fundamentales de la devoción** existente en tierras de Cáceres durante la primera mitad del siglo, es decir, en la etapa previa a la transformación de la actitud religiosa a la que estamos aludiendo:

1. En primer lugar, hay que resaltar que **se trata de una religión en la que lo accesorio ha arraigado de tal manera en la mente popular que los intercesores de carácter secundario privan sobre los que podríamos definir por su naturaleza como priori-**

tarjos. Así, Cristo o la Virgen ocupan en el corazón del fiel un lugar inferior al que disfrutaban las Ánimas del Purgatorio²⁶ o los Santos de la corte celestial.

2. En segundo lugar, hay que resaltar que se trata de **una religión polarizada**, en la cual las advocaciones se multiplican hasta el infinito; llegándose a situaciones incongruentes en las que la Virgen, Cristo o los Santos se personifican en la talla concreta que la iglesia o ermita de un lugar conciso posee. No les bastaba con venerar la Crucifixión de Cristo, sino que se creían en la obligación de hacerlo advocando la cruz situada en el templo donde el difunto iba a ser enterrado o donde había sido bautizado. No se consideraba suficiente adorar a Dios, sino que sentían la necesidad de reverenciar el Nombre de Cristo, las Cinco Llagas, La Pasión, La Edad de Cristo, las tres necesidades que tuvo en la cruz o la bofetada que recibió el día de su muerte. Con la Virgen ocurría algo parecido, y no digamos con los Santos, los cuales abrían un amplio abanico de posibilidades ante un fiel que se veía en la disyuntiva de elegir, entre las múltiples opciones ofertadas, las que consideraba más benefactoras para alcanzar el fin perseguido: la salvación. No obstante en el suelo cacereño el santo preferido era aquel que contaba con mayor tradición popular²⁷, es decir, el fiel cacereño se aferraba a la costumbre y se resistía a introducir en sus devociones a los santos contrarreformistas o de reciente canonización. De este modo, entre los santos masculinos que despiertan una mayor devoción del fiel cabe destacar a San Pedro, San Pablo, San Juan, San José, San Antonio, San Miguel y los Mártires San Fabián y San Sebastián, mientras que entre los femeninos ocupan un lugar de preferencia Santa Catalina y Santa Ana²⁸.

3. Finalmente, debemos tipificar la devoción del hombre cacereño del siglo XVII como **una manifestación religiosa envuelta en un ambiente altamente supersticioso**²⁹. Una superstición que se manifiesta en una tendencia casi obsesiva de encomendar a cada advocación una cantidad de misas concreta en función del contenido numérico de cada devoción. En síntesis, esta práctica queda representada en las siguientes devociones y número de misas encargadas³⁰:

²⁶ Las Almas del Purgatorio eran una de las devociones privilegiadas en la religiosidad del barroco. M. VOVELLE, *Vision de la mort et de L'au-delà en Provence...*, op. cit., pp. 24-29 y G. y M VOVELLE, «La mort et L'au-delà en la Provence...», op. cit., pp. 1602-1630. Por el contrario, la devoción mariana que había contado con una gran tradición en Extremadura desde finales de la Edad Media pierde importancia en el período estudiado. V. y J.M. GARCÍA LOBO, «La piedad popular en Extremadura al final de la Edad Media», en *Hispania Sacra*, 61-64, 1978-1979, pp. 89-151.

²⁷ J. CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978, pp. 91-100.

²⁸ Se trata en todos los casos de santos tradicionales que ya gozaban de gran popularidad entre el pueblo extremeño a finales de la Edad Media. V. y J.M. GARCÍA LOBO, op. cit., pp. 105-116.

²⁹ A. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, «Morir en Extremadura...», op. cit., p. 293 y M. VOVELLE, *De la cave au grenier...*, op. cit., p. 445.

³⁰ Estas mandas de misas han sido definidas por J.L. González Novalin como prácticas supersticiosas. J.L. GONZÁLEZ NOVALIN, «Religiosidad y reforma del pueblo cristiano», en *Historia de la Iglesia en España*, III, Madrid, B.A.C., 1980, pp. 351-384.

DEVOCIONES	NÚMERO DE MISAS
A las tres necesidades que la Virgen o Cristo tuvieron en la Cruz	3
A los tres clavos de la Cruz	3
A la Trinidad	3
A los Evangelistas	4
A las Llagas	5
A los dones del Espíritu Santo	7
A las Fiestas de la Virgen	9
A los meses que la Virgen tuvo a Cristo en su seno	9
A los Apóstoles	12
A la edad de Cristo	33

Asimismo, en la mayoría de los testamentos se observa una preocupación constante por dejar a cada advocación —salvo en los casos referidos anteriormente— el mismo número de misas, hecho que debemos interpretar como un deseo de evitar rivalidades y atraer una acción benéfica idéntica de todos los intermediarios elegidos.

Finalmente, dentro de las manifestaciones supersticiosas existentes en las creencias del fiel cacereño caben destacar los **ciclos de misas**, cuyo contenido heterodoxo es indudable³¹, ya que la creencia popular les confería gracias determinadas siempre que se celebraran de acuerdo con ciertas formalidades externas. Los ciclos eran diversos, pero en cada nación y en cada zona predominaban aquellos que contaban con mayor aporte tradicional o que se ajustaban en mayor medida a las creencias y modos de vida de sus hombres. Así, en el suelo cacereño destacan por su profusión las misas de San Amador, las de la Consolación y las de San Gregorio, aunque también existían ciclos más reducidos en cuanto a su difusión, ya que eran encomendados en menor medida por los testadores cacereños; y entre ellos cabe señalar el de San Nicolás de Bari, San Benito y el del Destierro de Nuestra Señora.

Pero también los ciclos de misas sufrieron un proceso decreciente desde la segunda mitad del siglo, lo que pone en evidencia el alejamiento de la piedad popular cacereña de las prácticas supersticiosas. La evolución porcentual de la demanda de estas misas en las dos diócesis cacereñas es la siguiente:

Diócesis de Coria	1610-1619	1650-1659	1690-1699	Total	
	56%	42%	2%	100	
Diócesis de Plasencia	1600-1624	1625-1649	1650-1674	1675-1699	Total
	39%	47%	9%	2%	100

³¹ J.L. GONZÁLEZ NOVALIN, «Misas supersticiosas y misas votivas en la piedad popular del tiempo de la reforma», en *Miscelánea a José Zuzunegui (1911-1974)*, Vitoria, Eset, 1975, pp. 1-39 y «Las misas "artificialmente ordenadas" en los misales y escritores renacentistas», en *Doce consideraciones sobre el mundo hispano-italiano en tiempos de Alfonso y Juan Valdés*, Bolonia, 1976, pp. 281-296.

En consecuencia, podemos asegurar que **a partir de la segunda mitad del siglo, y principalmente en el último cuarto del mismo, asistimos al inicio de una importante transformación en la mentalidad religiosa del fiel cacereño**: de la atomización de las devociones y de las prácticas supersticiosas se fue pasando lentamente a una religiosidad más profunda, la cual se fue liberando progresivamente de signos externos poco ortodoxos y que, con frecuencia rayaban con la pura superchería. No pretendemos con ello decir que las manifestaciones religiosas se alejaran definitivamente del devocionismo fragmentado, ya que éste siguió perviviendo en las demostraciones de la fe que muchos cristianos cacereños hicieron en la mencionada centuria. Lo que pretendemos resaltar es el comienzo, aunque ténue, de una transformación que iba abriendo paso a nuevas formas de vivir la religión. El fiel cacereño comienza a dejar entrever a través de sus expresiones devotas una mejora en su formación moral, coincidiendo ésta con la puesta en funcionamiento de la campaña reformadora de los laicos que los prelados cacereños iniciaron en torno a la década de los años setenta de la centuria analizada ³².

La historia de la muerte define un ritmo lento de evolución que se ha mantenido inalterable hasta tiempos muy recientes ³³, y cuyos ritos perviven aún con ligeras modificaciones en buena parte de los núcleos rurales del territorio analizado. Un ritmo lento que, sujeto a la pervivencia de la tradición y a la cerrazón religiosa se ralentiza en el tiempo, y cuyas únicas transformaciones fueron propiciadas por la intervención de la Iglesia al intentar imponerse sobre las formas paganas tan abundantes en el ritual funerario. La vida religiosa del hombre cacereño gira en función del tránsito al más allá. Vivir y morir en religión se presentan en su mentalidad como uno de los objetivos primordiales de su existencia, hasta tal punto que la propia vida material se organizaba en torno a la muerte.

³² I. TESTÓN NÚÑEZ, *La mentalidad del hombre extremeño en el siglo XVII*, III. Tesis doctoral inédita. Cáceres, 1982, pp. 921-958.

³³ A. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, «Morir en Extremadura...», op. cit., p. 297.