

Frailes y campesinos: el impacto de un convento rural a fines del Antiguo Régimen

OFELIA REY CASTELAO
 Universidad de Santiago

En 1701, el convento franciscano de Herbón fue transformado en Colegio de Misiones de Propaganda Fide, esto es, en seminario para la formación de frailes especializados en la predicación, el único de su género entre los franciscanos de Galicia, hecho por el cual ejerció una intensa influencia sobre un espacio amplio a través de una insistente presencia de sus frailes en misiones y sermones, que se tradujo en la captación de limosnas y de vocaciones para la orden franciscana y para la Orden Tercera (VOT). Para conocer esa influencia contamos con el *Memorial de las cosas notables de este convento*¹, redactado en 1756 por Fray Antonio de Herosa como manual interno de la comunidad franciscana de Herbón y que constituye un excepcional observatorio de las relaciones que un convento de ubicación rural mantenía con la sociedad que lo circundaba. De su texto se deduce que el ámbito de influencia directa del convento (764.5 Km²) se correspondía con su guardianía o sector territorial señalado al convento por la Provincia Franciscana de Santiago como área de actuación económica, y aún espiritual y religiosa, y que para uso del colegio se dividía en *questas* o conjuntos de parroquias en las que se hacían los petitorios anuales. El criterio definitorio de cada *questa* estaba orientado por el número de feligresías y por la proximidad física más que por la población que contuviesen u otros factores:

<i>Questas</i>	<i>Parroquias</i>	%	<i>Vecinos</i>	%	<i>Km²</i>	%
De la Ulla	21	18.4	2.714	15.2	120.0	15.7
De Vea	23	20.2	2.385	13.4	122.8	16.0
De Tabeirós	21	18.4	2.236	12.6	96.9	12.7
De Baños	24	21.0	4.495	25.3	192.8	25.2
De Luaña	22	19.3	4.479	25.2	202.0	26.4
De Alrededores	3	2.6	1.486	8.4	30.0	3.9
Total	114	100.0	17.795	100.0	764.5	100.0

En ese territorio se recaudaban limosnas, se captaban vocaciones y se vendían mortajas y, por lo tanto, más allá de su identificación eclesiástica,

¹ Utilizamos el texto del Memorial, en edición preparada por el P. José L. Soto, al que agradecemos que nos haya facilitado su consulta, así como la de una importante documentación complementaria del archivo del convento de Herbón. Trabajo financiado a través del Proyecto de Investigación por la Xunta de Galicia: *Análise comparativa da evolución da poboación e a sociedade en áreas urbanas e rurais do N.O. peninsular, séculos XVI-XIX*, XUGA21009B96.

concuerdar con el área de influencia socioeconómica del convento. En su expresión más amplia, las *questas* de Herbón abarcaban a 114 parroquias -entre ellas, las villas de Padrón, Caldas, Cuntis y Carril, en las que vivía casi el 13% de la población- dentro de un espacio delimitado por las áreas de influencia de otros conventos franciscanos -los de Santiago, Noia, Puebla, Cambados y Pontevedra-, cuya numerosa presencia se explica por la alta densidad de población de esta zona de la Galicia occidental y por la concentración de núcleos urbanos o semiurbanos. La relación que se mantenía con este circuito se encauzaba mediante la visita anual de los religiosos de Herbón que iban a hacer los petitorios y por la presencia de "hermanos" de la VOT en distintas parroquias, que simbolizaban la vinculación religiosa con el convento, pero también económica en tanto que colaboraban en la recaudación de limosnas o se encargaban de vender las mortajas, tarea esta en la que con frecuencia actuaban los curas párrocos. Las predicaciones "de tabla", acompañadas por la actuación de los confesores, y las misiones constituían a su vez el cauce más intenso de relación de esta zona con el convento desde el punto de vista espiritual.

El vecindario de la guardianía era a mediados del XVIII un conjunto humano compuesto en su mayor parte por labradores que vivían de sus pequeñas explotaciones agrícola-ganaderas, cuya insuficiencia productiva es constatable tanto por la existencia de abundantes actividades complementarias -producción textil- como por la amplitud del fenómeno emigratorio que afectó a esta zona sobre todo a partir de mediados del XVIII. Los niveles de riqueza dentro del conjunto de los labradores eran diferentes, pudiendo afirmarse que casi un tercio carecía de tierras o tenía explotaciones exiguas de las que no podían vivir, un poco más de la mitad tenían explotaciones entre 5 y 20 ferrados de superficie, insuficientes para subsistir, y sólo un 32:4% disponía de más de 20 ferrados². Ha de tenerse en cuenta al respecto que el Colegio asumió su cuota de responsabilidad social atendiendo a los más pobres mediante las limosnas de portería, a las que destinaba la mayor parte de sus ingresos en especie.

Nobleza e hidalguía suponían menos del 1% del vecindario, dándose sólo algunas concentraciones en núcleos semiurbanos como Padrón/Cesures, aunque su escasez no excluye su importancia socioeconómica en la zona, toda vez que en ella tenían sus pazos algunos nobles titulados locales, que vivían en sus palacios de Santiago buena parte del año. Algunas casas fuertes de la comarca tenían ese mismo comportamiento absentista y es que, como refleja Herosa, los *"más señores que tienen rentas se retiran a vivir en Santiago"*; los hidalgos que no podían permitirse ese lujo, residían en la zona asemejándose en más de un caso a simples labradores. Las relaciones que el colegio de Herbón mantenía con los privilegiados laicos de la zona estaban definidas por la fundación del convento en 1396; efectuada esta sobre un terreno cedido por el Cabildo de Iria y financiada su construcción con las limosnas de algunos notables en el tránsito del XIV al XV, nadie podía proclamarse patrono del convento, por lo que este mantuvo su autonomía frente a los poderosos locales. Por otra parte, los franciscanos no nutrían sus filas con hijos de la nobleza y escasamente contaban con los de la hidalguía y tampoco eran dependientes de los donativos que esos sectores les hiciesen, siempre poco espectaculares, por lo que su independencia

² O. Rey Castelao, *Aproximación a la historia rural en la Comarca de la Ulla, ss. XVII y XVIII*, Santiago, 1981

era también muy amplia desde este punto de vista. Finalmente, si bien el convento había admitido en el XVI y en el XVII numerosas fundaciones de misas establecidas por los notables de la zona, en el XVIII, debido a su incumplimiento, el colegio demostró su independencia respecto a ellos sometién-dolas a las mismas reducciones que las demás en 1726 y ocasiones sucesivas, pleiteando con esos mismos notables cuando pretendieron escamotear las propiedades y derechos del convento.

En cuanto al clero de la zona, la relativa abundancia del secular contrastaba con la inexistencia, hasta la instauración de los carmelitas en Padrón, de cualquier otro monasterio, priorato o convento que el de Herbón, si bien sobre la zona expandían su sombra los compostelanos. Una densa red parroquial se acompañaba de un número de eclesiásticos conforme a lo que era normal en el conjunto de Galicia -2.68 por parroquia en las *questas*, 280 habts. por eclesiástico en 1752-, lo que es un indicador de la fuerte densidad de población y el efecto de la existencia de un gran número de capellanistas y patrimonistas. El componente más definitorio del clero de la zona eran los curas párrocos que en conjunto se situaba en niveles económicos que no permiten hablar de un clero parroquial rico, pero sí de una situación de cierto acomodo; aunque el P. Herosa afirma que *"muchos señores curas de este país son pobres, están empeñados, tienen mucha familia y muy corta renta"*, no parece ajustarse a la realidad de los párrocos, reflejando, más bien, la del numeroso clero expectante. El colegio de Herbón contaba con afinidades claras entre los curas, que llamaban a los frailes para predicar en las parroquias, expendían mortajas franciscanas, promocionaban la VOT, fundaban misiones o mandas de misas y, en definitiva, colaboraban con el franciscanismo; además, el Colegio recibía a aquellos eclesiásticos que voluntariamente o por imposición de la autoridad religiosa acudían a hacer ejercicios espirituales con la comunidad. Pero al mismo tiempo hubo ocasiones de conflicto, toda vez que el convento se vio implicado junto con otras comunidades franciscanas en el pleito sostenido a principios del XVIII con los párrocos, que pretendían llevar la cuarta o la tercia parte de las misas que los difuntos dejaban en sus testamentos en tanto que los conventos pretendían que no llevaran nada, como informa Herosa. Por una cuestión de proximidad, los sucesivos párrocos de Herbón, que eran vicarios puestos por el Cabildo de Iria, fueron los que tuvieron más roces con la comunidad franciscana, como el litigio provocado por la percepción de las ofrendas funerarias, ya que si por ley, por cada muerto que se enterraba en un convento debía darse la cuarta parte al cura, el colegio de Herbón no tenía que hacerlo, pretendiendo el vicario sostener su derecho cobrando una segunda ofrenda a la familia de los fallecidos, por lo que *"se quería cargar sobre los pobres dos ofrendas"* y que *"ninguno venga a enterrarse en este convento"*, en expresiones del P. Herosa. Las cuestiones de dinero, pero sobre todo de honor, también enfrentaron al cura de Herbón con los frailes, lo que es sintomático de lucha de la jurisdicción del clero regular frente al secular y de los símbolos que las representaban.

En 1715, un grupo de carmelitas se presentó ante el Cabildo de Iria informando de que estaban en Padrón en cumplimiento del testamento de D. Juan Domínguez pretendiendo del Cabildo su complacencia y firma en la solicitud de licencia de apertura al Arzobispo, lo que fue concedido *"atento...al más ferboroso adelantamiento y bien de las almas"*. Para evitar conflictos

futuros al estilo de los que habían sostenido la Colegiata y el convento de Herbón, el cabildo impuso a los carmelitas un conjunto de condiciones para la convivencia espiritual y el orden protocolario y para la defensa de sus intereses materiales. Aceptadas esas condiciones y sobre terrenos donados por los Marqueses de Parga, se inició la construcción de la iglesia, inaugurada en 1752 en medio de solemnidades en las que quedó de manifiesto la favorable acogida de los carmelitas entre la sociedad padronesca; en el relato que de estas fiestas hizo A. Cernadas y Castro, Cura de Fruime, se recoge la participación de los notables locales y compostelanos y, sobre todo, la de los franciscanos de Herbón, aunque era evidente que la nueva comunidad venía a compartir el mismo espacio de influencia religiosa y material que los franciscanos por cuanto *"no hay más diferencia que la que va del sayal a la estameña, de la sandalia a la alpargata. El retiro, el silencio, la oración, el estudio, el zelo, la pobreza evangélica, la caridad religiosa parecen en ambas casas cortadas por una misma Regla"*³. Lo cierto es que Herbón notó la presencia de los carmelitas en el terreno material en un cierto descenso de las limosnas, pero no en la atracción de vocaciones.

Como es lógico, la influencia más intensa que el colegio mantenía con el exterior se correspondía con la parroquia de Herbón en la que el convento estaba ubicado. En 1752 esta pequeña feligresía, albergaba a unos 170 vecinos, agricultores en su mayoría, si bien el 37.6% se dedicaba a tiempo parcial o completo a actividades no agrícolas, destacando la textil como la más frecuente -11% del vecindario-. Los vecinos participaban en los actos religiosos y festivos del convento, encargaban allí misas y funerales, se confesaban con los frailes, aportaban algunas limosnas, se beneficiaban a su vez de las que el convento repartía y mantenían con este un trato económico; un sector de esos vecinos se beneficiaba de la presencia del convento trabajando para él -el cirujano, dos sastres, la costurera, las dos lavanderas, los criados, además de canteros y carpinteros, panaderas, y el maestro tejedor que hacía el picote que el colegio demandaba. La relación del colegio con los vecinos de Herbón fue, en general, pacífica, por cuanto aquel no era señor de vasallos, ni propietario de más tierra que la que explotaba, ni receptor de rentas o diezmos en la parroquia y, por lo tanto, no mantenía con aquellos una relación de poder, pero también porque los derechos del convento estaban bien delimitados a través de documentación acreditada y de las demarcaciones y apeos, que el Cabildo de Iria tenía cuidado de hacer para que tales derechos no se sobrepasaran. Sin embargo, se produjeron algunos conflictos por cuestiones de límites del terreno de propiedad y usufructo del colegio -en 1454, 1491, 1643 y primer tercio del XVIII-, en los que el Cabildo de Iria actuaba encabezado con el vecindario, debidos en todos los casos a los alargos de los cerramientos que el convento había llevado a cabo, mermando, a juicio de los vecinos o de la colegiata, la posibilidad que estos tenían de aprovechar lo que quedaba fuera de los límites.

Sobre ese conjunto social mayoritariamente rural, extendió su influencia el colegio en tres aspectos concatenados que pasamos a analizar.

³ A. Cernadas y Castro, *Padrón festivo de el Carmen empadronado en la Ilustre Villa de Iria Flavia*, Santiago, 1752, p. 59.

A. MISIONES Y PREDICACION

La transformación del convento en colegio-seminario de misiones se enmarca en el contexto postridentino de creciente valoración de los elementos auditivos como medio para la difusión y divulgación de la reforma católica a través de un plan en el que la oratoria sagrada alcanzaría elevadas cotas. El predicador de esta época combinaba los gestos con la voz para exponer un discurso en el que perseguía avivar la fe del oyente y mover su voluntad utilizando recursos emotivos más que intelectuales; por eso, los temas más recurrentes del repertorio de la predicación barroca encaminaban de modo sutil al oyente hacia imágenes positivas -la salvación, el cielo-, si bien se le hacía transitar por el temor al infierno antes de llevarlo a la esperanza⁴. Desde el punto de vista formal, la retórica ornamentada o la tendencia hacia lo patético y lo macabro del modelo jesuítico, hicieron depender el resultado de la predicación más de los efectos "teatrales" que de los contenidos.

Ese tipo de predicación exigía una formación especial de quien la impartía, por lo que, a falta de centros específicos como los seminarios, cumplió un importante papel la difusión mediante la imprenta de sermonarios y piezas oratorias para todos los períodos del año litúrgico que podían servir de modelo, cuando no eran memorizados y repetidos literalmente. Como es lógico, en la Galicia de la que tratamos, un clero secular, rural por su ubicación y de una formación mediocre, o deficiente, poco más hacía que pronunciar breves homilías en las misas de los domingos, escasamente atendidas y menos asimiladas por sus feligreses. Esto no significa desafección hacia la predicación, sino que esta tenía mejor su acomodo en las celebraciones importantes, de ahí que sea frecuente encontrar en las contabilidades de las fábricas parroquiales o de las cofradías, los pagos a predicadores llamados a dar sermones. Los oradores invitados eran normalmente predicadores de las órdenes religiosas, franciscanos y dominicos, sobre todo, aunque los jesuitas y los capuchinos tuvieron un papel relevante. Unos y otros habían hecho hincapié, ya antes de Trento, en formar, si no a todos sus componentes, sí a los más idóneos, en la transmisión de la palabra, a pesar de lo cual, dada la influencia que se reconocía a esa función, el Concilio de Trento, establecía no sólo que los superiores de las órdenes examinasen a los predicadores, comprobando sus costumbres y conocimientos, sino también el permiso de los obispos para que pudiesen predicar en las iglesias.

Para garantizar la formación de sus predicadores, los conventos y monasterios gallegos contaban con un amplio fondo libresco de "predicativos" o guías diversas de oratoria, santorales, sermonarios de dominicas, cuaresma, adviento, etc., toda vez que disponer de una biblioteca bien surtida era esencial, no sólo porque cubría los niveles básicos de la formación, contando con manuales de oratoria, sino porque facilitaba materiales -las Escrituras, las obras de los Santos Padres y de ciencias eclesiásticas en general-, para la creación de piezas oratorias propias a los predicadores más avezados. Lamentablemente, de la biblioteca de Herbón estamos poco informados, si bien el P. Herosa dice en su *Memorial* que contaba con 2.047 volúmenes, además de "*los muchos y selectos*

⁴ L. Châtellier, *La religion des pauvres: les sources du christianisme moderne, XVI-XIX siècles*, París, 1993, y M. Morán y J. Andrés-Gallego, "El predicador", *El Hombre Barroco*, Madrid, 1992, p. 163.

que los padres misioneros y más religiosos tienen de su uso", y cuyo contenido estaba bien nutrido de "lo expositivo, moral y místico"⁵. De cómo la biblioteca del colegio había alcanzado aquella cifra sólo sabemos que iba incorporando los libros dejados por los frailes muertos y que recibía otros por distintas vías, de modo que, por ejemplo, a fines del XVII recibió 278 "*cuerpos de libros*" como dotación de una fundación de misas hecha por el predicador real D. Francisco de la Torre Sotomayor.

Pero además, buena parte de la enseñanza de los novicios y de los frailes jóvenes se encaminaba hacia la predicación. En este sentido, la actuación de los franciscanos fue en Galicia un elemento clave, toda vez que esa predicación era esencialmente itinerante y a partir de una densa red de conventos que habían logrado desde antiguo una amplia influencia. Como otras órdenes, la formación de los predicadores era una cuestión a la que se daba gran importancia, pero en este caso se reflejó de modo especial en el convento de S. Antonio de Herbón al ser convertido en 1700 en seminario de misioneros para el apostolado, no sólo de cara a otros territorios, entre ellos, América, sino sobre todo de cara al interior del país, adaptándolo a los estatutos de la Congregación de Propaganda Fide. Para entrar como novicios se exigía a los candidatos, según del *Memorial* de Herosa, que tuviesen "*ciencia, salud, robustez, pecho y virtud que se requiere para el santo ejercicio de la misión...atendiendo a que poco vale la ciencia sin la voz, buen genio, desinterés y virtud y poco vale todo esto si falta robustez para los continuos ejercicios...y para las jornadas a pie...además de la insoportable tarea del púlpito y confesonario*".

Las Constituciones de Herbón establecían como fin prioritario "*la conversión de los pecadores*" y para eso existía un programa anual de actuaciones que se basaba en "*las continuas misiones que se hacen por todos los obispados de todo este reino*", saliendo del convento cada año varias parejas de frailes "*con todo el desinterés que a todos es bien notorio*", y en una tabla anual de sermones que se predicaban en la villa de Padrón pero también, en fechas fijas, casi siempre de adviento y cuaresma, en muchas otras parroquias rurales y urbanas en las que, por fundaciones particulares o por cualquier otro tipo de acuerdos, los frailes de Herbón tenían un lugar específico en las fiestas litúrgicas, como se ve en el mapa 1.

Es comprensible, por lo dicho, que el vigor físico y la voz, junto con la dedicación y la formación, fuesen criterios decisivos de la selección de los predicadores, por la pesadez de una labor que no buscaba una recompensa material, muy en especial en un mundo compartimentado en una densa red de parroquias y de hábitat disperso en donde los desplazamientos eran largos e incómodos. En este sentido, la predicación en el ámbito rural presentaba especificidades que dificultaban una predicación individual y constante, por lo que las misiones fueron un arma fundamental y bien aceptada por las comunidades rurales en la medida en que servían para romper la rutina cotidiana.

⁵ En 1761, S. Francisco de Santiago tenía 5.373 volúmenes de los que los predicativos suponían el 22.7% y el convento de Ribadeo, 1.037 volúmenes, con un 43.2% de materia expositiva, lo que puede ser orientativo de lo que había en Herbón. O. Rey Castelao, "*Las bibliotecas institucionales en la Galicia de fines del A.R.*", *Antiguo Régimen y liberalismo*, Madrid, 1995, vol 3., p. 583 y ss. y M.R. Pazos, "*Las bibliotecas en la Provincia de Santiago*", *Archivo Ibero Americano*, 56, 1954, p. 457.

Como es sabido, las misiones populares consistían en la actuación de un grupo de predicadores durante un período de tiempo corto, de seis a nueve días, dedicado a elevar el nivel espiritual de los fieles mediante sermones, núcleo central del apostolado, pero también mediante prácticas de devoción colectiva, como la afluencia masiva a la confesión, colofón habitual de estos encuentros.

Los logros reales de esas misiones no pueden medirse, aunque previsiblemente fuesen en gran medida pasajeros. Las de jesuitas y capuchinos se basaban en recursos bastante espectaculares con objeto de incidir en la emotividad popular más que en los elementos intelectivos, pero los franciscanos practicaban una predicación de lenguaje más sencillo y comprensible, en lo que no sólo influía una formación en ese sentido, sino su propia procedencia geográfica y social, aunque el programa de las misiones sin duda era parecido al de las otras órdenes. El *Sermonario* del propio P. Herosa, elaborado por los mismos años que su *Memorial* y que puede servirnos como ejemplo, se compone en primer lugar, de unos temas introductorios de tipo práctico para predicadores -tales como las "*frutos de los que acuden a las misiones*", "*la divina palabra y castigos de los que no quieren oyrla*" y las recompensas espirituales de quienes "*reciben y sustentan a los misioneros*"-, con recursos para evitar la pérdida de atención de los fieles -introducción de pláticas y piezas musicales sencillas o "*saetas glosadas*" en las rondas-. En segundo lugar, el sermonario de misiones propiamente dicho, compuesto por 16 piezas oratorias -más otra dedicada sólo a sacerdotes-, y, finalmente, un buen número de "sermones sueltos" para cuando la misión duraba más de los ocho o nueve días habituales o para determinados tiempos litúrgicos. El núcleo central lo componen aquellos 16, de los que los cuatro primeros inciden en la conveniencia y efectos positivos de la confesión, los tres siguientes tratan de los pecados "morales", "de lengua" y "de obra" y el octavo "de los hijos y padres de familia", iniciándose luego el conjunto dedicado a la muerte; como nexo entre las dos partes, el sermón IX compendia lo anterior y hablaba "*de los pocos que se salvan*". Venía luego, para los últimos días de misión, el bloque de sermones referidos a la certidumbre de la muerte, al juicio particular y universal, al infierno y al amor y perdón de los enemigos, de modo que el sermón XV era el de despedida, recomendando perseverancia y dirigiéndose a los penitentes antes de la procesión general, y el XVI, el de recuerdo de las Animas. Las piezas sueltas para misiones largas inciden básicamente en lo mismo, pero es de destacar la presencia de varias pláticas destinadas a religiosos/as, y, sobre todo, las dedicadas a la Venerable Orden Tercera, cuyo contenido era exhortar a los fieles "*a la devoción de tomar el santo hábito*" de aquella y prolongar así "*los efectos espirituales de las misiones*", habida cuenta de que estos solían ser las confesiones masivas el último día y el rápido olvido de las enseñanzas⁶.

Cada año salían de Herbón a mediados del XVIII, cuatro o cinco parejas de misioneros, haciendo cada una seis misiones "*por todos los obispados y encomiendas de todo este Reino*", pero debido a la importancia que se concedía a su reiteración para lograr efectos permanentes, algunos eclesiásticos y laicos

⁶ "Los confesionarios, que en pasando el cumplimiento de la Iglesia, suelen cubrirse de polvo y telarañas en muchas parroquias, todo el tiempo de las misiones se ven rodeados de penitentes", F.D. Parrondo, *Historia de los Colegios-Seminarios de Misiones de la regular observancia de N.S.P.S. Francisco existentes en esta Península*, Madrid, 1818, p. 37.

fundaron misiones en determinadas localidades, encargándolas a los franciscanos. Pudiera parecer paradójico que fuesen el cabildo de Iria y el regimiento de la villa, y no el colegio de Herbón, los responsables, como patronos, de la misión fundada en Padrón en 23-IX-1695 por D. Sebastián Fernández, cura de Bastavales, pero debe tenerse en cuenta que por entonces el convento de Herbón aún no se había convertido en colegio de misiones. El fundador, natural de la villa, estableció que la misión debía ser predicada cada dos años en Cuaresma "*para bien de las ánimas de los fieles*", impartiéndola dos religiosos elegidos por el cabildo y la justicia de la villa⁷, pero todo indica que hasta 1727 estos cumplieron mal su obligación, a pesar de que el fundador había dejado para el sostenimiento de la misión diversos bienes⁸. A partir de 1727, los patronos cumplieron su cometido con mayor regularidad, pero no siempre invitaron a los frailes de Herbón para que llevasen a cabo la misión -sí sucede en 1729- y menos aún desde la visita pastoral de 1740, entre cuyos mandatos incluyó que se llamase a dos jesuitas para predicarla, cosa que se hizo en esa ocasión y en muchas otras⁹.

En 1754 se hizo por primera vez en Noia por los "*Revs. Herosa y Miguélez, con mucho fruto de los oyentes*", la misión fundada en la villa por D. Gonzalo de Prol, párroco de Abalo, que debería celebrarse durante quince días cada cuatro años por los misioneros de Herbón, con el permiso del convento franciscano existente en Noia y con el del Definitorio de la orden y la aprobación del guardián y los discretos de Herbón. En 1772, Tomás Rodríguez, vecino de Laño, fundó en esa parroquia otra misión, que debía celebrarse cada ocho años por los frailes de Herbón y en 1815, D. Gregorio Castiñeira, presbítero, y D. Domingo A. Pérez Viana, fundaron otra septenal en su parroquia de vecindad, Louro, predicada por los frailes en honor a los "Dolores de la Virgen"¹⁰. Son sólo unos ejemplos ilustrativos.

El estilo sencillo de los franciscanos parece sin duda más adecuado para inculcar la doctrina en un cuerpo social mayoritariamente rural y escasamente alfabetizado, aunque a lo largo de los ss. XVII y XVIII, en la zona de influencia de Herbón, lenta pero inexorablemente las tasas de alfabetización fueron aumentando. Ante una realidad como esa, el método más eficaz para la formación religiosa del pueblo era el ejemplo que diesen los eclesiásticos que vivían en cada parroquia, en especial si tenían cura de almas, de modo que, como dice el P. Herosa, de la predicación frecuente a los sacerdotes "*tendríamos el copioso fruto que deseamos en los seglares*". La conciencia de ese hecho es una constante en la Iglesia, pero se le da especial relevancia a partir del Concilio de Trento con un mayor control de los sacerdotes por parte de los obispos y con una insistencia pertinaz en la mejora de su formación intelectual y moral, de lo que podría servir como ejemplo el *Itinerario para párrocos de Indias* (Madrid, 1668) de Alonso de la Peña Montenegro, que adquirió un notable éxito en la Península porque reflejaba precisamente ese objetivo. Pero sin duda uno de los caminos

⁷ Archivo Histórico Diocesano de Santiago (A.H.D.S.), *General*, leg. 319.

⁸ B. Barreiro Mallón, "El clero de la diócesis de Santiago: estructura y comportamientos, ss. XVI-XIX", *Compostellanum*, 1988, p. 504.

⁹ A.H.D.S., *General*, leg.328, actas de 21-II-1729, 27-V-1740, y otras.

¹⁰ Archivo de la Provincia Franciscana de Santiago (A.P.S.), c. 67/ y 67/8.

más eficaces para lograr una mejora real era la predicación a los propios sacerdotes y su sumisión a un modelo de conducta que luego debería reflejarse en el pueblo; el recurso al clero regular se convirtió en lugar común entre los obispos, en especial a los frailes de Herbón, tenidos por distintos arzobispos de Santiago como "*fieles cooperadores zelosos y desintaresados*", de modo que en su convento debían acoger "*para su corrección y enmienda a los eclesiásticos necesitados de ella*"¹¹, aunque la asistencia a los ejercicios espirituales de Herbón no estaba limitada a quienes debía hacerlos por imposición, sino a quienes quisiesen "*tratar únicamente de su salvación*" y que se sometiesen a las normas y "*al rigor que en los colegios se acostumbra*". Esa clientela no siempre era cómoda para el convento, como se insinúa en el *Memorial*, aunque quizá cuando escribe el P. Herosa ya se hubiese visto Herbón un tanto aliviado de esta responsabilidad debido a la creación de la Casa de Ejercitantes de Santiago en los años treinta.

La segunda vía de colaboración del clero regular en esta materia eran las pláticas para sacerdotes que tenían lugar en reuniones específicas o en el seno de las misiones populares. Del *Sermonario* del P. Herosa, el sermón XVII estaba dedicado a los sacerdotes, "*por el poco o ningún fruto espiritual que los sacerdotes logran para sí de las santas misiones, pareciéndoles que siendo sacerdotes los misioneros no hablan con ellos*" y "*porque por la reverencia del estado eclesiástico nunca llegamos a reprender derechamente a los señores sacerdotes en el púlpito*". La plática de Herosa para sacerdotes que hemos podido analizar tiene, como el *Memorial*, un estilo elegantemente sencillo, salpicado de pocas citas de erudición teológica y algunas anécdotas de inteligente ironía, pero sobre todo tiene un planteamiento claro en el que enumera las faltas del pueblo -la falta de atención en misa, el trabajo dominical, la inmoralidad de ciertas costumbres, etc.-, atribuyendo su responsabilidad a la conducta de aquellos a quienes el pueblo tiende a imitar, los sacerdotes -que, por ejemplo, "*quando están en alguna función, además de estar sentados, se están comúnmente riendo y hablando unos con otros*"-, y a la laxitud en la represión de las faltas ya que "*por estar a bien con los feligreses, los dejan vivir a su anchura y libertad*". Esta connivencia era la piedra de toque de una reforma de las costumbres, de modo que Herosa conmina a los sacerdotes a que "*exhorten, prediquen y reprendan; y si esto no basta, multen, castiguen, encarcelen y aun destierren*" y a que rectifiquen sus propias actitudes religiosas y vitales, atendiendo al cuidado de su iglesia y dignificando el culto -les recomienda los *Ceremoniales* de Raón y Olalla-, y siguiendo un verdadero programa de disciplina interior y exterior basado en la lectura y la meditación. Ese programa debían hacerlo extensivo a su familia, "*pues es lástima grandísima que la familia de un señor sacerdote no ande más bien enseñada y más bien regida que otra cualquiera*", de modo que el sacerdote debía leer diariamente a sus familiares algún libro -"*y si puede ser, sea el Padre Arbiol, la Familia Regulada*"-, enseñarles doctrina y tener "*juntos un rato de oración mental y después recen a coros las sagrada corona de la Sma. Virgen*", y debía además corregir aquellas faltas de sus parientes que tenían un mayor impacto en la comunidad parroquial -murmurar, jurar, maldecir, etc.-. Pero sobre todo los sacerdotes debían atenderse a sí mismos, prestando la máxima atención a los oficios diarios y eludiendo

¹¹ F.D. Parrondo, *opus cit.*, p. 28.

vicios extendidos como rezar "*como si hablaran con un zapatero de viejo*" y no con Dios, o "*rumiando y como entre dientes*" o a deshora y de forma poco conveniente; haciendo oración mental con frecuencia y especialmente antes de celebrar misa; leyendo, para lo cual Herosa los exhorta a que "*vendan ferrados y compren libros y, comprados o siquiera prestados, léanlos y estúdienlos*", una vez constatado que todo lo más que solían tener los sacerdotes era el breviario - "*un follato viejo que no tiene principio ni fin, ni tiene "santos de los que ahora nuevamente se rezan"*", por cuanto "*más quieren meter los cuartos en una heredad, viña o casa que en un breviario o quadernillo*"; y, finalmente, haciendo ejercicios espirituales en algún convento al menos ocho días al año.

B. CAPTACIÓN DE VOCACIONES

Mientras fue convento de la observancia, Herbón tuvo la condición de casa de noviciado, pero al transformarse en seminario sólo pudo admitir novicios que tuviesen al menos 24 años, vocación y estudios de filosofía y teología escolástica, cánones o teología moral, que fuesen útiles a los fines del Colegio, "*de manera que ninguno se admitiese...que no pueda promover el fin de su erección, o predicando la palabra de Dios, o confesando, o explicando la doctrina cristiana*"¹² y siempre que no hiciesen superar a la comunidad un total de 30 componentes; también se le permitía admitir novicios legos en número superior a otras comunidades, lo que se explica por las necesidades de atención que tenían los religiosos de Herbón, confesores y predicadores que dedicaban su tiempo al estudio y a sus funciones específicas. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, más allá de la atracción de religiosos para su incorporación al convento, el convento era cabeza de guardianía y actuaba como núcleo de captación de vocaciones franciscanas, por lo que las vocaciones captadas por su influjo se traducían en tomas de hábito, bien en la casa central de los franciscanos en Santiago, bien en el convento de S. Lourenzo de Trasouto, hecho especialmente importante desde que a partir de 1702 Herbón sólo capta para sí a algunos legos.¹³

El noviciado de Herbón antes de su conversión en seminario era gallego en su inmensa mayoría, aunque a principios del XVII una parte no desdeñable procedía de fuera de Galicia y aún del extranjero. Además de gallegos, los novicios eran mayoritariamente de procedencia rural, lo que es comprensible en un territorio escasamente urbanizado; se produjeron, sin embargo, algunos cambios en el tiempo, y si hasta 1670 las entradas de novicios eran escasas, el componente foráneo era importante y los gallegos eran en un 38.5% de origen urbano, después de 1670, las entradas se incrementan notablemente, son casi en exclusiva de gallegos y estos son marcadamente rurales -el 85,3%- . La tendencia a un reclutamiento cada vez más local se constata también en S. Francisco y S. Lourenzo de Santiago y tiene su explicación en la propia organización interna de las casas franciscanas y en el creciente regionalismo en el seno de estas, pero

¹² F.D. Parrondo, *opus cit.*, p. 20.

¹³ A.P.S., s.r. B. Barreiro y O. Rey en "El clero regular mendicante en Galicia: evolución numérica, procedencia social y comportamientos de los franciscanos, ss. XVI al XIX", *A.I.A.*, 1989, n. 195-96, p. 459 y ss.

también en el aumento de aspirantes en la propia Galicia a lo largo del XVII, que irían copando los noviciados gallegos. Asimismo es común la tendencia a la "ruralización" de los novicios, de modo que los procedentes de ciudades y villas descienden tanto en números absolutos como sobre todo en números relativos - en Herbón descienden del 38.5 al 12.7% entre 1599/1670 y 1670/1702-. La presencia cada vez mayor de aspirantes rurales es consecuencia del ímpetu del crecimiento demográfico y económico de los sectores rurales, que fueron capaces de nutrir a una población creciente en los conventos regulares, al mismo tiempo que ese dinamismo era capaz de nutrir las arcas de los conventos con mayores limosnas y legatos. A estos factores hay que añadir una reorientación de la actividad de los franciscanos hacia el ámbito rural: la influencia creciente del franciscanismo en el campo está constatada un múltiples indicadores de la religiosidad popular -la onomástica, las disposiciones testamentarias, la aportación de limosnas, etc.-.

El cierre sobre el ámbito estricto de influencia de la propia guardianía se observa en Herbón de modo claro: entre 1599 y 1670, sólo el 15.4% de los novicios procedían de ese circuito, mientras que entre 1670 y 1702 entran 37, el 36.3%. Antes de 1702 hacen su entrada en Herbón muchos gallegos de fuera de la guardianía aunque en su mayoría -el 44.2% en 1599/1670 y el 55.5% en 1670/1702- provenían del obispado de Santiago; los otros procedían en su mayor parte de las diócesis de Ourense y Tui, debido a los problemas ocasionados por la guerra con Portugal.

A partir de 1702 y hasta 1774, el libro de asiento de novicios de Herbón sólo registra 29 tomas de hábito, casi todos para legos y procedentes de las zonas rurales de la diócesis compostelana. Pero de atenernos sólo a ese registro desvirtuaríamos la capacidad de atracción ejercida por el convento; de los registros de novicios de S. Lourenzo de Santiago se deduce que entre 1599 y 1670 sólo el 3.7% procedía de la guardianía de Herbón, lo que se explica porque ese convento mantenía la regularidad de las incorporaciones, pero en 1702/57 son el 21.8%. En S. Francisco de Santiago se producía algo semejante y si entre 1599 y 1670 sólo procede el 3.7% de la guardianía de Herbón, desde 1711 hasta 1834, lo hace el 17.4%, constituyendo la guardianía de las 24 gallegas que remitía a ese convento un mayor número de vocaciones, sin que se advierta que la fundación de los carmelitas en Padrón le restase influencia. Esa capacidad de atracción no era homogénea:

<i>Questas</i>	<i>Novicios</i>	<i>%</i>
Alrededores	42	11.9
Luaña	132	37.5
Baños	138	39.2
Ulla	8	2.3
Veá	16	4.5
Tabeirós	16	4.5
Total	352	100.0

Las *questas* de Luaña y Baños son los semilleros de vocaciones que Herbón controlaba, de modo que con el 50% del vecindario, aportaban el 76.7% de los novicios de la zona. Secundariamente, la *questa* de Alrededores, que aportaba un número un poco superior al que correspondería a su vecindario; las otras *questas*, a pesar de contener al 41.2% de este, aportaban sólo el 11.4%. El resultado evoca la distribución geográfica de los sermones fijos que los frailes de Herbón

predicaban cada año: los sermones se concentraban en las parroquias de "alrededores" y en las *questas* de Luaña y Baños -en las que el 81% y el 69.6% de las feligresías recibía esa visita anual-, y en menor medida en la Ulla -en el 40%-, siendo Veá y Tabeirós las menos frecuentadas -sólo una parroquia de la primera tenía sermón fijo y ninguna la segunda a mediados del XVIII-.

En el mapa 2 pueden observarse además las zonas de verdadera concentración de vocaciones, de modo que el 43.3% de parroquias no envió nunca novicios a los conventos que estudiamos; concentrándose casi todas en Ulla, Veá y Tabeirós, al igual que las que enviaron entre 1 y 5 novicios y que representaban el 35.3% de las parroquias. En realidad, sólo un 21.2% de las feligresías, todas, salvo una, de Luaña y Baños, originaron la mayor parte de las vocaciones. Un grupo de cuatro, que abarcaban el 13.3% del vecindario, aportaron entre fines del XVI y 1834 el 23.9% de los frailes -más de 15 cada una-; dos de los núcleos eran rurales, Laño y Bastavales-, y dos semiurbanos -Padrón y Cuntis-, pero en cualquier caso se trataba de áreas densamente pobladas y de tamaño importante -eran entidades con casi 600 vecinos cada una a mediados del XVIII-. El 38.6% de los frailes fue aportado por un segundo grupo -de 10 a 15 novicios cada parroquia-, que contaba sólo con el 16.3% del vecindario y en el que figuraba la villa de Caldas y el puerto de Cesures como núcleos semiurbanos y 10 parroquias más, todas rurales pero de tamaño considerable, en torno a 242 vecinos cada una. Las parroquias que sólo dieron entre 1 y 10 novicios y aportaron un 37.5% del total, comprendían al 38.9% del vecindario, tenían un tamaño medio de 144 vecinos, y se ubicaban sobre todo en Veá, Tabeirós y Ulla. Finalmente, el sector que no produjo vocaciones no sólo abarcaba el 43.3% de las parroquias sino que albergaba al 31.5% del vecindario, por lo que se trataba de feligresías de tamaño pequeño, 114 vecinos, lo que les restaba potencial para desprenderse de excedentes demográficos.

El factor demográfico, junto con el efecto de la predicación, jugó un papel esencial en la generación de vocaciones, aunque no puedan descartarse otros como la emulación o la imposibilidad material de ordenarse en el clero secular, bien accediendo a una capellanía, bien a través de la constitución de un patrimonio eclesiástico. Las pequeñas villas situadas en esta zona son un ejemplo de ello, de modo que si su vecindario representaba el 12.9%, sus aportaciones al franciscanismo fueron el 18.7%. Es en ese tipo de núcleos en donde el impacto de la predicación franciscana podía hacer mayor efecto, pero el peso porcentual de los núcleos semiurbanos disminuye claramente:

	<i>Siglo XVII</i>		<i>1700/1750</i>		<i>1750/1799</i>		<i>1800/1834</i>	
	<i>Núm.</i>	<i>%</i>	<i>Núm.</i>	<i>%</i>	<i>Núm.</i>	<i>%</i>	<i>Núm.</i>	<i>%</i>
Villas	21	29.2	26	19.7	20	12.9	8	17.4
Rural	54	70.0	106	80.3	135	87.1	38	82.6

En cuanto a la procedencia socioeconómica de estos novicios poco se puede decir por deficiencia de las fuentes documentales. En el noviciado de Herbón antes de 1702, el 5.3% de los novicios se identificaba por el uso de tratamiento de Don, pero en el caso de los 45 procedentes de su propia guardianía ninguno lo tenía; en S. Lourenzo entre 1720 y 1757, empleaba Don un 10.5%, pero de los 46 procedentes de la guardianía sólo lo tenía el 4.3%. Finalmente, en S. Francisco de Santiago, mientras en el XVII el 11.7% de los novicios lucían Don, ninguno de los procedentes de la guardianía lo poseía; entre 1711 y 1769, lo poseía el

17% de los novicios en general y sólo el 6.9% de los de la guardianía, y entre 1770 y 1834, el 13 y el 1.8% respectivamente. Esa menor proporción de individuos distinguidos con el tratamiento de Don, que remite a la condición de hidalgo o titulado académico, no se deriva de que hubiese entre los novicios de la guardianía un número elevado de legos, ya que sólo representan el 4.5%, sino más bien a la comparativamente mayor importancia que tenía el noviciado rural frente a la media global; en su inmensa mayoría los novicios de la guardianía eran, por lo tanto, gente del común, hijos de labradores.

Otro ámbito en el que los franciscanos de Herbón dejaron notar su influencia fue en la captación de vocaciones para la hermandad de la VOT constituida en la villa de Padrón en 1705 -después de la conversión del convento en Colegio de Misiones-, cuyos componentes acudían cada año al colegio el día de su patrón, S. Luis de Francia, para celebrar su fiesta y cada mes para visitar y sacar en procesión la imagen de S. Francisco que tenían en el convento; de modo menos sistemático, la VOT acudía a Herbón con ocasión del fallecimiento de algún hermano, ya que en el convento se llevaban a cabo diversos actos funerales¹⁴.

La VOT se inscribe en el asociacionismo religioso potenciado por la Iglesia postridentina, pero sus estatutos revelan que, a pesar de sus semejanzas con las cofradías seculares en cuanto a financiación o en algunos de sus rasgos organizativos y en determinados objetivos, iba más allá desde el punto de vista religioso y constituye un movimiento con caracteres propios -vinculable con el movimiento misional en la medida en que tenía como centro la predicación-, que tuvo una importante repercusión en la Galicia del Barroco¹⁵, debido al impulso dado por los Franciscanos a la constitución de hermandades, tal es el caso de la de Padrón, y a la captación de vocaciones a través de las misiones, pero también al apoyo que la VOT encontró en un amplio sector del clero secular, como lo sugieren la propuesta de que *"se consiga del General de S. Francisco la erección de la Tercera Orden en todas (las parroquias)"*¹⁶, hecha por un sector de párrocos al Sínodo diocesano de 1735, y la notable presencia de eclesiásticos seculares entre los hermanos terciarios.

La VOT se define *"una asociación cuyos miembros, permaneciendo en el siglo, aspiran a la perfección cristiana propia de una persona seglar bajo la dirección de alguna de las tres ramas de la Primera Orden Franciscana o de la Tercera Orden Regular de S. Francisco"*¹⁷. Sus componentes no hacían vida en común, ni emitían votos públicos y, por lo tanto, si no era una cofradía, tampoco puede considerarse una orden religiosa, pero era denominada así porque profesaban una regla aprobada por Roma en 1289 y no por unas simples

¹⁴ Empleamos documentación del Archivo de Herbón: Libros de Juntas y Actas (1708/24, 1725/67, 1768/1800, 1800 en adelante), del Síndico de la VOT, de Caja de las Rentas (1800 y ss.), de asiento de novicios y profesos (1772 y ss. y 1818 y ss.) y otros documentos sueltos.

¹⁵ Si en los testamentos de la Tierra de Santiago sólo aparece un 4.1% de terciarios a mediados del XVII, a mediados del XVIII aparece un 22.6% y el 28.2% a principios del XIX; D.L. González Lopo, "La mortaja religiosa en Santiago entre los ss. XVI y XIX", *Compostellanum*, 1989, p. 277.

¹⁶ A.H.D.S., *General*, leg. 1.214, 5-XI-1735.

¹⁷ En los aspectos teóricos: A.M. Sobradillo, *La Tercera Orden de S. Francisco según el Código de Derecho Canónico*, Santander, 1935, p. 1.

constituciones, y por tener un período de noviciado, un acto solemne de profesión y un hábito distintivo, con el objetivo de promover entre sus componentes un determinado modo de vida, practicar ciertos ejercicios religiosos y fomentar el culto público. La regla establecía los medios externos de santificación -decencia en el vestir, huida de diversiones, templanza en el comer y beber...-, la vida interior -oración, confesión, comunión, examen de conciencia, reunión mensual con misa y sermón- y la vida social regida por principios de justicia, caridad y paz¹⁸. Los candidatos a incorporarse a la VOT debían ser "*examinados de la fe católica y de la obediencia que tienen a la Santa Iglesia Romana*"¹⁹ y ser conscientes de las obligaciones que comportaba la entrada y de la necesaria reconciliación con el prójimo, por lo que para garantizar la convicción del postulante y la adecuación de este se establecía el noviciado de un año de duración y la imposibilidad de abandonar la VOT y "*tornar al mundo*" a no ser para pasar a "*otra religión aprobada*". La nota más diferenciadora con respecto a las cofradías es su insistencia en la vida comunitaria de los hermanos, aunque no en la convivencia física sino en la concordia interna, por lo que se consideraba fundamental la conciliación, la asistencia colectiva a una misa mensual con sermón y la solidaridad, fijando entre las obligaciones de los ministros y hermanos la visita y asistencia a los hermanos enfermos y la administración a estos de la penitencia y de "*las cosas necesarias de los bienes comunes*", así como la participación en las exequias de los hermanos fallecidos y en los diversos sufragios post-mortem. Todo lo cual quedaba bajo supervisión y responsabilidad de los ministros de la VOT y de un visitador, miembro de la orden de frailes menores. La regla medieval permitía a los laicos aproximarse al modo de vida de los regulares y compartir un conjunto de deberes basados en la solidaridad, pero los que se incorporaban asumían también los añadidos y rectificaciones que a lo largo del tiempo habían ido acomodándola a cada época, en especial la acumulación de indulgencias y beneficios espirituales que se le otorgaron por diversos papas a fines del XVI y principios del XVII, lo que favoreció que después del Concilio de Trento la VOT viviese una fase de resurgimiento hasta bien entrado el XVIII: los capítulos generales y provinciales procuraron la propagación de la VOT fomentando la creación de nuevas hermandades, llevando a cabo una labor de propaganda basada en la captación de afiliados de renombre y en la publicación de folletos y libros en lenguas comunes²⁰ y consiguiendo nuevas prerrogativas espirituales, otorgadas ampliamente por los papas y reconocidas en la Constitución de Benedicto XIII de 1725.

Si la hermandad de Padrón, fundada en un período de expansión de la VOT, estaba sometida a la regla general y se beneficiaba de todas las prerrogativas

¹⁸ R.P.F. de Amberes, *La Tercera Orden secular de San Francisco, 1221-1921*, Barcelona, 1925, pp. 31 y ss.

¹⁹ *Regla de la V.O.T. de Penitencia que instituyó el Serafín Llagado N.P.S. Francisco*, edición de Santiago, 1863, p. 20.

²⁰ En 1719 se produce la primera impresión compostelana de la regla de la VOT, autorizada por el arzobispo Salcedo: *Ordenaciones generales para el mejor, más fácil, claro y grave gobierno espiritual y temporal de la V.O.T. de Penitencia en todos los Reynos de España. Dadas por Fray Bernardino de Sena, ministro general de la Orden de N.S.P.S. Francisco*, Santiago, Antonio Frayz impresor, 1719. Véase también, F. de Amberes, *opus cit.*, p. 106 y ss.

espirituales que comportaba, lo estaba también a las peculiaridades reconocidas a la VOT española por Paulo III en 1547 y desarrolladas en 1629 en las Ordenaciones dictadas por Fray Bernardino de Sena, Ministro General de los franciscanos, para responder al "gran aumento y sublime estado a que en estos reinos de España en nuestro tiempo ha llegado esta venerable Orden", y a la necesidad de poner orden y disolver los problemas generados por "la variedad de los tiempos". Lo más significativo de las Ordenaciones desde el punto de vista sociológico es su capítulo referido a la recepción de novicios que, reflejando el cierre preventivo propio de la sociedad castellana del XVII, obligaba a que los postulantes pasasen por un expediente de limpieza de sangre, formalmente idéntico al que ya regía entre los propios franciscanos y otras órdenes regulares e instituciones seculares. Esto implicaba acreditar la legitimidad de nacimiento del postulante, la ausencia de sospechas de herejía o de sangre mora o judía o de haber sido penitenciados por la Inquisición en él o en sus antepasados, si todos ellos eran buenos cristianos, virtuosos y ajenos a delitos de escándalo, malos tratos, infamia, mala opinión, y qué oficio y trato tenía el pretendiente y si con su oficio "se podrá sustentar honesta y honradamente" de modo que "no se dé el hábito encubierto, ni descubierto a persona alguna que no tenga hacienda suficiente, o oficio con que pagar honradamente, sin que se pueda temer, venir por su pobreza a mendigar, porque de dar este hábito a semejantes personas, se han experimentado grandes inconvenientes por no recibirle los más de ellos con celo de su bien espiritual, sino para tener título de andar mendigando". Otros capítulos recogen la reducción progresiva de los signos externos de pertenencia a la VOT, hecho reconocido en 1508 por el papa y la pérdida del hábito por quien "se empleare en algún oficio o egercicio y *ministerio indecente y de los prohibidos*" o a quien "*le sea forzoso mendigar, ... para obviar con eso el riesgo de desautoridad y indecencia de la Orden*" y a quien cometiese culpa grave.

¿Cómo se reflejaban las normas de admisión en la VOT de Padrón? Esta cuestión, que nos conduce al número e identificación de los componentes de la VOT, no puede resolverse antes de 1772 más que por aproximación debido a las carencias de la documentación, en la que no hay rastro de que se practicasen los expedientes de limpieza de sangre y de *moribus & vitae*, seguramente porque en una zona como la padronesa, el conocimiento de unos vecinos por otros lo convertía en un requisito prescindible. En lo referente al número de hermanos, el ingreso económico en concepto de caridades y cuotas por conmutaciones de ayunos y abstinencias pagadas por los hermanos, puede servir para intuir la evolución de las incorporaciones de nuevos integrantes en períodos en los que no se conserva el registro de tomas de hábito y de profesiones. De su contabilización se deduce que entre 1716 y 1772, las aportaciones procedían casi exclusivamente de Padrón y su ámbito inmediato de influencia y que el peso relativo de las cuotas por entrada y profesión y las cuotas por conmutaciones se dividían los ingresos de la VOT casi a iguales partes -47.4% las primeras, 52.6% las segundas entre 1766 y 1797-. Todo indica que hasta los años cuarenta, la hermandad padronesa tuvo un cierto esplendor, pero que entró en un período de letargo motivado quizá por la supresión de los privilegios de exención militar con que contaron los hermanos de la VOT hasta 1740. De la crisis se salió a principios de los setenta coincidiendo con una fase de reorganización atribuible a los visitantes franciscanos más que a un movimiento interno. La elaboración de un listado de hermanos en 1772 es sintomática del interés en poner orden y en

relanzar la VOT, y la fuerte donación hecha por D. Gregorio Boquete en 1779 lo es del éxito de ese intento, permitiendo la construcción de la capilla y reforzar los contenidos religiosos de la hermandad mediante los servicios de un capellán.

A partir de 1772 los libros de registro de noviciado y de profesiones permiten conocer su evolución pero también comprobar que no todos los novicios llegaban a profesar. Lamentablemente, la documentación no revela las causas de la defección de un sector de los novicios, aunque se puede pensar que no cumplían los requisitos religiosos y sociales de ingreso, que no disponían de medios económicos para pagar las cuotas de entrada y mensuales²¹, o que se habían despreocupado en hacer efectiva su incorporación, lo que parece frecuente entre quienes habían tomado el hábito en un momento de especial efervescencia religiosa propiciado, por ejemplo, por la celebración de una misión; resulta significativo en este aspecto el hecho de que en 1769 se estableciese una multa de 44 rs. a quienes no hiciesen profesión en la VOT transcurridos trece meses desde el inicio de su noviciado. Entre 1772 y 1835, 3.326 tomas de hábito se tradujeron en 2.806 profesiones, es decir, que un 15.6% de los novicios no accedieron al grado superior, aunque esta proporción no fue estable:

	<i>A. Tomas de * hábito</i>	<i>Media anual</i>	<i>B. Profesiones</i>	<i>Media anual</i>	<i>% B/A</i>
1772/9	289	36.1	266	33.2	92.0
1780/4	190	38.0	164	32.8	86.3
1785/9	119	23.8	96	19.2	80.7
1790/4	240	48.0	140	28.0	58.3
1795/9	270	54.0	215	43.0	79.6
1800/4	199	39.8	199	39.8	100.0
1805/9	233	46.6	173	34.6	74.2
1810/4	219	43.8	190	38.0	86.8
1815/9	240	48.0	193	38.6	80.4
1820/4	325	65.0	292	58.4	89.8
1825/9	602	120.4	492	98.4	81.7
1830/5	400	66.7	386	64.3	96.5

Para conocer la personalidad de los componentes de la V.O.T. de Padrón no disponemos de documentación anterior a 1772, fecha en la que el Visitador ordenó elaborar de un listado de hermanos profesos. El resultado revela que la mayor parte de sus 592 componentes eran vecinos de Padrón -el 43.9%- y, por extensión, de la *Questa* de Alrededores y que sólo un 1.4% eran de fuera de la Guardianía del convento de Herbón; se trataba por entonces de una hermandad de carácter mayoritariamente local y con un escaso impacto fuera de la villa y sus inmediaciones. Es de hacer notar que, si se exceptúa la propia villa, existe una fuerte semejanza entre estos porcentajes y los de la procedencia geográfica de los novicios franciscanos, con lo que de nuevo se marca la zona de influencia más intensa del convento sobre áreas concretas dentro de la Guardianía, es decir, las *questas* de Luaña y Baños. Además de esto, la VOT padronesa se caracterizaba por el decisivo peso del sector femenino -68% de los profesos-, preponderancia más nítida cuanto más lejana es la vecindad de los profesos:

²¹ Aunque las cuotas de ingreso eran módicas -en 1772 estaban fijadas en 5 rs. para la toma de hábito y en 6 para la profesión y en 8 y 12 rs. respectivamente en los años treinta del XIX-, era más elevadas que las exigidas por las cofradías seculares -uno o dos reales, nada en muchas ocasiones-, en las que no solían existir las cuotas mensuales.

	<i>Mujeres</i>		<i>Varones</i>		<i>Total</i>	
	<i>Núm.</i>	<i>%</i>	<i>Núm.</i>	<i>%</i>	<i>Núm.</i>	<i>%</i>
Questa de Alrededores	192	62.1	117	37.9	309	52.2
Questa de la Ulla	28	70.0	12	30.0	40	6.8
Questa de Veá	29	76.3	9	23.7	38	6.4
Questa de Tabeirós	8	80.0	2	20.0	10	1.7
Questa de Baños	92	84.4	17	15.6	109	18.4
Questa de Luaña	49	62.8	29	37.2	78	13.2
Fuera de la Guardianía	5	62.5	3	37.5	8	1.4
TOTAL	403	68.0	189	32.0	592	100.0

La mayoritaria presencia de mujeres se confirma con el tiempo, como reflejan los registros de tomas de hábito y de profesiones. Optando por estos, en tanto que significan la entrada efectiva en la congregación, los datos no pueden ser más claros, de modo que la incorporación de las mujeres crece al compás de la ampliación del radio de influencia de la VOT, esto es, al compás del cambio que se produce en el tránsito del XVIII al XIX en el sentido de una creciente apertura de la hermandad a componentes de más allá de la guardianía:

	<i>Mujeres</i>		<i>Varones</i>		<i>Total</i>	
	<i>Núm.</i>	<i>%</i>	<i>Núm.</i>	<i>%</i>	<i>Núm.</i>	<i>%</i>
1772/76	96	68.1	45	31.9	141	
1794/98	118	65.2	63	34.8	181	
1815/19	229	85.8	38	14.2	267	
1830/34	349	84.1	66	15.9	415	

En efecto, el cambio interno más significativo en la VOT padronesa después de la Guerra de Independencia es el crecimiento del sector femenino hasta niveles de casi exclusividad, pero las causas de este proceso no se explican en la documentación. En principio, nada en la regla de la VOT parece promover un tipo de religiosidad más atractivo para las mujeres que para los hombres, pero cabe pensar que la influencia de los franciscanos sobre el sector femenino y la captación de mujeres para la VOT es el equivalente a la captación de vocaciones para los conventos franciscanos en el sector masculino: la concordancia geográfica avalaría esta hipótesis. La escasez y las limitaciones numéricas de los conventos femeninos de la órbita franciscana y su exigencia de una dote de entrada impedía la opción de entrar en religión a las mujeres con recursos mediocres o escasos. Con independencia de esta opción para las mujeres solteras, la VOT era una opción de religión dentro del mundo laico para las mujeres casadas.

El incremento del número de hermanos foráneos es otro hecho a tener en cuenta en el tránsito del XVIII al XIX, aunque es un poco anterior al de la femeización de la VOT:

	<i>1772/76</i>		<i>1794/98</i>		<i>1814/19</i>		<i>1830/34</i>	
	<i>Núm.</i>	<i>%</i>	<i>Núm.</i>	<i>%</i>	<i>Núm.</i>	<i>%</i>	<i>Núm.</i>	<i>%</i>
Alrededores	66	46.8	58	32.0	31	11.7	29	7.0
Ulla	6	4.2	7	3.9	17	6.4	15	3.6
Veá	2	1.4	10	5.5	57	21.4	13	3.1
Tabeirós	3	2.1	5	2.8	71	26.7	38	9.2
Baños	5	3.5	54	29.8	27	10.1	34	8.2
Luaña	56	39.7	20	11.0	25	9.4	51	12.3
Foráneos	2	1.4	27	14.9	38	14.3	235	56.6
TOTAL	140	100.0	181	100.0	266	100.0	415	100.0

La expansión más allá de la guardianía se debió en gran medida al efecto de las misiones de los franciscanos de Herbón, pero también a una paralización del número de entradas dentro del ámbito de la guardianía: 27.8 por año en 1772/76, 30.8 en 1794/98, 38 en 1814/19, 36 en 1830/34. Dicho de otro modo, la VOT padronesa dejó de ser una hermandad local y cerrada en torno a la villa para convertirse en una entidad religiosa expandida en un ámbito disperso, casi exclusivamente rural, hecho propiciado por la predicación franciscana, lo que explica tanto la vitalidad que la congregación mantenía aún en vísperas de la Exclaustración, como la entrada "por oleadas" de hombres y mujeres de una misma zona²². Al menos, del 23.7% de los profesos en los años anteriores a la Exclaustración se había integrado en la VOT padronesa por efecto de la predicación de una misión, lo que constituye la verdadera explicación de la ampliación del radio de influencia de la hermandad; pero la participación de esos hermanos que residían en áreas tan lejanas de la Guardianía de Herbón como el interior de la actual provincia de Pontevedra -Tierra de Montes, Trasdeza, Caldevergazo, Cotobade- o en el sur de la misma provincia -zona de Gondomar-, en tierras orensanas como Carballiño y Leiro, en la costa de la Muerte, etc., tenía que ser necesariamente nominal y difícilmente se sometería a las exigencias de la hermandad.

Apenas disponemos de datos que sirvan para la identificación socioeconómica de los hermanos de la VOT, pero sí podemos decir que en el listado de 1772, el 18.2% de los profesos usaban tratamiento de Don/Doña, pero entre los varones este distintivo afectaba al 32.2% y sólo al 11.7% de las mujeres, y entre los vecinos de la villa de Padrón y sus partidos lo llevaban el 28% del total, mientras en el resto sólo lo tenían el 10.5%. A partir de las listas de profesiones se confirma la amplia participación de quienes llevan Don/Doña y de los eclesiásticos:

	1772/76		1794/98		1815/19		1830/34	
	Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%	Núm.	%
Don	7	15.5	11	17.5	12	31.6	11	16.7
Eclesiásticos	2	1.4	13	20.6	6	15.8	14	21.2
Doña	10	10.4	13	11.0	9	4.5	32	9.2
Total	19	13.5	37	20.4	27	10.1	57	13.7

Quienes usaban tratamiento de Don eran, por lo tanto, mucho más numerosos de lo que suponían en el conjunto de la sociedad de esta comarca, si bien es cierto que una buena parte de ellos eran párrocos y eclesiásticos en general; sólo la Marquesa de Bendaña, incorporada a la V.O.T. en Santiago y ministra en la de Padrón en 1769, disfrutaba de título de nobleza. Por otro lado, cabe señalar que la cada vez menor participación de los varones en la hermandad se corresponde con una creciente participación de los eclesiásticos seculares - desde fines del XVIII constituyen la quinta parte de los nuevos profesos-, y de los notables locales, mientras que entre las mujeres no se perciben cambios en ese sentido.

²² Por ejemplo, de las 72 profesiones de 1824, 13 eran mujeres incorporadas a la VOT padronesa en la villa de Malpica después de una misión; en 1826, 13 de 69 eran vecinos del Trasdeza, como resultado de otra; en 1827 entraron 15 de esa misma comarca y 8 de Cuntis en un total de 129; en 1828, 31 de 109 se habían incorporado por efecto de la misión predicada en S.M. de Pontellas por F. Gabriel Seira asimismo en el Trasdeza; en 1830, 28 de 98 procedían de la Costa de la Muerte y, de nuevo, del Trasdeza: 23 de 78 en 1831. 12 de 77 en 1832. 26 de 84 en 1833, etc.

Finalmente, debemos plantearnos qué buscaban en la hermandad quienes se incorporaban en sus filas. La respuesta debe buscarse en las *Ordenaciones* de 1629, si bien inciden más en lo ceremonial que en lo espiritual. La parte ceremonial tiene un sentido claro fundado en que los hermanos "*no sólo han de procurar el aprovechamiento espiritual suyo, sino del prójimo*", por lo que se otorga un valor pedagógico a todas las expresiones externas, en especial a las procesiones, como elementos de edificación colectiva; asimismo, se hace hincapié en la asistencia a los hermanos enfermos y en el recuerdo de los difuntos, uno de los elementos clave de la propia regla. Pero sin duda, buena parte del interés por entrar en la VOT reside en las compensaciones espirituales que sus hermanos recibían en forma de indulgencias, si bien en parte eran las mismas que se concedían a quienes se enterraban amortajados con el hábito de S. Francisco. Las indulgencias plenarias que obtenían los fieles que tomaban el hábito de la VOT y que volvían a obtener en el momento de profesar por concesión de Paulo V en 1606 -confirmadas en 1751 y 1773-, son sólo algunas de las que sería trabajoso citar y que eran concedidas a los hermanos por la realización de diversos actos piadosos, por participar en procesiones, portar medallas o signos piadosos, o por colaborar en el adoctrinamiento, ya que una bula de Inocencio XI de 1686 había concedido indulgencias también a quienes "*enseñasen la doctrina cristiana, o la explicasen a los niños o adultos o de algún modo cooperasen a esta enseñanza*"; además, los hermanos de la VOT disponían nada menos que de 89 días al año en los que podían obtener indulgencia plenaria confesando y comulgando y visitando las iglesias franciscanas. Finalmente, desde 1773 se habían concedido a los Terceros "*todas las indulgencias concedidas a los religiosos mendicantes*" y a diversas archicofradías romanas, por lo que su atractivo era indudable en la perspectiva de la religiosidad popular.

Desde el punto de vista del gobierno de la VOT padronesa, no cabe duda de que contó con una participación socialmente cualificada y con una aceptación muy importante entre los notables locales, como se refleja a través de la identidad de sus ministros y oficiales, ya que a través de las actas de las juntas puede comprobarse que todos los cargos relevantes estuvieron en manos de la hidalguía local y del clero relacionado con la colegiata de Iria, lo que le daba un tono elitista, dentro de lo local. Entre los ministros del turno eclesiástico, hasta 1768 la presencia del clero de la colegiata de Iria fue siempre significativa, pero desde entonces se observa la intervención de presbíteros, párrocos con frecuencia, de feligresías próximas -Cuntis, Louro, Lesende, Callobre, Carcacía, Carradeco, Rianxo, Vea, etc.-, normalmente ubicadas dentro de la guardianía de Herbón, lo que también encaja con la paulatina diversificación de la procedencia geográfica de los hermanos de la VOT padronesa. Debe tenerse en cuenta que, aún tocando a los frailes menores lo concerniente a la erección de hermandades, la admisión de candidatos y la visita canónica, por razones de tipo práctico estaba permitido que se delegase en sacerdotes o párrocos la facultad de admitir en la orden a los postulantes²³, lo que tenía como objetivo facultar la observancia y difundir la orden.

²³ F. de Amberes, *opus cit.*, p. 141.

C. CAPTACION DE LIMOSNAS Y VENTA DE MORTAJAS

Para comprender la fundamentación económica del Colegio de Herbón es preciso partir de una premisa, que "*las órdenes mendicantes desde su fundación debieron ingeniárselas para conseguir medios de subsistencia*"²⁴, encontrándolos en el respeto que inspiraban y en la popularidad que llegaron a alcanzar debido a su modo de vida piadoso y austero y a la importancia de sus santos, pero, sobre todo, en la participación en los tres aspectos fundamentales del ceremonial funerario, esto es, amortajar el cadáver, enterrarlo y rogar por el alma del difunto. Los mendicantes en general, pero sobre todo los franciscanos, encauzaron hacia sus casas los estipendios de esos actos, que formaban parte esencial del comportamiento religioso de una sociedad en la que la muerte ocupaba un lugar preeminente y que inducía a sus componentes a negociar con Dios la salvación contabilizando culpas y tratando de redimirlas mediante la obtención de indulgencias a través de la mortaja, las misas y las limosnas.

Para comprobar lo dicho, en el caso de Herbón podemos contrastar los datos del *Memorial* y los de las *disposiciones* presentadas por los guardianes a los Capítulos Provinciales de la orden entre 1729 y 1747, de los que resulta que los ingresos en dinero alcanzaban una media de unos 28.673 rs., cifra reducida si se compara con la de las grandes instituciones monásticas, pero asimilable a la de otros conventos franciscanos del mismo tamaño; esta es su distribución:

	Rs. v.	%
Misas rezadas comunes	7.306.5	25.5
Misas cantadas	677.8	2.4
Misas de Animas	1.093.2	3.8
Oficios V.O.T.	279.8	1.0
Memorias pías	362.9	1.2
Sermones	577.2	2.0
Hábitos de sayal	2.439.8	8.5
Hábitos de picote	13.267.6	46.3
Limosnas y ejercitantes	2.668.8	9.3
Total	28.673.9	100.0

En su mayor parte, ese dinero procedía de la venta de hábitos de sayal y de picote para mortajas (54.8%) y del estipendio de actos religiosos, tanto misas como actos fúnebres, de modo que ambos conceptos suponían el grueso de este tipo de ingresos²⁵, derivando el resto de limosnas "gratuitas", esto es, sin contrapartida de misas o cualquier otro elemento espiritual o material, y de estancias de ejercitantes -entre ambos sumaban el 9.3%- , y del estipendio de los sermones predicados en Cuaresma y Semana Santa en diversos lugares. Si se compara la distribución de los ingresos en dinero por epígrafes con la de otros conventos franciscanos, como los de S. Francisco de Ribadeo y los de S. Lourenzo de Santiago²⁶, urbanos ambos, se constata la similitud de las fuentes de

²⁴ D.L. González Lopo, "Actitud ante la muerte en la ciudad de Santiago durante los ss. XVII y XVIII: la actuación de las órdenes mendicantes", *Liceo Franciscano*, 1985, p. 147 y ss.

²⁵ En las *Ordenaciones* particulares que en 20-X-1712 mandó formar el M. Gral. Fray Alonso de Biezma, se reconocía al Colegio de Herbón los mismos medios que usaban los demás conventos, permitiendo "*se pasen hábitos dentro de la guardianía y admitan limosna de misas, segun y como se hace en los demás conventos del Reino de Galicia*".

²⁶ Los primeros se han obtenido del A.P.S., c. 77, y los segundos de D.L. González Lopo, "La mortaja...", p. 284.

financiación y de estas se deriva que las economías franciscanas dependían de su participación en los actos fúnebres y de culto a los que eran llamados los frailes y de la venta de mortajas, cuyo extendido uso, si bien se debe a otras consideraciones como la obtención de indulgencias, no debe descartarse que se hubiese expandido por presión de los religiosos para obtener recursos. Las misas de todo tipo constituyen el renglón más homogéneo, mientras que la venta de hábitos y los oficios de difuntos son los que establecen una diferencia clara entre Herbón y los otros conventos: el colegio centró sus ingresos de procedencia funeraria en la venta de mortajas, pero el *Memorial* del P. Herosa pone de relieve que no estaba permitido a sus frailes salir para asistir a entierros, actividad frecuente en los otros conventos -incluido el de Herbón antes de ser seminario-, y reclamada por una clientela urbana con deseos de lucimiento ceremonial y con medios para pagarla, ni eran dados a realizar oficios fúnebres -los que aparecen en la tabla son sólo los correspondientes a la VOT-, lo que, por otra parte, habida cuenta de su ubicación rural, se explica también por la falta de demanda. Por lo tanto, el culto y ceremonial de la muerte era sin duda la fuente común de ingresos de las economías franciscanas, pero se encauzaba de formas distintas en Herbón con respecto a otros conventos.

En 1729/47, el colegio de Herbón ingresó anualmente 2.440 rs. por la venta de hábitos de sayal -unos 50 al año-, y 13.268 rs. por la de hábitos de picote -en torno a 735 anuales-, cantidades muy oscilantes que iban de 31 anuales de sayal en 1736/37 hasta 102 en 1740/42 y entre 548 de picote en 1743/44 hasta 1.034 en 1738/40²⁷. Aunque puedan parecer cifras excesivas, debe tenerse en cuenta la reserva del territorio de la guardianía para cada convento, de modo que los hábitos de una guardianía, bendecidos por el prelado del convento, no servían para las demás desde que una bula de 1479 lo dispusiera así; las cifras de hábitos vendidos por Herbón concuerdan con la cifra de defunciones de adultos que a esas alturas del s. XVIII se producían anualmente en el ámbito de la guardianía²⁸. Para evitar excesos y un mercadeo inconveniente con la piedad del pueblo, estaba fijado por las Ordenaciones particulares del colegio que en los días de S. Antonio, Porciúncula, S. Luis u otros festivos y "*de concurso*", no se pusiese "*el síndico ni otra persona en su nombre a venderlos a la puerta de la iglesia, ni en otra parte pública, haciendo feria de ellos*". Por esa misma razón, la venta de hábitos estaba regulada, vendiéndose en la portería del convento, pero también, dada la extensión de la guardianía, en determinados puntos de esta, ubicados en las distintas *questas*, "*en casa de los hermanos acomodados o señores curas devotos*", de manera que la clientela tuviese un suministro próximo y seguro en caso de fallecimiento de algún familiar.

Esta partida, habitual en los demás conventos, alcanza en Herbón una importancia inusitada debido a su carácter de referencia religiosa, baste decir que casi en el 100% de los testamentos de la zona del Ulla medio en el XVIII se

²⁷ En 1770, 54 de sayal, 26 de picote de Astorga y 249 de picote gallego y en 1800, 88, 71 y 255 respectivamente. En 1818/21, el convento de S. Lourenzo vendió 193 de sayal y 252 de picote, distribución menos desequilibrada al tratarse de una clientela urbana y más rica; el convento de Ribadeo vendía en torno a 1770 unos 330 hábitos por año y 414 en 1800.

²⁸ Ese cálculo puede hacerse a través de nuestros propios datos, resultando unos 1.035 fallecimientos anuales a mediados del XVIII en el conjunto de las *questas*.

especificaba el amortajamiento en hábito franciscano²⁹, comprado presumiblemente en Herbón por corresponderle a su guardianía, o que en las actas de defunción de los archivos parroquiales de Bamio el 77% de los fallecidos en 1767/75 fueron enterrados con hábito de picote y el 2.3% con el de sayal, hubiesen hecho testamento o no, mientras que sólo en un caso sirvió como mortaja una sábana y en el resto, el 19.5%, no consta o se trataba de actos fúnebres por ausentes. En la cercana villa de Carril en 1785/94, el 82.5% de los fallecidos se enterraron con hábito franciscano, pero en este caso, quizá por su condición semiurbana y por la presencia de una pequeña elite social -el 11.4% de los muertos llevaban tratamiento de Don-, correspondía la mayoría al hábito de sayal con el 62.2% y al de picote sólo el 20.2% -es lo mismo que sucedía en Iria en 1780/99-, en tanto que el resto de los casos se enterraron con un sudario, 3.5%, con hábito del Carmen, 0.9%, o no consta, el 13.1%. La diferencia de precio entre uno y otro tipo de hábitos explica las dispares proporciones entre ambos, toda vez que si el de sayal se vendía a 44 ó 46 rs., el de picote sólo a 18, lo que lo hacía más asequible, pero desde una bula de 1675 atraían a quien lo vestía el mismo número de indulgencias.

Para surtirse del sayal y del picote necesarios, el colegio debía comprarlos, lo que suponía el 24.2% del gasto en dinero, por lo que mientras la venta de los hábitos de sayal sumaba una cantidad semejante al de su costo, el picote dejaba una ganancia anual de 8.631 rs., pero aquellos eran usados previamente por los propios frailes, con lo que en realidad su uso era doble. Cada año, según el *Memorial*, el colegio necesitaba unas 900 varas de sayal para atender a la fuerte demanda de hábitos de ese género en determinadas localidades -en las villas de la guardianía, sobre todo-, que solía comprarse en Toro hasta que durante el gobierno del P. Herosa se optó por traerlo de Astorga, zona que era también la de suministro de buena parte del picote utilizado en otros conventos; asimismo, se compraban cada año 18.000 varas de picote de fabricación local, cuya calidad vigilaba el colegio estrechamente.

La realización de actos religiosos, misas sobre todo, era la segunda partida de ingresos en metálico del colegio, lo que explica que su contabilización fuese un capítulo especialmente cuidado por los responsables de la institución. De las *disposiciones* de 1729/47 se deduce que las misas rezadas de estipendio común equivalían al 22.5% del cargo en dinero, (7.300 rs. anuales); las misas cantadas, mucho menos numerosas, tanto por las menores posibilidades de atender la demanda como porque esta era más restringida debido a su precio, sumaban el 2.4% de los ingresos, y aún las misas de estipendio especial, las de Animas, aportaban el 3.8%, las de fundación el 1.2% y las dedicadas a la Tercera Orden el 1%. En total, más de un tercio del ingreso procedía de este concepto y el Colegio se encargaba de que fuese una partida constante. La atención contable a esta partida no debe interpretarse sólo desde un punto de vista económico, ya que es evidente a la luz de la documentación que su cuidado se debía a cuestiones de tipo religioso, pero eso no obsta para que nos permita evaluar la carga piadosa de la que el Colegio se responsabilizaba cada año. En 1729/1747, la media anual de misas rezadas y cantadas y actos de todo tipo alcanzaba 5.168 pero no todas se

²⁹ En realidad, en toda la Tierra de Santiago, como ha probado D.L. González Lopo, "La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los ss. XVII y XVIII", en A. Eiras, *La Documentación Notarial y la Historia*, Santiago, 1984, vol. II, p. 125.

decían a cambio de un estipendio; las devociones internas suponían el 19.3% de las misas y actos funerarios celebrados en el Colegio y por ellos no se recibía nada ya que se trataba sobre todo de los actos por frailes fallecidos.

Puede sorprender la escasa importancia de las misas de fundación, pero lo cierto es que en el s. XVIII constituían un quebradero de cabeza, como es conocido. Las fundaciones de misas, aniversarios, responsos, etc. que habían proliferado en el XVII, en el auge de la religiosidad postridentina, hipotecándose bienes para su cumplimiento y responsabilizando de este a los sucesores del fundador, estaban afectadas en el XVIII de problemas tan graves como el incumplimiento por parte de los herederos y sucesores de los fundadores y la insuficiencia de las rentas y bienes sobre los que las fundaciones se asentaban y el oscurecimiento de la posesión de aquellos después de ventas, herencias, trueques y todo tipo de traspasos. Todo esto iba en detrimento de los devotos y de las *"almas de los bienhechores"*, pero también de los conventos, de modo que el de Herbón, como otros, intentó liberarse de lo que era ya una carga que no generaba más que pleitos e inconvenientes; la petición de reducción de misas que la orden franciscana eleva al papa y se le concede en 1724, iba en ese sentido, suprimiéndose las misas sin estipendio, reduciendo las que lo tuviesen escaso y conmutando otras por oraciones, todo lo cual se reitera en 1726 y 1732.

Las estancias de ejercitantes y las limosnas en dinero eran muy oscilantes, de forma que los 2.669 rs. anuales de media son poco significativos, acumulándose los donativos entre 1729 y 1733, años en los que se recauda el 51.4% de todas las limosnas del período de 1729/47, coincidiendo con una fase de obras para las que se debieron de hacer algunas peticiones. Finalmente, los sermones de Cuaresma y de Semana Santa eran un ingreso estable en Herbón, pero poco relevante en el cómputo total, sólo el 2%. Aunque debe tenerse en cuenta que el efecto espiritual de esta práctica se traduciría luego en la recaudación de limosnas, lo cierto es que por las Constituciones no se podía *"admitir en el seminario ni predicar los misioneros sermones festivos, sino los acostumbrados y posesión antigua de tabla"*.

De los renglones de ingresos en dinero, los referidos a mortajas y estancias conllevaban un gasto, no así los demás, que eran ingresos sin apenas descuento. La evolución de unos y otros derivaba de factores distintos, pero, en definitiva, dependían de la disponibilidad de excedentes en las comunidades rurales y urbanas que rodeaban al convento. En cuanto a los ingresos en especie, carente de otro patrimonio raíz que no fuese el comprendido dentro de las murallas que rodean al Colegio y la robleada situada fuera de los muros, el convento de Herbón no percibía ningún tipo de ingreso en concepto de renta de la tierra y al no tener participación diezmal o en otras rentas eclesiásticas, sus ingresos en especie procedían casi en exclusiva de las limosnas recogidas en las *questas* o zonas de recaudación reservadas al Colegio por los demás conventos franciscanos. Aunque también ingresaba algunos ferrados procedentes de fundaciones o limosnas fijas, lo cierto es que el producto de las *questas* era fundamental para la subsistencia de la institución. La recaudación, descrita en el *Memorial* de Herosa, permite ver cuál era el impacto de su aportación en la estructura económica del convento y en el área de percepción:

<i>Questa</i>	<i>Parroquia</i>	<i>Vecinos</i>	<i>Cereal, ferrados</i>			
			<i>Maíz</i>	<i>Centeno</i>	<i>Trigo</i>	<i>Carneros</i>
Ulla	21	2.714	90	100	12	25
Vea	23	2.385	60	90	--	40
Tabeirós	21	2.163	80	80	--	34
Baños	24	4.495	160	180	--	60
Luaña	22	4.479	160	40	--	60
Alrededores	3	1.486	50	40	--	38
Total	114	17.795	600	680	12	257

En total, el convento ingresaba 1.292 fer. de grano anualmente -18.896 litros-, mayoritariamente de maíz (52.4%) y centeno (46.8%) y apenas trigo. Sin embargo, esta distribución había sido distinta en un pasado reciente: por los datos del *Memorial*, en 1704 la reaudación era mayor y en cereales de mejor calidad -en la *questa* de Vea se recogían entonces 18 fer. de trigo, 24 en Tabeirós y 5 en Baños-, lo que Herosa atribuye a la interferencia de los frailes carmelitas de Padrón, cuya fundación en 1717 supuso un relativo descenso de las limosnas al coincidir las zonas de petitorio. La disminución de la producción de trigo y de centeno y el aumento de su precio en el mercado, junto con el estancamiento económico-demográfico que se detecta en la comarca a mediados del XVIII, explican que las limosnas estuviesen congeladas en su volumen y que en su composición el maíz fuese predominante. Por otro lado, mientras para la comunidad de Herbón, la cifra anual obtenida en las *questas* era muy considerable, de la tabla se deduce que el impacto del petitorio era muy escaso en el conjunto de la zona -entre 7.6 y 30 fer. por parroquia, de 1.4 a 2.1 cuartillos por vecino-; ninguna de las aportaciones podría compararse ni aún con las rentas eclesiásticas menos gravosas, como el Voto de Santiago, cuya cuota por vecino era en esta zona de 8 cuartillos de centeno anuales.

Sin embargo, con toda su importancia, las limosnas en especie no resolvían el problema del suministro de trigo. El maíz y el centeno no eran consumidos por los frailes, sino que en gran parte se destinaban a los repartos de portería entre los pobres y al alimento de los mozos que trabajaban para el convento, los criados de los señores de visita, los peregrinos, etc., y en años de escasez se cedían algunas cantidades en préstamo a los vecinos de las proximidades para la siembra. Pero para cubrir los 600 fer. de trigo en que se calculaba el consumo de los propios religiosos, era insuficiente lo recaudado en las *questas* y por otras vías, por lo que una parte no desdeñable del maíz y del centeno, se conmutaba por trigo o se vendía para adquirirlo, con lo que para caridades y consumo de los laicos se reservaban unos 1.000 fer. al año, el 78% del total. En definitiva, el convento actuaba como redistribuidor, por cuanto repartía entre pobres, peregrinos y empleados una parte considerable de lo que recibía como limosnas; mientras que por su condición mendicante basaba buena parte de su economía en la percepción de limosnas, por esa misma condición repartía una parte considerable de aquellas entre los pobres³⁰.

Algo parecido sucedía con el vino. Asentado en una zona de notable producción vitícola, el Colegio obtenía en una parte de las *questas* ya

³⁰ "Ya se conoce el mucho mijo y centeno que este colegio gasta con los pobres cada año", además de que "se dan algunos ferrados a algunos pobres vergonzantes", "sin olvidar la gran caterva de pobres que por los días de entrujejo acuden a lá portería, en donde para aquellos días se les da alguna cachucha", dice el P. Herosa.

mencionadas algunas cantidades de vino en concepto de limosna, pero disponía también de otras áreas de percepción en comarcas como el Ribeiro, al igual que otras instituciones eclesiásticas. La recaudación se organizaba en 15 *questas*, de los que se obtenía unos 150 moyos de vino, de los que un tercio procedía de la Ulla, otro del Ribeiro y lo restante del Salnés, Cordeiro y alrededores. En total, se recogía vino en 62 parroquias, la mayor parte de las cuales, 38, formaban parte también de las *questas* de cereal, por lo que al menos un tercio de aquellas 114 que contribuían con maíz, centeno, trigo y carneros, también contribuía al sostenimiento del Colegio con sus limosnas de vino; más de la mitad de las parroquias de Ulla y Baños estaban implicadas en esta segunda contribución, lo que se explica por la producción vitícola de esas zonas, pero también por la capacidad de influencia del convento. Este último factor colisionaba con la influencia de otros conventos franciscanos en algunas parroquias en las que Herbón no cuestaba cereal porque pertenecían a las guardianías de aquellos, generándose conflictos al igual que por el atractivo que para los conventos franciscanos de Santiago suponía la proximidad y riqueza vitícola de las *questas* de la Ulla pertenecientes a Herbón.

Otros productos eran pedidos por los frailes dentro de su guardianía para el consumo de la comunidad -castañas, lacones, cebollas, sal, pollos, huevos, manteca, pescado, paja y lino hilado- y se surtían en su huerta de hortalizas, frutas y otros productos alimentarios, pero sobre todo, era desde este punto de vista un consumidor. La base del equilibrio económico del convento era, como en todas las casas franciscanas, el ajuste entre el número de religiosos y sus necesidades, de modo que se les garantizase un mediano pasar, sin lujos pero sin carencias. Al cubrir el consumo alimentario, alojamiento y vestido de los frailes así como otras necesidades vitales o espirituales se evitaba la formación de patrimonios personales como los que solían tener los benedictinos y cistercienses³¹.

CONCLUSIONES

A modo de conclusión, consideramos que todos los datos, tanto los impresionistas y con un punto de subjetividad que nos ofrece el *Memorial* del P. Herosa como los cuantificables y contrastables que se derivan de las *disposiciones*, de los asientos de novicios de la orden franciscana y de los de incorporación a la VOT, reflejan un impacto intenso y prolongado de un seminario, el de Herbón, específicamente adaptado a los planteamientos de difusión de la reforma católica impulsados por Trento. La influencia ejercida por el Colegio hasta la Exclaustración no se agotaba en el ámbito estricto de la guardianía, pero era allí en donde, por acumulación de factores y fórmulas, se percibía de un modo más claro. Consideramos también que esta línea de investigación debe ser continuada por cuanto plantea un esquema de relación entre el clero regular y la sociedad rural basado en la insistente e itinerante presencia de predicadores y confesores, gallegos en gran número y de la propia guardianía en proporción no desdeñable, en una imagen de austeridad y en un

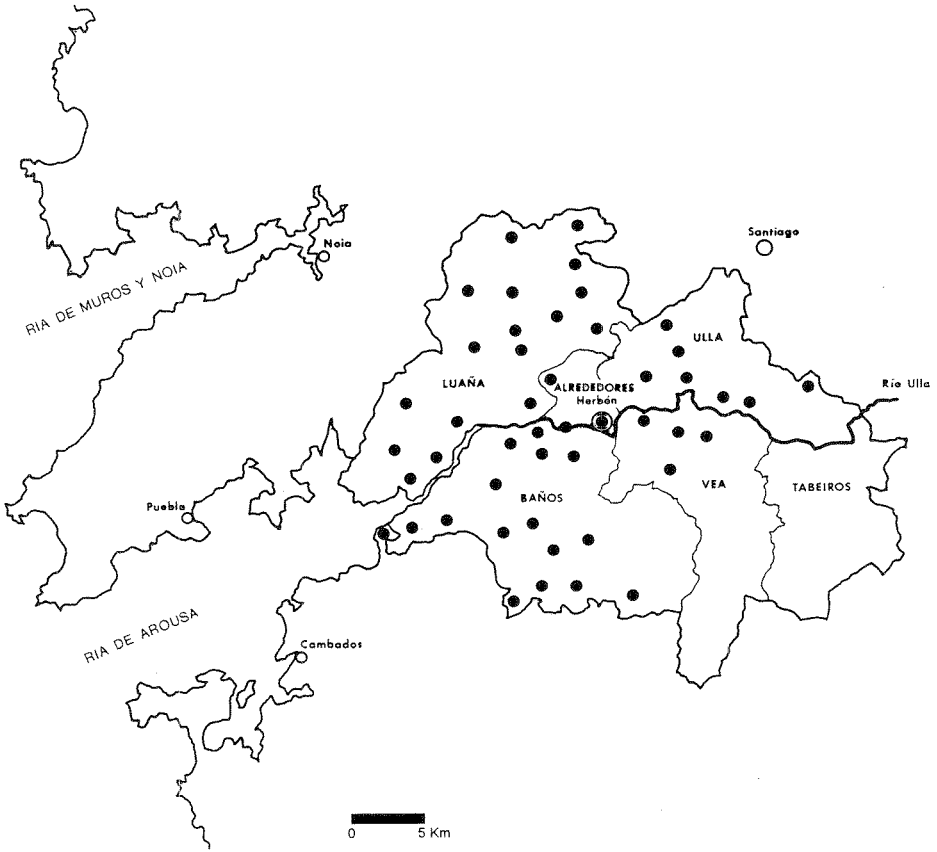
³¹ En los colegios de misiones se debía aspirar "*siempre a la más pura y primitiva observancia*" y seguir "*la vida en común con todo rigor, por manera que ningún religioso necesite peculio o de limosnas especiales*" (F.D. Parrondo, *opus cit.*, p. 20.).

lenguaje "comprensible" y no en el entramado de poderes que caracterizaba las relaciones existentes por la misma época entre los grandes cenobios benedictinos o cistercienses y los campesinos, basadas en la multiplicidad y superposición de poderes -jurisdiccionales y de propiedad, especialmente-, y determinadas por la condición foránea de los monjes, por su riqueza y por su alejamiento intelectual y aún espiritual respecto del conjunto social circundante³².

³² Por lo que pueda tener de indicador de la influencia de los franciscanos de S. Antonio de Herbón, ofrecemos los datos básicos de la onomástica popular de la *questa* de "Alrededores" a partir de los nombres de 1.607 varones adultos que figuran en los listados del Personal del Catastro de La Ensenada: un 13.2% respondían al nombre de Francisco y un 4% al de Antonio, a lo que habría que añadir la combinación de ambos entre sí o con otros; sólo el nombre de Domingo, con un 9.4%, se aproxima a esas proporciones. Entre las mujeres, de 583 casos, el 11.5% se llamaban Francisca, el 6% Antonia, nombres sólo superados por el de María.

MAPA I.

DIVISIÓN DE LAS "QUESTAS" DE LA GUARDIANÍA Y SERMONES FIJOS DE LOS FRAILES DE HERBÓN, 1756.



MAPA 2.
PROCEDENCIA DE LOS NOVICIOS RECLUTADOS POR HERBÓN. 1599-1833.

