

Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales

DOMINGO L. GONZÁLEZ LOPO

Universidade de Santiago de Compostela

La vida religiosa en la Galicia rural del Antiguo Régimen puede definirse de un modo breve como la de una pugna constante. Una pugna entre una jerarquía eclesiástica que quiere imponer unas normas de conducta basadas en la más estricta moral cristiana, y una masa de fieles que intenta por todos los medios preservar un estilo de vida - de ancestral origen la mayor parte de las veces- que a su juicio no choca con los preceptos que todo creyente debe observar. Esta pugna da como resultado un pulso permanente en el que pastores y ovejas utilizan todos los recursos a su alcance para salir triunfantes, o, cuando menos, ir sorteando con habilidad los escollos más difíciles. En esta lucha los laicos contaban con un firme aliado, cuya tolerancia explica la permanencia de determinadas situaciones a través del tiempo: el clero rural.

I. EL CLERO RURAL

Buena parte de los párrocos y la práctica totalidad de la clerecía campesina (capellanistas, patrimonistas y ordenados de menores), habían salido de aquel sustrato cultural que la jerarquía pretendía reformar o, al menos, encauzar¹.

¹ BARREIRO MALLON, B.: «El clero de la diócesis de Santiago: estructura y comportamientos (siglos XVI-XIX)», *Compostellanum* (1988), pp. 480-482. BARREIRO MALLON, B.: «Sínodos, pastorales y expedientes de órdenes: tres indicadores de la religiosidad en el noroeste de la Península» en ALVAREZ SANTALO, C. et alii: *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*,

Habían nacido, crecido, e incluso, muchas veces, estudiado sus rudimentos de latinidad, teología moral y ritual romano, en un determinado ambiente², en el que su manera de comportarse no presentaba diferencias en exceso con la de cualquier otro joven de su edad³, de ahí que su actitud vital una vez ordenados no pudiera ser muy distinta de la que adoptaban sus convecinos. Y esto sin contar que el acceso de muchos de ellos al estado religioso era meramente circunstancial y no fruto de una clara y firme vocación, que adolecía, frecuentemente de un sólido cimiento intelectual⁴, en especial entre el llamado clero mercenario, es decir, el que no tenía a su cargo la cura de almas y que era mayor en número⁵. Un clero del que puede servir de ejemplo ese «buen clérigo de estos que llaman de misa y olla que con su capellanía y un decente patrimonio lo pasaba quieta y pacíficamente en su lugar, mejor que un arcadiano», del que habla el P. Isla en su Fr. Gerundio⁶. Incluso tendríamos que preguntarnos acerca de la capacidad de presión de estos sacerdotes sobre unos párrocos de extracción social y/o geográfica diferente, a quienes muchas veces debía resultar difícil, ya no sólo

Barcelona, 1989, pp. 87-88. BARREIRO MALLON, B.: «El clero de la diócesis de Santiago a través de las visitas pastorales, visitas ad limina, registros de licencias ministeriales y concursos de curatos», *Compostellanum*, (1990), p. 506.

² MORGADO GARCIA, A.: *El clero gaditano a fines del Antiguo Régimen. Estudio de las órdenes sacerdotales (1700-1834)*, Cádiz, 1989, pp. 108-109. CANDAU CHACON, M^a L.: *El clero rural en Sevilla en el siglo XVIII*, Sevilla, 1994, pp. 346 y ss.

³ En algunas visitas pastorales los obispos se ven obligados a recordar a los estudiantes que residen en sus parroquias de origen, que su conducta debe estar acorde con el estado al que aspiran.

«Atendiendo S.I. que los que deben ascender al estado de sacerdote deben manifestar la pureza de las Costumbres dando buen ejemplo a todos, especialmente a los Vecinos de la fra. donde residen, con la frecuencia de los Santos Sacramentos con que se purifiquen para tan alta Dignidad, manda que todos los Clérigos de menores ordenados y consignados, comulguen a lo menos una vez en cada mes en su Parrochia, y los ordenados «in sacris», de Epístola o Evangelio, confiesen y comulguen cada quince días y el Abbad desta fra., según su estado y órdenes, cele cumplen o no con este Mandato para que si no lo hizieren, no sean promovidos a otros órdenes, y el Abbad lo cumpla con apercivimiento de que se procederá contra él a lo que aia lugar, y admás de la Certificación referida en las Publicatas de órdenes, lo Certificará con esta expresión». (1724)

En los años siguientes - 1749, 1815 - se recuerdan estas disposiciones, que se completan imponiendo la obligación de asistir a actos piadosos o de culto, y a conferencias de formación moral. (Visitas pastorales del obispado de Tui, archivo parroquial de San Andrés de Anceu, Libro II de Fábrica, s./f.)

⁴ Es cierto que se produjo una mejora importante entre la segunda mitad del XVII - en la que el 48,5% de los espectadores tenían regulares y malos conocimientos - y la segunda mitad del XVIII, momento en el que las proporciones son inferiores - 17,6% -. Pero aún así en arciprestazgos tan extensos como Salnés y Morrazo, casi el 30% merece una censura por este motivo, y en otros (Cotobad, Montés y Moraña) se aproximan al 20%. Véase BARREIRO MALLON, B.: «El clero de la diócesis de Santiago a través...», cit., pp. 508-509.

⁵ SAAVEDRA FERNANDEZ, P.: *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Barcelona, 1994, p. 295. Según los datos del censo de 1787 suponían el 59% del total. Véase también BARREIRO MALLON, B.: «El clero de la diócesis de Santiago a través...», cit., pp. 508-509.

⁶ ISLA Y ROJO, J.F. de, : *Fray Gerundio de Campazas*, Madrid, 1964, IV, p. 12.

controlarlos como querían sus superiores, sino también mantenerse al margen de su influencia.

Por todo ello, no debe extrañarnos que la jerarquía haya tenido una especial preocupación por la formación moral y espiritual de su clero diocesano, señaladamente de los párrocos, que se acentuará después de Trento y de forma especial en la segunda mitad del XVII y primeras décadas del siglo siguiente, obteniéndose resultados francamente positivos a tenor de los datos con los que contamos⁷, si bien aquéllos no fueron homogéneos y pueden apreciarse diferencias importantes en su evolución a nivel regional, como ocurre entre la Galicia atlántica y la Galicia interior⁸. Sin embargo y a pesar del cambio positivo que ha tenido lugar, no cabe duda de que la situación era susceptible de experimentar todavía mejoras importantes⁹, motivo por el que obispos y visitantes se ven en la obligación de seguir recordando a sus subordinados a fines del XVIII y principios del XIX, una serie de obligaciones que sólo muy lentamente iban calando en su ánimo. Es cierto que las transgresiones de carácter moral y las carencias en el terreno intelectual se habían corregido en gran medida, como lo demuestra el contenido de las sinodales y de las visitas pastorales¹⁰, no obstante, otras referentes a cuestiones de tipo disciplinar siguen estando presentes con machacona insistencia, sin que valga recurrir a la inercia de la acción pastoral como se ha propuesto¹¹, para explicar por completo esta realidad.

Son varios los aspectos que repetidamente se censuran de la actitud de los eclesiásticos, uno de los más reiterados es el que hace referencia a su modo de

⁷ BARREIRO MALLON, B.: «El clero de la diócesis de Santiago: estructura ...», cit., p. 503. BARREIRO MALLON, B.: «El clero de la diócesis de Santiago a través...», cit., pp. 495, 504 y ss. BARREIRO MALLON, B.: «Sinodos,...», cit., pp. 82 y 83. SAAVEDRA FERNANDEZ, P.: *La vida cotidiana...*, cit., pp. 293 y ss. este proceso de mejora es apreciable también en otras regiones de España y fuera de ella. Véanse MORGADO GARCIA, A.: *Opus cit.* pp. 113 y ss. CANDAU CHACON, M^a L.: *Opus cit.* pp. 347-348 y 408 y ss. SIMON-SANDRAS, R.: *Les curés à la fin de l'Ancien Régime*, Paris, 1988, p. 93.

⁸ DUBERT GARCIA, I.: «A cultura popular na Galicia rural do Antigo Régime, 1500-1830. Ofensivas e resistencias», *Grial*, nº 122, 1994, pp. 245-246, Véase también DUBERT GARCIA, I. y FERNANDEZ CORTIZO, C.: «Entre el «regocijo» y la «bienaventuranza»: Iglesia y sociabilidad campesina en la Galicia del Antiguo Régimen» en NUÑEZ RODRIGUEZ, M. (Ed.) *El Rostro y el Discurso de la Fiesta*, Santiago, 1994, p. 241.

⁹ SAAVEDRA FERNANDEZ, P.: *La vida cotidiana...*, cit., pp. 292 y ss.

¹⁰ De todas maneras el número de causas abiertas en el tribunal de la Inquisición de Cuenca a los clérigos solicitantes, no experimenta una reducción sensible a lo largo del siglo XVIII. Véase SARRION MORA, A., *Sexualidad y confesión. La solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, 1994, pp. 76 y 81.

¹¹ MARCOS MARTIN, A.: «Religión «predicada» y religión vivida». Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?», en ALVAREZ SANTALO, C. et alii: *La religiosidad popular ...*, cit, II, p. 55.

vestir. Así, entre los mandatos de la visita pastoral que en 1724 giró el obispo de Tui a su diócesis hay uno que dice:

Ytem por quanto en esta Visita ha Reconocido su Illma. que algunos sacerdotes se andan por las aldeas sin Cuello, que Zelebran el Santo sacrificio de la missa y asisten a las funciones de las Yglesias así en procesiones Como en otras funciones solemnes y públicas con sotanillas Cortas que les llegan sólo a la Rodilla, para hevtarlo y que todos asistan con la decencia de su estado, manda su Yllma. que de oi en adelante ninguno Zelebre el Santo Sacrificio de la Misa ni asista a funciones de yglesia sin que esté con sotana larga, pelliz, cuello, alzacuello y bonete, siendo primeramente que lo devan executar los Abbades para que a su imitación todos observen lo demás. Y el dcho Abad no los admita en ningunas funciones sin que sea en la conformidad Referida. Como así mismo en sus Cassas ni fuera de ellas no traigan birretes o barretinas en la Caveza de ninguna color, pues más parecen Seglares y militares que miembros de la yglesia; y sólo se les permite traigan en dchas sus Cassas los tales birretes negros y blancos, por el Camino devajo del Sombrero a Causa del sudor. Y de no lo hazer así, cumplir y executar dho Abbad y sacerdotes serán seberamente castigados y se procederá contra ellos a lo más que aia lugar, y dho Abbad nos dé aviso de su Cumplimiento y observancia.»¹²

Todavía cien años más tarde, en 1828, tenía que recordar el entonces prelado tudense, D. Fr. Francisco García Casarrubios y Melgar, en una nueva visita su circular de 14 de Febrero de 1827 referente al mismo problema, y esto después de haberse insistido en el tema en 1732, 1749 y 1815, año en el que el obispo García Benito dispusiera:

«... que ningún clérigo de orden sacro salga de su casa sin alzacuello y sombrero de teja, ni use en sus vestidos otros colores que los correspondientes a su estado, absteniéndose de usar sombreros voleados o redondos, e imitando en esto y lo demás al exemplo de los Eclesiásticos de la Capital, con los cuales procurarán conformarse en quanto les sea posible»¹³

Disposiciones semejantes pueden encontrarse en las visitas del arzobispado de Santiago de los años 1715¹⁴, 1725, 1733, 1738, 1740, 1750¹⁵, 1763¹⁶ y 1768¹⁷.

¹² Archivo parroquial de San Andrés de Anceu, Libro II de Fábrica, visita pastoral de 1724.

¹³ *Ibidem*. Y continuaba un poco más abajo:

«yt, sabiendose con dolor de Corazón que muchos sacerdotes y clérigos de orden Sacro y de menores se presentan en las Yglesias, y aquéllos Suben al Altar en Chaquetillas, Pantalón y Camisolas llegando más el atrevimiento de unos y los otros que con escándalo de los mismos legos se ponen fumando en la Sacristía de ellas, quiere S.S.Y. velen sobre todo ello los Párrocos y Curas en sus respecticas yglesias y se le dé noticia de los que avisados sean transgresores».

¹⁴ Archivo Histórico Diocesano de Santiago (A.H.D.S.), libro I de fábrica de San Lorenzo de Andrés (Salnés).

¹⁵ A.H.D.S., libro I de Fábrica de Santa Eulalia de Boiro (Posmarcos de Arriba).

Estos documentos que estamos utilizando aluden también a otra cuestión de carácter disciplinar muy importante, la participación de los clérigos en las fiestas de sus convecinos: banquetes mortuorios, de bodas, bautizos o de celebración de cofradías, hechos que son censurados con insistencia desde principios del XVIII. Así en 1724 el obispo de Tui prohíbe a abades y sacerdotes asistir a las comidas de las hermandades parroquiales, imponiendo a los transgresores penas pecuniarias importantes que alcanzaban los 44 reales «y en lo tocante a otras comidas y combites, así de entierros como de Domingos de Ofertorio, bodas y bautismos, los eclesiásticos de esta dha feligresía no concurren a dhas Comidas y Combites, guardando en todo lo dispuesto por nuestros antecesores, y de su contravención dho Abad así mismo dará cuenta a su Illma. ...»¹⁸.

En 1749, 1778 y 1828 vuelven a recordarse las mencionadas prohibiciones, que, como en el caso anterior, también se encuentran reflejadas en los autos de visita de la archidiócesis de Santiago, como por ejemplo en la de 1740, que vuelve a recordarse en la de 1791¹⁹.

Pero más preocupantes eran las informaciones acerca de la asistencia y participación activa de los eclesiásticos en bailes²⁰, o de su asistencia a romerías con fines no siempre devotos, como se desprende del siguiente texto:

¹⁶ Mandatos generales de la Visita Pastoral de 1763. A.H.D.S., Fondo General, n° 1.269. En ella se dispone que cuando los confesores administren el Sacramento de la Penitencia estén siempre en «Hábito clerical largo o a lo menos corto». También se dice que los sacerdotes, clérigos de orden sacro o beneficiados tengan «honestidad y decencia en los vestidos (...)» y aunque se permite el avito o traje de corto se manda que nunca puedan usar de él para decir Missa, la cual no pueda celebrar el Sacerdote sin sotana y se prohíbe que con dho avito se use de Cam^{bas} bueltas, ni otro traje profano e indecente, ni pueda traerse vestido que no sea de Color negro, y solo que iendo de Viaje puedan llevar Capotes pardos, pero estando informados de el perjudicial abuso en dho traje o avito corto de averse inventado el que llaman de Abate riguroso y capa volante pendiente a la espalda con sombrero de tres picos, Cam^{bas} y otras impertinencias pueriles, ajenas a la Seriedad, modestia y circunspección de un ministro de Jesuchristo, y mucho más siendo Párrocho, desde luego prohibimos dicho traje como abominable a nuestro estado (...) y en la misma conformidad mandamos que en lugar de Sotana o Loba negra de que deben usar los Pros. al tpo. de decir Missa, no pueden hacerlo de Batas, tabardos o Ropones de paño pardo o musco de los cuales tampoco puedan usar en las Iglesias, aunque sea en la Aldea, ni andar con ellos en los poblados por las calles de día, en consideración de que es un traje indecente incapaz de distinguir el carácter de dhos Eclesiásticos, a los cuales mandamos entren siempre en las iglesias y capillas con cuello y con vestido decente que no sea sólo en Chupa o Jaquetilla (...).

¹⁷ A.H.D.S., Fondo General, n° 1.269. Arciprestazgo de Posmarcos de Abajo.

¹⁸ Archivo de San Andrés de Anceu, cit.

¹⁹ A.H.D.S., Fondo General, n° 1.273. «Que ningún clérigo vaia a comer, parvear, merendar y cenar a casa donde aquel día aya salido el Cadáver, a cuio entierro y Actos de Séptimo día y cabo e año asistió, pena de excomunión mayor «ypso facto incurrenda», con reservación a S.E....». En este mismo mandato, que es uno de los que encabeza la visita del arciprestago de A Mahía, se recuerda que la prohibición había preceptuado ya en 1740.

²⁰ Véanse los libros de fábrica ya mencionados de Andrés (1715) y de Anceu (1724, 1749 y 1778). En la citada Visita Pastoral de Santiago de 1763 se recuerda que a los clérigos «in sacris» les

«Los pros. y ordenados de orden sacro como los de menores que gozan del Fuero Eclesiástico no concurren a las Romerías, Ferias y más Funciones y partes públicas sin Hábito honesto y correspondiente a su estado, golilla y Cuello, o a lo menos con esta insignia para que sean conocidos y respetados como es debido»²¹.

Asimismo repugnaba a los prelados el comportamiento tan poco conforme con el estado clerical de muchos de sus subordinados, cuya vida se asemejaba más a la de los labradores que a la que se entendía debía ser propia de un digno sacerdote. Un buen ejemplo es la observación que se hace en 1738:

«Allándose su merced y igualmente informado que algunos sacerdotes olvidados de su estado se exercitan en Labores del campo, como es Arar, sembrar, etc, y en otras asimismo yndecentes del santo sacerdocio, manda su merced que de ningún modo y por ningún pretexto se ocupen en ellas bajo la pena de suspensión en que «ypso facto» les declara por incursus y el cura no les deje celebrar, y para evitar escándalos este mandato se les lea en privado».²²

No obstante era difícil que tales medidas pudieran acatarse, ya que este tipo de actividades jugaban un papel importante en los ingresos económicos de tales clérigos. Por ello, todavía en 1791, podía el visitador del arciprestazgo de Morrazo hacer una denuncia como la siguiente:

«Del mismo modo se asegura que D. Francisco Boullosa, capellanista, es sumamente codicioso y según informe de los eclesiásticos de esta feligresía y lo que declararon dos vecinos, executa cosas en desdoro del Estado, como el guardar ganado todo un día con capa de juncos y en términos que no se percive su estado, regar y otras cosas propias de labradores, añadiendo tener tratos (...) como el dar ganado a ganancia (...).»²³

En el obispado de Tui encontramos también ecos de la misma preocupación en una fecha ya tan tardía como 1815²⁴.

Es evidente, pues, que a pesar de lo mucho que se había avanzado en la reforma de las costumbres del clero rural, todavía quedaba bastante por hacer. A finales del siglo XVIII algunos visitadores se quejan amargamente del mal rato que les hacen pasar en ciertas parroquias donde «... de otra suerte se burlan de

está prohibido todo género de baile, y también que puedan ir a tocar instrumentos para este fin «siempre que el baile sea entre hombres y mujeres, sean de la calidad o de la clase que fueren.»

²¹ Libro de fábrica de Santa Eulalia de Boiro, visita pastoral de 1750.

²² A.H.D.S., libro de fábrica mencionado de San Lorenzo de Andrés.

²³ A.H.D.S., Fondo General, nº 1.273. Parroquia de Santa Eulalia de Caldelas.

²⁴ Archivo parroquial de Anceu, libro de fábrica citado:

«ytem así mismo prohibe dho Visitador de Orden de S.S.Y. el abuso de que ningún Sacerdote (...) se emplee en oficio del Campo andando con el carro, ni otros oficios mecánicos que desdican enormemente al respeto de su carácter y a la pureza y santidad de su santo ministerio».

la Visita y sus procedimientos, y llegan algunos a tener la osadía que sin haver el Visitador inquietádoles, se anticipan a acusarle, e imponerle notas, para con este pretexto libertarse de los cargos que justamente tendría que hacerles el Visitador, quien muchas veces, considerando por este motivo su jurisdicción de poco, o ningún nerbio, amando la paz, y evitando por prudencia el ruido de los mal contentos, esperando en Dios y confiando en que el prelado lo remediará, disimula lo que en buena conciencia no pudiera por su oficio.»²⁵

Este mismo visitador, en el informe final de su gestión, se expresaba así:

«mucho se remedió, pero se hiciera más si dichas fuerzas fueran mayores y no estuviesen destituidas de toda Jurisdicción, sin embargo que no dexé de notar que todos los Visitadores antes de ésta (que constituirá época) tenían dicha Jurisdicción y no hicieron maiores progresos, reduciéndose sus mandatos, como sucederá con los de ésta, a pura formalidad por no exigirse y castigarse en las posteriores Visitas la falta de cumplimiento.»²⁶

Se muestra partidario de hacer las visitas sin aviso previo a los párrocos, ya que entonces se hallarían «cuantos Altares indecentísimos, quantas Ropas y Paños de ellos y del Sacrificio más inmundos que Rodillas de cocina, quantos templos más mal reparados que muchas cuadras de caballos (si acaso no estaban hechos palomares o Gallineros), quantas Partidas y quantas sin tomar, quantos Anexos que no lo son sino para contribuir sus Feligreses los Diezmos y más emolumentos a sus Párrocos, sin que jamás estos se acordasen de celebrar y predicar en ellos a sus ovexas la Palabra de Dios. Quantos Párrocos poltrones que disfrutaban los Diezmos de sus Beneficios a manera de Cavalleros (si no se jactan que los obtuvieron para descansar) Apenas celebran sino en los días festivos, no explican la doctrina a sus Feligreses, no administran por sí mismos los Stos. Sacramentos, no visitan ni consuelan los enfermos, no presencian los entierros de los Difuntos y no componen las diferencias de sus Parroquianos, y acaso encomendada la cura a un Sacerdote Vinoso que tiene escandalizado el país, sino está abandonada enteramente y sin Misa en algún día festivo.»²⁷

Es muy probable que este hombre peque de catastrofista, pero no puede desdeñarse la crítica y el desencanto que subyacen en este largo parlamento y que encaja bastante bien con la reiteración de determinadas condenas de las disposiciones episcopales. Es cierto que estas no nos permiten medir el grado de intensidad de las transgresiones, pero sin duda su existencia, que se puede rastrear en otros ámbitos geográficos²⁸, nos demuestra el fracaso de algunos

²⁵ A.H.D.S., Fondo General, n° 1.273. Informe del visitador del arciprestazgo de A Mahía.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ LORENZO PINAR, F.J.: «Fuentes locales para el estudio de los comportamientos religiosos en la Edad Moderna: los libros de visita parroquiales» en *Fuentes y métodos de la Historia local*, Zamora, 1991, pp. 280-281.

aspectos de la labor reformadora de la jerarquía, señaladamente en el campo disciplinar y en especial con respecto al clero mercenario²⁹. Y en la medida en que esta labor no triunfó en su intento, la imagen del clero - incapaz de desprenderse de un poso profano, que lo aproximaba, es verdad a los laicos, pero que le impedía alcanzar por completo esa aura de sagrada respetabilidad que los obispos pretendían -, se volvía susceptible a una crítica, que poco a poco se iría abriendo paso en torno a aquellos aspectos más chocantes de su actitud (falta de acomodación de lo vivido a lo predicado, más interés por cuestiones económicas que espirituales, desinterés o abandono en el cumplimiento de sus obligaciones, falta de caridad para con sus feligreses...), y que se encuentran reflejados en las primeras manifestaciones de la condena popular, de las cuales conservamos un precioso documento - extraordinariamente expresivo - fechado en 1788. Se trata de un anónimo dirigido al párroco de San Salvador de Camanzo (Piloño) y que apareció en la puerta de la iglesia:

«Fray Prasio Melgacho, párroco de Camanzo, párroco de los demonios, tu acabas os probes que lle vendes o que ten para comer, tu non nos vestes como fai o de Piloño, tu non lle das ferados de grao como fai o de Bendaña tu acabas os probes dos feligreses quos escrivanos, tu queres acabarlos de todo, tu queres acabar os santos para pajar a Varela os debros que lle debes. Pois si non despachas os escrivanos e si non dis a missa a de pola mañá as sete e se non mudas de vida, guramos a Dios y a esta (cruz) que has de amanecer queimado, que non che a de ser como o cabaseiro, pois a resina y o breu ia o temos, e si non mira para (a) obrea da carta a ver si non desimos verdad, tememos a Igresia que non arda. Tamén te disimos que te havemos de queimar as medas y os palleiros, pero antes ya veras lo que te sucede antes de pocos días, ya verás que outro aviso non no tes. Ponte nas armas divinas. Tamen trougeche un can de presa, esa é a limosna que das y eses son os santos que te han de gardar quando morras. Non che firmamos porque non queremos i outros porque non savemos. (...) Repara lo que ai bai con sosejo e non te olbides ni nos tomes a chansa (...). Mais tu eras frade bueno para capitán de ladrones del Rubio.»³⁰

De haber tenido éxito los preladados en la implantación total de sus medidas regeneradoras, el naciente anticlericalismo de principios del siglo XIX no habría encontrado los argumentos - algunos tópicos, es cierto, pero otros palpables y evidentes - con los que atacar, cada vez más sañudamente, a un cuerpo eclesiástico obligado a adoptar una actitud defensiva y a refugiarse en una

²⁹ El visitador que en 1792 recorrió el arciprestazgo de Posmarcos de Arriba, concluía así su informe: «Entre los sacerdotes mercenarios ai algunos ciuas costumbres no son las más arregladas, más porque unos han sido ya punidos, y porque otros se hallan enmendados, o corregidos, no tengo por justo poner aquí sus faltas de manifiesto, pero quedo a la observación de sus procederes y daré quenta de ellos a Ex^a siempre que lo contemple útil o necesario...» (A.H.D.S., Fondo General, n° 1.273).

³⁰ BURGO LOPEZ, C.: *Un dominio femenino en la Edad Moderna. El monasterio benedictino de San Poyo de Antealtares*. Tesis doctoral inédita. Santiago, 1985.

trincheras de creciente conservadurismo intolerante, que no hizo sino espolear todavía más los ataques en su contra. Son muchas las causas que explican la ruptura del viejo modelo religioso que se consolida durante el siglo XVII y vive sus momentos más esplendorosos en las décadas que están a caballo de las dos centurias - causas que además no surgen repentinamente ni de modo espontáneo, sino que son consecuencia de una lenta erosión -, pero el éxito incompleto de la reforma del clero es sin duda una de ellas, unida a la testarudez de no querer reconocer los propios errores obstinándose en mantener una realidad cada vez menos aceptable para los fieles³¹. Una erosión que, lejos de disminuir, no cesaría de aumentar a lo largo de los primeros cincuenta años del siglo XIX.

II. EL CAMPESINADO

La situación en que vivía el conjunto de los fieles fue también motivo de preocupación para los obispos y para aquellos párrocos que se iban concienciando del papel que debían desempeñar en sus feligresías. Entre la segunda mitad del Seiscientos y principios del XIX, se vive lo que I. Dubert ha llamado la segunda fase de la ofensiva contra lo popular³², cuyos resultados, difíciles de calibrar en su conjunto, fueron sin duda mucho más exigüos de lo que pudiera pensarse a primera vista. En primer lugar por la repetición de las condenas a lo largo del tiempo - prueba evidente de la continuidad de unos usos cuya desaparición se perseguía -, y lo elevado de algunas penas con las que se castiga la infracción, lo que demuestra la inquietud de las autoridades eclesiásticas por la resistencia de sus fieles a cambiar de actitud. Por otro lado, la permanencia todavía a finales del siglo pasado y su continuación en el nuestro de muchas de esas costumbres duramente fustigadas y perseguidas - seranes, muiñadas, fiadas, esfoladas, velatorios festivos, duelo exagerado en las iglesias, convites fúnebres...-, según demuestran los trabajos de los antropólogos que se han interesado desde el último tercio del Ochocientos por las manifestaciones de lo que ha dado en llamarse la cultura popular³³.

³¹ A este respecto véase ALVAREZ SANTALO, C. et alii: *Las cofradías de Sevilla en el siglo de las crisis*, Sevilla, 1991, p. 15 y ss. También CARO BAROJA, J.: *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, 1980.

³² DUBERT GARCIA, I.: «A cultura popular...», cit. p. 244.

³³ La lista sería enorme si la pretendieramos exhaustiva, sin embargo como botón de muestra pueden citarse autores como TENORIO, N.: *La aldea gallega*, Vigo, 1982. BOUZA BREY, F.: *Etnografía y folklore de Galicia* (2 vol.), Vigo, 1982. TABOADA CHIVITE, X.: *Etnografía gallega (cultura espiritual)*, Vigo, 1972. MANDIANES CASTRO, M.: *Loureses, antropología dunha parroquia galega*, Vigo, 1984. LISON TOLOSANA, C.: *Antropología cultural de Galicia*, Madrid, 1979. VV.AA.: *Los gallegos*, Madrid, 1976. Sin olvidar esa deliciosa novela de M. GARCIA BARROS: *Aventuras de Alberte Quiñoi*, Vigo, 1972. Para más allá de nuestras fronteras, donde se vive un proceso semejante, son útiles SANCHIS,

Es precisamente el mundo de la fiesta el que ha preocupado más a los prelados del Setecientos, que se dedicaron con ahínco a su represión en cualquiera de sus manifestaciones. Las prohibiciones de reuniones nocturnas de mozos y mozas con motivo de alguna actividad laboral (fiadas, muiñadas, esfoladas) es duramente perseguida por los obispos y sus delegados. En estos términos se expresaban en la ya varias veces mencionada visita pastoral tudense de 1724:

«Ytem por quanto está mandado por los Señores nros. antezesores no se hagan Juntas de noche así de hombres Como de mugeres en lo que llaman seranes y empallejadas por las muchas ofensas que Cometten contra Ntro. Sr. y hallarse su Illma. informado que algunas personas no Cumplen con este mandato, y para que se Hevite tan pernicioso Vicio, manda que los que consintieren de noche, así en sus cassas como en sus molinos los tales festejos de tocar y danzar, el Abbad multe a cada uno (...) en Diez Ducados y a los padres de los hijos o hijas que se hallaren en los tales molinos y seranes tocando y danzando le multará por cada uno en cuatro reales, y por la segunda en ocho y por la tercera dará quenta a su Illma para mandar les prender y castigar rigurosamente, cuias multas aplica su Illma para la fábrica de esta dha fra.»³⁴

En 1749 y 1778 vuelve a reiterarse la prohibición³⁵, que también encontramos recogida en mandatos santiaguenses de 1725, 1740, 1763 y 1768³⁶.

Pero no son éstas las únicas expansiones festivas que encontramos censuradas en la documentación eclesiástica. La asistencia a romerías, en especial si por su lejanía era necesario pasar la noche en torno al santuario³⁷; las conmemoraciones de la noche de San Juan³⁸, y en general cualquier reunión que exceda las horas diurnas, están permanentemente en el punto de mira de los guardianes de la moral y rectas costumbres³⁹. Cabría pensar incluso, que ante

P.: *Arraijal: Festas de um povo. As romarias portuguesas*, Lisboa, 1983; así como la trilogía de CARO BAROJA, J., dedicada a la fiesta popular: *El carnaval*, Madrid, 1979. *La estación de amor (Fiestas populares de Mayo a San Juan)*, Madrid, 1979 y *El estío festivo (Fiestas populares del verano)*, Madrid, 1984.

³⁴ Libro de fábrica cit. del archivo parroquial de Anceu.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Libro de fábrica de Santa Eulalia de Boiro cit. y A.H.D.S., Fondo General, n° 1.269, visita el Arciprestazgo de Posmarcos de Abajo, véase, por citar un ejemplo concreto, Santa Marina de Junio.

³⁷ Tui, visitas pastorales de 1724 y 1778. Archivo parroquial cit.

³⁸ Refiriéndose a la capilla de San Juan de la feligresía de Santo Tomás de Ames (A Mahía), dice el visitador en 1791:

«... está indecente, en ella no se celebra misa hace más de 40 años, sólo una vez al año en el exterior el día del santo (...) y servir solo de ocasión de disoluciones y ofensas de Dios con el motivo de juntarse desde el anochecer del víspera, hasta después de anochecer de dho día las Personas de ambos sexos de las inmediaciones a celebrar con Músicas y vailes del País la lumbre y fuego que suele hacerse en dha noche del víspera, se mandó demoler.» A.H.D.S. Fondo general n° 1273.

³⁹ La visita de 1791 nos da una abundantísima información respecto a muchas parroquias. En Santa María de Urdilde (A Mahía), se prohíben las fiestas del 25 de Marzo para evitar «tanta

la poca efectividad de las prohibiciones los prelados decidieron cambiar de táctica, o cuando menos complementarla, procurando contrapesar aquellas conductas con prácticas de piedad, pues es precisamente a principios del XIX cuando encontramos en las visitas el estímulo de ciertas devociones como el Angelus o el rezo en días festivos de rosarios y viacrucis⁴⁰, que si bien fueron bien aceptados en parte⁴¹, en modo alguno consiguieron imponer el modelo de vida conventual y fraileasco que a los obispos les hubiera gustado ver establecido en las aldeas de su diócesis.

Precisamente, era el propio mundo devocional el que favorecía e impulsaba la conservación de muchas de aquellas manifestaciones de algazara y alegría generalizada que tanto inquietaba el ánimo de los pastores espirituales, y, paradójicamente, sin duda para su mayor desconuelo, eran las cofradías - pensadas como instrumento de santificación del pueblo cristiano - las que amparaban muchas de aquellas perversiones de la conducta que se quería erradicar, y es que, en el mundo rural, la participación festiva y religiosa se va a canalizar en buena medida a través de la cofradía.

a) Las cofradías

El Barroco, siglo de contrarreforma, o por mejor decir, de revolución religiosa católica, verá en las cofradías el gran instrumento de reconversión espiritual. Como tantas otras cosas, el cambio tridentino tampoco inventó las cofradías⁴², pero las adaptaría para convertirlas en uno de los canales privilegiados para difundir las novedades de la reforma. Ofrecían todas las ventajas y, en principio, ningún inconveniente pues garantizaban la participación de los fieles en los actos de culto y su asistencia a los acontecimientos religiosos más importantes, al tiempo que aseguraban la consolidación de aquellas nuevas devociones que la Iglesia renovada pretendía impulsar, como la fiesta del Santísimo Sacramento. La religiosidad de la época poseía incentivos suficientes para atraer a los fieles a formar parte de sus filas; en lo puramente espiritual la posibilidad de ganar indulgencias y de beneficiarse de la celebración de aquellos

borrachera y otras disoluciones». En Santa María de los Angeles (A Mahía) se ordena destruir el pórtico de la capilla de San Blas «por ser ocasión de maldades». A.H.D.S. Fondo general nº 1273. Véanse también las visitas mencionadas de Tui.

⁴⁰ Visitas tudenses de 1815 y 1828.

⁴¹ El toque del Angelus tres veces al día se siguió haciendo en muchas parroquias del obispado de Tui hasta, al menos, los años sesenta del presente siglo.

⁴² Con anterioridad este tipo de asociaciones tenían ya una implantación importante. Véase VINCENT, C.: *Des charités bien ordonnées. Les confréries normandes de la fin du XIII^e siècle au début du XVI^e siècle*. Paris, 1988, pp. 46 y ss.

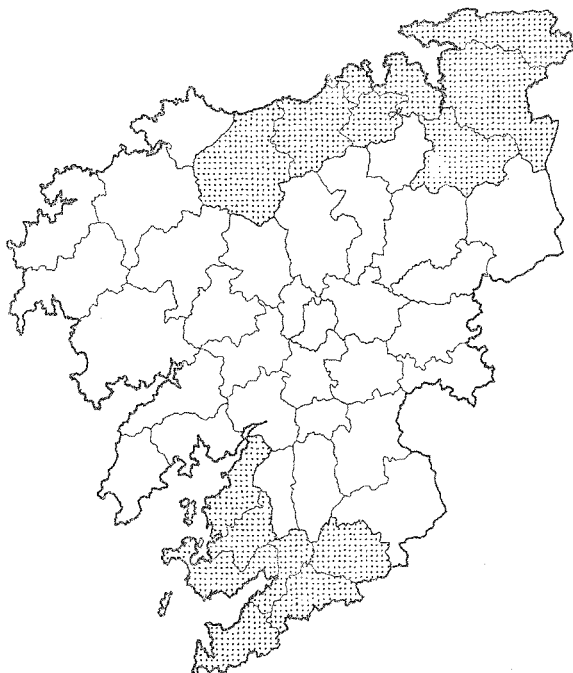
sufragios que de forma permanente se oficiaban por los hermanos difuntos, y en lo material, la garantía de un entierro digno, en ocasiones la asistencia en la necesidad⁴³, y la posibilidad de disfrutar de una jornada de confraternidad festiva a nivel parroquial, que contribuiría a ligar los lazos en el seno de la comunidad vecinal.

Dos aspectos van a centrar nuestra atención acerca de las cofradías en el presente trabajo, la acción de la jerarquía eclesiástica sobre su vida; y las devociones de que fueron expresión. Para ello nos vamos a situar, geográficamente hablando, en el arzobispado de Santiago, que comprende entre sus límites un amplio territorio de la fachada atlántica gallega. Nuestra fuente de información serán una serie de visitas pastorales que se extienden a lo largo de los siglos XVII y XVIII con años extremos en 1607 y 1792.

Es difícil medir el rápido éxito de estas hermandades, pues si bien resulta relativamente fácil establecer repertorios de cofradías para el siglo XVIII, retroceder en el tiempo supone una gran dificultad por la falta de fuentes documentales. Para el arzobispado santiagués contamos, no obstante, con dos documentos de gran importancia. Nos referimos a la utilísima visita que giró el canónigo cardenal Jerónimo de Hoyo en los primeros años del siglo XVII, así como otros documentos de similar naturaleza correspondientes a los años treinta y cincuenta de la mencionada centuria. Desgraciadamente no todos los arciprestazgos de la diócesis se ven comprendidos en esta documentación, pues sólo afecta a nueve de los treinta y cuatro en que aquélla se divide, pero sin duda nos proporcionan un buen indicio de lo que debió ser la evolución general del número de estas asociaciones⁴⁴. (Véase Mapa I):

⁴³ La labor asistencial tenía una especial incidencia en el mundo urbano, donde algunas cofradías unían este fin al puramente devocional. Los estatutos de las rurales no siempre incluyen esta función, pero sin duda implícitamente estaba recogida en ellos. La solidaridad vecinal, más acusada que en la ciudad, debía suplir con creces estos aspectos de carácter benéfico salvo en situaciones de crisis generalizada. Véanse MANTECON MOVELLAN, T.A.: *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*. Cantabria, 1990, pp. 84 y ss. LOPEZ MUÑOZ, M.L.: *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada moderna*. Granada, 1994, pp. 61 y ss. y 130 y ss. MAZA ZORRILLA, E.: *Valladolid: sus pobres y la respuesta institucional (1750-1900)*, Valladolid, 1985, pp. 56 y ss. CARASA SOTO, P.: «La asistencia social y las cofradías en Burgos desde la crisis del Antiguo Régimen», *Investigaciones Históricas*, n°3 (1982), pp. 179 y ss. MARCOS MARTÍN, A.: *Economía, sociedad, pobreza en Castilla: Palencia, 1500-1814*. Palencia 1985, pp. 423 y ss.

⁴⁴ Los años de visita son los siguientes: Juan Rozo, 1634, 1743, 1792; Bezoucos, 1637, 1743, 1791; Pruzos, 1634, 1743, 1791; Faro, 1634, 1742, 1791; Cerveiro, 1634, 1742, 1772; Bergantiños, 1637, 1742, 1817; Salmés, 1651, 1739, 1791; Morrazo, 1652, 1747, 1791 y Cotobad, 1652, 1746 y 1792. Los datos de Bergantiños son incompletos por faltar los resultados de la visita de 1791.



MAPA 1: Arciprestazgos utilizados en la evolución del número de cofradías.

Arciprestazgos	Nº de fras.	1607	1634/52	1739/47	1791/92
Bergantiños	34	28	61	73	Sin datos
Faro	44	2	52	93	89
Cerveiro	29	0	28	47	48
Juan Rozo	34	7	35	61	61
Pruzos	46	12	67	118	115
Bezoucos	27	5	27	73	79
Salnés	61	0	106	145	142
Morrazo	35	6	26	134	142
Cotobad	13	0	4	43	43
	323	60	406	787	719 ⁴⁵

⁴⁵ Los datos proceden del A.H.D.S., Fondo general nº 1264, 1266, 1271, 1272, 1273, 1275 y 1276.

Es pues evidente como el Seiscientos es un momento de desarrollo del asociacionismo religioso, que probablemente vive su mejor momento en la segunda mitad de ese siglo y primeras décadas del XVIII, si bien su salud es buena hasta finales de esta centuria. Es cierto que en algunos trabajos se ha puesto de manifiesto el buen momento que viven las cofradías en el período medieval, y en especial en el siglo XV⁴⁶, pero es innegable que durante el XVII experimentan un segundo momento de esplendor, que en muchas partes - de manera especial a nivel rural - no habían conocido antes⁴⁷.

Los fieles, sin embargo, escaparon de cualquier posible dirigismo y utilizaron el instrumento que ponían en sus manos para potenciar aquellas devociones que sentían más próximas, al tiempo que empleaban los medios que les parecían más adecuados para llevarlo a efecto. En un principio la permisividad de los tiempos de confrontación transigió con lo que, de entrada, garantizaba la adhesión de los fieles a los preceptos que se pretendía inculcar, pero a la larga la confrontación tendría necesariamente que aparecer una vez que, pasados los tiempos de turbación y exaltación exacerbada, se examinaran con quietud y reposo las situaciones que se estaban viviendo en el seno de la Iglesia. Nos encontramos así con un segundo momento de reconquista, en el que se intenta reorientar la devoción y la religiosidad del mundo de las cofradías, un proceso que tendrá un resultado desigual, pero que en algunos casos - sin duda en proporción importante - significó el principio del fin de su popularidad. La esterilidad de los tiempos, que diría un contemporáneo, y la política oficial⁴⁸, unida a las turbaciones de principios del Ochocientos, darían finalmente al traste con ellas, fenómeno que repercutiría sobre la misma práctica religiosa que, sin duda alguna, habían contribuido a apuntalar sólidamente durante más de dos siglos⁴⁹.

⁴⁶ Véanse los trabajos de GERBET, M^o C.: «Les confréries religieuses à Cáceres de 1467 à 1523», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, (1971), pp. 75-76. GARRIDO AGUILERA, J.C. *Religiosidad popular en Jaén durante los siglos XV y XVI. Las cofradías*, Jaén, 1987, pp. 16-17. VINCENT, C.: Opus cit., pp. 52 y ss. MÜNUERA RICO, D.: «El cambio de protagonismo: de la dependencia a la supremacía» en ALVAREZ SANTALO, C. et alii: *Religiosidad popular. III. Hermandades, romerías y santuarios*. Barcelona, 1989, p. 597. BAZAN DIAZ, I. y MARTIN MIGUEL, M.A.: «Aproximación al fenómeno socio-religioso en Vitoria durante el siglo XVI: la cofradía de los disciplinantes de la Vera Cruz», *Espacio, Tiempo y Forma*, nº6 (1993), pp. 231-233.

⁴⁷ ARDAILLOU, P.: «Les confréries viennoises aux 17^e et 18^e siècles», *Révue d'Histoire ecclésiastique*, vol 87, nº 3-4 (1992), p. 747. LOPEZ MUÑOZ, M.L.: opus cit., p. 14. JAMET, C.: «Les confréries de devotion dans la diocèse de Rennes (ss. XVII-XVIII)», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*. Tomo 87, nº 3, pp. 481-482. Y LOPEZ LOPEZ, R.J.: *Comportamientos religiosos en Asturias durante el Antiguo Régimen*, Gijón, 1989, pp. 188-189.

⁴⁸ ABBAD, F.: «La confrérie condamnée ou une spontanéité festive confisquée. Un autre aspect de l'Espagne à la fin de l'Ancien Régime», *Mélanges de la Casa de Velázquez* (1977), pp. 361-384.

⁴⁹ Sobre la evolución de las cofradías gallegas pueden consultarse: LOPEZ LOPEZ, R.J.: «Las cofradías gallegas en el Antiguo Régimen», *Obreiroiro de Historia Moderna. Homenaje al Prof. Eiras Roel en el XXV Aniversario de su Cátedra*. Santiago, 1990, pp. 181-200. Y GONZALEZ LOPO, D.L.: «La

Lo primero que llama la atención en cuanto comparamos las visitas del Seiscientos y del Setecientos, es el amplio silencio que las primeras guardan con respecto a lo que podríamos llamar los aspectos festivos de la devoción popular. Es verdad que nuestros informes para el XVII se circunscriben a su primera mitad, un momento de aparición y desarrollo de las cofradías, sin embargo ninguna de las que entonces se citan mereció censura por su comportamiento festivo⁵⁰. Las primeras reacciones que conocemos en su contra están fechadas a principios de la centuria siguiente⁵¹, y en especial a finales de los años veinte en la visita pastoral que el arzobispo D. Miguel Herrero y Esgueva giró a su diócesis. Una fecha relativamente tardía si tenemos en cuenta que en otros rincones del mundo católico se habían comenzado a tomar medidas similares cien años antes⁵². El informe final de la visita de monseñor Esgueva no se conserva, pero en los posteriores de finales de los treinta y de la década de los cuarenta hay referencias a la misma en las prohibiciones que entonces se hacen o se recuerdan.

En concreto la atención de los visitantes se va a centrar sobre las formas festivas que adopta la celebración de la fiesta del patrono, en especial en las denominadas de «pitanzas» o de «comida», que poco a poco se van diferenciando de las de «sufragios», en las que, según su nombre, priman fundamentalmente los aspectos religiosos sobre los profanos si bien tampoco quedaban totalmente al margen de la cuestión. En las llamadas de «pitanza», se solemnizaba la festividad con una comida que agrupaba a todos los hermanos y que tenía una doble finalidad. Por un lado la lúdico-comunitaria encargada de proporcionar un día de esparcimiento en medio de las duras jornadas del trabajo campesino; pero también otra económica, pues las sobras del banquete eran subastadas obteniéndose así uno de los ingresos importantes de la asociación. Las constituciones de la cofradía de San Salvador de la feligresía de A Lama (Tui), elaboradas en 1652, nos dan una importante información al respecto:

«Ytem que al otro día de la cofradía se junten todos los cofrades de la dha cofradía y se ponga a puja todo lo que sobrare de la cofradía, y si algo sobrare que no se bendiere se reparta entre los dhos cofrades a cada uno como fuera,

evolución del asociacionismo religioso gallego en la segunda mitad del siglo XVIII: el arzobispado de Santiago», *Actas de los VII Encuentros de Historia y Arqueología. Gremios, hermandades y cofradías*. San Fernando, 1991, II, pp. 27-42.

⁵⁰ Una excepción sería una cofradía del Santísimo Sacramento fundada por los pescadores de Santa María de Cayón (Bergantiños), de la que se dice en 1639: «que gastan en comidas y otros gastos superfluos sin que digan missas ni hagan otras obras de caridad, sólo tienen cera para cuando se entierran, y el mayordomo lo nombran entre sí sin que asista el prior...». En realidad no se censura la comida, sino la falta de control eclesiástico sobre la hermandad. A.H.D.S. Fondo general n° 1264.

⁵¹ DUBERT GARCIA, I. y FERNANDEZ CORTIZO, C.: «Entre el «regocijo»...», cit., p.259. En concreto se trata de 1708.

⁵² ENES, M^a F.: «As confrarías do Santísimo e das Almas no âmbito da cultura barroca (un caso na diocese de Angra)», *Actas do I Congreso Internacional do Barroco*. Porto, 1991, I, pp. 279-280.

los cuales sean obligados a tomar y aceptar lo que les fuere repartido y lo paguen a dha cofradía porque no haya pérdida y sean obligados a asistir a lo susodho so pena de una libra de cera.»⁵³

Pero también las otras cofradías daban lugar a ágapes, a cuyo gasto, o bien colaboraban los cofrades⁵⁴, o bien estaba a cargo de los mayordomos, aunque en estos casos la asistencia podía ser más reducida⁵⁵, pero no necesariamente, como se desprende de los lamentos que el P. Isla pone en boca de Bastián Borrego en su conversación con fr. Prudencio:

«Y si no, dígame su reverencia, ¿se servirá mucho a los santos en que un probe como yo gaste en cada una de estas mayordomías sesenta reales de vino, veinte en tortada, diez en avellanas, todo para dar la caridad a los cofrades, sin contar la cera, ni la comida a los señores sacerdotes, ni la limosna del padre predicador, que todo junto hace subir la roncha a más de ciento y veinte reales? Ya la cera, la limosna del sermón, y aunque digamos también la comida de los curas, pase; porque todo esto parece cosa de Iglesia. Pero ¡el vino de los cofrades, que hay hombre que se mama dos cuartillos! ¡La tortada y las avellanas para yesca! Y añadida su trinidad el baile por la tarde a la puerta del mayordomo, que dura hasta muy entrada la noche (...)»⁵⁶

Unas comidas que también serán condenadas por los obispos como puede verse en las visitas pastorales de Tui de 1724, 1749, 1778 y 1828⁵⁷.

De todas maneras, no sólo fueron los preladados quienes se opusieron al mundo festivo, y por veces excesivamente mundano de las cofradías, pues en la segunda mitad de siglo irán apareciendo otras voces críticas. Los mismos jesuitas opondrán sus «congregaciones» como alternativa a aquéllas, de las que el P. Isla canta sus excelencias a través del mencionado Bastián Borrego, después de haber criticado los excesos de profanidad de las asociaciones tradicionales⁵⁸.

⁵³ Constitución nº 11 de la cofradía de San Salvador de A Lama. Este libro se custodia en su archivo parroquial. Véase también DUBERT GARCIA, I. y FERNANDEZ CORTIZO, C.: «Entre el «regocijo»...», cit., p. 257.

⁵⁴ Una de las ordenanzas de la cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquia de San Juan de Serres, fundada en 1626, decía así: «yttem ordenamos que el día de la fiesta, haviendo comida, ttodos los cofrades vayan a ella sin falttar, a lo menos de cada casa uno (...)». Y más adelante «yttem ordenamos que los que fueren a Comer a la mesa paguen dos reales por la Comida cada uno, sin resistencia», Archivo Histórico Universitario de Santiago (A.H.U.S.), Bienes Nacionales, leg. 1095.

⁵⁵ En la visita de Tui de 1724, se ordena que los «mayordomos que tuvieren las festividades en las vísperas no dé de comer a ningún género de personas, ni de almorzar el día de dha festividad por las muchas ofensas, lizenciones y gastos que de acerse se ocasionan...».

⁵⁶ ISLA Y ROJO, J.F.: Opus cit., pp. 208-209. Concluía Borrego indicando los motivos que llevaban a los cofrades a la mayordomía: «¿No me pueden obligar? (...) ¿Qué razón habrá divina ni humana para que, habiendo yo bebido el vino y comido el turrón de los demás cofrades, no beban y coman ellos el mío?».

⁵⁷ Archivo y libro ya citado.

⁵⁸ «Digo que ¿cuánto más valen aquellas conjuraciones, o congrigaciones, o lo que jueren, que obligan a escobijar la conciencia confesando y comulgando a menudo, como si dijéramos cada

Sin embargo este modelo jesuítico no llegó a tener una gran implantación, ni trascendió más allá del ámbito urbano. Asimismo los espíritus ilustrados dentro de su campaña de depuración de los hábitos religiosos, reaccionaron en contra de las cofradías tradicionales. Es demoledor el discurso XXIV de El Censor, en que con fina ironía saca a la luz cuanto tenía de ridículo, irreverente y censurable el comportamiento de muchas de estas asociaciones⁵⁹, que también merecieron, cómo más atrás insinuábamos, un intento de control por parte de la autoridad civil, aunque este apenas trascendió fuera de los límites urbanos⁶⁰. Es evidente, por tanto, que durante el XVIII y de forma progresiva, este tipo de hermandades fue concitando el interés y la atención de todos aquellos - los obispos a la cabeza - que pretendían una depuración de las costumbres religiosas y un control de las manifestaciones festivas en el marco de los comportamientos devocionales y cívicos.

Las cofradías de «comida», y volvemos así a nuestro principal objeto de atención, se detectan en la mayor parte de los arciprestazgos santiagueses, veintiuno de los treinta y tres para los que contamos con información⁶¹ (Véase Mapa II). Un reparto, por otro lado, desigual y que nos informa de su heterogénea distribución. No hay, por tanto, áreas o zonas más proclives a la costumbre que otras, si bien en algunos arciprestazgos el número de menciones es especialmente elevado, como por ejemplo el caso de Montes o Cotobad, mientras que en otros sólo aparece una única referencia, como en Ferreiros, Nemanco o Posmarcos de Abajo.

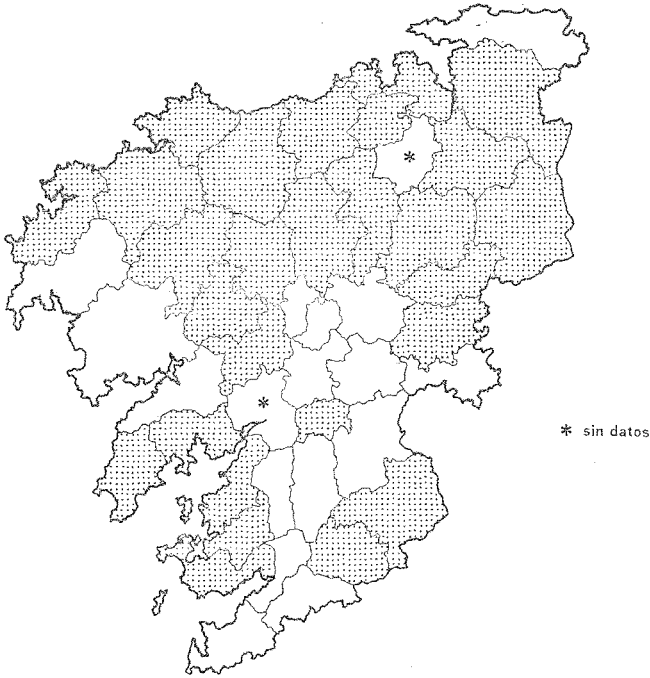
Si analizamos el resultado de la mencionada visita de los años veinte, resulta curioso el comportamiento desigual observado por la autoridad eclesiástica, prueba evidente de la falta todavía, de un criterio preciso y firme. Así cuando en 1737 se visita la ermita de San Bartolomé de la feligresía de San

mes o los días de las fiestas recias; que dan regras para vivir un cristiano honradamente, en las cuales no hay mayordomías ni estos embelecos o dimonios de caridades; y que, en fin, son medios para librarle a un hombre del infierno; que las otras que lo más que tiran es a sacarle a uno del pulgatorio!». ISLA Y ROJO, J.F.: *Opus cit.*, pp. 210.

⁵⁹ *El Censor*, Oviedo, 1989, pp. 105-108. Este discurso es de 1781.

⁶⁰ GONZALEZ LOPO, D.L.: «La evolución del asociacionismo religioso...», *cit.*, pp. 28-30.

⁶¹ Probablemente su expansión fuera mucho mayor, pero o bien pasaron inadvertidas, o se las trató con indulgencia. Un ejemplo lo tenemos en el arciprestazgo de A Mahía, ninguna de cuyas cofradías es acusada de ser de «pitanza» en la segunda mitad del siglo XVIII, pero donde sí consta que las había según los archivos parroquiales. Véase DUBERT GARCIA, I. y FERNANDEZ CORTIZO, C.: «Entre el «regocijo»...», *cit.*, p. 259. Llama también la atención que en el arciprestazgo de Cotobad con posterioridad a 1737 no aparezca ni una sólo mención, siendo en una de sus parroquias donde se conserva todavía hoy una de las pocas bacanales ligadas a un culto mariano que hunde sus raíces en aquel siglo, nos referimos a la cofradía de Ntra. Sra. de los Remedios do Pelete. Hoy la cofradía ya no existe, pero la fiesta religiosa acompañada de otra profana aún permanece.



MAPA 2. Arciprestazgos en que se citan cofradías de comida.

Julián de Veá, arciprestazgo del mismo nombre, se dice que es de pitanza si bien «el Sr. Esgueva disimuló porque no se extinguiese la cofradía»⁶². En ese mismo año al ser visitada la de San Esteban, en San Esteban de Pedre (Montes), se dice que se compone de comida, siendo prohibida en su día por monseñor Esgueva, si bien su sucesor, D. José del Yermo, volvió a autorizarla en 1729⁶³. En las parroquias de Almofrey o Loureiro (Cotobad), hay casos semejantes⁶⁴.

La ofensiva - casi podríamos llamarla cruzada por el encono con que se acomete - contra las cofradías de comida, se inicia en las visitas que se desarrollan entre finales de los años treinta y finales de los cuarenta, y contará con el respaldo de las nuevas sinodales del arzobispado publicadas por D. Cayetano Gil Taboada en 1747. En ellas se disponía:

⁶² A.H.D.S., Fondo general, n° 1266.

⁶³ A.H.D.S., Fondo general, n° 1266.

⁶⁴ A.H.D.S., Fondo general, n° 1265.

«No se permitan las cofradías de comida, es decir, aquellas que dan de comer a sus cofrades en las que hay desórdenes por comer hombres y mujeres juntos; pero permita las cofradías de porciones, es decir, las que dan pan y carne a los cofrades para que se lo lleven y lo coman particularmente en sus casas.»⁶⁵

En la constitución anterior se aprecia, de todas maneras, una concesión, cambiar el regocijo público por otro familiar y privado medida que ya con anterioridad habían aceptado algunas hermandades⁶⁶.

Entre 1724 y 1740, hay un total de quince prohibiciones de cofradías de comida en un total de nueve arciprestazgos; de ellas nueve se hacen entre 1737-39 y seis son anteriores. Al mismo tiempo hay un total de cuatro casos en los que se tolera la costumbre, ya sea por el bien de la asociación⁶⁷, ya por el informe favorable del párroco⁶⁸.

Entre 1741-50 el número de condenas es de nueve en un total de cinco arciprestazgos, al tiempo que hay cuatro menciones neutras, es decir, sin que vayan acompañadas de un comentario de aprobación o de censura. Es de señalar que dos de esas prohibiciones son una reiteración de otras tantas dadas en un momento anterior y que no se habían llevado a efecto.

Entre 1768 y 1777 volvemos a encontrarnos con quince condenas - una de las cuales es también reiteración de otra pasada - en un total de ocho arciprestazgos. De todas maneras, incluso a estas alturas del siglo, los visitantes se ven obligados a transigir en determinadas circunstancias. Así, D. Lorenzo Antonio Folgueira y Saavedra al visitar en 1768 la cofradía de Ntra. Sra. de Rubín, sita en San Pedro de Cícere (Céltigos), señala que: «... cuia cofradía se le ynformó y reconoció de las quantas era de pitanza, y así se aprobaron sus Constituciones con autoridad hordinaria el año pasado de mil sietecientos treinta y uno, y así atendiendo su merced a la Corta Renta sabida que tiene, y que con el motivo de las Pitanzas suele tener aumento, que asciende en algunos años a trescientos o quatrocientos reales y que de pribar esto es en perjuicio de el aumento del

⁶⁵ *Constituciones Sinodales del Arzobispado de Santiago hechas por el Illmo. Sr. D. Cayetano Gil Taboada (...) de Santiago en la Sta. Synodo que celebró en los días (...)*. Buenaventura Aguayo, Santiago 1747, pp. 251-252.

⁶⁶ Son varias las que se citan en la visita de 1737 en Montes. A.H.D.S., Fondo general, n° 1266: Cerdedo, Ventoso, Parada, Montes, Pardesoa y Barcia do Seixo.

⁶⁷ «solicitó se redujese a que a cada cofrade se le diese de pitanza porción de carne, pan y vino y que cada uno se lo llevase a su casa, pero representaron tantos inconvenientes y menoscabos que tendría la cofradía en los despojos que se sacan a remate y puja, que lo dejé como estaba» (Pedre). A.H.D.S., Fondo general, n° 1266 (Montes).

⁶⁸ «Hay comida con licencia del provisor y asegura el cura y su teniente se hace con quietud, y aunque comen juntos se aumenta la cofradía con el remate y puja de los despojos». (Caroi). A.H.D.S., Fondo general, n° 1266 (Montes).

santuario, y acaso en perjuicio del culto y veneración de M^a Santísima, porque abandonarán los fieles su devozión y no habrá por falta de aquéllo quien Concurra a ofrecerla Cosa alguna, por estos motivos, y a fin de que baya en aumento, sin aprobar este abuso que ya tendrán por regalía, por aora y sin perjuicio de tomarse a tiempo debido providencia, se prosiga en el dar de las tales pitanzas ...»⁶⁹

Igual actitud observa un poco más adelante en San Julián de Santa Sabina, al visitar la ermita de San Bartolomé, donde tenía su sede una cofradía con este título; y también con respecto a la de San Roque en San Pedro de Santa Comba⁷⁰. Sin embargo esto no significa que estemos ante un hombre complaciente y falto de genio y carácter, pues su postura es diametralmente opuesta cuando atisba algún desorden:

«... es de Pitanza, atendiendo su merced al ningún lucro que desto se saca, antes bien con este motivo ynconvenientes graves, desde aora para en adelante priba esta costumbre.»⁷¹

Cabría esperar que esta reiterada oposición acabara dando sus frutos a finales de la centuria, pero también en los años noventa tuvieron que seguir luchando las autoridades eclesiásticas contra esta práctica que se resistía a desaparecer, y son doce las noticias que tenemos, correspondientes a siete arciprestazgos, referentes a pitanzas comunitarias (once originales y una reiteración).

Es difícil evaluar el resultado global de la lucha, pero el hecho de que las comidas, pitanzas y «saleres» sigan presentes a fines de siglo, es buena prueba de que los esfuerzos de la jerarquía fueron insuficientes en muchos casos, y si bien en ocasiones consiguieron su fin, no pudieron erradicar la costumbre, que nacía con nuevas cofradías o a la que se adherían otras de larga vida, en especial aquellas ligadas a los santos que tenían su sede en capillas sitas en montes y carballeiras, cuya visita hacía casi inexcusable la celebración de una comida «in situ»⁷². Los datos numéricos que acabamos de mencionar tienen el grave

⁶⁹ A.H.D.S., Fondo general, n° 1269.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem. San Salvador de Padreiro (Céltigos). También en San Isidro de Posmarcos y San Cristóbal de Abanqueiro (Posmarcos de Abajo), se mostró igual de intolerante.

⁷² Además probablemente la pitanza tenía una mayor trascendencia simbólica que iba más allá de lo puramente gastronómico, pues muchas veces se vive como una invitación del santo a los romeros que acuden a festejarlo (San Blas en San Martín de Riobó - Soneira - por ejemplo), de igual manera que cualquier individuo hacía con los amigos que acudían a su casa a felicitarlo en su día. Era, pues, una manera de integración familiar con el mismo santo. Véase LEMA SUAREZ, X.M^a.: *A arte relixiosa na Terra de Soneira*. Santiago, 1993, III, p. 627.

inconveniente de aparecer dispersos en el espacio y en el tiempo, pues nuestra documentación no es lo suficientemente homogénea como para permitirnos un estudio sistemático del territorio comprendido en nuestro trabajo; por otra parte, resulta difícil interpretar los silencios de la documentación. Sin embargo, y a pesar de las dificultades que plantea, sí tiene un valor innegable, el demostrarnos lo exiguo de los resultados de la acción eclesiástica⁷³. Después de casi un siglo de condena continuada, los visitantes no podían bajar la guardia y debían seguir mostrando su oposición y controlando estrechamente la labor de sus subordinados a nivel parroquial, que como ya hemos indicado, acudían gustosos a compartir el yantar con sus convecinos, a los que frecuentemente respaldaban con sus recomendaciones de tolerancia ante la autoridad⁷⁴. Actitudes de denuncia como la del párroco de San Isidro de Posmarcos⁷⁵, no debían ser más que la excepción que confirmaba la regla, al igual que la de José Blanco, mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento y Ntra. Sra. de la Visitación de Abanqueiro (Posmarcos de Abajo)⁷⁶.

No obstante, este fracaso no es algo exclusivo del panorama gallego, como tampoco lo era la actitud represiva de la jerarquía. En Cantabria las reconven- ciones seculares no tuvieron más éxito que aquí⁷⁷. Ni en Sepúlveda, donde se recurrió a todo tipo de subterfugios, como llevar incluso una doble contabilidad⁷⁸, con el fin de que a los ojos inquisitivos del visitador - cuya fuente de información

⁷³ Es especialmente significativo el ejemplo de la cofradía de San Roque fundada en su ermita del Monte Coronado en 1565 (Santa María de Mira, arciprestazgo de Soneira). Su pitanza se prohíbe en 1712, 1721, 1754, 1791 y 1827. En 1828 se continuaba celebrando y en 1987, pretendiendo el párroco relanzar la actividad de la asociación - que subsiste en nuestros días - hacía especial hincapié en lo positivo que había sido en el pasado reciente la celebración de la comida de campo de la hermandad. Véase LEMA SUAREZ, X.M.^a: Opus cit., III, pp. 557-559, 564, 567, 569, y 574-575.

⁷⁴ A.H.D.S. Fondo general, n^o 1266. Feligresía de Caroi (Montes).

⁷⁵ «... por esas cuentas (las de 1765) se deduce que eran de comida, pero expresa el cura la tiene privado por haver reconozido era perjudicial a dhas Cofradías.» (1768) A.H.D.S. Fondo general, n^o1269. Arciprestazgo de Posmarcos de Abajo.

⁷⁶ Ibidem. «... antes bien inconsecuencias perniciosas que acarrear semejantes conbites de que aún se siguen escándalos, teniendo todo esto presente y que lo mismo se presentó por el Maiordomo actual José Blanco, manda que desde aquí en adelante no se dé la tal comida por ningún Maiordomo ni el Cura lo permita...».

⁷⁷ MANTECON NOVELLAN, T.A.: *Contrarreforma y religiosidad...*, cit, p. 205.

⁷⁸ LINAGE CONDE, A.: «La cofradía del Carmen de Sepúlveda: sobre el sentimiento religioso del antiguo al nuevo régimen», *Naturaleza y Gracia*, vol. 31, (1984). Salamanca, pp. 34-40. Véase también del mismo autor *Las cofradías de Sepúlveda*. Segovia, 1985, pp. 56 y ss. y «Las visitas diocesanas a las cofradías de Sepúlveda, Segovia (1624-1856)», *Escritos del Vedat. Anuario de la Facultad de Teología*, vol. X (1980), p. 327. Sobre esta misma cuestión pueden consultarse BARRIO GOZALO, M.: *Estudio socio-económico de la Iglesia de Segovia en el siglo XVIII*. Segovia, 1982, pp. 702-707. BARREIRO MALLON, B.: «Muerte y religiosidad en las comunidades campesinas del Antiguo Régimen», *Homenaje a Carlos Cid, Oviedo*, 1989, p. 105. LOPEZ LOPEZ, R.J.: *Comportamientos religiosos en Asturias durante el Antiguo Régimen*, Gijón, 1989, pp. 221 y ss.

eran con frecuencia los libros de la institución⁷⁹ - pasarán inadvertidas las infracciones, que subsistían en la segunda mitad del siglo XIX⁸⁰.

Por otra parte hay que dejar constancia de un hecho importante, que la victoria allí donde se produjo, fue pírrica en la mayor parte de las ocasiones pues se consiguió, o bien llegando a un cierto compromiso⁸¹, o bien, en el mejor de los casos, a costa de los intereses económicos de la cofradía, e incluso, deteriorando la propia práctica devocional, que acabaría desapareciendo en una muestra de rebeldía que, sin duda y a pesar de la satisfacción producida por el éxito obtenido, debió desazonar los espíritus de unos preladados que debieron sentirse horrorizados de la barbarie y dureza de corazón de sus fieles.

Curiosamente, uno de los argumentos que reiteradamente esgrimen las autoridades eclesiásticas para oponerse a las fiestas, aparte de los desórdenes de carácter moral que se producen una vez que los cofrades hubiesen comido bien y bebido mejor, es el deterioro económico de las hermandades; las comidas llevarían a estas a consumir sus caudales y a tener que endeudarse. Sin embargo no consta que ninguna haya tenido mal fin por culpa de tales hábitos, mientras que los visitantes las dejaron con frecuencia sin haberes al obligarlas a invertir sus alcances en la confección de retablos, celebración de misas, compra de ornamentos para la iglesia o bien la realización de obras de envergadura en los templos. Una práctica que es evidente ya en la visita de los años treinta del siglo XVII⁸² y que continúa en los noventa del XVIII⁸³, pero mientras en la primera de las épocas la situación económica de Galicia entraba en uno de sus mejores momentos, en la segunda caminaba hacia un período de fuerte contracción, por

⁷⁹ El visitador de Céltigos de 1768, declara en un par de ocasiones: «... cuja cofradía(...) reconoció de las cuentas era de pitanza». A.H.D.S. Fondo general, nº 1269.

⁸⁰ LINAGE CONDE, A.: *Las cofradías...*, cit., pp. 67-68.

⁸¹ «... es de pitanza para los cofrades, teniendo presente lo acordado últimamente por los vecinos en orden a su regimen y aumento, a fin de que no vaya a menos esta santa devoción, permite se prosiga en la conformidad pactada...». (San Pedro de Santa Comba- Céltigos , 1767). A.H.D.S. Fondo general, nº 1269.

⁸² Son muchos los ejemplos que se podrían citar. En San Julián de Coiro (Faro) en 1639 la cofradía del Smo. Sacramento no tiene fondos por haberlos gastado en las obras de la iglesia; lo mismo se dice en Santa María de Torás con respecto a la de Ntra. Sra. del Rosario en ese mismo año. En Sto. Tomé de Xaviña (Bergantiños, 1639) el motivo del gasto fue el retablo y en San Pedro de Valencia (Bergantiños, 1637) la cruz parroquial. A.H.D.S. Fondo general, nº 1264.

⁸³ Es el caso, por ejemplo, de las cofradías de Ntra. Sra. del Rosario y de San Pedro de Palmeira (Posmarcos de Abajo), que en 1749 tienen de fondos 41 y 148 reales respectivamente, pero advierte el visitador que cada una de ellas aportó para las obras de la iglesia 2.000 reales. También en la feligresía de Santa María de Queixas (Berreo de Arriba) se justifica la escasez de fondos de las cofradías en 1791, por las reparaciones hechas en el templo parroquial. A.H.D.S. Fondo general, nº 1265, 1268 y 1271.

lo que las consecuencias de aquella actitud debieron ser necesariamente muy negativas⁸⁴.

No obstante en ninguna de las cofradías de comida parece observarse indicio de problemas económicos, a pesar de sus gastos, hasta que se produce y se acata la prohibición. De hecho en algunas cofradías, para participar en las comidas debía entregarse una cuota importante, que a veces se complementaba con otra solución para aumentar sus ingresos⁸⁵. En otros casos los visitantes dejan constancia de lo fundamental que resulta para sus intereses la pitanza⁸⁶. Del quebranto económico que debieron experimentar algunas cofradías con la supresión de los almuerzos comunitarios, dan idea la caída que manifiestan sus caudales. La cofradía de San Antonio de la parroquia de San Vicente de Arceo (Bembexo) es un claro ejemplo; entre 1774 en que se suprime la pitanza y 1791, sus haberes se reducen en más de la mitad⁸⁷. En San Salvador de Padreiro (Céltigos), la cofradía del Santísimo Sacramento y San Roque tenía en 1768, momento de la prohibición, 1.520 rs. en sus arcas, en 1791 sus fondos habían caído a 223 rs. y 7 mrs.⁸⁸. Pero más impresionante es el caso de la cofradía de Santa Margarita de San Martín de Calvos Sobrecamino (Bembexo), que en 1749 cuando se quita la comida era una próspera asociación que tenía de alcances 1.345 rs., en 1791 tan sólo poseía la irrisoria cantidad de trece⁸⁹.

Pero no sólo económicamente se vió perjudicada la actividad de las cofradías por culpa de las ingerencias de los visitantes en sus actividades, también en el aspecto religioso resultaron a veces dañadas. La separación de lo sagrado y lo profano, evidente para los eclesiásticos, no lo era tanto para los laicos que tenían una visión más global y sencilla de la actividad cotidiana. Por ello, al verse privados de un componente que consideraban fundamental en sus manifestaciones religiosas, estas acabaron por resentirse. La respuesta, naturalmente, no fue unánime, es más, sin duda la capacidad taumatúrgica del santo celebrado actuó como freno o acelerador de la actitud adoptada, pero no

⁸⁴ EIRAS ROEL, A.: «Producción y precios agrícolas en la Galicia atlántica en los siglos XVII-XVIII. Un intento de aproximación a la coyuntura agraria», *Congreso de Historia Rural, siglos XV al XIX*. U.C.M. 1984, pp. 406 y ss.

⁸⁵ Los cofrades del Dulce Nombre de Jesús de San Cosme de Oines (Bembexo), debían pagar un ferrado de trigo para asistir a la comida (A.H.D.S. Fondo general, nº 1270). Los de San Bartolomé de San Salvador de Xuanceda (Barbeiros), daban la misma cantidad y aparte, cada mayordomo, treinta y tres reales (A.H.D.S. Fondo general, nº 1270). En la cofradía de San Antonio de San Vicente de Arceo (Bembexo) también eran los mayordomos los que daban 22 rs. para beneficio de la sociedad (A.H.D.S. Fondo general, nº 1270).

⁸⁶ Esa era la razón de que D. Lorenzo Antonio Folgueira, visitador en 1768 del arciprestazgo de Céltigos, dejara en vigor la costumbre en varias cofradías. A.H.D.S. Fondo general, nº 1269.

⁸⁷ A.H.D.S. Fondo general, nº 1270 y 1271.

⁸⁸ A.H.D.S. Fondo general, nº 1269 y 1271.

⁸⁹ A.H.D.S. Fondo general, nº 1268 y 1271.

cabe duda de que en ocasiones la represión fue contestada con una actitud de pasivo desinterés. Los ejemplos del enfriamiento devocional son muchos, sin embargo hay algunos especialmente significativos. En 1727 se prohíbe la comida de la hermandad de San Mamed, que se celebraba en su ermita, sita en términos de San Pedro de Sorrizo (Faro). La cofradía debió entrar entonces en decadencia, pues en la visita de 1742 se da a entender que la quieren restaurar, «... se les ha permitido fuese de pitanzas que lleven a sus casas y no coman juntos, y sirvan por principio los alcances antiguos»⁹⁰. No obstante la concesión no debió tener gran aceptación, pues en 1791 se dice: «Existe una capilla de San Mamed prácticamente en ruinas por haber flaqueado la devoción al santo. Se demuela .»⁹¹

Con respecto a la cofradía de Ntra. Sra. de Santiago de Requián (Juan Rozo), se dice en 1770: «... esta cofradía expresó el cura era de devoción y después que se privara la comida de campo no había quien la tomase, pidiendo se uniese con la del Smo. y así lo mandó S.I.». En 1740 era la que tenía más fondos de todas las de la parroquia⁹².

En San Mamed de Bazar (Dubra), se afirma en 1791 que las cofradías de Santa Lucía y San Eleuterio eran de pitanzas habiéndose suprimido en la última visita, desde entonces no se volvieron a celebrar más funciones razón por la que se extinguen pasando sus caudales a la fábrica⁹³.

Sin embargo, el caso quizá más extraordinario sea el que nos refiere X.M. Lema, que tiene por escenario a San Esteban de Cesullas (Soneira), donde nada menos que cuatro cofradías de las seis existentes en la parroquia desaparecieron entre 1758 y 1768 «por no habérseles consentido las comidas que se hacían en las funciones»⁹⁴. No volvieron a restaurarse⁹⁵.

⁹⁰ A.H.D.S. Fondo general, nº 1265.

⁹¹ A.H.D.S. Fondo general, nº 1272.

⁹² A.H.D.S. Fondo general, nº 1266 y 1270.

⁹³ A.H.D.S. Fondo general, nº 1271.

⁹⁴ Citado por SAAVEDRA FERNANDEZ, P.: *A vida cotiá en Galicia de 1550-1850*. Santiago, 1992, p. 215.

⁹⁵ A.H.D.S. Fondo general, nº 1266 y 1275. Sin embargo, la desaparición de la cofradía no siempre implica la erradicación de la costumbre. Como hemos dicho, en 1768 se confirma la desaparición en Cesullas de cuatro cofradías, una es la de San Félix, que tiene su sede en la ermita del mismo nombre. No obstante hasta nuestros días ha permanecido la comida al aire libre en el campo de la fiesta, que está presidido, como no podía ser de otra manera, por la «mesa dos curas». Véase LEMA SUAREZ, X.M^a.: *Opus cit.*, III, p. 60.

En conjunto, de las 40 cofradías a las que podemos seguir el rastro después de que se ven afectadas por la prohibición, el resultado es el siguiente:

Desaparecen	20
No se hace caso	5
Continúan con deterioro económico	6
Continúan con buena economía	9
TOTAL	40

De todas maneras, como se ve, algunas superaron muy bien el bache y continuaron su andadura con una salud excelente. La explicación puede ser doble; bien que el santo era tan célebre que atraía muchas limosnas, bien porque de forma encubierta continuaran los usos antiguos pues en algunos casos, y a pesar del silencio de las fuentes, debieron continuar sin graves quebrantos. La documentación nos proporciona numerosos ejemplos al respecto.

Así en San Juan de Calo (Soneira), en 1754 el arzobispo Rajoy suprime la cofradía de Ntra. Sra. de la Concepción de la ermita de Castroboxán (fundada en 1681) por las repetidas desobediencias a la orden de suprimir su comida de campo, pero inmediatamente se refunda con nuevas constituciones «por los muchos favores que de su piedad experimentan los fieles y la gran devoción que con la santa imagen thienen en todo este paraje»⁹⁶. Los fondos de la cofradía hablan por sí solos; en 1741 tenía de alcances 1.493 reales, en 1792, 21.155 y 14 mrs.⁹⁷

También sabemos por la documentación parroquial que la cofradía del Smo. Sacramento de San Vicente de Aguasantas (A Mahía) era de comida⁹⁸, sin embargo ni en la visita de 1740 ni en la de 1791 se hace referencia a esta circunstancia y en ambas fechas los fondos de la cofradía son elevadísimos⁹⁹. El caso del Smo. Sacramento en San Martín de Candoas (Soneira), o de San Pedro de Cambás (Pruzos), es similar¹⁰⁰.

b) Otros aspectos del culto religioso

No obstante, estas muestras de desagrado hacia las prácticas excesivamente festivas de las cofradías no fueron algo excepcional o anecdótico, sino que

⁹⁶ LEMA SUAREZ, X.M^a.: *Opus cit.*, III, p. 390.

⁹⁷ A.H.D.S. Fondo general, n^o 1266 y 1275.

⁹⁸ DUBERT GARCIA, I. y FERNANDEZ CORTIZO, C.: *Opus cit.*, p. 259.

⁹⁹ A.H.D.S. Fondo general, n^o 1266 y 1273.

¹⁰⁰ DUBERT GARCIA, I. y FERNANDEZ CORTIZO, C.: *Opus cit.*, p. 259.

formaron parte de un proceso mucho más ambicioso que trató de regenerar el universo de las prácticas religiosas del campesinado. En la segunda mitad del Setecientos comienzan a ser frecuentes las referencias a costumbres de carácter devocional que empiezan a verse ahora como algo reprobable, bien por considerarse como muestra de una actitud supersticiosa, o por estimarse incompatible con la dignidad del culto cristiano.

Es por ello que los exvotos empiezan a ser o bien perseguidos, o cuando menos sometidos a un cierto control y una estrecha vigilancia. Así puede leerse en los mandatos generales de la Visita Pastoral que en 1791 se efectúa al arciprestazgo de A Mahía:

«Que el rector no permita se cuelguen en los altares, ni cerca de ellos, Manos, Brazos, Piernas y otras figuras de cera (que por pudor no se nombran) Mortajas y Cavellos, y menos que se pongan a las efigies sino aquello que es su propia ynsignia.»¹⁰¹

En esta misma línea se sitúa D. Domingo Fernández Angulo, obispo de Tui, quien dispuso en la visita pastoral de 1778:

«... que se quiten a su Sta. Ymagen (de Nta. Sra. del Carmen) las cintas que tiene de ofertas, y pongan a un lado de dho colateral.»¹⁰²

Igual actitud merecieron aquellas imágenes que no se ajustaban a los cánones de belleza o de moral que se pretendían imponer, y que llevó, bien a observar conductas excesivamente mojigatas, o a condenar a la desaparición a imágenes antiguas, y ya no sólo por su mal estado de conservación, sino por ser estéticamente repelentes, aunque sin duda gozaban de un gran afecto por parte de los feligreses. Así el visitador que en 1791 recorrió el arciprestazgo de A Mahía fue tapando desnudeces y vaciando hornacinas. De este modo en San Mamed de Rois ordenó: «... que a las efigies de los ángeles se les tapase lo que por pudor no se nombra y su manifestación escandaliza»¹⁰³. En San Juan de Buxán que «... a la Ymagen del Angel de San Roque se le cubriese lo que no debe estar manifiesto propter honestatem», al tiempo que mandaba sepultar la imagen de Ntra. Sra. de las Nieves «por ser indecentísima», es de suponer que con gran aflicción por parte de su cofradía, que venía rindiéndole culto al menos desde la primera mitad del siglo¹⁰⁴.

¹⁰¹ A.H.D.S. Fondo general, nº 1273. Este mandato se completaba con otro que decía: «que no consienta se fixen Quadros de Milagros en la Yglesia, Capillas, ermitas y oratorios de su distrito, ni el que se publiquen sin la aprobación y licencia expresa in Scriptis del Señor Ordinario, pena de que será castigado según exige condescendencia tan impropia de un ministro de Dios».

¹⁰² Archivo parroquial de San Andrés de Aneou, libro I de Fábrica s/f.

¹⁰³ A.H.D.S. Fondo general, nº 1273.

¹⁰⁴ Ibidem. También en San Justo de Toxos Outos (Posmarcos de Arriba) se manda sepultar las imágenes de Santa Lucía y San Joaquín «por imperfectas y ridículas», al tiempo que se quiten

Pero la «decencia del culto», en palabras de los delegados episcopales, exigía asimismo que los templos dejaran de ser almacenes de objetos diversos, por ello también hay una gran preocupación por que se construyan «casas de obra» donde guardar toda una serie de trastos que, arrinconados en las naves o sacristías, daban a las iglesias una imagen poco acorde con el carácter sagrado que aquel recinto poseía¹⁰⁵.

También hay una gran preocupación por extirpar reliquias falsas¹⁰⁶, santos espúreos, devociones extrañas y cultos aberrantes¹⁰⁷. Los fieles, no obstante, resisten; en el universo siempre amenazado del campesino cualquier recurso resulta válido para eludir la desgracia que de modo perenne se cierne sobre su cabeza. Por otra parte, el culto intelectualizado que normalmente le ofrecen sus pastores no le satisface, el rito de origen ancestral legitimado por la práctica de sus antecesores tiene para ellos un mayor grado de validez. En ocasiones la Iglesia consiguió encauzar rectamente la práctica; el campesino pide la procesión, el paseo del santo, la exhibición ritual de su imagen para que así se ahuyente el mal, la Iglesia adapta la ceremonia, la solemniza y la hace atractiva, asegurando así su control y su permanencia. Las rogativas a San Julián del Monte Aloia, en Tui, sería un claro ejemplo¹⁰⁸.

Pero otras veces el pueblo se escapa; amigo de cultos nuevos, lo milagroso era siempre estímulo para la piedad de los fieles, ávidos de nuevos amparos que reforzaran o sustituyeran a los antiguos. Como dice un visitador en 1791:

«(andan los rústicos) bobeando de Romería en Romería dejando unas, emprendiendo otras según se les figura la maior o menor Virtud de la ymagen para hacer milagros y según las relaciones de los ociosos y vagos»¹⁰⁹.

Y así, en un mundo donde lo extraordinario está a la orden del día, aparecen nuevos santuarios que, a pesar de contar a veces con el respaldo del

a las demás escapularios, cintas e imágenes de cera. En Fruime y Argalo hay referencias semejantes. Asimismo en San Pelayo de Lens manda que a los ángeles «se les tape lo que por decencia no puede nombrarse».

¹⁰⁵ Ibidem. Así se ordena en las feligresías de Buxán, Tapia y Los Angeles (A Mahía), y en Taragoña y Cures (Posmarcos de Arriba).

¹⁰⁶ Referente a este tema véase GONZALEZ LOPO, D.L.: «El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVII y XVIII», *Actas de la II Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Murcia, 1993, II, pp. 247-260.

¹⁰⁷ Por ejemplo pueden citarse las ceremonias en torno a la fuente de San Vicente de Aguasantas. Choca esta actitud con la sostenida antaño, cuando eran los propios visitadores los que mandaban hacer fuentes en las ermitas para facilitar a los romeros el uso del agua, como en San Ginés de Entrecruces (Bergantiños) en 1637. Véase A.H.D.S. Fondo general, n° 1273 y 1264 respectivamente.

¹⁰⁸ RODRIGUEZ BLANCO, R.: *Apuntes históricos de la Santa Iglesia Catedral, ciudad antigua y diócesis de Tuy*. Santiago, 1879, P. 426.

¹⁰⁹ A.H.D.S. Fondo general, n° 1273.

clero local - ya de buena fe, ya atraídos por las posibles ganancias -, atraerán la sospecha y la condena de los preladados que buscarán su supresión. Sin embargo hacerlos desaparecer no era tarea fácil, pues exigía obrar con cautela para no excitar las iras de un colectivo de fieles muy sensibilizado con estas cuestiones. Por ello en 1791, cuando se ordena derribar uno de ellos, la «caseta yntitulada por rústico e ydiotas capilla de Ntra. Sra de la Concepción», sita en Santa María de los Angeles (A Mahía), se recomienda se haga «con sosiego» y se aleccione a los feligreses «para apartar de la facilidad en creer semejantes apariciones y milagros de que nunca necesitó la pureza e infalibilidad de nra. Santa Religión Católica siendo no pocas veces tales patrañas ocasión para que los hereges nos vituperen y no hagan el aprecio debido de tantos Milagros verdaderos de que abunda nra. Santa Religión, siendo uno de los argumentos más fuertes para probar contra los Acatólicos ser ella sólo la única y verdadera.»¹¹⁰

De todas maneras, no cabe duda de que la propia actuación de las autoridades eclesiásticas debía contribuir a causar confusión entre los fieles y a confirmarlos en sus prácticas. Así cuando en 1757 se pidió al arzobispo en Cangas que bendijera la ría pidiendo abundancia de pesca y de frutos de la tierra, no sólo lo hizo tres veces, sino que «después de la primera entró y sacó del agua un rosario pendiente de él un «lignum crucis», un agnus y una reliquia de San Telmo»¹¹¹. Pedir a los laicos después de ésto que no hicieran ceremonias extrañas con objetos más o menos sagrados, era perder el tiempo.

c) Las devociones

Nos centraremos ahora en la segunda de las cuestiones que anunciábamos sería objeto de nuestro interés en el presente trabajo: la nómina de los intercesores celestes preferidos por nuestros campesinos. Utilizaremos para ello los datos de los nueve arciprestazgos (seis del norte y tres del sur) que nos ofrecen información para el siglo XVII y XVIII.

En el norte las cofradías se distribuyen de la siguiente forma:

¹¹⁰ A.H.D.S. Fondo general, n° 1273. También en Santa María de Leroño se ordena demoler una capilla de tales características.

¹¹¹ A.H.D.S. Fondo general, n° 1269.

	1634/37	1742/43	1791/92
Sacramentales	93 (32,9%)	202 (37,2%)	203 (39,5%)
Divinidad	14 (4,9%)	9 (1,6%)	6 (1,1%)
Marianas	54 (19,1%)	109 (20,1%)	111 (21,6%)
Santos/as	114 (40,4%)	180 (33,2%)	154 (30,0%)
Animas	6 (2,1%)	37 (6,8%)	36 (7,0%)
Angel Guarda	1 (0,5%)	5 (0,9%)	3 (0,5%)
	282 (100,0%)	542 (100,0%)	513 (100,0%)

La situación de los arciprestazgos de sur es como sigue:

	1651/52	1740	1791/92
Sacramentales	25 (18,8%)	93 (28,1%)	105 (31,5%)
Divinidad	6 (4,5%)	9 (2,7%)	8 (2,4%)
Marianas	39 (29,3%)	92 (27,8%)	80 (24,0%)
Santos/as	55 (41,3%)	86 (26,0%)	88 (26,4%)
Animas	7 (5,2%)	50 (15,1%)	51 (15,3%)
Angel Guarda	1 (0,7%)	2 (0,6%)	1 (0,3%)
	133 (100,0%)	330 (100,0%)	333 (100,0%)

No existen grandes diferencias entre el Norte y el Sur, pero sí hay algunos detalles que es necesario comentar. En primer lugar esa tendencia al alza de las cofradías sacramentales, fruto fundamentalmente del impulso eclesiástico que en su afán por exaltar el culto del misterio eucarístico las irá imponiendo paulatinamente en las parroquias - en un proceso que ininterrumpidamente se extiende hasta finales del Setecientos - obligando a los feligreses a encuadrarse en sus filas. En la diócesis compostelana el impulso partió del obispo D. Gaspar de Zúñiga en 1559, y en 1607 suponían ya la cuarta parte de las que menciona Jerónimo del Hoyo en su visita a la archidiócesis¹¹². de todas maneras la

¹¹² GONZALEZ LOPO, D.L.: «La evolución del asociacionismo...», cit, II, p. 34. También en el obispado de Mondoñedo hubo un comportamiento semejante y en 1586 su prelado ordenaba que en todas las iglesias hubiera cofradía de Animas y del Santísimo Sacramento. Véanse las *Constituciones Sinodales con algunas declaraciones a las que se hallaron de D. Isidro Caja de la Xara (1586). Hechas y ordenadas por D. Pedro Fernández Zorrilla, Obispo y Señor de Mondoñedo (...) año de 1617*. Madrid por Juan Sánchez, impresor. pp. 128-129.

implantación nunca llegaría a ser total, pues se toleraría que en aquellas comunidades demasiado pequeñas, o que contaban con alguna renta destinada a sostener su lumbrería, se encargara alguna otra cofradía de las ya existentes de organizar su fiesta¹¹³. No debemos pensar, sin embargo, que esta cofradía careció de un apoyo popular; en muchas parroquias su aparición fue espontánea y se vió animada por «pitanzas y saleres» como cualquiera de las otras, siendo en ocasiones la que gozaba de mejor salud económica entre las existentes en la feligresía¹¹⁴. Su permanencia más allá de las turbaciones de principios del siglo XIX no sólo debe explicarse merced al apoyo de la clerecía, para entonces habían arraigado profundamente en el espíritu popular siendo la fiesta del Corpus Christi uno de los eventos más señalados del año litúrgico rural.

No debe sorprender la escasa implantación de las cofradías de Divinidad, son con frecuencia conceptos abstractos muy alejados del universo conceptual de los fieles: Transfiguración, Ascensión, Dulce (o Santo) Nombre de Jesús, incluso Espíritu Santo o el Salvador, son realidades lejanas, incomprensibles y excesivamente inmateriales para un colectivo que busca una protección concreta o una ayuda determinada para solucionar problemas específicos. No es de extrañar por tanto su reducido número y su tendencia a la disminución, una escasa presencia que sería menor si descontáramos aquellas cofradías del Salvador que son, al mismo tiempo, las del patrono de la feligresía.

Con el paso del tiempo parece observarse una reducción en el número de cofradías de santos, es una realidad más aparente que real. Entre mediados del XVII y mediados del XVIII es el fuerte crecimiento de las sacramentales y de las marianas lo que provoca su disminución proporcional, que se acusa más en la segunda parte del Setecientos como consecuencia de la desaparición de algunas por los problemas con sus comidas. En el Sur el motivo es, por el contrario, el fuerte crecimiento de las cofradías de Animas del Purgatorio, que alcanzan aquí una implantación mucho más importante que en el Norte. Además no existe ninguna desaparición provocada por cuestiones de pitanzas, que no se citan en el Morrazo, lo que contribuiría a explicar esa mayor estabilidad en la segunda mitad del XVIII.

¹¹³ Como por ejemplo en Santa Marina de Xuño (Posmarcos de Abajo), donde es la cofradía de San Miguel la que se encarga de la función del Smo. En San Esteban de Queiruga (Posmarcos de Abajo), era la de Santa Lucía la que se encargaba de esto. En ocasiones la cofradía era compartida por las matrices y los anejos, como por ejemplo en San Martín de Duio, anejo a San Vicente de Duio (Nemancos), que costeaban la función alternativamente. A.H.D.S. Fondo general, nº 1268 y 1269.

¹¹⁴ En San Cosme de Portomeiro (Dubra) el visitador llegó incluso a suprimir la cofradía del santísimo por culpa de las pitanzas. Desde entonces la función se pagó de las limosnas y la luz se mantuvo a costa de la luminaria. A.H.D.S. Fondo general, nº 1271.

Por lo que respecta a la nómina de advocaciones marianas, ésta es como sigue:

(Norte)	1634/37	1740	1791/92
N.S. Rosario	33 (61,1%)	67 (61,4%)	65 (58,5%)
Patrona fra.	6 (11,1%)	7 (6,4%)	5 (4,5%)
N.S. Purificación	3 (5,5%)	6 (5,5%)	5 (4,5%)
N.S. Nieves	2 (3,7%)	5 (4,5%)	5 (4,5%)
Natividad	2 (3,7%)	1 (0,9%)	1 (0,9%)
Asunción	1 (1,8%)	2 (1,8%)	2 (1,8%)
Concepción	1 (1,8%)	6 (5,5%)	4 (3,6%)
Ntra. Sra. O	1 (1,8%)	2 (1,8%)	2 (1,8%)
Ntra. Sra.	1 (1,8%)	1 (0,9%)	2 (1,8%)
N.S. Carmen	-	5 (4,5%)	13 (11,7%)
N.S. Dolores	-	-	2 (1,8%)
N. S. Remedios	-	1 (0,9%)	1 (0,9%)
N.S. Milagros	-	1 (0,9%)	-
Presentación	-	1 (0,9%)	1 (0,9%)
Visitación	-	-	1 (0,9%)
N.S. Esclavitud	-	-	1 (0,9%)
Ermitas locales	4 (7,4%)	4 (3,6%)	1 (0,9%)
	54 (100,0%)	109 (100,0%)	111 (100,0%)

(Sur)	1651/52		1740		1791/92	
N.S. Rosario	26	(66,6%)	52	(56,5%)	47	(58,5%)
Ntra. Sra. O	4	(10,2%)	3	(3,2%)	2	(2,5%)
Concepción	3	(7,6%)	6	(6,5%)	5	(6,2%)
Asunción	1	(2,5%)	-		-	
Presentación	1	(2,5%)	-		-	
N.S. Angeles	1	(2,5%)	-		-	
N.S. Misericordia	1	(2,5%)	1	(1,0%)	1	(1,2%)
N.S. Piedad	1	(2,5%)	1	(1,0%)	1	(1,2%)
N.S. Paz	1	(2,5%)	-		-	
N.S. Soledad	-		3	(3,2%)	3	(3,7%)
N.S. Dolores	-		-		2	(2,5%)
Purificación	-		8	(8,7%)	4	(5,0%)
Ntra. Sra.	-		1	(1,0%)	-	
N. S. Carmen	-		6	(6,5%)	8	(10,0%)
Patrona fra.	-		3	(3,2%)	2	(2,5%)
N.S. Nieves	-		2	(2,1%)	1	(1,2%)
N.S. Merced	-		1	(1,0%)	-	
N.S. Guadalupe	-		1	(1,0%)	-	
Natividad	-		1	(1,0%)	1	(1,2%)
Patrocinio	-		1	(1,0%)	1	(1,2%)
Ermitas locales	-		2	(2,1%)	2	(2,5%)
	39	(100,0%)	92	(100,0%)	80	(100,0%)

La estabilidad es la nota dominante en los cuadros que anteceden. La Virgen del Rosario, cuyo mejor momento habría que situarlo entre fines del XVI y fines del XVII¹¹⁵ es quien ostenta la supremacía, tanto a principios como a fines de siglo. Una realidad observable en otros lugares como Asturias¹¹⁶, Palencia¹¹⁷, La Bañeza¹¹⁸, Segovia¹¹⁹, , el Alto Palencia¹²⁰ o la región francesa de Provenza¹²¹. Un predominio fruto sin duda de la actuación de la orden de predicadores, aunque sería erróneo atribuir exclusivamente a miembros de esta comunidad la institución de todas ellas, como lo sería el achacarles sólo a ellos la expansión del rezo del rosario, ya que conocida es la importante labor desempeñada en este sentido por misioneros de otras órdenes religiosas, como por ejemplo el capuchino Fr. José de Carabantes, que recorrió Galicia en la última parte del XVII impulsando la devoción a la Virgen del Rosario y estableciendo cofradías bajo su protección¹²². Sin embargo, proporcionalmente su culto pierde algo de importancia por la diversificación en el número de advocaciones, fruto del dinamismo que experimenta el culto a la Virgen a lo largo del Setecientos¹²³. De manera especial hay que destacar la expansión que va adquiriendo el culto a Ntra. Sra. del Carmen, muy ligado al Purgatorio, y que se verá favorecido por la creación de conventos de su orden en Galicia durante el siglo XVIII. También la devoción a los Dolores de María se irá incrementando a lo largo de la centuria, expansión que no se detendrá durante el Ochocientos¹²⁴.

¹¹⁵ SABORIT BADENES, P.: «Las cofradías. Estudio del significado de las cofradías a través de las del Alto Palencia», *Estudis* (1990), p. 154.

¹¹⁶ BARREIRO MALLON, B.: «Muerte y religiosidad...», cit., p. 107.

¹¹⁷ MARCOS MARTIN, A.: Opus cit., ii, P. 429. En Palencia las cofradías del Rosario en 1770 suponen el 36,9% del total de las marianas, seguidas por las de la Concepción (8,7%), Asunción (7,1%), Carmen (2,9%) y Misericordia (2,9%), teniendo las demás proporciones menores.

¹¹⁸ RUBIO PEREZ, L.: *La Bañeza y su tierra, 1650-1850. Un modelo de sociedad rural leonesa (Los hombres, los recursos y los comportamientos sociales)*. León, 1987, pp. 432 y ss.

¹¹⁹ BARRIO GOZALO, M.: Opus cit., p. 698. Las del rosario supondrían el 50% de las marianas.

¹²⁰ SABORIT BADENES, P.: «Las cofradías...», cit., pp. 153-154.

¹²¹ VOVELLE, M.: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*. Cher, 1973, p. 161.

¹²² GONZALEZ DE QUIROGA, D.: *El nuevo apóstol de Galicia, el V.P. Fr. José de Carabantes, religioso capuchino y misionero apostólico en la América y Europa. Su vida, predicación, virtudes y prodigios*. Vda. de Melchor Alvarez, Madrid, 1698, pp. 294 y ss. El obispo de Mondoñedo disponía también en las sinodales ya citadas: «que en todas las iglesias del obispado haya cofradía de Ntra. Sra. del Rosario y loaremos a los curas que lleven algunos padres Dominicos a sus iglesias para fundarlas o a algún sacerdote con licencia para ello», Opus cit., p. 129.

¹²³ SAUGNIEUX, J.: *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne du Moyen Age aux Lumières*. Paris, 1982, pp. 113 y ss.

¹²⁴ GONZALEZ LOPO, D.L.: «Onomástica y devoción; la difusión de nuevos cultos en la Galicia meridional durante los siglos XVIII y XIX: el obispado de Tui», *Obradoiro de Historia Moderna* (1992), pp. 165-183.

Los santos preferidos por la devoción popular pueden verse en los cuadros siguientes:

(Norte)	1634/37		1740		1791/92	
San Roque	18	(15,7%)	33	(18,3%)	27	(17,5%)
San Sebastián	9	(7,8%)	10	(5,5%)	8	(5,1%)
San Pedro	5	(4,3%)	3	(1,6%)	4	(2,5%)
San Bartolomé	5	(4,3%)	7	(3,8%)	7	(4,5%)
San Andrés	1	(0,8%)	1	(0,5%)	1	(0,6%)
San Marcos	1	(0,8%)	1	(0,5%)	-	10,3%
San Simón	1	(0,8%)	1	(0,5%)	1	(0,6%)
San Judas	-		1	(0,5%)	1	(0,6%)
San Juan Ev.	-		-		1	(0,6%)
San Pablo	-		2	(1,1%)	1	(0,6%)
San Antonio Abad	5	(4,3%)	8	(4,4%)	6	(3,8%)
San Antonio Padua	5	(4,3%)	14	(7,7%)	14	(9,0%)
S. Antonio(s/esp.)	13	(11,4%)	27	(15,0%)	26	(16,8%)
San Juan Bautista	10	(8,7%)	12	(6,6%)	7	(4,5%)
Patrono fra.	10	(8,7%)	22	(12,2%)	16	(10,3%)
San Blas	4	(3,5%)	2	(1,1%)	1	(0,6%)
San Gregorio	3	(2,6%)	5	(2,7%)	4	(2,5%)
Santa Lucía	3	(2,6%)	4	(2,2%)	4	(2,5%)
Santa Margarita	3	(2,6%)	2	(1,1%)	2	(1,2%)
San Payo	2	(1,7%)	1	(0,5%)	1	(0,6%)
San Mamed	1	(0,8%)	1	(0,5%)	-	
San Amaro	1	(0,8%)	1	(0,5%)	-	
Santa Marina	1	(0,8%)	1	(0,5%)	1	(0,6%)
San Isidro	1	(0,8%)	3	(1,6%)	2	(1,2%)
San José	1	(0,8%)	6	(3,3%)	5	(3,2%)
San Cayetano	-		2	(1,1%)	-	
San Telmo	-		-		2	(1,2%)
San Lorenzo	-				2	(1,2%)
San Miguel	2	(1,7%)	3	(1,6%)	4	(2,5%)
Otros	9	(7,8%)	7	(3,8%)	9	(5,8%)
	114	(100,0%)	180	(100,0%)	154	(100,0%)

En los arciprestazgos del Sur la situación es como sigue:

(Sur)	1651/52	1740	1791/92
San Roque	5 (9,0%)	12 (13,9%)	15 (17,0%)
San Sebastián	6 (10,9%)	9 (10,4%)	9 (10,2%)
San Pedro	2 (3,6%)	2 (2,3%)	1 (1,1%)
San Bartolomé	1 (1,8%)	2 (2,3%)	2 (2,2%)
San Andrés	1 (1,8%)	1 (1,1%)	1 (1,1%)
San Simón	1 (1,8%)	2 (2,3%)	2 (2,2%)
Santo Tomás	-	1 (1,1%)	-
San Antonio Abad	6 (10,9%)	12 (13,9%)	13 (14,7%)
San Antonio Padua	-	3 (3,4%)	4 (4,5%)
S. Antonio(s/esp.)	4 (7,2%)	2 (2,3%)	4 (4,5%)
Santa Lucía	8 (14,5%)	9 (10,4%)	9 (10,2%)
Santa Margarita	1 (1,8%)	-	-
Sta. M ^a Magdalena	-	3 (3,4%)	2 (2,2%)
San Juan Bautista	4 (7,2%)	4 (4,6%)	3 (3,4%)
Patrono fra.	3 (5,4%)	7 (8,1%)	7 (7,9%)
San Blas	4 (7,2%)	4 (4,6%)	3 (3,4%)
San Amaro	4 (7,2%)	1 (1,1%)	1 (1,1%)
San Benito	1 (1,8%)	4 (4,6%)	4 (4,5%)
San Telmo	3 (5,4%)	2 (2,3%)	2 (2,2%)
San Guillermo	-	1 (1,1%)	-
San Mamed	-	-	1 (1,1%)
Todos los Santos	-	1 (1,1%)	1 (1,1%)
San Miguel	1 (1,8%)	4 (4,6%)	4 (4,5%)
	55 (100,0%)	86 (100,0%)	88 (100,0%)

Entre la larga lista de santos patronos de cofradías, destacan San Roque y San Sebastián. Su valimiento contra las enfermedades epidémicas les proporcionó un lugar de favor en la consideración de los fieles, y teniendo en cuenta la acumulación de pestes en las últimas décadas del siglo XVI - 1567/70, 1574/79, 1590/1600 - y las crisis alimentarias acompañadas por algún brote epidémico de principios del XVII - 1608/09, 1618/20, 1627 y 1632/33-, se entiende que el culto a estos dos santos sanadores se consolidara fuertemente. Una realidad que ya es evidente en la primera década del Seiscientos, pues de las capillas que menciona Jerónimo del Hoyo en los arciprestazgos del Norte, casi

el 18% están dedicadas a San Roque, mientras que en el Sur suponen el 16% para éste y algo más del 11% para San Sebastián¹²⁵. Con el paso del tiempo su importancia, lejos de desaparecer, se mantuvo, pues si bien es verdad que el siglo XVII es en Galicia benigno desde el punto de vista médico, la crisis de 1693/95 y las de 1709-11 y de 1768-70, acompañadas de otras menores que salpican la centuria, hicieron del Setecientos un período dramático para la población gallega¹²⁶. De ambos santos es Roque el que tiene una mayor popularidad, sin duda por ser más reciente su culto, que hay que situar con posterioridad al siglo XV, y por lo directamente que está relacionada su persona con la desaparición de la peste, según se relata en la Leyenda Dorada¹²⁷. Aún así es de mencionar el mayor peso de San Sebastián en los arciprestazgos del Sur, una realidad que se hace más evidente conforme seguimos descendiendo y nos adentramos en el obispado de Tui¹²⁸. San Antonio, envuelto en un proceso de sustitución de San Antonio Abad por San Antonio de Padua, más evidente en el Norte que en el Sur, se destaca también como un importante protector al que se acude para solucionar una gama de males muy variada, tanto de personas como de animales.

Santa Lucía es la única de las mujeres que ocupa un lugar claramente destacado, sobre todo en el Sur donde junto con San Roque y San Sebastián suponen algo más del tercio (el 37,5% al final de siglo) de los titulares de las cofradías. Su especial protección sobre los males de la vista explican su predicamento entre los fieles.

Es también destacada la situación de los Apóstoles - un poco disminuida su proporción real por estar incluidos muchos de ellos en el epígrafe «patrono de la feligresía» - entre los que ocupan un lugar relevante San Pedro - ¿podría ser de otra forma? - y San Bartolomé, sin duda junto con San Andrés (pensemos en Teixido), uno de los santos de más predicamento en Galicia. Esta popularidad le viene de su leyenda, es uno de los santos vencedores del demonio (como Santa Margarita/Marina y San Miguel) y su iconografía, donde aparece encadenando al Maligno, debió jugar un papel decisivo en la difusión de su culto, ya que aquél es el gran enemigo causante de todos los males que afligen al hombre, según recuerda constantemente la Iglesia y sus ministros¹²⁹. LLama la atención la

¹²⁵ Datos elaborados a partir de Hoyo, J. del: *Memorias del arzobispado de Santiago* (1607), ed a cargo de A. Rodríguez y B. Varela. Santiago s.f.

¹²⁶ SAAVEDRA FERNANDEZ, P.: *Historia de Galicia. A Galicia do Antigo Réxime. Economía e Sociedade*. A Coruña, 1991, pp. 144-150 y 184-193.

¹²⁷ VORAGINE, J. de la: *La leyenda dorada*. Madrid, 1982 (ed. de Manuel Macías), II, pp. 954 y ss.

¹²⁸ GONZALEZ LOPO, D.L.: «La devoción a Santiago Apóstol en la Galicia de los siglos XVII y XVIII», *Museo y Archivo Histórico Diocesano*, VII, (1994). A finales del XVIII el 20,6% de las cofradías tudenses tienen por patrono a San Sebastián, mientras que San Roque sólo lo es del 7,8%. p. 60.

¹²⁹ En muchos lugares de Galicia todavía hoy el 24 de Agosto, día de su festividad, está considerado como día aciago pues el santo permite al demonio descansar de su encadenamiento soltándolo durante tres horas.

ausencia de Santiago en estas listas, pero es que el apóstol Patrón de las Españas no goza de muchas simpatías en la Galicia rural de los siglos XVII y XVIII por culpa del impuesto obligatorio que era necesario satisfacer a la Catedral compostelana, el Voto, cuya contestación aumenta durante estos siglos¹³⁰.

Choca el escaso reflejo que se advierte de la devoción a los santos que podríamos llamar autóctonos, contrariamente a lo que ocurre en otros lugares como la región francesa de Bretaña, donde los santos propios tienen un extraordinaria importancia¹³¹. Es cierto que en algunas comarcas concretas puede existir un culto muy intenso en torno a ellos, pero a nivel general San Payo, San Mamed, San Julián, las nueve Hermanas Santas de Bayona o San Telmo tienen una implantación débil. San Amaro, independientemente de su origen, no cabe duda de que en el XVIII se ha fundido casi totalmente con el santo benedictino homónimo, y de hecho es en las zonas de influencia de esta orden donde su presencia es mayor. Tal vez la importancia del monacato y de las órdenes mendicantes en Galicia explique esta situación.

Apenas se nota el peso de la Contrarreforma en el terreno devocional, pues son pocos los nuevos santos que logran introducirse en el universo celeste de los campesinos gallegos. Por supuesto San José, el gran descubrimiento del Seiscientos, cuya triple condición de esposo de María, padre de Jesús y abogado de la buena muerte le confería una situación privilegiada. Y San Isidro, cuya condición de labrador tenía que atraerle forzosamente las simpatías de los que, como él, penaban trabajando la tierra. Los demás tienen una situación mucho más inestable.

Es pues el mundo devocional que dejan traslucir las titularidades de las cofradías una realidad inmersa en la tradición, en la que a duras penas van penetrando algunas novedades fruto del esfuerzo eclesástico por reformar, también en este terreno, la actitud de los fieles. Una ofensiva que intenta ofrecer nuevos modelos a imitar junto a nuevas actitudes morales para observar, pero que fracasará igualmente debido a la fuerte adhesión de los fieles a las antiguas costumbres y a los viejos valedores, amigos de siempre, a los que se continuará acudiendo en la necesidad para remedio de los problemas con la misma actitud y ritos que desde antiguo se habían mostrado eficaces, como enseñaban los mayores al amor de la lumbre, verdadero lugar de enseñanza y aprendizaje, también en lo religioso.

¹³⁰ GONZALEZ LOPO, D.L.: «La devoción a Santiago ...», cit., pp. 53-68.

¹³¹ CROIX, A.: *Cultures et religion en Bretagne aux 16e et 17e siècles*. Rennes, 1995, p. 173.

III. CONCLUSIONES

A finales del siglo XVIII la situación del campesinado en el aspecto espiritual no era como la habían soñado sus pastores y guardaba todavía un buen número de resabios de una religiosidad poco ortodoxa, que en aquellos momentos los espíritus ilustrados sitúan bajo la etiqueta de superstición. Sin embargo pensar que los labradores gallegos no eran cristianos, o lo eran en poca medida, demostraría un gran desconocimiento acerca de su situación espiritual. Son varios siglos de catequización activa los que se inician a finales del siglo XVI, una catequización continuada y sistemática en la que las campañas de misiones - un capítulo todavía por estudiar - desarrolladas por los jesuítas, las órdenes mendicantes y el propio clero secular jugaron un papel decisivo. Innegable que su saber va poco más allá del contenido de la cartilla, cierto que sus prácticas son a veces extrañas y mezcla de elementos poco cristianos, indudable que su devoción a los santos encierra mucho de ritual mágico; pero son los santos cristianos a quienes acuden, son los ritos cristianos los que practican de forma masiva (cumplimiento pascual, recepción de sacramentos, asistencia a misa...), es el universo de creencias cristianas - que empiezan por la Trinidad y concluyen con el misterio de la Pasión - el que tienen en sus mentes, es la visión del Más Allá católico el que aceptan y son las ceremonias que la Iglesia enseña las que usan para salir de esta vida e integrarse en otra que esperan feliz y creen eterna. Hay ciertamente tensiones entre el clero y los fieles, aquél quiere convertir las parroquias en conventos y sus casas en celdas monásticas, y el campesino, ser vitalista por naturaleza, no acepta de buen grado renunciar a los pocos placeres y a los mínimos regocijos que la existencia, con cicatería, le depara. Sin embargo esa resistencia no significa en modo alguno cuestionar unas creencias a las que amolda su vida, empezando por la ordenación del tiempo y concluyendo por la adecuación de sus costumbres. Seguramente muchos prelados interiormente hacían suyas las palabras de aquellos jesuítas recién llegados a Perú en el siglo XVI, que, asustados por la situación de los indígenas bautizados, decían que al igual que los moros de Granada sólo tenían de cristianos el nombre y las ceremonias¹³², pero la realidad era mucho más optimista de lo que estaban dispuestos a reconocer. Fue su propia intransigencia y su falta de habilidad la que alargó en el tiempo unas disputas y un enfrentamiento que acabaría convirtiéndose en un auténtico revulsivo que - unido a un clero parroquial que en buena medida seguía teniendo un pie en cada mundo - haría surgir una postura de oposición cada vez más firme y que con el tiempo terminaría, en unión de otros factores, por cuartear alguno de los pilares de la religiosidad campesina.

¹³² DUVIOLS, P.: *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*, México, 1977, p.432.