

MIRABA CON ODIO LOS TEMPLOS: PIEDAD PÚBLICA, IMAGEN RELIGIOSA Y ORNATO SACRO EN TIEMPOS DE OLAVIDE

José Joaquín Quesada Quesada

Doctor en Historia del Arte

Profesor de Enseñanza Secundaria

RESUMEN: Entre las acusaciones que recibió Pablo de Olavide en su proceso inquisitorial estuvieron su desagrado hacia el culto a los santos y a las imágenes sagradas, su veto al establecimiento de cofradías y la falta de altares en las iglesias de las Nuevas Poblaciones. Sin embargo, la opinión de Olavide en estos asuntos parece más bien estar en sintonía con el sincero deseo, desde posiciones ilustradas, de renovar la piedad católica y el arte religioso, eliminando usos y formas considerados caducos, supersticiosos y de mal gusto. En su lugar, se apostaba por priorizar el culto al Santísimo Sacramento, centrar la devoción mariana en la veneración a la Inmaculada Concepción e implantar el clasicismo académico suplantando al barroco.

PALABRAS CLAVE: Pablo de Olavide, Ilustración, piedad pública, imagen religiosa, ornato sacro.

ABSTRACT: Among the accusations Pablo de Olavide received during his inquisition were his dislike of the cult of saints and sacred images, his veto on the establishment of brotherhoods, and the lack of altars in the churches of the New Towns. However, Olavide's opinion on these matters seems more in tune with the sincere desire, from enlightened perspectives, to renew Catholic piety and religious art, eliminating customs and forms considered outdated, superstitious, and in bad taste. Instead, he advocated prioritizing the cult of the Blessed Sacrament, centering Marian devotion on the veneration of the Immaculate Conception, and establishing Academic Classicism, replacing the Baroque.

KEY WORDS: Pablo de Olavide, Enlightenment, public piety, religious image, sacred ornament.

«Miraba con odio los templos, y tanto, que decía “que para qué eran tantas alhajas en ellos; mejor fuera en el adorno de los paseos de la ciudad para gusto y adorno” (...) En las poblaciones no permitía hubiera más de un altar; y ése desaliñado» (CASTAÑEDA, 1916, p. 11).

En 1790 llega en misión a La Carolina el capuchino fray Diego José de Cádiz, célebre por su celo predicador. De forma reiterada, en sus sermones se manifestará *«contra los errores de su poblador Olavide, y sin nombrarlo por su nombre, sino solamente vuestro Poblador, les exhortó a detestar los errores de su fe y costumbre, que él les había inspirado»* (ÚBEDA, 1925, p. 310). Fray Diego no puede ocultar su gozo: la concurrencia de

devotos le obliga a usar como púlpito precisamente el balcón del palacio del Intendente: «*el balcón, casa y plaza donde se predicaba, era el palacio donde vivía Olavide, y donde se habían visto todas las cosas contrarias; y esto daba golpe a los prudentes y juiciosos*» (ÚBEDA, 1925, p. 310).

Olavide está lejos; hace diez años que ha huido a Francia, escapando de la condena inquisitorial que contra él se había dictado en 1778. La situación presente es de recelo y desconfianza contra las ideas ilustradas, las que precisamente el año anterior han desatado el huracán revolucionario francés. El capuchino gaditano no encuentra obstáculos al principal objetivo de su misión carolinense: erradicar, como hemos visto, la influencia del pensamiento ilustrado en la piedad de los colonos, infectada por la nociva actuación iluminista del defenestrado Olavide. Hay que depurar a La Carolina, y con ella, a todas las Nuevas Poblaciones, y para ello, los usos de la devoción tradicional, que habían sido denostados por la Ilustración, son las herramientas más idóneas. Fray Diego va a fomentar la creación de cofradías del Rosario; y prescribe que se coloquen cruces en calles y plazas, sacralizando el urbanismo racional y reticular de las colonias. A estas cruces se suman las que se ubicarán en los lugares altos que circundan a las Nuevas Poblaciones, de forma que a la memoria del Calvario se unan las cualidades conjuratorias y apotropaicas de lo sagrado, en beneficio de unos colonos tan largamente expuestos a la perfidia del racionalismo. Una plantación de cruces que no puede sino recordarnos que años antes Olavide, como Asistente de Sevilla, había retirado buena parte de las muchas que saturaban el caótico trazado urbano de la ciudad hispalense, lo que sus detractores vieron como un ataque a la religión que sería convenientemente esgrimido contra él en su proceso inquisitorial:

«Todas o las más calles de Sevilla, y aun sus plazas y paseos, estaban de tiempo inmemorial con varias y hermosas cruces, y las más de ellas, con sus faroles de luz toda la noche, a devoción de los fieles; mas luego que Pablo Olavide vino de Asistente, juntó Cabildo y, no pudiendo dar al público su horror a la devoción y al cristianismo quitando las cruces, propuso cautelosamente servir de embarazo a los coches y que no las veneraban como era razón, y así que se debían quitar». (CASTAÑEDA, 1916, p. 10).

Sin embargo, no puede ser más opuesto a la catastrófica opinión que fray Diego José de Cádiz tiene de Olavide el informe del obispo de Jaén, Antonio Gómez de la Torre, sobre su visita pastoral a las colonias en 1774, ocupando todavía el limeño la superintendencia, y que remite a Roma. El prelado, que inspecciona la vida parroquial en las Nuevas

Poblaciones y deja normas para la vida cristiana y para la gestión de los archivos parroquiales (MARTÍNEZ, 2000, pp. 268-269), declara:

«Con mucho consuelo mío vi que en estos montes antes incultos e impenetrables asombrosos a los caminantes por su despoblación, que en ellos se ha hecho un establecimiento delicioso, y que en 10 leguas de su longitud se han formado 10 poblaciones cuya capital tiene el nombre de La Carolina en el sitio que antes ocupaba un convento de Carmelitas Descalzos con el nombre de la Peñuela, y en todas las Iglesias con adorno y ornamentos decentes para el Culto y Sacrificios, que se ofrecen por los curas» (MARTÍNEZ, 2017, p. 62).

Nadie duda del entusiasmo con el que Olavide defendía y argumentaba sus ideas ilustradas, pero en absoluto esa vehemencia y seguridad en la razón lo convertían en el *«convicto hereje, infame y miembro podrido de la religión»* (DEFORNEAUX, 1990, 273) que definió su proceso inquisitorial, toda una farsa ejemplarizante cuyo objetivo era amedrentar a los defensores de la Ilustración en España, y que tuvo a Olavide como chivo expiatorio toda vez que sus todopoderosos protectores, Aranda y Campomanes, eran inalcanzables para el Santo Oficio. Las avanzadas opiniones y actos de Olavide, observados con desconfianza desde las posiciones más reaccionarias, que las calificaban como un ataque frontal a la moral católica, fueron el fundamento de estas acusaciones, en particular las de fray Romualdo de Friburgo, uno de los frailes capuchinos alemanes que en las colonias de Sierra Morena se encargaba de la atención en su lengua materna de los colonos germanos. Con los cargos que se le imputaban, Olavide quedaba definido como un ejemplo de impiedad, contrario al culto a los santos y a las imágenes sagradas hasta el punto de que las parroquias coloniales estaban desnudas de altares. Uno de los capítulos del proceso inquisitorial se refería precisamente a *«Imágenes, culto e invocaciones de los santos. No tener alguna imagen santa en su casa. Pinturas deshonestas»*. Se le acusaba de que *«De ningún modo permitía en su casa estampas o cuadros de Santos, antes sí pinturas obscenas. Decía que no se veneraban como era debido estando en las salas de recreo, dormitorios, etcétera, por lo que podía ocurrir»* (CASTAÑEDA, 1916, p. 12).

En su defensa, Olavide alegaba que

«El padre (fray Romualdo de Friburgo), o con su mal estilo, o con su ignorancia, se explicaba de modo que parecía terminar su oración en los Santos. Yo le decía lo que decimos todos los católicos y nos enseña la Iglesia, que aunque sea muy bueno valerse de su intercesión es menester dirigirse a Dios. Que a Éste se ha de pedir y que los Santos no son más intercesores para con Él» (SÁNCHEZ-BATALLA, 2001, p. 577).

En gran medida algunas de las objeciones que se pusieron a Olavide en temas religiosos estaban en sintonía con el nuevo modelo de piedad propuesto, o más bien impuesto, por la jerarquía eclesiástica —un instrumento más de la Corona, en virtud del regalismo imperante— y que, efectivamente inspirado por el racionalismo de la Ilustración, pretendía depurar las prácticas devocionales tradicionales, tan arraigadas en los fieles. Al fin y al cabo, la Corona, plenamente convencida de la teoría política del absolutismo ilustrado, se reservaba la prerrogativa de dictar cuáles debían ser los usos piadosos de sus súbditos.

De esta forma, determinadas formas de piedad tradicional, ancladas en la espiritualidad barroca, eran acusadas de irracionalidad y de superstición, y consideradas poco edificantes cuando no abiertamente escandalosas. Sus herramientas persuasivas, fundamentalmente fiestas, romerías y frecuentes procesiones, organizadas por cofradías, a las que concurrían tanto peregrinos y devotos solicitando el prodigio y el milagro que les salvara de sus males, como mendigos y vagabundos en busca de compasivas limosnas, eran vistas en el mejor de los casos como invitaciones a la ociosidad y la holgazanería, cuando no al vicio provocado por la bebida y la promiscua mezcla de hombres y mujeres. Por otro lado, se consideraba que estas manifestaciones religiosas estaban alejadas de la severidad moral que debía caracterizar a la piedad, y que consumían una enorme cantidad de recursos y de trabajo que debían derivarse a fines más productivos para el conjunto de la sociedad y su progreso económico.

En este sentido, en las colonias carolinas, que no dejaban de ser un ambicioso proyecto de reforma social y económica dirigido por la Corona, también se formula una renovación de la piedad y la espiritualidad, abandonando el lastre de las formas y los usos del barroco tardío. No hay que olvidar al respecto el papel central que se otorgó a la religión en las Nuevas Poblaciones: recordemos el imperativo por el que los colonos debían ser católicos, la garantía de asistencia espiritual de los colonos con el establecimiento de un párroco por cada concejo, y la firme obligación, de que *«En parage oportuno, y que sea como centro de los Lugares de un Concejo, se construirá una Iglesia con habitación y puerta, para el Parroco, Casa de Concejo, y Carcel; para que sirvan estos edificios promiscuamente à estos Pobladores, para sus usos espirituales y temporales»* (INSTRUCCIÓN Y FUERO DE POBLACIÓN... 1767, art. XV). Es más, la preexistencia de templos que punteaban el desierto de Sierra Morena, como la iglesia conventual de Jesús María del Monte de La Peñuela, la ermita de Santa Elena de Los Palacios o el santuario de Nuestra Señora

de Zocueca fueron un factor determinante a la hora de establecer las colonias, con objeto de reaprovecharlos como iglesias parroquiales (QUESADA, 2018).

Básicamente se veía necesario rectificar el legado piadoso de la Contrarreforma, que habría quedado adulterado. Así, se buscaba priorizar el culto eucarístico; centrar la devoción mariana en el misterio de su Inmaculada Concepción, superando la dispersión piadosa derivada de la existencia de tantos santuarios que llegaban a rivalizar entre sí por antigüedad, prestigio y milagrería; evitar que el culto a los santos apartara a los fieles de lo fundamental: la adoración a Dios y la veneración a la Virgen; y encaminar a los fieles hacia correctas y ortodoxas formas de piedad, limpias de usos festivos inadecuados y de profanidad.

En paralelo a esta piedad tradicional necesitada de reforma, el arte sacro del barroco tardío, igualmente arraigado en el gusto de los devotos, daba lugar a propuestas plásticas y ornamentales caracterizadas por una ornamentación delirante y una saturación figurativa que se situaban en las antípodas de las prescripciones estéticas academicistas. El clero debía corregir la piedad, y los artistas, seguir el dictado de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, prescriptora del buen gusto. Unos dictados en la piedad y en el arte que también llegaron a las tierras de Jaén; aunque en origen hay que tener en cuenta que las prescripciones académicas en arquitectura y ornato estaban más bien en sintonía con un barroco tardío de carácter clasicista que, por oposición a la prolija ornamentación del barroco castizo hispánico podría parecer neoclásico, pero para el que es más adecuado el término academicista (RODRÍGUEZ, 2003).

Para nada era tarea fácil este desbroce de la piedad, dado el enorme arraigo de las prácticas devocionales del barroco tardío, sobre todo el culto a las imágenes y reliquias en multitud de santuarios, iglesias y conventos, que eran consideradas eficacísimos talismanes por parte de devotos e instituciones. La cita del deán José Martínez de Mazas, refiriéndose a Jaén en el siglo XVII, no puede ser más elocuente: «Yo no encuentro en la memoria de sus Archivos sino Rogativas públicas con todas las Imágenes de devoción y en los más de los años, ya por falta de agua, ya por la peste (...) ya por el gran temblor de tierra, ya por fuertes uracanes y tempestades de granizo, y finalmente por las guerras» (MARTÍNEZ, 1794, p. 290).

En Jaén, la piedad barroca había revitalizado o creado numerosas devociones en torno a las más diversas imágenes, tanto marianas como de Cristo o los santos, así como a reliquias. Ciertamente, el culto a los

santos, a sus imágenes y a sus reliquias, había sido uno de los elementos definitorios del catolicismo en oposición a la reforma protestante, lo que había generado en un entusiasmo por su veneración que con el paso del tiempo había quedado verdaderamente descontrolado. Por ejemplo, en su afán por encontrar intercesores válidos que canalizaran la piedad de los fieles y ejercieran como abogados ante las calamidades personales y colectivas, y que de forma simultánea enriquecieran el prestigio de villas, ciudades y de la propia diócesis, el catálogo hagiográfico de Jaén se había agrandado con el auxilio, tan poco fiable, de los falsos cronicones, que fabularon en sus escritos con la existencia de numerosos mártires tanto de la época romana como de la etapa andalusí.

Así, en el siglo XVII nos encontramos con la reivindicación del culto de numerosos santos cuya memoria habría quedado olvidada con el paso de los siglos y cuya existencia garantizaba la antigüedad del culto cristiano en la zona, muy anterior a la presencia islámica. El momento álgido de este fenómeno se da con el cardenal Moscoso y Sandoval, obispo de Jaén desde 1619 a 1646, en cuyo episcopado se producen los hallazgos milagrosos de las reliquias de los santos Bonoso y Maximiano en Arjona, y se fomenta el culto de san Eufrasio y de santa Potenciana, entre otros. Dos importantes obras de la historiografía jienense de la etapa responden a esta vindicación de las antiquísimas raíces cristianas de la diócesis jienense y de su abultadísima nómina de santos naturales de ella: *Santos y santuarios del obispado de Jaén y Baeza*, de Francisco de Bilches (1653) y *Catálogo de los Obispos de las Iglesias Catedrales de Jaén y Anales eclesiásticos de este obispado*, de Martín Jimena Jurado (1654). El fenómeno contrario se dará con la Ilustración: a finales del siglo XVIII, Martínez de Mazas se sentirá obligado a realizar la tarea inversa: desbrozar este embrolloso listado de santos y prodigios de dudosa veracidad histórica. Fruto de su análisis es un texto, con una prioritaria vocación formativa dirigida al clero, cuyo título ya es revelador: *Memorial al Illmo. y muy venerable Estado Eclesiástico del Obispado de Jaén sobre el indebido culto que se da a muchos santos no canonizados, o que no le pertenecen por otro título que el de los falsos cronicones*.

Durante la Contrarreforma, la Iglesia católica, en abierta oposición al protestantismo, había sancionado positivamente la función didáctica y el uso cultural de las imágenes sagradas, promoviendo activamente su veneración. El pueblo la asumió con enorme entusiasmo, como si las desagraciara por la iconoclastia protestante, que no dejaba de recordar el rechazo del islam a las figuraciones sacras, elemento

que formaba parte del relato tradicional de muchas imágenes secularmente veneradas en territorio peninsular, especialmente marianas, ocultas para escapar de la destrucción mahometana y vueltas a encontrar milagrosamente con la conquista. El resultado es una atomización de la devoción religiosa, focalizada en múltiples imágenes aureoladas por el prodigio, que será vista con desconfianza por el pensamiento ilustrado.

Un caso muy representativo es el del Cristo de Cabrilla, denominación con la que se conocía popularmente a la imagen pintada del Santísimo Cristo de Burgos venerada en la población de Cabra del Santo Cristo. Su propia naturaleza es indicativa del enorme alcance del culto a las imágenes, ya que hablamos de una copia pictórica, del tipo “tramantojo a lo divino”, de la venerada talla burgalesa del Santísimo Cristo de San Agustín. La pintura llegó en 1637 a la aldea de Cabrilla, de camino hacia Guadix, ya que había sido encargada por el nuevo corregidor de la ciudad accitana, Jerónimo Sanvítores de la Portilla, natural de Burgos; pero una serie de acontecimientos milagrosos motivaron que no llegara a su destino y que quedara en aquella pequeña población, convertida desde entonces en un importante centro de peregrinación, y que partir de este momento adquirió la denominación actual de Cabra del Santo Cristo. En ella se edificó una suntuosa y nueva iglesia parroquial en la que quedó entronizada la pintura, cuyo culto se desarrolló de forma autónoma al del original copiado, el Crucificado burgalés. En 1698 tuvo lugar la inexplicable sudoración del Cristo de Cabrilla durante una procesión de rogativas por la sequía; un suceso de gran trascendencia, en cuya verificación se implicó el obispo de Jaén, Brihuega y Salamanca y que inició el apogeo de esta devoción, cuyo prestigio se extendió por todo el sureste de Andalucía. No en vano, de 1698 a 1790 se abrirá en la parroquia cabrileña un libro manuscrito de registro con los prodigios que se atribuyeron a la venerada imagen y que solían producirse o notificarse durante las peregrinaciones con motivo de la fiesta mayor, que se celebraba el 29 de septiembre, día del arcángel san Miguel (GILA, 2002). Testimonio vehemente del peso devocional del Cristo de Cabrilla durante el siglo XVIII es el fastuoso retablo mayor de la iglesia de Cabra, imponente obra barroca que realiza el baezano Diego de Briones entre 1754 y 1759. Luis Melgares terminó de dorarlo en 1761, como señala una cartela en la que, además de al rey Carlos III y al papa se menciona al obispo fray Benito Marín –señalando sus donaciones para la terminación de la obra–, al rey Carlos III y al papa Clemente XIII (ULIERTE, 1986).



Figura 1: Anónimo, ca. 1698: *Milagro del Sudor del Santísimo Cristo de Burgos de Cabrilla*. Cabra del Santo Cristo, iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Expectación. Fotografía: José Carlos Madero López.

Este retablo de Cabra del Santo Cristo, plenamente imbricado en el gusto barroco, de tanto apego para el gusto popular, y finalizado, como vemos, en una fecha en la que desde posiciones ilustradas se abogaba por otro tipo de devoción y otras formas creativas, es un ejemplo significativo del tipo de actuaciones artísticas llevadas a cabo en bastantes templos giennenses durante el siglo XVIII, con el objetivo no ya dignificar, sino estimular aún más el culto a las imágenes. Enmarcadas en estas sorprendentes máquinas líneas, profusamente doradas y decoradas, y alojadas en camarines de abigarrada ornamentación, capaces de crear una sorprendente espacialidad sacra que constituía un verdadero trasunto de la gloria celestial, las imágenes sagradas, cuya exhibición además se solía dosificar con cortinajes y velos que las ocultaban la mayor parte del tiempo, de forma que su visualización para los devotos constituía toda una epifanía, captaban una atención que era considerada excesiva para las mentes ilustradas (QUESADA, en prensa). Precisamente, en Baños de la Encina, muy cerca de las colonias de Sierra Morena, se levantó el camarín barroco más exuberante y sorprendente del Alto Guadalquivir, el de la ermita del Cristo del Llano; y en Andújar, la capilla, retablo y camarín del Señor de la Columna, en la parroquia de Santiago, era

otro ejemplo paradigmático de esta forma de presentar a las imágenes de mayor devoción. Formas y usos exagerados y ajenos a la fe racionalizada que se pretendía imponer y que el pensamiento ilustrado valoraba como obsoletas y caducas cuando no abiertamente caducas. Sirva al respecto el testimonio de Jovellanos cuando en 1795 visita al Cristo de San Agustín de Burgos, la talla que copiaba el lienzo del Cristo de Cabrilla:

«Ayer tarde vimos también el Santo Cristo de Burgos en el convento de agustinos; su capilla, una gruta por la forma y la obscuridad; cincuenta lámparas, las nueve de enorme tamaño, dos arañas, frontal, retablo y dosel de plata maciza; tres cortinas corridas, una en pos de otra, con mucho aparato, mucho encendimiento de luces, mucha espera, y un fraile con sobrepelliz, todos aparatos bien inventados para provocar la devoción del vulgo; al fin una efigie de malísima y hórrida forma; la mayor parte de las lámparas, doradas; dentro y fuera de la capilla y por todo el claustro, carros de muletas, de piernas y de tetas de cera y aun de plata, votos, testimonios de estupidísima superstición» (JOVELLANOS, 1915, p. 213).

En la capital, la catedral era meta de peregrinos que veneraban la reliquia del Santo Rostro, que se exponía desde sus balcones en las solemnidades del Viernes Santo y de la Asunción de la Virgen. La creencia popular había desarrollado una pintoresco y fantasioso relato sobre su llegada a Jaén, que incluía el vuelo de san Eufrasio hasta Roma a lomos de un diablo encadenado para evitar que el Papa cayera en la tentación carnal que le había preparado el mismísimo Lucifer; agradecido el pontífice, le regala la preciada reliquia. Un relato que ya había sonrojado al padre Benito Feijoo en sus *Cartas eruditas y curiosas*. Al margen de la leyenda, en el siglo XVIII las esporádicas exhibiciones de la reliquia seguían convocando a numerosos devotos; los mismos a los que, según el deán Martínez de Mazas, sería preciso adoctrinar en lo verdaderamente importante, que era el culto al Santísimo Sacramento:

«Lo que conviene es que en la exposición que se hace al pueblo de nuestra Santa Ymagen, se le instruya mejor de aquel grado de veneración y culto que se la debe y sepa que mas vivo y profundo conocimiento y mas adoración se debe tributar al verdadero cuerpo y sangre de Nuestro Redemptor que estta en el Augustto Sacramento del alttar. Es cosa lastimosa ver quam poco caso se hace destte Señor, porque se nos presentta con frecuencia en la Yglesia, en las calles y aun en nuestras mismas casas, y porque una santta ymagen o reliquia se descubre dos o tres veces al año solamente, se despuebla la ciudad, los lugares comarcanos para adorarlo postrándose a su vista, aunque esté desttante y aun attropellándose los concurrenttes por ganar mejor puesto y ttocar a ella si pueden cintas, rosarios y medallas» (MARTÍNEZ, 2001, p. 296).

El Santísimo Sacramento era sin duda una de las devociones preferidas por Carlos III y su entorno ilustrado; se ha señalado al respecto «su abstracción teológica y la intimidad de su exposición», además de que «la comprensión y creencia del misterio eucarístico y en la presencia divina en la sagrada forma requerían un desarrollo intelectual mucho mayor e individualizado que la penitencia pública y el culto a las imágenes devocionales» (PÉREZ-GONZÁLEZ; RUIZ-BERDEJO, 2021, p. 146). Pero se trata de nuevo un fenómeno continuista, arraigado plenamente tanto en la ortodoxia trentina como en la *pietas austriaca* de los Habsburgo: la creencia en la presencia real de Cristo en la Eucaristía era una de las claves que identificaban al catolicismo frente al protestantismo, y por ese motivo el culto eucarístico va a conocer un desarrollo extraordinario en el Barroco, como se aprecia en las fastuosas capillas sacramentales que se edifican en esta etapa, en el desarrollo de los tabernáculos en los retablos o en la sofisticación alcanzada tanto de la celebración anual del Corpus Christi como en los periódicos ritos dedicados al Santísimo Sacramento, como las exposiciones, las Cuarenta Horas o los monumentos del Jueves Santo.

Precisamente, el aparato festivo de la procesión del Corpus había acabado por incluir una serie de danzas y personajes que la mentalidad ilustrada se dispone a erradicar. Ya en 1751, el fiscal general del Obispado de Jaén solicitaba a Antonio de Miranda, Gobernador Eclesiástico en nombre del obispo fray Benito Marín, que se combatiera la presencia de diablillos y tapadas en la fiesta del Corpus, aún presentes «*no avendo bastado el zelo de los Obispos Anteriores*», y dictando excomunión contra los responsables de

«la Danza de Enmascarados, que sirve a la función del Corpus –que llaman vulgarmente, y con propiedad– de los Diablillos, cuya malignidad en el tiempo de nuestro Gobierno, tenemos experimentado con efectos lastimosos, y no pequeñas ruinas en las Almas. Por lo que, desterrar una extravagancia, que cuando de ella bien se usase –que no se hace– en nada conducía al culto de aquel Divino Sr. Sacramentado, a quien aquel Santo Tiempo del Corpus, y su Octava especialmente veneramos» (PÉREZ, 1996, p. 891).

Frente a estos excesos, el culto al Santísimo Sacramento debería realizarse con honestidad y modestia; unos valores con los que sintoniza el cántico espiritual para uso de los pobladores de La Carolina en las misas que redacta Olavide: «*Postrados, y reverentes / pongámonos, a adorar / al Sacrosanto, al Divino / Sacramento del Altar*» (DEFORNEAUX, 1990, 266). Para poder desarrollar el culto eucarístico llegaron a las Nuevas Poblaciones piezas de platería de los extintos colegios jesuitas, cuyos bienes,

como es bien sabido, se destinaron a las colonias carolinas: de todas estas piezas, perdidas en su práctica totalidad con la invasión napoleónica y con la Guerra Civil, la pieza de mayor valor e interés es la custodia de la parroquia de Aldeaquemada, obra del siglo XVII.



Figura 2: Anónimo, siglo XVII. *Custodia*. Aldeaquemada, iglesia parroquial de la Inmaculada Concepción. Fotografía: José Valencia.

En cuanto a la devoción mariana, el caso más elocuente es el de la Virgen de la Cabeza de Andújar, que en los siglos XVI y XVII había vivido el apogeo de su fama y devoción, consolidando ritos en torno a la sagrada imagen que incluían el mecanismo ya citado de ocultación ritual mediante cortinajes en el camarín durante la mayor parte del tiempo, incrementando por ello la expectación en las contadas ocasiones en las que exponía a la devoción de los fieles. En esos momentos, sobre todo cuando era procesionada, los fieles se abalanzaban sobre la Virgen intentando tocarla y rozarla con los más variados objetos, como cintas y estadales, que por contacto con la imagen quedaban convertidos en preciadas reliquias. Su santuario de Sierra Morena era meta de una multitudinaria romería anual a finales del mes de abril que conocemos bien por las crónicas que, no sin complacencia, describen el heterodoxo y excesivo entusiasmo de los romeros como fruto de su fervor mariano. La jerarquía eclesiástica intentó en varias ocasiones frenar los excesos que se daban en la romería, pero será en 1773 cuando, a resultas de una denuncia que Fernando López, párroco de la villa cordobesa de Montoro, había presentado dos años antes, el Real Consejo de Castilla dicte la supresión de las cofradías que peregrinaban al cerro de la Cabeza y la prohibición de la propia romería, «*por los muchos escándalos, pecados e irreverencias*» (GÓMEZ, 2002, p. 157). A pesar del duro golpe, el veto termina en 1779, y la cofradía de Andújar volvió a organizarse en 1782, y con ella volvieron paulatinamente las peregrinaciones al cerro de la Cabeza; de forma que, en 1789, el deán Martínez de Mazas, relata con particular indignación las conductas inapropiadas que se daban en la resucitada romería:

«Tan fuera de sí se halla comúnmente aquella confusa turba de Devotos, que no reparan en nombrar a la purísima Madre de Dios con aquellas mismas expresiones rústicas e insolentes, que ha imbentado el amor profano y la licenciosidad del vulgo (...) todo es fiesta, todo es bailes, músicas y regocijos (...) Hay feria abierta en donde lo que más se comercia es el libertinage, y las palabras desonestas (...) muchas veces la fiesta se ha reducido a conttiendas y alborotos, sin poderlo impedir la Justicia secular, y el Comisionado Eclesiástico que concurre con la jurisdicción ordinaria. A esto se reduce la gran Romeria de la Caveza, que debiera justtamente prohibirse o moderarse de ttal modo que olera a devocion christiana y no a desolucion gentílica (...) en el culto que con este mottivo se tributa a la Señora se mezclan mil modos irreberentes y superticiosos. La Santa Casa estta llena de confusion y desorden; las Danzas y Bailes se inventaron para Bacho, y Venus» (MARTÍNEZ, 2001, p. 283).

La devoción mariana, dispersa en otros célebres santuarios, de los que las tierras de Jaén ofrecían cumplido repertorio –Tíscar en Quesada, Fuensanta en Villanueva del Arzobispo, Zocueca en Bailén, Collado en

Santisteban del Puerto— provocaba no pocos excesos parecidos a los de la multitudinaria romería de Andújar, lo que empujó por ejemplo al obispo fray Benito Marín (1750-1769), destacado ejemplo de prelado en sintonía con las prescripciones de la Corona, la siguiente carta:

«En algunas procesiones a la Reyna de los Angeles Maria Santissima Señora nuestra, en vez de serle agradables los festejos y veneraciones que debemos todos los cristianos darle de todo corazón, por el mal modo con que se le dan en algunas festividades, por las irreverencias que se cometen en las iglesias y calles, por las voces descompassadas que se pronuncian, por los empujones que se dan los concurrentes, unos a otros, por el poco respeto y atención que tienen y el modo con que tratan a los sujetos que se encuentran de qualquier calidad, eclesiásticos o seculares, por las pedradas y otras cosas que se tiran a si mismos mutuamente, y a las ventanas y puertas con peligro manifesto de herirse y de caer en el lodo, y por otras extravagancias que se hacen, creeré, vuelvo a decir, que en vez de ser aceptas a los ojos de la Madre de Dios todas esas demostraciones que nacen de una devocion indiscreta, le son sin duda alguna desagradables e indignas de que christiano alguno, que se gloria de ser hijo suyo, se las tribute baxo el nombre fingido y falso de reverencia y honor» (MARTÍNEZ, 2000, p. 284).

Frente a esta dispersión devocional mariana, que generaba rivalidades territoriales y escandalosas romerías, la Corona y la Iglesia abogaron rotundamente a favor del culto a María Santísima en el misterio de su Inmaculada Concepción. Ya en época de los Austrias se había detectado la capacidad cohesionadora de esta devoción, al convertirse la Inmaculada *«en un símbolo con el que toda esa comunidad a la que llamamos Monarquía Hispánica pudo identificarse (...) un hábil referente polisémico con el que todos los reinos de España pudieron identificarse, y, al hacerlo, lo hicieron también con su propio adalid, el rey»* (GONZÁLEZ, 2017, p. 96). Con la influencia del racionalismo ilustrado, el culto a la Inmaculada pretende superar a otras devociones marianas de carácter local y regional y a las formas de piedad que se desarrollan en torno a ellas, en el contexto de esta visión crítica que estamos viendo y que no solamente señala a romerías y celebraciones consideradas decadentes, supersticiosas y escandalosas, sino a los relatos legendarios del origen de estos santuarios, que hablaban de apariciones y prodigiosos hallazgos difícilmente asumibles por la mentalidad ilustrada.

De esta forma, y asumiendo una línea continuista con la defensa de la Inmaculada que habían desarrollado con vehemencia los Austrias, la devoción a la Inmaculada alcanzará un notabilísimo desarrollo con Carlos III. En las Cortes generales de 1760, los procuradores elevaron al rey una propuesta para escoger a la Inmaculada Concepción como “Patrona y Abogada de estos reinos y de las Indias”, solicitando la aprobación del papa Clemente XIII. El monarca lo solicitó al pontífice, que el 8 de noviembre de ese mismo año

publicó el breve *Quantum ornatum* por el que se proclamaba el patronazgo de la Inmaculada Concepción sobre los reinos de España; completando, al año siguiente, para todos los dominios hispanos, con la extensión y ampliación a todo el clero regular y secular el Oficio y Misa de la Inmaculada que usaban los franciscanos –los grandes valedores de la causa– y con la inclusión en las letanías del Rosario de la invocación *Mater Inmaculata*. Con posterioridad, en 1771, Carlos III estableció a la Inmaculada como patrona de la Real Orden que había fundado para premiar los servicios a la Corona; y en 1779 extendió a todas las universidades en las que aún no se hiciera, el juramento de defensa de la piadosa creencia a los nuevos graduados.

De ello se deriva que al establecer las parroquias de las Nuevas Poblaciones se escoja a la Inmaculada Concepción como advocación titular, salvo dos excepciones en las que las parroquias coloniales, al establecerse en templos ya existentes con anterioridad, mantuvieron las titularidades preexistentes: es el caso de Santa Elena, que reaprovechó la ermita medieval del mismo nombre que conmemoraba la victoria de las Navas de Tolosa, y de El Rumblar, que empleó como iglesia parroquial el santuario de Nuestra Señora de Zocueca. En todas ellas se emplazará la figuración de la Inmaculada, generalmente realizada en pintura a excepción de las imágenes en talla de La Carolina –realizada hacia 1772– y de Santa Elena, que contaba con una “Virgen de la Concepción” ya existente en la ermita de Los Palacios-. Igualmente, la iglesia del Rumblar estaba presidida por la antigua imagen de la Virgen de Zocueca, de origen medieval, pero convertida en Inmaculada gracias a los atributos barrocos de la media luna y la corona con doce estrellas. No conservamos ninguna de estas figuraciones concepcionistas, salvo un lienzo con la Inmaculada Concepción existente en la parroquia de Santa Elena. Obra discreta, de las últimas décadas del siglo XVIII, deriva formal e iconográficamente de las representaciones concepcionistas de Mariano Salvador Maella, prolífico en la representación del tema para el rey Carlos III, ya fuera con destino a ámbitos públicos –San Francisco el Grande de Madrid, Real Colegiata de La Granja de San Ildefonso–, aúlicos –Real Capilla de Aranjuez– o privados –el propio oratorio regio– (PÉREZ, QUESADA, 2009). Igualmente se conserva la Inmaculada Concepción que, en relieve pétreo, se ubicó en las columnas de la Fundación erigidas en la plaza de los Mesones de La Carolina –hoy en el paseo del Molino de Viento– en 1768 por Miguel de Jijón y León, subdelegado de las colonias de Sierra Morena durante la superintendencia de Olavide. Precisamente el superintendente fue el responsable de que se colocara en ellas a la Inmaculada «*en memoria de la piedad y devoción que la tiene el rey*» (PÉREZ-SCHMID, 2020, p. 229), sustituyendo al retrato del propio Olavide que había puesto Jijón. Al año siguiente, a instancias del visitador

Pérez Valiente, la representación mariana se trasladaría por decoro a la portada de la parroquia, sustituyéndose por la figuración de Carlos, Príncipe de Asturias –futuro Carlos IV–. La iniciativa de colocar a la Inmaculada en las columnas de la Fundación no sería la única muestra de la devoción concepcionista de Olavide, quién también menciona a la Purísima en uno de sus cánticos espirituales: «*Tú María Inmaculada / de Dios Madre virginal / intercede por tu Pueblo / que consagrado te está*» (DEFORNEAUX, 1990, p. 267). Así, en 1773, el superintendente participó en una procesión de rogativas *ad petendam pluviam* con la imagen de la Inmaculada, dando muestras de una ejemplar piedad, a decir de sus empleados:

«*Acompañaba a las procesiones públicas con la mayor dignidad, y en el día en que se sacó por las calles en procesión a la Virgen de la Concepción, Nuestra Patrona, para implorar con su auxilio el socorro del agua que necesitaban los trigos de estos campos, ahora tres años; estuvo tan fervoroso y calificó para todos los que le conocían de tal suerte su amor a la sólida virtud, que sus ojos parecieron dos torrentes de lágrimas durante la procesión*» (SÁNCHEZ-BATALLA, 2000, p. 446).



Figura 3: Anónimo, finales del siglo XVIII. *Inmaculada Concepción*. Santa Elena, iglesia parroquial de Santa Elena. Fotografía: José Valencia.

Priorizando el culto eucarístico y la devoción concepcionista, la modestia de las iglesias coloniales dio pábulo a otra de las importantes acusaciones contra Olavide: la ausencia de imágenes religiosas. «*No ha permitido las imágenes en la iglesia de La Carolina, en donde no ha dejado que se establezca más que un solo altar*» (DEFORNEAUX, 1990, p. 247). Según el cura Sánchez Rubio, que testifica en el proceso, Olavide consideraba que la presencia de varios altares en una iglesia «*es perjudicial para el recogimiento de los fieles que van corriendo de uno a otro altar, en busca de la más ligera (misa)*» (DEFORNEAUX, 1990, p. 457). Al margen de que se pretendiera evitar la distracción de los colonos, la ausencia estaba igualmente condicionada por las carencias económicas del proyecto repoblador y por la falta de cofradías, de órdenes religiosas y de familias nobles, las grandes promotoras de la presencia de devociones diversas en las iglesias del Antiguo Régimen.

La *Instrucción y fuero de población*... de 1767 había prohibido expresamente el establecimiento de conventos y monasterios, aunque no señalaba nada acerca de la creación de cofradías y hermandades. Usando el ejercicio de la plena autoridad que ostentaba, el superintendente Olavide ralentizó o frenó su creación. En el proceso inquisitorial el superintendente fue acusado de frustrar la iniciativa que tuvieron algunos colonos de rendir culto colectivamente a San Antonio de Padua y a San Francisco de Paula, argumentando que eran distracciones innecesarias y que la atención espiritual que dispensaban las parroquias ya era suficiente. Igualmente frenó la iniciativa de fray Romualdo de Friburgo de crear en La Carolina una cofradía de San Juan de la Cruz. Y cuando en 1776 el obispo Antonio Gómez de la Torre solicitó la creación, en las parroquias coloniales, de cofradías del Santísimo Sacramento y de las Ánimas del Purgatorio, Olavide derivó la propuesta al Consejo de Castilla. En este sentido, de nuevo estamos en sintonía con las prescripciones que la Corona estaba implantando en todo el reino acerca de las hermandades y cofradías, restringiendo su creación, extinguiendo aquellas que carecían de estatutos e interviniendo activamente en las existentes para limitar sus gastos y controlar de sus manifestaciones públicas con objeto de evitar desórdenes y prácticas consideradas inadecuadas, como las procesiones nocturnas o las disciplinas y penitencias de las hermandades de Semana Santa. La resolución regia publicada en 1783 sobre la *Extinción de cofradías erigidas sin autorización real ni eclesiástica; y subsistencia de las aprobadas, y de las Sacramentales con reforma de sus excesos* es un buen ejemplo de estas directrices (PÉREZ-SCHMID, 2020).

Olavide se defendía de las acusaciones acerca de la carencia de imágenes de la siguiente forma:

«Dice (fray Romualdo) que en las Iglesias no hay imágenes de Santos y no dice verdad. En algunas las hay. Donde las había, por ser antiguas, se han dejado en el mismo culto, como en la de Santa Elena, Zocueca y Venta de los Santos. En las otras que, aunque nuevas, se trajeron para adornar los retablos de las casas de los Jesuitas, están como vinieron (...) Es verdad que en otras no se han puesto todavía, porque no ha habido artífices y porque es fácil de comprender que en asunto tan extenso no es mucho que todavía no se halle completo; y así, ni por el Obispo, ni por su Vicario se ha reclamado (...) En todas se ha puesto al Santo de los Santos, que es el Sacramento, y a Jesucristo crucificado y a su Santísima Madre. Y si no se han puesto otras imágenes es porque no las habido ni hacía falta en unas iglesias que por la mayor parte no pueden tener más que un altar, porque no tienen más que un sacerdote (...) Si en alguna iglesia pudiera repararse la falta de estas imágenes sería en la de La Carolina, pues como la mayor y la más distinguida de todas ellas parecía exigir más adorno. Pero en nada se muestra más la mala fe del padre, pues sabe (...) que dos nichos que se han hecho al lado del altar y que, visiblemente no pueden tener otro uso que colocar imágenes de Santos, los tenía yo destinados para las de San Pedro y San Pablo. La falta de artífices y otras mil ocupaciones más urgentes no me han dado lugar para ejecutarlo todavía» (SÁNCHEZ-BATALLA, 2001, p. 576).

Verdaderamente, el contraste entre la saturación ornamental y la abundancia de imágenes y altares que caracterizaba a las iglesias de la época y la ejemplarizante desnudez de las parroquias de las colonias – que en tantos aspectos se proponían como un modelo de sociedad y de economía frente al establecido en el Antiguo Régimen– debía ser llamativo. Pensemos en el ornato de los innumerables templos de Sevilla, la ciudad de la que era Olavide asistente, especialmente sacralizada durante los siglos del Barroco: parroquias, iglesias conventuales, capillas y ermitas llenas de retablos dorados y de imágenes; una realidad que a menor escala se repetía en las ciudades más cercanas tanto a las colonias de Andalucía como de Sierra Morena: Écija, Baeza o Úbeda. El culto a los santos, especializados además cada uno como abogados contra determinadas enfermedades o como protectores de diversos colectivos o profesiones, provoca una multiplicación de sus figuraciones, pictóricas o escultóricas, en retablos y altares, definidos además por el apego al ornamento profuso. Un ejemplo significativo lo tenemos en la retablistica tardobarroca de mediados del siglo XVIII, en la que los prolijos repertorios hagiográficos se suman a unas estructuras complejas y riquísimas en decoración, que la mentalidad ilustrada y la opinión academicista no pueden sino denostar. Es el caso de los retablos que, siguiendo en algunos casos trazas de Pedro Duque Cornejo, se realizan durante el episcopado de fray Benito Marín (1750-1769) para la iglesia de San Ildefonso

y para la catedral de Jaén. Obras que resultaban lamentables a los ojos de los académicos ilustrados como Antonio Ponz, escandalizado ante los altares de la seo jiennense: «*Si no hacen un gran maderaje con muchos Santos y Santitos, unos grandes, y otros pequeños, ya les parece á los ojos mal acostumbrados que no hay retablo*» (PONZ, 1791, p. 246). Frente a esta saturación de imágenes, lo deseable era simplificar la iconografía y las formas: «*Los altares y retablos de la Iglesia mas magnifica del mundo, digo de la del Vaticano, no tienen mas que un objeto, y se reducen á la representacion del Santo, ó Misterio á quien estan dedicados, executado en una buena pintura ó escultura, con dos columnas quando mas*» (Ibidem). A la luz de las opiniones de Ponz, los alegatos de Olavide no pueden resultarnos escandalosos; y menos, si los cotejamos con lo que pensaba el marqués de Ureña, arquitecto y pintor, de la presencia de imágenes de santos en los altares de los templos:

«*Si atendemos á que el Sacrificio Augusto, que se celebra en nuestros altares, no puede ofrecerse á otro que á Dios; á que los Santos son meramente unos exemplares que la Iglesia nos propone, y unos intercesores y medianeros para llevar nuestras súplicas al divino Trono; hallaremos que aunque parezcan muy bien en los altares, no es absolutamente necesario que estén siempre en ellos: ni á la gloria y culto de los mismos Santos quita, ni añade el que precisamente sea así*» (UREÑA, 1785, pp. 300-301).

Si en el momento de la fundación de las Nuevas Poblaciones, la estética barroca y la superabundancia de imágenes estaban plenamente arraigadas en la retablistica, en pocos años la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando aplicará su dictado de implantación de los que se consideraba el buen gusto: la vuelta al clasicismo, la simplificación formal, identificada con la racionalidad, y el rechazo de los excesos ornamentales del barroco, que distraían la piedad de los devotos. En 1777, a instancias de la Real Academia, Carlos III emite una circular a los prelados diocesanos y a los superiores de las órdenes religiosas en la que obliga a remitir las trazas de los retablos que hayan de realizarse para someterlas a la censura de los académicos, que corrijan sus posibles desvaríos formales. Igualmente, se prohíbe la utilización de la madera para su construcción argumentando los riesgos de incendio —como el ocurrido con el retablo de la capilla de la Cárcel Real de Madrid en 1771—, siendo sustituida por la piedra, el mármol, el bronce, o el estuco; materiales que, además de ignífugos, oponían mayor resistencia al abigarramiento ornamental tan querido en el Barroco. En plena sintonía con estos dictados se realizarán, a partir de la década de 1780, la mayoría de los retablos de la catedral de Jaén, siguiendo trazas de los académicos Manuel Martín Rodríguez y Gre-

gorio Manuel López: ortodoxos diseños clasicistas en mármoles y bronce que son, sin embargo, materiales fingidos, ya que los elevados costes de realización obligaron al uso de madera y estuco (ULIERTE, 1986).

Y es que los condicionantes económicos fueron un factor que indudablemente pesó en la austeridad material y formal de las iglesias de las colonias carolinas. La precariedad definió a la colonización carolina en sus inicios, y ya en 1776 el vicario Juan Lanes Duval se quejaba al intendente Ondeano de «*las dificultades que siempre se han encontrado proveer las iglesias de lo necesario*» (SÁNCHEZ-BATALLA, 2001, p. 79). Los primeros templos que hubo que construir *ex novo* se caracterizaron por su fragilidad, de forma que la edificación de los definitivos se ralentizó hasta las décadas de 1780 y 1790, cuando las labores de desmonte, de construcción de las propias poblaciones y de puesta en marcha de los cultivos aseguraban el éxito de unas colonias que, dadas las iniciales dificultades económicas, estuvieron puestas en entredicho desde el principio. Al fin y al cabo, las propias Nuevas Poblaciones y la prosperidad de los colonos eran «*triunfo mas grande, mas util, y mas benefico, que todas las Piramides de Egypto, las Estatuas de Grecia, y los Arcos de Roma*» (TEU, 1768, p. 5).

BIBLIOGRAFÍA

- CASTAÑEDA Y ALCOVER, V (1916): *Relación del Auto de Fe en que se condenó a don Pablo de Olavide, natural de Lima, caballero del Hábito de Santiago*. Madrid, Revista de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- DEFORNEAUX, M (1990): *Pablo de Olavide. El afrancesado*. Sevilla, Padilla.
- GALERA ANDREU, P (1979): *Arquitectura de los siglos XVII y XVIII en Jaén*. Granada, Caja General de Ahorros y Monte de Piedad de Granada, 1979.
- GILA MEDINA, L (2002): *Cabra del Santo Cristo (Jaén)*. Arte, Historia y el Cristo de Burgos. Maracena. Arte Impresores.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, E (2002): *La Virgen de la Cabeza: Leyenda, Historia y Actualidad*. Jaén, El Olivo.
- GONZÁLEZ TORNEL, P (2017): «El éxito social de la Inmaculada Concepción en España: textos, imágenes y fiestas», en GONZÁLEZ TORNEL, P (ed.): *Intacta María. Política y religiosidad en la España barroca*. Valencia, Generalitat Valenciana, pp. 87-98.
- JOVELLANOS, G. M (1915): *Obras de D. Gaspar Melchor de Jovellanos. Diarios (memorias íntimas)*. 1790-1801. Gijón, Real Instituto de Jovellanos.
- MARTÍNEZ DE MAZAS, J (1794): *Retrato al natural de la ciudad y termino de Jaen, su estado antiguo y moderno, con demostracion de quanto necesita mejorarse su poblacion, agricultura y comercio*. Jaén, Imprenta de D. Pedro de Doblas.
- MARTÍNEZ DE MAZAS, J (2001): *Memorial al Yllmo. y mui venerable Estado Eclesiástico de el Obispado de Jaén sobre el indevido culto que se da a muchos santos no canonizados, o que no le pertenecen por otro título que el de los falsos chronicones* (PÉREZ ORTEGA, M. U; RODRÍGUEZ MOLINA, J; ed. e introd.). Jaén, Diputación Provincial de Jaén.
- MARTÍNEZ ROJAS, F. J (2000): «El culto y la devoción a la Santísima Virgen en la historia de la Diócesis de Jaén» en OLID COBO, J. M (coord.): *María, Virgen y Madre. Homenaje de la Diócesis de Jaén en el Año Jubilar 2000*. Jaén, Departamento Diocesano de Publicaciones del Obispado de Jaén, pp. 115-326.
- MARTÍNEZ ROJAS, F. J (2017): «Organización eclesiástica y atención pastoral en las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena» en PÉREZ-SCHMID FERNÁNDEZ, F. J; RODRIGO SANJUÁN, P (coord. y ed. lit.): *250 Aniversario de la Promulgación del Fuero de Población*. La Carolina, Fundación Caja Rural de Jaén, pp. 57-65.

- PÉREZ ORTEGA, M. U (1996): *Campanas y cohetes. Calendario jaenés de fiestas populares*. Jaén, Instituto de Estudios Giennenses.
- PÉREZ-GONZÁLEZ, S. M; RUIZ-BERDEJO BEATO, A (2021): «Pablo de Olavide y su influencia en la Iglesia y religiosidad sevillanas. El fin de los modelos medievales y barrocos»; en OLLERO LOBATO, F; FÍLTER RODRÍGUEZ, J. A. (coord.): *Pablo de Olavide. La Sevilla soñada*. Sevilla, Universidad Pablo de Olavide y Fundación de Municipios Pablo de Olavide, pp. 157-176.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, F. J; QUESADA QUESADA, J. J (2009): «Tres lienzos de la iglesia parroquial de Santa Elena», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 209, pp. 135-153.
- PÉREZ-SCHMID FERNÁNDEZ, F. J (2020): *Colonos y propietarios de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena*. Sevilla, Universidad Pablo de Olavide y Fundación de Municipios Pablo de Olavide.
- PÉREZ-SCHMID FERNÁNDEZ, F. J.; HAMER FLORES, A: «Ilustración y religiosidad popular en las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía: las cofradías que Olavide no quiso», *Vegueta*, 19, pp. 667-684.
- PONZ, A (1791): *Viage de España, en que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella. Tomo XVI. Trata de Andalucía*. Madrid, Viuda de Joaquín de Ibarra.
- QUESADA QUESADA, J. J (2018): «Entre la tradición y la reforma. Aproximación a la arquitectura, ornato e iconografía de las parroquias de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena», en TARIFA FERNÁNDEZ, A; FÍLTER RODRÍGUEZ, J. A; RUIZ OLIVARES, A (coord.): *Congreso Internacional Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía y otras colonizaciones agrarias en la Europa de la Ilustración*. Jaén, Instituto de Estudios Giennenses.
- QUESADA QUESADA, J. J (2020): «Patrimonio cultural de las Nuevas Poblaciones: arte y arquitectura» en FÍLTER, J. A; QUILES, F: *El paisaje cultural de la Ilustración en Andalucía. Ciudad, territorio y patrimonio cultural en las Nuevas Poblaciones*. Sevilla, Universidad Pablo de Olavide y Fundación de Municipios Pablo de Olavide, pp. 273-308.
- QUESADA QUESADA, J. J. (en prensa): «La Virgen se está peinando entre cortina y cortina. Testimonios del uso de velos y cortinas en la manifestación y ocultación de imágenes a través de fuentes visuales y escritas».

- RODRÍGUEZ DE CEBALLOS, A (2003): «El siglo XVIII: entre tradición y academia», en AA. VV: *Introducción al arte español*. Madrid, Sílex, pp. 637-736.
- SÁNCHEZ-BATALLA MARTÍNEZ, C (2000): *La Carolina en el entorno de sus colonias gemelas y antiguas poblaciones de Sierra Morena. Prehistoria a 1835. Vol. II*. Jaén, Servicio de Publicaciones de la Caja Rural de Jaén.
- SÁNCHEZ-BATALLA MARTÍNEZ, C (2001): *La Carolina en el entorno de sus colonias gemelas y antiguas poblaciones de Sierra Morena. Prehistoria a 1835. Vol. III*. Jaén, Servicio de Publicaciones de la Caja Rural de Jaén.
- TEU, J. T (1768): *Copia de una carta, que escribió en las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena, un amigo a otro de Sevilla, dándole noticias de su estado y progresos*. Madrid, Andrés Ortega.
- ÚBEDA, A. de (1925): «Fraile Diego de Cádiz. Un apóstol, recorriendo la provincia de Jaén. XI. Misión en La Carolina», *Don Lope de Sosa. Crónica mensual de la provincia de Jaén*, 154, pp. 309-311.
- ULIERTE VÁZQUEZ, M. L (1986): *El retablo en Jaén (1580-1800)*. Jaén, Ayuntamiento de Jaén.
- UREÑA, M de (1785): *Reflexiones sobre la arquitectura, ornato y musica del templo: Contra los procedimientos arbitrarios sin consulta de la Escritura Santa, de la disciplina rigurosa, y de la critica facultativa*. Madrid, Joaquín Ibarra.