



Facultade de Xeografía e Historia

Traballo de
fin de grao

O Salnés, terra de monxes
e santos: relixiosidade
campesiña e mariñeira
nos séculos XVI-XVIII

Joel Rodiño Mayán

Xullo 2021

RESUMO E PALABRAS CHAVE

Resumo: O presente traballo pretende elaborar unha análise da relixiosidade na Península do Salnés do Antigo Réxime, centrado no campesiñado e os sectores do mar en tanto que son as actividades socioeconómicas que máis poboación ocupaban neste marco cronolóxico-territorial. Deste xeito, partindo dunha análise tanxencial de fontes exclusivamente bibliográficas (a concreción xeográfica dificulta a existencia de monografías sobre o tema) , tratarase o papel da relixión e a relixiosidade na vida destes colectivos, as características tanto locais coma sectoriais da súa devoción e as relacións mantidas co mundo eclesiástico.

Palabras chave: relixiosidade, campesiñado, Salnés, mariñeiros, Idade Moderna

Resumen: El presente trabajo pretende elaborar un análisis de la religiosidad en la Península de O Salnés del Antiguo Régimen, centrado en el campesinado y los sectores del mar en tanto que son las actividades socioeconómicas que más población ocupaban en este marco cronológico-territorial. De este modo, partiendo de un análisis tangencial de fuentes exclusivamente bibliográficas (la concreción geográfica dificulta la existencia de monografías sobre el tema), se tratará el papel de la religión y la religiosidad en la vida de estos colectivos, las características tanto locales como sectoriales de su devoción y las relaciones mantenidas con el mundo eclesiástico.

Palabras clave: religiosidad, campesinado, Salnés, marineros, Edad Moderna.

Abstract: This work aims to elaborate an analysis about religiousness in the Salnés Peninsula at Old Regime, focused on peasantry and sea sectors due to their main position in local work activities. Thereby, starting from a tangential view of bibliographical sources (geographic specificity makes it difficult to have monographic studies about that question), we will discuss the role of religion and religiousness in these people lifetime, the local and sectoral characterists of their devotion and the terms between them and the ecclesiastical world.

Key words: religiousness, peasantry, Salnés, seamen, Early Modern period.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CORPO DE TRABALLO.....	2
1. A relixiosidade popular.....	2
1.1. O termo relixiosidade popular.....	2
1.2. Fontes e eivas para o estudo da relixiosidade popular	2
2. Presentación do espazo de estudo	3
2.1. Xeográfica	3
2.2. Demográfica.....	4
2.3. Social.....	4
2.4. Económica.....	5
3. A relixiosidade popular pretridentina	6
4. A relixiosidade postridentina	7
4.1. As reformas doutrinais	8
4.2. As reformas sobre o baixo clero parroquial	8
4.3. As reformas sobre a comunidade de fieis.....	10
5. O clero regular do Salnés: o Mosteiro de Santa María da Armenteira	11
6. As manifestacións da relixiosidade popular no Salnés	12
6.1. Devocións.....	14
6.2. Confrarías	18
6.3. Romarías e festas.....	22
7. A relixiosidade mariñeira a través das embarcacións	24
CONCLUSIÓNS.....	26
BIBLIOGRAFÍA	28

INTRODUCCIÓN

O seguinte traballo pretende ser un achegamento superficial á relixiosidade popular da Península do Salnés ou antiga Xurisdicción da Lanzada, tentando analizar cales son os elementos que a conforman así coma os diferentes determinantes que provocan as manifestacións concretas. A selección do estudo ven determinada por dous factores: por unha banda, o espazo marcado ven motivado pola vinculación persoal coa zona, da que son natural; por outra, a elección das manifestacións de relixiosidade popular débese á miña predilección polos estudos de carácter cultural, sendo esta a elección con maior oportunidade de estudo para a zona na Idade Moderna.

Os obxectivos que se pretenden acadar con este traballo son tres. Primeiramente, analizar as manifestacións locais de relixiosidade popular e como estas condicionaban ou non a vida dos individuos do Salnés da Época Moderna. En segundo lugar, poñer de manifesto a pluralidade da relixiosidade popular na Galicia do Antigo Réxime, así coma os efectos da Contrarreforma. E por último, ver ata que punto dentro da relixiosidade popular da zona conviven elementos sacros e outros catalogados coma profanos.

En canto a importancia, aínda que se trate dun estudo de ámbito reducido, os resultados nel reflectidos poderían ou ben extrapolarse a outras zonas do Reino de Galicia cunhas características semellantes, ou ben poden ser obxecto de análises comparativas que en último termo permitan comprender a diversidade de manifestacións da relixiosidade popular galega, aínda que estas amosen uns parámetros comúns.

Debido ao seu carácter local, non hai estudos previos con esta temática sobre a Península do Salnés. O máis semellante sería as análises sobre a relixiosidade realizadas por Pérez García na súa tese *Un modelo de sociedade rural de Antigo Régimen en la Galicia costera: la península del Salnés* (Jurisdicción de La Lanzada) (1979), mais o afondamento nesta é reducido, feito que posiblemente ven motivado pola maior amplitude de estudo nesta obra.

O cariz deste traballo é eminentemente bibliográfico, tal e como se concibe segundo a normativa do Grao. En canto á temática das fontes, estas versaron fundamentalmente sobre aspectos diversos da relixiosidade popular (conceptualización, manifestacións,

historia da relixión...) buscando combinar fontes que deran unha perspectiva do espazo de estudo con outras cunha visión máis xeneral, co gallo de realizar unha análise comparativa entre a Xurisdición da Lanzada e os conxuntos nos que se enmarca.

CORPO DE TRABALLO

1. A relixiosidade popular

1.1. O termo relixiosidade popular

O termo relixiosidade popular é obxecto dunha considerable polémica, tanto os termos que o conforman coma a expresión por si mesma. Toda esta problemática ten aberto na comunidade científica a cuestión de se realmente existen unhas manifestacións que poidan ser definidas coma relixiosidade popular (López López, 1993: 100-101).

Os autores que afirman a súa existencia, inclúen dentro da relixiosidade popular prácticas e manifestacións comprendidas dentro do marco da relixión católica e caracterizadas pola súa exteriorización (fronte á íntima relixiosidade oficial) e por unha hibridación entre profano e sacro: culto marcado ós santos e á Virxe, cultos extra-litúrxicos grandes manifestacións festivas, formas “máxicas” (feitizos, posesións...)... Estas manifestacións adoitan ter un carácter utilitarista, buscando a intercesión celestial para obter favores materiais ou espirituais. (Arriba Arias, 2014: 267)

1.2. Fontes e eivas para o estudo da relixiosidade popular

A maior dificultade para este estudo (en xeral para os estudos sobre a Idade Moderna) é a irregularidade nas fontes: por unha banda, os ss. XVI-XVII presentan un menor rastro documental ca o s. XVIII; e por outra, os colectivos que adoitan deixar un maior rastro documental son os estamentos privilexiados e/ou clases acomodadas, especialmente no ámbito urbano (Rey Castelao, 1993: 125), que polo xeral son incapaces de comprendela e buscan a súa erradicación en prol dunha ortodoxia relixiosa, polo que debe ser cuestionada a veracidade do relato, así como os ritos nel recollidos. Algúns non reflectirán a pluralidade ritual existente, mentres que outros remarcán desmedidamente os aspectos negativos da relixiosidade popular (Saavedra Fernández, 1994: 273)

Con todo e con iso, tamén se poden estudar determinadas pautas da relixiosidade popular a través de fontes máis achegadas aos participantes. A fonte máis empregada para estudar as actitudes fronte a morte son os testamentos unha fonte altamente significativa da sociedade moderna, oscilando entre o 25% e o 33% dos finados e chegando en zonas rurais a acadar o 60% ou o 70%. Outra fonte significativa serían tamén os libros de fábrica (González Lopo, 2002: 222).

Para rematar, en canto ao estudo da cultura popular cabe sinalar como eiva a ausencia de interdisciplinabilidade. A falta de cooperación con antropólogos e historiadores da arte provoca que a imaxe que os historiadores se conforman do pasado é dunha relixiosidade e unha morte que se adaptan plenamente aos postulados da Igrexa Católica. Deste xeito, as condutas menos ou pouco ortodoxas serían constatadas unicamente cando as autoridades eclesiásticas pretenden corrixilas (Rey Castelao, 1993: 125).

2. Presentación do espazo de estudo

2.1. Xeográfica

A Península do Salnés ou Xurisdición da Lanzada (unidade administrativa civil) é un territorio da Galicia litoral ubicado no centro das Rías Baixas. Dentro da súa demarcación continental (pois a xurisdición tamén abrangue as Illas Ons), o Salnés abranguí a superficie dos actuais concellos de O Grove, Sanxenxo e Meaño, mais tamén espazos hoxe pertencentes a concellos do redor. En total son 22 parroquias (matrices e anexas) pertencentes a 7 concellos (Rodríguez Iglesias, 1996: 224, 233).

A pesar da unidade administrativa, pódense observar lixeiras diferenzas morfolóxicas e climáticas, padecendo a vertente pontevedresa ou meridional unha topografía moito máis accidentada e con maiores precipitacións (2000 mm) ca a arousana ou setentrional (1000 mm), concentradas nos meses de inverno. A maiores poderíase distinguir unha terceira área composta pola parroquia de Noalla e a península de O Grove, cunha maior aridez e alternancia entre areas e cantís. En canto á edafoloxía, a composición e neutralidade do solo tradúcense nunha favorabilidade para o cultivo, aínda que ben é certo que esta se ve contrarrestada considerablemente pola orografía accidentada (Pérez García, 1979: 48-49, 56-61; Rodríguez Iglesias, 1996: 229, 265-275).

2.2. Demográfica

O Salnés presenta na Idade Moderna un modelo demográfico de Antigo Réxime. Este pasará por diferentes períodos, pois mentres que no s. XVII e primeiro terzo do s. XVIII experimentará un crecemento constante e considerable que mesmo lle permitirá duplicar a poboación (0,69-0,75%), o segundo terzo do século será de crise e recesión (saldo vexetativo do 0,2% ou mesmo de estancamento), recuperándose o crecemento no derradeiro terzo do mesmo, aínda que agora cunha maior moderación.

Ademais, este modelo demográfico atópase estreitamente vencellado ós fenómenos migratorios, maioritariamente masculinos, que dan comezo en 1680-1690. Aínda que nos primeiros momentos afectaría unicamente a un 10% da poboación masculina, no período de crise do s. XVIII chegou a involucrar a 1/3 da mesma, converténdose nun condicionante demográfico directo (Pérez García, 1979: 10, 100, 101).

2.3. Social

A sociedade do Salnés durante a Idade Moderna é unha sociedade arquetípica do Antigo Réxime, caracterizada polo inmovilismo e a permanencia. O Terceiro Estado está conformado na súa meirande parte por campesiñado, mais dentro deste obsérvanse diferenzas que permiten agrupar aos seus integrantes en tres grupos: campesiñado acomodado (10%), caracterizado pola propiedade de superficies de cultivo relevantes (3-6 ha.), a tenencia de gando e a capacidade para producir excedentes de xeito constante; o campesiñado medio (30%), propietario dunha superficie cultivada menor (1,5-2,5 ha.), unha cabana gandeira allea e modesta e cuxa situación oscila en función da produción anual; e o campesiñado inferior (60%), grupo cunha situación precaria que mesmo provoca que nos anos de bonanza non acaden o mínimo para sobrevivir, sendo necesario recorrer a mecanismos complementarios da economía doméstica coma a emigración, a realización de tarefas artesanais ou a venda coma man de obra asalariada (Pérez García, 1979: 339, 359-362; Pérez Alberti, 1993: 51-52).

A maiores, o campesiñado debía facer fronte a unha serie de pagamentos pola súa pertenza a determinados colectivos, alcumados por Pérez García coma esferas de dependencia: gastos do concello (0,25%-0,5% do produto bruto campesiño); cargas

derivadas da súa pertenza á comunidade relixiosa (10,75%-11,25% do produto bruto); obrigas coma vasalo (7,7%-11,8%); e os gastos derivados do mantemento do aparato estatal (2,37%-3,64% do produto bruto) (Pérez García, 1979: 369-371, 373, 377).

2.4. Económica

A ausencia de fontes impiden coñecer realmente a adicación profesional da zona para os ss. XVI e XVII. Non obstante, algunhas fontes do s. XVIII (Padrón de 1708, Catastro de 1763 e Censo de Floridablanca de 1787) si permiten unha análise da súa composición económica.

A agricultura era a actividade principal, sendo desempeñada coma única actividade por 2/3 da poboación no s. XVIII. En torno a ¼ parte da terra cultivada é de plena propiedade, estando a parte restante sometida ao réxime foral, sendo os sectores eclesiásticos os principais propietarios do dominio directo. Con todo, os propietarios do dominio útil tampouco estarán sometidos de xeito estrito ás cláusulas do réxime foral (Pérez García, 1979: 235, 334, 359; Pérez Alberti, 1993: 52). A estrutura agraria experimentará fondas transformación ao longo da Idade Moderna, motivadas polo desenvolvemento demográfico e pola introdución do millo na economía agraria. A “fame de terras” e a abundante man de obra para o traballo agrícola provocou o desenvolvemento de procesos de aproveitamento integral e de extensión e intensificación agraria. Por outro lado, a “revolución do millo” permitiu duplicar a cantidade de cereais por hectárea tradicional (Pérez García, 1979: 11-13 209-210).

As actividades pesqueiras ocupan un papel moi reducido sobre o total tanto da actividade do sector primario coma da actividade marítima. Os principais núcleos marítimos eran: Sanxenxo, un porto de cabotaxe con actividades pesqueiras e comerciais; Portonovo, de esquema similar; e O Grove, onde se combinan actividades marítimas e agrícolas. A actividade pesqueira atravesará 3 fases diferenciadas: expansión e crecemento continuados ata mediados do s. XVII; estancamento con lixeiras e transitorias subidas (recuperacións temporais) entre mediados do s. XVII e o segundo terzo do s. XVIII; e recuperación (1770-1820), motivada pola migración catalá e pola iniciativa local (Pérez García, 1979: 235-237, 246-248).

3. A relixiosidade popular pretridentina

Para comezos da Idade Moderna os habitantes do Reino de Galicia caracterizábanse por fortes eivas en materia doutrinal e pobreza espiritual. A análise das visitas pastorais, estatutos sinodais e outros textos do s. XVI reflicten unha sociedade carente de doutrina (tanto leigos coma eclesiásticos) e onde abundan as "supersticiones gentílicas". A rudeza do clero, a súa carencia formativa, a ausencia da parroquia que detentaban e o mal estado dos templos parroquiais eran habituais na sociedade galega do Cincocentos (Saavedra Fernández, 1994: 275).

A ausencia do clero provocaba que na meirande parte delas non houbera misa de xeito habitual. Barreiro Mallón, que estudou as vilas costeiras de Cangas a Fisterra (entre as que se atoparían Sanxenxo e Portonovo) nos ss. XVI e XVII, afirma que no 69% das parroquias só había misa cada 15 días e en outro 16% cada 8, mentres que a reserva do sacramento só tiña lugar no 14% destas. Esta manifestación global dos datos oculta as disparidades en función de se se trataba de ámbito plenamente rural ou vilego, sendo a situación moito máis favorable nos segundos (Barreiro Mallón, 1999: 30).

A isto habería que engadir a existencia dun número menor de igrexas, habendo parroquias que carecían de templo. No caso concreto da Xurisdicción da Lanzada só había igrexas na Adina, Meaño (San Pedro), Nantes, Nosa Señora da Lanzada, Simes e Vilalonga (Fontoira Surís, 2013: 23; Fontoira Surís, 2015: 71).

As fontes sinodais e pastorais recollen a existencia de determinadas ben colectivas, ben individuais cun carácter máis ben profano. Porén, estas non teñen por que ser entendidas como unha confrontación á ortodoxia católica oficial, senón que veñen motivadas en gran medida pola carencia de formación doutrinal e moral, aínda que ben é certo que este podería ser tamén un argumento empregado polo campesiñado para evitar unha posible condena (Saavedra Fernández, 1994: 279-281).

A relixiosidade con anterioridade a Trento respondía a unha gran espontaneidade, reforzada en detrimento das formas de expresión sacramentais. A construción da relixiosidade estaba moi vencellada ás súas prácticas diarias e vitais, configurando unha relixión supersticiosa e profana máis en último termo utilitaria mediante a cal buscaban

obter certo beneficio ou solución aos problemas que se escapaban ao seu control: protección fronte ao mal ou o descoñecido, curación, salvación, intercesión fronte a epidemias, enfermidades, sequías, fames... (Arriba Arias, 2014: 267).

Debido a isto, o número de confrarías será durante o s. XVI escaso e concentrado especialmente nas vilas, sendo a principal manifestación de relixiosidade a construción de ermidas e capelas, que actúan como elementos diferenciadores entre comunidades. Estas fundacións terán lugar en parte grazas a ou ben a pasividade ou ben o apoio do clero parroquial, pois ademais da maior proximidade á relixiosidade campesiña, vían nestas accións un complemento aos seus escasos ingresos.

É dicir, na relixiosidade do s. XVI prima a relixiosidade cara os santos, cun carácter colectivo e sentido pero non asociativo nin xustificado doutrinalmente, e conseguintemente desenvolveron todo un aparato devocional composto por santos especialistas en diferentes ámbitos e a Virxe María coma mediadora universal. Os santuarios tiñan por patrón a un santo (63%) e á Virxe (23%), ningunha aos Sacramentos e rara vez á Divindade (5%) (Barreiro Mallón, 1999: 31).

Unha manifestación clara deste fenómeno son as proliferacións de capelas, ermidas ou igrexas adicadas a santos protectores ante a peste, epidemia de brotes recorrentes especialmente na segunda metade do s. XVI e que se estenderon ata o s. XVII (Caamaño Bournacel, 1999: 117-119). Este sería o marco no que debe comprenderse os cultos a San Roque e a San Sebastián, pero tamén a Santa Rosalía, sendo este o factor que posiblemente motivou a súa elección como patroa de Sanxenxo, aínda sen tratarse dunha devoción moi estendida en Galicia (Baliñas Fernández, 2012: 87).

4. A relixiosidade postridentina

O mundo cristián occidental e Galicia en particular van experimentar unha transformación dos seus comportamentos relixiosos a partir do s. XVI, debido as iniciativas e procesos reformistas xurdidos do Concilio de Trento (iniciativas anteriores, pero poucos resultados), sendo os seus efectos patentes apenas unha xeración despois da finalización do concilio (González Lopo, 2002: 222).

4.1. As reformas doutrinais

A crise baixomedieval, a reafirmación doutrinal do Purgatorio e o pesimismo dos discursos dos predicadores da época provocaron a xeneralización dunha sensación de desamparo espiritual e de temor. Esta situación institucionalízase tras o Concilio de Trento (1545-1563), a partir do cal a morte se converte no epicentro da vida do católico e pasa a ser obxecto de reflexión (fraxilidade da vida, efectos do pecado...) e particularmente coma un aliciente para un comportamento en vida moito máis acorde cos preceptos cristiáns, en aras de lograr a salvación no Alén.

Paralelo a este temor tamén se ofrecen mecanismos de consolo, como a misericordia divina, entidade última encargada de dirimir a salvación ou condena das ánimas; ou o Purgatorio coma antesala do Paraíso, mais cuxa estancia se caracterizaría pola dor e o sufrimento. Ademais, continuarán existindo toda unha serie de prácticas compensatorias que permitirían a salvación incluso de aqueles individuos cun percorrido vital afastado da doutrina e moral cristiá ou polo menos reducir o tempo de estancia no Purgatorio, como a elaboración dun bo testamento, a percepción de todos os sacramentos ou o coñecemento dos misterios da fe católica. Todo isto provocará que unha maior atención sobre a morte en xeral e a boa morte en particular, converténdose nun motivo organizador dun modelo de vida acorde coa moral cristiá (González Lopo, 2002: 225).

4.2. As reformas sobre o baixo clero parroquial

Xa con anterioridade a Trento hai constancia de tentativas ideadas a partir de sínodos co obxectivo de poñer fin á ignorancia relixiosa xeneralizada, sendo o primeiro sector a abordar o clero parroquial debido a que: por unha banda era o axente en contacto directo coa comunidade parroquial (estrutura parroquial galega permite a presenza de representantes do estamento eclesiástico en cada núcleo de poboación) a e gozaba dunha posición preeminente nas comunidades; e por outra, como integrantes do baixo clero eran dos sectores que máis adoecían de carencias doutrinais. Con todo, esta reforma adquire unha maior sistematización tras Trento (Dubert García e Fernández Cortizo, 1994: 240-242; Saavedra Fernández, 1994: 282).

En torno a 2/3 do clero parroquial era de orixe campesiño, pois era case a única vía de promoción dos fillos do campesiñado (Saavedra Fernández, 1994: 297-299). En consecuencia, as súas pautas de comportamento, o seu universo mental e as súas crenzas en moitas ocasións estaban máis próximas ás do seu rabaño que ás da xerarquía eclesiástica (Saavedra Fernández, 1994: 297). Ademais, lonxe de cumprir co ideal de clero sobrio afastado da freguesía, debido en boa medida á súa orixe, participarán de xeito habitual na vida da comunidade (Dubert García e Fernández Cortizo, 1994: 240). A isto hai que engadir en moitos casos non só carencias formativas de base senón tamén unha verdadeira vocación relixiosa, especialmente no caso do chamado clero mercenario (González Lopo, 1996: 413-414).

Se ben os efectos das reformas tridentinas comezan a verse a finais de século, as transformacións serán paulatinas, intermitentes e heteroxéneas, como se pode ver a través das visitas pastorais (Dubert García e Fernández Cortizo, 1994: 242-245).

É especialmente significativa pola súa riqueza a realizada na diocese de Santiago no 1670, na cal só un 60% do clero amosaría unha conduta aceptable. Entre os restantes era recorrente a crítica á súa ignorancia, amancebamento, codicia, desaseo, exorcismos... Condutas que irían empeorando a medida que se afastan da sede arcebispal. No caso do Salnés é interesante a descrición realizada polo visitador que percorre as parroquias que o conforman nos anos 1651-1652, quen sinala a ignorancia do clero secular ("hallé que sabe muy poco, con lo que juzgo que se aplica más al estudio del exorcismo que de la moralidad") e o pouco coidado por atender correctamente as súas obrigas ("suelen aplicarle más los curas en las aldeas al estudio de adquirir que al de las letras") (Saavedra Fernández, 1994: 287-291).

Para mediados do s. XVIII o clero parroquial parece ter experimentado unha transformación nos seus comportamentos, aínda que continúa algo afastado das pautas de conduta esperables do seu cargo (Dubert García e Fernández Cortizo, 1994: 245). A incapacidade de erradicar definitivamente estas condutas derivará en que a finais do Setecentos comecen a aparecer condenas populares cara estas: incoherencia entre o predicado e o modo de vida, maior interese polos asuntos económicos que polos temporais, desidia ou abandono cara as súas obrigas... (González Lopo, 1996: 420).

4.3. As reformas sobre a comunidade de fieis

A pretensión última da xerarquía eclesiástica coa reforma do clero parroquial era poñer fin ás prácticas e supersticións adscritas á denominación de relixiosidade popular, estendidas na vida cotiá das persoas, e establecer un control doutrinal e moral desde arriba a través do reformado clero parroquial (Saavedra Fernández, 1994: 302).

Desde mediados do s. XVII ata principios do s. XIX ten lugar o que Dubert García denominou segunda fase ofensiva contra o popular (González Lopo, 1996: 421). A grandes rasgos, a xerarquía eclesiástica vai amosar un especial interese por unha serie de campos. Por unha banda, diferenciar os espazos sacros dos profanos, cuestión orientada particularmente cara a adopción por parte do campesiñado dunha mellor conduta nos templos. Xa no s. XVIII prohibiuse a forma tradicional de solemnizar a misa mediante gaitas, arcabuzazos e foguetes. Dun xeito similar ocorreu coas prácticas de vixilia dentro das igrexas (Saavedra Fernández, 1994: 313, 357-358).

Por outra, controlar o tempo mediante o calendario litúrxico e festivo, un claro exemplo de hibridación entre profano (Carnaval, meses de verán...) e sacro (Advento, Coresma, Pentecostes...). A xerarquía eclesiástica vai ir introducindo diferentes festividades relixiosas no calendario, que delimitan como días de obrigatorio abandono das actividades laborais e asistencia a misa (Dubert García e Fernández Cortizo, 1994: 247-248). Se ben as multas por incumprimento de tal premisa son elevadas nun primeiro momento, estas van diminuindo ao longo da Idade Moderna, feito que pode ser interpretado coma unha maior laxitude con respecto ao tema (Pérez García, 1979: 390).

Outro dos focos de interese vai ser controlar os espazos de sociabilidade campesiña máis marcadamente profanos (romarías, feiras, velorios, vodas, bautizos e pitanzas de confrarías), buscando eliminar e/ou depurar calquera práctica afastada da relixiosidade oficial. Especial mención merece a atención prestada ás romarías, debido á extensión de novas devocións ao longo do período moderno e da extensión das feiras e consecuentemente das celebracións onde interactuaban elementos sacros e populares (Dubert García e Fernández Cortizo, 1994: 247-250; Saavedra Fernández, 1994: 303).

A sexualidade tamén vai ser un fenómeno claramente sometido a unhas pautas sociais e relixiosas, sendo un dos elementos aos que as autoridades eclesiásticas prestaban unha maior atención. A grandes rasgos, todas as pautas sexuais que non sexan conxugais irían en contra da moral relixiosa a nivel teórico (premarital, ilexítima e extramarital), aínda que na práctica foron condutas relativamente habituais. As visitas pastorais insisten sen éxito na prohibición de xuntanzas nocturnas entre homes e mulleres (fiadas, foliadas, pandeiradas...) (Pérez García, 1979: 390).

Desde a xerarquía eclesiástica tamén se perseguiron outras manifestacións e prácticas relixiosas do campesiñado, especialmente a partir de mediados do s. XVIII, por considerarse supersticiosas ou incompatibles co culto cristián. Este sería o caso dos exvotos, reliquias falsas, santos espúreos, devocións estañas, cultos aberrantes... (González Lopo, 1996: 437-439).

Non obstante, todas estas reiteradas tentativas non lograron un control da comunidade campesiña e moito menos unha erradicación sistemática das expresións de cultura popular (Dubert García e Fernández Cortizo, 1994: 237-241). Aínda que en ocasións clérigos e leigos chegaban a acordos, como no caso das procesións e paseos de santos, os resultados que estas iniciativas reportaron foron máis ben escasos, sendo mostra disto as condenas reiteradas presentes nas visitas pastorais (González Lopo, 1996: 421, 439).

5. O clero regular do Salnés: o Mosteiro de Santa María da Armenteira

A relación do clero regular coa sociedade é significativamente diferente á do clero secular, debido ó seu menor número, á concentración en espazos urbanos, ó seu escaso peso económico-patrimonial, ó seu maior distanciamento coa sociedade leiga e polo forte peso que teñen os individuos de procedencia foránea no seu conxunto.

Así e todo, cabe facer unha serie de apreciacións sobre a relación particular das comunidades campesiñas da Xurisdición da Lanzada e o Mosteiro cisterciense de Santa María da Armenteira, única congregación da zona. Primeiramente, ao igual que noutros mosteiros e casas de ordes regulares, o Mosteiro da Armenteira adoeceía a comezos da Idade Moderna dunha serie de carencias na observancia: pouco espírito relixioso, escaso

compromiso para coas súas responsabilidades... situación que comezaría a paliarse coa adhesión á nova observancia española en 1523 (Yáñez Neira, 1980: 175-176).

En segundo lugar, exercía o señorío xurisdiccional sobre as fegresías de Raxó, Armenteira e Arra, sendo polo tanto a cura das súas animas unha responsabilidade do abade do mesmo. O abade tiña a potestade de designar eclesiásticos para que administrasen os sacramentos e oficiasen a misa nos respectivos lugares. Un caso particular é o da parroquia de Raxó, cuxos fegreses estiveron obrigados a recibir os sacramentos no mosteiro ata que o abade Eugenio Guerrero (1560-1563) permite en 1561 que estes poidan escoitar misa e recibir os sacramentos na hermita que o Mosteiro tiña na granxa de Raxó, aínda que poderían seguir asistindo á Armenteira. A única excepción sería a Eucaristía da Pascua de Resurrección e os primeiros días das outras pascuas do ano, que debían ser recibidas na igrexa parroquial da Armenteira; esta situación será obxecto de pugnas ao longo da Idade Moderna. Pola súa parte, a parroquia de San Mauro de Arra pertenceu ao mosteiro da Armenteira coma priorado ata o s. XIX. (Fontoira Surís, 2015: 71; Yáñez Neira, 1980: 182-183, 219).

En terceiro lugar, este mosteiro seguiu unha pauta bastante estendida entre as ordes regulares, na cal os abades serían en gran parte das ocasións de casas estrañas. Polo tanto, as posibilidades de que un individuo do Salnés acadase este posto reducíanse, máis tamén se deu esta casuística, sendo unha proba disto a familia Saavedra, quenes gardarán unha estreita relación co mosteiro (Yáñez Neira, 1980: 178).

En derradeiro lugar, este mosteiro será centro dun culto de marcado carácter local, sen dúbida o máis significativo da zona: San Ero da Armenteira, monxe coñecido e devocionado pola lenda en torno á súa figura (Fraguas Fraguas, 1988: 214-215).

6. As manifestacións da relixiosidade popular no Salnés

En palabras de López López, "las sociedades tradicionales -y entre ellas la gallega- se caracterizan, entre otros rasgos, por una presencia generalizada de manifestaciones de religiosidad en todos los órdenes de la vida" (López López, 2004: 163).

A práctica relixiosa era un feito predominantemente social, colectivo, onde as crenzas e celebracións ocupaban unha posición destacada e actuaban como elemento vertebrador

das relacións familiares e comunitarias (Saavedra Fernández, 338-342, 347). A sociedade da Galicia do Antigo Réxime en xeral e a do Salnés en particular é unha sociedade rural preminentemente campesiña na que as manifestacións relixiosas están condicionadas pola pervivencia de crenzas máxicas e supersticiosas nun contexto cristiano no que ambos aspectos se mesturan e dan como resultado formas particulares de comportamento relixioso (López López, 2004: 164).

A xerarquía eclesiástica vai tentar impoñer a ortodoxia católica, absorbendo a a relixiosidade campesiña paulatinamente e con dificultades elementos doutrinais ensinados tras o Concilio de Trento. Unha proba disto serían a a aparición de novas devocións e de prácticas piadosas cambiantes. Mentres, pola súa parte os fieis (axudados pola clerecía campesiña) van buscar preservar o seu estilo de vida e as súas tradicións, sendo difícil discernir en que medida estas novas condutas están motivadas polo sentimento popular ou por un control das elites. (González Lopo, 1996: 413; Saavedra Fernández, 1994: 318).

Unha teoría bastante xeneralizada é a da forte piedade campesiña, pero esta debe ser matizada. Os campesiños do Antigo Réxime non eran pagáns, mais tampouco plenamente cristiáns, senón que era unha síntese e hibridación de elementos rudimentarios da ortodoxia católica e cultos á natureza e á astroloxía, en tanto que non ven ningún tipo de contradición entre ambas (González Lopo, 1996: 413; Saavedra Fernández, 1994: 337). En relación con isto, aínda que asisten a misa e a outros actos relacionados coa ortodoxia relixiosa, cabe reflexionar sobre se realmente son partícipes ou unicamente asistentes sen ningún tipo de devoción. A pesar dos efectos da reforma tridentina (paulatinos, intermitentes e irregulares), gran parte das crenzas e prácticas heterodoxas continuaron vixentes dentro do campesiñado, feito recoñecido polo propio clero rural e cando foron asimilados en boa parte experimentaron algún tipo de dexeneración (López López, 1993: 111; Saavedra Fernández, 1994: 348-350; 355).

Deste xeito, no Salnés hai evidencias dunha profunda relixiosidade por parte do conxunto da poboación, mais tamén dunha serie de prácticas que se afastan dos preceptos da ortodoxia propugnada pola Igrexa Católica (Pérez García, 1979: 391-393).

6.1. Devocións

A relixiosidade da Galicia rural amosa un profundo sincretismo. É unha relixiosidade politeísta e panteísta moi vencellada á natureza e o espazo, onde os santos e a Virxe María son figuras activas ás que se apela e non intermediarios (Castro Pérez, 1995: 26).

O culto mariano experimenta no mundo católico da Idade Moderna unha gran evolución e extesión, como consecuencia do proceso Reformista e da minusvaloración que no protestantismo se fai sobre o papel da Virxe María. Aparecen novos títulos marianos, refórzanse os vellos e multiplícanse o número de santuarios e emprazamentos devocionais adicados á Nai de Deus.

Por outra banda, o conxunto de intercesores é diverso mais tradicional, apenas tendo relevancia os santos aparecidos na Idade Moderna. Así e todo, sería incorrecto afirmar que a Contrarreforma non trouxo consigo a devoción de novos santos, desde os marianos ata os santos parroquiais (González Lopo, 2002: 228-233). Os santos eran figuras próximas e moi presentes na vida das fegresías, aos cales se apelaba para controlar a natureza, sortear as adversidades e acadar a salvación persoal e mesmo da comunidade. Cada advocación tiña a súa función, que en moitas ocasións sobrepasaba os límites da ortodoxia relixiosa (Saavedra Fernández, 1994: 330-332).

Obsérvanse diferenzas entre as advocacións titulares das parroquias e as das chapelas e santuarios. Os santos parroquiais da zona do Salnés son os seguintes:

Advocacións	Campo de intercesión	Parroquias			
		Galicia		Salnés	
		Número	Porcentaxe	Número	Porcentaxe
San Mauro/Amaro	Gota, reuma e calquera enfermidade que provoque dor nas extremidades e dificulte a mobilidade / dores de cabeza	<25		1	4,54%
Sta. Cristina	Morte repentina	27	0,6%	1	4,54%
Sta. Cruz	Adversidades climáticas	35	0,9%	1	4,54%
Sto. Estevo	Enfermidade, posesión, pobreza e certas doenzas	101	2,5%	1	4,54%
Sta. Eulalia/Baia		138	3,5%	3	13,63%
San Gregorio		<25		1	4,54%
Sta. María e advocacións marianas	Boa morte	822	21%	4	18,18%
San Martiño		228	5,8%	2	9,09%

San Miguel	Salvación e escudo contra o demo	156	4%	1	4,54%
San Pedro		235	8,1%	2	9,09%
San Tomé		48	1,2%	1	4,54%
San Vicente	Diversidade funcional física	97	2,4%	1	4,54%
San Xenxo		8	0,17%	1	4,54%
San Xoán		231	5,9%	2	9,09%
Total				22	100%

(Fonte: Rodríguez Iglesias, 1996; Fontoira Surís, 2018; González Reboredo, 2015; González Lopo, 2002; López López, 2004; Saavedra Fernández, 1994)

Como se pode observar, as correspondencias entre a situación de Galicia e a Xurisdición da Lanzada son moi semellantes (González Lopo, 2002: 233). Polo xeral os santos con maior presenza como padroeiros de parroquias son santos mártires anteriores ao s. V e autóctonos ou ben procedentes de Europa ou de Asia Menor. O culto a estes santos pode ser dos primeiros séculos da Idade Media ou algo posterior, pero polo xeral a súa implantación non excede o s. XII (González Reboredo, 2015: 156).

Porén, hai algúns aspectos que cómpre analizar. En primeiro lugar, destacan os padroados de intercesores celestes de reducida presenza en Galicia; Santa Cristina; Santa Cruz; San Gregorio, San Tomé e San Xenxo. San Xenxo é patrón de 8 parroquias, un número significativamente limitado en comparación coas anteriormente expostas. O culto a Sanxenxo instálase na Xurisdición da Lanzada como moi tarde no s. XV vencellado ao Camiño de Santiago, mais hai investigadores que afirman que esta data se pode retrotraer máis (Fontoira Surís, 2013: 17; González Reboredo, 2015: 161-162).

En terceiro lugar, cabe sinalar algúns santos que se ben teñen presenza no conxunto galego, esta é sobrepasada na zona de estudo: Santa Eulalia/Baia, San Martiño e San Xoán. San Xoán é un santo cun culto relativamente importante desde a Idade Media. É significativo o culto a Santa Baia/Eulalia pois a pesar de ser orixinaria de Emérita Augusta, goza dunha maior presenza no noroeste peninsular, o que pode ser debido á chegada do Islam durante a Idade Media (González Reboredo, 2015: 155-158).

En canto ós padroados de capelas e santuarios, nestes refórzase a presenza do culto á virxe, mais tamén de santos pouco frecuentes como patróns de parroquias aínda que si moi presentes na iconografía das igrexas ou no padroado de ermidas ou capelas (Saavedra Fernández, 1994: 328). Isto ven motivado principalmente polo momento cronolóxico onde teñen lugar a conformación das parroquias e as capelas e santuarios,

pois mentres que as primeiras son de orixe altomedieval, as segundas aparecen en gran medida a partir do s. XV e sobre todo nos ss. XVII-XVIII, polo que se corresponderían en maior medida coa devoción da Idade Moderna. Os santos son os seguintes:

- San Antonio, que curaba as enfermidades de persoas e animais, axudaba a atopar cousas perdidas e evitaba que as mozas morreran en celibato (Saavedra Fernández, 1994: 330).

- San Sebastián e San Roque, os santos sanadores máis potenciados tras Trento grazas en parte aos episodios epidémicos do primeiro século da época moderna. Nos momentos iniciais do período será San Sebastián quen teña unha posición preeminente, mais ao longo dos séculos modernos San Roque (culto introducido polos peregrinos franceses polo norte) irá ocupando un lugar significativo no conxunto do santoral. Este panorama amosa diferenzas entre o norte e o sur, pois mentres que no primeiro San Roque terá unha maior e máis temperá relevancia, no sur continuará moito máis estendido o culto a San Sebastián. As únicas excepcións serían os arciprestados do Salnés e O Morrazo, onde a situación entre ambos santos é máis equilibrada (González Lopo, 2002: 231). Unha mostra disto é a presenza constatada polo Cardeal Jerónimo del Hoyo na súa visita arcebispal dos anos 1607 a 1620 de unha ermida consagrada a San Roque e outra a San Sebastián; na Illa da Toxa habería outra capela con culto a San Sebastián, cuxo culto se instaura no s. X (Caamaño Bournacel, 1969: 139, 142, 178).

- San Xosé era invocado para unha vida matrimonial feliz e xunto coa Virxe intercedía en favor dunha boa morte (Saavedra Fernández, 1994: 330).

- San Ramón, devoción presente en Castrelo, actuaba coma favorecedor nos partos. (Fontoira Surís, 2018: 207; Saavedra Fernández, 1994: 330).

- Santa Lucía, cunha devoción moi significativa en Dena, é unha santa taumaturga da vista e dos oficios nas que esta é relevante ou pode ser danada (costureiras, albaneis...) (Fontoira Surís, 2018: 207; López López, 2004, p. 178).

- San Bieito protexe de todos os males, aínda que está estreitamente relacionado coas afeccións cutáneas. Na zona do Salnés hai dous Bieitos: San Bieito de

Lores e San Bieito de Palermo de Covas, ambos en Meaño. Este último é o único santo negro do Salnés (Fontoira Surís, 2018: 207).

- San Brais/Blas de Simes para os males de gorxa e de oídos (Castro Pérez, 1995: 32; Fontoira Surís, 2018: 207).

- Santa Catalina de Alexandría é unha santa taumaturga que polo seu gran poder forma parte dos auxiliadores ou intercesores. Tamén é considerada protectora das mulleres encintas como resultado da asimilación das capacidades da filla de Santa Bríxida, de nome homónimo (López López, 2004: 174, 176).

No arciprestado do Salnés existían para 1650, 73 capelanías en igrexas ou hermidas, das cales 41 estaban adicadas á Virxe e as restantes a diferentes santos. Para 1791 o número ascendera a 236, sendo 77 de advocación marianas, crecendo especialmente as advocacións ao Rosario, a Concepción e o Carme; e 137 as que presentaban un santo como patrón, sendo San Xosé, San Antonio, San Miguel, San Roque, Santa Lucía, Santa Catalina e as Ánimas do Purgatorio as que experimentaron unha evolución máis significativa. Ademais, unha cantidade destas capelanías tería sido fundada por vontades clericais e fidalgas, polo que hai determinadas advocacións como San Xosé que teñen un carácter máis elitista, mentres que San Roque e San Antonio de Padua contan con seguidores dos diferentes sectores da sociedade (Saavedra Fernández, 1994: 328-329).

A devoción a Cristo tamén se verá moi potenciada a raíz da Contrarreforma, especialmente na súa faceta redentora. Isto explica a abundancia de representacións de Cristo nos momentos da Paixón e Morte. Pola súa parte, as figuras de Deus Pai e o Espírito Santo, debido ao seu distanciamento dos fieis teñen un lugar residual na conxunto devocional. Outro elemento que experimenta unha evolución significativa é a Eucaristía, que grazas á labor episcopal acaba por establecerse no centro da vida relixiosa da comunidade (González Lopo, 2002: 234).

En conclusión, o conxunto de intercesores celestes aos que apela a sociedade do Salnés é moi diversa, mais tamén vencellada ao seu contexto particular. Sen embargo, a diferenza de outras zonas coma Bretaña, os santos locais non teñen un peso excesivo no conxunto do santoral (González Lopo, 2002: 233). Do mesmo xeito, aínda que o

número de devotos varía entre os compoñentes do santoral, non é posible establecer unha categorización sistemática entre devocións netamente oficiais e populares (Saavedra Fernández, 1994: 306).

6.2. Confrarías

As confrarías, asociacións relixiosas cuxas primeiras manifestacións se retrotraen aos séculos centrais da Idade Media, experimenta a raíz do Concilio de Trento un desenvolvemento sen precedentes, sendo este o momento no que abandonan o espazo urbano e se difunden máis alá dos límites das cidades. Esta proliferación e difusión estará motivada en parte polas ordes regulares (dominicos e franciscanos sobre todo) e polo clero secular, pois ven nestas asociacións un mecanismo de difusión e control doutrinal; pero tamén por iniciativa popular (González Lopo, 1996: 441-442; López López, 1993: 104-105).

Mediante estas irmandades estimulábase a participación da freguesía no culto, difundíanse as innovacións relixiosas desenvolvidas a raíz de Trento, aseguraba o mantemento e limpeza dos templos, actuaban como medio para a difusión da doutrina, colaboraban na sacralización do calendario... Os confrades pola súa parte recibían destas protección espiritual e material por parte do patrón da irmandade, indulxencias e lazos de solidariedade para co resto de integrantes, quen colaborarían coas súas oracións pola salvación dos irmáns antes e despois do pasamento. Tamén eran espazos de celebración, actuando coma puntos de distensión do ciclo de vida campesiño. É dicir, eran vehículos excepcionais para a difusión dos valores cristiáns postridentinos, ao mesmo tempo que reportaban unha serie de beneficios aos seus integrantes (González Lopo, 2013: 66-67).

As diferentes fontes que permiten o estudo das confrarías ao longo da Idade Moderna en Galicia amosan esta información sobre diferentes arcediagados da diocese de Santiago:

Arcediagados	1547-1548	1594	1630/50	1740/50	1791-92
Trastámara	0,22	0,75	1,26	2,13	2,16
Nendos	-	-	1,23	2,23	2,29
Cornado	-	-	-	1,98	1,93
Deanazgo	-	0,83	1,38	2,6	2,69
O Salnés	-	0,64	1,41	3,14	2,95
Total	0,22	0,48	1,33	2,3	2,3

(Fonte: González Lopo, 2013)

O período de esplendor das confrarías esténdese desde 1630 a 1740, durante o que aumenta tanto o número total de confrarías coma a media por parroquia. (González Lopo, 2002: 235). Como estes resultados amosan, dentro da diocese compostelá o arcediagado do Salnés era unha das demarcacións con maior número de confrarías (González Lopo, 2013: 71). Porén, centrándonos na Xurisdición da Lanzada (comprendida dentro do arcediagado) en base á visita pastoral realizada en 1740, o resultado é o seguinte¹:

Advocación	Nº	Porcentaxe	Media por parroquia
Smo. Sacramento	11	28,2%	0,52
Nª Sª da Concepción	1	2,56%	0,05
Nª Sª do Rosario	6	15,38%	0,29
San Antonio Abade	4	10,25%	0,19
San Mauro	1	2,56%	0,05
Nª Sª da O	1	2,56%	0,05
Ánimas do Purgatorio	4	10,25%	0,19
Nª Sª do Carme	1	2,56%	0,05
San Roque	1	2,56%	0,05
San Vicente	1	2,56%	0,05
San Sebastián	1	2,56%	0,05
Nª Sª da Purificación	3	7,7%	0,14
Doce Nome de Xesús	1	2,56%	0,05
Sta. Lucía	1	2,56%	0,05
San Blas	1	2,56%	0,05
Sto. Tomé	1	2,56%	0,05
Total	39	100%	1,76

As advocacións das confrarías na zona de estudo correspóndense en boa medida coa realidade galega. A xerarquía eclesiástica non impulsou a creación das confrarías por igual, senón que potenciou especialmente aquelas cuxos principios se correspondían en maior medida coa doutrina emanada de Trento: as confrarías do Santísimo Sacramento, encargadas da Eucaristía; as do Rosario, potenciadoras do culto mariano a partir do rezo homónimo; e as das Ánimas do Purgatorio, ratificando o valor salvífico das oracións e axudando a controlar o mecanismo da salvación por parte da Igrexa (López López, 1993: 105). Por exemplo, en 1728 por indicación do visitador Juan de Armesto y

¹ Cómpre agradecer ao profesor González Lopo pola cesión destes datos do seu arquivo persoal.

Astorga, creábase a Confraría do Santísimo Sacramento na parroquia de Sn Vicente (Caamaño Bournacel, 1969: 141).

Coas confrarías do Santísimo Sacramento buscábase mellorar a situación dos templos parroquiais, reforzando e resaltando o seu carácter sacro, pois son numerosas as faltas sinaladas nas visitas pastorais con relación ao estado, limpeza e respecto amosado nas igrexas, tanto por leigos coma por eclesiásticos. Ante isto, a función das confrarías do Santísimo Sacramento era aumentar a frecuencia das misas, normalizar a reserva eucarística e axudar á difusión de determinadas prácticas devocionais vencelladas coa Eucaristía. Unha destas obrigas era a de manter unha lámpada de aceite acesa de xeito perpetuo, cuxos gastos corrían a cargo da confraría Tamén era responsabilidade destas confrarías a celebración do Corpus Christi, que se ben ten a súa orixe no mundo urbano medieval, se estende ás comunidades campesiñas no s. XVII, de feito, en algúns casos incluso adoptaron as danzas de orixe gremial. Ademais, terán un papel sinalado na campaña de concienciación da sociedade con respecto á recepción dos sacramentos ante a posibilidade de morte, especialmente o Viático. Deste xeito, era habitual que as confrarías acompañaran aos cregos ata a casa dos enfermos e no regreso á igrexa, correndo cos gastos (González Lopo, 2013: 73-75).

As confrarías de Nosa Señora do Rosario son de implantación tardía no mundo rural, pero comezan a súa expansión xa no s. XVI grazas ás accións bispais; ás campañas misioneras de dominicos e franciscanos (primeiro) e xesuítas e capuchinos (máis tarde), nas que o rezo do rosario tivo un papel central; e á acción do clero parroquial, que potenciou o culto a esta devoción e mesmo fundou as confrarías nas súas parroquias (González Lopo, 2013: 75-77).

As accións combinadas destes tres sectores eclesiásticos vai provocar que as confrarías do Rosario cheguen a supoñer un 69,7% do total das confrarías marianas da diocese de Santiago no período 1650-1740. Isto correspóndese coa realidade europea do momento, pois é a advocación mariana máis popular dos ss. XVII e XVIII (González Lopo, 1996: 445). Estas defendían a virxindade de María e o seu papel como intercesora da humanidade, e buscaban aumentar o culto a esta. En teoría, a pertenza a esta confraría obrigaba ao rezo completo do rosario unha vez por semana, o que achegaba aos fieis aos

misterios da salvación e a unha mellor comprensión da eucaristía e promovía unha participación activa nos actos misionais e velorios. Con carácter mensual, estas confrarías organizaban unha procesión coa imaxe da patroa (González Lopo, 2013: 82).

Por último, as confrarías de Ánimas tiñan como obxectivo a realización de misas e oracións polos falecidos de xeito recorrente ao longo do ano e particularmente nas festividades de Todos os Santos e Fieis Defuntos, reforzando non só os lazos coa divindade senón tamén entre a comunidade de fieis (González Lopo, 2013: 83).

Confrarías	Santiago (s. XVIII)	Arcediagado do Salnés (1740)	Península do Salnés (1740)
Smo. Sacramento	86,4%	69,35%	52,38%
N ^a S ^a do Rosario	40,9%	46,7%	28,57%
Ánimas do Purgatorio	22,9%	17,74%	19,05%

(Fonte: González Lopo, 2013)

Estas confrarías, especialmente a do Santísimo Sacramento, van a difundirse en gran medida polas parroquias galegas. Así e todo, a súa presenza en termos estatísticos vai ser menor a medida que se reduce o espazo de estudo, habendo diferenzas significativas entre a media da diocese e a da Península do Salnés, especialmente rechamante no caso das confrarías do Santísimo Sacramento. Isto podería deberse ó carácter eminentemente rural da zona, ou a unha menor iniciativa na zona por parte da xerarquía eclesiástica pola visión que daba en conxunto.

Con todo e con iso, cabe resaltar que é habitual que haxa máis dunha confraría deste tipo nunha mesma parroquia, que no caso da diocese compostelá dá uns resultados de 12,4% das parroquias coas tres confrarías e 25,3% nas que hai confrarías do Santísimo Sacramento e do Rosario, ás veces unificadas. A existencia destas tres confrarías nunha mesma parroquia, en ocasións asimiladas en unha ou dúas confrarías, implicaba a realización de como mínimo seis procesións mensuais, ao que se debe engadir a práctica do rezo do rosario, a participación no Viático e nas festividades do calendario. Polo tanto, se ben é certo que non se acadará o obxectivo do clero de converter ao campesiñado en fieis ortodoxos acordes aos preceptos tridentinos, si amosarán unha maior devoción (González Lopo, 2013: 73, 82-83).

En canto ás advocacións santorais, todas se atopan entre os 10 santos máis frecuentes coma titulares en confrarías da diocese de Santiago: San Roque, o patrón da parroquia

(San Mauro, Santo Tomé e San Vicente), San Sebastián, Santa Lucía (cunha posición destacada no sur galego) e San Blas. Mención á aparte merece a cuestión de San Antonio de Padua e San Antonio Abade, pois mentres que o primeiro é o segundo santo máis frecuente na diocese (16,2%), na Xurisdición da Lanzada non ten presenza, mentres que destaca enormemente o segundo, de posición máis modesta dentro do conxunto de intercesores celestes (3,2%). Isto podería deberse a que Antonio de Padua terá unha maior devoción no norte, mentres que no sur seguirá a ter unha posición destacada Antonio Abade. (González Lopo, 2013: 86; López López, 1993: 105).

Rematando coas advocacións, cómpre sinalar a presenza dunha confraría con devoción ao Doce Nome de Xesús. Se ben a devoción a Cristo é a que ten unha maior presenza no conxunto da divindade, son escasas (29) en tanto que tratan conceptos abstractos difíciles de comprender e incluso afastados dos fieis (González Lopo, 1996: 442).

Por outra banda, estas asociacións tamén van a actuar como cohesionador social e como xeradoras de celebracións, como verbenas ou comidas comunitarias, especialmente no mundo rural. Estas comidas comunitarias, tamén coñecidas coma pitanzas, son un elemento extremadamente significativo da compoñente profana das confrarías e serán obxecto de pugnas entre os poderes eclesiásticos e as comunidades parroquiais (Dubert García e Fernández Cortizo, 1994: 254; Saavedra Fernández, 1994: 355).

As confrarías inician o seu proceso de decadencia a finais do s. XVIII como consecuencia das medidas legais na súa contra (escasa efectividade en Galicia), a perda de interese da comunidade derivada das tentativas eclesiásticas de eliminar os elementos menos ortodoxos (pitanzas, celebracións do patrón...), as desamortizacións que experimentan os bens eclesiásticos desde o reinado de Carlos IV e a crise económica xeneralizada e a conseguinte dificultades de pago (González Lopo, 2002: 235-236).

6.3. Romarías e festas

As pautas de celebración adquiren unha maior laxitude e localismo no mundo rural (Rey Castelao, 1993: 141-142). Estas, como celebracións de carácter popular (en intención ou finalidade), son un espazo de hibridación, onde as manifestacións relixiosas (rezos,

cultos, invocacións...) conviven con expresións festivas de diversa índole (música, baile, teatro, comida, cancións...) (Fidalgo Santamariña, 2012: 93-94).

En canto ás celebracións patronais, estas non presentan moitas diferenzas coas advocacións presentes en parroquias e confrarías: San Antonio, San Xenxo, Santa Rosalía, San Xoán, San Roque San Estevo... destacando especialmente pola súa abundancia a festa de Nosa Señora do Carme (Padriñán, Noalla, as dúas parroquias do Grove, Vilalonga, Dorrón...), converténdose no maior indicativo de relixiosidade cara esta advocación mariana na zona, moi vencellada coas actividades mariñeiras (Caamaño Bournacel, 1969: 16; Fidalgo Santamariña, 2012: 93).

Pola súa parte, hai tres romarías significativas na Xurisdición da Lanzada. En primeiro lugar, Nosa Señora das Cabezas, celebrada no mosteiro da Armenteira (luns de Pascua). A ela acoden xentes de procedencias e distancias diversas, ofrecendo candeas, figuras de cera e cartos a cambio do favor da Virxe das Cabezas ante os males que adoecen esa parte do corpo. Os mariñeiros tamén visitan á Nosa Señora das Cabezas para pedir sorte no mar e defensa fronte aos perigos que nel se atopan. Rezan e oen unha ou máis misas (Fraguas Fraguas, 1988: 214-216; Fontoira Surís, 2018: 207).

En segundo lugar, San Bieito de Lores, celebrada na parroquia de San Miguel de Lores (11 de xullo). Descoñécense as orixes deste culto, máis hai constancia da súa existencia para a Idade Moderna. A este santo ofrécenselle as persoas por motivos extremadamente diversos, cabendo destacar os vultos e verrugas. En relación con isto, tamén se pasan panos polos pés ou cara do santo para levar a aquelas persoas que non puideron asistir (Fraguas Fraguas, 1988: 272-274).

En derradeiro lugar estaría a Virxe da Lanzada ou Nosa Señora das Areas (derradeiro sábado de agosto), sen dúbida a romaría máis significativa da zona e unha das máis coñecidas de Galicia, dotada dunha gran devoción e unha linguaxe simbólica moi antiga e plural (Mariño Ferro, 2011: 150). A ermida da Nosa Señora da Lanza está ubicada nunha pequena península (anteriormente unha illa) que separa a praia da Lanzada da praia da Nosa Señora na parroquia de Noalla (Fraguas Fraguas, 1988: 243). Este é un espazo concorrido desde a Antigüidade, cabendo a posibilidade de que os cultos cristiáns que teñen lugar neste espazo se deban a unha cristianización dun culto ás

augas mariñas. Nesta hermidá ademais dun constatado fervor mariano, hai unha serie de ritos que se teñen considerado profanos (Fontoira Surís, 2018: 218).

Por unha banda, existe unha tradición consistente en pasar polo espazo entre o retablo e a ábsida varrendo cunha vasoira, coa finalidade de afastar aos malos espíritos. Aínda que nunha primeira impresión esta poida parecer unha práctica profana, en realidade forma parte das prácticas de purificación promovidas pola Igrexa na Idade Media (Fontoira Surís, 2018: 206; Mariño Ferro, 2011: 146).

Por outra, neste santuario realizábanse ritos vencellados coa auga mariña. Un deles era o baño masivo de xentes de diferente idade e sexo para erradicar os maleficios ou enfermidades, celebrado a noite de San Xoán. Estas prácticas relacionadas coa auga mariña son moi comúns nos santuarios gregos próximos ao mar, e poden encadrarse nun conxunto de prácticas purificadoras do individuo mediante auga. É dicir, non é un rito pagán, senón que é unha petición claramente cristiá na cal se emprega unha simboloxía procedente da Antigüidade (Mariño Ferro, 2011: 148-150). O rito das nove ondas é unha variante especial do rito relacionado co mar, realizado por aquelas mulleres que desexan quedar encinta. O rito consistía na toma de pé de nove ondas e posteriormente acender unha vela de cera virxe (mellor bendicida) para lograr a intercesión da Virxe a favor da concepción (Fraguas Fraguas, 1988: 244-245).

Aínda que os santuarios e romarías foron promovidos en maior ou menor medida polo clero, as tentativas de control por parte destes sectores tiveron escasos resultados. A visión sobre estas oscilaba entre os que as consideraban espazos de dexeneración, vicio e embriaguez; e aqueles que as vían coma unha posibilidade de civilizar ao mundo rural. As romarías convertéronse en espazos de sociabilidade cheos de simbolismo non relixioso, cobrando unha gran importancia a ostentación (na vestimenta, na aportación ás comidas comunitarias...) (Saavedra Fernández, 1994: 318, 356-361).

7. A relixiosidade mariñeira a través das embarcacións

Cómpre comezar afirmando que a adicación laboral ao mar ven motivada pola imposibilidade de vivir da terra ou da necesidade de complementar a economía campesiña. Consecuentemente, en gran parte trátanse de sectores en situación precaria e

cun escaso haber patrimonial (Calo Lourido, 2006: 50), así como cunha personalidade diferenciada percibida tanto por eles mesmos coma polo resto da comunidade na que se enmarcan (Calo Lourido, 2020: 12). Por outra banda, as características propias de cada porto (ubicación, tipo de actividade, tamaño...) provocan que en último termo se asista a unha pluralidade de culturas portuarias, é dicir, como indica Mantecón Movellán é "un fenómeno multifacial" (Mantecón Movellán, 2016: 132).

Durante boa parte da Historia, os barcos non só eran medios de traballo, senón tamén lugares onde diariamente arriscaban as súas vidas. Debido a isto, os mariñeiros buscaban habitualmente unha protección supraterral mediante o emprego de ritos relixiosos e profanos (Vázquez Lijó, 2016: 394). Algunhas destas manifestacións presentes na zona de estudo son: colocar loureiro e/ou xesta na proa para evitar o mal tempo; e colocar un anaco de estola ou de ara ou uns allos en caso de estar pasando por un período de escaseza. En caso de que non funcione, vórase o barco e varéase este ou os aparellos (ou ambos), no caso de Portonovo con varas do gando roubadas aos veciños e no caso de O Grove con vimbias "castellanas" (Calo Lourido, 2006: 76-77).

Esta dimensión simbólica das embarcacións motivaba, como sucede aínda hoxe, a concesión dun nome que as aproximase e as identificase. A ausencia documental provoca fortes eivas no coñecemento da nomenclatura das embarcacións; de feito, no Catastro de Ensenada (1752-1753) só se recolle unha porción ínfima do total de embarcacións que se calcula para o Reino de Galicia. Con todo e con iso, a información parece reflectir que a onomástica das embarcacións galegas do s. XVIII está en gran medida copada por advocacións relixiosas (Vázquez Lijó, 2016: 393-394).

No caso de Sanxenxo había un total de 7 embarcacións, das cales cinco presentan nomes de intercesores celestes: San Vicente e Ánimas, Socorro, A Soidade, San Antonio e Ánimas e Nosa Señora do Rosario (Sabell Salgués, 2020: 33). Esta reducida pero extraordinaria fonte correspóndese en boa medida coas características xerais sobre as advocacións de embarcacións na Galicia do s. XVIII. Por unha banda, excluindo a advocación á Virxe, só 1 de cada 10 barcos tiña unha patroa feminina. Por outra, as Ánimas tiveron un lugar significativo na denominación das embarcacións, sendo un dos máis habitual San Antonio de Padua (Vázquez Lijó, 2016: 393, 401-403).

Non obstante, cabe tratar a ausencia da Virxe do Carme, advocación por excelencia para a protección nas viaxes polo mar, máis tendo en conta a evolución significativa que experimenta a súa devoción ao longo do Século das Luces, poñendo de manifesto o forte culto mariano estendido por Galicia (Fontoira Surís, 2018: 207; González Lopo, 2002: 229). Isto pode deberse ó reducido número de barcos sobre o total que aparecen con nome, posibilidade que se complementaría coa afirmación de Sabell Salgués, quen afirma que o patrocinio dos santos nas embarcacións foi substituído na zona pola Virxe do Carme (Sabell Salgués, 2018: 30). Outro factor sen dúbida determinante nestes datos é o contexto cronolóxico, pois o culto á Virxe do Carme medra sobre todo na segunda metade do s. XVIII, feito non reflectido nos datos.

Na época, será San Telmo o santo vencellado ao mar con máis devoción. Con todo, cómpre sinalar que os mariñeiros de Portonovo consagraron a Santa Catalina de Alejandría como patroa da xente do mar e da pesca; esta devoción nace tras o descubrimento dos restos dun galeón naufragado, entre os cales se atopa a imaxe da Santa, nunha tempada de abundancia pesqueira (Sabell Salgués, 2018: 30).

Por último, os datos tamén sinalan os cambios que se van a experimentar especialmente a partir do s. XIX, momento no que a nomenclatura votiva das embarcacións foi sendo paulatinamente substituída por unha nomenclatura laica máis vencellada ó propietario da mesma, e nalgúns casos cousificado (Vázquez Lijó, 2016: 397-398).

CONCLUSIÓNS

Todo o exposto ata este momento permite extraer unha serie de conclusións sobre a relixiosidade da Península do Salnés. En primeiro lugar, as transformacións da Igrexa galega nos ss. XVII e XVIII proporcionou aos fregueses unha doutrina sinxela, tanto para aprender como para assimilar, dotou de medios de arrepentimento e busca da salvación, trouxo novas devocións e a xeneralización das confrarías e mellorou a situación física e moral do culto, os seus espazos e o clero.

Os clérigos terán unha mellor formación moral e doutrinal, e exercerán cunha maior adecuación todas as obrigas (materiais, espirituais e de vida) vencelladas ao seu exercicio. Así e todo, a pesar de todos os avances, a xerarquia eclesiástica seguirá a ter

unha visión pexorativa do panorama relixioso da Idade Moderna, patente nas visitas pastorais e informes. Esta perspectiva ten levado a algúns autores a restar importancia aos efectos da pastoral nada a raíz de Trento. Pero todo o exposto ata o momento corrobora que cada vez hai unha maior demanda dos elementos de salvación e devoción entre as xentes do barroco (González Lopo, 2002: 239-243).

En segundo se ben é certo que a xerarquía eclesiástica fracasa nos seus obxectivos de reconversión do campesiñado cara a ortodoxia católica, isto non implica que as súas accións (catequización continuada por parte das ordes regulares e insistencia do clero secular) non tivesen un impacto sobre esta sociedade. Aínda que nas súas condutas, crenzas, costumes e prácticas teñan moitos elementos supersticiosos ou máxicos, acoden a santos cristiáns, practican os ritos cristiáns (non se pode saber se activa ou pasivamente), o seu universo mental e a visión do Alén é a cristiá (González Lopo, 1996: 450). Así e todo, a relixiosidade popular amósase coma un mundo difuso e difícil de delimitar, cuxa presenza, ausencia e mesmo manifestacións están fortemente condicionadas polo entorno concreto e as súas necesidades.

En derradeiro lugar, as manifestacións da relixiosidade popular son resultado dunha iniciativa eclesiástica xeneralizada, pero matizada por factores endóxenos e esóxenos. No caso concreto da Península do Salnés, a análise realizada permite afirmar que se trata dunha zona cunha incidencia significativamente menor ca no conxunto do arcediagado, pero a ter en conta como elemento configurador das manifestacións de relixiosidade na zona, nas que se percibe ese hibridismo entre sacro e profano. Sen dúbida isto ven motivado pola ausencia de núcleos urbanos e polo maior afastamento de Santiago con respecto a outras zonas do arcediagado, sendo este un factor determinante. Non obstante, e como se tentou reflectir a través das análises, a relixión onde se encadran as manifestacións dos individuos do Salnés é o cristianismo, aínda que existan elementos vistos coma profanos por parte das autoridades eclesiásticas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARRIBA ARIAS, F.. Os Cruceiros na relixiosidade popular galega: estudo etnohistórico [tese de doutoramento]. Universidade de Santiago de Compostela, 2014.
- BALIÑAS FERNÁNDEZ, C.. Sanxenxo e Palermo con Santa Rosalía de por medio. En: AGÍS VILLAVARDE, M. (ed.). *Sanxenxo na historia. Volume II: patrimonio histórico-artístico, lecer e vida cotiá*. Santiago de Compostela: Editorial DANÚ, 2012 pp. 78-88.
- BARREIRO MALLÓN, B.. Las villas costeras de Cangas a Fisterra en los siglos XVI y XVII. En: LEIRA LÓPEZ, X. (ed.). *O Camiño portugués: III Aulas no Camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os Camiños de Santiago*. A Coruña: Universidade da Coruña, Servicio de Publicacións, D.L., 1999, pp. 15-32.
- CAAMAÑO BOURNACEL, J.. *El Grove. Su historia*. O Grove: Concello de O Grove, 1969.
- CALO LOURIDO, F.. Culturas do mar. En: DEL PULGAR SABÍN, C. (ed.). *Arte e Cultura de Galicia e norte de Portugal. Etnografía. Tomo I*. Vigo: Nova Galicia Edicións S.L., 2006, pp. 42-106.
- CALO LOURIDO, F.. Viaxe polas comunidades mariñeiras da Ría de Pontevedra. En: AGÍS VILLAVARDE, M. (ed.). *Sanxenxo na historia. Volume VI: o mar, as lendas, o patrimonio e os nosos persoeiros*. Santiago de Compostela: Asociación de Estudos Locais de Sanxenxo (AELOS), 2020, pp. 11-30.
- CASTRO PÉREZ, L.. Meigas y santos en Galicia, entre la prehistoria y la historia. En: CASTRO, Fº X. e DE JUANA, J. (eds.). *IX Xornadas de Historia de Galicia. A muller na Historia de Galicia*. Ourense: Imprenta Provincial da Deputación de Ourense, 1995, pp. 23-42.
- DUBERT GARCÍA, I. e FERNÁNDEZ CORTIZO, C.. Entre el "regocijo" y la "bienaventuranza". Iglesia y sociabilidad campesina en la Galicia del Antiguo Régimen. En: NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. (ed.). *El rostro y el discurso de la fiesta*. Santiago de Compostela: Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1994, pp. 237-261.

- FIDALGO SANTAMARIÑA, J. A.. *Homo festivus: un achegamento ás celebracións festivas locais*. En: AGÍ S VILLAVARDE, M. (ed.). *Sanxenxo na historia. Volume II: patrimonio histórico-artístico, lecer e vida cotiá*. Santiago de Compostela: Editorial DANÚ, 2012, pp. 91-103.
- FONTOIRA SURÍS, R.. A igrexa de Padriñán de Sanxenxo. En AGÍ S VILLAVARDE, M. (ed.). *Sanxenxo na historia. Volume III: arquitectura, música e economía mariñeira*. Santiago de Compostela: Galicia Milenio. Foro de Pensamento e Opinión, 2013, pp. 17-34.
- FONTOIRA SURÍS, R.. A igrexa de Adina. En: AGÍ S VILLAVARDE, M. (ed.). *Sanxenxo na historia. Volume IV: arte, patrimonio e mundo rural*. Santiago de Compostela: Galicia Milenio. Foro de Pensamento e Opinión, 2015, pp. 71-90.
- FONTOIRA SURÍS, R.. Estudo de dúas igrexas:: Santo Estevo de Noalla e Nosa Señora da Lanzada. En: AGÍ S VILLAVARDE, M. (ed.). *Sanxenxo na historia. Volume V: Xeografía, Historia, Arte e Turismo*. Santiago de Compostela: Galicia Milenio. Foro de Pensamento e Opinión, 2018, pp. 199-232.
- FRAGUAS FRAGUAS, A.. *Romarías e santuarios. 2ª edición*. Vigo: Galaxia, 1988.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L.. Aspectos de la vida religiosa barroca: las visitas pastorales. *Semata*, 1996, 7-8, pp. 411-448.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L.. Mentalidad religiosa y comportamientos sociales en la Galicia atlántica (1550-1850). *Obradoiro de Historia Moderna*, 2002, 11, pp. 221-246.
- GONZÁLEZ LOPO, D. L.. Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el norte de Portugal en época moderna. *Obradoiro de Historia Moderna*, 2013, 22, pp. 63-92.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M.. Sobre santos titulares de parroquia en Galicia, cunha alusión a San Xenxo. *Volume IV: arte, patrimonio e mundo rural*. Santiago de Compostela: Galicia Milenio. Foro de Pensamento e Opinión, 2015, pp. 149-164.

- LÓPEZ LÓPEZ, R. J.. Religiosidad popular en Galicia durante el Antiguo Régimen. En: VÁZQUEZ VARELA, J. M. et al. (eds.). *O feito relixioso na Historia de Galicia*. Noia: Asociación Galega de Historiadores, 1993, pp. 97-118.
- LÓPEZ LÓPEZ, R. J.. El culto a los santos taumaturgos, un aspecto de la religiosidad en la sociedad tradicional gallega. En: GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.). *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de Peregrinación : [catálogo da exposición celebrada en] Museo do Pobo Galego, Santiago de Compostela, 14 de xullo-29 de agosto, 2004 / [director da edición, José Manuel García Iglesias; coordinación, Marcelina Calvo Domínguez]*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Cultura, Comunicación Social e Turismo e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, 2004, pp. 163-188.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A.. Puertos, ciudades y culturas portuarias en la España Atlántica: Construyendo y rompiendo fronteras en la Edad Moderna. En GARCÍA HURTADO, M. R. e REY CASTELAO, O. (eds.). *Fronteras de agua. Las ciudades portuarias y su universo cultural (siglos XIV-XXI)*. Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2016, pp. 131-148.
- MARIÑO FERRO, X. R.. Leyendas de A Lanzada. *Sanxenxo na historia. Volume I: arte, cultura e tradicións populares*. Santiago de Compostela: Editorial DANÚ, 2011, pp. 146-150.
- PÉREZ ALBERTI, A. (dir.). *Xeografía de Galicia. A Poboación e a acción xeodemográfica*, vol. IV. Santiago de Compostela: Gran Enciclopedia Galega Edicións, 1993.
- PÉREZ GARCÍA, J. M.. Un modelo de sociedad rural de Antiguo Régimen en la Galicia costera: la península del Salnés (Jurisdicción de La Lanzada). Santiago de Compostela: Departamento de Historia Moderna, 1979.
- REY CASTELAO, O.. Cultura y mentalidad en la Galicia del Antiguo Régimen. Balance y perspectiva de dos décadas de investigación. En: BERAMENDI GONZÁLEZ, J.. *Galicia e a historiografía*, 1993, pp. 123-144.

- RODRÍGUEZ IGLESIAS, F. (dir.). Galicia. Xeografía. Vales do Tambre e do Ulla, Rías Baixas pontevedresas e Baixo Miño, vol. XIX. A Coruña: Hércules, 1996.
- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P.. *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*. Barcelona: Crítica, D.L., 1994.
- SABELL SALGUÉS, I.. Sanxenxo hace quinientos años. En: AGÍS VILLAVERDE, M. (ed.). *Sanxenxo na historia. Volume V: Xeografía, Historia, Arte e Turismo*. Santiago de Compostela: Galicia Milenio. Foro de Pensamento e Opinión, 2018, pp. 17-30.
- SABELL SALGUÉS, I.. La industria de salazón de pescado en Sanxenxo. En: AGÍS VILLAVERDE, M. (ed.). *Sanxenxo na historia. Volume VI: o mar, as lendas, o patrimonio e os nosos persoeiros*. Santiago de Compostela: Asociación de Estudos Locais de Sanxenxo (AELOS), 2020, pp. 31-79.
- VÁZQUEZ LIJÓ, J. M.. Onomástica de devociones y embarcaciones marineras en en la Galicia de los siglos XVIII y XIX. En GARCÍA HURTADO, M. R. e REY CASTELAO, O. (eds.). *Fronteras de agua. Las ciudades portuarias y su universo cultural (siglos XIV-XXI)*. Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2016, pp. 393-411.
- YÁÑEZ NEIRA, D.. El Monasterio de Armenteira y sus abades. *El Museo de Pontevedra*, 1980, 34, pp. 151-245.