

## MENTALIDAD RELIGIOSA Y COMPORTAMIENTOS SOCIALES EN LA GALICIA ATLÁNTICA (1550-1850)

*Domingo L. González Lopo*  
*Universidad de Santiago*

**Resumen:** El objetivo de nuestra tesis doctoral ha sido el de analizar las características y la evolución de los comportamientos religiosos en la Galicia atlántica –diócesis de Santiago y Tui– durante los siglos XVI-XIX. Hemos tenido ocasión de comprobar cómo se produce un triunfo de la pastoral contrarreformista, que establece un modelo religioso que sólo tardíamente se verá erosionado como consecuencia de la acción combinada de factores endógenos y exógenos.

**Palabras clave:** Mentalidades, Religiosidad, Contrarreforma, Galicia.

**Abstract:** The aim of our doctoral thesis has been focused on analysing the characteristics and evolution of entury. This was a good opportunity to check how the triumph of religious behaviour in the Atlantic Galicia –diocese of Santiago and Tui– during XVI-XIX centuries the Counter-Reformation took place. This triumph set a religious model which would only be belatedly eroded as a consequence of the combined action of internal and external factors.

**Keywords:** Mentalities, Religiosity, Counter-Reformation, Galicia.

EL OBJETIVO de nuestro estudio<sup>1</sup> ha consistido en el análisis de las características y evolución de los comportamientos religiosos en Galicia durante los siglos XVII y XVIII –si bien en aras de una mejor comprensión acerca del origen y transformación de determinados aspectos, hemos superado con frecuencia dicho marco cronológico-, tomando como modelo los estudios pioneros realizados durante los años setenta por

---

<sup>1</sup> Resumen de la Tesis Doctoral dirigida por el Prof. Dr. Antonio Eiras Roel, que fue defendida el 14 de diciembre de 2001 en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Santiago de Compostela ante el tribunal formado por los Prof. Drs. Baudilio Barreiro Mallón, Roberto J. López López, Ana C. Araujo, León Carlos Álvarez Santaló y Teófanés Egidio López.

la escuela francesa en el marco de la llamada Historia de las Mentalidades. Hemos concentrado nuestra atención sobre los territorios occidentales del Noroeste Peninsular, empleando un numeroso y diverso elenco de fuentes, entre las que podemos destacar, por un lado, visitas pastorales, archivos parroquiales (partidas de defunción, libros de fábrica y de cofradías, especialmente) y las escrituras notariales, entre las que destaca el testamento, que como tuvimos oportunidad de comprobar, alcanza en Galicia –a juzgar por los resultados de las áreas estudiadas- importantes cotas de representatividad, con proporciones de testadores ante notario que oscilan entre algo más de la cuarta parte y el tercio del total de fallecidos, según los lugares y las épocas, pero que pueden alcanzar niveles superiores en el medio rural –sobre el 60/70%- si les sumamos a aquellos los llamados nuncupativos o memorias simples. En total son más de 6.800 los que han nutrido nuestra muestra, lo que supuso trabajar con la última voluntad de más de 7.300 individuos. Asimismo hemos prestado una gran atención a los impresos de la época en que discurría nuestro estudio –fueron casi quinientos los que utilizamos-, pues se revelaron indispensables para la comprensión e interpretación de los gestos y actitudes que se reflejaban en nuestra documentación. Nuestro gran interés por los comportamientos en materia devota y el análisis del papel que juega la misa en las tácticas religiosas barrocas, tanto en lo que respecta a la doctrina como a la aplicación práctica que los fieles hacen de ella –aspectos con los que pretendíamos superar el mero nivel del análisis habitual de las actitudes ante la muerte-, nos obligó especialmente al examen de un amplio número de títulos de teología moral y de literatura devota de muy diverso contenido.

El estudio que hemos llevado a cabo del contenido de las visitas pastorales, así como de las constituciones sinodales de las diócesis de Santiago y Tui, demuestra cómo en Galicia desde el siglo XVI, al igual que en el resto del mundo cristiano occidental, va a tener lugar una importante mutación en el campo de los comportamientos religiosos. La labor reformadora de Trento, precedida de algunos esfuerzos meritorios –aunque de pocos resultados- que habían ensayado ilustres prelados de la primera mitad de siglo, empezará a dar fruto desde muy pronto. La actuación combinada de una pastoral más dinámica, situada bajo la doble vigilancia del Papado y de la Corona, de un clero secular progresivamente más controlado, y de un clero regular numeroso, extraordinariamente activo y con gran aceptación popular, irán introduciendo los elementos básicos de una doctrina renovada en el marco de la convivencia cotidiana de los fieles, al tiempo que se crean y consolidan nuevas estructuras que asegurarán su aceptación y permanencia en el tiempo. Antes de que transcurriera una generación desde la clausura del Concilio los efectos de esta ofensiva cristianizadora eran evidentes, como demuestran las visitas pastorales tudenses de las últimas décadas del XVI y la que realiza el cardenal J. del Hoyo a la diócesis compostelana en 1607, aunque se

estaba aún lejos de las metas que se deseaban alcanzar, que no comienzan a franquearse hasta mediado el siglo XVII.

Básicamente la doctrina elaborada en Trento y que se plasma en el catecismo del Concilio, no alterará sensiblemente los pilares en que se asentaba el discurso de la Iglesia desde el siglo XIII, momento en que se había experimentado una mutación importante que cambió para siempre la visión del Más Allá para los cristianos, así como su relación con Dios. Hay, sin embargo, una serie de novedades muy importantes que regularán la vida de los católicos durante cuatrocientos años.

El primer paso de la Iglesia tridentina será recuperar el control de la vida religiosa entregándolo a aquellos a quienes competía. Para ello se hará especial hincapié en la elección de mejores preladados, es decir, sólidos teólogos, obligados a residir, ajenos al desempeño de tareas en el gobierno de la monarquía, compelidos a rendir cuentas periódicamente del cumplimiento de su labor pastoral, y a su vez, celosos de la formación y conducta de sus subalternos. La visita de inspección se convierte en un instrumento fundamental para ejercer su vigilancia, y éstas se multiplican, pasando los obispos a ser elogiados en sus biografías, no tanto por la ciencia acumulada en sus años de estudio en colegios y universidades de prestigio, o por los puestos alcanzados en un brillante *cursus honorum*, cuanto por su capacidad de sacrificio para recorrer sus diócesis hasta los lugares más recónditos, conocer a sus ovejas y llevarles el consuelo en el ejercicio de su labor pastoral. De esta actividad serán los párrocos principal objetivo. Se vigilará su formación, señalándoles unos niveles mínimos de conocimientos; se obligará su residencia, o al menos de capellán excusador debidamente capacitado; se controlará el cumplimiento de sus deberes religiosos y pastorales, así como su vestido y aseo personal; se celará la limpieza de su iglesia para que sea lo que debe, antesala del Paraíso en la tierra; se examinarán las circunstancias de su vida privada persiguiendo insistentemente todos y cada uno de los deslices que pudieran redundar en desdoro de su condición de intermediario con la divinidad, y, por tanto, sagrada y superior a la del común de los mortales.

Recuperado el prestigio, se recobrará también el control sobre el laicado reduciendo drásticamente la autonomía de su pensamiento y de su comportamiento. Al clérigo compete enseñar la doctrina, a él interpretar los textos sagrados, dirigir las almas cristianas y la vida espiritual de su parroquia mediante la catequesis y la predicación, así como a través del fomento y amparo de devociones y la dirección sobre la forma de manifestarlas. El sacerdote estará presente en todos los capítulos importantes de la vida del creyente, desde el bautismo hasta la agonía; todo estará subordinado a su control, y así se recogerá tanto en los textos de teología más doctos, como en las estampas más simples e inconsistentes, pasando por los libros de devoción y

formación doctrinal, ya hablen de puntos de catequesis o de los pasos conducentes a la buena muerte.

Otro cambio importante que se introduce después de Trento, tiene lugar en el campo doctrinal y está relacionado, precisamente, con el papel asignado a la muerte en la vida del cristiano, que pasa a convertirse en su centro, en el eje en torno al cual gira toda su existencia. Tampoco aquí, a primera vista, parece existir novedad alguna, pues ya desde que en el siglo XIII el Purgatorio se impone como realidad en la división tripartita del mundo ultraterreno, la muerte adquiere un creciente protagonismo en las estrategias de la salvación cristiana, hasta el punto de que a partir del Cuatrocientos se publican obras especializadas en la enseñanza de los pasos a seguir para alcanzar una buena muerte, que se impone como única vía capaz de garantizar aquélla, y que obtendrán un gran éxito. Sin embargo la doctrina de Trento quiere remodelar los viejos presupuestos, desgastados por un uso que paulatinamente los había convertido en un ritual mecánico para obtener unos efectos automáticos y casi mágicos. La muerte se convierte ahora en motivo de reflexión –sobre la fragilidad de la vida, la miseria humana y los efectos del pecado–, y, sobre todo, en acicate para impulsar una conducta vital acorde con los preceptos doctrinales; de esta manera se rescata y potencia el viejo principio arrumbado por una práctica superficial: vivir bien para morir como un buen cristiano y alcanzar la compañía de los santos. El buen cristiano es el que vive como si cada día fuera el de su fallecimiento, sin otra preocupación más que la de conseguir la gloria celestial, verdadero destino del ser humano, para el cual su existencia terrena es mero crisol purificador, lugar de paso donde acumular los méritos que conducirán a aquélla y cuyo último escollo le aguarda, precisamente, en el envite final de su enfermedad y agonía. Y aquí encontramos una de las contradicciones de la Iglesia postridentina, patente en los manuales de devoción y sermonarios que hemos estudiado, y es que a pesar del cambio de sentido que quiere imprimir al hecho de la muerte, no supo, no pudo, o no quiso, arrebatarle el tono de angustia con que se había rodeado desde hacía siglos. Pasa así el instante final de la existencia a convertirse en pieza clave del discurso atemorizante por el que apuesta la Iglesia para conseguir el control de las almas, y del que serán también parte esencial otros dos de los llamados *cuatro novísimos*, que siempre debe tener presentes un cristiano: el Infierno y sus penas, al que se alude por doquier en sermones, pinturas y literatura devota en general; y el Juicio riguroso que aguarda al alma después de la muerte y en el que ni la más insignificante falta dejará de tenerse en cuenta. Todo formaba parte de una estrategia bien calculada, cuyo objetivo final era disuadir al fiel de pecar, al tiempo que provocar en él una catarsis que le llevara a perseverar en el camino del arrepentimiento y la penitencia. Claro que también se crean los mecanismos para ofrecer al creyente un consuelo como compensación a esta pastoral del miedo.

Por un lado, la Iglesia será incapaz de desprenderse de una tradición que se remontaba a sus orígenes y que concedía a la misericordia divina la última palabra en la salvación del hombre. Incluso el P. Nieremberg, terrible en su *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno* (1640), en el que no da tregua a sus lectores con tremendas admoniciones, dulcifica su tono recordando el gesto clemente del Gólgota en la obra *Partida a la eternidad y preparación para la muerte* (1643).

Además estaba el Purgatorio, cuya realidad se robustece teológicamente después de haber recibido el respaldo de los padres conciliares. De igual modo se continuará otorgando una gran importancia a un completo arsenal de gestos y devociones –que se depuran con respecto al pasado- capaces de abrir la puerta a la salvación en el último instante, incluso a aquellos que hubieran llevado una vida desarreglada y poco santa, así como para abreviar el tiempo de estancia en tan tremendo lugar de purificación. La disposición de un buen testamento, cuya presencia tiende a aumentar en los protocolos al tiempo que su redacción, aunque lentamente, se va anticipando sin aguardar a un serio deterioro del estado de salud –tal y como aconsejan los pastores espirituales- con proporciones de testadores enfermos que caen desde niveles superiores al 80% en la segunda mitad del Seiscentos, a porcentajes inferiores al 57% en la segunda mitad de la centuria siguiente; así como la recepción de los últimos sacramentos, que llega a ser prácticamente universal en el occidente gallego, con proporciones que rondan o superan, según los momentos y los lugares, el 90% de los individuos fallecidos entre mediados del siglo XVII y principios del XIX, constituyen sólidos baluartes para enfrentar con éxito la suprema prueba de la última tentación demoníaca y el arreglo de cuentas en el divino tribunal.

Otro ejemplo del triunfo de la Iglesia postridentina lo encontramos en la importancia que otorgan los fieles al conocimiento, profesión y defensa de los principales misterios de la fe católica. Las invocaciones testamentarias, a través de la fórmula notarial (siempre dinámica, como demuestra el hecho de que más de un 60% de los escribanos tudenses y santiagueses presenten variantes en las últimas voluntades que redactan), nos indican cómo los preceptos doctrinales asentados por el Concilio van siendo progresivamente asimilados por la masa de los fieles, resultado de una cuidada, sistemática y permanente labor catequística, desarrollada por los párrocos y las órdenes religiosas a través de sus campañas misioneras. Unos principios básicos, pero cuyo conocimiento y profesión resultan indispensables para poder salvarse, como reiteradamente recuerdan las cartillas y los moralistas cuyos textos hemos manejado, y de cuyo valor e importancia para los fieles da cuenta, no sólo su conservación en los preámbulos testamentarios a lo largo del tiempo, sino también el progresivo enriquecimiento de su contenido, que no se detiene hasta los albores del Ochocientos, pues si ya en la segunda mitad del siglo XVII más de un 74% de los testadores optaban por

las fórmulas más elaboradas, y se alcanzaba un 87% en la primera mitad del XVIII, entre 1751-1810 se supera el 90%, circunstancia que contrasta fuertemente con lo que sucede en Francia en la misma época, en donde el inicio de la laicización de los proemios testamentarios es un hecho evidente.

Al mismo tiempo, los fieles se irán decantando por el empleo del hábito de una orden religiosa mendicante para vestir su cadáver: más del 90% de los testadores ya entre 1641-70 en Santiago y prácticamente su totalidad a lo largo del siglo XVIII en toda el área estudiada, circunstancia que corroboran las partidas de defunción de algunos archivos parroquiales, demostrando así que no estamos ante una información sesgada producto de la documentación notarial. El deseo de gozar de las indulgencias que otorgaba el uso de dicha prenda, así como la protección de los bienaventurados de la orden preferida, justifican plenamente esta costumbre, a la que también se adhieren, lo que resulta muy significativo, los clérigos seculares (en Santiago un 7% entre 1641-70 y un 53% entre 1791-1810; en Tui un 42% en el primer tercio del siglo XVIII y un 82% durante sus últimos cuarenta años) que tenían en la sotana y los ornamentos litúrgicos una mortaja propia y obligada, como recuerdan durante el Setecientos las normas canónicas.

El hábito franciscano superará en popularidad a todos los demás juntos –acapa el 80% de las solicitudes urbanas y el 90% en el medio rural, donde no existía la competencia que otras órdenes ofrecían en la ciudad-, consecuencia de lo extraordinario de las gracias espirituales que podía otorgar, de la popularidad de sus santos y del respeto que merecían los miembros de su instituto, que como nos recuerda fr. Buenaventura Tellado, era muy fuerte en Galicia. Sólo el hábito carmelita, único que tiene una mayor presencia en los testamentos femeninos, despunta un poco sobre los demás en la segunda mitad del XVIII, alcanzando en Compostela cotas próximas al 10%, como resultado de la expansión que por entonces alcanza la devoción a la Virgen del Carmen.

Por otra parte, el acceso a estas prendas –y nos referimos específicamente al hábito de San Francisco-, que acaban siendo consideradas por los fieles como una llave infalible para abrir la puerta del cielo, y por tanto indispensables, se verá favorecido por la gran variedad de precios, que respondían también a una diversa tipología –sayal, picote, picotillo, enteros o incompletos- que en modo alguno afectaba a sus cualidades; así como por la creación en el seno de algunas cofradías –fundamentalmente urbanas, pero también es posible encontrar ejemplos en el mundo rural- de las llamadas obras pías de hábitos, que garantizaban su obtención a cambio de un corto estipendio entregado regularmente. Una costumbre, que a la par que proporcionó a los fieles un poderoso escudo espiritual, constituyó para las casas mendicantes un lucrativo ingreso, que contribuyó muy favorablemente a apuntalar sus economías. En efecto,

sus beneficios supusieron más del 54% de las entradas del convento de San Antonio de Herbón entre 1729-47<sup>2</sup>, en torno a la cuarta parte en el de San Francisco de Ribadeo durante el último tercio del siglo XVIII<sup>3</sup> y casi el 20% en el de San Lorenzo de Santiago entre 1818-21.

Otro elemento capital en las estrategias de la salvación, amparado por el triunfo de la pastoral tridentina, lo encontramos en la elección de sepultura. En las diócesis de Santiago y Tui se alcanza en la segunda mitad del siglo XVII la culminación de una larga tendencia que había ido convirtiendo progresivamente los templos en lugar preferido para enterramiento de los fieles. Un comportamiento que si bien vive sus inicios en el periodo medieval, se verá estimulado durante el siglo XVI por el espíritu contrarreformista, provocando que los cementerios, cada vez más abandonados, acaben quedando reducidos a servir de carnarios de pobres o última morada de individuos que pretenden dar ejemplo de humildad cuando la muerte convierte en ridícula la vanidad de que hicieron ostentación mientras vivían. Pérdida de protagonismo de los camposantos que será imparable, y que sólo recuperarán transitoriamente en momentos de mortalidad catastrófica o para servir de escombrera a los restos humanos que se extraen de las iglesias durante sus limpiezas regulares. En la ciudad de Santiago entre 1551-60 todavía el 44% de los testadores opta por una necrópolis como lugar de inhumación; entre 1641-1700 no llegan al 4%. En el siglo XVIII la práctica totalidad de los testadores tudenses y santiagueses –rurales y urbanos- se sepultan en el interior de una iglesia, una realidad a la que escapan en parte los compostelanos debido al atractivo que para ellos tiene el cementerio de la Quintana por su proximidad al sepulcro del Apóstol, aunque nunca superará en popularidad a los templos de la urbe, que en los mejores momentos de aquél –a mediados del XVIII- siguen siendo el destino del 70% de las solicitudes de los testadores. Las medidas en contra de los enterramientos en el cementerio catedralicio por razones de salud pública, volverá a reducir a mínimos las referencias testamentarias de tan sagrado lugar en la última parte del Setecientos.

Ni el sexo ni la condición social alteran sensiblemente la realidad que acabamos de exponer, salvo por el hecho de que los grupos privilegiados optan preferentemente por templos conventuales o catedralicios, donde suelen tener enterramientos familiares, mientras que entre los humildes predominan las inhumaciones en la iglesia parroquial. En Compostela todavía entre 1791-1810 el 62,5% de los individuos pertene-

---

<sup>2</sup> REY CASTELAO, O.: “La crisis de la economía de las instituciones eclesiásticas de Galicia”, en SAAVEDRA, P. y VILLARES, R. (eds.): *Señores y campesinos en la Península Ibérica, siglos XVIII-XX*. Barcelona 1991, I, p. 270.

<sup>3</sup> REY CASTELAO, O.: “Frailes y campesinos: el impacto de un convento rural a fines del Antiguo Régimen”, en TORRES LUNA, M<sup>a</sup> P. et al.: *Espacios rurales e sociedades campesinas*. Univ. de Santiago 1997, pp. 298-299.

cientes al Grupo I<sup>4</sup> solicitaron una fosa en su parroquia, al tiempo que, en ese mismo periodo, más del 52% de los integrantes del Grupo II y el 60% del III, optaron por una iglesia conventual. En Tui las peculiares características que concurren en la catedral –sede de la única parroquia de la ciudad y lugar de culto de algunas de las devociones más caras a sus habitantes– la convierten en el blanco mayoritario de los testadores a la hora de disponer su sepultura.

A pesar de los esfuerzos de los gobiernos ilustrados, liberales y conservadores, sólo de manera tardía se logrará quebrantar la fuerte adhesión de los gallegos al suelo de las iglesias sobre el que rezaron y se enterraron durante generaciones. Únicamente la acción conjunta de las disposiciones legales –continuas entre 1787 y 1833–, el miedo al contagio epidémico y el beneplácito de la mayor parte del episcopado, conseguirá imponer los nuevos cementerios al aire libre, si bien de manera paulatina y desigual; rápida en Tui donde las activas gestiones del cabildo consiguieron poner en funcionamiento una nueva necrópolis en las afueras de la ciudad en 1834, y lenta en Compostela, que no pudo inaugurar la suya hasta 1847. En el campo la conversión de los atrios en cementerios fue casi inmediata, de manera que ya durante el verano de 1833 en la práctica totalidad de los núcleos rurales se inhumaba a los difuntos en el exterior de los templos.

La Contrarreforma se hizo sentir también en el campo de las devociones. El modelo religioso tridentino se complementaba con una regeneración del espacio devoto, que en apariencia permanece semejante al que era propio del periodo bajomedieval, si bien en su interior experimenta notables transformaciones, cuya meta era, no sólo depurarlo de una serie de prácticas próximas a la heterodoxia, sino también adecuarlo al nuevo espíritu del que se pretendía fuera puntal y cimiento firme sobre el que se apoyara.

Con respecto al culto mariano aparecen novedades de gran interés. El menosprecio de la Reforma hacia el papel jugado por la Madre de Dios en el proceso de la Redención, y la anulación de su veneración y reverencia en aquellos lugares donde triunfa el cisma, provocaron la reacción católica exaltando su figura hasta límites rayanos en la mariolatría, favoreciéndose de este modo la aparición de nuevos títulos y la revitalización de los antiguos, así como la multiplicación de santuarios y otros lugares de devoción, muchos de ellos nacidos a la sombra de apariciones o de milagros especialmente sonados que tienen lugar en estos momentos, de manera que María

---

<sup>4</sup> El Grupo I engloba a las capas humildes de la sociedad: artesanos, labradores urbanos, criados, albañiles, etc.; en el Grupo II hemos situado a las que podemos denominar las capas medias de la sociedad urbana; en el Grupo III a los privilegiados. El clero urbano lo hemos dividido en dos grupos, el IV(a), medio y bajo, y el IV(b) para los eclesiásticos de rango superior. A nivel rural establecimos tres divisiones: I para labradores humildes y jornaleros; II para la elite laica rural y III para el clero.



estará presente por doquier en el mundo devocional del Seiscientos y del Setecientos. En Galicia son evidentes las características que acabamos de mencionar, al igual que en el resto de España, y contrariamente a lo observado en los estudios franceses, se mantienen firmes e incluso se robustecen conforme avanza el Setecientos, convirtiéndose este marianismo exacerbado en uno de los elementos característicos de la piedad peninsular, que tanto llamará la atención de los extranjeros que viajen por nuestro país. En él constituirá un capítulo especialmente destacado el relanzamiento del debate inmaculista a partir de 1615, del que encontramos un importante reflejo en nuestra documentación, al convertirse el de Inmaculada Concepción en uno de los títulos de la Virgen más citados por nuestros testadores. Entre 1641-50 lo incluyen entre sus fórmulas el 12% de los notarios que hemos utilizado, en 1791-1800 suponen los que así obran más de un 42%.

Entre las nuevas devociones cabe destacar el fuerte impulso que recibe la del rezo del rosario, que será promovida por el Papado como escudo defensor de la Iglesia frente a las amenazas que se cernían sobre ella de mano del protestantismo y del avance turco. Estimulado por los dominicos, sus creadores, pero también por otras órdenes religiosas y el clero secular, llegará a convertirse en una práctica universal y omnipresente, lo que convertirá a la advocación mariana que lo personificaba en una de las más populares en el ámbito europeo. Circunstancia que asimismo es consecuencia del hábil método desplegado por la orden de predicadores –del que tenemos ejemplos en nuestra documentación–, que aprovechando el gran vacío en materia de devociones existente en la segunda mitad del XVI, reconvertirán a las imágenes marianas sin nombre propio en titulares de la patrona de su instituto. En el arzobispado de Santiago durante la segunda mitad del siglo XVII, más de un tercio de las ofrendas testamentarias dirigidas a la Virgen la tienen como destinataria, y a mediados de la centuria siguiente más del 67% de las cofradías dedicadas a Nuestra Señora están puestas bajo su patrocinio, situación que se mantiene a principios del siglo XIX a pesar de la irrupción de nuevos cultos marianos que pronto cobran una gran popularidad. Es el caso de la devoción a la Virgen del Carmen, que con una presencia muy modesta y puntual en la diócesis compostelana antes de 1700, cuenta con más de un 11% de las hermandades marianas a finales del XVIII; un hecho doblemente significativo si tenemos en cuenta que su aparición se produce en un momento en que este tipo de asociaciones ha alcanzado prácticamente su techo. Este éxito es debido al respaldo que recibe de las campañas misioneras del P. Colmenero, la fundación de casas carmelitas en Padrón y Compostela y la abundancia de gracias e indulgencias que podía otorgar el escapulario que ofrecía a sus devotos, en especial en relación con el Purgatorio, de cuyas penas se convierte en una de las grandes preservadoras.

Sin embargo la nómina mariana que aparece reflejada en los testamentos es amplísima, y, lo que es de destacar, no se estanca en ningún momento, pues otras advocaciones vienen a unirse a las que habían hecho fortuna en el pasado, como ocurre con Nra. Sra. de los Dolores, cuya importancia crece en el occidente gallego durante el Setecientos, o Nra. Sra. Peregrina, la Divina Pastora o la Virgen de Guadalupe, advocación extremeña familiar a los gallegos en el XVII y que se convierte en autóctona en los años setenta del XVIII merced a la creación de un santuario de su título en la parroquia de Rianxo, en tierras de la diócesis compostelana, que a su vez será punto de partida para la erección de otras ermitas de menor importancia. Por esas mismas fechas su homónima mejicana comienza también a ser mencionada por nuestros testadores, reflejo de un aumento de los contactos desde los puertos gallegos con las tierras de ultramar.

A éstos de carácter general, deben unirse un número importante de títulos que vienen consagrados por la devoción local, a veces de forma pasajera al socaire de un hecho puntual — pensemos en el relanzamiento de la devoción a la Virgen del Portal compostelano o de Nra. Sra. de la Esclavitud de Cruces como consecuencia de sendos milagros acontecidos en sus santuarios—; o como resultado de una larga tradición en el favor de los fieles y que trasciende las fronteras cronológicas de nuestro estudio, pero que se ve potenciado por la ola de fervor que rodea la figura de la Madre de Dios durante el Barroco.

El culto a los santos y sus reliquias recibe también el respaldo del Concilio frente al rechazo de los protestantes, pero en él se intentan introducir cambios, pues al tiempo que se promociona su devoción por todos los medios, desde el sermón hasta la representación teatral, también se intenta depurarla de aquellas adherencias medievales rayanas en la superstición y que favorecían las sátiras desde el campo cismático. Una labor expurgatoria que se advierte en los cambios que experimenta el género hagiográfico, que vive un proceso de relativa renovación crítica —merced al que son arrumbadas viejas obras medievales y de la primera mitad del Quinientos— al tiempo que de inflación de títulos y ediciones. Es la consecuencia del interés que suscita el conocimiento de las vidas de los santos, tanto por parte de los predicadores, que necesitan información con que construir sus sermones, como de los simples laicos, que buscan en los *Flos sanctorum* entretenimiento, ejemplos de vida y milagros con que apuntalar su esperanza. Los PP. Villegas y Ribadeneira primero, y el P. Croiset más tarde, serán los abanderados de una pléyade de autores a los que será fácil encontrar en los anaqueles de las bibliotecas del Seiscientos y del Setecientos. Una labor crítica que, a pesar de todo, se ejerce subordinada a la piedad, como defiende incluso el P. Flórez, y que seguirá consintiendo y alimentando una devoción milagrera y beata en la que prima el gusto por lo truculento y lo maravilloso, lo que explica el éxito continua-

do a lo largo de los siglos de determinadas obras y lo restringido de los círculos en que se mueven otras, como las del P. Villanueva, por mencionar un ejemplo destacado.

El plantel de santos a los que acuden nuestros testadores en solicitud de consuelo y ayuda, tanto material como espiritual, es extraordinariamente diverso. En apariencia el panorama devoto existente durante el Barroco sigue siendo tradicional, pues los santos que suben a los altares a partir de finales del Quinientos apenas aparecen mencionados, mientras que predominan los bienaventurados dotados de poderes extraordinarios y los grandes terapeutas. Entre éstos destacan los abogados contra las enfermedades epidémicas, que ya desde mediados del siglo XVI acaparan la titularidad de la mayor parte de las cofradías puestas bajo el patrocinio de un santo, un reflejo de los distintos accidentes demográficos que afligen a Galicia desde los de 1516-17 hasta el de 1769. En los años cuarenta del siglo XVI en la diócesis de Santiago es San Sebastián el que tiene una clara ventaja, pues el culto a San Roque, que ha comenzado a difundirse durante la segunda mitad del Cuatrocientos, es todavía un fenómeno reciente y de procedencia foránea, ya que sin duda son los peregrinos franceses quienes lo han introducido por el norte. Sin embargo, la acumulación de brotes pestíferos, que se suceden en Galicia desde los años sesenta del Quinientos y que culminan con el dramático episodio de la Peste Atlántica (1596-1600), así como la canonización oficial de aquél por Urbano VIII en 1623, contribuirán al éxito del santo de Montpellier, como se evidencia a mediados del XVII, momento en que hay un 22% de cofradías a él dedicadas frente a un 7% del mártir romano. De todas maneras en el sur del occidente gallego, tal vez por estar más aislado de influencias foráneas, seguirá siendo San Sebastián el que continúe contando de modo preferente con las simpatías de los fieles. La situación en los arciprestazgos santiagueses de O Salnés y O Morrazo es más equilibrada que en los del norte, y en el obispado de Tui la tendencia se invierte, pues a finales del siglo XVIII las cofradías del viejo valedor suponen la cuarta parte del total frente al 7% de las de San Roque.

Siguen en importancia dos santos de idéntico nombre, San Antonio Abad y San Antonio de Padua, una homonimia que perjudicará notablemente al primero en beneficio del franciscano, que con el poderosísimo respaldo de su orden aumentará sus ya prodigiosas virtudes con las que eran propias del santo anacoreta —protector de los ganados y defensor contra la peste—, lo que explica lo fulgurante de su éxito. En efecto, si hasta finales del siglo XV es casi un desconocido fuera del entorno paduano, alcanzará durante el Setecientos una total omnipresencia, que se refleja en la onomástica, la titularidad de cofradías y en el reparto de las limosnas y misas dispuestas en honor de los santos, en cuyas listas aparece siempre en lugar destacado o encabezándolas sin rival (en Santiago durante todo el siglo XVIII le están dirigidas el 17% de las ofrendas

piadosas ordenadas en los testamentos, superando ampliamente a los demás bienaventurados; en Tui entre 1761-1800 recibe el 36%).

Los Apóstoles, compañeros de Cristo, son también importantes intercesores, de los cuales San Bartolomé y San Andrés tendrán especial favor entre los gallegos, señaladamente en la diócesis compostelana. El primero es un gran taumaturgo, que además posee la prerrogativa de incapacitar al demonio para que actúe libremente. A esta particularidad, que le lleva a ser representado frecuentemente sujetándolo con gruesas cadenas, debe el respeto que ha merecido a lo largo del tiempo, pues aparte de convertirlo en uno de los santos sanadores de frenéticos, representa una cualidad preciosa en un mundo que se concibe constantemente amenazado por las potencias infernales. Es también San Andrés un apóstol popular en Galicia, siendo su santuario de Teixido –donde se custodia una reliquia suya y que es mencionado tanto por nuestros testadores santiagueses como tudenses- lugar de confluencia de las plegarias que proceden de los cuatro puntos cardinales del territorio gallego. Por el contrario la devoción a Santiago, salvo en la capital de su culto y en aquellas feligresías que lo tienen por patrono tutelar, no parece atravesar en la Galicia atlántica sus mejores momentos durante el Seiscientos y el Setecientos, tal vez como repercusión de los importantes conflictos que se suscitan acerca del pago del Voto a la catedral compostelana durante ambas centurias.

También es fácil encontrar en la nómina de bienaventurados a aquellos que habían consolidado su prestigio durante la Edad Media. Ahí están los viejos mártires de los primeros años del cristianismo: San Esteban, San Lorenzo, San Román, San Adrián, San Eleuterio, San Víctor, San Félix..., entre los que destaca Santa Lucía y los que en algunos puntos de Europa, y con el nombre de “Auxiliadores”, fueron asociados por los fieles desde finales del siglo XIV en una especie de hermandad celestial: San Cristóbal, Santa Bárbara –abogados contra las temibles muertes repentinas-, San Blas, Santa Catalina, San Nicolás, Santa Cristina, San Jorge y Santa Margarita, estos dos últimos vencedores físicos del demonio. Junto a ellos San Miguel, pesador de almas y asimismo escudo contra Lucifer y sus secuaces, en especial en el peligroso trance de la muerte.

A su lado San Silvestre y San Gregorio, que junto a San Pedro servirán en el Barroco para ensalzar la institución del Papado y poner de manifiesto su condición de defensor de la ortodoxia y lazo de unión entre Dios y los hombres, pero que a nivel popular seguirán siendo valorados como intercesores para salir con presteza del Purgatorio (misas gregorianas) o para que actúen como defensores de los ataques del maligno. No en vano San Silvestre, que también derrotó a un dragón infernal, celebra su fiesta en uno de los días mágicos del año –como San Juan Bautista-, el 31 de Di-

ciembre, y con San Cipriano y Santa Columba (Comba) forma el terceto de los santos nigromantes cuyos poderes entran de lleno en el mundo de lo mágico.

No faltan en el cuadro de devociones gallego los santos autóctonos –o que en el periodo que estudiamos se tenían como tales-, ni aquellos que sin serlo guardan una relación especial con esta tierra: San Pelayo (Paio), San Mamed (Mamede o Nome-dio), Santa Marina (Mariña), San Julián (Xíán), San Telmo..., aunque no con la importancia que cabría esperar si lo comparamos con otros ámbitos geográficos (Bretaña, por ejemplo, o el Limousin), salvo en áreas muy localizadas y especialmente ligadas a la biografía del bienaventurado. Es el resultado, muy probablemente, de la actuación del clero regular, que tiene una fuerte presencia en el área que estudiamos, y que tuvo un papel protagonista en la modelación de las prácticas piadosas y devotas de sus habitantes. Es por eso que en su conjunto el plantel de bienaventurados es bastante homogéneo en la Galicia atlántica, si bien determinadas circunstancias pueden introducir algunos particularismos destacables. Así, por ejemplo, la importante concentración de cenobios benedictinos en el obispado tudense y la zona portuguesa que limita con él, tiene su reflejo en la mayor presencia en las devociones de este territorio de los santos de esta orden, de manera especial San Benito (que recibe en la diócesis de Tui más del 10% de las mandas pías testamentarias entre 1761-1810, frente al 1% en el área compostelana) y San Mauro, cuyo éxito se debe, en buena medida, a la suplantación que lleva a cabo de un santo autóctono, San Amaro, de oscuro origen y del que existen todavía algunos santuarios en Galicia y norte de Portugal.

Sin embargo este inmovilismo en el terreno devoto que parece ser propio del Barroco cuando se lo compara con épocas anteriores, no es más que aparente; sería absurdo negar que la Contrarreforma, que en tantos aspectos cambió la vida de los fieles y de la Iglesia, no consiguió introducir novedades en esta cuestión. Ya hemos mencionado las importantes transformaciones que tienen lugar en relación con el culto mariano, y respecto al santoral –que, por otra parte, había vivido durante el siglo XV nuevas e importantes incorporaciones-, cabe destacar la importancia que cobran en el periodo que estudiamos los que podemos denominar los santos familiares: el del nombre, patrono de la feligresía y, en especial, el Ángel de la Guarda, que como práctica devota individual es un aporte claro de la piedad barroca. Los tres forman un grupo muy venerado, sobre todo como protectores en la hora de la muerte, circunstancia que se demuestra por el aumento de las menciones que de ellos se hacen en los testamentos, que pasan de un 48% en ambas diócesis a principios del XVIII, al 62% en Santiago y al 70% en Tui, entre 1761-1810. De igual manera hay que mencionar la renovación de los valores que el santo representa, consecuencia de la evolución de la espiritualidad, de la doctrina y de las nuevas necesidades de los fieles. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en la figura de San José, que será rescatado del anonimato

to medieval para presentarlo como modelo de padre cristiano y abogado de la buena muerte, convirtiéndose en uno de los bienaventurados más importantes. En Santiago en la segunda mitad del XVII apenas percibe el 1,4% de las ofrendas de los fieles; cien años más tarde le corresponden casi el 14% en Santiago y el 11% en Tui y se sitúa en segundo lugar después de San Antonio de Padua.

Novedades importantes en el terreno devocional durante los siglos XVII y XVIII los encontramos también en el culto a la divinidad, que será fundamentalmente Cristocéntrico. La convergencia entre la espiritualidad y la doctrina de Trento realzan la importancia de la tarea redentora de la Segunda Persona de la Trinidad, por este motivo la conmemoración, veneración y meditación de su Pasión y Muerte ocupará un puesto destacado en la vida de los gallegos del Barroco, que verán cómo sus iglesias y capillas se llenan de Cristos crucificados, azotados, escarnecidos y yacentes. Las advocaciones cristológicas acaparan en Santiago durante el Setecientos algo más de un tercio de las mandas piadosas testamentarias que tienen por destinataria a la divinidad, y en Tui entre el 25/50%. También el Vía Crucis se convertirá en un ejercicio piadoso muy importante, recibiendo un fuerte estímulo en las campañas misioneras. Devociones como las del Nombre de Jesús, impulsada por los dominicos, o del Sagrado Corazón de Jesús, patrocinada por los jesuitas y llamada a tener un gran éxito en un futuro no muy lejano, tendrán un eco menor en la Galicia dieciochesca.

Al mismo tiempo esta época será la de la apoteosis de la Eucaristía, que obtiene su grado máximo de reconocimiento gracias al esfuerzo del episcopado, que consigue imponerla, después de dura pugna, como centro de la vida religiosa de la grey al establecer la reserva en todas las iglesias. Su culto y adoración pública se garantiza mediante el establecimiento de cofradías sacramentales, que estaban presentes en la práctica totalidad de los templos parroquiales de las diócesis occidentales gallegas a finales del Setecientos, mientras que en las que faltaban, aquél quedaba garantizado mediante otros mecanismos, tales como luminarias o asociaciones de otro título. De todas maneras no se atrevieron los pastores espirituales a estimular en la misma medida la participación de los fieles en la comunión, salvo en ocasiones determinadas como Pascua, las campañas misioneras o festividades religiosas destacadas.

A diferencia de la figura de Cristo, Dios Padre y el Espíritu Santo, más lejanos e intangibles para el común de los creyentes, ocupan un lugar muy secundario en el conjunto de las prácticas piadosas, en especial el primero, que sólo es aludido de manera directa en cuatro ocasiones entre 1641-1810 en los testamentos santiagueses y tudenses en un total de casi 34.000 menciones de los integrantes de la corte celestial. Por el contrario, el papel capital desempeñado por el Paráclito en momentos cruciales del proceso redentor, así como su relación con el sacramento de la Confirmación, hace que resulte más familiar, ya que no más comprensible, incluso para los menos instruidos.

El culto a los santos –como el de la Virgen y el de la divinidad- se organizará, además, de un manera diferente a la de antaño, pues quedará regulado por las cofradías, que experimentan un proceso de expansión a lo largo de toda la Epoca Moderna gracias a un importante estímulo eclesiástico como resultado de las importantes ventajas que ofrecían, pues garantizaban la participación de los fieles en los actos litúrgicos, aseguraban la difusión y consolidación de aquellas devociones que la Iglesia posttridentina pretendía impulsar, permitían la existencia de unos caudales con las que dar brillantez y esplendor a las ceremonias y fiestas religiosas, servían de canal para transmitir el nuevo discurso religioso a los fieles y creaban las condiciones necesarias para que éstos revivieran, como miembros de colectivos espirituales, los ideales que habían alentado en las primeras comunidades cristianas. Por su parte los fieles podrían encontrar protección espiritual –e incluso material en algunos casos- durante su vida y en el momento de la muerte, gracias a la intercesión de su celestial patrono y de las oraciones de sus hermanos. Las cofradías aparecían, en definitiva, como los vehículos ideales para hacer llegar la reforma a todos los rincones de la cristiandad católica.

El mejor momento de estas instituciones en la Galicia atlántica debió corresponder al período 1630-1740, pues coincidieron entonces una serie de circunstancias muy favorables para su fundación, como son, el mencionado impulso eclesiástico, que parte tanto de órdenes religiosas como de párrocos o misioneros seculares y que contó con la bendición de los prelados de las diferentes diócesis, según queda de manifiesto con hojear sus constituciones; en segundo lugar, una buena disposición de los fieles, conscientes ya de sus muchas ventajas en lo material y lo espiritual, y, finalmente, un momento feliz para la economía gallega, que ayudará a engrosar sus caudales dándoles así una solvencia que apuntalará sólidamente sus actuaciones. Es ahora cuando se multiplican las hermandades en el medio rural, superándose ampliamente la media de dos por feligresía en los arciprestazgos del norte del arzobispado de Santiago, y de tres en los del sur, siendo incluso más numerosas en la diócesis tudense, con medias próximas a las cuatro cofradías por parroquia en algunos de sus arcedianatos a la altura de los años ochenta del siglo XVIII. Igual proceso se vive en las ciudades, tanto en Compostela como en Tui, que cuentan hacia 1740 con unas setenta asociaciones la primera, y treinta la segunda; cifras que muy probablemente son un mínimo y duplican el número de las que existían un siglo antes.

El conjunto de factores que acabará conduciendo a estas asociaciones –lentamente, pero de forma imparable- a su decadencia, comienzan a hacer acto de presencia a partir del último tercio del siglo XVIII: medidas legales en su contra –cuyos efectos, realmente, fueron mínimos en Galicia-; la actuación de la jerarquía eclesiástica en su campaña por erradicar aspectos profanos ligados a la devoción –sobre todo la supresión de banquetes de hermandad-, así como conductas piadosas, que si bien

toleradas durante décadas, eran poco acordes con la ortodoxia; el impacto de las diferentes desamortizaciones de bienes eclesiásticos que se escalonan desde el reinado de Carlos IV hasta mediados del Ochocientos, y la evolución negativa de la economía gallega, que contribuye a que los balances deficitarios se sucedan, al tiempo que dificultan el pago de las anualidades que deben satisfacer sus miembros. Todos estos elementos acabaron dañando seriamente el entramado confraternal, circunstancia evidente a la altura de 1842 -como demuestra el informe que entonces elevan los párrocos santiagueses a su arzobispo-, lo que no podía por menos que traer consecuencias muy negativas, pues privó a los fieles de un instrumento que había encauzado durante décadas sus prácticas devotas y sus ejercicios piadosos.

Como consecuencia del respaldo que dan los padres conciliares al valor satisfactorio de la misa para la remisión de las penas espirituales, ésta se va a consolidar como el sufragio por excelencia para escapar o acortar las penas del Purgatorio. No es de extrañar, por tanto, que su número se multiplique considerablemente. Una realidad que es evidente tanto en Tui como en Santiago, en la ciudad como en el campo, y que es común a todos los grupos que integraban la escala social. Así tenemos que de encargos de misas que se sitúan en 1641-70 en torno a una media general de 272 en los testamentos urbanos de Santiago, y de 78 en los redactados en núcleos rurales, se pasa a las 700 y 173 respectivamente en el periodo 1731-60. En Tui se aprecia una evolución similar, aunque aquí las medias se mantienen a niveles inferiores como consecuencia de las características sociales y económicas que son propias de la zona, y al número de efectivos eclesiásticos allí existentes. Sin embargo a partir de los años sesenta este gesto experimenta una importante transformación, pues desde entonces tiene lugar una importante disminución en la demanda de misas (entre 1791-1810 en Santiago las medias caen a 277 y 160, y en la ciudad de Tui de 228 a 139) tendencia que continúa imparable durante el siglo siguiente. En sus inicios el origen de este declive no está, como podría suponerse, en la falta de confianza en los valores espirituales y salvíficos de estos sufragios, como lo demuestra el hecho de que el comportamiento sea común a laicos y eclesiásticos (entre éstos, y en los mismos periodos mencionados para el siglo XVIII, se pasa en Santiago de 339 y 1.941 misas de media en los Grupos IV(a) y IV(b), respectivamente, a 252 y 759; en el campo descienden de las 571 a las 395) sino en la toma de conciencia de la inoperancia de aquella práctica para alcanzar los fines que con ella se pretendían, por el modo deficiente en que se daba cumplimiento a las disposiciones testamentarias. Y esto, no tanto por el comportamiento de los albaceas y herederos, como denuncian frecuentemente los moralistas y predicadores, sino por culpa de la existencia de un clero progresivamente sobrecargado e incapaz de celebrar las misas que se les encomiendan con la rapidez y exactitud que demandan los fieles. La evolución de la postura de los expertos en teología moral en el tratamiento



de este tema resulta de gran interés, como hemos demostrado, para entender el origen y desarrollo de una cuestión que amenazaba con cuartear, como acabó ocurriendo, uno de los pilares clave de la doctrina de Trento y de las relaciones entre Dios y los hombres en lo referente al perdón de la culpa generada por los pecados. Ante la ineficacia de las medidas que se arbitraron –tanto por laicos como por eclesiásticos– para solucionar el problema, que se ve agravado por el fuerte proceso inflacionario finisecular, que encareció considerablemente el precio de las misas en un breve espacio de tiempo, la respuesta fue abandonar poco a poco este gesto. Un abandono que, como demuestra la documentación testamentaria, en un primer momento fue más aparente que real, pues los testadores echaron mano de otros mecanismos para poder seguir disfrutando de unos beneficios espirituales que continuaban considerando necesarios para el rápido ingreso de sus almas en el Paraíso. Nos referimos al recurso de dejar en manos de los albaceas la aplicación de unos sufragios que se les comunicaban reservadamente de viva voz o por medio de otros documentos al margen del testamento, como medio para evitar el control de los párrocos, que, a pesar de sus problemas para officiarlos, seguían defendiendo a ultranza sus derechos sobre una parte de los sacrificios dispuestos por sus feligreses, que constituían una importante fuente de ingresos económicos. El 18% de los testadores compostelanos se comportan así entre 1751-60; la proporción había aumentado hasta un 30% entre 1791-1810, y lo que resulta más significativo, es en los grupos de elite, tanto entre los laicos como en el clero, donde esta tendencia es más acusada. A este comportamiento podemos añadir el redescubrimiento de las misas gregorianas, que en Galicia como en otros lugares parecen experimentar una recuperación en la frontera del Ochocientos; la revalorización de las misas celebradas en altares privilegiados y posiblemente otros recursos cuya importancia real se nos escapa por culpa de los silencios de la documentación que manejamos, a los que se debe achacar también la infravaloración de algunos de los que acabamos de mencionar. Sin embargo, a la larga, también se mostrarían ineficaces, lo que acabaría, junto con otros factores, por debilitar esta práctica.

Estrechamente relacionado con el tema anterior se encuentra el de las fundaciones perpetuas, pues persiguen un objetivo similar, aunque prolongándolo en el tiempo. En su mayor parte consistían en asegurar la celebración de misas de manera indefinida –el 80/90% de las fundaciones que hemos estudiado comprendían su celebración– y constituye su creación unos de los gestos piadosos más característicos de la religiosidad barroca, alcanzando su mejor momento durante la segunda mitad del siglo XVII. En Compostela más de un 54% de los individuos que redactan su testamento entre 1681-1700, decide cargar sus bienes con una hipoteca espiritual; en el campo santiagués son más del 66% entre 1660-80.

Desde principios del Setecientos tiene lugar un retroceso en el número de fundaciones que se establecen, que es continuo a lo largo de la centuria. En la ciudad de Santiago pasan de estar presentes en casi el 34% de los testamentos redactados durante el primer tercio del siglo a no alcanzar el 7% en el periodo 1791-1810; en el campo los datos correspondientes a los mencionados tramos cronológicos son el 31% y algo menos del 10%. No hay diferencias en el ámbito tudense, salvo por el hecho de ser aquí más fuerte la caída, del 23% al 3% en la ciudad, y del 30% al 1% en el campo. Igualmente, en las que son de misas, tiene lugar una disminución en el número de las que se disponen según nos adentramos en el siglo XVIII, pues pasan en Santiago de una media de 26 entre 1641-70 a 4,5 entre 1791-1810, y en Tui de 41 a 5 en la ciudad y de 14 a 2 en el campo. Además, con el paso del tiempo, esta práctica se va convirtiendo paulatinamente en algo propio de eclesiásticos, de tal manera que si en la ciudad de Santiago éstos suponían tan sólo un 16% del total de fundadores entre 1641-70, a finales del XVIII son más del 43%; en el campo las proporciones son del 20% y del 71%, respectivamente. En cuanto a los laicos, son los pertenecientes al Grupo II urbano los únicos que mantienen una proporción constante a lo largo del tiempo —en torno a un tercio de creadores—, circunstancia que se explica por el dinamismo social y económico de los individuos que lo integran. Por el contrario son los miembros del Grupo III, el que reúne a la elite social, los que más débilmente se adhieren a este comportamiento piadoso, consecuencia de las importantes cargas que soportan desde antiguo y que limitan sus facultades para continuar hipotecando sus bienes con nuevas obligaciones.

El retroceso de las obras pías perpetuas está provocado, no por razones espirituales, sino por una combinación de causas intrínsecas y extrínsecas al propio movimiento fundacional. Entre las primeras, y que en parte son comunes a las que justifican la evolución de los sufragios adventicios, se pueden citar, la saturación de las instituciones que les dan cumplimiento, en las que se produce —en palabras del profesor M. Vovelle— una auténtica bancarrota espiritual; la degradación progresiva de su limosna, el deterioro de los bienes dotales, pleitos e incuria de los patronos. Entre las segundas, la política fiscal y económica de la Corona y la evolución negativa de la coyuntura agraria, que colaboran para hacer que su decadencia sea definitiva, pues si las primeras desprestigiaban las memorias perpetuas a los ojos de sus posibles creadores, las segundas no contribuían en nada a aportar confianza en un futuro cada vez más incierto e inestable. Con todo en la frontera cronológica en que se detiene nuestro estudio aún encontramos testadores que consideran útil proceder de esta manera, se trata de aquellos que al carecer de herederos forzosos y ante lo inevitable de que su patrimonio pasase a un pariente lejano, optan por imponerle un gravamen espiritual. Por eso se observa cómo cada vez más son individuos sin hijos los que continúan

practicando un gesto que ha perdido actualidad y dinamismo; en la diócesis de Santiago entre 1791-1810, más del 82% de los fundadores laicos urbanos y el 60% de los rurales no han sido heredados por sus hijos.

A la luz de cuanto llevamos dicho, podemos concluir afirmando que la actuación de la Iglesia en Galicia durante los siglos XVII y XVIII, como en otros lugares del Occidente cristiano, generó un haber y un debe. Un haber que le suministró importantes activos al saber dar a los fieles lo que necesitaban en aquel momento. Les proporcionó una doctrina sencilla, fácil de aprender y asimilar; les facilitó los medios para salvar con éxito los miedos que ella misma sembraba en su ánimo para lograr su arrepentimiento; también les proveyó de nuevas devociones –encarecidas incansablemente por todos los medios- con que enfrentar sus problemas terrenales y espirituales, así como de las vías para su desarrollo a través de las cofradías, que se convirtieron también en instrumento de mutua protección para los fieles; dignificó el culto y transformó los templos en lugares de oración y enseñanza –después de una dura lucha que puede seguirse a través de los mandatos de visita-, de refugio y descanso para los cadáveres, de espacio de encuentro con la divinidad por medio del culto y adoración al Santísimo Sacramento y también con los demás protectores celestiales por medio de sus imágenes, que poblarán los nuevos retablos con que se recubrirán sus paredes. Asimismo dio a los fieles nuevos pastores, mejor capacitados que sus antecesores del Quinientos para el desempeño de sus obligaciones, y por medio de las campañas misioneras corregirá los defectos, enderezará las conductas y asegurará las fidelidades. Y no se puede dudar de lo positivo de los resultados. Es cierto que las autoridades eclesiásticas nunca estarán plenamente satisfechas; si empleáramos sólo sus informes, sus comentarios, las circulares episcopales que se custodian en los archivos parroquiales o los mandatos de visita, no obtendríamos más que una visión apocalíptica de pecado y perdición, que se repite casi sin cambios a lo largo del tiempo. Una visión negativa que a veces a llevado a algunos autores a minusvalorar el efecto de la pastoral contrarreformista.

Sin embargo la realidad que dejan entrever los testamentos y los libros sacramentales, así como otra documentación parroquial, es muy distinta. En esos textos se comprueba hasta qué punto se han asimilado los elementos básicos de la doctrina del Concilio de Trento, que se proclaman con firmeza en los preámbulos testamentarios, y cómo los recursos ofrecidos o sugeridos por la Iglesia para obtener la salvación se solicitan con ansia y se emplean sin ningún género de duda o reparo: mortaja religiosa, sepultura en el interior de los templos, recurso a los abogados celestiales promovidos por regulares y seculares –muchos de ellos de nuevo cuño o renovados en sus características y cualidades respecto al medioevo-, empleo de la misa como medio de satisfacción de las culpas, avidez en la obtención de indulgencias, establecimiento de

fundaciones para garantizar la permanencia de los sufragios y del culto divino, así como para aumentar su solemnidad, pertenencia a cofradías, recepción casi universal de los sacramentos de vivos y agonizantes, rechazo y desaparición de gestos y ritos habituales en la Edad Media, pero proscritos ahora por la Iglesia (misas y oraciones de contenido poco ortodoxo, cuando no claramente heterodoxo, como las misas de San Amador, del Conde, del Destierro, de San Vicente Ferrer...). El propio empleo del testamento -cuya presencia se vuelve más habitual en los protocolos durante el Seiscientos y el Setecientos- como medio para arreglar la herencia con sosiego y disponer de parte de ella en bien del alma, así como el relativo adelanto de su redacción, es una muestra del triunfo de los principios defendidos por la Iglesia y de su aceptación por los habitantes del occidente gallego.

No obstante también hay un debe en la labor de la Iglesia que es necesario no perder de vista, pues menoscabará alguno de sus éxitos y tendrá funestas consecuencias a largo plazo. El excesivo énfasis en el binomio Buena Muerte/Purgatorio como única meta y esperanza para el fiel. La falta de confianza en su capacidad intelectual, que le llevó a no fomentar un conocimiento más profundo de la doctrina que le predicaba por miedo a sembrar la confusión y la duda, y como consecuencia, el escepticismo, pero que impidió a los fieles adquirir una formación más sólida en la fe que profesaban. Perseverar en el empleo de un lenguaje litúrgico que mantenía a los creyentes al margen del desarrollo de actos fundamentales de su vida espiritual, como era el del sacrificio de la misa, reservándoles el papel de meros espectadores, y negándoles el de participantes activos -como reivindicaba Juan de Valdés en su *Diálogo de Doctrina Cristiana* (1529)<sup>5</sup>- por no considerarlos ni capaces ni dignos para ello. El pesimismo ante su naturaleza pecadora, que trajo como consecuencia la falta de fomento de actitudes más comprometidas por parte de la grey en el desarrollo de su espiritualidad -como la recepción de una comunión frecuente, sobre la que se abre un animado debate en el siglo XVII, al que Roma no da una resolución firme hasta siglos más tarde-, no estimándola apta más que para unas prácticas sencillas y superficiales de devoción ritual, lo que acabará por causar insatisfacción y rechazo en los ánimos más cultos y sensibles del laicado, que avanzado el XVIII empezarán a reivindicar una religión menos formalista y pueril, así como menos tétrica y melancólica, como se aprecia en los textos de autores ilustrados, en los que se reprocha a los predicadores sus truculencias y el hecho de que apenas se ocupen de mencionar las glorias del Paraíso en su preferencia por los rigores de la muerte y el juicio y la crueldad de las penas infernales. Es cierto que los jesuitas intentaron desarrollar un modelo de formación y conducta cristiana diferente. Quisieron por medio de sus congregaciones crear

---

<sup>5</sup> VALDES, J. de: *Diálogo de Doctrina Cristiana* (1529). Madrid 1979, pp. 94-95.

una alternativa al modelo de asociacionismo religioso vigente, y prolongar con ellas el efecto de sus campañas misioneras, creando una vía para integrar a los laicos en una forma más intensa y comprometida de vida espiritual: oración mental, comunión frecuente, meditación, un plan de oraciones sistemático a lo largo del año que sirviera para reglar la actividad cotidiana, práctica de los ejercicios espirituales..., pero no tuvieron el éxito que cabría esperar; en parte por falta de receptividad en medios eclesiásticos, que consideraban arriesgadas algunas de sus propuestas (por ejemplo en materia de recepción de la Eucaristía), pero especialmente entre los laicos, que, como se desprende de algunos de los textos que hemos citado del P. Peñalosa relativos a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, veían en aquel proyecto que se les proponía algo más propio de clérigos que de seglares. Sabemos que en Galicia el dramático acontecimiento de la expulsión truncó algunas experiencias que estaban en marcha, las cuales no tardarían en flaquear al faltarles el apoyo de los fundadores, como es el caso de la Congregación del Corazón de Jesús de Vigo, o la Escuela de María de Tui. Posiblemente la expansión paulatina de un modelo de religiosidad semejante podría haber evitado algunas de las turbaciones del Ochocientos.

El propio cambio de actitud de la Iglesia, de manera especial durante la última parte del siglo XVIII, respecto a determinadas conductas toleradas durante mucho tiempo y luego perseguidas, al ser consideradas como manifestación de un comportamiento supersticioso que inducía al pecado, en un intento por establecer una frontera nítida entre lo sagrado y lo profano (comidas de cofradía, rituales terapéuticos en el culto a la Virgen y los santos, credulidad milagrosa, exorcismos vanos, manifestaciones penitenciales exageradas, presencia en procesiones y actos litúrgicos de músicas, bailes, figuras y representaciones teatrales no sacras, veneración de reliquias sin garantías de autenticidad...) y, lo que es más grave, la falta de unidad en estas condenas, que atañían por lo general a cuestiones ambiguas y poco claras, y que normalmente emanaban de la jerarquía episcopal, que contaba con el apoyo del poder civil, pero que no eran asumidas –al menos en su totalidad– por los párrocos y el clero regular, fue una circunstancia que contribuyó a poner un escollo más en el buen entendimiento entre clero y fieles y a cuartear la disciplina y la obediencia. El sentimiento por parte de éstos de que se les quería privar de medios profundamente arraigados –y en los que además no veían incorrección alguna– para obtener consuelo y la solución de sus problemas, en unión de otras dificultades que ya hemos mencionado, como las surgidas en torno al cumplimiento de las misas, abrió el camino a la confrontación y con ella se inició una divergencia hasta entonces ignorada y de nefastos resultados, aunque no a corto plazo. Es en esta confrontación donde se debe situar el inicio de un anticlericalismo, no el anticlericalismo ideológico que se opone a la institución religiosa, que de la mano del liberalismo aparecerá más tarde, sino ese otro que ha sido llamado

anticlericalismo devoto<sup>6</sup>, que sin cuestionar la doctrina, crítica a quienes la interpretan y administran, y del que tenemos un buen ejemplo en ese anónimo fechado en 1788, en el que los vecinos de San Salvador de Camanzo amenazan de muerte a su párroco como castigo a su falta de caridad para con ellos, su avaricia con las limosnas de los santos y el incumplimiento de sus deberes religiosos<sup>7</sup>. No estamos ante un fenómeno totalmente nuevo, pues de alguna manera siempre hubo indicios de su presencia, como demuestran las visitas pastorales o los estudios realizados por algunos autores sobre fondos inquisitoriales, pero mientras que en el pasado se trataba de algo anecdótico y puntual, su importancia aumenta de manera sensible en la última parte del siglo XVIII, siendo alimentado por los primeros fallos graves del modelo religioso tridentino y la incapacidad de la Iglesia para llevar a cabo una reforma total del clero en Galicia, que sigue adoleciendo de graves defectos en los albores del Ochocientos –en especial en el clero mercenario o expectante–, como han demostrado los trabajos de los profesores B. Barreiro e I. Dubert<sup>8</sup> que hemos empleado en nuestro análisis (no hay que olvidar que en las diócesis de Santiago y Tui no se establecen seminarios hasta mediados del siglo XIX). Todo ello dará pie, no a la descristianización, pero sí a su antesala, la secularización, o lo que es lo mismo la desaparición progresiva de ese carácter sacralizado que tiene la vida cotidiana. La evolución de los acontecimientos políticos, sociales y económicos, acelerarán o retrasarán el proceso, que de todas maneras en algunos aspectos es imparable y del que pronto se encuentran en la documentación que manejamos manifestaciones incontrovertibles, como por ejemplo, la disminución en los encargos de misas o en la fundación de obras pías, realidades que no suponen en un principio el rechazo de la doctrina que amparaba estos gestos,

<sup>6</sup> Tomamos el concepto de ESTEVES, A. J.: “A religiao popular en Portugal”, en *Cadernos de Ciências Sociais* (1986), pp. 68-69.

<sup>7</sup> Lo reproduce BURGO LOPEZ, C.: *Un dominio monástico femenino en la Edad Moderna. El monasterio benedictino de San Payo de Antealtares*. Tesis doctoral inédita dirigida por el Dr. Eiras Roel y defendida en Santiago en Junio de 1986, II, p. 985.

<sup>8</sup> BARREIRO MALLON, B.: “El clero de la diócesis de Santiago: estructura y comportamiento (siglos XVI-XIX)”, en *Compostellanum* (1988), pp. 469-507; “Sínodos, pastorales y expedientes de órdenes: tres indicadores de la religiosidad en el Noroeste de la Península”, en ALVAREZ SANTALO, L. C. et al. (coords.): *La religiosidad popular*. Barcelona 1989, II, pp. 72-95 y “El clero de la diócesis de Santiago a través de las visitas pastorales, visitas *ad limina*, registros ministeriales y concursos de curatos”, en *Compostellanum* (1990), pp. 489-515; DUBERT GARCIA, I.: “La domesticación, la homogeneización y la asimilación de las conductas del clero gallego del Antiguo Régimen a la idealidad del modelo tridentino, 1600-1850”, en DONEZAR, J. M. y PEREZ LEDESMA, M. (eds.): *Antiguo Régimen y liberalismo*. Madrid 1994, II, pp. 477-495; “La huella de la transgresión en el mundo eclesiástico de la Galicia interior (1600-1830)”, en *Compostellanum* (1994), pp. 371-389 y “Alma de curas y cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen (1600-1830)”, en GARCIA QUINTELA, M. V. (ed.): *Las religiones en la Historia de Galicia*. Univ. de Santiago 1996, pp. 379-411. También BARREIRO FERNÁNDEZ, X. M.: “Edad Contemporánea. Los hombres del altar. (Aproximación al clero secular como grupo social)”, en *idem*, pp. 181-232.

sino que era el resultado de un proceso racionalizado que buscaba ajustar a unas nuevas circunstancias un patrón de comportamiento que había quedado obsoleto y no cumplía ya los fines para que se creara; pero persisten otras manifestaciones piadosas que siguen gozando de buena salud. De todas maneras, en un mundo tan teñido de religiosidad, tales novedades no podían ser inocuas y supusieron una sacudida en los cimientos de un paradigma religioso que empezaba a evidenciar sus carencias de manera ostensible. Eran las primeras arenas que se colaban en los engranajes y que comenzarían a hacer chirriar una maquinaria brillantemente concebida, bien engrasada y de óptimo funcionamiento durante décadas.

Con todo, en los albores del siglo XIX, no se advierten en Galicia quiebras importantes en el comportamiento de los fieles, que siguen actuando en materia religiosa como lo habían hecho sus padres y abuelos, y sus últimas voluntades no revelan ningún rechazo firme de las características que habían conformado la religiosidad tridentina (incluso a pesar de su caída, la media de misas solicitada por testamento se sigue manteniendo entre 1791-1810 por encima de la que era normal a mediados del siglo XVII).

Sin embargo los acontecimientos dramáticos que se escalonan a partir de 1808 y hasta los años cuarenta, plantarán una simiente que hará germinar nefastas consecuencias, en parte favorecidas por esos primeros cambios que hemos mencionado y, sobre todo, por otras circunstancias que aparecen en escena desde los años noventa: crisis económica; los primeros embargos de bienes eclesiásticos; la Guerra de Independencia, que dislocó la vida religiosa durante más de un lustro; las luchas entre liberales y conservadores, que dividen a la propia Iglesia y ponen en cuestión valores y realidades hasta entonces incontrovertibles; la guerra civil carlista; la Desamortización de Mendizábal y la supresión de las órdenes religiosas masculinas. En especial fue ésta una medida de graves consecuencias, pues venía a ahondar los efectos negativos de la expulsión jesuítica al dejar a la Iglesia sin uno de sus agentes clave en el proceso de cristianización permanente que aseguraban las misiones, al tiempo que sin los firmes promotores de fórmulas y prácticas devotas de gran importancia para los fieles –que en algunos casos habían sido durante décadas fuente segura de los recursos necesarios para el mantenimiento económico de dichas comunidades, así como de su popularidad-, y que pronto se deteriorarán. A todo ello debe unirse la decadencia del movimiento confraternal, que hirió de muerte las solidaridades y la disciplina religiosa a nivel parroquial, y la creación de los cementerios extraeclesiales –no sin resistencias entre los fieles-, que supuso, no sólo el alejamiento de los muertos de los espacios en que transcurría la vida religiosa, sino también el resquebrajamiento de los principios que hasta entonces los habían mantenido allí. La concatenación de tan aciagos acontecimientos contribuyó a ir debilitando paulatinamente a una religiosidad intensa en sus

sentimientos y vivencias, pero de raíces poco profundas en lo que se refiere a la asimilación del espíritu de la doctrina que la sustentaba. La documentación notarial nos refleja el desarrollo del proceso, así como la ruptura de la identidad de comportamiento entre campo y ciudad, que había sido un hecho hasta la primera década del siglo XIX. A la altura de los años treinta, los exordios testamentarios santiaguenses siguen presentando una invocación religiosa, que en su mayoría responden a los modelos más completos, pero en una proporción que se sitúa en torno al 76%, sensiblemente más baja que a finales del siglo anterior; veinte años más tarde éstos apenas rondan el 38%. También se produce un significativo abandono del uso de hábitos como mortaja, resultado, tanto de la desconfianza ante su validez por culpa de las falsificaciones, como de la desaparición de las órdenes regulares. Si en 1832/34 todavía un 69% de los testadores compostelanos y un 86% de los campesinos de su entorno los prefieren, en 1850 las proporciones han caído a un 44% y a un 75% respectivamente. La evolución de la demanda de misas coincide con los comportamientos anteriores; a mediados del Ochocientos en la diócesis de Santiago no se alcanzan las 85 misas de media en los testamentos urbanos, ni las 36 en los rurales. En la documentación parroquial se encuentra también una información que está en sintonía con la precedente, como, por ejemplo, la negativa por parte de algunos vecinos a satisfacer derechos de estola y pie de altar, de lo que empieza a haber constancia en los registros en los momentos inmediatos al fin de la Guerra de Independencia; o el rechazo implícito de los últimos sacramentos, como se deduce de las quejas de algunos rectores urbanos respecto a que sus feligreses no los llaman para que atiendan espiritualmente a los enfermos.

En la presentación de una obra reciente que recoge varios de sus artículos dispersos, F. Lebrun formula la hipótesis de si no habría que buscar las raíces de la indiferencia de los fieles respecto a la religiosidad tridentina en sus fuertes exigencias clericales, más apropiadas para religiosos o espíritus excepcionales, que para la masa de los creyentes<sup>9</sup>. Pero, a la luz de lo que hemos visto en los capítulos precedentes, cabría preguntarse si el gran error de la religiosidad postridentina no radicó precisamente en lo contrario, la falta de una exigencia real de compromiso y en sus grandes contradicciones internas. Quiso acercar a los hombres a Dios, pero fomentando el miedo en lugar del amor a la divinidad; les propuso un proyecto doctrinal sólido, pero desconfió siempre de su capacidad para poder asumirlo, tal y como queda reflejado en una de las respuestas más célebres del catecismo del P. Astete (“*eso no me lo preguntéis a mí, que soy ignorante, doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os lo sabrán responder*”), que no desapareció de ninguna de las ediciones que de esta obra

---

<sup>9</sup> LEBRUN, F.: *Croyances et cultures dans la France d’Ancien Regime*. Paris 2001, p. 13.



se hicieron desde su publicación a finales del siglo XVI (c. 1576)<sup>10</sup>; quiso imponer un plan de vida, pero enfatizó hasta la obsesión la importancia de la muerte; pretendió eliminar un cúmulo de supersticiones y de creencias vanas de origen medieval, pero fomentó un ritualismo superficial que acabaría conduciendo a los fieles a unas actitudes muy próximas a aquéllas en sus resultados, como es fácil comprobar en las manifestaciones de la devoción a la Virgen y los santos; acometió por momentos con ahínco la renovación del clero, pero fracasó en el intento de crear seminarios, instrumento imprescindible para aquel fin, al tiempo que nada pudo en contra del lastre impuesto por la tradición jurídica (clero expectante y provisión de beneficios en manos de laicos) lo que limitó la capacidad de control de la jerarquía sobre sus diocesanos; quería una renovación espiritual de los creyentes, pero les vedó el camino para interiorizar la experiencia religiosa, no pasando de una catequesis básica y limitando su participación en la vida de la Iglesia a una serie de prácticas devotas, con frecuencia muy simples y pueriles, convirtiendo el medio en un fin, resultando paradigmáticos en este sentido el debate de la frecuente comunión o la preocupación porque el fiel no se plantease sesudos problemas de reflexión espiritual, que son presentados por los tratadistas –A. Venegas, T. Villacastín, M. Ortigas, A. de Vascones...- como una vía segura para caer en las añaegas del demonio y obtener la condenación del alma. Así se entienden posturas que ante nuestros ojos pueden parecer incoherentes, pero que eran perfectamente lógicas y lícitas para los individuos de aquella sociedad; como por ejemplo, que dos hombres luchan en duelo hasta la muerte por una nimia cuestión de honor (negarse a ceder el paso, un saludo hecho sin la debida cortesía...) y solicitar un sacerdote al sentirse heridos, para garantizar mediante la confesión la buena muerte salvadora; que un estudiante anote en las páginas de su diario con la misma naturalidad el dinero gastado en limosnas, la asistencia a la conducción del viático a un enfermo o a una función religiosa, y el pago realizado a la prostituta con quien pasó la noche, como puede verse en el de G. da Sommaia escrito a principios del siglo XVII durante su estancia en Salamanca<sup>11</sup>; o que un individuo disponga una cantidad de dinero para invertir en misas en calidad de sufragio “*por las almas de las mujeres con las que he ofendido a Dios*”, como recoge una de las cláusulas del testamento de D. Pedro de Borja, vecino de la parroquia de San Andrés de Santiago<sup>12</sup>. Religiosidad

<sup>10</sup> GARCIA MAZO, S. J.: *El Catecismo de la Doctrina Cristiana explicado ó esplicaciones del As-tete que convienen también al Ripalda, por el licenciado (...), Magistral de la Santa Iglesia Catedral de Valladolid*. Imprenta de Aparicio, Valladolid 1840, p. 123.

<sup>11</sup> HALEY, G.: *Diario de un estudiante de Salamanca. La crónica inédita de Girolamo da Sommaia (1603-1607)*. Univ. de Salamanca 1977.

<sup>12</sup> Archivo Histórico y Universitario de Santiago, protocolo 1.958, folio 252, 29-XI-1682.

intensa, pero superficial, carente de una actitud responsable y con unas lacras que nunca llegan a superarse por completo.

Ante la crisis que se desata a partir de los años diez, la Iglesia respondió con una actitud de intransigencia ante las críticas, optando por un encastillamiento en sus posturas, lo cual aceleró el proceso de desgaste de las adhesiones al modelo doctrinal que propugnaba. De todas maneras, el inmenso capital acumulado después de varios siglos de pastoral activa y la contraofensiva desarrollada desde mediados del Ocho-cientos (de la que fueron parte importante la revitalización del asociacionismo religioso o el impulso de nuevas devociones, y en la que los preladados, en su afán por recuperar el terreno perdido, llegan a valorar positivamente los aspectos festivos ligados a las celebraciones de cofradías, de que abominaban cincuenta años atrás) conseguirá convertir en un proceso lento la destrucción de un modelo religioso que tan buenos frutos produjera durante más de siglo y medio. Una realidad que se observa de manera evidente en la Galicia atlántica, cuya población seguirá siendo durante mucho tiempo mayoritariamente rural y cuyos núcleos urbanos más destacados, salvo contadas excepciones, serán centros eminentemente levíticos. De hecho no podemos dejarnos cegar totalmente por las novedades: no es un dato insignificante que al mediar el XIX el 75% de los testadores campesinos de la diócesis de Santiago sigan pidiendo un hábito religioso, fundamentalmente franciscano, para ser amortajados; como tampoco que a pesar de las quejas que manifiesta en 1843 el párroco de San Juan Apóstol de la ciudad de Santiago acerca de la falta de aviso de sus feligreses enfermos, el 85% de los habitantes de Compostela y Tui, así como de sus entornos rurales, haya fallecido en la década de los cincuenta después de recibir los sacramentos correspondientes; e igualmente, que en ese mismo momento, a pesar del descenso en el número de misas solicitadas, en casi un 37% de los testamentos compostelanos y en más de un 82% de los rurales se sigan pidiendo de forma expresa. De todas maneras a la altura de 1850 son evidentes en las tierras occidentales de Galicia las señales de las transformaciones que han tenido lugar, y que demuestran claramente que se ha producido una vuelta de página irreversible en la historia de los comportamientos religiosos de sus habitantes.