



LAS COFRADÍAS EN EL MADRID DEL SIGLO XVIII

TESIS DOCTORAL DE
MILAGROSA ROMERO SAMPER
DIRIGIDA POR EL PROF. DR.
ENRIQUE MARTÍNEZ RUIZ



LEÍDA EN LA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA



MADRID 1998





*A Don Andrés, por su infatigable empeño en
hacerme acabar esta tesis; a Don Miguel, por
su paciencia y su apoyo moral;
a Francesca y Luciano, guías seguros en la
Biblioteca Comunale de Trento, y al padre
Butterini, del Istituto Trntino di Cultura; a
Danilo Zardin, por su confianza y su
amabilidad; a Pietro Taravacci y Luca
Andreetti, por hacer posible la impresión y
reproducción del original,
y a Luca de Boni, in memoriam.*

INDICE

VOLUMEN I

INTRODUCCIÓN	3
ESTADO DE LA CUESTIÓN	17
1. Historiografía descriptiva	20
2. Los motivos de un interés	25
3. La perspectiva asistencial	30
4. La sociología y las otras ciencias sociales	37
4.1. El enfoque "antropológico"	38
4.2. El estructuralismo	40
5. Historiografía española y europea frente a frente	44
6. Tendencias actuales de la investigación	54
6.1. Sobre la religiosidad popular	57
Las cofradías y la crisis del Antiguo Régimen	80
La reforma de las cofradías	86
6.2. Las cofradías en el modelo tridentino	92
METODOLOGÍA Y FUENTES	101
1. Metodología	103
Objeto de la investigación	107
Fines de la investigación	113
2. Fuentes	115
1. Fuentes manuscritas	115
1.1. Documentación dimanada por las cofradías	116
1.1.1. Libros de ordenanzas y de acuerdos	116
1.1.2. Libros de cuentas	120
1.1.3. Documentación varia recogida por la	
Administración	121
1.2. Documentación de procedencia eclesiástica	122
1.3. Documentación producida por las	
autoridades civiles	123
El Expediente General de Cofradías	123
2. Fuentes impresas	126
I. LAS COFRADÍAS DE LA VILLA Y CORTE	129
1. Villa y Corte de cofradías	133
1.1. La protección de las Reales Personas	138
1.2. Los cortesanos	150

1.3.	Al servicio de Su Majestad	167
1.4.	Los trabajos y los días	184
2.	Cofradías para una Corte	201
2.1.	La función deferencial: el sombrero de tres picos	201
2.2.	Por la salud, paz y concordia del Reino	213
2.3.	Las procesiones de Corte	220

II. LAS HERMANDADES EN EL CONTEXTO GENERAL DEL REFORMISMO ILUSTRADO		235
1.	Las cofradías y la "economía política"	239
1.1.	Las manos muertas	239
1.2.	Los gremios	242
2.	La reforma de la beneficencia	248
2.1.	Los antecedentes de la reforma de la beneficencia	249
2.2.	Los Montes de Piedad	253
2.3.	Las Juntas de Caridad y Diputaciones de Barrio	255
3.	Disposiciones de tipo político	263
4.	Disposiciones de tipo cultural	267
4.1.	Las fiestas populares	270
4.2.	El teatro	273
5.	Disposiciones de tipo religioso	281
5.1.	Las vanas creencias	282
5.2.	Las funciones religiosas	289

III. LAS RAÍCES DE LA POLÉMICA ILUSTRADA CONTRA LAS COFRADÍAS		303
1.	Tradición y luces en la reforma española de las cofradías	307
2.	Raíces políticas de la reforma	313
2.1.	La unidad nacional	314
2.2.	La autoridad real. El regalismo	326
2.3.	El caso de Madrid	344
3.	Factores económicos	351
3.1.	El regalismo	352
3.2.	El fomento de la riqueza nacional	363
3.2.1.	Los gastos desordenados	364
3.2.2.	El abandono de las labores	376
3.2.3.	Los gremios	384
3.2.4.	Otra función económica de las cofradías	398
4.	Fundamentos culturales	405
4.1.	La intolerancia de los ilustrados	407

4.2.	Las costumbres irracionales.....	413
5.	Factores religiosos.....	425
5.1.	El Regalismo.....	426
5.2.	La Parroquia.....	434
5.3.	La crítica a la piedad tradicional.....	443
5.4.	Lo sagrado y lo profano.....	452
5.5.	La misión espiritual de las cofradías.....	460

VOLUMEN II

IV.	LA REFORMA DE LAS COFRADÍAS EN EUROPA: LOS CASOS AUSTRIACO E ITALIANO.....	469
1.	Austria.....	476
1.1.	Los principios de la política religiosa de los Habsburgo.....	478
1.1.1.	De la utilidad de la religión.....	478
1.1.2.	De la potestad real.....	482
1.2.	El reformismo religioso y los cuerpos.....	488
1.2.1.	La variable política hacia las corporaciones gremiales.....	488
1.2.2.	La Cofradía de amor efectivo al prójimo.....	491
1.2.3.	El problema de la financiación.....	500
1.3.	El Milanesado y la Giunta Economale.....	508
1.4.	Otras medidas de reformismo religioso.....	523
1.5.	La resistencia a las reformas.....	535
2.	Italia septentrional.....	539
2.1.	Toscana.....	540
2.2.	Parma.....	553
2.3.	Saboya-Piamonte.....	558
V.	¿UNA REFORMA POSIBLE?: LA ECLESIAÍSTICA.....	571
1.	La herencia del reformismo tridentino.....	577
1.	La reforma de San Carlos Borromeo.....	577
1.1.	Las cofradías parroquiales del Santísimo Sacramento.....	578
1.2.	Las cofradías del Rosario.....	582
1.3.	Las cofradías penitenciales.....	586
2.	Los decretos eclesiásticos.....	588
2.1.	Del acompañamiento decoroso del Santísimo Sacramento.....	590
2.2.	De la forma en que se han de llevar los difuntos a la sepultura.....	600
3.	Ecos muratorianos.....	609

2. Los informes de los obispos	620
2.1. Ciudad Rodrigo	627
2.2. Tarragona	640
2.3. Zaragoza	653
2.4. Sevilla	666
2.5. Granada	672
2.6. Burgos	680
2.7. Plasencia	695
2.8. Teruel	701
3. La opinión del Consejo	703
4. Una posibilidad inexplorada	715
 VI. UNA REFORMA CONFLICTIVA: MADRID	721
1. Un desastre de cofradía	723
1.1. Gremio viejo, ordenanzas nuevas	723
1.2. El Vicario y el Fiscal	737
1.3. Un retablo conflictivo	744
2. Las cofradías de la Almudena	749
2.1. La atomización de las cofradías de la Almudena	749
2.2. El informe de D. Blas de Hinojosa	754
2.3. El dictamen de Campomanes	757
3. La resistencia a la reforma	773
3.1. Las cofradías de San Miguel	773
3.2. La recogida de ordenanzas	780
3.3. La protesta y la rendición	782
 CONCLUSIONES	789
 APÉNDICES	807
1. (Madrid, s.f.: 1763-1764): Memoria de los Gastos en la Mayordomía de la Cofradía del SSmo. de Santa Cruz año de 1753. Lista de las Cofradías de varias parroquias de Madrid	809
2. Madrid, 1775, octubre 30: Extracto general, de lo que han expuesto varios Intendentes, Corregidores, Alcaldes mayores y otras Personas condecoradas de estos Reynos, por lo tocante a Cofradías, Hermandades y Cuerpos Colegiados de ellos, en cumplimiento de lo ordenado por el Contador del Consejo Dn. Manuel de Navarro, en observancia de lo que se le ordenó por el mismo / Año de 1775	823

3. RESOLUCION DE S. M. A CONSULTA DEL CONSEJO de veinte y cinco de junio de mil setecientos ochenta y tres, sobre reforma, extincion y respectivo arreglo de las Cofradias erigidas en las Provincias y Diócesis del Reyno. Madrid, en la Imprenta de Don Pedro Marín	897
BIBLIOGRAFIA Y FUENTES.....	911
I.- FUENTES INÉDITAS.....	913
1.- ARCHIVO DE CAMPOMANES (FUNDACION UNIVERSITARIA ESPAÑOLA).....	913
2.- ARCHIVO HISTORICO NACIONAL.....	913
3.- ARCHIVO DE LA VILLA.....	915
II.- BIBLIOGRAFIA Y FUENTES IMPRESAS.....	917
1. FUENTES IMPRESAS.....	917
1. BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	927
2. BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA.....	962



Introducción

*¿Quién se resigna a buscar pruebas de algo no
creído por él o cuya prédica no le importa?*

(J.L. Borges)

El día del Corpus del año 1764, Su Majestad Católica seguía al Santísimo Sacramento en la procesión encabezada por las cofradías que el año anterior se habían intentado suprimir. Su familia presenciaba el cortejo desde los balcones del Ayuntamiento, donde la corporación había preparado un "grande refresco de helados, bebida, dulces y diferentes géneros de repostería" para aliviar "el trabajo y penalidad" que debían sufrir las reales personas¹. Mientras, el pueblo se agolpaba para presenciar el espectáculo. Desde 1752 las autoridades venían prohibiendo la venta ambulante de "cuajada, leche, requesones, limas, naranjas, bollos, tostones, salchichas, torreznos o chorizos" en la carrera o recorrido oficial de las procesiones, por considerarlo una irreverencia y un motivo de alteración del orden público².

¹ *Relacion veridica de lo ocurrido el dia del Corpus de este año de mil setecientos sesenta y quatro, con motivo de haver concurrido el Rey nuestro Señor a la Procesion de dicho dia, y el Principe y demas Personas Reales a las Casas del Ayuntamiento.* Madrid, Archivo de la Villa, *Corregimiento*, 1-33-7.

² Madrid, Archivo Histórico Nacional (en adelante, AHN), *Sala de Alcaldes*, 1952, fol. 107 vº- 108 rº.

También constituían motivo de escándalo los convites organizados por las cofradías al término de la procesión.

¿Estamos en un "siglo hipócrita", o debemos ver en estas contradicciones una señal de la gran paradoja de esta generación, que exaltando hasta el paroxismo el despotismo monárquico minaba en realidad las bases mismas del Antiguo Régimen?³ ¿Nos hallamos acaso ante un caso excepcional de prudencia política, en que la voluntad reformadora respeta, en circunstancias concretas, la tradición y evita herir inútilmente susceptibilidades? ¿O se trata más bien de miedo a la resistencia a la nueva política, capaz de asumir formas virulentas? Sea como fuere, la anécdota pone de relieve una vez más la distancia entre la teoría y la práctica. El mismo autor que acabamos de mencionar sostiene que el legado fundamental del siglo XVIII a la edad contemporánea, la verdadera revolución, consiste precisamente en la sustitución de una continuidad tradicional por una ordenación racional o, lo que es lo mismo, la instauración de un orden basado en la teoría, en principios abstractos. La voluntad del legislador sería la forma de poner en práctica ese orden racional, frente al tradicional o *tradicionario*, que diría Campomanes⁴. Un nuevo orden que se configura como sistema autorreferencial, en que nada queda al azar y donde la relación entre las diversas medidas teje una espesa malla a la que poco (por no decir nada, si hemos de atenernos a la voluntad totalitaria de los gobernantes) puede escapar.

³ Ambas apreciaciones corresponden a L. SÁNCHEZ AGESTA, *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Sevilla 1979, pp. 91 y 99, entre otras.

⁴ *Ibid.*, p. 9.

Pocas veces se usó tanta tinta para analizar, criticar, proponer, ordenar. Esta pasión grafómana produjo en España documentos preciosos para el estudio del reformismo ilustrado. La formación de un expediente general sobre las cofradías y hermandades en la época de uno de los personajes políticos más admirados del siglo, como Campomanes, constituye un ejemplo excelente de la pugna entre tradición y reforma, así como de la gran paradoja interna del despotismo ilustrado. Los *cuerpos* ocupan casi tanto espacio en las mentes y los escritos de *filósofos* y políticos como la amortización de bienes o la reforma agraria, por poner sólo dos ejemplos. ¿Cómo explicar ese interés y, por qué no decirlo, esa inquina contra este tipo de organizaciones que, pese a su diversidad, se percibe de forma unitaria? ¿Cuál es el motivo de esta percepción? La respuesta a estos interrogantes es la misma: las concepciones políticas y culturales del momento condicionan tanto la visión como la respuesta de los ilustrados en toda Europa.

Sin embargo, lo que hoy pudiera parecer una paradoja, observado de cerca no lo es tanto. La percepción que de sí mismos tienen los ilustrados, con toda su fe en el progreso y las *luces*, no es en el fondo rupturista o revolucionaria: de ahí que el gran historiador italiano Franco Venturi haya bautizado con acierto este siglo como *reformador*.

El término implica una continuidad con el pasado que no siempre se valora debidamente. Como no siempre se tiene en cuenta el potencial de muchas propuestas anteriores. Así, las raíces últimas de la reforma de las cofradías hay que buscarlas tanto en el debate sobre los pobres y la beneficencia iniciado dos siglos antes, como en los planteamientos liberistas

de la economía. En el terreno religioso, la piedad barroca que encarnan las hermandades no deja de nacer en los mismos años que la corriente más rigorista.

A este propósito, sería demasiado simple atribuir la inquina contra las distintas formas de religiosidad barroca a la impiedad de los *philosophes*. Dejando aparte el hecho de que pocos de los reformadores que se ocupan *efectivamente* de estas cuestiones eran "filósofos" en el verdadero sentido de la palabra, ¿cómo explicar las críticas y las iniciativas de origen eclesiástico? Tampoco vale aquí aplicar el fácil y bonito rótulo de "jansenistas". No es necesario ir a pescar tan lejos, ya que un oído atento puede identificar sin demasiadas dificultades un mismo *tema* de fondo, que se repite sin interrupción desde el Concilio de Trento. En realidad, el *barroco* es una forma, un instrumento para cumplir mejor una tarea que sigue preocupando a los prelados del XVIII (y, por qué no decirlo, también a los ilustrados gobernantes): cristianizar a las masas y erradicar la superstición. Las cofradías del siglo XVIII obedecen en parte al modelo y designio tridentinos. Pero otra parte de ellas, sobre todo en el medio rural, hereda un legado de difícil asimilación, si no es con patrones medievales e incluso más antiguos, o con formas de sociabilidad ancestrales. Distinguir, separar, definir, precisar, corregir. Estas serán las tareas de todo buen pastor. No muy diferentes, en el fondo, a las de cualquier gobernante, si no fuera porque dos obstáculos se interponen entre ambos poderes: la menor sensibilidad o mayor incompreensión del civil, y la batalla jurisdiccional en torno al regalismo.

De todos modos, la batalla no fue continua ni la incomprensión constante. No sólo la comunión de objetivos propiciaba el eventual entendimiento o colaboración. De parte laica, no hay que olvidar que la mayoría de los reformadores, por lo menos en España, eran creyentes, al tanto de la pastoral y la literatura católica más "reformistas". En cuanto al sector eclesiástico (o, al menos, una parte de él), no dejaba de reconocer su impotencia a la hora de aplicar cualquier reforma, y solicitaba el auxilio del poder real. Quienes así actuaban no eran sólo los prelados "regalistas" (expresión, dicho sea de paso, tan paradójica para nosotros como lógica para los propios interesados). Ahora bien, no hay que olvidar que el orden de prioridades siempre será diferente para un político y un religioso, y ello se hará sentir en el planteamiento final de la reforma. Allí donde el hombre de Estado intente una reforma total de los cuerpos, aboliendo los gremios y barriendo, tras las cofradías gremiales, casi todas las demás, el hombre de Iglesia pretenderá (¿sólo?) una reforma disciplinar, y un mayor control sobre la práctica devocional. Aunque acertada al definir el delicado equilibrio que debían mantener los prelados españoles, parece por tanto algo exagerada la afirmación de Lynch de que

"La Iglesia española necesitaba una fe firme y una conciencia flexible para hacer honor a una triple lealtad: la de servir a Dios, reconocer la autoridad del papa y obedecer al rey. Esta última era la lealtad más inmediata"⁵.

⁵ J. LYNCH, *El siglo XVIII*, vol XII de la *Historia de España* dirigida por Lynch, Barcelona, Crítica, 1991, p. 241.

El estadista, al fin y a la postre, no siempre era proclive a sutilezas o se paraba a distinguir un gremio de su respectiva cofradía. En honor a la verdad, hay que reconocer que no siempre era tarea fácil. Pero Pío VII y, en su nombre, el cardenal Giuseppe Doria Pamphili, hombres de Iglesia y Estado al mismo tiempo, distinguían perfectamente las cosas cuando permitían a los miembros de los gremios recién abolidos seguir reuniéndose para sus funciones de cofradía⁶.

Los hombres de Estado descartaron, sin embargo, la vía eclesiástica de la reforma. En España siguieron algunas de las sugerencias de los prelados, a la hora de aplicar una política cuya trayectoria no es tan rectilínea como puede parecer en un primer momento. El análisis de las cofradías de Madrid revela un interés inicial por los gremios, que después se va ampliando a las cofradías gremiales y a las hermandades y cuerpos en general. La forma de proceder es característica: los gobernantes ilustrados (por lo menos, los españoles y, en concreto, Campomanes y Aranda) parten del planteamiento teórico de un problema y su solución. Una vez formulado, se diría que esperan la ocasión propicia o más bien el pretexto para ponerlo en práctica. Por eso, el más mínimo incidente desencadena un verdadero huracán administrativo: se prodigan los dictámenes, se solicita información detallada, se buscan nuevos casos que vengan a confirmar la necesidad de la intervención gubernativa. Problemas de tipo práctico (las limitaciones de la propia administración) y la reacción "en cadena" de las partes afectadas frenan la iniciativa, hasta que las noticias de un nuevo caso

⁶ El decreto de abolición de los gremios en los Estados Pontificios data de 1801. Véase Luigi DEL PANE, *Il tramonto delle corporazioni in Italia (secoli XVIII e XIX)*, Milán, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 1940, pp. 248 y ss.

"resucitan" el interés, ampliando cada vez más el radio de aplicación de los planteamientos teóricos iniciales, y así sucesivamente. La reforma procede como los círculos concéntricos que se producen al arrojar la piedra a un estanque... hasta que las ondas rebasan sus límites.

¿Eran conscientes nuestros reformadores de uno de esos límites, es decir, de hasta qué punto esa "piedra" podía alterar el equilibrio del sistema? Nos hallamos ante el dilema enunciado al principio de estas líneas sobre las consecuencias previsibles o imprevisibles de la acción reformadora para la existencia del Antiguo Régimen. Podría argüirse que, dado que intentan abolir sin contemplaciones los cuerpos, no pensaban estar amenazando el principio mismo de la sociedad corporativa. Por otra parte, a pesar de sus utopías y filosofías, el mundo real se mostraba ante sus ojos, y dejaba oír su voz cuando sentía la menor amenaza. Los reformadores eran políticos, después de todo, y tenían que hacer cuentas con la realidad. Y la realidad y la experiencia mostraban una dimensión de las cofradías que, llevados de su frenesí, parecen olvidar. En el corazón de la monarquía, los cuerpos se muestran como uno de sus fundamentos, a través de su participación en una serie de funciones de alto valor religioso, pero también social y político. Las procesiones de Corte, las rogativas públicas y, en fin, toda una serie de manifestaciones, sirven en una u otra forma al poder político, y testimonian un cierto orden social. En resumen, resultan imprescindibles. Y el poder acaba por reconocerlo, exceptuando a las cofradías madrileñas de la reforma. Se produce así una inversión respecto a la situación inicial: las ondas, al chocar con el límite del estanque, retroceden, se anulan entre sí. Física pura.

La misma relación de amor y odio se observa en las propias hermandades. Acatan sumisas las decisiones del Consejo, pero reclaman a título particular. Exponen sus quejas allí mismo donde se utilizarán en su contra. Acuden a los tribunales eclesiásticos cuando esperan una actitud negativa de los civiles. Se mueven, en suma, como pez en el agua por el intrincado sistema del Antiguo Régimen. No en vano forman parte del mismo. Y si en algún lugar cabe situar la encarnación misma del sistema es en la Corte. Aquí, como en ninguna otra parte, se ponen de manifiesto las complejas relaciones existentes entre los distintos cuerpos de la Monarquía y, por tanto, entre ésta y las hermandades. Su participación, con la de los gremios, en las grandes festividades públicas no es ningún secreto⁷. Pero no termina ahí la relación, ni ésta tiene sentido unívoco. La Corte misma forma parte de las cofradías de Madrid, siempre deseosas de reproducir lo más fielmente posible el orden social en su seno. Aun en ausencia de cortesanos o incluso personajes reales, las hermandades aspiran al patrocinio regio. Y siempre, su organización interna revela no ya un respeto, sino una verdadera obsesión por el orden jerárquico y los honores.

Claro está que no todas estos rasgos se presentaban con idéntica fuerza en todas las hermandades, pero en conjunto caracterizaban a las situadas en la Corte frente a las del resto de la monarquía. Aunque ello no equivalga a considerar a estas últimas como una categoría totalmente diferente, lo cierto es que el contraste con las cofradías rurales era brutal.

⁷ Pedro MOLAS RIBALTA menciona el recibimiento que tributaron los gremios barceloneses, disfrazados de turcos y araucanos, al duque de Parma en 1731 ("Los gremios artesanos en el reinado de carlos III", en *Seguridad pública en el reinado de Carlos III. Cinco estudios sobre la Ilustración*, Madrid, Ministerio del Interior, 1989, p. 121).

De forma significativa, las quejas eclesiásticas suelen dirigirse contra las hermandades de los pueblos, y rara vez contra las de las capitales. El Consejo terminó, como se ha indicado, por exceptuar a las hermandades madrileñas de la reforma, sin hacer mayores distinciones entre las demás del Reino. Claro está que esto planteaba un problema de "adaptación" no menos importante que el que había experimentado el proyecto inicial de la reforma de las cofradías de la Corte. Adaptación observable en el empleo de los intendentes, en un primer estadio, para recabar la información sobre la que ¿debería? apoyarse la reforma. Pero que en el fondo habría de pasar, en su aplicación, por el mismo filtro (bastante peligroso) de la revisión de las ordenanzas.

Aclararé la interrogación y el epíteto. La acumulación masiva de información parece pertinente cuando se acomete cualquier empresa de gobierno. Como sabemos, es una de las características de la política moderna (por no decir contemporánea o actual). Por eso los gobernantes del siglo XVIII (dotados, dicho sea de paso, de mayores medios técnicos que sus antecesores) se dedican a

"Estudiar cada una de las piezas del armonioso artilugio -de aquí las extensas e innumerables memorias e informes que llenan los despachos de las Secretarías de Estado sobre los más variados aspectos de la economía, el gobierno municipal, los caminos, el correo, el ejército, la agricultura, los mendigos, etc., etc.- para ver su estado y tratar de

corregir sus defectos y su mal funcionamiento por medio de las medidas oportunas"⁸.

Ahora bien, ¿hasta qué punto esa *información* lo era verdaderamente? Es decir, ¿hasta qué punto suministraba datos *nuevos* o inéditos o que realmente interesasen a los políticos? Éstos, en realidad, *ya sabían* lo que querían hacer, su opinión no se basaba en testimonios ni en datos: era previa a ellos, como demuestra el examen de los sucesivos informes sobre el tema. Siguiendo a Julián Marías,

"Hay un predominio de lo negativo sobre lo positivo. No se concede el "beneficio de la duda" (...) Fontenelle dice: "El testimonio de los que creen una cosa establecida no tiene fuerza para apoyarla; pero el testimonio de los que no la creen tiene fuerza para destruirla. Pues los que creen pueden no estar instruidos de las razones para no creer, pero no es posible que los que no creen no estén instruidos de las razones para creer...". Y para Hippolite Taine, "la percepción es una alucinación verdadera". Es una actitud crítica que no se critica a sí misma -será menester llegar a Kant para que sea así"⁹.

⁸ José CEPEDA ADÁN, prólogo a Antonio Luis CORTÉS PEÑA, *La política religiosa de Carlos III*, Granada, Universidad de Granada, 1989, p. 9.

⁹ *España Inteligible*, Madrid, Alianza, 1985, p. 294.

En cuanto al método de aplicación de la reforma (la revisión de ordenanzas), podía ser, por su ineficacia para "filtrar" un volumen excesivo de casos, "peligroso" para el resultado final. Me atengo aquí al caso madrileño y a lo que sucedió cada vez que Campomanes intentó llevar sus ideas a la práctica por este método. Además, a la fin y a la postre, la *reforma* de las ordenanzas suponía una posibilidad de pervivencia. Quizá en este sentido, y a pesar de las apariencias, se pueda decir que, en el fondo, los reformadores consiguieron su objetivo: enmendar sin destruir.

La tesis, que viene a concluir el trabajo iniciado años atrás en la memoria de licenciatura, se inserta dentro del proyecto de investigación dirigido por el profesor Martínez Ruiz en el departamento de Historia Moderna de la Universidad Complutense, con el título "Estado y entorno económico-socio-institucional (siglo XVIII)".

Los resultados de la investigación se articulan en torno a los siguientes capítulos, a los que precede un examen del estado de la cuestión:

1. Las cofradías de la Villa y Corte.
2. La reforma de las cofradías en el contexto general del reformismo ilustrado.
3. Las raíces de la polémica ilustrada contra las cofradías.
4. La reforma de las cofradías en Europa: el caso austriaco e italiano.
5. ¿Una reforma posible?: La eclesiástica.
6. Una reforma conflictiva: Madrid.



ESTADO DE LA
CUESTIÓN

SALUS INFIRMORUM

Estado de la cuestión

El estudio de las cofradías, como el de cualquier fenómeno histórico o entidad asociativa, puede ser abordado (y lo está siendo) desde muy diversos puntos de vista, en función de las tendencias historiográficas dominantes y, por supuesto, la ideología del autor. Hay que tener en cuenta, además, que este tipo de organizaciones atraen de forma creciente a los cultivadores de otras disciplinas. El historiador atento debe aprovechar las aportaciones de estas últimas, integrándolas sabiamente para evitar la desvirtuación de su significado (característica de toda simplificación). Los beneficios de la interdisciplinaridad (palabra tan de moda como de difícil pronunciación y puesta en práctica) se han puesto ya de manifiesto en diversos ámbitos de la Historia y, en especial, en lo que se ha dado en llamar *historia de las mentalidades*. Surgida como uno más de los abundantes frutos de la escuela de los *Annales*, sin embargo, esta última no puede quedarse aislada en sí misma (como en su día la historia económica o la social). No sólo por cuestión de principio (¿cómo aislar lo que en la vida real se da junto, por no decir entrelazado?), sino por la misma complejidad del término *mentalidades*. Tal vez por eso los historiadores hayan empezado a "hilar más fino", descartando finalmente los encasillamientos escolásticos para acometer, con desigual fortuna pero indudable valor, el estudio de la realidad humana en toda su complejidad. Como casi siempre, la iniciativa ha tenido mayor eco fuera de nuestras fronteras, sin que haya por ello que echar en el olvido los intentos realizados en este sentido, sobre

todo en los últimos tiempos, en nuestro país. De todas formas, las dificultades metodológicas que tal planteamiento comporta han hecho correr más tinta que el objeto de estudio en cuestión, y la polémica parece muy lejos de agotarse, contribuyendo los nuevos estudios a perfilar y profundizar las diversas posiciones. De todo ello se sigue, de momento, si no una visión de conjunto de lo que se ha dado en llamar, en términos generales, y con todas las matizaciones y comillas que se quiera, y que ya señalaremos, "religiosidad popular en el Antiguo Régimen", al menos una clarificación de objetivos. Parece que en el fondo de las distintas posturas y enfoques, por revolucionarios que sean, subyace algo tan clásico para la labor histórica como la comprensión del presente. Dicho de otro modo: lo que en el fondo se debate es algo tan característico de este "postmoderno" fin de siglo como el origen de la modernidad europea, por no decir occidental. La crisis (por lo menos aparente) de un modelo de sociedad y de cultura es el desencadenante, una vez más, de la reflexión sobre un pasado que se pretende, según los casos, negar o reivindicar.

Como toda cuestión humana, las asociaciones devocionales o asistenciales que para abreviar llamaremos cofradías, han atraído unas veces más y otras menos la atención no sólo de historiadores sino de legisladores, eclesiásticos y críticos. Buena parte del material que se ofrece al estudioso actual procede precisamente de las iniciativas reformadoras, que no cabe por lo demás circunscribir al llamado siglo de las Luces. Los tratados sobre la pobreza, la superstición, las desviaciones y abusos del culto, las fiestas populares y distintas devociones (por citar algunos de los aspectos relacionados con las cofradías y, más en general, con el universo

social y religioso de la sociedad del Antiguo Régimen) proliferaron a partir del siglo XVI en toda Europa, y no sólo a raíz de la Reforma (o de la Contrarreforma). No hay que olvidar, por ejemplo, el enfoque económico del problema de la pobreza y la beneficencia en Fray Juan de Medina y Cristóbal Pérez de Herrera o en arbitristas como Fernández de Navarrete, Pedro José Ordóñez o Martín Batista de Lanuza¹. Pero es quizá en el siglo XVIII cuando esta literatura alcanza su apogeo en toda Europa². Dado su

¹ Sobre la evolución del concepto de pobreza y los sucesivos planteamientos teóricos y jurídicos sobre la beneficencia y la asistencia social en España, véase la obra de Elena MAZA ZORRILLA *Pobreza y asistencia social en España, siglos XVI al XX: aproximación histórica*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1987. Sobre los tratadistas de los siglos XVI y XVII, en relación con esta cuestión, se han ocupado, entre otros, Marcel BATAILLÓN, en "Les idées du XVI siècle espagnol sur l'assistance" (*Annuaire du Collège de France*, 1949, pp. 209-214), y "J. L. Vives, reformateur de la bienfaisance" (*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XIV, 1952, pp. 141-158), J. CORS GRAU, en *La doctrina social de J. L. Vives* (Madrid, 1952), y C. CAVILLAC, "La problemática de los pobres en el siglo XVI", en la introducción a C. PÉREZ DE HERRERA, *Amparo de pobres* (Madrid, 1975). Sin ánimo de adentrarnos en la concurrida senda del arbitrista y sus glosadores, citemos por último el estudio de un predecesor: B. COLMEIRO, "Biblioteca de los economistas españoles del siglo XVI, XVII y XVIII", *Memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1861. Uno de los trabajos más completos es el de Juan Ignacio GUTIÉRREZ NIETO, "El pensamiento económico, político y social de los arbitristas", en *El siglo del Quijote (1580-1680)*, tomo XXVI, volumen 1 de la *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 235-351.

² Sirva de ejemplo el ámbito italiano, cuyas reformas corren en muchos casos paralelas a las de los Borbones españoles. Sobre el caso concreto de las cofradías, véanse las obras de MURATORI, "De Piis Laicorum Confraternitatibus etc.", *Disertatio LXXV*, en *Antiquitates Italiae Medii Aevi*, VI, Milán, Società Palatina, 1742; MEHUS, *Dell'origine, progresso, abusi e riforma della Confraternite laicali*, Florencia, Cambiagi, 1785. En relación con la labor asistencial desarrollada por las cofradías y la reforma de la beneficencia pública, véase obra tan temprana como la del jesuita Andrea GUEVARRE, *La mendicizia sbandita col sovvenimento de' poveri tanto nelle città, che ne' borghi, luoghi e terre de' stati di quà e di là da' monti e colli di sua maestà Vittorio Amedeo re di Sicilia, di Gerusalemme e Cipro &c...*, Turín, Mairesse, Gianfrancesco e Giovanni Radix, 1717. En el mismo año y lugar, como prolongación de la obra del jesuita, aparecen las *Istruzioni e regole degli ospizi generali per li poveri da fondarsi in tutti gli stati della s. r. Maestà del Re di Sicilia &c. di ordine della medesima Maestà*, así como las *Istruzioni e regole delle congregazioni di carità da fondarsi d'ordine della s. r. Maestà del Re di Sicilia &c. nelle città e ne' luoghi degli suoi Stati, ove non possono farsi ospizij generali per li poveri*. El mismo carácter tiene una obra más tardía, relativa a uno de los ducados que presenciaron un mayor ímpetu reformador: *Riforma degl'istituti pii della città di Modena*, Módena, Soliani, 1787.

origen y características, este tipo de fuente ha de ser sometido a una crítica no menos rigurosa que los documentos dimanados de instancias administrativas o judiciales, cuyo carácter negativo superan en ocasiones con creces.

No es el objeto de estas líneas evaluar cuantitativamente la producción sobre el tema, ni mucho menos realizar un análisis estadístico de la frecuencia con que aparece a lo largo de los siglos, máxime teniendo en cuenta que un buen porcentaje de la hipotética estadística lo ocuparían las obras publicadas por las mismas hermandades. Aunque abundante no es, pues, este tipo de literatura la que pretendemos analizar aquí, por más que pueda considerarse el punto de partida de la historiografía sobre el argumentol. Tampoco lo será la inspirada por las mismas hermandades, que por ese mismo motivo tiene carácter de fuente. Por otro lado, no hay que olvidar que parte de la producción historiográfica sobre las cofradías (especialmente en un primer momento, pero también en la actualidad) es de producción y "consumo" interno. Y como tal, suele ajustarse a las normas estereotipadas del género.

1. Historiografía descriptiva

No muy diferentes son las obras descriptivas, que siguen revistiendo interés en nuestros días para curiosos y estudiosos. Por "descriptivas" entendemos las historias en la línea de la historiografía decimonónica, obra normalmente de historiadores locales, en lugares de fuerte tradición de las

cofradías, como Andalucía. Preferimos este adjetivo a "evenemencial" por ajustarse de forma más exacta a su contenido, aunque no queden excluidas del mismo las vicisitudes atravesadas por este tipo de asociaciones a lo largo de los siglos. El término "clásico", si bien puede parecer adecuado aplicado a este tipo de obras (especialmente las de cierta antigüedad), puede atribuirse ya igualmente a algunos de los trabajos elaborados según las últimas tendencias historiográficas. Por otra parte, y en honor a la verdad, justo es reconocer que no todas las obras "antiguas" siguen patrones meramente descriptivos, sobre todo fuera de nuestras fronteras. Por ejemplo, ya en 1927 Genaro Maria Monti realiza una crítica de este enfoque, acometiendo de forma interdisciplinar el estudio de las cofradías medievales de la alta y media Italia³.

Las historias descriptivas antiguas sirven de fuente en ocasiones a los historiadores actuales, especialmente cuando se basan en documentos desaparecidos en el transcurso de diversas vicisitudes históricas, o bien cuando hacen referencia a hermandades ya inexistentes. Como tales, y en función también de un creciente interés por las cofradías, que viven tras años de desprecio casi "oficial" un nuevo esplendor debido a una revalorización de las tradiciones, están siendo reeditadas algunas de estas obras. Tal es el caso de la *Historia crítica y descriptiva de las cofradías de penitencia, sangre y luz, fundadas en la ciudad de Sevilla*, de Félix González de León, publicada por primera vez en 1852 y cuya edición

³ Genaro Maria MONTI, *Le confraternite medievali dell'Alta e Media Italia*, Venecia, La Nuova Italia, 1927. El autor incluye diversos capítulos sobre el origen y desarrollo de las cofradías, sus ordenanzas, su relación con la Historia jurídica, política y religiosa y su influencia en la Historia de la Literatura y del Arte. Se ocupa además, como se ha dicho, del problema de la crítica de las fuentes y la historiografía precedente, empezando por las obras de los reformadores ilustrados italianos.

facsimil data de 1994⁴. Más completo es el libro de José Bermejo y Carballo⁵ que, a diferencia del anterior, cita algunas de sus fuentes, a veces de forma parcial e incompleta, cuando no inexacta. Siguiendo la costumbre de los hagiógrafos y cronistas locales, Bermejo no deja de polemizar con González de León acerca de la antigüedad de diversas cofradías y el modo en que realizaban la procesión de Semana Santa. Tales preocupaciones, que parecen ser la principales de estos autores, se reflejan en la misma estructura de estas obras, donde se describen, de forma más o menos prolija y con mayor o menor espíritu de polémica, las circunstancias de la fundación, aprobación de reglas, instalación, traslados, construcción de capillas o adquisición de terrenos, jubileos, bulas y privilegios, devociones, fiestas y acontecimientos notables. No poco espacio ocupa la descripción de los hábitos de los penitentes, de las procesiones y, por supuesto, de los pasos y otras obras de arte pertenecientes a las hermandades. Desde el punto de vista actual pueden ofrecer gran interés las noticias sobre la organización de las cofradías y los conflictos que en ocasiones se entablaron en su seno, así como su reacción ante acontecimientos religiosos

⁴ El título completo es *Historia crítica y descriptiva de las cofradías de penitencia, sangre y luz, fundadas en la ciudad de Sevilla; con noticias del origen, progresos y estado actual de cada una, y otros sucesos y curiosidades notables*, Sevilla, Imprenta y Librería de D. Antonio Álvarez, 1852. Edición facsímil: Sevilla, Ediciones Giralda, 1994. Otra obra reeditada recientemente es la de Miguel GARRIDO ATIENZA, *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus* (Granada, 1889; edición facsímil con estudio preliminar de José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD, Granada, 1990). Del mismo periodo, y por atenernos a la misma ciudad, es la obra (no reeditada) de Francisco de Paula VALLADAR *Estudio histórico-crítico de las fiestas del Corpus en Granada* (Granada, 1886).

⁵ *Glorias religiosas de Sevilla, o noticia histórico-descriptiva de todas las cofradías de penitencia, sangre y luz fundadas en esta ciudad*, Sevilla, Imprenta y Librería del Salvador, 1882. Edición facsímil: Sevilla, Editorial Castillejo, 1994. Del mismo corte historiográfico, y basada en la obra de Bermejo, es la de Francisco ALMELA Y VINET, *Semana Santa en Sevilla. Historia y descripción de las cofradías que hacen estación durante la misma a la Santa Iglesia Catedral*, Sevilla, 1899.

(proclamación de dogmas) o civiles. La antigüedad de las cofradías, punto fundamental en la investigación de estos autores (interesados en esclarecer las disputas sobre la precedencia en las procesiones de Semana Santa) puede servir, al historiador actual, como punto de referencia para valorar la evolución del fenómeno y la incidencia real de los grandes movimientos eclesiásticos de reforma, como el que tomó cuerpo en Trento. Su carácter de "fuente" hace necesaria, por lo demás, la crítica y la interpretación. Ni que decir tiene que la prolongación en la actualidad de patrones meramente descriptivos carece de sentido, máxime desde que este modelo historiográfico fuera seriamente cuestionado hace ya un siglo. A pesar de lo cual, no dejan de salir de las imprentas obras de este carácter⁶.

Convendría a este punto distinguir entre las historias "antiguas" de cofradías (y, en general, por qué no, de cuestiones religiosas) y las de nuevo cuño. Los motivos de este enfoque historiográfico meramente descriptivo son, en ambos casos, distintos, si bien la reedición de viejas obras merezca consideración aparte. Obras como las de Bermejo y González de León obedecen, qué duda cabe, al patrón historiográfico corriente en la época. El enfoque descriptivo de los aspectos devocionales y de culto cabe achacarlo además, (en no pocas de las obras sobre el tema) al mismo origen eclesiástico de los historiadores: aún hoy en día son numerosas las pequeñas crónicas elaboradas por párrocos o religiosos, sin otro interés que el

⁶ "Descriptivo" es el calificativo que merecen, según un joven estudioso que se ha ocupado recientemente del tema, los estudios de Marie Claude GERBET ("*Les confréries religieuses à Cáceres de 1467 a 1523*", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, VIII, 1971) y C. GUIMERA RAVINA ("*Les associacions religioses de laics a la Barcelona de la 2ª meitat del segle XVIII*", *Primer Congrés d'Historia Moderna de Catalunya*, Barcelona, 1984). El autor mencionado es Tomás Antonio MANTECÓN MOVELLÁN, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander, Universidad de Cantabria - Asamblea Regional de Cantabria, 1990.

meramente divulgativo o incluso edificante. La interpretación de uno de los autores que con más amplitud se han ocupado entre nosotros de la cuestión, aunque errada en su principio, puede servir sin embargo de eximente a quienes, en el pasado o en nuestros días, se han centrado exclusivamente en la descripción de los distintos aspectos del culto. No deja de ser lógico (o, por lo menos, explicable) que así sea, ya que en los dos últimos siglos la cofradía ha quedado "relegada a la esfera de lo estrictamente devocional y cultural"⁷. Dejando aparte la connotación despectiva del verbo "relegar" (que implica la infravaloración del elemento religioso, sin el cual no se entiende la labor asistencial que tanto interesa a Carasa), hay que señalar que, en el supuesto de que esta "limitación" fuera cierta, no lo fue más que en los dos últimos siglos de vida de las cofradías y que, por tanto, bien podían haber atraído la atención de los historiadores pretéritos otros asuntos que, por el contrario, parecen monopolizar hoy los tipos de las imprentas (por lo menos en España). No digamos nada de los eruditos actuales que siguen la misma línea descriptiva.

Erudición. Tal vez sea esta la palabra clave. Según George Lefebvre, la investigación es erudición, y sin erudición no hay Historia; pero la Historia es, ante todo, síntesis⁸. Y esto es lo que falta, fundamentalmente, en este tipo de trabajos, a quien nadie resta, por otra parte, el valor "erudito" que pudieran tener. Bien mirado, la misma crítica

⁷ Pedro CARASA SOTO, *Historia de la beneficencia en Castilla y León. Poder y pobreza en la sociedad castellana*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1991, p. 144.

⁸ G. LEFEBVRE, "La síntesis en la Historia", publicado originariamente en el *Bulletin de la Société d'histoire moderne* en octubre. noviembre de 1951. Cita según la edición italiana, en *Folle rivoluzionarie. Aspetti della rivoluzione francese e questioni di metodo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1989², pp. 221-230.

podría realizarse a propósito de otras obras que, igualmente "eruditas", aplican los enfoques más novedosos a las cofradías y a toda manifestación de la "piedad popular". Y es también precisamente esa falta de síntesis lo que más se echa de ver en buena parte de la producción historiográfica actual, tomada en su conjunto y no sólo por separado. Qué duda cabe de que la diversidad de enfoques viene a dificultar no poco la tarea, pero la esquizofrénica superposición de resultados hace más necesaria que nunca la tarea del verdadero historiador, tal como la entendía Lefebvre.

2. Los motivos de un interés

La reedición de obras antiguas, así como la relativa proliferación de estudios más novedosos desde el punto de vista metodológico obedece, según se insinuaba al principio, a un creciente interés por las cofradías y, más en general, por las "tradiciones populares". Esta "moda" tiene fundamentos políticos e ideológicos. Si los primeros son propios de la situación española, los segundos rebasan los límites de lo nacional, caracterizando el estado actual del espíritu europeo. Ambos, en cualquier caso, inciden en el enfoque metodológico y en las conclusiones alcanzadas por el investigador. En una época en que se reivindica lo específico como forma de consolidar entes políticos (como las autonomías) de reciente creación, la recuperación de las llamadas "tradiciones populares" (no hace tanto denostadas como pervivencias oprobiosas de mentalidades y estructuras sociales "felizmente" superadas) adquiere el rango de estrategia.

Estrategia doblemente fructífera, puesto que la acentuación demagógica de ese carácter "popular" reporta indudables beneficios en las urnas. Ni que decir tiene que la reivindicación de estas manifestaciones pasa por la potenciación del aspecto espectacular, lúdico, frente al estrictamente religioso:

"Se repite con insistencia que tales acontecimientos son de origen popular y por tanto hay que respetarlos y hasta potenciarlos, sin entrar en el trasfondo religioso que los motiva, es decir, desvinculando la práctica o manifestación religiosa de los conceptos de religión y religiosidad"⁹.

A este rechazo de lo religioso no es ajeno el clima ideológico en que vive la sociedad occidental. Uno de los rasgos de la posmodernidad es, precisamente, el laicismo, la absoluta indiferencia hacia el fenómeno religioso. El interés que ocasionalmente pudiera suscitar (véase el éxito de las sectas y, para el caso que nos ocupa, de las procesiones de Semana Santa) se debe no sólo a un anhelo íntimo sino también, en buena medida, a los hábitos creados por la sociedad de consumo: la forma, el signo, se convierten en contenido, desvinculándose del significado ("el medio es el mensaje", en las conocidas palabras de MacLuhan). El individualismo

⁹ José DOMÍNGUEZ LEÓN, "Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza", en la obra coordinada por C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M^a J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA *La religiosidad popular*, vol. I: *Antropología e Historia*, Barcelona, Anthropos-Fundación Machado, 1989, p. 148. Al autor le llama la atención esta disociación "en unos momentos políticos en que se dibuja con nitidez una especie de populismo según el cual hay que devolver a esa "gente poco importante" su patrimonio cultural, claro que fragmentado y sobre todo ya digerido en los niveles más profundos de una superestructura intelectual" (*ibíd.*).

exacerbado y la multiplicación de ofertas llevan al relativismo religioso¹⁰ y a una "religión a la carta" o "light" fabricada a medida del sujeto, a medida de su placer. El hedonismo radical produce una disociación entre las creencias y la participación en las grandes manifestaciones espectaculares (como las procesiones o los viajes papales), de una parte, y el compromiso moral personal, por otro¹¹.

La constatación de estos hechos no hace sino poner de relieve, una vez más, el desfase existente entre el nacimiento de la filosofía racionalista (punto de partida de la modernidad) y su asimilación por parte de la sociedad. Esta diferencia de dos o tres siglos juega siempre a favor de la vigencia (mejor que mera supervivencia) de costumbres y organizaciones propios de la sociedad corporativa. Su pérdida aparentemente definitiva e inevitable no puede dejar de suscitar sentimientos de nostalgia en una sociedad industrial, que ha perdido sus raíces campesinas y ancestrales: así, el pasado que se ha querido eliminar a toda costa aparece como un paraíso perdido. La extensión de la cultura de masas hace a su vez añorar los particularismos y las tradiciones. Por otra parte, algunos de los nuevos movimientos eclesiales apuntan a una revalorización de una religión

¹⁰ Véase el interesante libro del protestante liberal americano Peter L. BERGER, *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, The Free Press, 1992 (edición italiana manejada: *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Boloña, Il Mulino, 1994).

¹¹ Manuel FERNÁNDEZ DE RIESGO, "La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos", en G. VATTIMO et al., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 77-101. Sobre el mismo tema, véanse las obras de Alain FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987; J. BRAUDILLARD, *La sociedad de consumo*, Barcelona, Plaza & Janés, 1970; *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1978, y *Las estrategias fatales*, Barcelona, Anagrama, 1984; G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1987; J. F. LYOTARD, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984; VVAA., *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985; J. GONZÁLEZ ANLEO, "Los jóvenes y la religión light", en *Cuadernos de realidades sociales*, 29-30, 1987, pp. 29 y ss.

"popular" largamente contestada por la jerarquía, mientras otros cristianos se muestran partidarios de la erradicación definitiva de estas pervivencias, en pro de una autenticidad y una pureza que no resultarán extraños a los oídos de cualquier estudioso de la Historia y de las muchas reformas que en su curso han sido¹².

A otro tipo de reivindicación nostálgica, más cercana a la política que a otra cosa, corresponde una buena parte de la producción historiográfica más reciente. El enfoque estructuralista liga, en efecto, la llamada "cultura popular" (y, con ella, las formas características de religiosidad) al concepto de "clase". Ni que decir tiene que este enfoque interpreta la desaparición de las manifestaciones tradicionales como el resultado de un largo proceso de imposición de los modelos culturales de la "clase dominante" (que se identificaría con la "clase culta" a la que paradójicamente deben pertenecer los nostálgicos estudiosos en cuestión). No sólo eso, sino que la "cultura popular" se identifica con la de los grupos disidentes. Carlo Ginzburg llega a ver en su Menocchio rasgos característicos de la "cultura progresista" de los siglos siguientes:

¹² Jean Claude SCHMITT, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Bari, 1988, pp. 4-5 y 28. Este autor sitúa la aparición de la cultura laica y, por tanto, el principio de la racionalización de lo sobrenatural en oposición a las formas "populares" de creencia ya en el siglo XI (*ibíd.*, pp. 23-25). Sobre la nostalgia de un "mundo perdido", *vid.* P. LASLETT, *Un monde que nous avons perdu. Famille, communauté et structure sociale dans l'Angleterre pré-industrielle*, París, Flammarion, 1969; M. DE CERTEAU, D. JULIA, J. REVEL, "La Beauté du mort: le concept de culture populaire", en *Politique aujourd'hui*, diciembre 1970, pp. 3-23, así como la obra coordinada por G. POUJOL y R. LABOURIE, *Les cultures populaires. Permanence et émergences des cultures minoritaires locales, ethniques, sociales et religieuses*, Toulouse, 1979.

"(...) l'aspirazione a un rinnovamento radicale della società, la corrosione dall'interno della religione, la tolleranza. Grazie a tutto ciò Menocchio s'inserisce in una sottile, contorta, ma ben netta linea di sviluppo che arriva fino a noi: è, possiamo dire, un nostro antenato. Ma Menocchio è anche il frammento sperduto (...) di un mondo oscuro, opaco (...). Quella cultura è stata distrutta. Rispettare in essa il residuo d'indecifrabilità che resiste a ogni analisi (...) significa semplicemente prendere atto di una mutilazione storica di cui in certo senso noi stessi siamo vittime"¹³.

Al otro extremo del espectro ideológico y verbal, no faltan quienes, lejos de contemplar el pasado como algo irremediabilmente perdido, se preocupan de establecer nexos con el presente. Muchos historiadores del ámbito católico ven en los organismos de la sociedad corporativa tradicional el origen del moderno asociacionismo obrero, por ejemplo. Esta visión tiene cierta proyección de futuro, si se quiere, pues se plantea como alternativa al exacerbado individualismo de la sociedad actual y al aislamiento de la persona en una sociedad masificada. Eso, sin olvidar el papel "socializador" de estas organizaciones, que no sólo integran al individuo sino que le inician en el ejercicio de sus responsabilidades políticas¹⁴. Ni que decir tiene que esta visión evita cuidadosamente la

¹³ Carlo GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turín, Einaudi, 1989⁹, p. XXV. Este planteamiento no es, por lo demás, ajeno a la transformación "democrática" de la Iglesia propugnada por Gramsci y por los llamados cristianos marxistas.

¹⁴ Paladín de este planteamiento viene siendo en Francia últimamente Louis CHÂTELLIER, en *L'Europe des dévots*, París, Flammarion, 1987 (ed. italiana: *L'Europa*

reducción "clasista" del concepto "popular", haciéndolo extensivo, por el contrario, a buena parte de las *elites*, que no siempre se manifestaron (ni se manifiestan) a favor de las corrientes reformadoras¹⁵, aunque a veces sirvan de vehículo para su difusión.

La situación social, cultural y política de la sociedad actual, así como la proliferación de enfoques ideológicos (y, por tanto, metodológicos) propician un creciente interés por temas como el que nos ocupa. La misma multiplicidad de aspectos, unida a la diversidad de motivaciones y metodologías, apunta a la necesidad de una aproximación interdisciplinar, que englobe y coordine las distintas perspectivas.

3. La perspectiva asistencial

Tal vez por ser la historia económica y social una de las primeras disciplinas de la escuela de los *Annales* cultivadas en España, sean los aspectos asistenciales y económicos los que más han atraído la atención de los historiadores que han intentado evitar una aproximación meramente

dei devoti, Milán, Garzanti, 1988), y *La religion des pauvres*, París, Aubier, 1993 (ed. italiana: *La religione dei poveri*, Milán, Garzanti, 1994). Los subtítulos de ambas obras son reveladores: *L'origine della società europea attraverso la storia della Compagnia di Gesù: le congregazioni mariane, la vita quotidiana, le critiche e le polemiche, l'ideologia* y *Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, respectivamente.

¹⁵ Especialmente preocupado por la cuestión se muestra, en Italia, Danilo ZARDIN, *Confraternite e vita di pietà nelle campagne lombarde tra '500 e '600*, Milán, Nuove Edizioni Duomo, 1981, *San Carlo Borromeo ed il rinnovamento della vita religiosa dei laici. Due contributi per la storia delle confraternite nella diocesi di Milano*, Legnano, Società Arte e Storia, 1982, y, sobre todo, *Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo*, Milano, Jaca Book, 1983.

descriptiva al fenómeno de las cofradías. Lo mismo ha ocurrido fuera de nuestro país, donde el estudio de la pobreza y los aspectos relacionados con ella (beneficencia, marginalidad, actitud social) acapararon hasta no hace demasiados años el interés de los historiadores de la "gente sin importancia". La actividad asistencial de las cofradías aparece en este contexto como aislada del resto de sus funciones (con alguna que otra excepción). Desde este punto de vista se trata, por tanto, de estudios parciales, necesarios, por lo demás, como fase previa para obtener una visión de conjunto.

En España, la imprecisión terminológica (que deriva a su vez de una frecuente sobreposición de funciones) puede originar un enfoque historiográfico no muy frecuente en el resto de Europa¹⁶. La confusión entre "gremios" y "cofradías" (que perdura aún hoy en asociaciones profesionales como las de los pescadores) dio lugar a que, ya en fechas muy tempranas, los legisladores se ocuparan de establecer de forma clara sus funciones y características¹⁷. Lo que interesa es que la parcial sobreposición ayuda a encuadrar las cofradías devocionales y asistenciales dentro del marco más amplio de la sociedad corporativa tradicional. Al desdoblamiento, nada infrecuente, entre cofradía y gremio corresponde la afiliación simultánea a diversas corporaciones. El entramado de la sociedad

¹⁶ El profesor Zardin, de la Universidad de Génova, ha manifestado en efecto su interés por el paralelismo entre las cofradías de devoción y las agregaciones de base profesional que establecemos en nuestro estudio sobre la reforma iniciada por Aranda y Campomanes.

¹⁷ Se puede apreciar esa sobreposición en la definición de cofradía dada por el Marqués de Lozoya, J. de CONTRERAS: "una asociación, libre en principio, obligatoria frecuentemente, de los obreros de un oficio para honrar a un santo, socorrer a los compañeros menesterosos y estrechar los lazos de unión con fiestas y banquetes comunales", en *Historia de las corporaciones de menestrales en Segovia*, Segovia, 1921, p. 6.

del Antiguo Régimen aparece así mucho más complejo que la simple agregación de células autónomas ordenadas según un orden jerárquico. No llega tan lejos, sin embargo, la obra clásica de Antonio Rumeu de Armas *Historia de la previsión social en España*¹⁸, aunque se base en la mencionada sobreposición. El estudio de Pedro Molas¹⁹ asume una perspectiva de corte más economicista.

En realidad, y dejando aparte la cada vez más extensa bibliografía sobre los gremios, buena parte de las referencias sobre las cofradías las encontramos en estudios sobre la beneficencia y la asistencia social en el Antiguo Régimen. Es lógico que sea así, si pensamos que, hasta la aparición de un sistema público, estas tareas estuvieron casi exclusivamente en manos de la Iglesia y de estas organizaciones. Baste aquí dejar constancia de este enfoque, sin pretender agotar la abundante bibliografía sobre la cuestión.

Sobre la beneficencia y el problema del pauperismo en general, empiezan a ver la luz obras de síntesis que se basan en los numerosos estudios locales. Tal es el caso del libro de Pedro Carasa Soto ya mencionado²⁰, o el de Elena Maza Zorrilla²¹, de ámbito más amplio que el

¹⁸ Antonio RUMEU DE ARMAS, *Historia de la previsión social en España. Cofradías, gremios, hermandades, montepíos*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1944. De corte similar son las obras de F. HERNÁNDEZ IGLESIAS (*La Beneficencia en España*, Madrid, 1876) y de J. JIMÉNEZ SALAS (*Historia de la asistencia social en España en la Edad Moderna*, Madrid, 1958).

¹⁹ Pedro MOLAS RIBALTA, *Los gremios barceloneses del siglo XVIII*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1970. También trata la labor asistencial de las cofradías en relación con los gremios Siro VILLAS TINOCO, *Los gremios malagueños (1700-1746)*, Málaga, 1982, 2 vols.

²⁰ Los primeros trabajos de este autor se centran, como es sabido, en las cofradías burgalesas: P. CARASA SOTO, "La asistencia social y las cofradías en Burgos desde la crisis del Antiguo Régimen", en *Investigaciones Históricas*, 3, 1982, pp. 179-229; "Beneficencia en Castilla y León. Transformaciones del sistema hospitalario entre 1750-1900", *El pasado histórico de Castilla y León*, III, Burgos, 1983, pp. 299-326; "Crisis y

meramente castellano-leonés, aunque de perspectiva político-jurídica. Ni que decir tiene que el estudio de la beneficencia presenta múltiples facetas: desde la pobreza a la sanidad, pasando por la asistencia hospitalaria²² o la prestación de servicios funerarios²³, sin olvidar los sistemas de mutualidad y previsión social estudiados por Rumeu de Armas, los montepíos y, en general, las diversas formas de crédito y de financiación a que acudió buena parte de la población hasta el siglo XIX, de forma permanente u

transformaciones de la beneficencia de Antiguo Régimen. Aproximación al sistema hospitalario de La Rioja entre 1750-1900", *I Coloquio sobre Historia de La Rioja. Cuadernos de Investigación. Historia*, X, Fase 1, Logroño, 1984, pp. 7-26; *El sistema hospitalario español en el siglo XIX (1750-1900)*, Valladolid, 1985; *Pauperismo y Revolución Burguesa. Burgos, 1750-1900*, Valladolid, 1987; *Crisis del Antiguo Régimen y Acción Social en Castilla*, Valladolid, 1988; "Cambios en la tipología del pauperismo en la crisis del Antiguo Régimen", en *Investigaciones Históricas*, 7, 1988, pp. 34-56; "Beneficencia y control social en la España contemporánea. 1750-1900", en R. BERGALLI, y E. MARI, *Historia ideológica del control social. España y Argentina en los siglos XIX y XX*, Barcelona, 1989, pp. 123-164; "La Asistencia Social en el siglo XVIII español: estado de la cuestión", en *Coloquio Internacional sobre Carlos III y su siglo*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, pp. 425-452.

²¹ Elena MAZA ZORRILLA, *Pobreza y asistencia social en España. Siglos XVI al XX*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987. Véase también su obra anterior *Valladolid: sus pobres y la respuesta institucional, 1750-1900*, Valladolid, 1985.

²² Dejando aparte las obras ya mencionadas de P. Carasa y E. Maza, cabe señalar el incesante aumento de la literatura especializada. Sin pretensión, como se ha dicho, de ofrecer un completo repertorio bibliográfico, mencionemos, a título de ejemplo, algunas de las obras centradas en una de las áreas de mayor concentración hospitalaria, el Camino de Santiago: L. VÁZQUEZ DE PARGA, J. M. LACARRA y J. URÍA RÍU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948; H. SANTIAGO OTERO (coord.) *El Camino de Santiago, La hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Salamanca, 1993; D. GARCÍA GUERRA, *El Hospital Real de Santiago (1499-1804)*, La Coruña, 1983; G. CAVERO DOMÍNGUEZ, *Las cofradías en Astorga durante la Edad Media*, León, 1992; M. V. SÁNCHEZ TERREROS, *El Hospital de Peregrinos y la Cofradía de Santo Domingo de la Calzada desde su fundación hasta la crisis del Antiguo Régimen*, Logroño, 1986; A. GONZÁLEZ BUENO, *El entorno sanitario del Camino de Santiago*, Madrid, 1994.

²³ Valga como ejemplo la obra de J. L. GÓMEZ URDÁÑEZ *La Hermandad de la Sangre de Cristo de Zaragoza. Caridad y ritual religioso en la ejecución de la pena de muerte*, Zaragoza, 1981. La mayoría de los trabajos sobre este tema, sin embargo, siguen la línea marcada en Francia por Ariès, Vovelle, Chaunu y Delumeau, entre otros, asumiendo, más que una "perspectiva asistencial", el típico enfoque del análisis de las "mentalidades".

ocasional²⁴. En muchos estudios sobre estos aspectos es inevitable la alusión a las cofradías, del mismo modo que muchas monografías sobre este tipo de asociaciones se centran de forma exclusiva en uno de estos campos²⁵. Capítulo aparte merece la asistencia a determinados sectores marginales de la población en instituciones específicas, como los expósitos²⁶, las "recogidas"²⁷ y los vagabundos en los límites de la legalidad. En este sentido, una cuestión que ha atraído la atención de los investigadores es el concepto de amenaza para el orden público y los varios intentos de control social (o "represión") de mendigos²⁸.

²⁴ J. LÓPEZ YEPES, *Historia de los Montes de Piedad en España. El Monte de Piedad de Madrid en el siglo XVIII*, Madrid, 1971; M. TITOS MARTÍNEZ, *El Monte de Piedad de Santa Rita de Casia y los orígenes del crédito en Granada*, Granada, 1975.

²⁵ Entre los trabajos más antiguos de este corte se pueden mencionar los de Ricardo SEPÚLVEDA, "La Ronda del Pan y Huevo", en *La Ilustración Española y Americana*, XXXIII, 42, 1889, pp. 290-291, y "La Ronda del pecado Mortal", *ibíd.*, XXXVI, 26, 1892, pp. 22-26.

²⁶ Teófanos EGIDO, "La cofradía de San José y los niños expósitos de Valladolid (1540-1757)", *Estudios Josefinos*, 53-54, 1973, pp. 77-100 y 231-259; "Aportación al estudio de la demografía española: los niños expósitos de Valladolid (siglos XVI-XVIII)", *Actas de las I Jornadas de Metodología Aplicada de las Ciencias Históricas*, Santiago de Compostela, 1975, vol. III, pp. 333-347. También se han ocupado del tema, entre otros, J. SHERWOOD, en *Poverty in Eighteenth-Century Spain. The Women and Children of the Inclusa*, Toronto, University of Toronto Press, 1988, y A. VARGAS GONZÁLEZ, "La beneficencia infantil en la Barcelona del siglo XVIII. El Hospital de Nostra senyora del Nens Orfes", en *Primer Congrès d'Historia Moderna de Catalunya*, Barcelona, 1984, vol. I, pp. 627-633.

²⁷ M^a Dolores PÉREZ BALTASAR, *Mujeres marginadas. Las casas de recogidas en Madrid*, Madrid, 1984.

²⁸ Son clásicos los estudios de Jacques SOUBEYROUX, sobre todo *Pauperisme et rapports sociaux à Madrid au XVIII^e siècle*, Lille, Université de Lille III, 1978; "Pobreza y asistencia social en el siglo XVIII español", *Revista de Estudios de Historia Social*, 12-13, Madrid, 1980; "L'Alcalde de Casa y Corte Gaspar Melchor de Jovellanos et les problèmes de l'assistance à Madrid (1778-1780)", *Caravelle*, 21, 1973. Lo mismo puede decirse de los trabajos de Rosa M^a PÉREZ ESTÉVEZ *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1976; o de Javier GUILLAMÓN ÁLVAREZ, que aborda la cuestión desde el punto de vista administrativo en *Las reformas de la Administración local durante el reinado de Carlos III*, Madrid, Instituto de la Administración Local, 1980, o "Disposiciones sobre política de pobres: establecimiento de diputaciones de barrio en el reinado de Carlos III", *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 1, Madrid 1980, pp. 31-50. Destaca también el trabajo de W. J. CALLAHAN "The Problem of Confinement. An aspect of Poor Relief in XVIII Century

Si la beneficencia o la asistencia, como se quiera, tienen tal cantidad de facetas como demuestra un rápido recorrido, casi a modo de muestreo, por la bibliografía, ello es porque la labor desarrollada por las cofradías en este ámbito fue tan variada como las circunstancias y necesidades que tuvieron que afrontar. Y sin embargo, no es frecuente hallarlas todas agrupadas en un mismo lugar. La parcialidad ha sido la tónica dominante, si bien empieza felizmente a superarse esta limitación²⁹. Algo parecido puede decirse de la integración del aspecto benéfico-asistencial con las otras facetas de las cofradías. Así, aunque se trate de un factor fundamental para su comprensión, pocas veces se ha puesto en relación esta función con la concepción religiosa que la inspira y que, por lo demás, se manifiesta en formas tan aparatosas como atractivas para sociólogos, antropólogos, historiadores del arte o, simplemente, apologetas³⁰.

Quizá algunos extranjeros, atraídos precisamente por el "exotismo" de esas manifestaciones, hayan sabido captar de forma más sutil esa relación. Tal es el caso de Maureen Flynn en su estudio sobre las cofradías de Zamora³¹. Esta autora americana relaciona la actividad caritativa de las

Spain", en *The Hispanic American Historical Review*, 51, 1971, pp. 1-25. Véanse por último, sobre el mismo argumento, los trabajos de Enrique MARTÍNEZ RUIZ, *La seguridad pública en el Madrid de la Ilustración*, Madrid, 1988, y "Sociedad y Seguridad en el Madrid de Carlos III", en *Carlos III y la Ilustración*, I, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1988, pp. 213-242.

²⁹ Ejemplo reciente de integración de los diversos aspectos de la labor asistencial de las cofradías es el trabajo de Miguel Luis LÓPEZ MUÑOZ, *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 1994.

³⁰ La subordinación de estos otros aspectos a la función asistencial (por no decir la de ésta al enfoque sociológico) es bien patente en el mismo título de otra contribución, publicada en una obra conmemorativa a cargo del "Equipo Madrid de Estudios Históricos": Jesús PEREIRA PEREIRA, "La religiosidad y la sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la segunda mitad del siglo XVIII", en *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Madrid, 1988, p. 230.

³¹ Maureen FLYNN, *Sacred Charity. Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1989.

cofradías con manifestaciones de culto como la penitencia pública de los disciplinantes. En el fondo, ambas cosas no serían sino manifestaciones de una misma concepción teológica. A pesar de su planteamiento inicial, según el cual la piedad medieval privilegia las obras sobre la fe individual, Flynn reconoce la existencia de una conexión entre ambas, hasta el punto de que la reforma protestante supone la aparición de dos modelos diferentes de beneficencia y, por tanto, la ruptura de la unidad espiritual europea. La pervivencia de la estructura social tradicional de una parte (*ricos y pobres* frente a una mayor articulación en clases intermedias), y la misma popularidad del contacto directo con el necesitado retrasaron, según Flynn, la aplicación de reformas en el ámbito de la beneficencia (y de su contrapartida: la represión de la mendicidad) hasta el siglo XVIII.

No sería justo, sin embargo, "enajenar" la comprensión de los motivos que impulsaban a las cofradías a desarrollar su labor de beneficencia en manos de estudiosos foráneos. Este es un punto que, como es lógico, ha merecido siempre la atención debida por parte de los historiadores de origen eclesiástico más cualificados, más al día, por cierto, de lo que se "cocía" en otras disciplinas y en el extranjero que no pocos autores laicos³². Recientemente, algunos trabajos señalan el fin de la "cuarentena ideológica" impuesta en nuestro país a todo lo que pudiera oler a teología, y que ha llevado a la pintoresca aplicación de métodos por lo demás valiosos si empleados correctamente³³.

³² Sirva de ejemplo la conocida obra de Alfredo MARTÍNEZ ALBIACH, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España, 1969.

³³ Como trabajo de este corte cabe mencionar el ya citado de Tomás Antonio MANTECÓN MOVELLÁN, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*.

Tanto la variedad de posibilidades que ofrece el estudio de la labor asistencial de las cofradías como su conexión íntima con las formas de espiritualidad bastarían por sí solas para justificar la necesidad de un enfoque múltiple, por no decir de un tratamiento interdisciplinar. Claro está que antes de llegar a ese punto, sería necesario esclarecer algunas cuestiones: ¿qué se pretende, en el fondo, dilucidar estudiando las formas de beneficencia de las sociedades del Antiguo Régimen?: ¿cuál es el papel de las cofradías en su interior? ¿cómo se canalizan las tensiones y desigualdades sociales en su seno? ¿No será necesario establecer de forma precisa el grado de interacción entre cofradías y sociedad, teniendo en cuenta que, si las primeras se hacen eco de un aspecto concreto como es la asistencia en la precariedad, no lo hacen de forma unívoca ni exclusiva, es decir, que responden a otras muchas expectativas y necesidades y viceversa, reproducen en su interior rasgos de la sociedad en que se desenvuelven? Y, del mismo modo en que se han puesto en relación con problemas sociales y económicos como la pobreza, ¿no será justo poner de relieve sus otras dimensiones públicas (incluida, por qué no, la política) y privadas (como la influencia en las conciencias individuales y en el ámbito familiar de las prácticas de piedad que promueven)? Ni que decir tiene que estas cuestiones exigen, para empezar, otros enfoques metodológicos.

4. La sociología y las otras ciencias sociales

El enfoque, en efecto, viene determinado por el objeto: si no se pretende ya estudiar una *función* (en este caso, la asistencial), sino un comportamiento difundido en la comunidad y perdurable en el tiempo (con lentas variaciones), o bien (como viene siendo el caso últimamente) un acontecimiento de mínimo espesor temporal y espacial, los instrumentos de trabajo parece que han de ser por fuerza distintos. En el caso que nos ocupa, por poner dos ejemplos que se adapten a los extremos mencionados, parecen claras las diferencias entre estudiar la tendencia a la asociación de los individuos en cofradías dentro de una sociedad, y lo que sucede en una procesión de un pueblo concreto en un momento histórico bien definido. La consideración de estas diferencias, que nace del mismo interés por la vida de la *gente sin historia* que los estudios sobre la beneficencia, es lo que ha dado lugar a las distintas "nuevas historias"³⁴, hijas, sobrinas y nietas de *Annales*, pero también del marxismo, del enfoque científico-social americano y anglosajón, y de la antropología estructural de Lévy-Strauss. En este sentido, se habla ya de una "tercera generación" de *Annales* y de una "nueva" nueva historia. Veamos en qué medida estas nuevas formas de análisis, examinadas en otro lugar, han influido en el estudio de las cofradías en España.

³⁴ Término acuñado por Igancio OLÁBARRI GORTÁZAR, "La «Nueva Historia», una estructura de larga duración", en *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia*, Madrid, Actas-Universidad Complutense de Madrid, 1993, pp. 29-81.

4.1. El enfoque "antropológico"

Este término, que a menudo los nuevos historiadores franceses confunden con el de "etnología", y que de hecho está casi sustituyendo a la "Historia" al otro lado de los Pirineos, donde se habla ya más de "antropología histórica" que de otra cosa³⁵, implica un cambio en la concepción de temporalidad: el estudioso ya no sólo concentra su atención en la *larga duración*, sino que esa duración llega a ser tan larga que cualquier cambio resulta imperceptible (y de ahí al estructuralismo no hay más que un paso). Los ciclos temporales pasan, así mismo, a primer plano. El espacio rural (frente al urbano privilegiado en un primer momento) constituye el nuevo ámbito de estudio, así como la sociedad, que sustituye al individuo. La investigación "de campo" y las encuestas, la recolección de tradiciones orales, la observación directa de tradiciones complementan o sustituyen incluso totalmente al trabajo de archivo y las fuentes escritas. Dejando aparte los problemas metodológicos implícitos en el maridaje de ambas disciplinas, lo cierto es que éste ha suscitado un gran entusiasmo, de acuerdo por lo demás con los distintos elementos de la crisis "posmoderna" apuntados más arriba.

Buena prueba del éxito de este enfoque en el campo que nos ocupa es la inclusión en una colección de "Antropología" de una obra a la que tendremos ocasión de hacer frecuentes referencias: *La religiosidad*

³⁵ Charles-Olivier CARBONELL, "Antropología, etnología e historia: la tercera generación en Francia", *ibíd.*, pp. 91-100.

*popular*³⁶. El enfoque etnológico "puro" tuvo un primer bastión en el País Vasco, en torno a Barandiarán. Se centra en el estudio del ceremonial, el culto, la fiesta y las formas de socialización, normalmente en los tiempos actuales³⁷. Los estudios etnológicos enlazaron pronto, sin embargo, con la antropología y, en concreto, con la antropología histórica, desde la que se han emprendido los estudios más ambiciosos sobre religiosidad popular entre nosotros³⁸.

4.2. El estructuralismo

Sin embargo, a juzgar por la cantidad de páginas impresas, la simplicidad parece ser la cualidad más apreciada en los nuevos métodos. Si esto es bien patente en el caso del enfoque etnológico, predominante en tantas jornadas de estudios locales, lo es más aún en el de la antropología

³⁶ Se trata de la obra coordinada por C. Álvarez Santaló, M^a Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra, ya citada, que recoge las contribuciones a un Primer Encuentro sobre religiosidad popular celebrado en Sevilla.

³⁷ Discípulos directos del famoso etnólogo son, por poner un par de ejemplos, Gurutzi ARREGI AZPEITIA (*Ermitas de Bizkaia*, Bilbao, Diputación Foral de Vizcaya-Instituto Labayru, 1987; "Apuntes sobre religiosidad popular vasca en la vida tradicional", *Euskaldunak*, V, 1985, pp. 223-282) y Alberto GONZÁLEZ DE LANGARICA, que ha colaborado en el Atlas etnográfico del País Vasco emprendido por Barandiarán ("Fiestas de primavera y verano en Salvatierra de Álava: Sallurtegui y San Juan", *La religiosidad popular*, pp. 186-207).

³⁸ En esta línea se inscribe Julio CARO BAROJA, autor (e inspirador) de innumerables trabajos; entre los que más nos interesan para el tema de que tratamos cabe mencionar *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, 1978 (reimpresión: 1985). La *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* del C.S.I.C. ha acogido muchos de estos estudios; lo mismo que la *Biblioteca* del mismo título, dependiente del Instituto de Filología, dando una buena muestra de interdisciplinariedad. Entre los últimos títulos publicados, con alguna relación con las cofradías cabe mencionar el de José Luis BOUZA ÁLVAREZ, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, C.S.I.C., 1990.

estructural preconizada por Claude Lévy-Strauss. En la base de muchos trabajos sobre las cofradías (como sobre las distintas manifestaciones religiosas en general) está el deseo de "descubrir" un reflejo de la estructura social, "superior" al individuo e inmutable a lo largo del tiempo. La importancia de la sociedad no es, por supuesto, nada nuevo. En el campo concreto que nos ocupa, ese interés ha dado también lugar a la sociología religiosa de Gabriel Le Bras, de quien parte un considerable filón de investigaciones que tiene por objeto la interacción entre la sociedad religiosa y la sociedad profana y la relación entre fe y costumbre o tradición³⁹. Ahora bien, otra cosa muy distinta es ver en la religión una simple superestructura de la sociedad (según la línea emprendida por Durkheim), sobre todo cuando (como en el caso del estructuralismo) lo que se pretende es desentrañar las "leyes" que rigen las relaciones entre estas estructuras. Ni que decir tiene que del estructuralismo a la identificación de las estructuras de poder con la religión "oficial" no hay más que un paso, el mismo que hay que dar para atribuir a las clases "dominadas" una religiosidad "popular". En otras palabras, el estructuralismo ha servido y sirve a menudo de instrumento de análisis al marxismo. El éxito de esta ideología en ámbitos académicos y su indudable facilidad de aplicación han dado lugar a multitud de estudios, en los cuales se usa (y abusa) con mayor o menor sutileza el esquema dual⁴⁰.

³⁹ Gabriel LE BRAS, *Études de Sociologie Religieuse*, París, Presses Universitaires de France, 1955.

⁴⁰ En el caso concreto de las cofradías, valgan como ejemplo de aplicación del estructuralismo los trabajos (por no decir los mismos títulos) de Danielle PROVANSAL y Pedro MOLINA, "Rituales religiosos y tensiones sociales en Andalucía oriental"; Javier ESCALERA REYES, "Hermandades, religión oficial y poder en Andalucía"; Antonio ARIÑO VILLARROYA, "Las relaciones entre las asociaciones festeras y la institución eclesiástica. Una aproximación a la lógica de la religión popular"; Juan AGUDO

La visión de las cofradías resultante de este esquema se resume en pocas palabras: se trata de estructuras que refleja la división de la sociedad en clases y que, como tales, sirven para canalizar las tensiones. No sólo eso, sino que las manifestaciones religiosas que las caracterizan, la llamada "religiosidad popular", se oponen de forma radical a la religión "oficial" o "culto" de la jerarquía eclesiástica y las clases dominantes. Éstas pretenden imponer su dominio también en el ámbito religioso, mediante la represión de estas formas "espontáneas", que se presentan con cierto aire de desafío (por no decir amenaza) al orden establecido. Los problemas que plantea esta terminología centran en la actualidad buena parte del debate en torno a estas cuestiones: la definición de "religión" y "religiosidad", el concepto de lo "popular" (y de todo lo relacionado con la masa anónima de la población, como por ejemplo, el folklore), la naturaleza misma de las relaciones en el seno de sociedades por lo demás mucho más complejas que la de los azandé o los bosquimanos, las influencias mutuas entre cultura popular y cultura de *elites*, la continuidad o evolución de creencias y prácticas. También está comenzando a reconsiderarse la identificación entre piedad "popular" y piedad "barroca" (establecida, por lo demás, precisamente cuando el Barroco entra en crisis por los mismos que adoptaron una actitud desdeñosa hacia todas las manifestaciones populares, independientemente de que las compartieran buena parte de las clases privilegiadas). Al contrario,

TORRICO, "Semana Santa en puente Genil: notas sobre sus corporaciones y grupos de picoruchos"; Fuensanta PLATA GARCÍA, "Asociacionismo masculino y rituales festivos en la campiña cordobesa. Una aproximación"; Antonio GARCÍA BENÍTEZ, "Pastoreños y asuncionistas: semiseñas de identidad y cronología de un sistema dual"; Domingo MUNUERA RICO, "El cambio de protagonismo: de la dependencia a la supremacía"; todos ellos en *La religiosidad popular*, op. cit., vol. III: *Hermandades, romerías y santuarios*.

Maravall, siempre dentro de una interpretación sociológica, consideraba la cultura del Barroco como

"el conjunto de los medios culturales de muy variada clase, reunidos y articulados para operar adecuadamente con los hombres (...) a fin de acertar prácticamente a conducirlos y a mantenerlos integrados en el sistema social"⁴¹,

sistema por lo demás en profunda crisis, como consecuencia de la difícil coyuntura económica del momento. Lo "barroco" como "popular" perdería, así, todo carácter "subversivo" frente a una autoridad de la que, por el contrario, procederían estas formas culturales específicas. ¿Cuáles serían, entonces, las del "pueblo"? y ¿cómo es posible que éste llegue a identificarse con esas formas y, según los estructuralistas, las "subvierta"? Esa misma hipotética subversión o, por lo menos, la asimilación, ¿no implican ya mayor movilidad de la que un simplista esquema estructural suele admitir? En el fondo, nos hallamos ante fenómenos demasiado complejos, que se resienten de cualquier análisis estrecho de miras e ideológicamente mediatizado. Como dice Julio Caro Baroja,

"...toda visión sociológica de una religión, la que sea, es por ahora insuficiente. La materia a investigar me parece más compleja, creyendo o no creyendo. Y lo que es evidente es que el estudio de las religiones primitivas nos servirá de

⁴¹ José Antonio MARAVALL, *La cultura del Barroco*, Madrid, Ariel, 1975, p. 132.

poco, o no nos servirá de nada, al encararnos con un mundo complejísimo como el católico, en el que toda referencia a "sociedad", "cultura", "personalidad", etc., debe ir matizada, aclarada, clasificada y en un punto. (...) especular sobre los orígenes emocionales, intelectualistas, voluntaristas, psicológicos o sociales de la religión será una pobre bachillería ante la inmensidad de móviles y de resultados, ante acciones y pensamientos contradictorios (...). Son muchas "sociedades" las que viven bajo una misma religión y son muchas formas de religiosidad las que coexisten arrancando de una misma raíz milenaria. No. Dejemos no sólo a evolucionistas o difusionistas, sino también a los dogmatistas del funcionalismo o del estructuralismo en sus Nirvanas universitarias"⁴².

Justo es decir, sin embargo, que, una vez aplicadas las novedades y comprobadas todas sus ventajas e inconvenientes, las nieblas en las esferas más altas de los "nirvanas" empiezan a desvanecerse, aunque sigan ofuscando la visión de quienes se encuentran en el "valle". Por lo menos, comienzan a ponerse en tela de juicio la validez de las visiones adquiridas mediante estos procedimientos, tan alienantes en su alejamiento de la complicada realidad como las "superestructuras" que pretenden descubrir, ocultando las menudas vivencias humanas. Lejos de disiparse todavía entre nosotros esas brumas (dada nuestra particularidad geográfica), veamos

⁴² Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 607.

cuáles son las noticias que tenemos de ellas y, sobre todo, de sus manifestaciones. O, dicho con otras palabras, visto el indudable (aunque parcial) influjo metodológico de las últimas corrientes historiográficas, analicemos ahora su aplicación concreta en el tema que nos ocupa.

5. Historiografía española y europea frente a frente

Está cada vez más claro que, por ser las cofradías organizaciones comunes en toda Europa, no se pueden seguir considerando de forma aislada. Máxime cuando una buena parte de ellas son "de importación", al obedecer su implantación y difusión a movimientos de alcance europeo (por no decir mundial), como el de los disciplinantes en la Baja Edad Media o los diversos de reforma durante la Edad Moderna. Si en España se han estudiado tradicionalmente las cofradías de las antiguas posesiones de Ultramar, desde muy distintos puntos de vista (social, político, económico, religioso)⁴³, el errado complejo de diversidad ha impedido en muchas ocasiones ver las similitudes para subrayar sin embargo "diferencias" que en realidad y en la mayoría de los casos no son sino pervivencias de un pasado común. Lo cierto es que escasean, por no decir que son casi

⁴³ Valgan como ejemplo los trabajos de Roger C. OWEN, "La Semana Santa en Marobavi, Sonora (México), y en Almogía (Málaga). Un ensayo antropológico sobre religiosidad, religión e Iglesia", y Manuel José DÍAZ CRUZ, "Influencia de las cofradías de Chiapas en la adaptación y transformación de las manifestaciones religiosas en el siglo XVII", en *La religiosidad popular, op. cit.*, pp. 628 y 641, respectivamente. Una completa monografía sobre una congregación "de naturales" en México, y su evolución a lo largo del siglo XVIII es la de Elisa LUQUE ALCAIDE, *La cofradía de Aránzazu de México (1681-1799)*, Pamplona, Eunat, 1995.

inexistentes, las comparaciones, no digo ya con otras realidades europeas, sino simplemente españolas. El localismo (unido a la falta de enfoque interdisciplinar) se convierte así en la lacra que cierra el camino a la comprensión y a la interpretación⁴⁴. De ahí la falta de conclusiones interesantes y la proliferación de interpretaciones arriesgadas.

En los trabajos más recientes sobre cofradías, la bibliografía extranjera más citada es la que guarda relación con el método y con aspectos de religiosidad popular. Abundan en concreto las referencias a autores franceses, cosa lógica habida cuenta de su carácter de pioneros y, cómo no, de su importancia numérica. Por lo demás, en el último siglo el influjo de Francia en la historiografía europea en general y en la española en particular es algo que parece incuestionable. Lo que no ha llegado en igual medida hasta nosotros es el detalle, los estudios concretos y específicos sobre las cofradías y, por tanto, la "dirección" que emprenden los estudios que se ajustan a estas metodologías, los núcleos en torno a los que se establece el debate⁴⁵. Ni que decir tiene que el número de referencias

⁴⁴ De este "complejo" han venido a salvarnos, como casi siempre, los extranjeros que, procediendo a veces de un entorno realmente "ajeno" al nuestro (como América) poseen perspectiva suficiente para considerarnos parte de un *todo* europeo (tal es el caso de la mencionada Flynn).

⁴⁵ Uno de los casos más llamativos, dado el carácter no localista de sus trabajos, es el de Châtellier, ya mencionado. Ciertamente no se puede despreciar, sino todo lo contrario, la calidad de la labor, que cubre ya buena parte del territorio francés, de Marie-Hélène FROESCHLÉ-CHOPARD, merecedora de alguna cita puntual ("L'évolution des pénitents en Provence Orientale. XVIIIe-XXe siècles", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XXX, 1983; *La religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle*, París, Beauchesne, 1980). A esta autora se debe también la coordinación de *Les Confréries, l'Eglise et la Cité*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, 1988. Menos afortunados aún son Marc VENARD ("Qu'est ce qu'une confrérie de dévotion? Réflexions sur les confréries rouennaises du Saint Sacrement", en *Les Confréries...*, cit., pp. 253-262), Bernard DOMPNIER (*Les Confréries de pénitents (Dauphiné-Provence)*, Valence, Histoire et Archives drômoises, 1988), B. DOMPNIER y Françoise HERNÁNDEZ ("Les livres de piété des pénitents du XVIIIe siècle: la négation de la Révolution?", *Provence historique*, XXXIX, 156, 1989, pp. 257-271, en su número

a autores que se han ocupado del caso español es inversamente proporcional al que merecen quienes se han ocupado de su propio (o de otro) país⁴⁶. Cuando no se han publicado en España, es mucho más probable su omisión, aun tratándose de trabajos de envergadura⁴⁷. El enfoque "microhistórico", tras un periodo de auge, va siendo completado en Francia por trabajos de mayor alcance, sea espacial y cronológico como temático. Se estudian así el asociacionismo religioso y las formas de piedad en regiones bastante amplias⁴⁸, o bien la trayectoria, durante un periodo más o menos largo de tiempo, de una determinada congregación⁴⁹. Especial interés merece el seguimiento de las cofradías en una época de persecución como la Revolución Francesa. Su supervivencia y posterior esplendor se están interpretando de forma muy diversa, bien como signo de la resistencia

especial *Paroisses, confréries, dévotions à l'épreuve de la Révolution*), Louis PEROUAS ("Les pénitents blancs d'Aubusson au XVIII^e siècle, d'après leurs status: une forme neuve de religion", *Mémoires de la Société des sciences naturelles et archéologiques de la Creuse*, XL, 1978, pp. 81-111), o Jean-Claude SCHMITT ("Apostolat mendiant et société. Une confrérie dominicaine à la veille de la Réforme", *Annales ESC*", 1971/2, pp. 83-104), C. M. DE LA RONCIERE ("La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin: l'exemple de la Val d'Elsa", *Mélanges de l'école française de Rome (Moyen Age - Temps modernes)*, 1973, pp. 31-777 y 633-671), por citar algunos entre los numerosos autores y trabajos sobre el tema en Francia. No puede faltar la referencia a uno de los más ilustres historiadores galos: J. DELUMEAU (sobre cofradías italianas: "Une confrérie romaine au XVI^e siècle: «L'Arciconfraternita del SS. Crocefisso» in S. Marcello", *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 1951, pp. 281-306).

⁴⁶ Este es el caso de M. C. GERBET o de Farid ABBAD, "La confrérie condamnée ou une spontanéité festive confisquée: autre aspect de l'Espagne à la fin de l'Ancien Régime", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 13, 1977, pp. 361-384.

⁴⁷ Así, el trabajo de Maureen Flynn no es citado por Carasa Soto ni por Maza Zorrilla, que se ocupan, sin embargo, del estudio del mismo ámbito castellano. Lo mismo sucede con la tesis doctoral de Sara TILGHMAN NALLE, *Religion and Reform in a Spanish Diocese: Cuenca 1545-1650*, Johns Hopkins University, 1983.

⁴⁸ Marcel AGULHON, *La sociabilité méridionale. Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIII^e siècle*, Aix-en-Provence, 1966.

⁴⁹ Alain TALLON, *La compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667): spiritualité et société*, París, Editions du Cerf, 1990. Las nuevas tendencias de la investigación francesa fueron objeto de una jornada de estudios, cuyos resultados ordenan y recogen Claude LANGLOIS y Philippe GOUJARD, *Les confréries du Moyen Age à nos jours. Nouvelles approches*, (*Cahiers du GRHIS*, 3), Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1995.

primero y revancha después de las fuerzas reaccionarias, bien como señal inequívoca de su vitalidad, capaz de alimentar durante largos años la llama de la fe en un pueblo privado de pastores⁵⁰.

Por seguir con los países que más han influido en el nuestro, y dentro de la Europa católica, llama la atención el desconocimiento general de la bibliografía italiana, entre la que se pueden encontrar obras tempranas de un gran interés y modernidad metodológica⁵¹. Eso sí, no falta la referencia a Carlo Ginzburg, aunque no se mencione a Rosa⁵² ni a otros autores, más importantes para el tema de la "religiosidad popular" que el afortunado autor de *El queso y los gusanos*⁵³, pero que han cometido el "error" de no compartir el enfoque estructural. El silencio sobre Italia parece aún más injustificado si se consideran dos circunstancias. En primer lugar, en el escenario italiano convergen los movimientos reformadores que se concretan en Trento y que se ponen en práctica en los siglos sucesivos.

⁵⁰ Véase, a cargo de Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD, *Confréries et dévotions à l'épreuve de la Revolution: actes du colloque de Marseille (18-19 mai 1988)*, Marsella, Robert, 1989, y M AGULHON, *op. cit.* (reeditado con el título *Penitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, París, 1968).

⁵¹ Con los ya mencionados más arriba, y aunque no sea de nacionalidad italiana, visto que publica su monumental obra en tres volúmenes en aquel país, cabe aquí citar a Gilles Gerard MEERSSEMAN (en colaboración con Gian Piero PACINI), *Ordo fraternitatis. Confraternite e Pietà dei laici nel Medioevo*, en *Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica*, vols. 24-26, Roma, Herder Editrice e Libreria, 1977. En esta obra, fruto de cuatro décadas de investigación, hace referencia a cofradías españolas para ilustrar las distintas tipologías. Menciona en concreto las de Urgell, Tarragona, Tudela y Barbastro.

⁵² Gabriele DE ROSA, *Chiesa e religione popolare del Mezzogiorno*, Bari, Laterza, 1979²; *Vescovi popolo e magia nel Sud*, Bari, Laterza, 1983²; *Tempo religioso e tempo storico*, Bari, Laterza, 1987; *Storie di santi*, Bari, Laterza, 1990. Importante también para el tema que nos ocupa en el Mezzogiorno italiano es Mario ROSA, "Per la storia della vita religiosa e della Chiesa in Italia tra il Cinquecento e il Seicento. Studi recenti e questioni di metodo", en *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Seicento*, Bari, De Donato, 1976; "La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma", en la obra dirigida por Giorgio CHITTOLINI y Giovanni MICCOLI, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Turín, Einaudi, 1986.

⁵³ Se puede ver una evolución del tratamiento de la cuestión desde Vico y Muratori en Giuseppe COCCHIARA, *Storia del folklore in Italia*, Palermo, Sellerio, 1989³.

Durante la Edad Moderna, y en el ámbito religioso, Italia es un campo de iniciativas, de experimentación y de radiación. Sirvan de ejemplo la proliferación de cofradías dedicadas al Santísimo Sacramento, sobre el modelo de Santa María de la Minerva en Roma (de 1539) o el éxito de los "oratorios" de S. Felipe Neri y las formas de piedad promovidas por S. Alfonso M^a Liguori. En segundo lugar, las relaciones de los monarcas españoles (Habsburgo primero, Borbones después) con la península italiana favorecieron el intercambio de ideas políticas y religiosas. No sólo muchas de las cofradías españolas (como el resto de las europeas) fueron "importadas" de Italia tras su creación en el torbellino reformador del siglo XVI sino que, como demuestra el examen de cualquier proyecto legislativo sobre las más variadas materias, en España se estaba muy al corriente de las iniciativas similares emprendidas en otros países. Y si Carlos III fundó la fábrica de la Granja, fue sólo después de haber abierto la de Capodimonte. Por supuesto que lo mismo acontecía en el ámbito de la iniciativa eclesiástica. Estudios como el de Mantecón para el caso santanderino apuntan a una influencia de las reformas del Borromeo en lo que por entonces era todavía diócesis de Burgos.

Los autores italianos han prestado especial atención a las cofradías como asociaciones de laicos⁵⁴; Una perspectiva no muy frecuente entre nosotros es la que estudia la influencia de grandes figuras de la Iglesia en el desarrollo de las distintas devociones y cofradías, como S. Alfonso María

⁵⁴ Uno de los trabajos más conocidos es el de Giancarlo ANGELOZZI, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Brescia, Queriniana, 1978. Otro es el de Lester K. LITTLE, *Libertà, carità, fraternità: confraternite laiche a Bergamo nell'età del comune*, Bérgamo, Lubrina, 1988.

de Liguori⁵⁵ o el santo arzobispo de Milán, Carlos Borromeo⁵⁶. La iniciativa de estos santos no sólo tenía una dimensión estrictamente religiosa, sino también institucional y social. Estos aspectos se examinan, en lo que se refiere a las cofradías, en multitud de trabajos⁵⁷. También está mereciendo la atención de los investigadores transalpinos el papel político de las cofradías en el entramado local del poder, tanto estatal como eclesiástico o feudal⁵⁸. Buena parte de la bibliografía italiana sobre cofradías está dedicada a los disciplinantes, cosa lógica si se tiene en cuenta que la península fue una de las cunas del movimiento⁵⁹. No sería este, por lo demás, el primero ni el último. Antes del "definitivo" impulso tridentino

⁵⁵ Aparte de los estudios de G. de Rosa, véanse los de Giuseppe ORLANDI, "Sant'Alfonso Maria de' Liguori e i laici. La fondazione delle Cappelle serotine di Napoli", *Spicilegium historicum Congregationis SSmi Redemptoris*, 1978/2, pp. 393-414; R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Nápoles, 1971.

⁵⁶ Véanse en especial los trabajos ya mencionados de Danilo Zardin.

⁵⁷ M. G. RIENZO, "Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi", y S. MUSELLA, "Dimensione sociale e prassi associativa di una confraternita napoletana nell'età della controriforma", en el volumen dirigido por G. GALASSO y C. RUSSO *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Nápoles, Guida, 1980, vol. I, pp. 439-481. M. Rosa, en el trabajo citado, se refiere al papel social de las cofradías en el Sur de Italia. Por lo que se refiere a otro medio muy distinto, Génova, cabe mencionar la labor de E. GRENDI, "Morfologia e dinamica della vita associativa urbana: le confraternite a Genova fra i secoli XVI e XVIII", *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, 5, 1965, pp. 239-311. No descuidan los aspectos conflictivos, por ejemplo, Franco RAMELLA y Angelo TORRE, "Confraternite e conflitti sociali nelle campagne piemontesi di Ancien Régime", *Quaderni Storici*, XV, 1980, 45, pp. 1046-1061.

⁵⁸ De Angelo TORRE véase también, especialmente, "Le confraternite piemontesi fra Sei e Settecento", en las actas de las jornadas de estudio promovidas por la Fundación Luigi Einaudi *Storiografia francese ed italiana a confronto sul fenomeno associativo durante XVIII e XIX secolo*, Turín, Einaudi, 1990, pp. 67-76. El trabajo más amplio del autor sobre este tema es *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venecia, Marsilio, 1995.

⁵⁹ En Perugia existe un centro de Documentación sobre el movimiento de los disciplinantes, que publica sus respectivos *Quaderni del centro di Documentazione sul movimento dei disciplinati* y celebra regularmente congresos; sirvan de muestra las actas de dos de ellos: *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio* (Perugia, 1962), y *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinati* (Perugia, 1972).

(tan rico en santos y en consecuencias de todo tipo), se pueden apreciar en toda la Europa católica, como es sabido, diversas iniciativas reformadoras, que alcanzan también a las hermandades de laicos⁶⁰. Ha sido Mario Rosa quien ha acuñado la expresión de "contrarreforma devocional" para referirse a la experimentada en el reino de Nápoles durante los cinco o seis decenios posteriores a la celebración del Concilio⁶¹.

En el campo de la metodología, hay que señalar el éxito de la "microhistoria" entre los autores italianos, que en esto han seguido las huellas de nuestros comunes vecinos los franceses. Siguiendo el paradigma del *Montaillou* de Le Roy Ladurie⁶², este enfoque dio lugar en su día a una viva polémica sobre el "sentido común historiográfico" que ha incidido en los estudios sobre todo lo relacionado con la "religiosidad popular" y las cofradías⁶³. Por cierto que, como demuestra el mismo interés por los disciplinantes y las grandes figuras de la Contrarreforma, no se han descuidado los aspectos devocionales⁶⁴. Capítulo aparte merecerían las

⁶⁰ G. G. MEERSSEMAN, "La riforma delle confraternite laicali in Italia prima del concilio di Trento", en *I problemi di vita religiosa in Italia. Atti del convegno di Storia della chiesa in Italia*, Padua, 1960, pp. 17-30.

⁶¹ Esta reforma se concentraría más en la difusión de los temas devocionales que en la institución de un modelo de administración parroquial. M. ROSA, "La chiesa meridionale nell'età della Controriforma", en el volumen coordinado por G. CHITTOLINI y G. MICCOLI *Storia d'Italia Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Turín, Einaudi, 1986, pp. 293-345.

⁶² Edición española: E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Barcelona, 1981. Edición italiana utilizada: *Storia di un paese: Montaillou*, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 1991.

⁶³ Con el nombre de "Microstorie" publica la casa Einaudi una colección. Sobre el tema, vid. E. GRENDI, "A proposito di famiglia e comunità", *Quaderni storici*, 1976, pp. 881-891; "Micro-analisi e storia sociale", *Quaderni storici*, 1977, pp. 506-520; Polanyi: *dall'antropologia economica alla microanalisi storica*, Milán, 1978; C. GINZBURG y C. PONI, "Il nome e il come: scambio ineguale e mercato storiografico", *Quaderni storici*, 1979, pp. 181-190.

⁶⁴ Además de las obras citadas, véanse por ejemplo los volúmenes colectivos VVAA., *Vita religiosa a Canale. Documenti e testimonianze*, Turín, Impronte, 1978, y Amilcare BARBERO, Franco RAMELLA y Angelo TORRE, *Materiali sulla religiosità dei laici*.

obras dedicadas tanto en Francia como en Italia a la labor asistencial desarrollada por las cofradías, ya sea en relación al problema general del pauperismo, ya en conexión con problemas tan específicos como la atención a los expósitos o el auxilio a prisioneros y condenados a muerte⁶⁵.

Digno de mención es el esfuerzo realizado en el último decenio para crear ocasiones de debate y contraste de ideas. Más allá de las pequeñas monografías se empieza a mirar el horizonte de la Europa católica, no sólo tras su consolidación como tal después del afianzamiento de la reforma tridentina, sino incluso antes de que se le opusiera una Europa protestante⁶⁶. En el caso concreto de las cofradías, lo que estaría al alcance de los españoles respecto a sus vecinos franceses y a los más lejanos (aunque no menos influyentes) italianos, ha sido ya emprendido por estos últimos, con el área mediterránea como referencia. Se empieza a analizar, igualmente, la "difusión", el movimiento de las devociones. El punto de partida en estos

Alba 1698 - Asti 1742; Cuneo, L'Arciere, 1981. Otra obra importante para la espiritualidad italiana en el siglo XVI es la de Christopher F. BLACK, *Italian confraternities in the sixteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

⁶⁵ Sirvan sólo a modo de ejemplo las obras de V. PAGLIA, *La pietà dei carcerati. Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*, Roma, 1980; Marina OLIVIERI BALDISSARRI, *I poveri prigionieri: la confraternita della Santa Croce e della Pietà dei carcerati a Milano nei secoli XVI-XVIII*, Milán, NED, 1985; Volker HUNECKE, *I trovatelli di Milano: bambini esposti e famiglie espositrici dal XVII al XIX secolo*, Bologna, Il Mulino, 1989. Al conocer, como en España, un desarrollo más temprano, la bibliografía sobre pauperismo y cuestiones asistenciales rebasa con mucho los límites de este trabajo. Quizá uno de los mayores estudiosos en este momento de todo el ámbito europeo sea el polaco Bronislaw GEREMEK, que en *Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, París, Gallimard-Julliard, 1980 (edición italiana utilizada: *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350-1600)*, Roma-Bari, Laterza, 1989) se acerca al mundo de la marginalidad, analizando la evolución de los conceptos de caridad y represión y la relación de los pobres con la sociedad en *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa* (Roma-Bari, Laterza, 1986, 1988, 1995).

⁶⁶ Además del ya citado congreso sobre *Storiografia francese ed italiana a confronto* cabe mencionar *Le mouvement confraternel au moyen age: France, Italie, Suisse: actes de la table ronde organisée par l'Université de Lausanne avec le concours de l'Ecole française de Rome. Lausanne, 9-11 mai 1985*, Roma, Ecole Française de Rome, 1987.

casos es la región, a veces de contornos supranacionales. Por cierto que esta unidad política cobra cada vez más actualidad en la Europa comunitaria, siendo ya realidad en algunos casos concretos (como la región Alpe-Adria, que comprende el Tirol, el Trivéneto y Eslovenia). Las cofradías aparecen, en este contexto, como un movimiento de gran alcance e influencia, precisándose de forma cada vez más clara sus diversas funciones en el mundo pre-industrial. Cabe esperar que estos encuentros se hagan extensivos a otros países y regiones del área católica (entre ellas, claro está, España y Portugal), al igual que ha sucedido ya respecto a otros temas de carácter más amplio⁶⁷.

Las reuniones mencionadas hasta ahora se refieren a países mediterráneos (o, en el caso de Suiza⁶⁸, con una componente social latina más o menos importante). No hay que olvidar, sin embargo, que buena parte del mundo germánico siguió perteneciendo al orbe católico, y que las tierras del Imperio (especialmente en Austria, pero también en los Países Bajos) fueron el escenario donde los jesuitas protagonizaron una de las iniciativas devocionales destinadas a tener mayor éxito: las congregaciones marianas⁶⁹. Pero no sólo el Tirol o Baviera han merecido la atención de los estudiosos (por citar los bastiones tradicionales del catolicismo en el mundo germánico): también las ciudades y el mundo rural alemán conocieron las

⁶⁷ Nos referimos en concreto al organizado por el Instituto Juan Gil-Albert en Alicante en noviembre de 1990, cuyas actas, supervisadas por E. LA PARRA LÓPEZ y J. PRADELLS NADAL, llevan el título de *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII-XX)*, Alicante, Instituto Juan Gil-Albert, 1991.

⁶⁸ Véase por ejemplo Antonietta MORETTI, *Gli Umiliati, le comunità degli ospizi della Svizzera italiana*, Basel, Frankfurt am Mein, Helbing & Lichtenhahn, 1992.

⁶⁹ Para el papel crucial desempeñado en su difusión por los colegios de ciudades como Ingolstadt y Amberes, vid. CHÂTELLIER, *L'Europa dei devoti*, op. cit.

cofradías en la Edad Moderna⁷⁰. La barrera lingüística (que no existía en tiempos de la Contrarreforma y de los colegios de los jesuitas) hace que, hoy por hoy, toda la Europa central (por no hablar ya de la oriental) quede fuera del ámbito de los estudiosos del área mediterránea, especialmente de los más lejanos (Alsacia y Lorena suponen un importante punto de contacto para Francia)⁷¹. Y ello a pesar de los vínculos dinásticos y de la intensa circulación de personas, ideas y movimientos de la época.

El problema, por tanto, no se reduce sólo a una cuestión de mayor o menor erudición, o de metodología comparativa, ya que afecta precisamente a una de las cuestiones más debatidas hoy por los estudiosos de la modernidad: primero, la existencia o no de una unidad espiritual europea en el ámbito de la cristiandad medieval y, a partir de la escisión de la Reforma, la pervivencia de esa unidad dentro del mundo católico o bien su actuación definitiva por efecto del Concilio de Trento.

6. Tendencias actuales de la investigación

De lo dicho hasta ahora se deduce que, tras un periodo de euforia por la aplicación de nuevas metodologías, se empieza a sentir la necesidad

⁷⁰ Bernhard SCHNEIDER, *Bruderschaften im Trierer Land: ihre Geschichte und Ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Sakularisation*, Trier, Paulinus, 1989; Hans HOCHENEGG, *Bruderschaften und ähnliche religiöse Vereinigungen in Deutschtirol bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Innsbruck, Wagner, 1984; Ludwig REMING, *Bruderschaften in Franken: kirchen und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spatmittelalterlichen und fruhneuzeitlichen Bruderschaftswesen*, Wurzburg, Schöningh, 1986.

⁷¹ Quizá el fenómeno no sea recíproco, según lo demuestran obras como la de Dieter JETTER, *Spanien von den Anfängen bis um 1500*, Wiesbaden, Steiner, 1980 (que trata de los hospitales y las cofradías hospitalarias españolas en la Edad Media).

de recuperar el "hilo histórico" propiamente dicho. El micro-estudio puntual o el análisis estructural tienen de nuevo que hacer cuentas con una dimensión que parecía olvidada: el tiempo. No son ajenos al fenómeno, según se ha indicado, las condiciones culturales de la sociedad actual. Fuera como fuere, el caso es que la tendencia interdisciplinar, cada vez más consolidada, se está "redimensionando" en torno a un eje argumental: se busca el espíritu de la época y su evolución, así como sus secuelas actuales.

En este sentido, se aprecia ya desde Delumeau el esfuerzo por interpretar los diversos aspectos que caracterizan la religión durante la Edad Moderna en función de los diversos movimientos de reforma, tanto católica como protestante. Especial atención merecen, como es lógico, las repercusiones del vasto movimiento que canalizó (y no sólo motivó) el Concilio de Trento. Sería casi ocioso señalar la incidencia de este acontecimiento en una sociedad jerárquica como la Iglesia católica, si no fuera porque diversas tendencias historiográficas de las mencionadas anteriormente lo han ignorado por completo. La cuestión es tan importante, en la actualidad, que constituye el eje alrededor del cual se articulan algunos de los estudios más serios no sólo sobre las cofradías, sino sobre otros aspectos de lo que se ha llamado la piedad barroca pero que quizá, debido a su duración, cabría llamar piedad moderna (como oposición a la medieval). El interés de los historiadores en los fenómenos de "larga duración" hace igualmente que se siga con atención la evolución de instituciones, prácticas y actitudes, buscando más el hilo conductor, el argumento, que el hecho diferenciador. El estudio de las cofradías queda así englobado en el estudio de la piedad que, lejos de ser una cuestión personal,

tiene también amplias implicaciones sociales. En plena crisis de la post-modernidad, no deja de resultar paradójico que sean ya pocos los historiadores que consideran la religión como algo meramente subjetivo, siendo por el contrario cada vez mayor la impresión de que el hecho religioso es uno de los que modelan en mayor medida una sociedad, y no sólo una considerada primitiva, aunque quizá haya que agradecer a los antropólogos este renovado interés.

De forma general podemos decir, por tanto, que la tendencia actual de la historiografía es el análisis de la dinámica de la *piedad popular* como fenómeno de *larga duración* que arranca en la Edad Moderna (incluso Contemporánea) del gran impulso tridentino.

En esta dinámica entran en juego dos factores: primero, la llamada *piedad* o religiosidad *popular*, a veces identificada con las manifestaciones *barrocas*. Ambos conceptos están siendo objeto de una viva discusión ya desde hace décadas, pues no es cierto que esté claro su significado. Es más, una concepción errónea y simplista está en la base de muchas metodologías y análisis que, por ello, deben ser cuidadosamente revisados. ¿Se puede hablar, en definitiva, de una religiosidad "popular"? Y, si es así, ¿cuándo aparece? El segundo factor es la influencia efectiva del Concilio de Trento. Las reformas preconizadas entonces, ¿rompieron con las prácticas tradicionales o purificaron viejas costumbres? En otros términos, ¿se creó una nueva cultura católica? ¿o se reafirmó la cristiandad medieval? De la interacción entre ambos factores (religiosidad popular - reforma católica) da idea el enfoque de Delumeau, que subraya la dimensión cristianizadora de Trento en una Europa en que la "magia" y la "superstición" se oponían a

la religión propiamente dicha⁷², y en la que no existía una "cristiandad", sino profundas diferencias regionales que las reformas católica y protestante no hicieron sino poner de relieve.

Aplicado todo lo anterior al caso concreto de las cofradías, se plantea, en principio, su carácter *popular*. ¿Cuál es su origen? ¿Quiénes las componen? ¿Qué rasgos "populares" cabe distinguir en sus devociones, en sus costumbres, en su vida interna, en sus relaciones con la sociedad de la que forman parte? En este último sentido se orientan varias de las líneas seguidas por los investigadores: primero, su inserción en el entramado institucional del Antiguo Régimen, su relación (conflictiva o complaciente) con las *estructuras* de poder (civil y eclesiástico). Segundo, su carácter *corporativo*, propio de la sociedad del Antiguo Régimen, las hace sensibles a la crisis por la que éste atraviesa a finales del siglo XVIII. Guardan relación con esa crisis, prefigurándola, los diversos proyectos de reforma. Las cofradías, en definitiva, ¿sobrevivieron a la crisis? Y si así fue, ¿cómo lo hicieron: adaptándose o simplemente replegándose en una sociedad cada vez más secularizada? ¿O, por el contrario, no se recuperaron nunca del cambio social y político?

No menos discutido resulta el papel de las cofradías en la difusión de los principios de la reforma tridentina y en la configuración del mundo moderno. ¿Frenaron o contribuyeron a la consolidación de la modernidad? En el segundo de los casos, se plantearía la paradoja de que contribuirían a

⁷² J. DELUMEAU, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, PUF, 1979², p. 262. La presencia de elementos "mágicos" y "supersticiosos" en las manifestaciones "populares" viene a complicar las cosas, sobre todo cuando esos elementos proceden de la transformación de motivos de la "religión oficial". Más aún las complican su multiplicación y diversidad.

minar un sistema del que se consideran normalmente emblemáticas. Otra cuestión no menos apasionante, derivada de la anterior, es la contribución de las cofradías a la formación del mundo actual y, en concreto, a la aparición del asociacionismo obrero y de la conciencia democrática. Como se ve, todos estos interrogantes se refieren a la evolución del fenómeno y a sus pervivencias en el pasado inmediato (por no decir el presente).

6.1. Sobre la religiosidad popular

Las llamadas "cultura" y la "religiosidad" *populares*, según se ha señalado más arriba, son objeto de un creciente interés, en virtud de una serie de motivos políticos, culturales e ideológicos. Ahora bien, esos mismos motivos hacen que el concepto mismo de lo *popular* sea controvertido. Por no hablar de "religión", "religiosidad" y "piedad", que suelen usarse como sinónimos. Dejando esta cuestión a los teólogos, diremos en resumen que el concepto de religión "popular" surge como oposición a una religión "oficial" o "culto". Determinar en qué momento se toma conciencia de esa oposición y qué tipo de relación se establece entre ambas sensibilidades religiosas, es algo que depende, en definitiva, de la ideología de cada cual. Desde quien niega la existencia de una religión "popular", atribuyendo su aparición a la creación, en el siglo XVIII, de un nuevo sujeto histórico (el pueblo)⁷³, hasta quien prefiere subrayar la

⁷³ Pedro CÓRDOBA MONTOYA, "Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica", en *La religiosidad popular*, op. cit., vol. I: *Antropología e historia*, pp. 70-81.

integración en un único patrimonio religioso de las diversas aportaciones (de origen pagano, folklórico, etc.)⁷⁴, por no hablar de los que asumen un enfoque estructural más en consonancia con su idea de una jerarquía religiosa aliada con las clases dominantes contra el pueblo⁷⁵, lo cierto es que se da por válida muchas veces con excesiva ligereza una visión "dual" de la religión, caracterizada en su vertiente "popular" no sólo por su componente social (un "pueblo pobre", pocas veces un pueblo como nación), sino por su búsqueda de unas relaciones con lo divino más directas, sencillas y rentables⁷⁶.

En cualquier caso, el concepto de "religión popular" parece tener una dimensión comunitaria ampliamente admitida, y que en el fondo parte de una idea totalmente opuesta a la actual concepción individualista de la fe. Así, uno de los mayores estudiosos de la "historia de las mentalidades", Philippe Ariès, podía decir:

"Mantengo que la cultura y la religión popular son sencillamente la cultura de la comunidad histórica; es decir

⁷⁴ Del problema del sincretismo se ocupa Luis MALDONADO en "La religiosidad popular", *ibíd.*, pp. 30-43. Julián PITT-RIVERS utiliza el término "religiosidad" como compromiso entre "superstición" (siempre peyorativo) y "religión" (demasiado complejo), interesándose también por la interacción entre el dogma y la mentalidad popular, en "La gracia en antropología", *ibíd.*, pp. 117-118.

⁷⁵ Véase el típico enfoque de Ginzburg, citado más arriba.

⁷⁶ José SÁNCHEZ HERRERO, "Religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", en *La religiosidad popular*, op. cit., vol. I: *Antropología e historia*, p. 106. Tampoco William J. CALLAHAN, que analiza la pervivencia de formas "extravagantes" de culto en el siglo XVIII, ve clara la neta separación entre religión "popular" o "local" y liturgia oficial (*Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989, p. 71).

de la *comunidad de habitantes* tal como aparece en los documentos históricos y que se suele llamar tradicional"⁷⁷.

Cierto es que esta concepción comunitaria hunde en parte sus raíces en la sociología de Durkheim, que explica las religiones como el producto de la cooperación de todas las fuerzas sociales, para las que el rito tiene un valor simbólico y funcional⁷⁸. Aplicado al cristianismo por las mismas fechas, esto significaba que las doctrinas, leyes e instituciones estaban sometidas a una evolución en el tiempo, según las necesidades y deseos de la sociedad que las había generado⁷⁹. Tampoco es ajena al actual auge del "comunitarismo" una especie de "mala conciencia individualista" muy relacionada, por lo demás, con el nostálgico deseo de un tranquilizador retorno al pasado⁸⁰.

Es precisamente esa dimensión comunitaria lo que viene a poner en cuestión el carácter "clasista" de la cultura y de la religión popular tal como lo ha concebido la corriente estructuralista. Vista como el producto de una entera sociedad, no parece tener mucho sentido hablar de una religión del "pueblo" frente a otra elitista. Sin embargo, esta dicotomía se menciona casi desde el principio mismo del cristianismo. Quizá conviniera señalar a este

⁷⁷ Phillippe ARIÈS, "Culture orale et culture écrite", en La obra dirigida por Bernard PLONGERON y Robert PANNET *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'Histoire*, París, Le Centurion, 1176, p. 227.

⁷⁸ Emil DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, París, 1912.

⁷⁹ Ernst TROELTSCH, *The Social Teachings of the Christian Churches*, 1911. Esta idea no deja de estar ligada, por lo demás, a las teorías evolucionistas. En efecto, la evolución de los dogmas fue una de las doctrinas defendidas por el modernismo religioso, condenado por Pío X en 1906.

⁸⁰ Para el contraste entre ambas formas de vivir y pensar la religión, véase la obra ya citada de Peter L. BERGER, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*.

respecto que una cosa es lo que "es" la religión, y otra, la visión que de ella se ha tenido y se tiene (y se seguirá teniendo). Es decir, las definiciones "teológicas", que tienden a ver la fe como un todo (con mayor o menor énfasis, según la época, en los aspectos individuales o comunitarios), son distintas de la "percepción" de la práctica de la religión. Y es esa percepción lo que marca el "comienzo" del concepto de religión "popular" frente a "religión oficial".

Como siempre, no existe acuerdo sobre el momento en que se produce esa "percepción". Para algunos comienza ya con San Agustín y con el valor habitual del término *superstitio* en latín, que, por cierto, no aparecía como algo privativo de la *plebs*. Más adelante, las estrategias recomendadas por San Gregorio Magno para atraer a los pueblos nórdicos, cristianizando sus fiestas, ritos y santuarios, darían lugar a una incorporación de nuevos elementos que, antes o después, serían rechazados por las *élites* culturales. De poco servirían, por cierto, en los siglos venideros, sus recomendaciones para aplacar los ánimos de los furibundos detractores de diversas manifestaciones de la piedad popular (protagonizadas muchas veces por las cofradías). Esta síntesis, que caracterizará la cultura altomedieval, comienza a ponerse en duda al mismo tiempo que se desarrolla el pensamiento filosófico. La denuncia de prácticas religiosas difundidas (el culto de las reliquias, los milagros, etc.), como "supersticiones" obedece a un proceso de "racionalización de lo sobrenatural". Si algunos colocan el inicio de ese proceso en el siglo XIII (y, en concreto, en el Concilio Lateranense de

1215)⁸¹, lo más normal es referirlo a la Reforma y, en el caso del catolicismo, al Concilio de Trento:

"Entre la fe de los fieles, lastrada por tradiciones tan variadas como desconcertantes (para un teólogo riguroso) (...) y esta voluntad de establecer unas normas de identificación y autenticación hay, evidentemente, un abismo. Cultos de santos y reliquias, peregrinajes terapéuticos y ligados a determinadas circunstancias, cofradías profesionales y veneraciones locales, localidades, fuentes o colinas cristianizadas siglos atrás: todo este variopinto tejido de la práctica religiosa rural y ciudadana, toda esta piedad viva, pero fácilmente sospechosa, desde el momento que las jerarquías se preocupan de restablecer la pureza de la imagen que el mundo católico debe ofrecer de sí mismo, se ponen en discusión"⁸².

Aun así, esa tensión no fue constante, ni ambas culturas fueron totalmente ajenas: al contrario, se registran numerosas relaciones en ambos sentidos: el folklore suministraba nuevos motivos a la cultura docta y latina de los clérigos, de la misma manera que, a través de "intermediarios", esta

⁸¹ Jean- Claude SCHMITT, *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, pp. 22-25.

⁸² Robert MANDROU, *Dagli umanisti agli scienziati. Secoli XVI e XVII*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 145, en G. De ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, p. 172.

última conseguía difundirse entre los laicos iletrados⁸³. A pesar de lo cual no faltan historiadores como Le Goff que, aun admitiendo una parcial integración de la cultura folklórica en la eclesiástica, subrayan ante todo su rechazo⁸⁴. Hacemos notar que nos estamos refiriendo más a la distinción entre un pensamiento culto y una práctica social que a una religión de las clases populares propiamente dicha enfrentada a la Iglesia como institución: en el interior de ésta, en efecto, cabe distinguir tantas situaciones como entre la población laica⁸⁵.

⁸³ J.-C. Schmitt ofrece numerosos ejemplos de este tipo de interrelación (véase una representación gráfica de su modelo en "Le tradizione folkloriche nella cultura medievale", *op. cit.*, pp. 28-49). Conviene aclarar que este autor prefiere el término "folklore" al de "religión popular", aun refiriéndose a la esfera de los religiosos, para señalar su origen frente a la "cultura" en sentido estricto (en principio, escrita y clerical). De los intercambios entre ambos modelos culturales se han ocupado también Georges DUBY en "La vulgarisation des modèles culturels dans la société féodale", *Hommes et structures du Moyen Age*, París-La Haya, Mouton, 1973, pp. 299-308; y Aron J. GUREVICH, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Turín, Einaudi, 1986. Un "intermediario" famoso es el molinero Menocchio, analizado por Ginzburg en *El queso y los gusanos*.

⁸⁴ Jacques LE GOFF, "Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà merovingia", *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Turín, Einaudi, 1977, pp. 198-203. La estratificación cultural consiguiente a la formación de una cultura aristocrática clerical no se confunde, sin embargo, con la estratificación social: la "reacción folklórica", como la llama Le Goff (o la religiosidad popular) será propia de todos los estratos sociales laicos. Significativamente, irrumpirá en el occidente hacia el siglo XI, de la mano de las grandes herejías, al mismo tiempo que la cultura eclesiástica.

⁸⁵ Véanse a este respecto los estudios sobre el clero (*pastoralidad*) realizados en Italia por Gabriele De ROSA, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, basado en el estudio de las visitas pastorales. El mismo tipo de fuente han utilizado, entre nosotros, J. I. TELLECHEA, *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1963, "El formulario de visita pastoral de Bartolomé de Carranza, Arzobispo de Toledo", *Anthologica Annua*, IV, Roma, 1956; *La Reforma Tridentina en San Sebastián. El Libro de mandatos de visitas de la parroquia de San Vicente (1540-1672)*, San Sebastián, 1972. Más recientes son los estudios de Gloria FRANCO RUBIO, *La Iglesia secular de Madrid en el siglo XVIII. Un estudio socio-económico*; Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1984; A. MORGADO GARCÍA, *El clero gaditano a fines del Antiguo Régimen*, Cádiz, Fundación Municipal de Cultura del Exmo. Ayuntamiento de Cádiz, 1989, y M^a Luisa CANDAU CHACÓN, *El clero rural de Sevilla en el siglo XVIII*, Sevilla, Caja Rural de Sevilla, 1994. En Francia la *pastoralidad* es una disciplina bien asentada: vid. A. SCHAEER, *Le clergé paroissial catholique en Haute Alsace sous l'Ancien Régime. 1648-1789*, París, C.N.R.S., 1966; M. VERNARD, "Pour une sociologie du clergé au XVI^e siècle. Recherche sur le recrutement

Lo mismo puede decirse de las cofradías y de las formas de actuar que les son propias. Consideradas por muchos (Flynn, entre ellos) como expresión de una fe común más que individual, se revelan sin embargo en otros momentos como fruto de la iniciativa de auténticas *elites* cristianas. En estos casos, claro es que no predominarán entre sus prácticas los elementos folklóricos, sino los de una piedad exigente, cuya meta es la perfección personal. Ahora bien, eso no quita para que este modelo se intente difundir al resto de la sociedad, de forma más o menos abierta. Como ha estudiado Châtellier, la aparición de una congregación puede traducirse antes o después en una difusión de nuevas prácticas. En este sentido, las congregaciones marianas, impregnadas del ímpetu jesuitico, aspiran a transformar la sociedad, contando con el ejemplo de las *elites*. Y, en efecto, al cabo de los años, la frecuencia de los sacramentos, los ejercicios espirituales, el examen de conciencia, el desarrollo del culto público y determinadas devociones se han extendido al resto de la sociedad, se han *popularizado*⁸⁶. Al contrario, una devoción o práctica de origen "popular" puede acabar siendo asumida y "definida" por la jerarquía eclesiástica. Un ejemplo claro lo constituye la Inmaculada Concepción, advocación frecuente en las cofradías mucho antes de su definición dogmática (claro que también se podría argumentar lo contrario: que esta devoción fue previamente difundida entre el pueblo por sectores "cultos" del clero y del laicado). Otro ejemplo del éxito rotundo de la iniciativa popular en el caso de las cofradías lo constituye la rápida difusión del

sacerdotal dans la province d'Avignon", *Annales, E.S.C.*, 23e. année, 5, 1968; R. SIMON-SANDRAS, *Les curés à la fin de l'Ancien Régime*, París, P.U.F., 1988.

⁸⁶ Vid. Louis Châtellier, *L'Europa dei devoti*.

movimiento de los flagelantes a partir de Perugia en 1260⁸⁷, y su resurgir en las dos centurias siguientes.

La observación sobre el papel de las *elites* en organizaciones generalmente consideradas *populares* debiera bastar por si sola para invalidar las hipótesis "clasistas" tan frecuentes en historiadores y antropólogos estructuralistas. No sólo eso, sino que debería consentir la eliminación del adjetivo "popular", automáticamente aplicado a las cofradías⁸⁸. Un motivo más para hacerlo sería la comprobación de su carácter interclasista, así como la reacción contraria de las *elites* sociales a su implantación en determinados casos, cuando veían peligrar, precisamente, usos "populares" que compartían. A este propósito quizá convenga recordar que las *elites* sociales no se identifican forzosamente con las *elites* culturales. *No siempre* fue así. Como *no siempre* la masa de la población se opuso a las directivas de las minorías, por más que una de las corrientes historiográficas dominantes se empeñe en sostener lo contrario⁸⁹.

⁸⁷ El movimiento, que dio lugar a un verdadero florecimiento de cofradías, fue paralelo al de los penitentes, al que le unía una común sensibilidad penitencial; tuvo que ver con su éxito la predicación de las órdenes mendicantes, el cansancio de las luchas entre Iglesia e Imperio, cierto milenarismo y, sobre todo, el arraigo en la masa del pueblo de una espiritualidad cristocéntrica que se identificaba especialmente con el sufrimiento (G. Angelozzi, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, op. cit., pp.28-29).

⁸⁸ De hecho, ante la extensión de este tipo de prácticas en todos los niveles sociales, debido a la sensación de inseguridad y precariedad propias de la época, se ha llegado a proponer la sustitución del término "religión popular" por el de "religión local"; William CHRISTIAN, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, 1981.

⁸⁹ De la opinión contraria es Bronislaw GEREMEK, quien se niega a admitir una supuesta y simplificadora dicotomía social entre clase dominante y dominada, que considera inaceptable para un estudioso de la historia social ("Entre lo individual y lo colectivo, ¿historia social o historia moral?", en *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia*, pp. 87-88).

La complejidad de las situaciones es reconocida incluso por quienes atribuyen a las cofradías un prioritario significado sociológico, como Álvarez Santaló:

"Se olvida, con frecuencia, que se parte de un magma de principios-valores absolutamente común; se olvida también (a veces, al menos) que las características de este conglomerado, básico, de creencias, temores, esperanzas e intereses, poseen unas capacidades de modelamiento de conductas sociales sumamente exigente (...) el miedo a la muerte no se debilita con la cultura ni con el ejercicio del poder social, sino que, seguramente, aumenta en tono y timbre (...). En realidad, el sistema completo funciona como una trampa, múltiple, capaz de apresar, indistintamente, a los *conocedores* y a los *crédulos*"⁹⁰.

Cuando no suceda así o, mejor dicho, cuando se crea que no debe suceder así, será cuando se plantee la revisión (y la consiguiente reforma).

Por otra parte, según se acaba de decir, las cofradías también propusieron en ocasiones una renovación. Esas formas de piedad nuevas, a veces exigentes, no siempre contaron con el beneplácito general de la sociedad (como pasó con *disciplinati* y *battuti*, disciplinantes y flagelantes, negros y blancos, en la baja Edad Media). Châtellier pone ejemplos de la

⁹⁰ Carlos ÁLVAREZ SANTALÓ, "Introducción", en *La religiosidad popular*, p. 11. El autor hace hincapié en la "ineficacia historiográfica de la lectura monolítica sobre la dialéctica entre religiosidad culta y religiosidad popular".

extrañeza (cuando no la hostilidad) que causaban en principio las prácticas de los *sodales* en las familias del centro y el Norte de Europa. En lugares de mayoría protestante, se podía pasar fácilmente de las palabras a los hechos (y viceversa: la beligerancia de los nuevos devotos no tenía nada que envidiar a la de sus contrincantes). En la diócesis milanesa, como ha estudiado Zardin, las reformas tridentinas introducidas por San Carlos Borromeo y su intervención en las cofradías suscitaron la oposición precisamente de una de esas *elites* que con frecuencia se excluyen, demasiado a la ligera, de las formas *populares* de cultura. Jóvenes turbulentos, no encuadrados en las nuevas cofradías, mujeres de dudosa reputación y nobles que manejaban a su antojo las prebendas y los fondos de las antiguas hermandades boicoteaban sistemáticamente las procesiones y las predicaciones organizados por las nuevas organizaciones (como la Doctrina Cristiana o el Santísimo Sacramento) y arrastraban de grado o por fuerza a los fieles a los bailes y otras manifestaciones "tradicionales"⁹¹.

Quizá no haya mejor ejemplo de la proximidad y lejanía entre *elites* religiosas y pueblo que el mismo santo milanés:

"San Carlos excomulgó a los músico y organizadores de bailes, persiguió a las brujas, contestó las prevaricaciones de las casas nobles y sus diversiones más resistentes a la reforma, fue a su vez mal entendido, temido y hostilizado; pero al mismo tiempo "encabezó él mismo las procesiones de reliquias, se profesó públicamente devoto de los santos,

⁹¹ Danilo ZARDIN, *Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo*, pp. 85-106.

se hizo peregrino (...). Su religión no era la teológica, abstracta y desnuda que prevalecería medio siglo más tarde entre los espirituales franceses (...). Además pone de manifiesto algo así como una ternura, casi infantil, que ninguna "doctrina" había alcanzado y que habitaba en secreto en el fondo de la voluntad armada de los "derechos y deberes" episcopales. Las devociones populares correspondían en Carlos a citas y fiestas del corazón entre la multitud de la que le separaba su cargo. *Allí parecía verdaderamente feliz*"⁹².

No deja de ser paradójico, por otra parte, que se estableciera una fuerte oposición entre dos corrientes que después otros reformadores y otros estudiosos acabarían identificando: la espiritualidad de la contrarreforma y las formas "populares" ¿Cómo explicar si no que, hoy por hoy, se califique de "barroca" a buena parte de las manifestaciones más características de la religiosidad popular, incluyendo las hermandades y cofradías? Todo ello abunda en la complejidad del fenómeno y en la necesidad de abandonar patrones excesivamente sociológicos. Otra pregunta no menos interesante, en relación con esa identificación, sería: ¿hasta qué punto tuvo éxito la contrarreforma católica?, las reformas sucesivas, ¿no serán "coletazos", intentos cada vez más desesperados de imponer una práctica más "ortodoxa"?

⁹² Michel DE CERTEAU, "Carlo Borromeo", en el *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1977. Cfr. ZARDIN, *op. cit.*, pp. 10-11. Las primeras palabras hasta las comillas son suyas. También el subrayado final.

La cuestión de la "popularidad" de las cofradías y de sus manifestaciones lleva aneja la de su misma composición social. La cuestión queda parcialmente respondida si se considera el carácter interclasista de la religiosidad popular, ya señalado. Pero, como siempre, la existencia de congregaciones de *elite* (como las promovidas por los jesuitas, al principio) junto a otras multitudinarias pone de relieve la diversidad de situaciones. Las cofradías "cerradas" vienen a complicar aún más las cosas a los amantes de la simplificación. Justo es reconocer, por lo demás, que no es siempre fácil establecer la condición social de los miembros de una cofradía. En este caso, el examen de los libros de matrícula o inscripción se presta mejor a un examen cuantitativo que cualitativo. A veces, las diferentes cuotas correspondientes a diversas categorías de cofrades permiten una aproximación sociológica más precisa⁹³. Pero en ocasiones los libros se limitan a señalar la procedencia del cofrade, sobre todo si es forastero, siendo muy rara (salvo en el caso de los eclesiásticos) la mención de su condición y ocupación⁹⁴. Por cierto que la entrada en una cofradía era a menudo el primer paso hacia la integración en la comunidad local, como ha señalado Châtellier para los artesanos inmigrantes en Amberes, Lille o Colonia⁹⁵.

⁹³ T. A. Mantecón Movellán señala estas diferencias, que no se limitan a la condición socioeconómica, sino que dependen también del sexo, la edad y el "honor", lo cual viene a complicar las cosas e impide establecer una relación unívoca entre cuota y categoría social (*Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria*, pp. 125-129).

⁹⁴ Danilo Zardin destaca por ejemplo la presencia de españoles en algunas cofradías rurales del Milanesado en este sentido, más que como señal de la extensión de la hermandad a territorio español (*Confraternite e vita di pietà*, pp. 202 y ss.).

⁹⁵ Châtellier, *op. cit.*, pp. 66-77 y 239-242. Lo mismo sucedía en Zamora para los inmigrantes procedentes de las provincias del Norte, los mozárabes y los franceses (Flynn, *op. cit.*, pp. 14-15).

Los datos incluidos en la documentación permiten, en la mayoría de los casos, elaborar gráficos que reflejen la evolución temporal de la inscripción en las cofradías. Tales curvas, en la más pura tradición de la historia cuantitativa, permiten apreciar los altibajos de determinadas devociones, la evolución de las prácticas y (por qué no decirlo) de las modas religiosas. Un declive no es, por lo demás, irreversible. Frente a la pretendida secularización general de la sociedad a finales del siglo XVIII, los gráficos demuestran un repentino auge de las cofradías de la Buena Muerte en Alemania⁹⁶. Como siempre, no conviene generalizar: el aumento repentino del número de "hermanos de luz" en los pueblecitos de Cantabria se debe, al parecer, a la extinción de la categoría de "hermanos de sangre" o flagelantes en virtud de la Real Cédula de 1777⁹⁷.

Otro dato que ha merecido la atención de los estudiosos es la participación femenina en las cofradías. De nuevo, la variedad de situaciones que se desprenden de los estudios realizados hasta la fecha impide la generalización. Admitidas en la Edad Media como flagelantes, la presencia de las mujeres en este campo se reduce, por motivos de conveniencia, hasta quedar "relegadas" al acompañamiento luminoso o ser incluso excluidas en algunos casos⁹⁸. En el otro extremo se sitúa el

⁹⁶ En concreto, en Haguenau, Selestat y Ottersweyer (Châtellier, *op. cit.*, p. 213).

⁹⁷ MANTECÓN, *op. cit.*, pp. 154-157.

⁹⁸ MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis*, vol. I, pp. 498-504. De todas formas, en Provenza la composición de las cofradías de penitentes llegó a ser en algunos casos mayoritariamente femenina a finales del XVIII (M. H. FROESCHLÉ-CHOPARD, "Univers sacré et iconographie au XVIIIème siècle: églises et chapelles des diocèses de Vence et de Grasse", *Annales ESC*, 1976, pp. 97 y ss.).

predominio femenino en determinadas cofradías, sobre todo a partir de los siglos XVIII y XIX⁹⁹.

La participación femenina en las cofradías abre la puerta a otra interesante cuestión: la del estudio de los grupos familiares y de parentela. El ingreso en una cofradía, ¿obedecía al estímulo de la familia o al peso de la tradición? ¿Hasta qué punto las enseñanzas y prácticas de piedad se transmitían así a la vida cotidiana y a la intimidad familiar?¹⁰⁰. Châtellier ha emprendido por su parte el análisis de la formación de las familias católicas a través del estudio de varias generaciones de congregantes. La cofradía funcionaba, en este caso, como lugar privilegiado para el establecimiento de alianzas matrimoniales que, de paso, garantizaban en muchos casos la definitiva integración en la comunidad y el ascenso social¹⁰¹. Este sería el caso extremo de sociabilidad establecida en el interior de las cofradías. Un aspecto que quizá no haya merecido tanta atención como sus relaciones con la sociedad mal llamada "exterior".

Casos como el recién mencionado vendrían a consolidar la imagen tradicional de la cofradía como núcleo de solidaridad humana, como "familia artificial"¹⁰²: Quizá sea esta solidaridad, en términos de mutua asistencia material y espiritual, el aspecto más estudiado de las cofradías, según se ha dicho. Más reciente es una visión que recupera la que ofrecen

⁹⁹ Valga el ejemplo de las del Rosario en el Milanesado (ZARDIN, *op. cit.*, pp. 76-77) o las ya mencionadas de la Buena Muerte en Alemania (CHÂTELLIER, *op. cit.*, p.213).

¹⁰⁰ Son las preguntas que se plantea, tras constatar la pertenencia de familias enteras a las cofradías, Zardin (*op. cit.*, pp. 78-79).

¹⁰¹ Los cuadros elaborados por el historiador francés se refieren a Épinal a finales del siglo XVIII (*op. cit.*, pp. 234-239).

¹⁰² La definición corresponde a Gabriel LE BRAS, "Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions", *Revue historique de droit français et étranger*, París, 1940, I, p. 324.

muchas actas de fundación: la de la hermandad como comunidad ideal. El modelo ha sido aplicado por Châtellier para las congregaciones marianas fundadas por los jesuitas, que se proponían usarlas como fermento para cambiar la sociedad. Bien es verdad que su misma capacidad de adaptación dio parcialmente al traste con estos propósitos¹⁰³. Maureen Flynn, por su parte, refiere esa solidaridad a otra comunidad de carácter sobrenatural: la comunión de los santos¹⁰⁴.

Más acá de su significado religioso, la dimensión comunitaria de las cofradías se traduce en una sociabilidad, cuyas manifestaciones ofrecen a historiadores y antropólogos un enorme filón. Empezando por las reuniones¹⁰⁵ y siguiendo por los banquetes¹⁰⁶, por no hablar de las procesiones, las cofradías constituyen durante siglos casi los únicos grupos de agregación del individuo. Por cierto que todas estas manifestaciones podían ser (y fueron muchas veces) causas de conflicto. Los estudios sobre el orden público deberían tener en cuenta este tipo de conflictividad "menor", menos aparatoso que la de carácter delictivo pero sin duda mucho más frecuente y, por lo menos, totalmente alejada del modelo de comunidad ideal a que aspiraban en su fundación muchos de estos organismos.

¹⁰³ La primera parte de su obra se titula precisamente "La construcción de un modelo". El resto del libro examina su puesta en práctica y su fracaso. El modelo comunitario es también utilizado por Mantecón Movellán en su obra ya mencionada sobre las cofradías cántabras.

¹⁰⁴ Flynn, *op. cit.*, pp. 12-14.

¹⁰⁵ Zardin ha estudiado el ritmo asociativo de las cofradías, relacionándolo con el horario laboral y el calendario festivo, así como la participación de los cofrades en las mismas (*op. cit.*, pp. 147 y ss.).

¹⁰⁶ Esta costumbre, de origen convivial, fue una de las más criticadas por los reformadores de todas las épocas. Véase Flynn (para los banquetes funerales, *op. cit.*, pp. 67-69) y Mantecón (*op. cit.*, 159 y ss.).

En efecto, las relaciones de las cofradías con la sociedad parecen marcadas, para muchos estudiosos, por la conflictividad, bien sea en su seno (como consecuencia de la pugna de intereses de grupos sociales contrapuestos), bien referida a las "estructuras de poder" (civil o eclesiástico)¹⁰⁷. Un típico conflicto interno es la lucha por el control de los cargos y puestos de responsabilidad, que a veces desemboca en la exclusión y en el establecimiento de un *numerus clausus*¹⁰⁸. Por cierto que son los cargos los que han proporcionado en ocasiones mayor cantidad de datos sobre la condición social de este tipo de congregantes (que no sobre el resto). El predominio de las capas altas de la sociedad (que por lo demás no hay que dar por descontado) depende también de diversas variables. En primer lugar, la complejidad de algunas de las funciones que comporta el desempeño de un cargo (sobre todo cuando la hermandad crece y aumentan las responsabilidades y complicaciones administrativas) explica su entrega a las personas que por su nivel social, económico y cultural parecían las más idóneas para garantizar una buena gestión¹⁰⁹. Este "elitismo" tiende a disminuir en las áreas más ruralizadas: cuanto más pequeño es el núcleo de población, más "democrática" parece la distribución de los cargos. Ello se debe, sin duda, a la ausencia de esas "elites" (que componen no sólo la pequeña nobleza, sino los campesinos y artesanos acomodados)¹¹⁰. La capacidad de gestión explica que en muchos casos se produzca una

¹⁰⁷ Valga como ejemplo el trabajo ya mencionado de Jesús PEREIRA PEREIRA, "La religiosidad y la sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la segunda mitad del siglo XVIII", en *Carlos III, Madrid y la Ilustración*.

¹⁰⁸ El "cierre aristocrático" se produce, por ejemplo, en el siglo XV en las cofradías de luz en grandes zonas de Francia, Alemania e Inglaterra, según estudios de Mollat y Agulhon (cfr. ANGELOZZI, *op. cit.*, pp. 31-33).

¹⁰⁹ *Ibid.*, ZARDIN, *op. cit.*, pp. 153-154 y 162, 165.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 173-174.

superposición del poder político o profano y religioso (referido este último al gobierno de las cofradías).

Zardin hace a este respecto una interesante sugerencia: en la vida local del Milanesado, todo contribuía a formar un *sistema unitario* en el que las delimitaciones de competencias y las distinciones demasiado sutiles pierden buena parte de su sentido¹¹¹. Al contrario, podía suceder que las cofradías se convirtieran en el último reducto de poder de una aristocracia relegada por la consolidación del poder civil y eclesiástico, según se ha visto a propósito del "cierre" numérico de algunas hermandades; en este caso no se producía esa imbricación en los órganos del poder local. Un ejemplo mencionado por Zardin pone de relieve al mismo tiempo esa íntima relación y la no necesaria identificación de esas *elites* de poder de las cofradías con las *elites* espirituales: un personaje que bien podría haber inspirado el Don Rodrigo de *Los novios* de Manzoni, pródigo benefactor del culto y ardiente defensor de su pueblo contra los franceses en las guerras de sucesión del Ducado de Mantua, pero acusado de varias muertes violentas y víctima a su vez de uno de sus matones a sueldo¹¹².

El elitismo de una cofradía (referido tanto a su composición como a su gobierno) depende también, en definitiva, de su tipología: difícilmente encontraremos a la oligarquía local en la cofradía gremial, especialmente si se trata de un oficio humilde. Si no lo es tanto (como sucede con los miembros de la administración) es más probable la coincidencia parcial o

¹¹¹ *Ibid.*, p. 170.

¹¹² *Ibid.*, pp. 167-169.

total entre ambos grupos¹¹³. Caso límite son las cofradías de nobles con un número cerrado de miembros, como las de Lorca, en Murcia, que en principio impusieron como condición para el ingreso la limpieza de sangre y la desvinculación de oficios mecánicos. El número inicial de 33 (para la Cofradía y Hermandad de la Sangre de Cristo) se redujo a finales del siglo XVII a 24, repartidos entre el clero y la hidalguía. A principios del XVIII también la cofradía del Rosario, su rival, se estructuraría como "del estado noble". Para dar el debido lustre a sus ceremonias, estas cofradías generaron otras subsidiarias, de oficiales de distintos gremios, también de número cerrado¹¹⁴. El "cierre" de estas cofradías al llegar la época de las Luces y de las declaraciones de los derechos del hombre y (sobre todo) del ciudadano contrasta con la apertura por las mismas fechas de otras de origen elitista, como las mencionadas de Nápoles, Munich, Toulouse, Lille y Amberes¹¹⁵. La diversidad de situaciones impide, de nuevo, generalizar, dando por supuesto que las cofradías son microcosmos que reflejan con absoluta fidelidad la estructura social y los conflictos que se producen en su seno¹¹⁶.

¹¹³ Châtellier menciona a este respecto las congregaciones de *Messieurs* de Toulouse, Rouen y Grenoble, y las *Major* de Nápoles, Munich y Neuburg, que encabezaban en ocasiones los príncipes reinantes (*op. cit.*, pp. 99 y ss.).

¹¹⁴ Domingo MUNUERA RICO, "El cambio de protagonismo: de la dependencia a la supremacía", en *La religiosidad popular*, pp. 599-602.

¹¹⁵ CHÂTELLIER, *op. cit.*, pp. 136-137.

¹¹⁶ Esta teoría se aplica habitualmente al caso andaluz (quizá por ser el que presenta de forma más llamativa un mayor vigor en la actividad de sus cofradías). Véanse a este respecto los trabajos de Javier ESCALERA REYES, "Hermandades, religión oficial y poder en Andalucía", en *La religiosidad popular*, pp. 458 y ss., H. M. VELASCO, *Tiempo de fiesta*, Madrid, 1982; S. RODRÍGUEZ BECERRA, *Las fiestas de Andalucía. Una aproximación desde la antropología cultural*, Sevilla, 1985; I. MORENO NAVARRO, *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la antropología*, Universidad de Sevilla, 1974; *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Sevilla, 1985; *Las cofradías de Sevilla. Historia, antropología, arte*, Universidad de Sevilla, 1985; *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*, Sevilla, 1982.

La rivalidad entre distintas cofradías, estudiada por antropólogos, parece revestir mayor complejidad que la que se deriva del antagonismo entre distintos grupos sociales, sobre todo cuando se trata de agrupaciones interclasistas o con un mismo origen¹¹⁷. Este fenómeno está en la base de la *emulación* que, si hemos de hacer caso a los adustos reformadores tridentinos e ilustrados, tanta ruina causó, sobre todo a los mayordomos y hermanos mayores encargados de sostener los gastos de las distintas manifestaciones de las cofradías (y que, precisamente por eso, como se ha visto, podían pertenecer a la *elite* socio-económica).

El problema del papel de las *elites* en las cofradías y el de su relación con el entramado social han llevado a los estudiosos a plantearse su articulación con el entramado institucional o, lo que es lo mismo, con el poder civil y eclesiástico. Claro está que el enfoque estructuralista reduce automáticamente todo a un conflicto entre asociaciones de carácter *popular* (ya sea en sus manifestaciones, ya en su composición), y poder representante de unas oligarquías sociales o de una forma de religión "oficial" o "culto" y, en cualquier caso, identificada con los intereses de *clase* de las oligarquías dominantes. Vista la heterogénea tipología de las cofradías y el variado papel desempeñado por las *elites* en su interior, así como la falta de asimilación entre elites espirituales y sociales (por no decir la identificación de estas últimas con los parámetros de la religiosidad "popular" (que quizá convenga seguir llamando así sólo en virtud de la *popularidad* que, en efecto, gozaba y sigue gozando), parece superfluo insistir en la banalidad de tales simplificaciones.

¹¹⁷ Este es el caso, según se ha visto, de los "blancos" y "azules" de Lorca, de fuerte impronta aristocrática inicial (D. Munuera, *op. cit.*, pp. 612 y ss.).

Más interesante parece la relación efectiva de las cofradías con el poder político. Más allá de la simple represión de la conflictividad, las cofradías fueron instrumentalizadas por el poder: en plena época de la contrarreforma, los investigadores han puesto de relieve el papel de las cofradías como mediadoras por la causa de la monarquía, ya se tratara de la imperial¹¹⁸, ya de la española¹¹⁹. Incluso en épocas en que se fraguaba su reforma, las cofradías eran las encargadas de celebrar los triunfos y fastos de los monarcas, por no decir los acontecimientos que, no por más íntimos, dejaban de interesar a los súbditos (como las bodas o los nacimientos de nuevos herederos). Así, se ha abordado el estudio de las distintas manifestaciones artísticas promovidas por las hermandades con estos motivos¹²⁰. No menos fasto revestían otras, de menor significado político inmediato, pero de gran interés para el poder, que era el primero en reclamar a las hermandades su participación: nos referimos a las rogativas

¹¹⁸ CHÂTELLIER, *op. cit.*, pp. 123-124.

¹¹⁹ FLYNN, *op. cit.*, pp. 31-33.

¹²⁰ La época de oro de las arquitecturas fue el siglo XVIII, como ha puesto de relieve la profesora Virginia TOVAR MARTÍN, *Los Cinco Gremios Mayores de Madrid, artífices de la "Entrada pública en la capital de España de los reyes D. Fernando VI y D^a Bárbara de Braganza". Octubre 1746*, Madrid, Cámara Oficial de Comercio e Industria, 1980. Otro especialista en el tema es Antonio BONET CORREA, "La fiesta barroca como práctica del poder", *Diwan*, 5-6, 1979. Véase también el trabajo de Anna RIERA I MORA, "Les festes religioses en el regnat de Carles III: el cas particular de Barcelona (1770-1785)", *Actes del II Congrés d'Historia Moderna de Catalunya, Pedralbes*, 8, 1988, vol. II, pp. 605-613. Más frecuentes, desde el punto de vista de la Historia del Arte, son los estudios sobre el patrimonio artístico de las cofradías, como el de José M^a de AZCÁRATE, "La imagen religiosa", *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora, 1987, pp. 117-122. Son numerosos los trabajos de carácter local, como los de Juan Antonio SÁNCHEZ LÓPEZ, *Muerte y cofradías de Pasión en la Málaga del siglo XVIII (La imagen procesional del Barroco y su proyección en las mentalidades)*, Málaga, 1990; o Dolores GRACÍA CANTÚS, *El gremio de plateros de Valencia en los siglos XVIII y XIX*, Valencia, 1985. En Italia, tiene un carácter más completo la obra coordinada por Luigi FIORANI *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*, Roma, 1984.

públicas¹²¹ y a las ejecuciones, que contaban con su propia cofradía "especializada"¹²². A pesar de su importancia, no se suele considerar este papel (asignado por las autoridades) dentro del marco general de la relaciones de las cofradías con el poder. El mismo hecho de que conservaran la función mediadora incluso en tiempos de crisis (para los mismos organismos, pero también para el entero Antiguo Régimen), debe inducir seriamente a la reflexión sobre la *conflictividad* de las relaciones. Dentro siempre del ámbito del ceremonial público se observan en la misma época casos curiosos de "interacción" en sentido de "ida y vuelta": una devoción tan popular como la de la Inmaculada Concepción obtiene el respaldo oficial de la Corona, que en 1761 la proclama patrona oficial de España. Ni que decir tiene que en las celebraciones organizadas con este motivo, que duran varios días y se caracterizan por su esplendor, juegan un papel de primer plano las cofradías¹²³.

Sin negar por tanto la existencia de conflictos entre las cofradías y las autoridades civiles, hay que dejar de considerarlos como la constante que definió las relaciones entre ambas durante siglos y hasta la actualidad. Y si esto sucede con el poder civil, enfrentado a veces con las cofradías porque estaban sometidas exclusivamente al poder eclesiástico, ¿qué decir de las relaciones con este último? No hay que olvidar que la iniciativa

¹²¹ Véase por ejemplo I. LOBATO, "Religió i societat: processos i rogatives publiques a Barcelona, 1550-1620", *Actes del I Congrés d'Historia Moderna de Catalunya*, Barcelona, 1984, pp. 429-434.

¹²² De este tema se han ocupado, entre otros, J. L. GÓMEZ URDÁÑEZ *La Hermandad de la Sangre de Cristo de Zaragoza. Caridad y ritual religioso en la ejecución de la pena de muerte*, cit., y M. MUNUERA RICO, "Cofradías y ceremonial de ejecuciones", *Áreas*, 3-4, 1985, pp. 243-246.

¹²³ W. J. Callahan, *op. cit.*, p. 61. menciona el caso concreto de Sevilla, referido por un viajero inglés de la época.

reformadora de las cofradías, en el siglo XVIII, partió en buena medida del mismo episcopado. Esto, tan claro para Italia¹²⁴, no lo es menos para España¹²⁵. En niveles inferiores, no fueron pocos los párrocos que se opusieron a algunas devociones y prácticas menos devotas de las cofradías. Y no sólo por su carácter más o menos extravagante o profano, sino por motivos que hoy llamaríamos de competencia profesional. El clero secular veía cómo el pueblo en sentido amplio desertaba de las parroquias para asistir a los actos (religiosos o meramente sociales) promovidos por las cofradías. Aún hoy en día sigue llamando la atención la práctica ausencia del clero parroquial de las procesiones de Sermana Santa en Andalucía, o la escasa asistencia del público, durante esos mismos días, a los oficios. No están bien definidos los motivos de la "deserción". Si para unos se debe a la laxitud de las devociones y de la formación moral ofrecidas en los oratorios, en comparación con la "ofensiva" evangelizadora emprendida desde las parroquias a raíz de la aplicación de las directrices tridentinas¹²⁶, para otros fue precisamente la superioridad de las formas de espiritualidad ofrecidas por las cofradías, frente al relajamiento general del clero, lo que atrajo a los fieles¹²⁷.

¹²⁴ Véanse los trabajos ya mencionados de Zardin.

¹²⁵ Milagrosa ROMERO SAMPER, "El expediente general de cofradías del Archivo Histórico Nacional. Regesto Documental", *Hispania Sacra*, 40, 1988, pp. 205-234; *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*, Madrid, Fragua, 1991. A la aplicación por el obispo de la reforma borromea en Santander se ha ocupado Mantecón Movellán, como se ha dicho.

¹²⁶ Tal es la opinión de Callahan, *op. cit.*, pp. 65-66; Leandro HIGUERUELA DEL PINO, *El clero de Toledo desde 1800 a 1823*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979, p. 183. Del mismo parecer eran, por supuesto, los párrocos "afectados", cuyos lamentos recogen los autores citados.

¹²⁷ Nos remitimos a la obra tantas veces citada de Louis Châtellier.

Qué duda cabe que una respuesta satisfactoria exige la aclaración previa del nivel real de formación y dedicación del clero parroquial y de la hondura espiritual de las prácticas promovidas por las asociaciones piadosas. Sin embargo, no sólo no suelen relacionarse ambos factores, sino que se consideran, erróneamente, como excluyentes. Un pastor atento y preocupado por su rebaño puede promover, para facilitar su formación o difundir una devoción o práctica particular, la erección de una cofradía, como puede hacerlo, de acuerdo con el párroco del lugar, un predicador al concluir su misión¹²⁸.

Como siempre, es inútil generalizar sobre todo si se carecen de todos los datos mencionados. Aparte de la hostilidad manifiesta en algunas ocasiones, sin embargo, también cabe interpretar la "separación" entre hermandades y jerarquía eclesiástica como señal de autonomía. No hay que olvidar que, aunque sometidas a aprobación eclesiástica y a visita pastoral, las cofradías eran después de todo asociaciones de laicos prácticamente autónomas; en pocos casos contemplan sus estatutos su gobierno por un clérigo, perteneciente a la parroquia o ajena a ella. Aunque no suficientemente explotados hasta ahora, encontramos testimonios elocuentes de esta autonomía en los archivos. Desde la elección de cargos, hasta la organización de actos en las instalaciones de la parroquia, pasando por la administración de los bienes de las cofradías, la restauración o reposición de objetos de culto (o de oratorios) deteriorados por el uso o destruidos por los incendios, sin olvidar la golosa gestión de las mandas

¹²⁸ Châtellier, *La religione dei poveri*, pp. 189 y ss.

pías, las cofradías manifestaban su relación peculiar con el párroco o con el obispo ordinario.

Las cofradías y la crisis del Antiguo Régimen

El caso es que, fueran cuales fueren las relaciones concretas de las cofradías con la monarquía o con la Iglesia, su mismo carácter y su inserción en el marco institucional hacen a todos los autores que se ocupan del tema considerarlas como un organismo típico del Antiguo Régimen, en cuanto éste se define normalmente por su carácter corporativo, orgánico y jerárquico. Ello quiere decir que la crisis de este modelo político y social se manifiesta en todos los ámbitos y, en manera particular, en el seno de los núcleos de agregación que componen el sistema: los estamentos, los gremios, las cofradías. Ahora bien, aunque parece existir unanimidad al indicar la incidencia de esa crisis en las cofradías, se observan distintas interpretaciones sobre su resultado final. Hay que señalar que el comienzo de la crisis se coloca en la Ilustración, si bien no termine de definirse el peso concreto del proceso de secularización de la sociedad (o, al menos, de las *élites* culturales) y el de la piedad "cultas", que adopta distintos nombres en la época. Según la importancia concedida a uno u otra, y a la permanencia de las formas "populares", se llegará a distintas conclusiones sobre la pervivencia, adaptación o crisis definitiva de las cofradías. Ni que decir tiene que estos factores no siempre coinciden, y que los esfuerzos de los reformadores, secularizados o cultamente cristianos, se estrellaron la

mayoría de las veces con una sociedad no tan secularizada como una observación superficial podría dar a entender.

En líneas generales, se ha apuntado a una "quiebra" de la mentalidad tradicional; así, Carasa afirma que la nueva solidaridad de clase deja sin contenido socio-económico a la cofradía, que queda de esta forma relegada a lo estrictamente devocional y cultural. Pero incluso esta esfera queda seriamente mermada por cuanto, de una parte el principio de la revolución demográfica (que se traduce en la superación del miedo a la muerte) y, de otra, el abandono de los modelos contrarreformistas y barrocos comportan un distanciamiento de la población de las cofradías¹²⁹. Mucho habría que decir sobre cada una de estas cuestiones. El alejamiento de la muerte no se produce como una consecuencia de las mejoras sanitarias, sino que es el resultado de un proceso de secularización. Es más, habría que ver hasta qué punto cambian las actitudes hacia la muerte en el siglo XVIII (por no decir el XIX). El tema, como se sabe, es uno de los más frecuentados por la "nueva historia", que si algo ha puesto de relieve es precisamente la familiaridad de nuestros antepasados con su destino final y su deseo de bien morir. Es más, buena parte de la "supervivencia" de las cofradías tras la crisis del Antiguo Régimen se debe precisamente a la conservación de su papel como mediadoras en ese trance. Resulta especialmente llamativa la proliferación de cofradías de la Buena Muerte justo por esas fechas (finales del siglo XVIII) en distintos lugares de Europa¹³⁰. España no es una

¹²⁹ Pedro Carasa, *Historia de la beneficencia en Castilla y León*, pp. 144-145.

¹³⁰ Véase el caso ya mencionado de Alemania, y estudiado por Châtellier en *L'Europa dei devoti*, p. 213. Las preferencias de los fieles varían sin embargo según las zonas, predominando en otros lugares las del Santísimo Sacramento y las del Rosario (*ibíd.*, véanse también los caos mencionados por Ph. ARIÈS y G. DUBY, *Historia de la vida privada*, vol. III, *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, 1989, p. 90, y M.

excepción: en Zamora aumentan sensiblemente las peticiones para asistir cofradías a los entierros, siendo las más difundidas en los pueblos precisamente las de Ánimas¹³¹. Hay que notar, por lo demás, que los reformadores ilustrados no se manifestaron partidarios de la supresión de este tipo de hermandades, al contrario¹³². La pervivencia en la actualidad de manifestaciones religiosas claramente barrocas hace también reflexionar sobre el verdadero alcance de esa "crisis".

Cabe señalar que, según Carasa, los apuros económicos que atravesaban las cofradías (y, en concreto, sus mayordomos), y que fueron una de las causas de la crisis y de la reforma, fueron al menos en parte remediados por la aplicación de esta última¹³³, de manera que, paradójicamente, y al menos en este aspecto, las hermandades saldrían incluso reforzadas de la prueba, contra la teoría de su hipotético y definitivo decaimiento a finales del XVIII. Naturalmente, nada se puede aventurar en este sentido, sino señalar las contradicciones a que pueden conducir las conclusiones demasiado precipitadas.

Para otros autores, como Angelozzi, es la pérdida de contenidos corporativos en el sentido tradicional del término (y, en concreto, de la relación con los gremios) lo que posibilita la verdadera emergencia de las cofradías en su dimensión original, la religiosa, precisamente cuando se

VOVELLE, *Piété Baroque et déchristianisation en Provence aux XVII et XVIII siècles*, París, 1974, p. 90).

¹³¹ Francisco Javier LORENZO PINAR, *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El Caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, pp. 190-192.

¹³² El mismo secretario de la Universidad de Cervera instó al Consejo a la aprobación de la cofradía de Nuestra Señora de la Buena Muerte, detallando los beneficios que se seguirían. Véase el capítulo correspondiente a la polémica ilustrada contra las cofradías.

¹³³ P. Carasa, *op. cit.*, p. 146.

produce la llamada "crisis del Antiguo Régimen"¹³⁴. Buena prueba de la complejidad del asunto es que también este autor cae en una contradicción, pues tras afirmar el deslindamiento de funciones mencionado, insiste en la progresiva debilidad de los gremios, que "descargan" sus compromisos sociales en las cofradías, con lo cual éstas tienden a mundanizarse al mismo tiempo que alcanzan su periodo de mayor difusión (en la primera mitad del XVIII). No sólo eso, sino que frente al igualitarismo propio de estas pías asociaciones, las clases dominantes se acercan a las nuevas cofradías propuestas por la reforma tridentina, encontrando en ellas un modelo de piedad y una jerarquización más acorde con su rango; paralelamente, y a medida que avanza la descristianización de las masas y la ruptura de lazos económicos, sociales y culturales que mantenían la cohesión del Antiguo Régimen, se aprecia una disminución en el *tono* religioso de las cofradías más "populares"¹³⁵. A estas alturas convendría preguntarse por la conveniencia de seguir hablando de una crisis generalizada de las cofradías, más aún si se tiene en cuenta que la "aristocratización" de las "nuevas" cofradías y la "popularización" de las antiguas no parece algo tan claro, vista la mentalidad "popular" de una buena parte de las *élites* sociales todavía en esta época y vista también la sorprendente supervivencia de estos organismos incluso en las condiciones más adversas, y precisamente en medios populares.

Se suele considerar la Revolución Francesa como la máxima expresión de la crisis del Antiguo Régimen y el punto de partida del mundo contemporáneo. Pues bien, han sido varios los autores galos que han

¹³⁴ Angelozzi, *op. cit.*, pp. 10-11.

¹³⁵ *Ibíd.*, pp. 45-47.

señalado el papel fundamental de las cofradías, sobre todo en medios rurales, para conservar y transmitir los valores religiosos en una época de persecución¹³⁶. Este hecho obligaría a matizar algo que se da por supuesto: la "descristianización de las masas". ¿Es justo considerar indicativos, a este respecto, acontecimientos más o menos puntuales y protagonizados, más que por las masas, por determinadas capas sociales, especialmente urbanas, en una época en que predomina la población rural? Sin negar que exista en efecto una tendencia a la "descristianización", lo cierto es que parece prematuro situar su inicio precisamente cuando, al menos en apariencia, habían culminado los esfuerzos realizados desde el siglo XVI por los grandes obispos y misioneros de la reforma católica¹³⁷. Habrá que emplear por tanto otro tipo de indicadores. Quizá las cofradías sean uno de ellos.

No menos interesante parece la adaptación de las cofradías a los nuevos tiempos, si bien no se le haya prestado la debida atención, sin duda por el hecho de confundirse normalmente dos conceptos como "crisis" y "desaparición". La crisis es por el contrario, en muchas ocasiones, motor de cambio, ya sea por intervención de factores externos (reforma impuesta desde el poder), ya sea por factores internos (adaptación en el verdadero sentido de la palabra). Caso extremo de adaptación serían las cofradías que

¹³⁶ Nos remitimos a las obras ya mencionadas a cargo de Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD, *Confréries et dévotions à l'épreuve de la Révolution: actes du colloque de Marseille (18-19 mai 1988)*, M. AGULHON, *La sociabilité méridionale. Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIIIème siècle*, y B. DOMPNIER y Françoise HERNÁNDEZ, "Les livres de piété des pénitents du XVIIIe siècle: la négation de la Révolution?", *Provence historique*, XXXIX, 156, 1989, pp. 257-271, en su número especial *Paroisses, confréries, dévotions à l'épreuve de la Révolution*.

¹³⁷ Aunque detecta "quejas" referidas a la descristianización aun antes de 1789, José ANDRÉS-GALLEGÓ sitúa las primeras transformaciones representativas en torno a 1830-1860, periodo que coincide con el predominio en España de la concepción religiosa ultramontana (1848-53/1962-67) ("Práctica religiosa y mentalidad popular en la España contemporánea", *Hispania Sacra*, 46, 1994, pp. 331-340).

sobreviven en la Francia revolucionaria o, en circunstancias menos dramáticas, las congregaciones marianas promovidas por los jesuitas, maestros en el arte de adaptarse a la sociedad con el fin de transformarla desde su interior. Por cierto que esa misma capacidad de adaptación (que se refleja en la constitución de congregaciones separadas para estudiantes, sacerdotes, padres de familia, nobles, artesanos, etc.) podía resultar contradictoria con su fin último¹³⁸.

No sólo eso sino que podía ser un desencadenante de la misma crisis en el sentido de que, al habituar a sus componentes a los mecanismos de la vida asociativa, la cofradía les "educaba" para la participación democrática y el ejercicio de las responsabilidades políticas. Se ha mencionado al respecto el caso extremo, en Francia, de los revolucionarios procedentes del seno de las congregaciones¹³⁹. Menor dramatismo pero mayor interés ofrece la línea interpretativa católica que ve una continuidad entre las antiguas cofradías y el asociacionismo obrero¹⁴⁰. Según esta tendencia, las cofradías, lejos de sucumbir ante la secularización de la sociedad moderna, contribuyen de forma decisiva a su configuración. Se colocan así en abierta oposición no sólo de los "apóstoles" de la secularización, sino de buena parte de la historiografía protestante, que sigue defendiendo, con todas las

¹³⁸ Véase toda la segunda parte de *L'Europa dei devoti*, de CHÂTELLIER.

¹³⁹ Sobre la inscripción de congregacionistas en los clubs jacobinos, *vid.* P. LEULLIOT, *Les Jacobins de Colmar. Procès-verbaux des séances de la société populaire (1791-1795)*, Estrasburgo, 1923.

¹⁴⁰ CHÂTELLIER, *op. cit.*, pp. 219-258. Se han ocupado de la cuestión, entre otros, J.-B. DUROSELLE, *Les Débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, París, PUF, 1951; R. REZSOHAZY, *Origines et formation du catholicisme social en Belgique 1842-1909*, Lovaina, Universidad de Lovaina, 1958; A. KANNENGIESER, *Catholiques allemandes*, París, 1892; J. M. MAYEUR, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, París, Cerf, 1986. En España se ha ocupado del tema J. ANDRÉS-GALLEGO en *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, 1984.

matizaciones que se quiera, la famosa tesis de Max Weber que asociaba el desarrollo del capitalismo a la aparición de la ética protestante¹⁴¹ y a la posterior secularización. Por lo demás, la reducción del debate sobre los orígenes del mundo actual a la contraposición de una tesis católica y otra protestante no deja de ser cuando menos curiosa en una sociedad "oficialmente" laica. La cuestión enlaza también con uno de los temas en torno a los que se está articulando el estudio de las cofradías: el éxito o el fracaso de la reforma tridentina.

La reforma de las cofradías

Sin embargo, cuando se habla de *reforma* de las cofradías, no se suele aludir a la que, en efecto, se planteó en Trento, sino más bien a la que se acometió, con mayor o menor resultado, a finales del siglo XVIII y coincidiendo, por tanto, con la llamada "crisis del Antiguo Régimen". Una excepción notable es el trabajo de Maureen Flynn, que plantea la evolución de ciertas formas de piedad ligadas a las cofradías tradicionales (de origen medieval) o "populares" en el marco de la reforma tridentina. Se refiere en concreto a las manifestaciones ligadas con el ejercicio de la caridad y con la penitencia pública, así como a las variantes del culto eucarístico y mariano. Esta autora asume por tanto una perspectiva más amplia que la de mera crisis del Antiguo Régimen y sus manifestaciones, y no olvida tampoco la

¹⁴¹ A esta tendencia pertenece H. R. TREVOR-ROPER, autor de *Religion, the Reformation and Social Change*, Londres, Macmillan, 1967 (edición manejada: *Protestantismo e trasformazione sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1994).

aportación de la antropología a la hora de explicar algo tan importante como la pervivencia, a pesar de todo, de formas "populares" que considera medievales, más que barrocas, como es habitual. El despego hacia las formas rituales no empezó en España hasta finales del XVIII, cuando un pequeño grupo de ilustrados comenzó a considerarlas una fachada que impedía el desarrollo de una fe más personal. Esta actitud es la que sigue prevaleciendo, a pesar de que la pervivencia de estas formas haya demostrado su valor¹⁴².

No han sido muchos los trabajos que tratan del intento de reforma ilustrada en España, aunque se basen en el material recopilado con este motivo¹⁴³. Un primer intento de aproximación lo constituye el artículo de Farid Abbad "La confrérie condamnée ou une spontanéité festive confisquée"¹⁴⁴. El autor sugiere posibles líneas de investigación, partiendo de un planteamiento básico: el enfrentamiento que se produce en esa centuria entre la mentalidad ilustrada (partidaria de una religión intelectualizada y libre de toda contaminación profana) y unas formas de piedad que podríamos llamar "barrocas". En este sentido, comparte la tesis de Yves-Marie Bercé, que sostiene que ya desde el siglo XVII e incluso en el XVI se comienza a apreciar una

¹⁴² M. FLYNN, *op. cit.*, p. 145.

¹⁴³ M^a del Prado RAMÍREZ, *Cultura y religiosidad popular en el siglo XVIII. Censo de Hermandades, gremios y cofradías del Conde de Aranda en la provincia de Ciudad Real*, Diputación de Ciudad Real, 1986. Para la forma de reunir la información y el contenido del expediente resultante, véase M. ROMERO SAMPER, "El expediente general de cofradías del Archivo Histórico Nacional. Regesto Documental", *Hispania Sacra*, 40, 1988, pp. 205-234.

¹⁴⁴ Farid ABBAD, "La Confrérie condamnée ou une spontanéité festive confisquée", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIII, 1977, pp. 361-383.

"ruptura entre una práctica colectiva exuberante, a la vez tradicional e indisciplinada, y de otra parte una religión de gentes instruídas, que quieren purificarse de toda excrecencia idólatra, pretendiendo un retorno a la esencia de una mítica Iglesia primitiva"¹⁴⁵.

Tanto Bercé como Abbad subrayan en sus obras el carácter "popular" de las manifestaciones de piedad tradicionales o "barrocas". Sin embargo, el uso indiscriminado de este término puede inducir a error¹⁴⁶, según se ha visto a propósito de las nociones de religiosidad popular y de la definición como tal de las cofradías. Hecha esta salvedad, y a pesar de que, como la mayoría de los autores galos cuando se refieren a España, envuelve toda iniciativa reformadora en un halo de jansenismo, corresponde a Abbad el mérito de haber esbozado los distintos motivos que impulsaron a los ministros de Carlos III a plantear la reforma (cuando no la supresión) de las cofradías. Así, por debajo de motivaciones de tipo espiritual y cultural (que encajan en el patrón de la "piedad ilustrada"), descubre otras de carácter político y económico. La interpretación "jansenizante" de la iniciativa española no quita, sin embargo, para que este autor, con Berce, experimente algo parecido a la nostalgia de un mundo perdido cuando alude al retroceso de la piedad popular frente a la religión culta. Las cofradías, como las fiestas del catolicismo "popular" o tradicional, se fundaban en unos valores desacreditados por la sociedad industrial. A cambio se impondría una

¹⁴⁵ Yves-Marie BERCE, *Fête et révolte*, París, Hachette, 1976, p. 138.

¹⁴⁶ R. COURTAS y F.A. ISAMBERT, "Aux prises avec la notion de populaire", en *La Maison Dieu*, 122, 1975, pp. 20-42. Estos autores señalan la ambigüedad del concepto según el grupo social que lo utilice o los comportamientos religiosos a que se aplique.

religión intelectualizada, difícil, sin milagros ni mediaciones familiares. Privada de sus costumbres, la piedad popular ofrecería al ataque de los cultivados una resistencia incoherente inspirada por la cólera o el descorazonamiento¹⁴⁷.

El trabajo de Mantecón insiste con mayor detenimiento en el análisis de los aspectos sociales y religiosos de la reforma en Cantabria, cuidándose sin embargo de aplicar con excesiva ligereza (como hacen los investigadores galos) los adjetivos "vencedor" y "perdedor" a los dos modos en conflicto de entender la religión. Su objeto es, por el contrario, verificar en qué medida tuvo éxito la reforma a nivel local, para poder establecer conclusiones de mayor alcance. Mantecón, por otra parte, según se ha dicho, analiza aspectos como el influjo de las reformas del Borromeo en las parroquias de Santander.

Parece indudable que la reforma de las cofradías, lejos de ser una medida aislada, forma parte del amplio proyecto reformista borbónico. Por eso guarda estrecha relación con otras reformas y presenta múltiples aspectos que no conviene olvidar. Si desde el punto de vista político la reforma se plantea como un modo de reafirmar la unidad nacional y, sobre todo, como un episodio más de lucha por las regalías entre el Trono y el Altar, la preocupación por el fomento de la riqueza nacional lleva a examinar la relación de las cofradías con los gremios y a limitar las pérdidas económicas originadas por las celebraciones festivas. La crítica a ciertas prácticas procede de criterios estéticos y racionales típicos de la postura intelectual ilustrada. A estos argumentos culturales aparecen ligados

¹⁴⁷ Y. M. BERCE, *op. cit.*, p. 127.

otros de tipo religioso: la acostumbrada oposición entre la piedad popular y la culta que, en este caso, se tiñe, para los estudiosos extranjeros, de jansenismo.

Más que intentar colocar a remolque de los movimientos culturales europeos las iniciativas emprendidas por los gobernantes españoles, habría que situar éstas en el marco general de la época. Mantecón apunta a esta posibilidad señalando la importancia que tuvo el modelo desarrollado por Borromeo en el caso por él estudiado. Más interesante sería comparar la actitud de los distintos gobiernos ilustrados en cada país, y verificar las notas comunes o discordantes de su política. Cosa lógica, si se piensa que ningún siglo como el XVIII fue el siglo de las ideas, y, en concreto, de las ideas universales. Lo mismo cabe decir de las centurias anteriores, en las que si duda tuvieron gran peso las directivas del Concilio de Trento. Ya se han mencionado a este propósito los trabajos de Zardin. Por lo que se refiere al siglo XVIII, Angelo Torre, en Italia, ha estudiado la incidencia de las reformas de Victorio Amadeo II de Saboya en el culto local, sobre todo a partir de la institución, entre 1717 y 1721, de las Congregaciones de Caridad en todas las poblaciones del reino piamontés. Por cierto que este precedente de la reforma borbónica en España, a diferencia del caso inglés, terminó en el fracaso: estas congregaciones fueron transformándose en cofradías de altar que, eso sí, repartían con mayor o menor eficacia sus limosnas¹⁴⁸. Esto nos lleva a otra cuestión: los obstáculos que encontraron

¹⁴⁸ A. TORRE, "Il consumo di devozioni: rituali e potere nelle campagne piemontesi della prima metà del Settecento", *Cuaderni Storici*, XX, 1985, n. 58, pp. 207-211 y "Le confraternite piemontesi fra Sei e Settecento", *op. cit.*, pp. 73-76. El autor alega como causa del fracaso y la "re-conversión" en cofradía la falta de fondos (procedentes por lo demás, en un principio, de la vieja cofradía comunal del Santo Spirito). Es curioso que muchas de las nuevas congregaciones aparecidas de esta forma fueran encabezadas

las distintas iniciativas reformadoras en su ejecución. Aclarar este punto equivale, por lo demás, a establecer el mismo éxito o fracaso de las reformas.

Visto que una buena parte de las cofradías de "nueva fundación", instituidas después del Concilio de Trento, fueron instituidas por los jesuitas, no estaría de más comprobar su suerte tras la persecución sufrida por la Compañía a finales del XVIII. Algo de esto sugiere Châtellier, que se limita en el fondo a constatar su supervivencia. El caso español, vistas las implicaciones políticas atribuidas en su momento a la orden fundada por San Ignacio, parece mucho más interesante si cabe, tanto más que en los archivos se encuentran noticias de congregaciones que reúnen las características de perfección, solidaridad e incluso secreto señaladas por el investigador francés para las *Aas* (congregaciones secretas). No parece que se halla seguido hasta ahora esta pista en nuestro país, a pesar de las investigaciones parciales sobre este tipo de hermandades y de las numerosísimas sobre la implicación de los jesuitas en los motines de 1766.

6.2. Las cofradías en el modelo tridentino

Desde un punto de vista religioso la reforma de las cofradías se puede interpretar en dos sentidos: o bien como el intento de represión de unas formas "barrocas" (y, en este sentido, tridentinas), o como un intento

precisamente por los notables, que en número de doce debían componer las congregaciones de inspiración ilustrada.

de purificación de unas formas "populares" en el sentido de fomentar la profundización de la fe individual. La tarea reformadora de los ilustrados y sus resultados dependen, en definitiva, de la definición precisa de lo que pretendían reformar, es decir, la religiosidad "popular". Algo que ya se planteó la Iglesia desde sus primeros tiempos, según queda dicho, pero que mereció atención especial precisamente en el Concilio de Trento.

Se insiste mucho recientemente en el carácter "reformador" de este concilio, en el sentido de que supuso un magno y definitivo esfuerzo de cristianización en una Europa todavía parcialmente pagana, con fuertes supervivencias pre-cristianas (supersticiones) y con una mínima cultura religiosa. Esta visión es la misma que se impone sobre la reforma protestante. En suma, se trataría de cristianizar realmente a las masas. Por eso fue tan importante la definición dogmática y la reglamentación de los sacramentos: había que precisar lo que la gente tenía que creer y practicar. Esta visión contrasta, sin lugar a dudas, con la de un occidente medieval eminentemente cristiano. La reivindicación de Trento frente a la más reductiva visión contrarreformista puede llevar, en efecto, a cargar las tintas sobre la realidad precedente que se pretendía modificar. Incluso sobre la contemporánea: el profesor Léo Moulin ha insistido recientemente sobre "la cara oscura del Renacimiento". Pero, contra lo que podría creerse no sólo las masas de campesinos y gentes iletradas en general vivían en la "oscuridad", rodeados de supersticiones y pervivencias paganas. Incluso las *elites* compartían esas creencias con la astrología y la actitud apocalíptica,

llevando al mismo tiempo una vida de más que dudosa moralidad, para nada reñida con el mayor refinamiento cultural¹⁴⁹.

Es por ello por lo que Hubert Jedin propuso como modelo interpretativo del Concilio una doble perspectiva: a la tradicional de la contrarreforma se unía la de la reforma católica, de mayor duración y profundidad. Ya se ha dicho cómo Delumeau vio también Trento, ante todo, como un enorme esfuerzo cristianizador frente a una realidad "popular" llena de contaminaciones de diverso origen. En este sentido, la última corriente historiográfica de signo católico (en la que se incluye Gabriele de Rosa) interpreta el Concilio como producto de la cultura humanística de su tiempo. El caso es que un historiador protestante como Trevor-Roper, que, siguiendo las huellas de Weber, asocia a las nuevas confesiones el desplazamiento del centro de gravedad económico del Sur de Europa a los países protestantes del Norte a partir de 1660, "reconoce" que el Renacimiento fue un fenómeno "católico", mientras que el iluminismo lo fue "protestante"¹⁵⁰. A pesar de lo cual, opina que la reforma (católica, por supuesto) supuso el fin de la elasticidad de la Iglesia desde un punto de vista espiritual, político e intelectual. Esto se tradujo en la exclusión de la variedad de formas sociales y en el empobrecimiento y elitismo de la institución eclesiástica. Los ilustrados españoles, según el autor británico, supieron identificar sólo a finales del XVIII las causas del anquilosamiento

¹⁴⁹ Léo MOULIN, "Il volto oscuro del Rinascimento", en *I Tempi del Concilio. Società, religione e cultura agli inizi dell'Europa moderna. Convegno Internazionale*, Trento, 27-30 de octubre de 1994, suplemento de *Economia Trentina*, 1, Trento, 1995.

¹⁵⁰ H. R. TREVOR-ROPER, *Protestantismo e trasformazione sociale*, p. 42.

nacional; fue entonces cuando emprendieron sus proyectos de reforma, que en el fondo enlazaban con la tradición erasmista¹⁵¹.

La interpretación "humanista" y reformadora del Concilio de Trento tampoco excluye, por otra parte, cualquier posibilidad de aproximación a la "religión popular". Mientras los ritos populares fueron eliminados por los protestantes, la Iglesia católica desarrolló, en opinión de algunos estudiosos, una nueva cultura popular controlada y "purificada", eso sí, desde lo alto. En este sentido, más que de una "ruptura" con el pasado medieval, cabría hablar de una verdadera "continuidad". Es lo que sucedió, por ejemplo, con el desarrollo de los autos sacramentales, la potenciación de la fiesta pascual frente a los opuestos modelos carnavalesco y "cuaresmal" (adoptado este último por los protestantes), así como la introducción de las procesiones y representaciones de Semana Santa, o bien su potenciación en los lugares donde ya eran conocidas¹⁵².

Algo parecido ocurre con otros aspectos característicos de la religiosidad popular y la que llamaremos "humanista", que se manifiesta en el Concilio de Trento, a saber: la dimensión colectiva de la fe medieval, frente a la que se impone en la Edad Moderna (en sentido amplio), de carácter individualista. Diversos investigadores y sociólogos de la religión

¹⁵¹ *Ibíd.*, pp. 82-83. El autor no hace mención alguna al carácter reformista de no pocos prelados (garantizado, entre otras cosas, por el derecho de presentación). Pese a considerar la secularización y el carácter laico del Estado como condiciones *sine qua non* para el desarrollo económico, Trevor "olvida" igualmente, para este periodo ilustrado, la pervivencia de la confesionalidad del mismo, patente en derechos como el recién mencionado.

¹⁵² Claudio BERNARDI, "Il teatro tra scena e ritualità", en *I Tempi del Concilio. Società, religione e cultura agli inizi dell'Europa moderna*, pp. 197-209. La introducción de la procesión del Santo Entierro el Viernes Santo en el Milanesado fue inspirada por la tradición española. De su organización se ocuparon las cofradías, desfilando en lugar de actores contratados miembros de la nobleza al lado de encapuchados.

(sin olvidar a los teólogos) han subrayado la importancia de la primera¹⁵³. Dimensión colectiva y alto contenido simbólico, que se reflejan en la importancia del ceremonial y de ciertas prácticas. La fe medieval no es muy precisa en sus contenidos: el dogma parece no tener tanta importancia como las obras. Las bienaventuranzas y las obras de misericordia se convierten en la guía del buen cristiano, que da así a su fe un sentido práctico inmediato, si bien no sea esta la finalidad de su comportamiento. El ejercicio de la caridad, en concreto, es un resultado de la imitación del modelo evangélico; las oraciones con que se acompañan las limosnas sirven para recordar su "poder salvífico". La reforma (católica o protestante), en cuanto se propone la *racionalización de la fe*, es un fruto de la época, del humanismo renacentista. Poco sentido tiene, entonces, plantear la "contrarreforma" en términos de téticas oscuridades. Claro que una cosa es siempre la teoría y otra muy distinta la práctica. Y los resultados pueden parecer a veces contradictorios con los planteamientos iniciales. Pero, observada de cerca (o con la debida perspectiva y ánimo desapasionado), la contradicción desaparece en no pocas ocasiones. Como siempre, el profesor De Rosa se muestra partidario de armonizar la dimensión socializadora del Concilio de Trento y su esfuerzo en pro de una interiorización de la fe. La "tridentinidad" no fue, en su opinión, un fenómeno cerrado, sino que constituyó un factor de sociabilidad de largo alcance, porque agregaba, estabilizaba y reunía a las familias y a los ambientes de trabajo urbanos y rurales en torno a la práctica religiosa, las escuelas de doctrina cristiana, las

¹⁵³ Cfr. por ejemplo el artículo ya citado de Phillippe ARIÈS, "Culture orale et culture écrite", en la obra dirigida por Bernard PLONGERON y Robert PANNET *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'Histoire*. M. Flynn, entre otros, sigue también esta caracterización comunitaria de la fe medieval.

cofradías y los montes de piedad¹⁵⁴. En este sentido, los estudiosos deben tener en cuenta no ya sólo los datos institucionales, sino sociales, religiosos e incluso demográficos y económicos¹⁵⁵. Los estudios sobre la sociabilidad promovida por Trento ponen de relieve, además, el otro polo característico de la reforma católica: en los cenáculos de operarios urbanos y en los ambientes de media cultura (y también, por qué no, en el curso de no pocas misiones rurales) se discute el alfabeto cristiano de Valdés, se medita sobre las Escrituras, se cultiva la oración mental, se perfecciona el análisis de la propia conciencia. Se recoge así un elemento anterior a la reforma, que no siempre desembocará en el protestantismo¹⁵⁶. Esta "interiorización", que comporta una revalorización del individuo como sujeto de la fe, está en consonancia con el humanismo de la Edad Moderna, cuya cara "oscura" es el individualismo a ultranza denunciado por Moulin como una de las características de la modernidad.

Paradoja por paradoja, tampoco la dimensión colectiva de la fe medieval, a pesar de todo, dejaba de tener sus "restricciones". Será la profundización e interiorización promovidas por Trento lo que llevarán a la "apertura" de la caridad hacia el exterior. En realidad, la mayoría de las congregaciones y cofradías prestaban asistencia sólo a sus asociados¹⁵⁷. Buena prueba de que la "profundización" no se entendió como un asunto estrictamente personal, sino que se buscó su aplicación práctica, es también

¹⁵⁴ G. DE ROSA, *I Tempi del Concilio*.

¹⁵⁵ Buena muestra de este tipo de estudios son los de Zardin y Châtellier, ya citados.

¹⁵⁶ Destacan en este sentido las aportaciones de Ginzburg, Prosperi, Bozza y Firpo. De este último, véase *"Il beneficio di Christo e il Concilio di Trento"*, *I tempi del Concilio*, (no publicado en las actas).

¹⁵⁷ D. ZARDIN, "Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca", *ibíd.*, pp. 173-195.

el predominio en Trento, a pesar de todo, de los cánones disciplinares sobre los dogmáticos¹⁵⁸. Las investigaciones actuales indican, frente a la opinión común, un mayor hincapié en los asuntos pastorales y en la catequesis que en las cuestiones meramente teóricas. Estas últimas estuvieron en cierta manera subordinadas a la enseñanza, a la instrucción con que se pensaba hacer frente también, por qué no, no sólo a la ignorancia, sino a los avances del protestantismo. Este mismo intento es el que se descubre en el arte de la "contrarreforma" y en su máxima expresión barroca.

En el caso concreto de las cofradías, se puede apreciar el influjo del Concilio en varios sentidos. En los tiempos de Trento existían numerosas congregaciones de muy distinto tipo y origen. Las hermandades medievales han sido estudiadas con particular intensidad en Italia. Algunas de ellas se remontan incluso a la época de los romanos, lo que se refleja en sus nombres. Pero lo que tiene especial interés para nuestro trabajo es la proliferación (concretamente, en la Baja Edad Media) de los movimientos de disciplinantes, ya mencionados. Este tipo de cofradías conviven (y a veces se sobreponen) con las de caridad. Lo interesante es que la flagelación se considera generalmente una práctica contrarreformista, barroca y trentina. Y, sin embargo, se trata de una supervivencia a la que Trento hubo de poner "coto", y que terminó asimilando, gracias entre otras cosas al "rescate" del símbolo como instrumento pedagógico para el adoctrinamiento de las masas. La flagelación surgía como imitación de la Pasión de Cristo y tenía un valor expiatorio reconocido unánimemente. La

¹⁵⁸ Jean CHELINI, "L'apport canonique du Concile de Trente", *ibíd.*, pp. 237-247.

identificación con Cristo era inmediata y genérica: el penitente lavaba no sólo sus pecados sino, en cierto sentido, los de la comunidad¹⁵⁹.

Frente al énfasis medieval en la caridad y la penitencia (vías tradicionales, hasta entonces, de salvación), Trento intentó promocionar la fe sesudamente desglosada en dogmas a través de cofradías consagradas a nuevos cultos, distintos de los locales que predominaron en siglos anteriores. De ahí las dedicadas a la Cruz (que enlazan con las de penitentes), a la Trinidad, a ciertas advocaciones marianas, etc. Al mismo tiempo, para divulgar la práctica sacramental y consolidar dogmas como el eucarístico (especialmente en territorios en conflicto con los protestantes) se fomentó la creación de cofradías del Santísimo Sacramento, al tiempo que adquiría enorme importancia la frecuencia sacramental, como reflejan los estatutos de estas congregaciones. Para conseguir sus objetivos, los pastores se sirvieron de todos los medios a su alcance. Finos psicólogos, los jesuitas marcaron una pauta que dejaría huella. En realidad, estaban "reciclando", por decirlo en términos actuales, las técnicas de captación de atención de los auditorios que habían puesto en práctica predicadores medievales como S. Vicente Ferrer. Puede que fuera una paradoja enseñar una fe más razonada y personal a través de la acción sobre la imaginación y el elemento irracional o, en otras palabras, por medios sensoriales, pero así fue. El fin justificaba los medios. Si este "sensismo" se desbocó después por otros derroteros, dando lugar a manifestaciones que dos siglos después se tacharían de "irracionales", es algo que no cabía prever y que tampoco estaba en la mentalidad de la época. Por otra parte, ¿quién se para, incluso

¹⁵⁹ Vid. FLYN, *op. cit.*, capítulo 2.

en la actualidad, a medir todas las consecuencias de una determinada acción?

Que duda cabe que esta "desviación" fue tomada en cuenta por los reformadores laicos y eclesiásticos que en distintos momentos se ocuparon de las cofradías. Pero la "desviación" se produce siempre respecto a un "modelo" previo (el tridentino), que no siempre se tiene en cuenta. La reforma de las cofradías ¿tiende a restaurar o simplemente hacer efectivo ese modelo o, por el contrario, aspira a su liquidación? La respuesta es sin duda tan compleja como las diferentes corrientes que convergieron en la reforma.

Ésta puede plantearse, además, en otros términos: su relación con otros proyectos reformadores apunta sin duda a la crisis del modelo *corporativo* del Antiguo Régimen. En la medida que esa "crisis" sea cierta, aplicada a lo religioso, ¿no significaría un triunfo de la profundización de la fe individual proyectada por Trento? ¿O este sería más bien el resultado de un cierto "espíritu de la época"? Claro está que la afirmación de la crisis definitiva del corporativismo supone rechazar el legado "comunitario" a la moderna vida política y sindical, que algunos historiadores autorizados, como se ha visto, defienden.

Son estos interrogantes que señalan más bien los derroteros por los que seguirá la investigación sobre estas formas de agregación religiosa en el futuro.



1. Metodología

En el epígrafe correspondiente al estado de la cuestión se plantean los aspectos metodológicos más debatidos por la historiografía reciente: el concepto de "religiosidad" frente al de "religión" e, incluso, "piedad"; el origen de la definición de lo "popular" frente a lo culto y, concretamente, su aplicación al ámbito de la teoría y la práctica religiosa; la interrelación entre ambas; su dependencia de la dinámica social, e incluso su papel respectivo en la configuración del mundo moderno. Como se dice en ese mismo lugar, el factor ideológico ha dado lugar a metodologías si no totalmente opuestas, sí a análisis interpretativos a menudo simplistas e irreconciliables.

Nada más lejano de la complejidad que, como cualquier realidad humana, es la nota distintiva de las cofradías. Dejaremos de lado por tanto esquemas que, si en un principio pudieron presentar el atractivo de la novedad (y, sobre todo, de la facilidad, ofreciendo explicaciones universales), en realidad no hacen sino ocultar la realidad íntima de las cosas. En el caso del estructuralismo, por ejemplo, la dicotomía social entre clases dominantes y clases dominadas (que usan las formas de agregación propias y todas sus manifestaciones como formas de contestación y resistencia) parece un concepto ampliamente superado por estudios que demuestran la heterogeneidad de las relaciones sociales establecidas dentro de las hermandades, así como la complejidad de su interrelación con el no tan sencillo entramado social y político del Antiguo Régimen.

Digamos de paso que aplicar el esquema de lucha clasista a una sociedad estamental no deja de ser un anacronismo, por no decir un despropósito. En el caso concreto que nos ocupa, bastaría la variedad de argumentos aducidos por la corriente reformadora para poner en solfa la identificación de las cofradías con la llamada "religión popular" y con las fantasmagóricas (por lo inconcretas) "clases dominadas". ¿Cómo conciliar, por ejemplo, el exceso de gastos, aducido constantemente por la minoría "culta" "reformadora" (que, curiosamente, no suele ser reconocida como "dominante", a saber por qué) con la hipotética situación de subordinación socioeconómica de los miembros de las cofradías?

Claro está que descartar un enfoque metodológico no implica necesariamente abrazar el contrario: usar un argumento ilustrado, como acabamos de hacer, no significa adoptar *su* punto de vista, que puede ser tan simplificador y maniqueo como el que más. De lo que se trata, en definitiva, es de *comprender* el fenómeno, sin usarlo como arma arrojadiza. Y de comprenderlo en su complejidad.

Frente a una visión excesivamente pobre de las cofradías como manifestaciones de una "religiosidad popular" en oposición a estructuras dominantes (más desde un punto de vista social, político y económico, que estrictamente cultural o religioso, a decir verdad), se trata, por tanto, de examinar su inserción dentro del entramado social, y analizar en lo posible la dinámica de sus relaciones con el poder. Con *los poderes*: otra de las características del Antiguo Régimen es precisamente la pluralidad de jurisdicciones, aunque aquí nos limitaremos a la civil (es decir, en términos de la época, la *real*) y la eclesiástica. Esta última tampoco es tan monolítica

como pudiera parecer, dada la diversidad de situaciones en su interior: la sola existencia de las órdenes religiosas y los conflictos a que dan lugar en el siglo XVIII son buena prueba de ello. Las cofradías, además, como cuerpos de laicos con funciones religiosas, oscilan siempre en el límite entre ambas jurisdicciones, cuyo enfrentamiento no deja de aumentar a lo largo de la Edad Moderna.

La cuestión de las relaciones con el poder resulta particularmente interesante durante "la crisis del Antiguo Régimen". Parte integrante del mismo, ¿se puede considerar la invectiva contra las cofradías como uno de los síntomas de la crisis? ¿Se puede afirmar rotundamente que estos organismos comienzan su decadencia en el siglo XVIII? ¿Hasta qué punto se trata de organismos anquilosados, y en qué medida se muestran receptores y artífices del reformismo tridentino? ¿Cuál es su *estado* real en el momento en que se emprenden las reformas que, a la postre, darán al traste con el mismo sistema que las promueve? ¿Cuál es el origen de las resistencias a la reforma? ¿Qué impulsos que promueven esta última? Los términos en que se plantean estos interrogantes revelan ya que se trata de un fenómeno europeo (no tendremos la pretensión de decir universal), y que por tanto un enfoque meramente localista no conduce a ninguna parte, si no está subordinado a una visión más amplia. Cualquier tema carece de interés si no se relaciona con las grandes cuestiones de fondo y al contrario, la anécdota más trivial adquiere sentido si se la inserta en el marco apropiado.

El estudio de las cofradías, acometido con el debido respeto a su complejidad, puede por tanto contribuir a aclarar en último término el alcance real de la reforma tridentina y, por usar un término cada vez más

exitoso, su impulso evangelizador. Como *cuerpos* constitutivos del Antiguo Régimen, sus relaciones de amor-odio con el poder (de todo hay, como se tendrá ocasión de examinar) y su estado en el momento en que se emprende su reforma, pueden igualmente revelar aspectos inéditos de la crisis del sistema. ¿Hasta qué punto éste era capaz de auto-reformarse sin sucumbir? Autores como Châtellier, según se ha visto, apuntan a la posible contribución de estos organismos en el desmoronamiento del Antiguo Régimen, al constituir verdaderas escuelas de práctica democrática (en el extremo contrario se situarían, contemporáneamente, las cofradías que resisten a la empresa revolucionaria de descristianización). Sin llegar tan lejos en el caso español, la mera supervivencia de estas organizaciones al Estado que pretendía su *reducción* (más que su supresión total, se trataba, en efecto, de reducirlas en número y a *la razón*), resulta cuando menos inquietante. Si le sobreviven, ¿hasta qué punto formaban parte del *Antiguo Régimen*? ¿No podría ser la semilla de novedad implantada después de Trento (aparte de la consabida inercia social) la causa de su vitalidad, a pesar de todos los pesares?

Abusos, despilfarro, supersticiones, "exterioridad": las cofradías no eran sólo eso. El mismo hecho de que el Estado (ilustrado primero, liberal después) asuma paulatinamente muchas de las funciones que consideraba en principio "positivas" en las cofradías (como la mutualidad o la beneficencia), ¿no significará al mismo tiempo potenciar aquellos aspectos que más censuraba? La pervivencia hasta nuestros días de las grandes manifestaciones de piedad hubiera sido serio motivo de reflexión para los enardecidos reformadores. Podría también pensarse que a través de los cambios sociales y

políticos, más que de las reformas específicas, las cofradías llegaron a "purificarse" en el sentido deseado por los reformadores y que, en el fondo, vendría a coincidir con las líneas fundamentales de Trento. Pero ¿de verdad merecían tantas críticas?

Todo lo dicho bastaría ya para explicar la acotación del tema del presente trabajo.

Objeto de la investigación

1. Por qué el siglo XVIII

Se suele prestar particular atención a las cofradías medievales y a las de la primera Edad Moderna. Después del Concilio de Trento, su auge como una de las formas características de la reforma y, por qué no decirlo, la espectacularidad de las formas de culto y ejercicios de piedad que promueven, han conducido directamente al uso y abuso del adjetivo "barroco" aplicado a una realidad que, efectivamente, alcanza en ese periodo gran desarrollo (con el apoyo, no lo olvidemos, del poder tanto civil como eclesiástico), aunque, según comienzan a demostrar los estudios referidos a Francia y centro Europa, lejos de consolidarse en el siglo barroco por excelencia, lo hará a finales de la centuria.

En este como en otros casos, el "siglo de las luces", aparentemente tan alejado del "barroco" y su sensibilidad, recogerá, en realidad, sus mejores frutos (baste pensar en la música). El siglo XVIII es, no hace falta repetirlo después de todo lo dicho, un siglo

conflictivo. La pervivencia (mejor, la plena vigencia) de estos frutos del barroco y su choque con actitudes que, según está demostrado, hunden sus raíces en los mismos manantiales del humanismo resulta de por sí un fenómeno atrayente.

Igual interés ofrece su estudio cuando el Antiguo Régimen, en cuyo tejido social se insertan las cofradías, alcanza su apogeo e inicia la curva de su decadencia. En España se suele considerar el reinado de Carlos III como la máxima expresión del movimiento reformador ilustrado. Pero no olvidemos que el momento de auge reformista es casi simultáneo en las diferentes monarquías, y que las iniciativas convergen y se solapan en toda Europa con una unanimidad verdaderamente asombrosa. Aunque la reforma de las cofradías tenga lugar en el reinado de Carlos III (y dure en realidad más de veinte años), el examen de la situación en otros momentos contribuye a enriquecer la visión de la evolución de las cofradías, y su estado general durante el siglo.

2. Por qué Madrid

a) Una sociedad compleja

Visto que interesa el fenómeno de las cofradías en la complejidad de su relación con la sociedad, es claro que un ambiente urbano presenta, por definición, mayor variedad de situaciones que el ambiente rural (donde, por el contrario, se suelen centrar los estudios acometidos desde el punto de vista etnológico y estructural). La circunstancia concreta de la capitalidad aumenta además de forma

considerable la complejidad de las mismas cofradías y de su relación con el entorno.

No tendremos ya, por tanto, sólo cofradías de pobres labradores, más o menos homogéneas en su tipología y composición. La diversificación llega en la Corte al máximo, y los reformadores toman buena nota. Las mismas cofradías gremiales (con una fuerte componente asistencial y devocional, no se olvide), en su variedad, son de por sí un espejo de la sociedad: junto a la hermandad de los Escribanos de Cámara encontramos a la de los pobres ciegos, por poner un ejemplo entre los muchos posibles.

b) La presencia del poder

La Corte constituye una plataforma inmejorable para observar las relaciones de los diversos organismos de agregación con el poder. Dada su proximidad, estas relaciones son especialmente "fuertes", casi en el sentido físico de la palabra: como en un campo magnético, la intensidad guarda relación con la distancia. Es lo mismo que sucede con la percepción del poder por parte de los habitantes de cualquier capital: se ve como algo inmediato y accesible. Se ve al Rey por la calle. Ello implica poderse dirigir a él, establecer con él relaciones de otro modo imposibles (de hecho, en una monarquía de las dimensiones de la española, la distancia fue siempre una preocupación que se intentó superar a base de rituales y ceremoniales complejos).

Además el poder, como se ha dicho, no es único. En la Corte conviven la cúspide del poder civil y eclesiástico, no siempre en armonía: aunque el Arzobispo lo sea de Toledo, en Madrid siempre habrá un vicario, y, sobre todo, está la residencia del Nuncio. La Corte será la palestra de una época especialmente conflictiva, y los hermanos cofrades lo saben y aprovechan para dirimir sus conflictos internos dirigiéndose a uno u otro tribunal.

Por supuesto, la proximidad puede revelarse incómoda: las posibilidades de vigilancia e intromisión se multiplican, los conflictos no se limitan al párroco o a los grados inferiores de la administración de la justicia. Si los cofrades se dirigen cuando les conviene a las más altas instancias, saben también que en cualquier momento éstas pueden extender su mano. Pero hasta que esto sucede, no hay motivos de alarma. Las cofradías se integran todo lo posible en la Monarquía, llegando a asumir importantes funciones de representación (que serán su salvación en los momentos críticos) y adaptándose, en general, a los ritmos de vida de la Corte, con sus mayordomos ausentes en servicio del rey, sus devociones en función de los horarios de los Consejos, o sus altibajos en las rentas debidos a la necesidad de *aposentos*. Las mismas reales personas serán devotos y cofrades, protegiendo y fomentando determinadas devociones.

c) Un banco de pruebas

La Corte es, sobre todo en un sistema altamente centralizado, el centro de recepción de noticias de toda la Monarquía. Y estas noticias revierten en primer lugar sobre la ciudad misma. Lo que sucede a leguas de distancia, tiene más probabilidades de repercutir aquí que en el punto de origen: un desorden en un pueblo perdido de Castilla provoca una reacción inmediata en la Corte, donde además son mayores las posibilidades de observación. Los infinitos pleitos y quejas de y sobre las cofradías rurales provocan inmediatamente un aumento de la atención del poder hacia sus homólogas madrileñas.

Éstas son además, en sí mismas, objeto de interés, desde varios puntos de vista. En primer lugar, y ya antes de que la oleada de motines produzca la definitiva desconfianza del poder hacia los *cuerpos*, son vistas como fuente de conflictividad. Pero es que también se plantea inmediatamente su papel dentro del modelo de sociedad racional propugnado por los ilustrados: sin cuerpos (y, por tanto, sin gremios y sin frailes, dos instancias que impulsaban la creación de cofradías), sin bienes de manos muertas, con un sistema de asitencia pública que garantizase la *pública felicidad*.

A la observación sigue inmediatamente (en realidad, casi la precede) la intervención. Madrid se convierte en un inmenso laboratorio donde se experimenta la política que se deberá aplicar después en todo el Reino. La reforma de las cofradías de la Corte se propone como un *modelo* que pronto se somete a prueba. Se intenta la coordinación de iniciativas: desde los alcaldes de barrio y los

párrocos hasta el Fiscal del Consejo de Castilla, pasando por el vicario eclesiástico y el arzobispo de Toledo, el éxito o fracaso de cada una de estas instancias de poder influirá en el planteamiento definitivo de la reforma. La Corte quedará paradójicamente excluida de la misma, tras servir como modelo, en virtud de sus circunstancias particulares.

3. Las cofradías de la Villa y Corte

El mismo Consejo de Castilla, con todos sus eficientes funcionarios, no consiguió jamás saber a ciencia cierta cuántas cofradías había en Madrid. La verdad es que le interesaba relativamente. En su elaboración de un modelo de recogida de datos y de aplicación de la reforma, le bastaron los casos que consideró suficientemente representativos o, por lo menos, accesibles.

La misma abundancia y dispersión de las fuentes obliga a una selección, siempre que se quiera evitar el estudio monográfico o el de tipo cuantitativo (en cuyo caso, parece obligado agotar toda la documentación). De todo lo dicho hasta ahora, se deduce que no es mi objetivo elaborar largas series ni complicados gráficos que, dicho sea de paso, serán siempre defectuosos, habida cuenta de la imperfección con que nuestros antepasados se dedicaron a consignar datos. Sólo los secretarios burócratas de oficio se hallaban en condiciones de hacerlo. En efecto, uno de los reproches más frecuentes en las visitas eclesiásticas a las cofradías es precisamente el de no llevar al día los libros o llevarlos mal. Y no me refiero sólo a las

cuentas: las listas de congregantes no son una cosa frecuente, ni se especifica siempre el nombre y calidad (a veces, ni el número) de los nuevos miembros. Quizá quiera esto decir que les interesaban más otras cosas. Y de eso se trata: de ver las cofradías *desde dentro*, remontando las acusaciones de los reformadores. Interesa (*me interesa*) el qué, el cómo y el por qué. El sentido de las cosas.

Fines de la investigación.

Una vez aclarado el *qué* o el objeto de la investigación, los **fines** de la misma se pueden enunciar en los siguientes puntos:

1. Determinar los distintos aspectos de la imbricación de las cofradías madrileñas en la Corte, y que constituyen una de sus características propias.
2. Establecer los puntos fundamentales de la polémica ilustrada contra las cofradías y su relación con otras medidas reformistas, aclarando los términos en que se planteó la reforma.
3. Encuadrar la reforma de las cofradías en el contexto europeo y determinar las distintas corrientes que confluyen en el movimiento reformista.
4. Precisar el alcance del influjo eclesiástico en la reforma, enlazándola con algunas de las principales iniciativas post-tridentinas, subrayando el papel concreto de la jerarquía española y la complejidad de las relaciones entre las hermandades y las autoridades eclesiásticas.

5. Analizar las distintas fases de la reforma de las cofradías en Madrid, relacionando las circunstancias particulares que confluyen en la Corte, con el planteamiento del proyecto general de reforma.

2. Fuentes

El planteamiento de la investigación en los términos mencionados requiere el uso de fuentes manuscritas e impresas bastante heterogéneas. Atendiendo a su origen, se puede distinguir entre la documentación procedente de las propias cofradías, la de origen eclesiástico, y la dimanada por las distintas instancias del poder civil (comprendido el local). A veces, este tipo de documentos se halla disperso en distintos archivos o secciones. Pero es posible encontrarlos también reunidos: el Expediente General de Cofradías que se conserva en el Archivo Histórico Nacional reserva esta y otras sorpresas. En cuanto a las fuentes impresas, se refieren sobre todo a textos de los reformadores laicos y eclesiásticos, aunque también se puedan incluir en este capítulo algunos de los libros de ordenanzas, cuya impresión se fue generalizando a lo largo del siglo.

1. Fuentes manuscritas

La documentación empleada en este trabajo procede principalmente del Archivo Histórico Nacional de Madrid, del Archivo de la Villa y del Archivo de Campomanes, en la Fundación Universitaria Española. En el

primero se encuentran todos los tipos de documentos mencionados, tanto en la sección de Consejos Suprimidos como en la de Clero. Los otros dos tienen un contenido no por más restringido menos interesante.

1.1. Documentación dimanada por las cofradías

Estas fuentes proceden en su mayoría de las dos secciones mencionadas del Archivo Histórico Nacional. Presentan un carácter muy heterogéneo, lo que resulta una ventaja por lo que se refiere a la variedad de noticias que ofrecen, y un inconveniente serio a la hora de intentar "homogeneizarlas" de alguna manera. Encuadernados o sueltos se han examinado los siguientes tipos de documentos:

1.1.1. Libros de ordenanzas y de acuerdos.

Las constituciones pueden presentarse impresas pero también manuscritas. En este caso, suelen incluir al principio y al final otro tipo de documentos, como el auto de aprobación eclesiástica o pleitos varios emprendidos por la cofradía, lo que resulta útil a la hora de reconstruir su historia, especialmente en sus momentos iniciales. Gran interés reviste la existencia de series distintas de ordenanzas de una misma cofradía, que obedece bien a impulsos internos o externos de reforma, bien a conflictos internos entre diferentes grupos de cofrades. La exigencia de la aprobación civil por parte del Consejo podía ser una buena ocasión para reformar las antiguas ordenanzas, pero también era posible que las observaciones de la autoridad civil o la eclesiástica durante los trámites de aprobación se

tradujeran en un cambio más o menos significativo en los estatutos presentados.

No menor interés presentan los libros de acuerdos, aunque cabe observar en ellos mayor heterogeneidad en cuanto a la presentación y el contenido. Ello depende en definitiva de los medios de la cofradía y de las capacidades de su secretario. Por poner un ejemplo, existe una abismal diferencia entre los libros de la congregación de Nuestra Señora del Olvido, primorosamente adornados con orlas y dibujos, y los de los Afligidos o los ciegos de la Visitación y Santa Isabel. Uno de los reproches de los vicarios eclesiásticos en sus visistas es el descuido o la falta de libros de acuerdos y cuentas. Dicho sea de paso, las autoridades eclesiásticas demuestran mayor eficacia en el control de la documentación de las cofradías que el más alejado y siempre atareado Consejo, desbordado por su planteamiento centralizado del trabajo.

Los libros de acuerdos recogen normalmente los acuerdos adoptados en las juntas, aunque pueden incluir ocasionalmente cuentas, escrituras y traslados de documentos legales de variada índole (donaciones, vinculaciones, compra-ventas, pleitos con otras hermandades, etc.). De la frecuencia de las juntas depende en cierta medida la cantidad de información suministrada. En general, la única junta que se celebraba regularmente por todas las cofradías era la de elección de oficios, siendo algunas hermandades bastante remisas a la hora de reunirse para tratar de otras cuestiones. Incluso la celebración de este tipo de juntas está sometida a grandes variaciones, pues no siempre los oficios son de duración anual. La junta de elección era una ocasión importante de sociabilidad. De las actas referentes a su

celebración pueden recabarse datos interesantes sobre las relaciones de poder dentro de la cofradía, el contenido honorífico de algunos oficios, la capacidad de renovación o la endogamia. Si a los nombres de los oficiales acompañan datos sobre su estatus social y profesional (cosa no tan frecuente como cabría esperar), la información sobre este tipo de juntas resulta de por sí bastante completa.

No siempre suele consignarse en los libros de acuerdos la admisión de nuevos miembros, y mucho menos su nombre y calidad. Tampoco se hace constar regularmente el pago de cuotas o, por el contrario, los "atrasos" de los congregantes. Dependiendo siempre del tipo de cofradía y del secretario se registra la asistencia a los hermanos enfermos y a los difuntos, así como las entradas, gastos y deudas anuales de la hermandad, de forma genérica o detallada, independientemente del libro de cuentas. El capítulo económico descrito con mayor puntualidad es el referido a las fiestas, uno de los puntos focales de la vida de las cofradías. A veces su celebración se reseña de forma escueta, y otras se le dedican páginas enteras, por lo que el tipo de datos que pueden extraerse es también variable. Por mínima que sea la información, sin embargo, siempre se puede reconstruir el "calendario festivo" y, normalmente, la mayor o menor suntuosidad del acontecimiento, así como la impronta devocional de la congregación. Las descripciones más completas incluyen datos sobre los problemas de organización, ceremonial, asistentes, objetos de culto empleados, contratación de servicios varios, tramitación de permisos e incluso publicidad (en ocasiones se imprimían carteles anunciando el evento, ya se tratara de novena, procesión o función de iglesia).

En realidad, se dejaba poco espacio a la improvisación, ya que en muchas de las ordenanzas se especificaba la forma en que habían de celebrarse tanto las fiestas como las conmemoraciones funerales. A pesar de ello, como es lógico, el factor económico incidía en la supresión o, al contrario, el aumento de la magnificencia de las fiestas. El examen de series largas de libros de acuerdos revela que estos avatares no eran infrecuentes en el seno de una misma cofradía. Las crisis, además, ponen de manifiesto un orden de prioridades que a veces puede resultar chocante, privilegiando la celebración de honras fúnebres sobre la asistencia a los enfermos, por ejemplo. La "escasez de los tiempos" o el aumento de fondos se traduce también en el deterioro, conservación o eventual incremento del patrimonio "mueble" de la hermandad: insignias, cera, estandartes, imágenes, cuadros, retablos e incluso libros, estampas o medallas. Todo lo relacionado con su adquisición, renovación, restauración, tasado y venta encuentra espacio entre las páginas de estos libros, ofreciendo una compleja visión de las relaciones de las cofradías con el variado mundo de los artesanos.

En fin, hasta los secretarios menos puntillosos apuntan los incidentes producidos durante las fiestas o las juntas, y los roces con las diversas instancias del poder eclesiástico o civil. Para concluir, el día a día de las hermandades aparece reflejado de forma tan puntual en algunos libros de acuerdos que, si no fuera por su absoluta ausencia en otros, induciría a creer en la universal minuciosidad y espíritu burocrático de nuestros antepasados. Un motivo más para considerar que cualquier trabajo basado exclusivamente en un enfoque cuantitativo ha de ser por fuerza incompleto, y para acometer la tarea de reconstrucción a modo de mosaico.

1.1.2. Libros de cuentas

Todo lo dicho en las líneas precedentes sirve para los libros de cuentas, cuyo descuido es censurado en tonos ásperos por los visitantes eclesiásticos. En materia tan delicada como la económica, las ordenanzas suelen ser bastante concretas a la hora de atribuir encargos y responsabilidades, prefiriendo la designación de personas honestas y capacitadas. No menos exigentes se muestran los cofrades en las juntas que se celebran para tratar de estas cuestiones: las irregularidades provocan a veces verdaderas batallas campales (el ejemplo más claro es el de la cofradía de sastres de Madrid). Pero la educación y el *status* de los implicados puede producir también ocultamiento de datos: los escribanos de Cámara "corren un tupido velo" ante la desaparición del arca, sin duda por pensar que estaba en juego su reputación como cuerpo.

Es posible que los "libros de cargo y data" se hallen incorporados a los de acuerdos, pero también se da el caso de se encuentren dispersos, y en distinto paradero. El hecho tiene varias explicaciones, aparte de las que resultan de los avatares que rodean la formación de los fondos de los archivos. Una de ellas es que (como reflejan los libros de acuerdos) el tesorero o los contadores guardaran en sus casas estos libros. Otra es su presentación a las autoridades para su revisión.

Un libro de cuentas (bien llevado, claro está) registra los distintos ingresos de las cofradías, desde las cuotas de sus miembros a las rentas procedentes de censos y casas, pasando por las limosnas, donativos y herencias. Los gastos comprenden, como se ha visto, capítulos tan variados como las fiestas, los funerales, la asistencia a los enfermos, viudas y

huérfanos, los ocasionales préstamos y todo lo referente a la adquisición y manutención de los bienes patrimoniales de la hermandad. No faltan, claro está, referencias a aspectos más pintorescos como los convites y refrescos que con motivos varios se celebraban, aun de forma totalmente inocente, para escándalo de los adustos clérigos y gobernantes ilustrados. Que, dicho sea de paso, demostraban a veces más interés por el aspecto económico de las cofradías que por los devocionales y asistenciales.

1.1.3. Documentación varia recogida por la Administración

El tipo de fuentes citadas hasta ahora podía ir a parar (como de hecho fue) a los distintos órganos de la administración. Pero ésta recogió u originó otro tipo de documentos, relacionados con la aprobación de las cofradías, organización de sus actividades, pleitos varios e incluso protestas y reclamaciones por las disposiciones adoptadas¹.

El Consejo de Castilla solía ordenar todo esta documentación en expedientes particulares sobre alguna hermandad o asunto determinado, que después agregaba a otros de mayor alcance, como el Expediente General de Cofradías.

¹ Una completa y cuidada tipología de la documentación de las cofradías es la elaborada por Antonio J. LÓPEZ GUTIÉRREZ y Joaquín RODRÍGUEZ MATEOS en el capítulo IV de su obra *Los archivos de las hermandades religiosas*, Sevilla, G.E.A., 1993.

1.2. Documentación de procedencia eclesiástica

Los documentos dimanados de la Iglesia presentan también gran variedad, en función, en primer lugar, de su destinatario. Así, en los libros de ordenanzas y de acuerdos se encuentran los decretos de aprobación eclesiástica, acompañados de los informes del párroco y del visitador. También pueden incluirse en estos libros los siempre interesantes resultados de las visitas apostólicas. Además, teniendo en cuenta que las cofradías de consideraban (excepto por el poder civil) cuerpos eclesiásticos, dependían de esta jurisdicción para los asuntos más variados.

Las mismas autoridades eclesiásticas podían dirigirse sin embargo a las civiles a propósito de las cofradías, solicitando o rechazando su intervención. De hecho, fue la *representación* del obispo de Ciudad Rodrigo la que desencadenó la formación del Expediente General de Cofradías. Dentro del mismo, ha de señalarse la importancia de los informes que los obispos elaboraron a petición del Consejo. Esta última fuente ha de someterse a la misma crítica que la mayoría de los "informes" que componen el Expediente. No se trata de respuestas precisas a una encuesta o formulario detallado, sino más bien de pareceres u opiniones de carácter general, lo que no excluye la mención de casos particulares. Por otra parte, revelan cuestiones tan interesantes como la concepción eclesial y devocional de los prelados, o las fuentes de su pensamiento. Algunos llegan a ofrecer ideas al Consejo sobre el modo de acometer la reforma. En resumen, se puede decir de estos informes lo que de los demás elaborados en esta época: que si

desilusionaron a sus destinatarios por su imprecisión estadística, ofrecen en cambio otro tipo de datos en el fondo más reveladores.

1.3. Documentación producida por las autoridades civiles

En cuanto a la documentación elaborada por la autoridad civil, cabe señalar de nuevo su carácter heterogéneo: informes de las autoridades locales (alcaldes, corregidores), autos y bandos de distinta naturaleza. Especialmente abundante y reveladora para el estudio del funcionamiento de las cofradías y su inserción en la vida de la ciudad es la documentación de la Sala de Alcaldes de Casa y Corte. Lo mismo se puede decir de la que se conserva en el Archivo de la Villa, aunque, dado el menor protagonismo de esta última respecto a los alcaldes a medida que avanza el siglo XVIII, quizá presente menor variedad, si bien resulte especialmente interesante para el estudio de las fiestas organizadas por y para "Madrid" (cuyos miembros, dicho sea de paso, también eran devotos congregantes que organizaban regularmente sus ejercicios en Cuaresma).

El Expediente General de Cofradías

Muy diferente es la documentación producida por las altas instancias de poder y, concretamente, por el Consejo de Castilla. Buena parte de ella se recogió en el Expediente General, que no se libra tampoco (por fortuna) de ese carácter heterogéneo que vengo señalando. Como se ha dicho, fue la

representación del obispo de Ciudad Rodrigo, la que terminó de decidir a Campomanes en 1768 a emprender la formación de un expediente general sobre el estado y arreglo de las cofradías del Reino. Al expediente se incorporaron otros anteriores (como los de la misma diócesis de Ciudad Rodrigo y los de Madrid), compuestos a su vez de todo el tipo de documentación ya citada.

La elaboración del Expediente General propiamente dicho empezó en 1769 con la encuesta dirigida a los obispos. Más que de encuesta se trataba de recabar su opinión de forma general, por lo que tampoco ha de extrañar ni ha de reprocharse a los prelados (como lo hizo el mismo Consejo tras recibir las respuestas) su aparente vaguedad. Muy pronto, sin embargo, se serviría el presidente del Consejo de la flamante maquinaria administrativa borbónica: a finales de septiembre de 1770, el conde de Aranda dirigió a los intendentes y corregidores de todo el reino una circular ordenándoles informar sobre el número de cofradías, hermandades y gremios comprendidos en su jurisdicción, las fiestas que celebraban, sus ingresos y gastos y el tipo de aprobación con que contaban (cuestión crucial, que serviría de pretexto y arma a la reforma).

Los intendentes respondieron en la mayoría de los casos con sorprendente celeridad, exactitud y minuciosidad. Algunos incluyeron los documentos que les habían servido para elaborar su informe, y ninguno omitía, al final del mismo, su dictamen particular. Claro está que no todo podían ser bondades: a pesar de los apremios del Consejo, algunas respuestas no llegaron nunca, y otras se presentan incompletas. El hecho de que no se elaboraran según un cuestionario previo y que dependieran, en definitiva, de

la capacidad de su autor, hace que no presenten un carácter homogéneo. El inconveniente queda compensado de alguna manera con noticias inesperadas, por ejemplo, sobre la organización gremial en Navarra y la Corona de Aragón². La pobreza (por no decir ocultación) de datos observable en informes como el de Sevilla resulta especialmente llamativa teniendo en cuenta la personalidad de su intendente por aquella época. Bien es verdad que los días de Olavide estaban contados, y que el famoso "autillo" tendría su punto de partida en el intrigante padre Friburgo, molesto por la oposición del intendente al establecimiento de una cofradía en las Nuevas Poblaciones.

Aunque el Expediente General culminó con la Real Resolución de 1783 sobre reforma, extinción y arreglo de cofradías, no llegó a cerrarse de forma definitiva. A lo largo de los años se fueron incorporando a él informes y expedientes particulares, que venían a confirmar la política del Consejo, o a ofrecer nuevos datos. Su formación y destino final son los de otros expedientes más famosos, como el de la Ley Agraria: urgencia inicial, exhaustividad, estancamiento. El engranaje administrativo y burocrático parece convertirse al final en víctima de sí mismo, incapaz de asimilar y hacer operativa la cantidad de información acumulada. Esto, con otros factores de resistencia notorios, es lo que determina el triste destino que mereció tan titánico esfuerzo y que suscita, hoy en día, la compasión y el agradecimiento del investigador.

² Para el contenido pormenorizado del expediente, véase M. ROMERO SAMPER, "El expediente general de cofradías del Archivo Histórico Nacional. Regesto Documental", *Hispania Sacra*, 40, 1988, pp. 205-234.

2. Fuentes impresas

Entre las principales fuentes impresas para el estudio de las cofradías se encuentran las ordenanzas, tanto más numerosas a medida que avanza el tiempo. De su catalogación en los distintos archivos y bibliotecas de Madrid se encargó Aguilar Piñal en uno de sus trabajos³. Otro tipo de fuentes imprescindibles son las obras que recogen el pensamiento de los reformadores ilustrados, tanto españoles como extranjeros, así como la legislación relacionada con la reforma de las cofradías. Aparte de los repertorios legislativos, para el estudio del caso austriaco me ha resultado particularmente útil una publicación semanal que tenía el doble carácter de *gaceta oficial* y periódico de información general, con abundantes noticias sobre la Corte de Viena, el Imperio y el extranjero⁴.

No se suelen tener muy en cuenta los escritos de procedencia eclesiástica. Erróneamente, porque permiten distinguir un hilo conductor que va desde el Concilio de Trento hasta ciertas corrientes eclesiales que sería superfluo calificar de "jansenistas". Aparte de las actas del Concilio he utilizado colecciones de decretos como las de Benedicto XIV (especialmente sensible a algunos de los temas que se discuten durante la reforma de las cofradías). Dentro del terreno del pensamiento católico propiamente dicho, además de los escritos de Feijóo o Tavira, me han parecido especialmente

³ F. AGUILAR PIÑAL, "Asociaciones piadosas madrileñas del siglo XVIII", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, VII, 1971, pp. 253-260. Abundan, como es lógico, las referencias de la Biblioteca Nacional.

⁴ Se trata del *Ristretto de' Foglietti Universali*, publicado en Trento por Giambattista Monanni.

interesantes los de Muratori, cuya importancia en España ha sido estudiada por Antonio Mestre.

El examen de estas fuentes revela concomitancias y paralelismos tan inesperados a veces como lógicos. Una cosa queda clara: la necesidad de situar los fenómenos en su contexto global, y de no perder de vista las grandes corrientes políticas y religiosas que recorren una Europa quizá más unida de lo que el tiempo y la historia reciente nos han hecho creer.



I. LAS COFRADÍAS DE LA VILLA Y CORTE

Las cofradías de la Villa de Madrid comparten con el resto de las cofradías del Reino fines y organización, virtudes y pecados. Pero las cofradías de la Corte son una realidad única, como acabarán admitiendo los reformadores ilustrados, después de haber cometido el error de considerarlas desde el mismo punto de vista que a las demás. ¿Puede hablarse de *cofradías de Corte* o más bien de *cofradías en la Corte*? El término *cofradías de Corte* parece referirse a las que tienen relación directa con la Corte, por el lugar de su ubicación y, sobre todo, por su composición social. *Cofradías en la Corte* designaría de forma genérica a las establecidas en el ámbito espacial de la Corte. En cuanto éste coincide con el de la Villa, podría decirse que, en principio, todas las cofradías de la Villa de Madrid son *de Corte*. El uso del término *procesiones de Corte*, por parte de las autoridades, tiene un sentido algo más restringido, ya que se refiere a aquellas que en algún momento de su recorrido pasan ante el Palacio o cuentan con la participación real. Ahora bien: muy pocas cofradías cumplen los requisitos de proximidad física y, sobre todo, composición social "cortesana" propiamente dicha. Al contrario, es evidente que aun las hermandades no "cortesanas" se ven afectadas por su situación en la Corte en un momento o muchos de sus vidas. Esta misma presencia cambia a veces radicalmente su destino. La cofradía de Sastres constituye un buen ejemplo de ello. Si en un principio se la considera, en cuanto gremial, incluida en una de las categorías a extinguir, más adelante escapará a ese

destino sólo y exclusivamente por su ubicación, como todas las de su género existentes en Madrid.

La Corte influye de muchas maneras en las cofradías de la Villa: en su composición, en su forma de plantearse las relaciones con el poder, en sus manifestaciones públicas, en su economía. Las hermandades lo saben e intentan aprovechar esa influencia en su favor. Las autoridades también lo saben y hacen lo mismo.

1. Villa y Corte de cofradías

No es una exageración afirmar que Madrid es una ciudad de cofrades, si bien es más aventurado establecer de forma exacta su número, así como el de las hermandades. El anónimo informador que en 1764 envió al Consejo una lista de las cofradías existentes en varias iglesias infería que su número era de unas 1500 en toda la ciudad¹. La estimación no podía parecer demasiado exagerada en su época, y no sólo porque siempre se tiende a redimensionar lo que se pretende reformar, sino porque según el *extracto* que elabora el Contador D. Manuel Navarro en 1775, la cifra se aproximaba a la de las "intendencias, corregimientos y partidos" con mayor número de cofradías, y no hay motivos para pensar que la situación cambiara demasiado en tan pocos años (en realidad, las respuestas en que se basa Navarro llegan al Consejo entre 1770 y 1772)²:

<i>Intendencia, corregimiento o partido</i>	<i>Nº de cofradías y cuerpos colegiados</i>
Toledo	1.887
Burgos	2.468

¹ AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, s.f.: 1764. *Memoria de los gastos en la mayordomía de la Cofradía del Santísimo de Santa Cruz año de 1753*, fol. 129 rº. Se contabilizan 63 cofradías, repartidas como sigue: 13 en Santa Cruz, 8 en San Ginés, 11 en el Colegio Imperial, 11 en el Colegio de Sto. Tomás, 9 (más otras de socorro que no se cuentan) en el convento de la Trinidad, y 11 en el de S. Felipe el Real.

² AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, octubre 30. *Extracto general, de lo que han expuesto varios Intendentes, Corregidores, Alcaldes mayores, y otras personas coronadas de estos Reynos, por lo tocante a Cofradías, Hermandades, y Cuerpos Colegiados de ellos, en cumplimiento de lo que se les mandó por el Consejo: Y un Plan de lo que resulta en punto a número, y gastos de los mismos*. Datos extraídos del *Plan, que manifiesta los Gastos de las Cofradías...* He incluido sólo las cifras que superan el millar. Hay que tener en cuenta que el documento no siempre distingue entre cofradías y gremios y que, en cualquier caso, el *Plan* presenta la cifra total: así, para Barcelona, que tenía 57 cofradías, 27 hermandades, 15 colegios y 77 gremios, el *Plan* indica un total de 190. En ninguno de los informes de las intendencias mencionadas se especifica la diferencia.

Valladolid	1.896
León	1.612
Toro	1.059
Segovia	1.066
Sevilla	1.096
Navarra	1.166

Habida cuenta del número de habitantes de Madrid, así como la inclusión, casi con seguridad, de los "gremios" y "órganos colegiados", no debe extrañar demasiado el cálculo de 1.500 cuerpos elaborado por el método de calcular una elevada media de cofradías (mínimo de 10) por parroquia o convento. Tampoco tiene nada de raro que se incluyera a los gremios en la lista de 1764, visto que lo que se estaba ventilando en aquellos momentos era su reforma, más que la de las cofradías³. Como los límites entre cofradías gremiales, gremios y hermandades de socorro de un sólo oficio son más bien borrosos (dándose casos de superposición), los burócratas de la época tenían razón hasta cierto punto cuando metían todo en el mismo saco.

Estas consideraciones deberían bastar para indicar los problemas que entraña establecer con exactitud el número de cofradías y hermandades en general, y en Madrid en particular. Me limitaré simplemente a señalar otras dificultades, como la proliferación de cofradías con el mismo nombre o título incluso en la misma sede, la unión de varias cofradías o, al contrario, su escisión y, cómo no, su traslado⁴. Además, en esta época son populares los "rosarios", que a veces se interpretan como simple manifestación

³ En efecto, la lista forma parte del expediente a que da lugar un conflicto interno de la cofradía de Sastres de Madrid, y que compone el legajo 361-362 de la sección Consejos.

⁴ Véanse los casos de las cofradías de la iglesia de la Almudena o las de San Miguel, analizados en el capítulo correspondiente a la reforma de las cofradías madrileñas.

piadosa dentro de una parroquia, cuando en realidad corresponden a una tipología específica de cofradía tridentina. Igual pasa con los "socorros" o hermandades de socorro sin título concreto. La cuestión de la tipología es importante, en resumen, a la hora de medir la importancia del fenómeno asociativo de carácter religioso. No es mi objetivo aquí acometer la empresa, ya intentada por otros. Para las cofradías madrileñas, dejando aparte la aleatoria cifra del millar y medio, se barajan cifras más modestas. Uno de los estudios más recientes la rebaja hasta 225⁵:

<i>Cuartel</i>	<i>Población</i>	<i>Cofradías</i>	<i>Rosarios</i>	<i>Demandas</i>	<i>Rifas</i>
Plaza Mayor	24.462	40	6	18	3
Palacio	7.960	28	7	19	3
Afligidos	10.482	10	4	8	2
Maravillas	24.002	20	3	9	5
Barquillo	16.956	16	2	8	2
S. Jerónimo	19.044	17	2	1	-
Lavapiés	28.726	52	4	33	1
S. Francisco	23.288	30	4	26	3
No consta		12	1	7	-
Otros lugares				8	-
<i>TOTAL</i>	164.000	225	33	137	19

⁵ Jesús PEREIRA PEREIRA, "La religiosidad y la sociabilidad popular", en EQUIPO MADRID, *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 231. El autor se basa en los estudios clásicos de AGUILAR PIÑAL ("Asociaciones piadosas madrileñas del siglo XVIII", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, VIII, 1971, pp. 253-260) y RUMEU DE ARMAS, *Historia de la previsión social en España*, Barcelona, El Albir, 1981), y en el Plan de la Sala de Alcaldes de 1781 para arreglo de demandas, rosarios y rifas (AHN, Consejos, leg. 2803).

Es muy probable que haya que incorporar a este número el de "rosarios" (aquí simplemente equiparados a otras actividades de naturaleza totalmente diferente, destinadas a allegar fondos). En efecto, el autor maneja una tipología que responde a lo que él llama "función" y "estructuración social", y que poco o nada tiene que ver con los modelos propuestos por la Iglesia, la legislación o, sencillamente, por los reformadores de la época, por no decir con la simple realidad⁶. Visto que, en su opinión, las cofradías usan un lenguaje y estética sacralizados, pero más vinculados a necesidades cotidianas que a formulaciones trascendentes, no tiene nada de extraño que englobe todas las de carácter devocional bajo el epígrafe de "penitentes", y divida al resto en "asistenciales especializadas", "asistenciales generales", "profesionales" e incluso "pícaras"⁷. No sólo se ignora así la riqueza del fenómeno asociativo religioso, sino que desaparece una de sus características principales: la diversidad de funciones que puede contemplarse incluso en las cofradías de penitentes propiamente dichas, famosas desde la Edad Media por su actividad hospitalaria.

Indudablemente, todo esfuerzo por aclarar el enigma numérico que envuelve a las hermandades madrileñas es digno de respeto, aunque sea sólo por el hecho de que quienes en su día estuvieron en condiciones de resolverlo (la Sala de Alcaldes primero y los alcaldes de cuartel después) no

⁶ En efecto, Louis CHÂTELLIER aboga por que no se siga distinguiendo entre cofradías gremiales y de devoción, ya que percibe "de plus en plus de la porosité qui existe entre ces deux formes de confréries et de l'intérêt qu'il y a de suivre les confréries de métiers dans leur évolution". Intervención recogida por Paul POMIER, "Table Ronde", en el volumen coordinado por Claude LANGLOIS y Philippe GOUJARD *Les confréries du Moyen Age à nos jours. Nouvelles approches, Cahiers du GRHIS*, 3, Publications de l'Université de Rouen, 1995, p. 98.

⁷ PEREIRA, *op. cit.*, pp. 228-230.

pudieron o no quisieron hacerlo. En realidad, a los gobernantes ilustrados les bastaba saber que eran "muchas", cosa que ya sabían antes de promover las distintas encuestas. El dato hubiera sido útil, por lo demás, para calcular la magnitud de la resistencia, cosa que no previeron. Puedo decir que, por mi parte, en el Archivo Histórico Nacional, Archivo de la Villa, Biblioteca Nacional y Biblioteca Municipal he encontrado referencias sobre más de 250 cofradías⁸.

Sea cual fuere su número, la lectura de los libros de acuerdos y ordenanzas deja bien claro el papel fundamental desempeñado por la religión en el desarrollo de las formas de asociación y de "sociabilidad", en el sentido amplio de la palabra y sin restricciones "clasistas"⁹. El estudio de las relaciones de las cofradías con la Corte sirve, entre otras cosas, para poner de relieve la complejidad del fenómeno. La Corte no actúa sólo como imán para el ejercicio de la caridad, ni como marco de represión de la "transgresión popular"¹⁰. La Corte es escenario de la vida de las cofradías, y la misma Corte participa en estas formas de asociación que tan vagamente se suelen calificar como "populares".

⁸ No creo, sin embargo, que en estos lugares "estén todas las que son". Estos datos se refieren fundamentalmente a ordenanzas y pleitos promovidos por las hermandades. No todas tuvieron que mover pleitos, ni todas sus ordenanzas deben conservarse en los archivos y bibliotecas mencionados. La elaboración de un fichero completo requeriría el examen de los archivos parroquiales que hayan subsistido, así como de los del Arzobispado de Toledo.

⁹ Al contrario, Pereira sostiene "la sociabilidad de las clases populares como promotora de la religiosidad" (*op. cit.*, p. 226), sin que le importe mucho la evidente contradicción con la primacía de las "necesidades cotidianas" ni con su afirmación de que el menor número de cofradías en el cuartel de Maravillas se debe a la abundancia de tabernas (*ibíd.*, p. 230).

¹⁰ Estas son las teorías sustentadas *ibíd.*, pp. 232, 234, 238-239 y 245.

1.1. La protección de las Reales Personas

Incluso los más aficionados al adjetivo reconocen, antes o después, el hecho de que el modelo devocional y asociativo al que lo aplican era en realidad compartido por toda la sociedad del Antiguo Régimen. Y cabeza de esa sociedad era el Rey. El arzobispo de Toledo se refería a la conservación de las procesiones de Semana Santa, que pasaban ante el Palacio,

"para no defraudar a las Reales personas de su religiosa devoción, y al público de tan grande ejemplo"¹¹.

Este será uno de los argumentos que prevalezcan a la hora de conservar las cofradías de Madrid. Uno de los episodios más conocidos de la historia devocional española del siglo XVIII es la proclamación de la Inmaculada Concepción como patrona de España por Carlos III en 1761. La iniciativa correspondía perfectamente a un sentimiento tan generalizado en España, que había determinado la censura de obras contrarias a la devoción, y había estado a punto de desencadenar disturbios cuando a finales de la centuria anterior un predicador se permitió ponerla en duda en Sevilla¹². La proclamación tuvo el efecto de potenciar aún más la creación de cofradías de esta advocación mariana, tan difundida que podría resultar equívoco hablar en este caso del "ejemplo" del monarca. La religiosidad de Carlos III fue esgrimida como argumento durante la controversia sobre las cofradías.

¹¹ AHN, Consejos, Sala de Alcaldes de Casa y Corte, libro 1778, fol. 371-372. Madrid, 1767, abril 13. Se trata de un informe del arzobispo de Toledo al Consejo, a petición de D. Ignacio de Higareda.

¹² Véase el capítulo correspondiente a la reforma de origen eclesiástico.

Así, el arzobispo de Zaragoza mencionaba la devoción del rey y su familia a la Virgen de Atocha para defender la existencia de las cofradías y santuarios fuera de las parroquias¹³.

Claro que una cosa era la devoción o el patronato y otra la pertenencia efectiva a una cofradía. Carlos IV no debía tener muy clara la cuestión cuando en 1802 mandó averiguar si había antecedentes de alistarse personas reales como individuos y protectores de congregaciones¹⁴. Resulta chocante esta incertidumbre, teniendo en cuenta que en 1789 se había fundado en la misma capilla de Palacio la Real Congregación del Alumbrado y Vela al Santísimo Sacramento¹⁵, con el fin de que sirviera de modelo para la fundación de otras del mismo tipo. Con todo, no era esta la única congregación que ostentaba el título de "Real". El patronato regio era frecuente en las cofradías encargadas de los grandes centros de beneficencia. Así, la del Ave María y San Fernando, fundada bajo el patrocinio de Carlos II y Mariana de Austria, o la más modesta de Nuestra Señora de los Afligidos, del Hospital e iglesia de San Andrés de la Nación Flamenca, aprobada por el patriarca de Indias en 1683 bajo el patrocinio del mismo monarca¹⁶.

¹³ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, abril 29. El Arzobispo de Zaragoza al Consejo, fol. 111 rº.

¹⁴ AHN, Consejos, Sala de Alcaldes, 1802, fol. 1601-98.

¹⁵ Sus constituciones se conservan en la Biblioteca Nacional: *Real Congregación del alumbrado y vela al Santísimo Sacramento del Altar, Establecida en la Capilla, del Real Palacio desde le día 15 de agosto del año de MDCCLXXXIX y que puede extenderse a las demás iglesias de esta Corte, sujeta a la jurisdicción espiritual del Exmo. Señor Cardenal Patriarca de las Indias. Real Cédula de Su Magestad, Constituciones de la real Congregación, y su erección por el Señor Patriarca*, Madrid, Imprenta Real, 1790.

¹⁶ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1683, marzo 16. Real Decreto de aprobación de la congregación y de sus ordenanzas. Cuaderno con numeración propia, fol. 1 rº-vº.

Este último ejemplo servirá para ilustrar la importancia del patronato real, y las consecuencias de la pérdida de este favor. En realidad, Carlos II era ya patrono del hospital de peregrinos de los Países Bajos situado en unas casas de la calle de San Marcos legadas por Carlos de Amberes. La cofradía fue fundada después, en 1681, bajo la advocación de la Virgen de los Afligidos, por el conde de Regalados, el marqués de Llaneras y otras personas¹⁷. En el primer capítulo de las ordenanzas se establecía un número cerrado de 72 congregantes, que debían demostrar mediante un memorial ser "personas de calidad, partes y ocupacion honradas". La congregación debía mantenerse con las "limosnas" o cuotas aportadas por los hermanos (dos reales de a ocho de plata de entrada, y dos de vellón al mes), demandas o petición de limosnas, y la instalación de una mesa petitoria¹⁸.

En 1743 la congregación sigue titulándose "Real", pero su hermano mayor no es ya un noble, y otra cofradía de título similar (la del convento de los Afligidos) le disputa el derecho a pedir limosna. Interviene en su favor D. Luis de Velasco y Santelices, capellán de honor de Su Majestad y juez ordinario de su Real Capilla, Casa y Corte, que recuerda las licencias otorgadas en 1683. De todas maneras, la cofradía le pide permiso para celebrar en el pórtico de la iglesia una rifa los domingos y días festivos, "de alguna materia comestible u otra cosa curiosa de corto valor", ya que las aportaciones de los cofrades no bastaban para mantener el culto. Es de

¹⁷ *Ibíd.* Entre los fundadores no faltan apellidos foráneos, como correspondía a los fines del hospital.

¹⁸ *Ibíd.* Ordenanzas, fol. 2 vº, 17 vº y ss.

suponer que por estas fechas el hospital (que ni siquiera se menciona) hubiera perdido su razón de ser¹⁹.

La crisis se hace manifiesta en el auto de visita del patriarca de las Indias, en 1766. Por comisión del Cardenal de la Cerda y San Carlos, bajo cuya jurisdicción caía la cofradía, realizó la visita D. Juan Alonso Gascón, capellán de honor de Su Majestad y doctoral de su Real Capilla²⁰. D. Juan se mostró especialmente escrupuloso en el examen de los libros, anotando todas las omisiones e irregularidades, que atribuía en definitiva a la falta de observancia de las constituciones:

"por falta sin duda de pericia, idoneidad, inteligencia para el caso necesaria o conveniente en los sujetos y oficiales por quienes han corrido y se han manejado los libros, cuios defectos y los perjuicios e inconvenientes dellos resultantes se habrían evitado como así mismo en orden a otros particulares de que se hará mención si exactamente se hubieran observado y guardado dichas constituciones, pero como al contrario se haia faltado a ellas en muchos puntos exempciales, para acudir al remedio, e impedir y evitar que el mal prosiga en lo sucesibo, Dixo su Merced que devía de mandar, mandava y mandó que generalmente se guarden

¹⁹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. *Corte 1775. La Congregacion de Nuestra Señora de los Afligidos sita en el Hospital de S. Andres de la Nacion flamenca en esta Corta, sobre Que se permita pedir limosna por las Calles y casas para las funciones de dicha congregacion*. Madrid, 1743, agosto 13: concesión de licencia para pedir limosna por D. Luis de Velasco y Santelices. Madrid, 1743, junio 15: nota sobre la petición de licencia para celebrar rifas por la Congragación de Nuestra Señora de los Afligidos.

²⁰ *Ibíd.* Madrid, 1766, agosto 12. *Auto General de Visita*.

cumplan y executen puntualmente y segun su tenor dichas constituciones y cada una de ellas por la referida congregación"²¹.

Uno de los puntos en que menos se respetaban los capítulos era la convocatoria de juntas, que se celebraban en las casas de los oficiales en lugar de en el hospital, como estaba estipulado. El visitador mandaba regular la convocatoria y la asistencia, observando que, como muchos de los congregantes

"parece son Artesanos y empleados en oficios y Exercicios que requieren su trabajo personal en dias feriales, se señalen para dichas Juntas generales del mes los días festivos"²².

Otro indicio de la decadencia del rango social de los cofrades es la inistencia del visitador en el respeto a las constituciones en lo referente a la admisión de nuevos miembros, que debían ser de "calidad, partes y ocupación honrada", certificadas por el correpondiente memorial²³. Sin duda que esta exigencia estaba destinada a evitar que la falta de "pericia" e "inteligencia" prolongaran el triste estado en que se encontraba la cofradía. Esto era particularmente válido para los oficiales, a quienes no debía mover el afán de distinguirse,

²¹ *Ibíd.*, fol. 2 rº.

²² *Ibíd.*, fol. 2 vº.

²³ *Ibíd.*, 3 rº. Las mismas palabras figuraban en el primer capítulo de las ordenanzas.

"y sin respeto humano y con el Espíritu y fin solamente del maior serbicio y gloria de Dios y obsequio y veneración de la Santísima Virgen, y de la utilidad y aumento espiritual y temporal de la congregación; que de consiguiente además de tener presente que todos los oficiales deven estar asistidos de las buenas partes de zelo por la Congregacion, integridad y fidelidad y las demás que generalmente desean en todos los congregantes, se han de elegir y nombrar para dichos oficios, aquellos de quienes haia experiencia, o prudentemente se crea que tiene la proporcion, havidad y sufiziencia para con azierto desempeñar los encargos y obligaciones de los tales oficios"²⁴.

Según las constituciones, el cargo de hermano mayor debía desempeñarlo de forma perpetua el Patriarca de las Indias; sin embargo, el visitador mostraba su extrañeza ante lo que era un síntoma evidente de decadencia: los congregantes habían querido privarse de ese honor nombrando a otros. Quizá el cargo hubiera recaído en personajes tan ineptos como el resto de los oficiales, a juzgar por la insistencia de D. Juan Alonso Gascón en exigir la elección de individuos "con inteligencia" para llevar las cuentas y los libros. Y para regular, de acuerdo con lo que se va perfilando como una verdadera reforma de un caso particular, los gastos. Las fiestas debía celebrarse

²⁴ *Ibíd.*, fol. 3 vº.

"con la solemnidad, decencia, moderación y economía que permitan y exijan los más o menos caudales con que se hallase la congregación, sin que deva, ni pueda servir de exemplo, el que en los años antezedentes se solemnizaron o menos las fiestas, pues nunca puede haver razón, ni menos puede ser del agrado de Dios, ni de la Soberana Reina de los Angeles que se gaste y consuma lo que no tenga la Congregacion, y mucho menos, si los gastos se hacen por vanidad, pompa y ostentación mundana"²⁵.

Al contrario, el visitador recordaba que se trataba de una congregación "espiritual", que debía emplearse en el culto y en el sufragio de las ánimas del purgatorio. Ni esta función cumplía ya como era debido, puesto que el administrador del hospital se quejaba de que no le daban las limosnas suficientes para celebrar las misas cantadas por los congregantes, distribuyéndose la mayor parte entre "los vestuarios, asistentes y el Sacristán"²⁶. El visitador, como es lógico, insistía de forma particular en este y otros deberes espirituales establecidos por las constituciones, como la comunión general el día de la fiesta principal, la asistencia a los oficios de Semana Santa, el acompañamiento al entierro de los congregantes y administrador del hospital, y la celebración de sufragios prevista por las

²⁵ *Ibíd.*, fol. 5 rº. La cofradía había gastado en años anteriores unos 300 o 400 (a veces 500) reales, estando endeudada. El visitador recordaba también el pago de cuotas establecido por las ordenanzas.

²⁶ *Ibíd.*, fol. 7 rº. Por este motivo la cofradía tenía un pleito pendiente con el administrador, ante el Juez de la Real Capilla.

constituciones²⁷. Pero si la cofradía no tenía dinero suficiente para encargarse de sus propios difuntos, lo recibía por ocuparse de los demás, como reflejaban los libros de cuentas con cierto mal gusto, como advierte el visitador, que dispone

"Que en las cuentas que en lo sucesivo se diere por los Thesorereros de la congregacion, y en el cargo de las limosnas que se perciben por los Entierros, de personas extrañas, o no congregantes, ni hermanos a los que tiene la congregacion estilo, o costumbre de acudir o asociar con zera, o con sus insignias en lugar de que en muchas cuentas se expresó, que por *el alquiler de un entierro o por un entierro alquilado* se dio tanta cantidad, se diga *por la limosna del entierro de Fulano, o de Zutano* a que asistió con sus insignias la congregacion, pues ya se ve que *es de mal sonido la voz de alquiler en semejantes asuntos*"²⁸.

Lo que revela el "alquiler de entierros" es que en 1766 los *Afligidos* desempeñaban poco más o menos el mismo papel (quizá algo más lucido) que los famosos niños de la Doctrina o los pobres del Hospicio, y que seguramente lo hacían por motivos económicos. La visita de D. Juan Alonso Gascón constituye un cumplido ejemplo de lo que podía ser el reformismo eclesiástico aplicado de forma "capilar". Pero la situación de decadencia que

²⁷ Ibíd., fol. 5 vº. Estos sufragios comprendían una misa rezada que debía hacer celebrar cada congregante cuando muriese uno de ellos, en el plazo de un mes.

²⁸ Ibíd., fol. 6 vº. El subrayado es mío.

pone de relieve muestra también lo que podía suceder cuando el patronato real (y, sobre todo, la base social que significaba) se borraban de la vista y de la memoria. En realidad, la única huella de aquella vacilante firma al pie de la aprobación real era la jurisdicción que todavía ejercía sobre la cofradía el Patriarca de las Indias.

Y ésta no iba a ser suficiente cuando en 1774 Campomanes mande recoger las ordenanzas y suspender sus actividades a las cofradías madrileñas. Aunque el fiscal levantó la suspensión el 30 de junio, la cofradía solicitó en diciembre la confirmación de las antiguas ordenanzas y el permiso para pedir limosna²⁹. La respuesta del Fiscal tardó un poco en llegar, pero era previsible: desestimaba la solicitud de la congregación y proponía directamente su extinción, vista la desaparición del objeto de su fundación (la asistencia a los enfermos de la "nación flamenca") y el pésimo informe o visita de 1766³⁰.

Un caso contrario, en que el patronato o la protección real (o, por lo menos, de ambientes cortesanos) no habían podido caer todavía en el olvido era el de la Esclavitud de Nuestra Señora de la Almudena. De las ocho cofradías existentes en aquella iglesia en 1773, la Esclavitud era favorecida por el rey, príncipe e infantes con limosnas fijas³¹. Esta "particularidad" bastó para decidir su subsistencia, a pesar de que carecía de la aprobación

²⁹ *Ibíd.*, Madrid, 1774, diciembre 3. Poder otorgado por la cofradía y autos sobre la aprobación de ordenanzas y la petición de limosnas.

³⁰ *Ibíd.*, Madrid, 1775, mayo 3. Dictamen del Fiscal. Como en el caso de los otros expedientes madrileños que se tramitan a partir de los años sesenta, se propone tenerlo presente en el expediente general. Lo que demuestra que en principio el Consejo tomó verdaderamente a las cofradías de la Corte como modelo para efectuar la reforma.

³¹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1778, diciembre 18. Informe a la Sala de D. Blas de Hinojosa, alcalde del cuartel de Palacio, sobre las cofradías de la Almudena, fol. 13 rº. También las casas de Villena y del Infantado, con la Villa de Madrid, contribuían al sostenimiento de la congregación.

civil³². Naturalmente no era este tipo de ventajas (todavía no previsibles) lo que movió a la Hermandad del Rosario fundada en el convento del Carmen a contemplar en sus constituciones de 1759 el ingreso del rey, la reina u otras reales personas, que desempeñarían en tal caso el oficio de hermano mayor perpetuo,

"y atendiendo al mayor aumento de nuestro Santo Rosario, queremos que el hermano mayor, que lo sea mientras no aya persona Real, y el Perfecto que por tiempo fuere, haviendola, presente, el estandarte, que le corresponde, a personas condecoradas para que le lleven en las funciones que se ofrezcan, mediante ser de su obligacion la iluminacion y mayor decencia de este estandarte"³³.

Por lo demás, la "protección real" no era algo que se dejase totalmente al arbitrio de las reales personas: existía un *iter* burocrático a seguir por las cofradías interesadas en incorporar tan honrosas palabras a su título. Así, la congregación de Nuestra Señora del Olvido, cuyos principales oficios estaban en manos de altos personajes palaciegos, inició los trámites en 1750 ante el obispo gobernador del Consejo. La Cámara debía despachar un informe que después pasaba al Confesor de Su Majestad, quien tenía

³² AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, julio 11. Dictamen del Fiscal, fol. 58 rº. La Esclavitud debería unirse, no obstante, a la hermandad del Rosario existente en el mismo lugar.

³³ AHN, Clero, libro 7007. Madrid, 1759. Ordenanzas de la Hermandad del Rosario y aprobación por el Arzobispo de Toledo, [s.n.: fol. 18 vº]. Este Rosario no era de los más modestos: en los días de gala, iba acompañado de un coro de cuatro voces e instrumentos.

poder de decisión. A él se dirigieron personalmente los congregantes,teniéndolo "por sujeto de su confianza, y superior empeño"³⁴.

Otras veces no era tanto el patrocinio directo de la Corona lo que buscaban las hermandades, como la "sintonía" o "simpatía" con sus devociones principales. Al identificarse con alguna devoción que gozase del favor real, aspiraban en cierto modo a obtener el reconocimiento social. Tal es el caso de las hermandades que surgieron en esta época bajo la advocación de la Inmaculada Concepción. Siendo una devoción muy arraigada desde el siglo anterior, como se ha dicho, el apoyo oficial y, en fin, el patronazgo de España conseguido por Carlos III tuvieron su reflejo en la creación de nuevas congregaciones, como la de Nuestra Señora de la Concepción en la iglesia de Santiago. El preámbulo de sus constituciones, redactadas en 1763, exponía claramente estas circunstancias:

"En el Nombre de la Santísima Trinidad Padre, Hijo y Espiritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero y de la Soberana Emperatriz de los Cielos Maria Santissima en su Pura Concepción Patrona de España por quien en el año del Señor de mil setecientos sesenta y uno fue serbido N. M. C. Monarcha el Señor D. Carlos tercero (que Dios guarde) interponer su suplica a nuestro Santissimo Padre Clemente decimo tercio para la concesion del Patronato General de España a esta Divina Señora, y con efecto por especial Decreto fue servido su Santidad conceder

³⁴ AHN, Clero, libro 19675. *Acuerdos de la Ylustre, Primitiva y Unica Congregacion de Esclavos...* Junta de 27 de junio de 1750, fol. 18 vº.

a N. Monarcha esta tan grande y honrosa gracia, movido de su suplica: *En cuia atencion llevados de tan superior adbocacion* diferentes debotos han fundado un Rosario cantado en la Iglesia Parroquial del Señor Santiago de esta Corte con el mismo Título"³⁵.

Queda patente en estas líneas otro de los aspectos de la Monarquía: la función ejemplar. La acción del rey sirve de espejo y estímulo (aunque sea de forma indirecta) a los súbditos (que, sin embargo, la *sienten* de forma directa). Este es el motivo fundamental de la fundación, por encima de las posibilidades reales de éxito o fracaso de la iniciativa. De hecho, el cura párroco de Santiago expresa al visitador sus dudas sobre los recursos de la hermandad, que todo indica estar compuesta de gente modesta³⁶. Hasta aquí llega, de forma espontánea, la potestad de "nuestro muy católico monarca". El epíteto adquiere así un significado por encima del meramente político, convirtiendo al rey al primero entre los fieles, cuyo ejemplo había que imitar. Recordemos de paso que la definición (todavía no dogmática) había

³⁵ AHN, Consejos, legajo 7090-7091. Madrid, 1763-64. Ordenanzas de la Hermandad de socorro de Nuestra Señora de la Concepción de la iglesia de Santiago, fol. 1 y 2. La diferencia en el nombre de la cofradía se explica porque ésta fue en principio Esclavitud y Rosario, fundándose en 1763 una hermandad de socorro aneja. Tenían dos series de ordenanzas (lo que preocupaba no poco al párroco, según expuso en su informe al visitador). El subrayado es mío.

³⁶ El secretario de la hermandad firma por los que no saben hacerlo; entre los que lo hacen pero con pulso más bien inseguro, está el hermano mayor. *Ibíd.*, Madrid, 1764, octubre 28. Acuerdo aceptando las correcciones del visitador a las ordenanzas. Por esas fechas, la hermandad tenía 57 miembros (AHN, Consejos, leg. 7090-7091. *Quaderno de 26 oxas que ai escritas de Acuerdos y Nombramientos y otras cosas. n° 4*). Por lo demás, la composición popular de las cofradías del Rosario (frente a la más aristocráticas "Sacramentales") es una tendencia europea, determinada por el carácter mismo de la devoción (véase, entre otros, Giancarlo ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, Brescia, Queriniana, 1978, pp. 44-45).

constituido uno de los puntos de conflicto con Roma, celosa guardiana no sólo de su jurisdicción, sino de su monopolio en el ámbito pastoral y, lógicamente, doctrinal³⁷. No cuenta entre los objetivos de estas páginas determinar hasta qué punto la proclamación fue resultado de la interacción entre el poder real y la devoción popular. Lo que sí manifiesta el ejemplo mencionado es una forma sutil en que podía verificarse esa interacción.

1.2. Los cortesanos

El prestigio (y las generosas aportaciones económicas) es algo que naturalmente buscaban muchas cofradías. Y lo podían conseguir con el alistamiento de un número consistente de notables o, simplemente, con el nombramiento como oficiales de personajes de relieve, preferentemente aristócratas. Se ha señalado, en España y en otros países, otra razón por la que los nobles podían aspirar al control de oficios en las cofradías: estos honores les compensarían en cierta medida de la pérdida de poder político, y consolidarían su prestigio en el ámbito local³⁸. Claro está que este no suele

³⁷ Para los aspectos de la reforma de las cofradías relacionados con el regalismo, me remito a los epígrafes correspondientes, así como a los capítulos que contemplan la reforma en Europa y la propuesta eclesiástica.

³⁸ Esta es la tesis, por poner sólo algún ejemplo, de Angelo TORRE para las cofradías rurales de Piamonte (*Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Antico Régime*, Venecia, Marsilio, 1995). Ejemplos de aplicación del esquema "estructural" en España abundan en la obra ya citada, coordinada por SANTALÓ, BUXÓ y BECERRA *La religiosidad popular*. Para Madrid sigue la mismas pautas PEREIRA, *op. cit.*, pp. 234-235. Como ejemplo contrario desde un punto de vista metodológico e interpretativo cabe citar la obra de Danilo ZARDIN *Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo*, Milán, Jaca Book, 1983). En este caso, una nobleza rural se opone a la reforma tridentina de las costumbres y formas de piedad. El problema de las relaciones entre las *élites* locales y las formas de sociabilidad es especialmente complejo, y merece la atención constante de los historiadores italianos y

ser precisamente el caso de la Corte, donde se supone que los cortesanos ya tenían una posición lo bastante halagüeña, y no tenían necesidad de subrayar de esta forma su papel en la sociedad³⁹.

Éste estaba ya bien claro, como demuestra el ceremonial en general y la deferencia que se observaba en las ocasiones más dispares, desde la celebración de juntas hasta los entierros, pasando (sobre todo) por las procesiones. Formas de deferencia codificadas minuciosamente por las constituciones, de las que ofrecen un ejemplo las líneas citadas poco más arriba. La misma noción de "lustre" o prestigio está ligada con la concepción jerárquica de la sociedad propia del Antiguo Régimen y que, sin embargo, no siempre se plasma en formas asociativas "cerradas", o cofradías exclusivamente nobiliarias. Es más: precisamente en la Corte se da la aparente paradoja de que las personas al servicio real fueran excluidas porque sus numerosas ocupaciones podían impedirles participar en las actividades de la hermandad. Así, la cofradía de la Concepción de Santiago, cuando se erige en Hermandad de Socorro en 1764, dispone que

"no se reciba a Soldado, Ministro, ni otra persona que por sus muchas ocupaciones no pueda asistir al cumplimiento de nuestro santo instituto"⁴⁰.

franceses. Para un resumen del problema, véase ZARDIN, "Le confraternite in Italia Settentrionale fra XV e XVIII secolo", en *Società e Storia*, 35, 1987, pp. 116-117).

³⁹ Aunque de nuevo nos enfrentamos aquí con la función simbólica de las devociones (sobre todo públicas) organizadas por las hermandades de cariz nobiliario, así como de sus ejercicios de caridad. Véase si no la vigencia que siguen teniendo los dos aspectos, ceremonial y de beneficencia, insólitamente "resucitados" en los ultimísimos tiempos a mayor gloria de la monarquía.

⁴⁰ AHN, Consejos, 7090-7091. Madrid, 1763-64. Ordenanzas de la Hermandad de socorro de Nuestra Señora de la Concepción de la iglesia de Santiago, [s.n: fol. 21].

Al agregarse en 1771 a la iglesia de San Miguel, tras su fracaso económico, redacta nuevas ordenanzas en las que hila más fino:

"ordenamos que no puedan ser admitidos en esta nueva hermandad Alguacil, escribanos, sacerdote, Medico, Cirujano, Soldado, Criado del Rey, ni otras personas que por sus muchas ocupaciones no pueden asistir a los actos de comunidad"⁴¹.

En esta segunda versión se incluye a los rangos más bajos de la justicia y la burocracia (alguaciles y escribanos), y se emplea el término genérico y amplio de "criado del Rey", que en realidad comprendía desde los más altos cargos palaciegos hasta la servidumbre propiamente dicha (que, como veremos, contaban con sus propias cofradías).

Claro está que incluso congregaciones como la de Esclavos de Nuestra Señora de las Angustias, cuyo protector y camarera eran el Duque y la Duquesa de Alba, respectivamente, solicitaban para ciertos cargos "personas desembarazadas e independientes"⁴². Pero sobre los hombros de estos y otros ilustres congregantes recaía el peso financiero de una parte de sus numerosas fiestas. He aquí el "calendario" del año 1678-1679, cuando la cofradía estaba en pleno esplendor⁴³:

⁴¹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1771, noviembre 24. *Ordenanzas de Nuestra Señora de la Concepción, Patrona de España. Echadas en el año de 1771. n.º 1.* [s.n.: fol. 12 vº].

⁴² El cargo en cuestión era el de enfermero. AHN, Clero, libro 7247. Libro de juntas y acuerdos de la Congregación de Esclavos de Nuestra Señora de las Angustias, de la Hospedería de la Pasión, en el convento de Santo Domingo. Madrid, 1678, julio 4 [s.n.: fol. 2 rº].

⁴³ *Ibíd.*, [fol. 2 rº-11 vº].

- 1678, 10 de julio: **Fiesta de Nuestra Señora de la Visitación:** se celebraba según la costumbre en Iglesia de Hospedería de Sto. Domingo. Consistía en la exposición del Santísimo, la intervención de uno de los predicadores del Rey, con música de la Capilla Real en la misa, que también se ocupaba del canto de sexta y completas por la tarde. Todas las demás fiestas seguían este modelo.
- 5 de agosto: **Fiesta de las Nieves:** en el convento de la Visitación.
- 24 de agosto: **Fiesta de la Asunción de Nuestra Señora.**
- 11 de septiembre: **Fiesta de la Natividad.**
- 21 de noviembre 1678: **Fiesta de la Presentación.**
- 24 de noviembre 1678: **Aniversario** por los congregantes difuntos: según las constituciones, debía decirse una misa mayor y sermón, con la asistencia de la congregación del convento, con sus velas; el resto del ornato consistía en 12 hachas en blandones de plata, una tarima con el túmulo "y su almohada rica", 12 hachetas con blandones de plata y a los pies una cruz de plata y 6 velas de a libra en el altar, siendo toda la cera blanca con baño amarillo; la música sería de la capilla Real, "sin excederse de lo dispuesto en esta conformidad por el exemplar que podia ocasionar ynconbenientes en lo benidero en cuanto a gastos superfluos"⁴⁴.
- 8 de diciembre: **Fiesta de la Concepción:** en esta ocasión predicó un jesuita.
- 20 de diciembre: **Fiesta de la Expectación de Nuestra Señora.**

⁴⁴ Ibíd., [fol. 6 vº].

- 1679, 4 de febrero: **Fiesta de la Purificación de Nuestra Señora.**
- 8 febrero 1679: el primer sábado de Cuaresma se celebraba la primera fiesta del **Miserere**, costeada por la duquesa de Alba. Los cinco sábados siguientes se celebraban otros tantos *misereres*.
- 21 de marzo: procesión del **Jueves Santo**.
- 3 de abril : **Fiesta de la Encarnación.**
- 23 de julio: **Fiesta de los Dolores.**

Un total de 18 funciones centradas principalmente, como se ve, en torno al culto mariano, costeadas en parte por los fondos de la congregación y en parte por los congregantes. Este era el caso de los *misereres* que tenían lugar los sábados de Cuaresma. Consistían básicamente en la exposición del Santísimo y en la intervención de un predicador; la música corría a cargo de la Real Capilla o del monasterio de la Encarnación, y podían culminar en el jubileo de las cuarenta horas. A estas funciones asistía por lo general la comunidad del convento, con el acompañamiento de cera correspondiente. En 1678 costeó el primer *miserere*, como se ha dicho, la duquesa de Alba; el segundo y tercero corrieron a cargo de dos congregantes anónimos, y el cuarto, de la congregación, mientras el conde de Castañeda pagó el último. En 1728 (remontado un bache financiero que al parecer deslució por un periodo la celebración de estas y otra funciones)⁴⁵, se encargaron de los *misereres* el marqués de Santa Cruz, el de Mirabel, el conde de Belchite, D. Manuel Baruchi y otros devotos anónimos. Por cierto que estos *misereres*,

⁴⁵ Otro síntoma de "relajación" es que, si al principio la congregación pide a la Sala de Alcaldes que no mande cédulas para convocar a los cofrades a la procesión del Jueves Santo, por ser "seria" y "voluntaria", en 1728 se solicita su envío.

como los aniversarios y las fiestas de la Virgen, presentan un sesgo típicamente tridentino: se combina en ellos el culto eucarístico con el sermón, de tema seguramente adecuado a las circunstancias.

La preeminencia de la congregación queda patente en sus enfrentamientos con el clero y, concretamente, con el prior del convento. Cuando había algún conflicto, las juntas se celebraban en casa de alguno de los hermanos, precisamente para eludir la presencia del prior. En la Semana Santa de 1696 tuvo lugar un incidente casi violento. Según el vicario de la iglesia de la hospedería de Santo Domingo, en la plaza de la Cebada, era imposible sacar las imágenes del templo por la puerta principal, aun "rompiendo las paredes" (lo que sería peligroso para el edificio). El vicario amenazó con acudir al presidente del Consejo de Castilla, pero también lo hicieron los congregantes. Al final se puso el asunto en conocimiento del rey para que intercediese ante el Nuncio e hiciera abrir la puerta. La orden del Consejo convocaba también a los Alcaldes de Casa y Corte.

El Miércoles Santo, los congregantes, los gremios encargados de sacar las imágenes, los Alcaldes y el público, esperaban a que se abriera la puerta para iniciar la procesión; pero el vicario llegó antes de anoecer y se negó a abrir, dando voces y causando el tumulto correspondiente entre la gente, que quería romper la puerta. Mientras recibieron el papel del presidente de Castilla⁴⁶, expresando las condiciones del Nuncio para la salida, que a ellos les parecían resultado de las intrigas del vicario, que quería alterar la costumbre. Al fin se dio la orden de salida de los gremios con sus correspondientes imágenes y "suntuoso aparato". Hicieron escala en

⁴⁶ La cofradía acordaría más adelante enviar una comisión para expresar su gratitud al presidente de Castilla y al de la Sala de Alcaldes. *Ibíd.*, [fol. 12 vº].

convento de Sto. Tomás, donde se quedaron las imágenes hasta el Jueves Santo por la mañana. El numeroso público asistente protestó con "exclamaciones" por la novedad.

El Jueves Santo acudieron los congregantes a acompañar a la Virgen. Durante la procesión, el vicario siguió incordiando para que volvieran a Sto. Tomás y no a Sto. Domingo, llegando a ponerse al paso con todos los ministros de la Audiencia. Por prudencia, la congregación volvió a Sto. Tomás, pero aun así, el vicario les esperó a la puerta y les mandó entrar, en un acto que claramente quería subrayar su preeminencia. El asistente de la Congregación hizo después constar ante el fiscal

"la madurez con que los seglares obraban en tiempo tan aceptable a vista del ejemplo que estos eclesiásticos habían dado"⁴⁷.

Las cosas no terminaron aquí. En el libro de acuerdos se da noticia de una reunión de los abogados de la congregación con el prior y de un poder para tratar el pleito en el tribunal de la Rota en Roma, pidiendo cartas de recomendación a los reyes y a todas las personas que pudieran influir. Es más: aprovechando la elección de oficios, se propone como protector al rey en persona, para que interceda en Roma solicitando licencia para abrir la puerta los Miércoles, Jueves y Viernes Santos, según la costumbre. Además se daba la bienvenida al nuevo prior, con el fin de "ganarlo" para la causa⁴⁸.

⁴⁷ *Ibíd.*, [fol. 17 rº y vº].

⁴⁸ *Ibíd.*, junta de 24 de enero de 1769, [fol. 17 vº-19 rº].

El Jueves Santo y la costumbre son también los elementos principales de otro conflicto que tiene lugar años más tarde, cuando el nuevo prior (especialmente puntilloso a la hora de exigir el cumplimiento de la comunión preceptiva según las ordenanzas) se muestre más caviloso a la hora de aceptar lo que era una costumbre y podía considerarse un honor: llevar el asistente la llave del sagrario. Otro problema lo constituía el palio, demasiado pesado para que nadie se mostrara dispuesto a llevarlo, por lo que se acuerda encomendarlo a los "soldados blanquillos". De nuevo la cofradía acudió al nuncio ante la oposición del prior, celebrándose finalmente la procesión, a pesar de la lluvia, con más "aparato y lucimiento" que nunca. De ello eran prueba los soldados del cuartel de Madrid que llevaron el palio, y las dos orquestas encargadas de la música (una de voces, fagot y chirimías, y la otra de oboes de la Guardia Real)⁴⁹.

Más allá de la mera anécdota, o del interés indudable que presentan para el estudio de la conflictividad de estas formas de agregación, los dos casos expuestos muestran hasta qué punto las cofradías de la Corte podían "jugar" con las instancias más altas de la jurisdicción tanto civil como eclesiástica. Está claro que conocían el complicado entramado legal del Antiguo Régimen y lo utilizaban sin titubeos, y con una familiaridad que en nuestros tiempos democráticos puede parecer pasmosa. El mismo uso de la persona real como "baluarte" ante las eventuales injerencias del prior o vicario no deja de ser sintomático. Pero quizá lo más llamativo sea que la

⁴⁹ Los congregantes manifestaron su satisfacción por el numeroso público que había acudido a venerar la imagen, rezar el rosario y dar limosnas durante su permanencia en el convento de Santo Tomás, lo que demostraba la devoción que existía hacia aquel "peregrino simulacro". *Ibíd.*, [fol. 24 vº-30 vº].

apelación incluso directa al poder real sea simultánea al recurso al nuncio, máximo representante del poder eclesiástico⁵⁰.

Se ha mencionado a los gremios que participaban en la procesión del Jueves Santo. La cofradía de las Angustias ejerce, en efecto, un papel "director" sobre estas corporaciones, al menos en su momento de mayor esplendor. En 1728, solicita a la cofradía de los Remedios su asistencia a la procesión⁵¹, pero en 1679 habían participado los curtidores (con el Cristo de la Cruz a cuestras), los "representantes" (con el Cristo crucificado), los maestros de coches (con la Vera Cruz) y los tratantes del Rastro (con el Santo Sepulcro)⁵². No sabemos (pues el libro de acuerdos que se conserva se interrumpe en esa fecha) si después de 1728, cuando la congregación decide restablecer los cultos que se habían perdido por "los accidentes del tiempo", la procesión volvería a su estado anterior. Lo que en cualquier caso parece claro es el poder de convocatoria que seguía teniendo la cofradía, bajo los marqueses de Santa Cruz, Mirabel y de las Hormazas, y el duque de Leraja y conde de Belchite.

Una cofradía de indudable impronta nobiliaria y cortesana era la Congregación de Nuestra Señora del Olvido, constituida inicialmente alrededor de la típica imagen "exenta", y residente después en el convento de S. Francisco de franciscanos menores observantes, hasta su traslado en 1785 a la "iglesia nueva" proyectada por Sabatini. Había sido fundada en

⁵⁰ En efecto, en el pleito que cuarenta años después dividirá a la cofradía de sastres, una parte de los congregantes se dirigirán a la autoridad civil, y la contraria, a la eclesiástica (lo que provoca las iras de Campomanes).

⁵¹ *Ibíd.*, [fol. 26 vº].

⁵² *Ibíd.*, [fol. 15 vº].

1740 por doña María de Pimentel y Zúñiga, marquesa viuda de Fuente el Sol, cuyo aniversario constituía una de las fiestas fijas de la hermandad.

El hermano mayor y los oficios principales solían desempeñarlos personajes de la nobleza, con carácter casi perpetuo. Así, en 1785, y durante muchos años, estuvo al frente de la *Ilustre Congregación de Esclavos* don Pedro Stuard y Portugal, marqués de San Leonardo, gentilhomme de Cámara con ejercicio, primer caballerizo, teniente general de Marina, gran Cruz y Orden de Carlos III y San Genaro y comendador de Calatrava⁵³. El duque de Montellano, D. Alonso de Solís Folch de Cardona⁵⁴, fue elegido hermano mayor de 1760 a 1769, cuando debido a su nombramiento como capitán general y virrey de Navarra tuvo que ausentarse de la Corte. Al volver como capitán de la compañía de Alabarderos, fue reelegido de 1771 a 1780, siempre por aclamación. Todos los años costeaba de su bolsillo un día de la novena y uno de los vestidos que la congregación sorteaba entre las niñas pobres. Su sucesor en el cargo fue el conde de Puñoenrostro, aunque en la junta de proposición de oficios fue presentado el nuevo conde de Montellano⁵⁵.

⁵³ AHN, Clero, libro 19679. *Libro IV de Acuerdos de la Ylustre Congregacion de Esclavos de María Santísima Señora nuestra, en el Ynmaculado Misterio de su Concepción en Gracia que, con el titulo del Olvido, se venera en el convento de N.S.P. San Francisco de esta Ymperial, y Coronada Villa, y Corte de Madrid.*

⁵⁴ D. Alonso de Solís Folch y Cardona era hermano del cardenal de Sevilla. Sus títulos, que figuran al frente de las exequias que celebró la congregación con motivo de su fallecimiento en 1780, eran los siguientes: marqués de Castelnovo y de Pons, Grande de España de primera clase, caballero del Toisón de Oro, comendador de la Obrería, dignidad de la orden de Calatrava, gentil-hombre de cámara de S.M. con ejercicio, teniente general, virrey de Navarra, y capitán de la compañía de alabarderos. Mediante un papel impreso se convocó a los grandes a las exequias.

⁵⁵ AHN, Clero, libro 19678. *Libro V de Acuerdos de la Ilustre Congregacion de Esclavos de la Inmaculada Concepcion con el titulo de N.S. del Olvido que se venera en el convento de N.S.P.S. Francisco de Madrid*, fol. 97 rº-110 rº.

También ocuparon puestos de honor en la congregación algunos "príncipes de la Iglesia". Tal es el caso de don Francisco de Solís Folch y Cardona, primero obispo de Córdoba y después arzobispo de Sevilla. El futuro cardenal Solís fue hermano mayor en 1747 y 1748, y recibió los parabienes de los congregantes cuando le nombraron obispo de Córdoba, en 1752, y de Sevilla, en 1755. Como agradecimiento a las felicitaciones recibidas con motivo de su creación como cardenal en 1756, Solís decidió asistir a una de las juntas generales. La noticia fue objeto de largas discusiones acerca del ceremonial que debía adoptarse para la ocasión. Al final, el asesoramiento del maestro de ceremonias de la Real Capilla satisfizo todos los escrúpulos, y se recibió con todos los honores al cardenal, que concedió varias indulgencias a la congregación⁵⁶. Más adelante, en honor a quien se había declarado, "en su mayor exaltación", como "el más humilde esclavo de la Santísima Virgen en el Misterio de su concepcion Purísima, y de su amante Congregacion el mas afecto individuo"⁵⁷, se decidió incluir su nombre en las listas de los hermanos "de número", "como si estuviera siempre presente, y residente siempre en esta Corte"⁵⁸.

La congregación tenía, efectivamente, distintas clases de miembros. Era la primera la de los esclavos de número (siempre 72), encargados, entre

⁵⁶ AHN, Clero, libro 19675. *Acuerdos de la Ilustre Primitiva y Unica Congregacion de Esclavos del Purissimo Misterio de la Concepcion en Gracia de Maria Santissima Señora Nuestra, que con el Milagroso Titulo de el Olvido se venera y está fundada en el Real Convento de Nuestro Seraphicō Padre S^{an} Francisco de la Observancia de esta Corte de Madrid: desde 24 de Agosto de 1749 años a 2 de setiembre de 1757. Libro Segundo*. Junta particular de 30 de abril de 1756, fol. 163 vº-168 rº.

⁵⁷ *Ibíd.*, fol. 167 vº. Son palabras del cardenal durante su "elegante oración gratulatoria".

⁵⁸ AHN, Clero, libro 19677. *Libro IV de Acuerdos de la Ilustre Congregación i Esclavitud de N.S. del Olvido de San Francisco de Madrid. Año de 1772*. Junta particular de 28 de junio de 1773, fol. 24 rº y vº. Otros prelados con quienes trató la congregación fueron los de Toledo y el Patriarca de las Indias.

otras cosas, de la mesa petitoria y de la recepción de nuevos miembros. Había además esclavos religiosos, que ofrecían al alistarse misas por los hermanos de la congregación o cera, en lugar de dinero en efectivo. Por último estaban los esclavos seglares, que pagaban una cuota variable, en función de su posición⁵⁹. El contador se quejaba, en 1781, de que

"la mayor parte de los que se alistaban en la Esclavitud eran personas de bastante edad, y muy raro el que se extendía en su oferta a mas de quatro reales haviendo resultado de esto aver vaxado el total importe de la cobranza una mitad. Que cotexado de utiles a utiles en cada año el numero de los que fallecian con los que se alistaban, eran mas que estos, aquellos"⁶⁰.

Como se desprende también de las medidas que a continuación propone el contador para "salvar" la situación económica, muchas de estas personas se alistaban al final de sus vidas con la intención de, por poco dinero, obtener 12 misas (que eran las establecidas por la "patente"). El contador elaboró una especie de escala o tabla proporcional con la limosna entregada al alistarse (lo que demuestra que no era fija) y el número de misas que habían de aplicarse en cada caso⁶¹.

⁵⁹ Por ejemplo, de julio de 1770 al de 1771 se alistaron 43 esclavos, que pagaron 261 reales (6 de media), más 196 de sus ofertas anuales. AHN, Clero, libro 19676. Libro III de Acuerdos.

⁶⁰ AHN, Clero, libro 19678, fol. 117 vº-118 rº.

⁶¹ *Ibíd.*, 118 rº-121 rº. Así mismo se mandaba imprimir una nueva "patente" con las nuevas normas, retirando la antigua.

Posiblemente como resultado de estas medidas la situación cambió en los años siguientes. En 1785 un número indeterminado de varios "señores grandes", cuyas señas olvidó anotar el cobrador, aportaron 990 reales y 27 maravedís⁶². En mayo de 1786 se daba noticia de 147 inscritos en un año, con una aportación total de 1.908 reales y 17 maravedís (algo más de 12 reales de media)⁶³. Al año siguiente el crecimiento "vegetativo" seguía siendo positivo: 26 fallecidos frente a 128 nuevos miembros⁶⁴. La tendencia continuó en la década de los 90⁶⁵.

El mismo número de congregantes inscritos y las preocupación sobre las escasas limosnas que aportaban revela algo que podría parecer extraño en una cofradía con claros rasgos "cortesanos": se trata de una congregación de carácter abierto que, además, parece gozar de bastante popularidad. La presencia de esclavos religiosos confirma esta característica, propia de la mayoría de los cuerpos con excepción de las cofradías gremiales, las de sacerdotes (que podrían considerarse una variante de éstas) o las de número cerrado⁶⁶. Como muestra de la variopinta composición social de la esclavitud mencionaré la presencia de un cerrajero. Bien es verdad que don Antonio Fernández no era uno cualquiera del oficio, siendo cerrajero y ayuda de Furriera de Su Majestad. El secretario de la

⁶² AHN, Clero, libro 19679. *Libro IV de Acuerdos*, fol. 28 vº-29 rº.

⁶³ Según las nuevas normas, corresponderían a esta media (entre 11 y 14 reales) 10 misas. Claro está que la media es engañosa, pues esconde la variedad de situaciones que sin duda debían de producirse. AHN, Clero, libro 19679, fol. 83 vº.

⁶⁴ *Ibíd.*, fol. 153 rº. No se especifica el total de las "entradas" de los nuevos esclavos. Entre éstas, limosnas y venta de escapularios, estampas y medallas se recaudaron 3.024 reales.

⁶⁵ Por ejemplo, en 1791 se alistaron 105 personas, sumando las limosnas recogidas los 4.104 reales. El aparente descenso se compensa en 1794, con 184 personas alistadas, y 5.202 reales. AHN, Clero, libro 19680, fol. 59 rº y 130 vº.

⁶⁶ Sin embargo, a instancias del mismo poder eclesiástico, estas últimas tendían a "abrirse". Es el caso de la cofradía de los Afligidos en el auto de visita de 1766.

congregación se dirigió a él para que arreglase la cerradura de una celda del convento donde se guardaban las alhajas. El cerrajero la hizo totalmente nueva y

"preguntando al expresado don Antonio quanto era la nueva cerradura, y sus llaves, para pagarle, havia respondido que siendo, como era, para la Congregacion, nada quería, pues solo lo que deseaba era tener ocasiones de acreditar a la Esclavitud el afecto que la profesaba, y devocion que tenia a nuestra Santa Imagen, y lo que sí pedia y estimaria era que asi en el Ymbentario de Alhajas como en el Acuerdo de la primera Junta que hubiese, constatase que dicha cerradura era propia de la Congregacion"⁶⁷.

En el ruego de don Antonio se trasluce cierto orgullo gremial de la obra bien hecha, que no hace más que acrecentar y recibir una recompensa más concreta cuando a continuación el secretario le encarga arreglar el tornillo que sujetaba la imagen de la Virgen a su peana. Como el cerrajero se negó de nuevo a cobrar por el trabajo, a don Dionisio Antonio Ugarte (que era por entonces el encargado de realizar estas trasacciones y anotarlas) le

"parecía regular que por la Congregación se le diesen las gracias, y que se le tuviese presente para incorporarle en el número quando se hiciese eleccion de algunos de la

⁶⁷ AHN, Clero, libro 19680. Junta general de 27 de abril de 1791, fol. 26 vº- 27 rº.

Esclavitud para el referido Numero, respecto tenerle el Rey distinguido con la llave de su Furriera"⁶⁸.

Así lo acordó y ejecutó la junta, comunicándole a don Antonio la decisión por escrito. Honor llama a honor, y el mismo hecho de tener a su cargo las llaves, muebles y enseres de Palacio pesó no poco, como se ve, en el ánimo de los ceremoniosos congregantes. De todas maneras, las funciones de los esclavos de número también se iban haciendo accesibles a los demás miembros de la congregación... aunque sólo fuera por motivos prácticos. Una de las principales era asistir a la mesa que se instalaba en las fiestas para pedir limosna y recibir nuevos esclavos. Esto, que en teoría había de considerarse un honor (de ahí que se proponga al cerrajero), debía haberse convertido en una tarea engorrosa. El secretario Ugarte dudaba, en octubre de 1785, sobre la conveniencia de nombrar a los sacerdotes del número para asistir a estas mesas, vistas sus ocupaciones. Al mismo tiempo, hizo presente

"que algunos de los Seglares (aunque eran los menos) por las circunstancias que concurrían en ellos, me parecia les habia de ser muy repugnante, y siendo así, si no admitían, qué se había de hacer"⁶⁹.

El asunto se discutió largamente, y al final se decidió excluir a los eclesiásticos y nombrar a los seglares que tuvieran posibilidad de asistir

⁶⁸ *Ibíd.*, fol. 27 vº.

⁶⁹ AHN, Clero, libro 19679. Junta particular de 12 de octubre de 1785, fol. 68 rº-vº.

(debiendo justificar eventuales impedimentos). Uno de los propuestos dijo no poder asistir,

"y que algunos señores hacia mucho tiempo que no se les veía asistir a Junta, ni Funcion alguna, y repasandose la lista uno por uno, meditando las circunstancias de cada uno se acordó excluir del Numero al Excelentísimo Señor Duque de Albuquerque, al Señor Marqués de Navahermosa, al Señor don Matías López Martínez, y al Señor don Julián Dávalos, y nombrar a los señores don Joaquín de Velando, y don Joaquín Martín de Pereira"⁷⁰.

Los dos nuevos nombramientos no bastan para cubrir las cuatro vacantes del "número". Es significativo que entre los excluidos figuren dos nobles, y que no se nombre ninguno para sustituirlos. Seguramente era la "circunstancia" de estos y otros aristócratas lo que les hacía "repugnante" la asistencia a las mesas petitorias e incluso a las juntas⁷¹, aunque resulte más difícil de justificar su absentismo de las funciones religiosas. El problema no debió de quedar resuelto, porque en junta general de octubre de 1787

"Se trató sobre la asistencia a la Mesa que la Congregacion tiene en el Portico, y propuse que me parecía conveniente convocar también para que cuidasen de ella a los solo

⁷⁰ *Ibíd.*, fol. 69 r°.

⁷¹ En esos mismos años (1784-1789), asisten a las juntas entre 12 y 29 personas (de un total de 72 esclavos de número).

Esclavos, lograndose tambien por este medio el ir viendo, qué Esclavos se manifestavan, en su asistencia, mas devotos a nuestra Santa Ymagen, y afectos a la Congregacion para irlos incorporando en el Numero quando huviese vacantes, y se acordó se hiciese así, nombrando el ynfrascripto secretario aquellos que en cada mes tubiese por conbeniente acompañados de uno o dos Yndividuos del Numero para que hiciesen caveza, y llevasen la dirección de la Mesa"⁷².

La medida significa una verdadera reforma interna de la cofradía. El "número" sigue constante, pero adquiere, por así decirlo, movilidad. No se trata sólo o fundamentalmente de una apertura social, sino de una medida de "disciplina" interna, que coloca la devoción y el espíritu de servicio por encima de los honores exentos de deberes. Aumenta, es cierto, el número total de congregantes, pero también lo hace el nivel de exigencia requerido a la minoría rectora. Sigue habiendo aristócratas en la hermandad, pero se les recuerda cuál debe ser su papel, y se transmite el ideal de excelencia y servicio al resto de los congregantes. La cofradía, altamente jerarquizada y estructurada, con su sistema ceremonial, es una pequeña corte que rota alrededor de su santa imagen. En su órbita no hay lugar para la disfunción o la falta de armonía (como sucederá en la hermandad de sastres) y todo se resolverá conforme a una escala de valores bien definida. Cofradía en la Corte, cofradía de Corte, el servicio al rey y el servicio a Dios adquieren rasgos paralelos, especulares, simultáneos: el honor consiste en el servicio

⁷² *Ibíd.*, fol. 136 r °.

mismo, y en su reconocimiento posterior. La cofradía es orden, y transmisora de orden. Social y divino, siempre que prime este último, por encima de las "repugnantes" "circunstancias" particulares.

1.3. Al servicio de Su Majestad

Don Antonio Fernández, como cerrajero y ayuda de la Furriera de Su Majestad, podía alistarse en la **Cofradía de Nuestra Señora de la Almudena y Ánimas del Purgatorio**, de acuerdo con las ordenanzas aprobadas en 1702:

"ordenamos que todas las Personas de las familias de sus Magestades (que Dios guarde) de qualquiera estado Calidad y Condicion que sean y los demas Señores y Particulares que quisieren entrar por Cofrades en esta Cofradia puedan ser recibidos en ella ecepto *negros, Mulatos y otros que sean Christianos nuevos y de otras malas razas*, que a estos los excluimos el que pueda recibirse por Cofrade de esta Cofradia ni en ningun tiempo se puedan admitir en ella"⁷³.

Nó hay que suponer que don Antonio fuera de "mala raza", como tampoco hay que descartar que estuviese alistado también a esta cofradía,

⁷³ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. [Madrid, 1702]. *Ordenanzas de la Cofradia de Nra. Sra. la Real de la Almudena, y de las Animas de la Parroquia de Santa Maria de esta Corte*, fol. 2 rº y vº. El subrayado es mío. Sobre las vicisitudes de esta cofradía, véase el capítulo correspondiente a la reforma de las cofradías de Madrid.

cuya función principal, como se deduce del título, era la celebración de sufragios por los hermanos congregantes. A diferencia de la cofradía de Nuestra Señora del Olvido, la de Ánimas de la Almudena celebraba (aparte de la fiesta anual de la Asunción) dos funciones semanales: una misa cantada solemne los sábados, en honor de la Virgen, y otra los lunes, de ánimas. Esta última se completaba con la llamada "procesión de tumba": en efecto, el mullidor debía instalar un túmulo o tumba (naturalmente fingidos),

"con su paño y seis hachas y quatro velas sobre dicha tumba y acavada la misa se ha de hacer procesion por fuera de la iglesia alrededor de ella, y en dicha Procesion se an de cantar cinco responsos llevando el estandarte de las Animas, Zetros de plata que tiene dicha cofradia"⁷⁴.

La "oferta" de sufragios de esta hermandad podría parecer pobre comparada con la del Olvido (12 misas hasta la "reforma" de 1780). La Hermandad de la Almudena ofrecía, en efecto, una misa cantada y seis rezadas para el cofrade, su mujer e hijos, aunque fallecieran fuera de la Corte (debiendo en tal caso presentarse certificado de la parroquia donde hubieran muerto). Los mayordomos y sus mujeres, en razón de haber servido a la cofradía, tenían derecho a seis misas cantadas y una rezada, y al doble de cera que los hermanos llanos⁷⁵. La hermandad de Ánimas de la

⁷⁴ *Ibíd.*, ordenanza sexta, fol. 7 rº.

⁷⁵ *Ibíd.*, ordenanza undécima, fol. 13 rº- 14 rº. A los hijos muertos bajo la patria potestad se asignaba un número menor de velas y hachas, como era costumbre.

Almudena contemplaba además en sus constituciones el aspecto asistencial, ausente en la del Olvido hasta 1776⁷⁶. En las constituciones se establece la entrega de 24 o 30 reales de vellón a los cofrades que se hallaren con necesidad⁷⁷. Hay que tener en cuenta que en la misma iglesia existía la cofradía de Socorro del Patrocinio de San José, fundada en 1695, que se ocupaba de estos menesteres. La cofradía de Ánimas se presentaba además íntimamente ligada a la parroquia, según la clásica tipología tridentina. La relación se traduce en la presencia del clero parroquial y del sacristán entre los oficiales, así como en el hecho de que fuera el teniente mayor el encargado de la fábrica de la iglesia⁷⁸.

Con ánimo sin duda de resaltar la propia personalidad frente a las cofradías "oficiales" de la Almudena se desgajaron de la Sacramental (a su vez enfrentada a la de Ánimas) las de los cocheros de Palacio. Esto ocurría en 1726, aunque las ordenanzas fueron aprobadas en momentos diferentes. Uso el plural porque en realidad surgieron tres hermandades "gremiales": la de **San Antonio Abad**, de Palafrereros menores de las Reales Caballerizas, junto con la Regalada de Caballos de S. M., la de **San Antonio de Padua**, de Cocheros del Rey, y la de **San Amador**, de Mancebos de Coches. Es

⁷⁶ AHN, Clero, libro 19677. *Libro IV de Acuerdos*, fol. 142 rº y vº. En junta de 14 de febrero de 1776 se decidió visitar a los congregantes enfermos para consolarlos, limitando esta medida en principio a los de número. La congregación realizaba todos los años una actividad de tipo caritativo, pero no asistencial en sentido estricto: la rifa de dos o tres vestidos entre niñas pobres, que para participar en el sorteo debían presentar un memorial. Solía tenerse en cuenta la circunstancia de que fueran hijas de congregantes.

⁷⁷ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. [Madrid, 1702]. *Ordenanzas de la Cofradía de Nra. Sra. la Real de la Almudena*, fol. 14 vº. Como actividades asistenciales, la cofradía del Olvido realizaba todos los años el sorteo de dos vestidos entre niñas pobres. Las únicas noticias de este tipo relacionadas con los propios congregantes se refieren tan sólo a la celebración de misas por los hermanos muertos en la pobreza e incluso atrasados en el pago de las cuotas correspondientes.

⁷⁸ *Ibíd.*, fol. 15 rº y vº.

significativo que incluso estas cofradías presentaran sus estatutos al arzobispo de Toledo, y no a la autoridad real. Por lo demás, pese a lo que cabría suponer en hermandades gremiales, sus funciones coinciden exactamente con la de Ánimas. Sólo la de San Amador contemplaba el socorro a los hermanos enfermos, tratando el resto de las ordenanzas de los sufragios por los difuntos. Cuando en 1775 el Consejo examine el expediente de las cofradías de la iglesia de la Almudena, propondrá la unión de estas tres en un montepío, ampliando su función principal.

En realidad, poca diferencia había entre los sufragios que ofrecían las nuevas hermandades y la de Ánimas: la de S. Antonio Abad ofrecía una misa cantada y siete rezadas, y las otras dos, una cantada y seis rezadas. La diferencia mayor estaba en la cantidad de cera y en el acompañamiento y forma en que debían celebrarse los entierros. El cuidado de estos particulares demuestra que no se trataba de una cuestión banal. En las tres cofradías, los hermanos se enterrarían con el hábito de S. Francisco. La cofradía de palafreneros (más relacionada que las otras con el gremio, puesto que establecía condiciones de ingreso relacionadas con el "progreso" en el oficio⁷⁹) preveía el acompañamiento por 18 pobres del Ave María, y seis palafreneros menores. Las otras dos establecían un acompañamiento de 30 "hermanos" del Ave María. Particular atención se concedía al fallecimiento de los hermanos o parientes más cercanos fuera de la Corte,

⁷⁹ Según ANGELOZZI (*Le confraternite laicali*, Brescia, Queriniana, 1978, p. 11), sólo en el XVIII la cofradía de devoción se distingue claramente de los gremios, las hermandades de socorro y los consejos de gestión de obras de caridad, dando lugar a una tipología varia y de difícil clasificación. ¿Hasta qué punto se puede, entonces, hablar de verdadera separación?

cosa probable dada la naturaleza del oficio. Así, la hermandad de San Amador especificaba:

"si algun hermano y compañero fuese Dios servido llebarselo estando en alguna de las jornadas que el Rey nuestro Señor hace tiene la hermandad obligacion a pagarle el avito de nuestro Padre San Francisco, y las treinta achas para que le acompañen en su entierro"⁸⁰.

Esta cofradía era la que más atención prestaba a los particulares de los funerales, revelando un orgullo corporativo digno de señalar. Igual que en las exequias de los hermanos mayores de la congregación del Olvido se colocan sobre el túmulo los símbolos de su dignidad, los mancebos de coches disponen que a los pies y cabecera del ataúd, cubierto de terciopelo negro, se coloquen "dos escudos grandes de plata y en ellos grabadas las armas Reales"⁸¹. En la portada de las ordenanzas impresas de S. Antonio Abad figura también la corona real.

Muy distinta por lo que respecta al oficio de sus componentes era la **Congregación de Esclavos de Nuestra Señora del Patrocinio**, de Escribanos de Cámara. A diferencia de las anteriores, constituía desde su

⁸⁰ AHN, Consejos, legajo 7090-7091, *Ordenanzas del Glorioso San Amador de los Mancebos de Coches de las Reales Cavallerizas de su Magestad sacadas de Consejo de la Governacion este año de 1728*, [s.n.: fol. 15 r^o]. Para las otras dos hermandades, ibíd., *Ordenanzas de los Cocheros del Rey Nuestro Señor que estan agregados a San Antonio de Padua que se venera en la Iglesia Parroquial de Santa Maria la Real de la Almudena de esta Corte, y Ordenanzas, que han de observar, y guardar los hermanos de la Hermandad del Glorioso S. Antonio Abad, de la Real Regalada de Cavallos de su Magestad (que Dios guarde)* (Madrid, s. i., 1752).

⁸¹ *Ordenanzas del Glorioso San Amador*, [fol. 14 r^o].

fundación en 1672 un verdadero montepío de funcionarios. La vida de esta cofradía refleja la evolución del aparato administrativo español durante el siglo XVIII y las relaciones de los burócratas con el poder. El acto de fundación expresa con claridad la "ética profesional" y los fines de la congregación:

"Es notorio que nosotros los oficiales mayores y oficiales de las seis escrivanías de Camara del Consejo supremo de Castilla, considerando *la union y buena correspondencia con que hemos procurado y procuramos portarnos y vibir con todo ajustamiento en nuestro exercicio a ymitacion de nuestros antepasados* y deseando que en esto y en todo lo demas que mira a las obligaciones en que nos allamos como familia de tan supremo justificado Consejo, *no solo aya de nuestra parte cumplimiento, sino adelantamiento exemplar a los que nos sucedieren*, y conociendo ser tan preciso para esto y para conseguir las felicidades espirituales y temporales, la ymbocacion de los divinos auxilios, haviendo conferido y tratado esto y otras cosas con desseo del mayor acierto, hemos resuelto a onra y gloria de Dios nuestro Señor y de su vendita Madre ynstituir y fundar como por la presente Ynstituimos y fundamos ~~para nosotros y nuestros~~ sucesores oficiales de las dichas seis escrivanias de camara sin dependencia ni admision de otra persona alguna de qualquier calidad y condicion que sea, con ningun pretexto,

una congregacion con titulo y advocacion de nuestra señora del Patrocinio, para que como amparo y unico refugio de pecadores nos patrocine favorezca y ayude dilatando esta umilde congregacion de lo que mira principalmente *a su mayor culto socorro y alivio en nuestros trabajos y enfermedades y union hermanable*"⁸².

Se trata por tanto de una cofradía "cerrada" de carácter profesional, de fines religiosos (el culto), asistenciales (el alivio en los trabajos y enfermedades), y profesionales (el adelantamiento y cumplimiento ejemplar del deber, y su transmisión a los sucesores). El espíritu corporativo se manifiesta también en la "unión y buena correspondencia" a que aspiran los escribanos. Por lo que se refiere a la relación de esta cofradía con el poder, el proceso de aprobación es bastante significativo. Aunque las ordenanzas se redactan en el momento de la fundación, sólo se someten a la aprobación del Consejo en 1730, y no porque se estimase necesario desde un punto de vista legal, sino, curiosamente, para garantizar su observancia⁸³. Es decir que, como acto de los escribanos de Cámara, se consideraba que la fundación de la cofradía tenía ya carácter público y legal. La *calidad* de sus miembros como ministros de la justicia real le conferían ese cariz "oficial" que sólo el deterioro paulatino del cumplimiento de las ordenanzas (y, por tanto, del *deber* tan exaltado en las mismas) obliga a reconquistar, presentándolas ante el Consejo de Castilla. Nótese de paso que también en

⁸² AHN, Consejos, legajo 7100-7101. *Congregacion del Patrocinio. Sus Constituciones y Acuerdos. Zinco de junio de 1672*, fol. 1. El subrayado es mío.

⁸³ *Ibíd.*, fol. 195 rº-196 rº.

esto la cofradía difiere de otras que, aun contando con el patrocinio regio, sólo se preocupaban de obtener la autorización eclesiástica. Autorización que, dicho sea de paso, se concedía sólo tras un minucioso informe del párroco y del visitador.

La mezcla de lo público y lo privado es uno de los aspectos más interesantes de esta cofradía. Aunque en 1690 se decidió admitir congregantes que no fueran oficiales del Consejo, y se adoptara la medida "igualitaria" de prestar iguales auxilios a los enfermos casados y solteros, siguieron en pie los principios que regulaban el buen funcionamiento de la congregación. Es más, la cofradía se adaptó con éxito a la reforma administrativa introducida por los Borbones. En marzo de 1700 se acordó celebrar tres juntas anuales, a las que debían asistir obligatoriamente los congregantes, convocados mediante cédulas, bajo "multa" de una libra de cera⁸⁴. El mismo día se dispuso que el despachante entregara en lo sucesivo al tesorero los libramientos de las ayudas de costa que se daban anualmente a los oficiales mayores y despachantes, para cobrarles lo que debieran a la congregación. Es decir, que se aplicaba una parte de las entradas de las escribanías a la congregación.

Cinco años más tarde se reiteran las órdenes para acudir a las juntas y funciones. Reconociendo la "calamidad de los tiempos", se rebaja de 6 a 4 reales la contribución de los congregantes, y se adoptan medidas para aumentar los fondos, en vistas a los nuevos gastos originados por un mayor número de miembros. La Nueva Planta, en efecto, hace crecer el número de funcionarios, a los que se reclaman los dos ducados de entrada. Se establece

⁸⁴ Este tipo de medidas destinadas a disuadir a los "absentistas" eran frecuentes en muchas cofradías. *Ibíd.*, fol. 26 rº y vº.

la obligación de inscribirse para todos los escribanos de las seis Escribanías de Cámara (aunque se admiten también a empleados del Consejo); así mismo, los oficiales mayores de cada una de éstas debían hacer pagar las cuotas establecidas a sus subordinados, entregando la recaudación de cada mes al cobrador. A este efecto se destinaban los 4 reales que se pagaban por sentencias de prueba, y los 2 reales de la comprobación de las aprobaciones de los escribanos, más los 4 reales del juramento de los escribanos reales y numerarios⁸⁵. En los libros de acuerdos queda constancia de la exigencia del cobro a los oficiales mayores de cada Escribanía por parte de la congregación⁸⁶.

En 1705 se introdujeron también algunas novedades que afectarían al bienestar ultraterreno de los señores escribanos. Se mandó comprar inmediatamente la cera necesaria para los entierros (que no se podían celebrar por este motivo), distinguiéndose entre "públicos" y "secretos" (con la mitad de cera). Los congregantes podían prescindir de la cera y del acompañamiento de 24 pobres del Hospicio y 18 niños de la Doctrina, destinándose la correspondiente limosna a la celebración de 50 misas, que se añadirían a las 24 que en cualquier caso mandaba decir la congregación⁸⁷. De nuevo se trasluce la relación con la Corte en la fecha escogida para celebrar la memoria anual por los difuntos: la primera fiesta *de Corte*

⁸⁵ *Ibíd.*, acuerdo de 3 de mayo de 1705, fol. 28 rº-31 rº. Los oficiales mayores debían recaudar, como queda dicho, estos derechos o tasas.

⁸⁶ Por ejemplo, en 1710 se les obliga a llevar un libro con las "mesadas" de los congregantes. *Ibíd.*, fol. 36 rº. Véase AHN, Consejos, legajo 7100-7101, *Nuestra Señora del Patrocinio. Quenta de su congregazion*, 1672-1735. A partir de esa fecha el cuaderno se halla en blanco.

⁸⁷ *Ibíd.*, fol. 30 rº. De estas 24 misas rezadas (de a 4 reales cada una), 12 habían de celebrarse en el lugar donde se enterrase el congregante, y el resto en el convento de los Ángeles, donde tenía su sede la hermandad.

después de la del Patrocinio, patrona de la hermandad. Se procura no interferir, por tanto, con el "calendario laboral" de la administración pública.

Las mismas juntas se celebraban a veces en las dependencias de alguna de las Escribanías⁸⁸. A los encargados de las arcas de la congregación les preocupaba especialmente la falta de caudales que se notaba "desde que bajó la Nueva Planta", hasta el punto de elevarse en 1716 un memorial al Consejo. El problema era que hasta entonces las cajas se habían nutrido en su mayor parte de los juramentos de escribanos y papeles de aviso de media anata,

"que oy corren por la secretaria del Sr. Abad de Vibanco, y que en las Escribanías de Camara solo han quedado los pleitos contenciosos siendo de estos, unicamente las sentencias de prueba las que estaban agregadas a dichas cajas"⁸⁹.

Para contrarrestar esta inesperada consecuencia de la reforma administrativa se hacía hincapié en el cobro de los conceptos indicados, y se exhortaba a todos los miembros de las Escribanías (oficiales mayores, despachantes, oficiales de pleitos) a inscribirse en la congregación y a contribuir con un "gracioso donativo". En el memorial mencionado se suplicaba al Consejo que "separase las porciones" que antes correspondían *a la congregación* (es decir, a las Escribanías de Cámara). Las medidas de saneamiento adoptadas en 1716 incluían la elaboración de una lista de

⁸⁸ Así, por ejemplo, el 20 de octubre de 1715. *Ibíd.*, fol. 43 rº.

⁸⁹ *Ibíd.*, acuerdo de 18 de octubre de 1716, fol. 45 vº.

congregantes para controlar el cobro de las *mesadas*⁹⁰, la localización de los papeles y cuentas extraviados y, cómo no, un "recorte presupuestario". Consistía este último en la eliminación de la asistencia a los enfermos, costeando la congregación tan sólo los entierros "porque el ánimo es no faltar a estos sufragios"⁹¹. Es decir, se considera más importante la asistencia en la muerte que en la enfermedad. La prueba es que por lo general no se negarán los sufragios a los hermanos que hayan muerto "atrasados" en el pago de las mesadas, ni aun a los antiguos congregantes que hubieran pertenecido durante largo tiempo a la cofradía.

Durante este proceso de saneamiento no faltaron las ocasiones que ponían de relieve la siempre delicada y peligrosa mezcla de los intereses privados y la causa pública. Las averiguaciones sobre los fondos de la congregación habían resultado infructuosas, cosa tan increíble como sospechosa, tratándose de las Escribanías de Cámara. Por eso, en junta de 2 de octubre de 1717, se decide que

"Respecto de la falta de noticias del Caudal que havía en el Arca y de la distribucion que pudo haver tenido, se suspenda el sacarse las zensuras que se havían parlamentado para descubrirle *por el escandalo que puede ocasionar mayormente no sabiendose de cierto ser desfalque*"⁹².

⁹⁰ La lista comprendía 18 congregantes, más 4 no pertenecientes a las Escribanías de Cámara.

⁹¹ *Ibíd.*, acuerdo de 25 de octubre de 1716, fol. 47 vº.

⁹² *Ibíd.*, 53 rº y vº. El subrayado es mío.

La situación financiera de la cofradía debió mejorar, con todo, puesto que comenzaron a perdonarse las deudas a los morosos y a socorrerse a los enfermos. En 1721 se elevó la cuota de ingreso de dos a cuatro ducados⁹³. Hacia 1730 la situación era claramente favorable, como revela la inspección de la caja, que esta vez se encuentra llena de todo tipo de monedas viejas y en circulación. Aquel año se inscribieron 9 congregantes, en lugar de los uno o dos habituales⁹⁴. Se hace más frecuente la concesión de "ayudas" (en realidad, préstamos bajo fianza), y comienzan a celebrarse las fiestas con mayor esplendor. En 1735 se acordó la asistencia de una de las tres capillas reales de música cuando se celebraran misas cantadas en el convento, y se introduce el uso de clarines y trompetas durante los días de fiesta⁹⁵.

Quizá sea la labor asistencial desempeñada por la Congregación lo que permite su transformación natural en montepío en 1775⁹⁶. El socorro a los enfermos era, en efecto, una de sus funciones principales, hasta el punto de crear problemas económicos. Los congregantes tenían derecho a recibir ayuda desde el primer día de la enfermedad, durante treinta días. Pero esta situación daba lugar a abusos. Siendo muy frecuentes a lo largo del año los casos de congregantes que se hallaban "con una leve indisposición" durante uno, dos o tres días en los cuales no necesitaban realmente este tipo de

⁹³ *Ibíd.*, acuerdo de 20 de julio de 1721, fol. 63 rº.

⁹⁴ *Ibíd.*, acuerdo de 30 de noviembre de 1730, fol. 89 rº-90 vº.

⁹⁵ *Ibíd.*, acuerdo de 15 de octubre de 1735, fol. 106 rº. La celebración de la fiesta principal siguió estas pautas a partir de entonces, por lo menos hasta 1741, fecha en que terminan nuestras noticias sobre la congregación.

⁹⁶ Los oficiales mayores de las Escribanías de Cámara del Consejo solicitaron en ese año la erección de un montepío. AHN, Consejos, leg. 627. Los primeros montepíos para funcionarios se establecieron en 1763 por iniciativa del Consejo (véase el capítulo correspondiente a la reforma del sistema asistencial).

socorro, en 1719 se acuerda no asistir a nadie hasta el tercer día de la enfermedad, ya que "con estas triviales enfermedades se disipa el caudal"⁹⁷. La ayuda se concedería previa presentación de un certificado médico que asegurase que el enfermo debía guardar cama. Curiosamente, se excluía de este plazo de tres días (o de la prestación de socorros en enfermedades leves) a los congregantes que estuvieran presos: era poco probable (y, por tanto, menos oneroso) que hubiera simultáneamente varias personas en esta situación. En 1722 se reitera la medida, limitando la concesión de ayuda a una vez al año. En 1729 se añadía la exigencia de que el enfermo estuviese al día en el pago de las "mesadas"⁹⁸.

La congregación no se mostraba especialmente generosa con las viudas de los congregantes. En 1731, cuando ya la cofradía había superado la crisis económica, se concedió a dos viudas de forma excepcional, y sin que sirviera de precedente, una ayuda. Las dos mujeres, que habían quedado en extrema pobreza, solicitaban en realidad el socorro

"para Ayuda de lutos y hazer vien por el anima de sus maridos"⁹⁹,

es decir, que pedían el dinero para sufragios, no para ellas. El rasgo dice mucho sobre la importancia de las motivaciones religiosas, tanto (o más, puesto que la solicitud viene de parte interesada) como la denegación de auxilio a los enfermos en beneficio de los difuntos, cuando la congregación

⁹⁷ *Ibíd.*, acuerdo de 4 de octubre de 1719, fol. 59 r°.

⁹⁸ *Ibíd.*, fol. 65 r° y v°, 82 v°.

⁹⁹ *Ibíd.*, acuerdo de 23 de enero de 1731, fol. 93 v°-94 r°.

carece de fondos suficientes para atender a todas las necesidades. En cualquier caso, el dinero que se entrega a las viudas no es otro que la cantidad sobrante de la ayuda durante la enfermedad que había acabado en menos de treinta días con sus maridos.

La congregación siempre se había mostrado relativamente benigna con los morosos: al fin y al cabo éstos siempre tenían el sueldo de las Escribanías, del que se podían descontar las deudas¹⁰⁰. Era posible incluso que algún congregante, "en su afectuoso celo", se ofreciera a pagar las deudas de estas personas¹⁰¹. Quizá fuera este tipo de garantías lo que desembocó, cuando la cofradía se halló con medios para ello, en la concesión de préstamos. Naturalmente, no recibían este nombre, sino el tan socorrido (valga el juego de palabras) de *socorro*. Estos eran los términos y las condiciones en que se presentaba la operación:

"El Señor Hermano Mayor propuso en esta Junta, hallarse un hermano Congregante en grave Urgencia, y necesitar para remediarse de ella, mil y quinientos reales de vellon por que suplicó a la Congregacion se le socorriese con esta Cantidad del Caudal de la Congregación, quien atendiendo a tan justa

¹⁰⁰ Se llegaron a conceder moratorias, y a "perdonar" parte de las deudas, bajo promesa de pagar el resto, siempre en virtud de la antigüedad u otros méritos. Los acuerdos de los años 1718 y 1719, así como el libro de cuentas ya mencionado abundan en este tipo de casos.

¹⁰¹ Tal es el caso del hermano mayor D. Miguel Fernández Munilla, que se ofrece a pagar por D. Diego de Puerto y D. Domingo Pastor (dos de los morosos más recalcitrantes) en la junta de 15 de octubre de 1722 (ibíd., fol. 67 vº-68 rº). En 1728 continuaban las advertencias a estas mismas personas, hasta que se decide "borrarlas" en 1730. Más fortuna tuvo, ese mismo año, D. Blas Hurtado de Mendoza, a quien se perdonaron las deudas en atención a los gastos ocasionados por la enfermedad de su mujer (ibíd., fol. 86 vº-87 rº).

causa, y quedar para su seguridad y fianza por el termino de un año, una Joya de San Joseph guarnecido de Diamantes que ha entregado en la presente Junta al Señor Hermano mayor juntamente con su tasa, que ymporta trescientos Ducados de plata que se entregó con la referida alhaja al referido Señor D. Manuel Castellanos, thesorero, para que desde luego entregue del Caudal de la Congregacion los expressados mil y quinientos Reales al referido Hermano Congregante, de quien al mismo tiempo recibia Papel, obligandose en el a entregar a dicho Señor thesorero o al que le sucediere dicha cantidad dentro del referido año, y cumplido no haviendolo hecho pueda la Congregacion vender la Alhaja para hazerse pago, y en caso que esta no alcance, proceder contra dicho señor Congregante"¹⁰².

Este no es sino el primero de una serie de préstamos con prenda, según el sistema de los montes de piedad, que va a conceder la cofradía. Por supuesto, llama la atención la importancia de las sumas y el valor de las prendas, lo que hace meditar sobre la verdadera "necesidad" de estos congregantes, sobre todo si se compara su situación con la de otros menos favorecidos. Así, don Ángel de la Madrid, relator del Consejo, que había desempeñado varios cargos en la congregación, pidió un préstamo de 50 doblones (3.000 reales, el doble del caso anterior), que venían a sumarse a otros 1.400 reales que ya debía. Ofrecía como fianza varias alhajas de plata y diamantes¹⁰³. Tres años más tarde, como "continuaba su desgracia",

¹⁰² *Ibíd.*, acuerdo de 18 de noviembre de 1731, fol. 98 rº y vº.

¹⁰³ *Ibíd.*, acuerdo de 15 de octubre de 1734, fol. 103 vº.

solicitó un nuevo préstamo de 3.178 reales. Como garantía del total que adeudaba ofrecía esta vez su sueldo como relator del Consejo de los años 1735 y 1736¹⁰⁴. Más dura se mostró la congregación, ese mismo día, con don Félix Sendín, que debía a la congregación más de 2.800 reales (que, en cualquier caso, eran menos de los adeudados por la Madrid). Sendín, que se hallaba con "muchos ahogos", ofreció el sueldo que recibía como consejero del estado de Pastrana (550 reales anuales), y las ayudas de costa de oficial mayor de la Escribanía de Cámara. A la petición adicional de la congregación de 30 reales al mes, alegó que le era imposible, "por lo muy atrasado que se halla de medios"¹⁰⁵.

Este doble caso pone de relieve otra de las características de esta hermandad de funcionarios. Característica que en realidad es más bien un rasgo compartido por la generalidad de las hermandades: el respeto al rango y la mentalidad jerárquica de sus componentes. Ya me he referido al sistema "vertical" de recaudación de *mesadas*. La concesión de préstamos a los congregantes importantes (que contraían deudas mayores) es otro indicio de esta actitud. Pero hay más: la mención continua, junto al nombre de cada congregante, de su cargo y de su inmediato superior. Incluso la misma endogamia, que no tendría nada de particular en una corporación en cierto sentido "gremial", revela esa deferencia. En 1723 se admitió a un nuevo congregante que, aunque no pertenecía a ninguna de las Escribanías, hizo valer su derecho de hijo de un funcionario, aunque no presentó su solicitud

¹⁰⁴ Ibíd., acuerdo de 19 de mayo de 1737, fol. 110 vº-112 rº.

¹⁰⁵ Ibíd., fol. 112 rº y vº. Sendín había recibido ayuda por enfermedad en 1719, según consta en la *Quenta* de la congregación.

antes debido a su "pueril edad"¹⁰⁶. En 1726 se recibió a otro, que fue nombrado automáticamente como mayordomo para la fiesta, por el hecho de ser hijo del hermano mayor¹⁰⁷.

¿Se conservaba así el espíritu de los antepasados y se confiaba en su transmisión a los sucesores, según establecían las ordenanzas? Parece ser que así lo pensaban los componentes o al menos los oficiales de la congregación, que antes de la mitad del siglo daba muestras de haber alcanzado sus objetivos de "adélantamiento", en todos los sentidos posibles de la palabra. La congregación de Nuestra Señora del Patrocinio prospera, evidentemente. Pero orienta esa prosperidad en una dirección con futuro. No me refiero (podría hacerlo) al empleo de fondos públicos con fines privados (las tasas que se cobraba la hermandad formaban parte de los emolumentos de sus asociados, después de todo). Se trata de su funcionamiento como mutualidad y entidad de crédito. No extraña que los escribanos de Cámara acogieran con naturalidad la creación de montepíos y que solicitaran permiso al Consejo para crear uno. En realidad, lo habían hecho ya antes. Su situación de partida dista años luz de las cofradías gremiales instaladas en la Almudena, que por esos mismos años (desde su creación en la tercera década del siglo), se habían quedado "anquilosadas" en la prestación de servicios funerarios.

¹⁰⁶ El hecho de que la congregación le acepte, previo pago de la cuota correspondiente, hace pensar hasta qué punto no lo haría por intereses económicos. *Ibíd.*, acuerdo de 10 de octubre de 1723, fol. 70 vº.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, acuerdo de 4 de octubre de 1726, fol. 76 vº.

1.4. Los trabajos y los días

De lo dicho hasta ahora se puede deducir en parte el peso de la Corte en el desenvolvimiento de la vida de las cofradías madrileñas. *En parte*, porque la influencia se manifestaba de mil modos cada día. La ausencia de la Corte, por ejemplo, estaba prevista en las ordenanzas de las congregaciones que de alguna u otra manera tenían con ella algún tipo de relación. Así, la cofradía de Ánimas de la Almudena (que aspiraba a contar entre sus miembros a personas de la familia real o, al menos, a sus servidores de sangre limpia) dedicaba el capítulo quinto a esta circunstancia:

"Yten es constitucion que si subcediere en algun tiempo que la Corte se mude a otra parte, haya de permenecer esta cofradia con los cofrades que quedaren en ella governandola y administrando sus bienes, con interbencion del señor Cura que es o fuere de dicha Iglesia"¹⁰⁸.

Claro está que podía darse el caso de que para el "gobierno" de la cofradía resultase imprescindible la presencia de aquellos hermanos obligados a ausentarse para acompañar al rey. Es lo que pasaba continuamente en la congregación del Olvido, cuyo hermano mayor andaba siempre a la zaga del monarca en El Escorial, Aranjuez, la Granja o el Pardo. En noviembre de 1784, el marqués de San Leonardo escribía desde

¹⁰⁸ AHN, Consejos, legajo 7090-7091, *Ordenanzas de la Cofradia de Nuestra Señora la Real de la Almudena, y de las Animas de la Parroquia de Santa Maria de esta Corte*, fol. 6 rº.

San Lorenzo encargando a la congregación que demorase cualquier acuerdo sobre el arreglo del nuevo altar que correspondía a la imagen en la iglesia construida por Sabatini¹⁰⁹. Para la ceremonia de traslado de la Virgen, el 23 de enero de 1785, el marqués vino desde el Pardo¹¹⁰. En junio, siguiendo el calendario de traslado de la Corte, la camarera de la Virgen (que era la marquesa de San Leonardo) mandó decir desde Aranjuez que su ausencia no le había hecho olvidarse del estandarte que le habían encargado. El día de la fiesta principal, el 17 de agosto, su marido no pudo asistir por estar en San Ildefonso¹¹¹. El absentismo se veía compensado por una comunicación frecuente y por un indudable celo en el desempeño de sus obligaciones por parte del hermano mayor.

Otras veces, la ausencia servía más bien como justificación. En 1726 la congregación del Patrocinio achacaba a las ausencias del cobrador los retrasos en el cobro de las mesadas¹¹². Pero el traslado de la Corte podía tener también otra repercusión: años atrás se había suspendido el cobro de las mesadas de septiembre a diciembre, por haberse ausentado los Consejos de la Corte aquel año¹¹³. Para los ciegos de la cofradía de Nuestra Señora de la Visitación y Santa Isabel, la posibilidad de que la Corte y los Consejos se "mudasen" de Madrid significaba la devaluación de sus rentas, ya que las casas que poseían dejarían de producir lo necesario. En tal caso, se disponía que no se dijeran más misas de las que se podían pagar, rezadas y no cantadas. También se ponían los medios necesarios para reparar las casas y

¹⁰⁹ AHN, Clero, libro 19679, *Libro VI de Acuerdos*, fol. 9 vº-10 rº.

¹¹⁰ *Ibíd.*, fol. 22 rº.

¹¹¹ *Ibíd.*, fol. 42 rº-43 rº y 60 vº.

¹¹² AHN, Consejos, legajo 7100-7101. *Congregación del Patrocinio. Sus Constituciones y Acuerdos*, acuerdo de 4 de octubre de 1726, fol. 76 rº y vº.

¹¹³ *Ibíd.*, acuerdo de 8 de octubre de 1711, fol. 38 vº.

que pudieran seguir rentando, hasta que la vuelta de la Corte restableciera la normalidad¹¹⁴.

También estaba prevista en las constituciones de ciertas cofradías la enfermedad o muerte de los miembros fuera de Madrid, cuando se hallaran al servicio del rey. Es el caso, ya mencionado, de los mancebos de coches de San Amador. Pero también de la congregación del Patrocinio, que en 1718 acordó decir 50 misas por los congregantes muertos fuera de la Corte, en compensación de la pérdida del acompañamiento de cera y niños del Hospicio que correspondían a quienes muriesen en Madrid. Se decidió también conceder ayuda a los congregantes que enfermaran fuera, pagando la diferencia de días que hubiera estado ausente, en caso de muerte, a la viuda e hijos¹¹⁵.

La presencia de la Corte en la Villa no significaba, por otra parte, la ausencia de problemas. La multiplicación de fiestas, una de las características del modelo devocional entonces vigente, no era la norma para las cofradías de funcionarios y empleados de Palacio. Ya se ha visto cómo los escribanos de Cámara tenían cuidado de celebrar su fiesta principal en día no laborable, coincidiendo con alguna de las fiestas "de Corte". No sólo los días, también las horas eran importantes. A las cofradías de la Almudena se les rogaba ajustar los horarios de sus funciones a los de

¹¹⁴ AHN, Clero, libro 7049. Madrid, 1614, agosto 31. Escritura de vínculo, memoria y enajenación perpetua de los bienes de la cofradía, fol. 26 vº-27 rº. La preocupación de los ciegos era más que lógica teniendo en cuenta el temporal traslado a Valladolid durante el reinado de Felipe III.

¹¹⁵ La concesión de este socorro por enfermedad se haría previa presentación de un certificado médico, contemplándose la posibilidad de que el doctor hubiera prescrito la salida de Madrid por motivos de salud. AHN, Consejos, legajo 7100-7101. *Congregacion del Patrocinio. Sus Constituciones y Acuerdos*, acuerdo de 20 de noviembre de 1728, fol. 57 rº- 58 rº.

la parroquia. Pero también a los de los Consejos. El mullidor de la cofradía de Ánimas de dicha iglesia debía tener en cuenta, para la celebración de sus dos misas semanales (los sábados y lunes) "la hora que los Conzejos entran"¹¹⁶.

No sabemos si esa hora fue la misma a la que el arquitecto Sabatini citó a los oficiales de la Congregación de Nuestra Señora del Olvido. El confesor del rey había transmitido las órdenes pertinentes para inaugurar la nueva iglesia proyectada por el italiano el día de la Concepción de 1784. En la junta celebrada para discutir la instalación de la imagen en una de las nuevas repisas "de las que iguales y uniformes se estaban haciendo para dichos altares",

"Suscitose una dilatada conferencia, sintiendo todos que a una Ymagen de tanta devocion, y que por todas sus circunstancias se devia colocar en uno de los Altares principales, no tubiese dicho padre Guardián, ni su Comunidad facultad alguna para permitir que la Congregacion se explayase en poner en el Sitio; o Altar que se la dava el ornato correspondiente colocandola en un retablo del mejor gusto que le fuese posible a la Congregacion, y considerando también que la Virgen puesta sola sobre la repisa, no quedava, por ser tan pequeña, con el resguardo que convenía, y era preciso"¹¹⁷.

¹¹⁶ AHN, Consejos, legajo 7090-7091, *Ordenanzas de la Cofradia de Nuestra Señora la Real de la Almudena, y de las Animas*, fol. 7 vº.

¹¹⁷ AHN, Clero, libro 19679. *Libro IV de Acuerdos*, fol. 5 vº-6 rº. El padre guardián y la comunidad a que se alude son los del convento de San Francisco, donde residía la imagen, cuya propiedad exclusiva se atribuye, como se ve, la congregación.

La solución para que la imagen no se perdiese en las anónimas y desangeladas repisas de las capillas laterales estribaba, según los asistentes a la junta, en su colocación dentro de una urna o tabernáculo provisional. Para su instalación, sin embargo, había que pedir permiso a Sabatini, el director de la obra. A éste no le pareció mal la propuesta, y respondió

"que al siguiente día que era 3 de dicho mes de noviembre iría por la mañana a la Iglesia y lo vería, por lo que (...) havíamos pasado a dicha Yglesia y estando esperando al mencionado Señor Sabatini desde las 9 y media hasta las 12 no havia parecido"¹¹⁸.

Quizá como consecuencia de este "plantón", quizá debido al rechazo de los congregantes a la nueva iglesia, el caso es que la imagen no se trasladó para el día de la inauguración, sino el 23 de enero, cuando estuvo lista la urna provisional¹¹⁹. La cofradía se saldría con la suya años más tarde, con la apertura de una roza en la capilla y la construcción de un nuevo retablo¹²⁰. Si cito este caso no es más que para ilustrar con una anécdota curiosa la importancia indudable que tuvieron las cofradías en el desarrollo de las artes, tema que no corresponde a este lugar y que tratan cada vez con mayor amplitud los especialistas. Me interesa más bien señalar aquí la

¹¹⁸ *Ibíd.*, fol. 8 vº-9 rº.

¹¹⁹ *Ibíd.*, fol. 15 rº- 26 rº. La ceremonia de la "traslación" dio lugar a una nueva conmemoración solemne de la cofradía.

¹²⁰ La inauguración del mismo es descrita con el lujo de detalles que acostumbra esta congregación en Consejos, Clero, libro 19680, *Libro VII de Acuerdos*. "Nuevo retablo, novena y fiesta principal, año de 1791", fol. 43 rº-46 rº.

relación cotidiana de las hermandades con el mundo de los artesanos, del "pequeño arte de cada día", más que con ambiciosos proyectos como el de Sabatini.

Sería interesantísimo, por ejemplo, el estudio de la cultura musical de las cofradías. Las referencias son tan abundantes como vagas: sabemos que el Jueves Santo la cofradía de las Angustias procesionaba acompañada de fagot y chirimías, y que en las fiestas principales contaba con la Capilla Real, pero nunca se nos dice nada acerca de la música interpretada. Lo mismo sucede con la congregación del Olvido, especialmente pródiga en "intermedios musicales". Claro está que los timbales y clarines que anunciaban la celebración de la fiesta principal, a finales de agosto, y que también se usaban en otras ocasiones, tenían un significado teológico:

"Publiquese la fiesta desde la víspera, para que cuando llegue el día esté manifiesto el aplauso, y llamen a ella con sonoro estruendo los Timbales y Clarines, alternando con las Campanas, a fin de que se escuche en gloria del Purissimo Misterio de la Concepcion en Gracia de Maria Santissima, voces de un silencio, en regocijo de un Olvido"¹²¹.

El barroquismo literario se unía al sonoro, ya que la música empezaba en realidad la víspera de la fiesta: al villancico interpretado por la Real Capilla de las Descalzas Reales, a las seis y media de la tarde, sucedían durante la noche el repique de campanas y el "estruendo" de timbales y

¹²¹ AHN, Clero, libro 19675. Libro segundo de acuerdos. "Madrid, 29 de agosto de 1750", fol. 28 rº. A romper el silencio ayudaron, hasta su prohibición en 1757, los fuegos artificiales (AHN, Clero, libro 19676, fol. 10 rº y vº).

clarines. Hay que decir que con los años tales estruendos no se moderaron: en 1785 las campanas y timbales seguían sucediendo a la "gustosa composición de música" de la Capilla de las Descalzas Reales, que volvió a officiar al día siguiente en la misa mayor¹²². Esta orquesta también intervenía "con todo el lleno de voces e instrumentos", y la interpretación de una cantata y un aria, el sábado de la novena¹²³. En la "misa de comunión" que se celebraba al final de la misma los "intermedios musicales" empezaban a las siete de la mañana y terminaban a las diez¹²⁴.

Las cofradías tenían también, cómo no, relaciones con otras artes más "mecánicas" que las musicales. No sólo los potentados congregantes del Olvido tenían necesidad de encargar una urna o un retablo para la Virgen¹²⁵, o de reponer una cerradura o un tornillo o confeccionar una mesa petitoria y unas mamparas para resguardar a los demandantes de los rigores del invierno¹²⁶, o de tasar el viejo retablo para ponerlo a la venta¹²⁷. También la cofradía de sastres encargó un retablo, con nefastas consecuencias, pues los altercados que se produjeron por este motivo motivaron la intervención del

¹²² La misa era el domingo por la mañana. Por la tarde se celebraba la procesión, acompañada de los famosos timbales y clarines y de un coro de instrumentos. *Libro VI de Acuerdos*, fol. 57 rº-64 vº. En 1787 se aumentaron a dos los "coros de música" durante la procesión (ibíd., fol. 130 rº).

¹²³ Ibíd., fol. 126 rº-127 rº.

¹²⁴ Ibíd., fol. 127 vº.

¹²⁵ Libro VI de acuerdos, fol. 189 rº-192 rº. El 31 de diciembre de 1789 se presentaron dos proyectos. La congregación decidió no escatimar en el precio, "pues varato y bueno, no es regular". "En blanco", y sin "las hechuras de S. Joaquín y Sta. Ana" (que se aprecian en algunas de las estampas de la Congregación), el presupuesto era de 12.000 reales.

¹²⁶ Esta "especie de confesonario grande" costó 1.500 reales y más de un disgusto con el padre guardián, que se oponía a su instalación (Libro VI de Acuerdos, fol. 39 rº-45 vº y 71 rº). La congregación llegó a pensar en dirigirse al vicario por este motivo.

¹²⁷ Ibíd., fol. 32 rº y vº. El valor del retablo se estimó en 3.000 reales, más 450 de los cristales. Su venta supuso un verdadero problema para la congregación, que procedió primero a desmontarlo y luego a montarlo en diferentes lugares (era siempre un estorbo) para que lo pudieran ver los hipotéticos compradores, que tardaron en presentarse.

Consejo y del mismísimo Campomanes, dispuesto de antemano contra las cofradías gremiales. En lugar de atenerse a un presupuesto elevado desde el principio, como la Congregación del Olvido, la de la Natividad y S. Antonio de Padua cayó en la tentación de querer ahorrar, convencida por el desaprensivo apoderado Gregorio de Torres. Así exponía el asunto el mayordomo Manuel del Riego al Fiscal:

"Teniendo la Cofradía que hacer el retablo para San Antonio, el Thesorero y Mayordomos pidieron, tres acompañados, y todos ocho entendieron en él, y ya teniendo modelo o dibujo, y ajustado en once mil reales, quando se junto la Cofradia para ber y saber de dicho ajuste, el Señor Gregorio de Torres saco un papel en que decía que otro se ofrecia en yguales terminos a hacerlo por ocho mil, como sonó a el oido tres mil de mejora, enredase de modo que dan poder y mando a el dicho, y se metio a boces y assi con esta facilidad, les quitaron la accion a los que eran cabezas de la Cofradía"¹²⁸.

Una vez despojados de su poder los bisoños oficiales, el apoderado se dedicó a aumentar el presupuesto y a exigir sumas cada vez más importantes, a costa del tesoro de la hermandad (que había sufrido un serio descalabro por el incendio de la iglesia de Santa Cruz, donde residía). Quiso requisar la araña y lingotes de plata que se habían salvado de la quema y, después, el alquiler de la casa propiedad de la cofradía, haciendo intervenir

¹²⁸ AHN, Consejos, legajo 361-362. Madrid, 1767, [s.f.: agosto 7]. Memorial de Manuel del Riego al Consejo, fol. 159 rº.

en su favor a la Sala de Alcaldes. La chispa final saltó cuando el retablo estuvo listo y Torres pidió una nueva "compensación" antes de proceder al dorado. Los mayordomos se negaron, porque

"para darle mil y quinientos reales que pedía era necesario que de uno de la academia trajera declaraciones juradas para que se le diera, biendo esta resistencia lo metieron a bulla que siempre ba acompañado de los suyos, y bino a quedar en que havian hablado por barios doradores, y que a todos les havia dicho que hicieran muestras de jaspes, y que se llamaria a la Cofradia, y que el dorador que tenia que era de los mejores, que en estando juntos a el que mejor y mas barato, el suyo lo haria cian reales menos y assi quedo"¹²⁹.

No se comprende cómo, vistos los antecedentes, los mayordomos volvieron a caer en la misma trampa. El caso es que la nueva petición de dinero iba unida a una ofensa a la dignidad gremial, y desembocó en un altercado que casi degeneró en violencia:

"Paso a dorar el Retablo de su poder absoluto sin dar parte ni abisar a los doradores a quien hizo hacer muestras, dando este sonrojo a todos los doradores y sus padrinos. Nos llamo para decirnos que ya estaban dorando el Retablo, y que para algunas cosas que faltaban necesitaba de dos mil y quinientos

¹²⁹ *Ibíd.*, fol. 160 r°.

reales, que el retablo estaba ajustado en nueve mil con el dorador; y recombiniendole con los pasos de antes, y que desde diez y siete asta beinte y uno o beinte y dos mil reales que tenia, que como pedia mas, fue tal el atrevimiento que tuvo con el suplicante, que de palabras furiosas a todos, y de acciones a este, asiendole por el pecho y diciendo con amenazas cuydado como usted habla (...) y marchó diciendo ynsolencias y amenazas"¹³⁰.

Otro gremio que tenía relaciones constantes con las cofradías (por no decir que dependía en buena parte de ellas) era el de cereros. Las hermandades dedicaban capítulos enteros de sus ordenanzas a la cera que debía usarse en las fiestas o en los entierros y sufragios por los cofrades difuntos, y muchas tenían incluso un "mayordomo de cera"¹³¹. Uno de los conflictos más frecuentes era el destino que se había de dar a la cera sobrante: normalmente quedaba para la parroquia; al contrario, no se admitía de buen grado la intromisión del párroco o prior del convento en estas cuestiones, y muchas veces se denunciaba el hecho de que quisieran "revender" a las cofradías la cera sobrante de otras funciones (igual que cobraban dos veces la administración de sacramentos).

La forma y calidad de la cera eran esenciales. La cofradía de San Amador encarga cirios con baño blanco y la enseña de la hermandad¹³². No

¹³⁰ *Ibíd.*, fol. 160 rº y vº.

¹³¹ La Hermandad del Rosario del convento del Carmen exigía que fuese "sujeto de toda legalidad y confianza" (AHN, Clero, libro 7007. Madrid, 1759. Ordenanzas y auto de aprobación por el arzobispo de Toledo, fol. 8 rº.

¹³² AHN, Consejos, legajo 7090-7091. *Ordenanzas del Glorioso San Amador de los Mancebos de Coches de las Reales Cavallerizas*, ordenanza sexta [s.n.: fol. 12].

se trataba sólo de un especial prurito estético, sino de distinguir la cera propia de la de las otras siete cofradías de la misma iglesia. De hecho, la apropiación y el uso de la cera ajena estaban a la orden del día, y una de las primeras cosas que hacen las nuevas hermandades (especialmente si se desgajan de otras más antiguas, como en este caso) es cesar en el uso de la cera e insignias de las demás, y encargar las propias¹³³.

La cera tenía una función ornamental, patente sobre todo en las funciones de iglesia y especialmente en los actos eucarísticos, que las disposiciones del Concilio de Trento y de los distintos prelados se encargaban de regular. Pero también tenía un alto valor simbólico, en esos mismos actos y en los entierros y funerales. La cantidad y calidad de la cera que acompañaban al difunto eran una especie de garantía para el más allá (por eso Benedicto XIV se preocupa del escaso alumbramiento de los entierros de los pobres¹³⁴), y revelaba, de paso, el estatus social y la categoría del muerto y de la hermandad. Los cofrades y sus mujeres tienen derecho al doble de cera que los hijos fallecidos antes de tomar estado, y los oficiales de la hermandad reciben el honor de una cantidad adicional¹³⁵. En cuanto a la calidad, la congregación del Olvido se quejaba desde 1776. En

¹³³ Véase el pleito recogido en AHN, Consejos, legajo 7090-7091, *Ordenanzas de los Cocheros del Rey Nuestro Señor...*, Madrid, 1726, febrero 4. Auto sobre el cese del uso de las insignias de las cofradías de Ánimas y Sacramental de la Almudena, por parte de la de la Regalada y el Cuartel de Coches, fol. 26 rº-34 rº. Allí mismo la Orden Tercera rescinde el acuerdo que tenía con los cocheros para asistir a sus entierros con más cera de la reglamentaria.

¹³⁴ Véase el epígrafe dedicado al reformismo tridentino, dentro del capítulo sobre la actitud eclesiástica hacia las cofradías.

¹³⁵ La congregación de Escribanos de Cámara, según se ha visto más arriba, disponía el uso de 24 hachas y 4 velas de a libra en los entierros "públicos" y 12 hachas en los "secretos". La cofradía de la Regalada de Caballos disponía para los cofrades y sus mujeres o viudas el uso de 24 hachas "de cera blanca marcada", y 18 para los hijos dependientes (AHN, Consejos, legajo 7090-7091, *Ordenanzas que han de observar y guardar...*, pp. 17-18).

1780 se repitieron las quejas¹³⁶, pero hasta 1786 no se encontró una solución, gracias a la iniciativa de uno de los congregantes:

"propuso dicho señor Don Nicolás del Barrio que él tenía cerero que era el de la Plazuela de la Cevada el que proveería de mejor cera, y que se esperaría a fin de año a que se le pagase. Viendo la Junta esta generosa y vizarra accion de dicho Señor Don Nicolás del Barrio, efecto de su devocion a nuestra Santa Ymagen, y del amor que le profesa a su Congregación todos a una voz le dieron expresivas gracias, admitiendo la referida cantidad, con la calidad de satisfacersela inmediatamente que se abriese el Arca"¹³⁷.

La congregación acordó proveerse en lo sucesivo en la cerería mencionada. Unos meses más tarde restituyó a del Barrio los 4.500 reales que había adelantado tan generosamente¹³⁸.

El Olvido era también uno de los clientes más asiduos de los impresores y grabadores. Muchas hermandades, avanzando el siglo XVIII, se permitieron imprimir sus capítulos (aunque no contasen con la aprobación real, como las del Patrocinio o San Antón Abad)¹³⁹. Lo mismo podría decirse de las estampas, cuya calidad aumentó notablemente gracias al progreso de las artes tipográficas durante el siglo. La congregación del Olvido ofrece una buena muestra de esta evolución. En el segundo libro de

¹³⁶ AHN, Clero, libro 19678. *Libro V de Acuerdos*, junta de 29 de octubre de 1780, fol. 108 vº.

¹³⁷ AHN, Clero, libro 19679. *Libro VI de Acuerdos*, junta de 23 de mayo de 1786, fol. 85 rº y vº.

¹³⁸ *Ibíd.*, junta de 4 de agosto de 1786, fol. 90 rº.

¹³⁹ Es bastante ilustrativo el número de estos impresos que custodia la Biblioteca Nacional. Véase la relación bibliográfica ofrecida por AGUILAR PIÑAL en "Asociaciones piadosas madrileñas del siglo XVIII", cit., pp. 254 y ss.

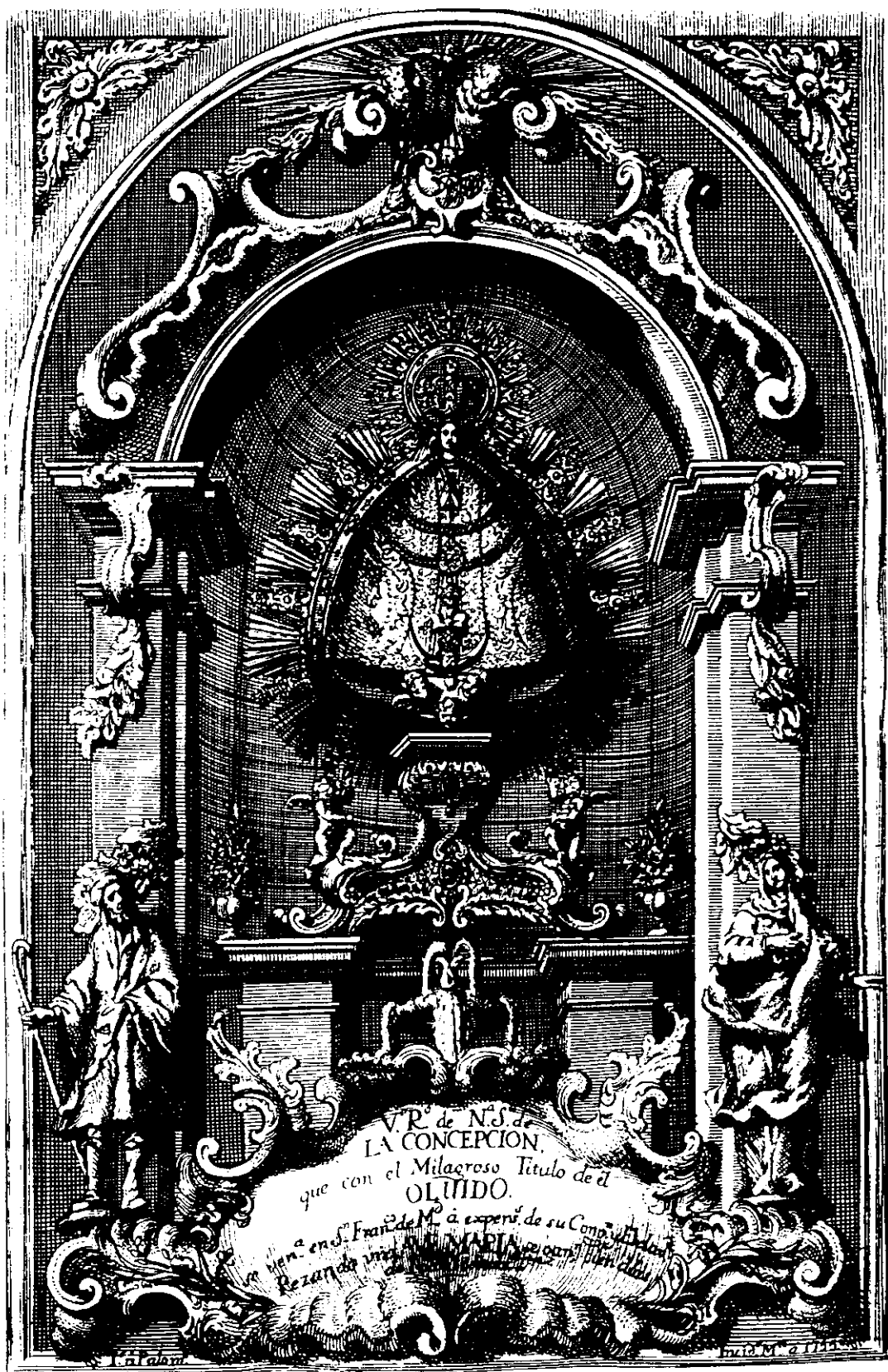
acuerdos (en realidad el primero, pues abarca los años de 1749 a 1757) figura una sencilla Inmaculada rodeada de angelitos y nubes, sin ningún tipo de marco arquitectónico, y con el rótulo de la Congregación a los pies¹⁴⁰. En el volumen siguiente aparece la imagen sobre su peana y en su retablo, de claro estilo rococó, en una hornacina flanqueada por dos figuras (San Joaquín y Santa Ana). Al pie figuran el nombre del grabador (Palomino) y la fecha (1755)¹⁴¹. En 1772 se acordó hacer una nueva lámina. El tesorero manifestó "el dibujo que tenía ideado" a uno de los congregantes, Hermenegildo Víctor Ugarte, para que "mediante su inteligencia para el intento, formase el expresado dibujo". Así lo hizo, encargándose el hermano mayor (duque de Montellano) de costear el grabado. Se eligió para ello a Juan de Dios Mínguez (discípulo de Juan Bernabé Palomino, el grabador de la lámina anterior), pensionado de la Real Academia de San Fernando para el "grabado dulce"¹⁴². La estampa, de líneas mucho más sobrias, representa a la imagen sobre su peana, iluminada desde lo alto por la paloma del Espíritu Santo, y sobre el fondo de un sencillo óculo ovalado y cerrado, al parecer, por cristales emplomados. Esta es la estampa que a partir de entonces se colocará al frente de los libros de acuerdos.

Otro artículo de devoción que al mismo tiempo servía para procurar ingresos a las cofradías eran las medallas. Claro está que su producción requería una pequeña inversión, sobre todo si se encargaban, como hizo el

¹⁴⁰ AHN, Clero, libro 19675. *Acuerdos de la Ylustre, primitiva y unica...* La estampa carece de fecha y nombre del grabador e impresor.

¹⁴¹ AHN, Clero, libro 19675. Este debía ser el retablo que tenía la imagen en su iglesia primitiva, demolida en 1760 para construir una nueva. Con ese motivo se trasladó al convento de la Orden Tercera. D. Juan Palomino, grabador de Cámara, cobró por el trabajo 6.859 reales, siendo el coste de cada estampa tres reales y medio (ibíd., fol. 106 rº).

¹⁴² AHN, Consejos, Clero, libro 19677. Junta de 13 de agosto de 1772, fol. 3 vº-4 rº.



V.R. de N.S. de
LA CONCEPCION.
que con el Milagroso Titulo de el
OLINDO.

Men. en S. Fran. de M. a expen. de su Con. y de la
Reza de una M. MARIA con un bien de la



*A devocion del Ex^{mo} S. Duque de Montellano &c.
Siendo Hermano Mayor de la Congregacion.
Año de 1772.*

J. Minquet sculp^t

Olvido, a Roma. Una operación que podía resultar increíblemente azarosa, según dejó constancia el secretario a pocos años de la fundación:

"Noticiosa la Junta de que algunos años hace dispuso un Devoto se abrieran cuños de la efigie de Nuestra Santa Imagen, y que se hizieron medallas con ellos en Roma, las que fueron remitidas con indulgencias para esta corte, y tubieron el infortunio de ser apresadas en el Mar, por los mahometanos; pareciendola oportuna la ocasion presente de celebrarse el Capítulo General de la Seraphica Religion en la misma corte de Roma; para encargar remesa de Medallas Acordó: Que el Señor Don Manuel de Odraizola por medio del Reverendissimo Padre Fray Juan de Quevedo facilite la conduccion de ellas, supliendo del caudal de la congregacion su coste, y solicitando queden los cuños en persona segura como costeados por devoto de Nuestra Señora, que deven regularse por de la Congregacion para los casos que se ofrezcan"¹⁴³.

Parece que esta vez las medallas llegaron seguras a su destino, porque regularmente se da noticia de su venta en las mesas petitorias instaladas. Este no era sino uno de los muchos modos de allegar fondos que tenían las cofradías. Respetando las pautas seguidas hasta aquí, sólo aludiré

¹⁴³ AHN, Clero, libro 19675. Junta de 21 de febrero de 1750, fol. 15 rº. En 1757 se encargó a Roma una nueva remesa de estas medallas de plata y bronce, que costaron 1.187 reales (ibíd., fol. 184 rº).

a los aspectos económicos que den la medida de la integración de las cofradías en la vida de la Corte. Ya se ha examinado el sistema de financiación de la congregación del Patrocinio y su estrecha relación con las arcas públicas. Las demandas y petición de limosnas no eran exclusivas de las cofradías madrileñas. Sí lo era, sin embargo, su reglamentación por parte de la Sala de Alcaldes o del mismo Consejo.

No todas las demandas eran iguales. A la simple petición de limosna practicada por la cofradía de los Afligidos o a la instalación de una mesa petitoria por los hermanos del Olvido, se oponían las "demandas" realizadas por la cofradía del gremio de sastres. La práctica, consistente en la subasta de lo recaudado entre los mayordomos y "demandantes" de la congregación, fue denunciada en 1763 por una parte de los cofrades, deseosos de reformar las ordenanzas¹⁴⁴. La simple petición de limosna será prohibida diversas veces, como demuestra el caso de los Afligidos¹⁴⁵. Lo mismo ocurrirá con las rifas, que tampoco eran siempre iguales. Frente a los artículos de poco valor y chucherías sorteados por los Afligidos, la congregación del Olvido intentó subastar un "bote de china con el engarze de oro, para tabaco, y con su cucharita también de oro"¹⁴⁶. Visto que el valioso objeto donado por una aristocrática dama correspondía sólo a "una persona de gusto", se decidió

¹⁴⁴ El caso se analiza pormenorizadamente en el capítulo dedicado a la reforma de las cofradías de Madrid.

¹⁴⁵ Entre las cofradías que contemplaban esta práctica en sus estatutos está la de San Antonio Abad, de la Regalada de Caballos. Al margen del capítulo sexto, que establecía la petición diaria de limosna con una campanilla y linterna todos los días al anochecer por el "circuito" de la Regalada y en los Reales sitios, una mano anotó la prohibición del Consejo, seguramente la de 1766 (AHN, Consejos, legajo 7090-7091. *Ordenanzas que se han de observar y guardar...*, p. 12). Por otra parte, la concesión de licencias particulares posibilitó la vigencia de esta práctica, como la de las rifas. A este propósito, véanse los cuadros elaborados por Pereira incluidos al principio de estas líneas.

¹⁴⁶ AHN, Clero, libro 19676, junta de 5 de septiembre de 1771, fol. 185 vº-136 rº. El valor del bote era de 20 a 25 doblones.

vender papeletas para el sorteo. El proceso fue algo lento y así, cuando ya buena parte de las papeletas estaban vendidas, la congregación se vio obligada a devolver su importe y suspender la rifa, en virtud de una orden de la Sala de Alcaldes de 1773¹⁴⁷.

En dos capítulos económicos dependían estrechamente las cofradías madrileñas de la presencia de la Corte. Uno era el alquiler de casas de su propiedad: ya se ha visto cómo los ciegos preveían la caída de la demanda (y, por consiguiente, de los ingresos por este concepto) en caso de ausentarse la Corte. En 1775, una disposición del Consejo mandando recoger las ordenanzas y suspender las actividades de todas las cofradías, provocó tal aluvión de protestas que tuvo que ser retirada. Uno de los argumentos que esgrimían era, precisamente, que la medida impedía el cobro regular de los alquileres y el pago de la carga de aposento¹⁴⁸.

El otro aspecto específico de las cofradías madrileñas era su participación en las sisas de la Villa. Por ejemplo, en 1725 la Congregación del Oratorio del Espíritu Santo y Nuestra Señora de la Oración, de la calle de Valverde, entró en posesión, por medio de testamentos y cesiones, de las sisas del tabaco y nieve, y en 1743, de un efecto de 25.000 reales de vellón de principal sobre las sisas de carne y aceite de 24 millones de la Villa de Madrid¹⁴⁹.

¹⁴⁷ AHN, Clero, libro 19677. Junta de 20 de marzo de 1773, fol. 16 rº-17 rº, y 21 vº-22 rº. La decisión se tomó a pesar de que el bando ofrecía la acostumbrada "puerta falsa" de la solicitud de licencia. La práctica continuó, pues en el libro de acuerdos de 1791 se da noticia de una rifa de plata.

¹⁴⁸ Remito de nuevo, para evitar repeticiones, al capítulo dedicado a la reforma de las cofradías en Madrid.

¹⁴⁹ AHN, Clero, libro 8157-8159. Madrid, 1743, febrero 20. *Escritura, en virtud de que pertenece con varias cargas, a la Real Congregacion de el Espiritu Santo y Nuestra Señora de la Oracion sita en su Iglesia Oratorio de la calle de Balverde, el Goze de un*

Estos apuntes de la vida económica no son sino una muestra más de las particularidades que convergían en las cofradías madrileñas. Estas se asientan en la Corte, y con ella establecen una relación especial y única. Desde la presencia de personas reales hasta la devoción compartida, del directo patrocinio regio a la simple unión de sus empleados más humildes, de la presencia de la nobleza de sangre a los grupos de funcionarios, un mismo ideal y un mismo *tempo* marcan la vida de estas congregaciones. Identificadas con el poder real en el plano religioso, o llevando a la práctica sus ideales de política social, su relación con la monarquía y su administración tendrá carácter positivo. Pero hasta cuando las relaciones sean tirantes y las cofradías se distancien del modelo ideal, su punto de referencia será siempre el mismo, participando de los mismos valores y encarnando los mismos símbolos.

efecto de 25.000 Reales de Vellón de principal sobre las sisas de carne y azeyte de 24 millones de esta Villa de Madrid.

2. Cofradías para una Corte

Las relaciones de las hermandades con el poder van más allá de los trámites administrativos para la aprobación y obtención de licencias varias, o de la sumisión o rebelión a las órdenes superiores. No se trata de que las cofradías madrileñas demuestren una gran familiaridad con las distintas instancias del poder civil (y eclesiástico) a la hora de iniciar pleitos o presentar reclamaciones. Como tampoco es suficiente, en sentido inverso, limitar la intervención del poder local o real a estos casos o al mantenimiento del orden público cuando las actividades de las cofradías lo hagan peligrar.

Las cofradías, con sus virtudes y sus defectos, son encarnación del sistema social en que se funda la Monarquía. Ésta lo sabe, y por eso, a pesar de las apariencias, las respeta. Por lo menos en la Corte, espacio simbólico por excelencia. Si se perdonan a las cofradías madrileñas sus abusos no es sólo porque éstos, en definitiva, no lleguen a asumir la gravedad que se denuncia en otros lugares¹⁵⁰, sino porque cumplen unas funciones de representación que las hacen en cierto modo imprescindibles.

2.1. La función deferencial: *el sombrero de tres picos*

Las cofradías son la encarnación misma de la sociedad jerárquica y corporativa del Antiguo Régimen. El respeto a la jerarquía procede del

¹⁵⁰ Sobre todo, en el medio rural. Véanse los informes de los obispos, recogidos en el capítulo sobre la reforma eclesiástica.

reconocimiento a la función, y cada expresión de deferencia está prevista por un código que contempla todas las circunstancias. La cofradía es una escuela donde las ordenanzas prescriben unas normas cuyo significado va más allá del meramente práctico. El ingreso en la hermandad está reservado normalmente a personas "de calidad y condiciones", "de vida ordenada" o "ejemplar". Como garantía, se exige al aspirante la presentación de un memorial¹⁵¹ o, por lo menos, el respaldo de algunos hermanos. No es este el caso de las cofradías asociadas a un gremio, que tienen carácter más cerrado, si bien admiten a los hijos de los congregantes, aunque no profesen el mismo oficio¹⁵².

Al contrario, los cofrades que no cumplieran con las ordenanzas corrían el riesgo de ser expulsados. Las causas podían ser muy diversas: desde el retraso excesivo en el pago (ya se ha mencionado un ejemplo en la congregación del Patrocinio) hasta la falta de asistencia a las funciones y reuniones de la congregación, pasando por una conducta abiertamente escandalosa. La expulsión no siempre estaba contemplada en las constituciones, y dependía más bien de la decisión de los oficiales. No forzosamente tenía carácter "deshonroso": la congregación del Olvido decide simplemente excluir de los esclavos de número a algunas personas que por su rango y ocupaciones se veían imposibilitadas para atender las obligaciones del cargo. Pero la Hermandad del Rosario del convento del

¹⁵¹ Véanse por ejemplo las ordenanzas de la Hermandad del Rosario, del convento del Carmen (AHN, Clero, libro 7007, Madrid, 1759, capítulo 1º), o las de la Hermandad de Socorro de Nuestra Señora de la Concepción de la iglesia de Santiago (AHN, Consejos, legajo 7090-7091, Madrid, 1764, capítulo 1º). En el acto de admisión esta última hermandad hacía "patente" al nuevo miembro "los cargos" a los que se obligaba.

¹⁵² Tal es el caso de los Escribanos de Cámara, como se ha visto, pero también de los miembros de la Real Regalada de Caballos.

Carmen encomendaba a los celadores el control de los cofrades. Sus omisiones "voluntarias o con pretextos de corta entidad" podían determinar la expulsión, porque faltaban "a la obligación principal", que era el aumento a la devoción del Rosario¹⁵³. La misma hermandad castigaba con multas o, en caso de "reincidencia", con la expulsión,

"si algun hermano fuese caviloso, o sembrase discordias entre los demas, fuese perturbador de la Paz, hechase juramentos, maldiciones, o se embriagase, y tratase mal de palabra, a los oficiales, y otro cualquier hermano, en desdoro suio, y no estubiese con la modestia, quietud, y compostura debida, o si se le ofreciere ablar, y que decir no lo egecutase desde su asiento, con el modo devido, y mandado"¹⁵⁴.

Nótese que no es sólo el comportamiento inmoral lo que determina la censura sino la falta de respeto y la simple descortesía, sobre todo con los superiores y en los actos "políticos" de la hermandad, como las juntas. Tanto rigor no fue bien visto por el arzobispo de Toledo, que en el auto de aprobación excluía esta ordenanza, mandando que la cofradía no pudiera proceder sin dar cuenta previamente a su Consejo¹⁵⁵.

¹⁵³ AHN, Clero, libro 7007. Madrid, 1759. Ordenanzas, capítulo 9, [s.n.: fol. 10 vº].

¹⁵⁴ *Ibíd.*, capítulo 17, [fol. 17 rº].

¹⁵⁵ *Ibíd.*, Toledo, 1759, julio 11. Aprobación del Arzobispo de Toledo, [fol. 29 rº]. La Iglesia tampoco acepta normalmente la denegación de auxilios a quienes se hallasen atrasados en el pago, o la expulsión de los morosos. Véanse el informe del visitador de Madrid y la aprobación del Arzobispo de Toledo de las ordenanzas de la Hermandad de Socorro de la Concepción de la iglesia de Santiago (AHN, Consejos, legajo 7090-7091. Madrid, Toledo, 1764, octubre 8, fol. 45 rº-46 rº).

El respeto venía del reconocimiento moral de las personas, pero también de su función. En otras palabras, derivaba del valor de la jerarquía, que se manifestaba simbólicamente de muchas maneras. Una de ellas era precisamente el asiento o lugar asignado a los oficiales en los actos públicos, funciones de iglesia e incluso lo que pueden parecer simples juntas. Así, el hermano mayor de la Hermandad del Rosario del convento del Carmen tenía el uso de la campanilla y debía sentarse en el centro de la mesa traviesa, excepto cuando asistiese el prelado del convento o su representante eclesiástico. A su izquierda había de sentarse el hermano perfecto, normalmente eclesiástico, cuya misión consistía en fomentar el celo y la edificación de los demás cofrades. A la derecha del hermano mayor se sentaría el tesorero y en la cabecera derecha de la mesa, el secretario¹⁵⁶.

La asistencia de algún personaje de alto rango planteaba serios problemas de protocolo aun a los más avezados en estas cuestiones, como los aristocráticos oficiales de Nuestra Señora del Olvido, que se dirigieron, según se ha dicho, al maestro de ceremonias de la Real Capilla con motivo de la visita del Cardenal Solís. Don Juan Sánchez Bravo respondió con la minuciosidad que cabía esperar de su cargo, describiendo el sitio en que debía sentarse el arzobispo de Sevilla, a la derecha de la mesa traviesa o junto al altar,

¹⁵⁶ AHN, Clero, libro 7007. Madrid, 1759. Ordenanzas, capítulos 2º-6º, [fol. 5 rº-7 rº].

"pues en lo publico no puede Su Eminencia ceder esta primacía; si solo estando el Rey, que en este caso le tiene enfrente del sitial de Su Magestad"¹⁵⁷.

Debían recibir al cardenal la mayoría de los individuos y, en caso de celebrarse función religiosa, toda la comunidad del convento. Al cardenal se le entregaría el aspersorio, con el que bendeciría a los presentes. Llegado el día señalado, la congregación y la comunidad, encabezadas por el padre guardián y el hermano mayor, recibieron al cardenal en la puerta principal de la iglesia, donde dejó la carroza. Tras recibir el aspersorio se dirigió al altar de la Virgen y, después de hacer oración, entró con todo el acompañamiento en la sacristía, donde había de celebrarse la junta. Una vez allí, según el ceremonial prescrito, uno de los congregantes descubrió el sitial que se le tenía preparado, y los asistentes ocuparon sus asientos según un orden preciso, empezando por el hermano mayor y terminando por el secretario, alternando los representantes de la congregación y los de la comunidad¹⁵⁸. A partir de ahí, la junta se desarrolló en la forma habitual, tras el rezo acostumbrado del himno y la oración al Espíritu Santo. Sólo al final el arzobispo de Sevilla pronunció su "elegante oración gratulatoria", a la que correspondió, "con su notoria literatura", el reverendo padre guardián¹⁵⁹.

¹⁵⁷ AHN, Clero, libro 19675. *Acuerdos de la Ylustre...*, junta de 30 de abril de 1756, fol. 165 r°.

¹⁵⁸ La forma del sitial reservado a Su Eminencia tampoco se dejaba a la casualidad: consistía en una silla y un banquito delante con un almohadón encima, y otro a los pies, todo de color encarnado, y sobre una alfombra que podía ser de otro color. Hasta la llegada del cardenal, debía permanecer cubierto por un tafetán también rojo. *Ibíd.*, fol. 164 v°-166 v°.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, fol. 167 v°-168 r°.

Igual ceremoniosidad se guardaba en las procesiones y fiestas solemnes de las cofradías. Hasta para comulgar podía requerirse la presencia de los maestros de ceremonia y de otros oficiales a los lados del sacerdote¹⁶⁰. Este era el orden de marcha de la procesión de la Virgen del Olvido, que se celebraba el último domingo de agosto: en primer lugar, dos ministros de justicia con varas descubiertas, luego los maestros de ceremonias con sus insignias, la cruz y ciriales de la comunidad religiosa, los timbales y clarines, el primer estandarte (de la contaduría y secretaría), los congregantes con sus velas y escapularios en dos filas y el segundo estandarte (portado por el párroco de S. Andrés)¹⁶¹; entre los dos estandartes iba un coro de música. A continuación desfilaban las cinco niñas vestidas por la congregación el año anterior y el presente, con mantilla y velas, de la mano de esclavos de número. Seguían las andas con la Virgen, llevadas por cuatro religiosos y precedidas por cuatro niños vestidos de pajes y bandas azules de la Inmaculada, con sus hachetas. "Casi entre las andas", y de la mano de una criada, iba una niña de cuatro años: la hija única de la camarera de la Virgen y sobrina del Cardenal Solís. Seguían el palio con el

¹⁶⁰ Tal era el caso en la "misa de comunión" celebrada por el Olvido. En ella comulgaban de dos en dos, ordenadamente, los hombres y después las mujeres, mientras los cargos mencionados sostenían vasos de agua y un paño de seda. La solemnidad se rompía al final de la misa, cuando los que quisieran podían subir a tomar chocolate a la celda del padre sacristán de la Virgen. AHN, Clero, libro 19679. "Fiesta principal y novena, año de 1785", fol. 59 vº- 60 rº.

¹⁶¹ Igual importancia tenía quién llevase las borlas de los estandartes: el primero correspondía a los secretarios y contadores, del segundo se encargaban dos congregantes elegidos por el hermano mayor: D. Bernardo Cantero de la Cueva, del Consejo de Castilla, superintendente general de Policía, y D. Joaquín Antón Jiménez, alcalde de Casa y Corte y asesor del Protomedicato. Sirva como ejemplo de la importancia del rango. *Ibíd.*, fol. 61 rº y vº. La sustitución de las personas ausentes debía realizarse teniendo en cuenta los mismos principios, y así lo manifiestan algunas ordenanzas, como las del Rosario del Carmen, ya citadas a propósito de la hipotética presencia del rey como hermano mayor.

clero de la parroquia, cuyas borlas llevaban otros esclavos de número y antiguos consiliarios, y, para terminar, las señoras congregantes con sus velas y un cura del número cuidando del orden, abriendo y cerrando este último grupo dos ministros de justicia con varas descubiertas¹⁶².

A propósito de la presencia de estos últimos, ha de señalarse que no era impuesta por las autoridades, sino que la solicitaba la misma congregación. Prueba de ello es que días después del acto se ofreció a los alguaciles una gratificación que no quisieron aceptar. Como señal de agradecimiento y para garantizar su asistencia en los años sucesivos, se acordó alistarlos como esclavos, con esa sola obligación¹⁶³.

También entre las distintas ceremonias había jerarquías. Podía suceder que coincidiesen en el mismo templo y el mismo día funciones tan dispares como la fiesta principal y un funeral. Es lo que sucedió a finales de agosto de 1750 a la congregación del Olvido, cuya novena coincidía con el novenario por el marqués de Manresa. Si en los días anteriores se logró ajustar los horarios de forma que no coincidiesen ambas funciones, el último día pareció a todos la mejor solución aplazar una de las dos celebraciones. La congregación se mostró dispuesta a hacerlo, manifestando, eso sí, que en numerosas ocasiones sus mismos funerales y aniversarios habían "cedido" ante fiestas de menor importancia de la que se disponían a celebrar. Ante este argumento, el prior aplazó el funeral. La

¹⁶² *Ibíd.*, fol. 62 rº-63 rº. Téngase en cuenta que a veces se empleaban dos coros de música.

¹⁶³ *Ibíd.*, junta de 12 de octubre de 1785, fol. 70 rº. Los alguaciles tendrían derecho a los mismos sufragios que el resto de los esclavos, siempre que falleciesen siendo ministros.

congregación guardó las etiqueta acudiendo después al pésame en casa de los parientes del finado¹⁶⁴.

Esta era, por cierto, otra de las ceremonias que las congregaciones cumplían a rajatabla. Y más una tan puntillosa como la que acaba de servirnos de ejemplo. Menudean, efectivamente, los pésames y condolencias comunicados a los congregantes por comisiones especialmente designadas, como la que, con motivo del fallecimiento de su tío el arzobispo de Toledo recibió la camarera de la Virgen. Por cierto que al mismo tiempo se le dio la enhorabuena por haber sucedido a su tío en el condado de Teba¹⁶⁵. La mezcla de sentimientos se produjo también cuando, al congratularse con el cardenal Solís por su feliz viaje y llegada a Roma (donde había acudido a la elección de Pío VI), la congregación recibió la noticia de su muerte¹⁶⁶. También merecían parabienes las bodas, nacimientos y nombramientos¹⁶⁷, aunque más extraño puede parecer que se dispensasen con ocasión de un pleito¹⁶⁸.

Dejo para el final una de las ocasiones en que mejor se manifestaba la jerarquía: los funerales. Si la generalidad de las cofradías, según se ha visto, disponían distintos tipos de entierros y sufragios, ¿qué cabía esperar cuando en la persona del difunto confluían otras dignidades aparte de las relacionadas con la congregación? Según era habitual, las constituciones del

¹⁶⁴ AHN, Clero, libro 19675, junta de 24 de agosto de 1750, fol. 24 vº-26 vº.

¹⁶⁵ AHN, Clero, libro 19676, junta de 17 de abril de 1771, fol. 162 vº.

¹⁶⁶ AHN, Clero, libro 19677, junta de 8 de abril 1775, fol. 103 rº y vº.

¹⁶⁷ También las condecoraciones: así, cuando el rey impuso el Toisón de Oro al duque de Montellano, hermano mayor, y la Orden de Carlos III al arzobispo de Sevilla y a los marqueses de Villafranca, Estepa y Navahermosa. AHN, Clero, libro 19676, junta de 4 de abril de 1772, fol. 193 vº-194 rº.

¹⁶⁸ Tal fue el caso en 1751, cuando se felicitó a la duquesa del Infantado por haber ganado el que litigaba sobre aquel estado. AHN, Clero, libro 19675, junta de 22 de marzo de 1751, fol. 40 vº.

Olvido (como se insiste siempre en los libros de acuerdos) disponían la celebración de unas honras anuales y colectivas en beneficio de sus difuntos, aparte de las misas que al morir correspondían a cada hermano. Estas honras generales se celebraban a principios de septiembre, y consistían principalmente en 50 misas rezadas. Por supuesto, se instalaba un féretro con lutos y la cera correspondiente (12 hachas y 4 hachetas). Desde la noche anterior empezaban los clamores de las campanas, y el día señalado, a las diez de la mañana, la comunidad del convento cantaba el oficio de difuntos y la misa mayor, tras lo cual 40 religiosos, con sus velas, rezaban el responso alrededor del féretro, en la capilla mayor¹⁶⁹.

La fundadora de la congregación tenía su propio día de honras, el 2 de enero, que a veces se trasladaba por coincidir con alguna fiesta. La diferencia fundamental con las honras generales es que el féretro se colocaba ante el altar de la Virgen, "con la cabeza a los pies de la iglesia", y que el padre guardián rezaba un responso adicional fuera del "cancel" y despedía a la congregación. Cuando la comunidad no realizaba esta despedida, era anotado por el secretario como una anormalidad. Fuera de éstas, dedicadas a la Marquesa de Fuente el Sol, la congregación no tenía por costumbre realizar exequias solemnes. En realidad, en 42 años celebró sólo cuatro, en atención a la personalidad de los difuntos.

Ya se ha visto cómo la noticia del fallecimiento del cardenal Solís en Roma cogió de sorpresa y llenó de consternación a la cofradía, que lo contaba entre sus más ilustres miembros. Claro está que se acordó celebrar por él unas honras totalmente extraordinarias, el martes de Pascua de 1775.

¹⁶⁹ La ceremonia se describe minuciosamente los primeros años, después se da por sabida y se consigna de forma más lacónica.

La víspera se instalaron los acostumbrados lutos y blandones, esta vez con la tumba "bien alta", cubierta de terciopelo encarnado con galones de oro, como la almohada. Sobre ella reposaban una calavera, "y en ella una exquisita mitra bordada de oro en campo blanco" y, a ambos lados, el sombrero encarnado y la mitra cardenalicia¹⁷⁰. No terminaba aquí la representación simbólica de la dignidad del fallecido, pues sobre el resto de la tumba se colocó la casulla más rica de la congregación, "de flores de plata", y el báculo. La víspera se anunció el funeral con dos clamores con todas las campanas. Al día siguiente se iluminó el altar de la Virgen desde bien temprano, dándose clamores continuos. Acudió numeroso público, como cabía esperar, además de los congregantes numerarios, con sus escapularios descubiertos. Naturalmente, el actual hermano mayor, hermano del finado, ocupó un sitio de honor. Siguió el oficio cantado de difuntos, la misa cantada (no de réquiem por el tiempo litúrgico) y otras seis misas rezadas mientras se cantaba el oficio, lo que puede parecer hoy en día una rareza, y explica la celebración de las 50 misas el día de honras generales. Para terminar, siguió un responso muy solemne, y el pésame al duque de Montellano. El secretario inició con el purpurado la costumbre de anotar al final de la relación de las exequias una breve biografía del finado, destacando sus vínculos con la congregación, en signo de gratitud y "para que siempre conste".

También aparece la calavera en las exequias que a principios del año siguiente se dedicaron al fraile sacristán de la imagen de la Virgen, en atención a su devoción y celo. Por cierto que esta vez precedió una larga

¹⁷⁰ El conjunto se interpreta con alguna libertad en el dibujo que ilustra la reseña del acto. AHN, Clero, libro 19677, fol. 104 vº.

discusión sobre la conveniencia del acto. Al final se celebró en los términos habituales, variando, como es lógico, el color del túmulo y la rica casulla por un hábito. De nuevo se dejó constancia del agradecimiento y la memoria perpetua del finado.

El hermano del cardenal Solís le siguió a la tumba en 1780. Ni que decir tiene que como hermano mayor durante tantos años también le correspondieron solemnes exequias. Interesan en este caso la diferencia de atributos depositados sobre el túmulo, así como el hecho de que creó un "modelo" que se siguió años más tarde con el marqués de San Leonardo. Sobre el paño y almohada de terciopelo negro con galones de oro se dispuso el

"sombrero de tres picos con galon de plata y plumage balnco, estendido por la tumba el manto de la orden de Calatrava, y se puso al un lado del sombrero, el bastón, y al otro, el espadín"¹⁷¹.

Alarcón no inventó nada, por tanto, cuando utilizó el "sombrero de tres picos" como símbolo de la autoridad¹⁷². A estas exequias fueron invitados los "grandes". Se tocaron tres clamores la víspera, y un organista intervino en las "lecciones" del oficio. Otra particularidad es que se pronunció (cosa

¹⁷¹ AHN, Clero, libro 1967. "Exequias celebradas en 24 de septiembre de 1780...", fol. 98 rº y vº.

¹⁷² Por lo que se refiere a los emblemas del cargo, en el ceremonial francés eran los palaciegos los que depositaban los propios a los pies del ataúd del soberano, con un evidente sentido de continuidad. Véase Javier VARELA, *La muerte del rey*, Madrid, Turner, 1990, p. 152.

que no era habitual) una oración fúnebre¹⁷³. La ceremonia sirvió de pauta, según se ha dicho, a la celebrada por el marqués de San Leonardo en 1791. En esta ocasión prestó la tumba, tarimas, lutos, paños e incluso el terno la iglesia de San Andrés. Todo era de terciopelo negro bordado en seda. Otra diferencia fue la intervención de un fagot, en lugar del órgano. No hubo esta vez elogio fúnebre¹⁷⁴. Al final de la narración de las exequias se aludía a la esperanza en el descanso eterno.

Sólo otra persona recibiría exequias solemnes: el anciano tesorero, que había renunciado a su carga por falta de vista. En su caso aparece (a falta de otros) un atributo que la congregación sólo había empleado con los eclesiásticos: la calavera¹⁷⁵. En esta ocasión serían 30 (y no 40) los religiosos que rezarían el responso, que se celebró en el coro. La ceremonia fue más sencilla, sin clamores la víspera, ni asistencia de personas distinguidas. En estos funerales se observa una codificación que permite a un tiempo la continuidad con el pasado y la transmisión (de ahí las alusiones a la memoria) a las generaciones futuras. El funeral es a un tiempo acto de religión y acto de cohesión social y de expresión de un orden jerárquico: el de los muertos y el de los vivos. Pero no sólo como individuos sino también como cuerpos. La Hermandad de Socorro de Nuestra Señora de la Concepción, en la iglesia de Santiago, disponía que, en el caso de pertenecer

¹⁷³ En el recuerdo que le consagra el secretario se subraya su dedicación a la congregación (a la que, entre otras cosas, siempre donaba uno de los vestidos que se sorteaban entre las niñas pobres). Por cierto que la iconografía que acompaña a la descripción es un digno trasunto de los monumentos funerales de la época, con un obelisco sobre base neoclásica. Véanse las ilustraciones del libro de Varela y su descripción de los túmulos a Carlos III.

¹⁷⁴ AHN, Clero, libro 19680. "Honras celebradas en 18 de septiembre de 1791...", fol. 46 vº-49 rº. En esta ocasión no se ilustra la narración con ningún motivo.

¹⁷⁵ Figura también en el pequeño dibujo que encabeza la página donde se describe. AHN, Clero, libro 19679, fol. 178 rº y vº.

PLEASE



HONRAS

*Por Fr. Felipe Garcia Cavallero
Sacristan de la S.^{ta} Imagen
Celebradas en el
Domingo 23. de Abril de
1780.*

*Mallandose acordadas estas Honras, en la
Junta Particular del día 7. de Octubre de 1779,
por el difunto Fr. Felipe Garcia Cavallero, Sacris-
tan que fue de nra S.^{ta} Imagen, para el Domí-
ngo 17. de dho mes, y no habiendo podido ser por el
motivo que se expresa en el acuerdo de la Junta
General de eleccion de Oficios del día 31. del mismo
mes y año, dejando el señalamiento de día, con*

el fallecido congregante a otras cofradías más antiguas, estableciesen el hermano mayor y oficiales el orden que se había de guardar en los puestos, a fin de evitar inconvenientes¹⁷⁶.

Llama la atención, dado el rango de la congregación del Olvido, la ausencia de cualquier mención a la celebración o participación en las exequias reales. Quizá mandaran representantes, aunque nada dicen sobre el particular los libros de acuerdos¹⁷⁷. ¿Es posible que la deferencia con los difuntos (por lo demás, administrada con cuentagotas) tuviera sus límites en la misma cofradía, es decir, que ésta se limitase a celebrar exequias sólo por *sus* miembros?

2.2. *Por la salud, paz y concordia del Reino*

Si esto era así en lo funeral, no se puede decir lo mismo de otras relaciones de esta u otras cofradías con la Monarquía, en las más variadas ocasiones, e incluso de forma regular. Así, la cofradía de ciegos de Nuestra Señora de la Visitación y Santa Isabel (o viceversa: se conocía por los dos nombres)¹⁷⁸ estableció una escritura de obligación con la comunidad del

¹⁷⁶ AHN, Consejos, legajo 7090-7091. Madrid, 1764. Ordenanzas de la hermandad de Socorro de Nuestra Señora de la Concepción, [s.n: fol. 34-35].

¹⁷⁷ Es de nuevo VARELA el que menciona la participación de las cofradías en las rogativas o procesiones funerales reguladas por una orden de 1777 (*op. cit.*, p. 157). En realidad, la orden es la que prohibía las procesiones nocturnas y de disciplinantes, y regulaba las rogativas públicas en general. El autor no ofrece más datos sobre estas posibles procesiones de duelo, y yo no las he encontrado, como digo, ni en los libros de acuerdos de esta cofradía ni en los de ninguna otra de los por mí examinados.

¹⁷⁸ La aparición de las cofradías de ciegos, inválidos, etc. en una época de creciente desconfianza hacia los pobres "fingidos", venía a garantizarles el derecho a pedir libremente (ZARDIN, "Le confraternite in Italia settentrionale", p. 104). Derecho que se verá revalidado por las obligaciones contraídas, examinadas a continuación.

convento de Maravillas, por la que ésta se comprometía a celebrar una misa cantada con sus vísperas, el día de la Visitación, "por la Salud, Paz y Concordia del Señor Rey D. Felipe III y sus subcesores Reyes, que adelante fueren"¹⁷⁹.

Como si esto no bastara, la segunda de las tres misas cantadas que mandaban celebrar los ciegos, el día de San Marcos, con su letanía y procesión por el claustro, se había de aplicar "por la intercesión de los buenos temporales". La cofradía adquiría así una dimensión pública fuera de toda discusión¹⁸⁰. Claro está que en esto no era la excepción, sino la regla.

No es ninguna novedad la participación de las cofradías en las rogativas públicas. Estando el secretario de la congregación del Olvido con el arzobispo de Farsalia, éste le sugirió que "sería muy bien visto" que la cofradía saliese en rogativa a la iglesia de la Almudena, donde estaban los cuerpos de San Isidro y Santa María de la Cabeza¹⁸¹, según lo habían hecho

¹⁷⁹ AHN, Clero, libro 7049. Madrid, 1753, febrero 23. Certificación por el procurador mayor y archivero del convento del Carmen calzado de Maravillas, [s.n.: fol. 1-2]. La escritura de obligación, aprobada por el Consejo de Gobernación del Arzobispo de Toledo, lleva fecha de 13 de octubre de 1614.

¹⁸⁰ La misa restante se aplicaba por las intenciones de los ciegos y bienhechores de la cofradía. Fundada en 1581, vinculó sus bienes en 1614, "para que esten estables y valederos y gocen de ellos quien los adquirio con tanto trabaxo". Entre estos bienes entraba la redención de cautivos. Los ciegos cuidaban además escrupulosamente la administración de sus casas y censos, previniendo, entre otras cosas, que en el caso de que el administrador fuera ciego, para evitar los fraudes, se depositase el fruto de los censos en el Depositario general, para que allí se invirtiese en otra renta o censo. *Ibíd.*, [fol. 25 vº-26 rº].

¹⁸¹ AHN, Clero, libro 19675, fol. 98 vº. El hecho, del todo excepcional, se explica porque Fernando VI ordenó su traslado desde San Andrés el 28 de diciembre de 1752, día de los Inocentes, para que se celebrasen rogativas y un novenario, al que debían asistir los tribunales y "comunidades a que da principio el Consejo" (AHN, Sala de Alcaldes de Casa y Corte, 1752, fol. 374 y 375). Estas reliquias se consideraban casi propiedad de los monarcas, que eran los únicos en tener acceso directo a ellas. Carlos III ordenó su traslado definitivo al ex-Colegio Imperial, solicitando para su devoción un dedo del santo (VARELA, *op. cit.*, pp. 139-141). Poca distancia mediaba entre la piedad real y la del pueblo llano, que dos años antes de la rogativa entregó a los reyes, el día que acudieron a

o estaban a punto de hacer la Venerable Orden Tercera y la Hermandad del Refugio. El motivo era la petición de lluvia. La congregación se puso manos a la obra, imprimiendo en sólo dos días 150 carteles para avisar a todos los congregantes, y comunicarles la concesión de 80 días de indulgencia para los asistentes. El mismo día de la salida (domingo 14 de enero de 1753) el secretario habló por la mañana con el cura de la Almudena para que preparase el coro y el órgano para cantar la Salve y el *Tota pulchra*. El párroco accedió "gustoso y afable", advirtiéndole que a la misma hora concurría la Hermandad Real, presidida por el arzobispo de Farsalia, por lo que hasta las 4 y media no quedaría libre la iglesia. Una vez establecida la hora, la junta de la congregación decidió salir a las 3 y media.

A las diez se había celebrado ya una misa de rogativa ante el altar de la Virgen. Por la tarde se congregaron en el mismo lugar para rezar la letanía de San Buenaventura, tras lo cual empezaron a salir en orden los maestros de ceremonias eclesiástico y secular, con sus bastones rematados en plata y el cordón de San Francisco; seguía el estandarte bandera, portado por el secretario, y sus puntas por el contador y un representante del tesorero, tras el cual procedían los "congregantes y esclavos entreverados con los religiosos y donados", con sus escapularios descubiertos, gobernados en su centro por dos mayordomos de cera, cerrando esta parte de la comitiva los representantes del padre guardián y del hermano mayor. En total, sin contar las esclavas, que desfilaban detrás, asistieron unas doscientas personas.

cambiar el sudario del santo, según costumbre, gran cantidad de estampas y rosarios para que los pasaran por la reliquia.

La carrera de la procesión fue por San Francisco, Puerta de Moros, Plazuela de la Cebada, Plaza Mayor y Platería, haciéndose pausa al llegar a la iglesia de San Salvador, donde se cruzaron con la Hermandad Real, que iba de vuelta. El arzobispo de Farsalia, que iba presidiéndola, se paró a bendecir a la del Olvido. No sería el único encuentro: al llegar a la Almudena, los congregantes tuvieron el "sinsabor" de toparse con la Hermandad del Rosario de Nuestra Señora de la Soledad, del convento de Mínimos de San Francisco de Paula, que quiso disputarles la entrada. Menos mal que uno de los sacristanes les paró los pies, recordándoles que el Olvido "tenía hora señalada", y no se había presentado, como el Rosario, sin avisar. Superado el disgusto y el pórtico de la iglesia, se unió a la rogativa el hermano mayor, quien, encabezando la comitiva, subió al presbiterio con el padre prefecto y el estandarte. Como estaba acordado, sonó el órgano y después los religiosos de la congregación cantaron las Salve, *Tota pulchra* y se dijo la oración. Antes de dejar la iglesia, los esclavos entonaron la letanía.

La procesión de vuelta siguió un recorrido algo diferente, "dando la vuelta a la casa de los Consejos", y por la calle de los Estudios, Segovia y San Andrés. En la Puerta de Moros encendieron las Hachas, por ser ya tarde, y así regresaron a San Francisco. De nuevo, ante el altar de la Virgen, entonaron la letanía y rogativa. La iniciativa del padre prior de tocar las campanas a la entrada y salida de la procesión fue imitada por las iglesias por donde pasó: Nuestra Señora de Gracia, la Concepción Francisca, el convento de la Hospedería (Santo Domingo), San Millán, el Salvador, Constantinopla y Santa María. Los presidentes de la rogativa nombraron una

comisión para expresar su agradecimiento al padre guardián de San Francisco¹⁸².

Esta rogativa se organiza, pues, tras la "sugerencia" de un prelado "cortesano" como el de Farsalia¹⁸³, pero los laicos de la cofradía pronto la recogen y la hacen propia. Es más, la celebración de rogativas por parte de otras congregaciones, a veces casi sin organización (como la del Rosario del convento de Mínimos), pone de relieve la espontaneidad del fenómeno, y la unanimidad de la adhesión a la causa pública. No sólo eso: la procesión tiene también *aspecto* cívico, al ir presidida por dos maestros de ceremonias. Y, sobre todo, su protagonismo recae en los *laicos*: no debe engañar el hecho de que los religiosos del convento vayan "entreverados" con los congregantes, ni de que se alternen en los puestos más representativos, o se encarguen de dirigir las plegarias. Esto último lo hacen como *esclavos* de la congregación. Así lo sienten los congregantes cuando deciden expresar *su* agradecimiento al padre guardián (y no a la inversa). Símbolo audible, más que visible, de este protagonismo sería el repique de campanas por parte de las iglesias del recorrido. Iglesias con una posición *estática*, privadas del *dinamismo* más que simbólico de estos cuerpos de laicos que, en su peregrinaje para visitar las reliquias más ligadas a la Monarquía, reciben la bendición oficial de la Iglesia.

La espontaneidad de la adhesión a la causa pública es evidente en otras ocasiones, protagonizadas de nuevo por la congregación del Olvido.

¹⁸² AHN, Clero, libro 19675, fol. 96 vº-98 vº.

¹⁸³ Si no me fallan los datos, lo era por esta época D. Manuel Quintano Bonifaz, capellán y confesor de Felipe V y los infantes, nombrado co-administrador de la archidiócesis de Toledo el mismo año de su creación como obispo de Farsalia (1749). Diputado del Inquisidor General en 1755, murió en 1774 (RITZLER-SEFRIN, *Hierarchia Catholica*, Padova, Il Messaggero di S. Antonio, 1958, vol. VI).

En 1771 se alteró el calendario de la novena a la Virgen, y se dispuso que el último día, además del *Tota pulchra* y la Salve,

"se cantase tambien para concluir, la Letanía en rogativa con asistencia de la Congregacion formada procesionalmente para impetrar de la Divina Magestad por medio de la Santissima Virgen el feliz parto de S.A. la señora Princesa de Asturias; esto no obstante de no estar mandado por superior alguno a la Congregacion sino *ejecutandolo esta de motu proprio, por ser tan devido en un asunto en que se interesa todo el Reyno*"¹⁸⁴.

Resulta imposible expresar con mayor claridad la compenetración de estos hombres del Antiguo Régimen con la Monarquía, que identifican sin asomo de dudas con la causa pública. Bien es verdad que en este caso estaba en juego el no poco banal *asunto* de la sucesión, pero la misma espontaneidad e interés se advierte en septiembre de 1776, cuando el congregante don Francisco Matheu escribe desde Cádiz, donde está a punto de unirse a don Pedro Ceballos para ir con la expedición de tropas que se estaba preparando. Al devoto militar

"le parecía ser de su obligacion el participarmelo [al secretario], para que lo hiciese presente a nuestra

¹⁸⁴ AHN, Clero, libro 19676, junta de 27 de julio de 1771, fol. 174 vº. El subrayado es mío. Se consideró que no era preciso especificar esta circunstancia en el cartel, y que bastaba encarecer a los congregantes su asistencia ese día.

Congregacion, a fin de que todos los señores de la Junta se hallasen enterados de su ausencia, y se dignasen pedir a María Santísima por su salud, y por el feliz exito de dicha expedición"¹⁸⁵.

El secretario se tomó la libertad de contestar sin esperar el parecer de la junta, asegurando que todos dirigirían sus oraciones al éxito de la operación¹⁸⁶. Quizá sean estas rogativas "privadas" y discretas menos conocidas y sin duda comentadas que las públicas u oficiales¹⁸⁷, pero no por ello carecen de importancia. En el fondo, constituyen el "suelo" sobre el que se asientan aquellas. Otra circunstancia, bien patente en la rogativa por la lluvia de 1753, diferencia de nuevo Madrid del resto de la Monarquía: la proximidad física sea de los monarcas como de sus principales objetos de devoción. La cercanía, nadie lo duda, facilita la identificación, aunque sea a través de la barrera del protocolo¹⁸⁸. Y tampoco es casual, como supo Felipe II mejor que nadie, la presencia de objetos sacros en la Corte, espacio propio de los reyes, figuras sacras al fin y al cabo¹⁸⁹.

¹⁸⁵ AHN, Clero, libro 19677, junta de 18 de septiembre de 1776, fol. 190 rº.

¹⁸⁶ Nada decía, sin embargo, de la "salud" que don Francisco, justamente preocupado, ponía en primer lugar. ¿Lo daba por entendido o era cuestión de jerarquía de valores?

¹⁸⁷ Un completo estudio local es el de Andrés SARRIÁ MUÑOZ, *Religiosidad y política. Celebraciones públicas en la Málaga del siglo XVIII*, Málaga, edición del autor, 1996.

¹⁸⁸ Ya se ha visto cómo la barrera se rompía cuando los reyes iban a visitar las reliquias de San Insidro, o cuando, caso frecuente, se apeaban al pasar el Viático. El ceremonial basado en el distanciamiento desarrollado por los Austrias no contradice la "identificación" popular con sus soberanos, que no se parece nada a la actual. De hecho, era "reverencia" antes que nada. La distancia obligó en América a la elaboración de un complejo código, estudiado por Víctor MINGUEZ CORNELLES, *Los reyes distantes*, Castellón de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1995. Sobre la sustitución de la presencia física del rey por el ritual, véase también Roger CHARTIER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 144-145.

¹⁸⁹ Véase al respecto el capítulo dedicado por Varela a el Escorial en la obra citada.

2.3. Las procesiones de Corte

El cardenal don Luis Fernández de Córdoba, arzobispo de Toledo, nunca contestaría a la encuesta sobre cofradías que el Consejo realizó entre los obispos, en 1769. Pero ello no quiere decir que no dejara oír sus razones. Dos años antes el Fiscal le pidió su opinión sobre las "procesiones de Semana Santa que se llaman de Corte". Con ser francamente negativa, hasta el punto de ser partidario de la supresión de la mayoría de estas comitivas, consideraba una excepción

"las generales, instituidas por la Yglesia y las tres de Semana Santa que pasan por Palacio, para no defraudar a las Reales Personas de su religiosa Devocion, y al publico de tan grande egemplo para la imitacion, pero fuera de este debido respeto, hubiera egecutado lo mismo con ellas, y lo haré siempre, que se me pase aviso para ello si fuere del Real agrado"¹⁹⁰.

Ya se ha visto operar la devoción real como ejemplo para los súbditos en el caso concreto de la Inmaculada Concepción. Puede llamar la atención, viniendo de un arzobispo, la subordinación de determinadas

¹⁹⁰ AHN, Sala de Alcaldes de Casa y Corte, 1778, fol. 371-372. Madrid, 1767, abril 13. El Arzobispo de Toledo a D. Ignacio de Higareda. La crítica del arzobispo coincide en lo fundamental con la de los ilustrados: la profanidad, irreverencias y pecados que se producían en tales ocasiones. Añade otra consideración que sólo se intentará remediar mucho más tarde: el orden ilógico de los pasos.

formas de culto a argumentos propios del regalismo. ¿Estaba realmente el rey por encima de la devoción y de las fiestas decretadas por la Iglesia? Que el cardenal primado no vea en ello ninguna contradicción es ya bastante significativo. Por lo demás, no estaba tan claro que le correspondiese sólo a él organizar las procesiones y demás fiestas religiosas. De hecho, la Villa de Madrid tenía a su cargo nada menos que la celebración de 23 festividades al año, sin contar su intervención en las celebraciones de Cuaresma, Semana Santa y Corpus¹⁹¹, que en realidad "perteneían" a la Sala de Alcaldes e incluso al mismo Consejo.

Esto es lo que sucedía en la procesión del Corpus por lo menos hasta 1745, fecha en que uno de los alcaldes desempolvó unas instrucciones antiguas para establecer el papel que correspondía a la Sala. En el documento se especifica que sólo cuando los Consejos estuviesen ya sentados en su capilla de la Almudena podrían ir los alcaldes disponiendo la procesión, incorporándose a ella el más antiguo sólo a intervalos, "aunque los otros lo llevan mal, y los señores presidentes de Castilla suelen disimular esto por hacer a la Sala este honor"¹⁹². El resto de los alcaldes debía mantenerse literalmente al margen, dedicándose a despejar el camino. Otra cosa era cuando asistía el rey, pues en tal caso correspondía a la Guardia

¹⁹¹ Archivo de la Villa, Secretaría, 2-274-18. Madrid, 1761, agosto 1. *Reglamento de las festividades que Madrid celebra por Boto y Devozion*. El reglamento consistía en realidad en una lista detallada de los gastos del Ayuntamiento, que ese mismo año elaboró un arreglo para reducirlos (Archivo de la Villa, Secretaría, 2-274-18. Madrid, 1761, abril 12).

¹⁹² AHN, Consejos, libro 1420. Madrid, 1745. *Advertencias para el ejercicio de la Plaza de Alcalde de casa y Corte, segun estan en un libro antiguo de la Sala, que es el que cita el señor Matheu, por anotaciones del señor Elazarraga, con las notas marginales con que se halla hasta el presente año de 1745*, fol. 18 rº y ss. La representación de los alcaldes, a partir de la Nueva Planta, fue una cuestión bastante delicada. Se consideraba que estaban "refundidos" en uno de los presidentes (AHN, Sala de Alcaldes de Casa y Corte, 1714-1715, tomo 2º, fol. 402. Madrid, 1714, mayo 30).

mantener el orden, y no a los alcaldes, como pretendían los mayordomos, con quienes habían de "tener maña"¹⁹³.

Viendo cómo se desarrollaba una procesión del Corpus con asistencia real se entiende que ni el arzobispo de Toledo ni nadie en sus cabales se atrevieran a suprimirla. A principios de mayo de 1764 la "junta de Fiestas del Corpus" se dirigió al rey en persona para que indicara la carrera que había de llevar la procesión¹⁹⁴. Carlos III, a través del gobernador del Consejo, el obispo de Cartagena, respondió que llevaría la carrera acostumbrada, y que asistiría a ella. Ya en junio el mayordomo mayor del rey comunicó a *Madrid* (es decir, al Ayuntamiento) que el príncipe, infantes e infanta acudirían a las casas del Ayuntamiento a ver la procesión y adorar al Santísimo. El adorno interior y exterior del Ayuntamiento y la disposición de refrescos para sus altezas correrían a cargo de la Casa Real, aunque también *Madrid* intervino en los laboriosos preparativos¹⁹⁵.

El día del Corpus por la mañana salió Carlos III del Buen Retiro en carroza, acompañado de los principales cargos palaciegos, y llegó a la Almudena a las ocho y media, donde iba a oficiar el Nuncio. También aquí

¹⁹³ Se trataba normalmente de "Señores y Caballeros Mozos" que, no contentos con querer la cabecera de la procesión, iban en cuadrilla "enamorando y embarazando" (ibíd.).

¹⁹⁴ Archivo de la Villa, Corregimiento, 1-33-7. Madrid, 1764. *Relacion veridica de lo ocurrido el dia del Corpus de este año de mil setecientos sesenta y quatro, con motivo de haver concurrido el Rey nuestro Señor a la Procesion de dicho dia, y el Principe, y demas Personas Reales a las casas del Ayuntamiento.*

¹⁹⁵ El ayuntamiento corrió con la colgadura de la fachada de la "Plazuela" y la contrucción de un "zaguanejo" que sirviera de apeadero a las carrozas. El tapicero del rey se encargó de todas las colgaduras interiores y exteriores, cortinajes y doseles, sitiales, sillas y almohadas de tafetán y damasco carmesí, instalándose además varias mamparas o "retretes" para reservar una parte de las salas a la real familia. El suelo, como era costumbre también en las iglesias, se cubrió de esteras de palma, más una alfombra del Ayuntamiento a la entrada. No faltaba, bajo dosel, un retrato del rey.

la intervención del ayuntamiento se limitó a la tarima y alfombras. En el interior de la iglesia estaban representados la Corte *civil* y *eclesiástica*: tras el dosel del rey, en la primera capilla del lado del Evangelio, estaba el capitán de la Guardia de Corps. En otro banco, los Grandes de España, encabezados por el mayordomo mayor del Rey, y detrás los gentilhombres de boca y casa. En el lado de la epístola estaba el sitio del cardenal patriarca, y tras él, por este orden, los mayordomos de semana a pie, los embajadores de capilla (de Alemania, Francia, Nápoles y Venecia), los capellanes de honor y predicadores de Su Majestad. Por último, entre las pilas de agua bendita, a los pies de la iglesia, había dos alcaldes de Corte, y al fondo, tras las dos filas de bancos, estaban los alabarderos.

Durante la ceremonia entraría en escena don José Pacheco, regidor de la Villa, acompañado de un portero del ayuntamiento, que tras las debidas reverencias ("a la española antigua") a ambas majestades, presentaría al patriarca, sobre bandeja de plata dorada, varios cirios ricamente labrados,

"a fin de que la presentase a S.M., y ofreciese en nombre de Madrid, habiendo S.M. elegido la acheta para alumbrar en la Procesion"¹⁹⁶.

Es decir, que Carlos III coge un vela ofrecida por la ciudad, para desfilar en procesión con ella, convirtiéndose así en mediador. Separados de los cortesanos, en sus capillas correspondientes, se hallaban los Tribunales (o Consejos) y *Madrid*, así como la congregación de sacerdotes del oratorio

¹⁹⁶ *Ibíd.* A continuación el regidor, con otros porteros, distribuyó velas entre los bancos.

de la Magdalena. Dentro de la iglesia se encontraban, por tanto, la Corte en pleno, y los principales órganos de gobierno del Reino y de la ciudad de Madrid.

El orden de la procesión era todavía más complejo, al incorporarse a ella las cofradías. Encabezaban la comitiva los pobres del Avemaría y los niños de la Doctrina y de los Desamparados. Seguían las cofradías de 17 iglesias¹⁹⁷, 12 "cruces"¹⁹⁸ y otras 12 "religiones"¹⁹⁹, con la vicaría, "clerecía" (sic), y cabildo de curas y beneficiados con el Vicario de Madrid. A continuación desfilaban los Consejos de Hacienda, Órdenes, Indias, Castilla e Inquisición, con sus cabezas respectivas y, entre ellos, la cruz de la Patriarcal, alumbrando dos pajes del rey; seguían los capellanes y predicadores reales con la música. Por fin iba la custodia, alumbrada por 18 pajes del rey y llevada a hombros por los sacerdotes del oratorio de Su Majestad. El palio, que era el de Madrid, lo llevaban los regidores, y los cordones, los tres más antiguos y el corregidor. La representación eclesiástica sucedía de nuevo a la cívica, siguiendo a los regidores el pontifical y el nuncio. Y a las máximas dignidades eclesiásticas, detrás del Sacramento, seguían los grandes, gentilhombres de cámara, embajadores, patriarca de Indias y mayordomo y caballero mayores, todos ellos presididos por Su Majestad. Tras él iba el capitán y tres batallones de

¹⁹⁷ No se especifica el nombre, aunque seguramente se trate de las sacramentales, ya que se indica en singular: "*La de Santiago*". Las otras eran las del Consuelo, Almudena, S. Sebastián, S. Justo, S. Miguel, S. Andrés, Santa Cruz, S. Nicolás, S. Juan, S. Ginés, S. Martín, la Encarnación, Sta. Lucía, S. Roque, la Paz y la Caridad. Se supone que esta primera representación de las cofradías llevarían los estandartes.

¹⁹⁸ De Santiago, S. Salvador, S. Sebastián, S. Miguel, S. Justo, Sta. Cruz, S. Pedro, S. Andrés, S. Nicolás, S. Juan, S. Ginés y S. Martín.

¹⁹⁹ Los hermanos *obregones*, mercedarios descalzos, capuchinos, trinitarios descalzos, agustinos recoletos, victorios, mercedario calzados, carmelitas calzados, agustinos calzados, franciscanos, dominicos y hospital de la Corte.

Guardias de Corps. Al finalizar la procesión el rey volvió desde la Almudena al Buen Retiro.

Se trata de una manifestación tradicional, que está lejos de asumir el carácter predominantemente civil y militar introducido por José II en Austria²⁰⁰. Pero si no están representados aquí, como en Viena, todos los cuerpos millitares, sí lo están, o casi, todos los cuerpos *civiles* y *eclesiásticos*. Se hallan presentes los súbditos, empezando por los más humildes, incorporados en cofradías y congregaciones. Participan también (quizá menos de lo que quisieran, pero ocupando un lugar preeminente) las autoridades locales. Además, el rey en persona porta una vela *de* Madrid, es decir, de la Villa que está a la cabeza del reino. Es la Villa también la que ofrece el palio bajo el que desfila el Sacramento, y tras el que camina, rodeado de su corte en pleno, el rey. Muchas veces se ha señalado la devoción eucarística del monarca, pero no cabe duda de que la procesión en sí es una gran representación, en movimiento, de la Monarquía católica, amparada bajo el Rey de Reyes, aunque esta expresión, recurrente en Viena, no se utilice en el relato madrileño, atenuando la identificación entre las dos majestades²⁰¹.

He dicho representación en movimiento porque, simultáneamente, tiene lugar otra de carácter estático: no olvidemos a la familia real asomada a los balcones del Ayuntamiento de Madrid. Ciertamente que no debía ser fácil ver al príncipe e infantes durante todo el acto, entre tantos cortinajes y

²⁰⁰ Véase la descripción de la procesión del Corpus en Viena en 1783, y su corolario al final de la monarquía habsbúrgica, en el capítulo dedicado a la reforma de las cofradías en Europa.

²⁰¹ No parece pertinente, aunque resulte muy significativa, la conversión del rey en cuerpo sacramental o, lo que es lo mismo, la representación monárquica según la fórmula eucarística, tal como concibe CHARTIER para el caso francés (*op. cit.*, pp. 145-146).

mamparas y tantos agasajos como preparaban los reposteros, escondidos en los arcos entoldados del patio. Otra cosa era la llegada y la salida. Efectivamente,

"Al tiempo de entrar sus Altezas por el Zaguán de las del Ayuntamiento hicieron ruido notable los presos de la cárcel, tanto que les motivó a preguntar que novedad era, y enterados de ser los Presos, el Príncipe nuestro Señor los dispensó la limosna de cincuenta Doblonos en oro"²⁰².

El anónimo cronista se limita a consignar el hecho que, en otras circunstancias, podía ser interpretado como un signo de la munificencia regia, incluso de la piedad de un futuro *padre de vasallos*. No sabemos si en este caso la acción fue conscientemente ejemplar, pero en cualquier caso fue *pública*. Como en la procesión cerrada por el rey, los pobres y la caridad ocupan el primer lugar, como en una metáfora del misterio eucarístico. Pero también como un símbolo de un orden social y político inspirado por esos valores. Estrictamente *privadas*, afortunadamente, son otro tipo de acciones. Tras hacer oración en la capilla, las reales personas se dirigieron a la sala que el ayuntamiento había dispuesto, y allí

"se sirvió a sus Altezas un grande refresco de helados, vevidas, dulces, y diferentes generos de reposteria, y finalizado se bolbieron al balcon, en el que estubieron hasta

²⁰² *Relacion veridica...*

que bolbio la Procesion, y en el interin se sirvio el refresco a las Damas, y demas familia"²⁰³.

Al terminar la procesión, la Villa se interesó por la llegada de las reales personas al Buen Retiro, manifestando su complacencia porque hubiesen asistido y expresando sus deseos de que "se recobrasen del trabajo, y penalidad que havian tenido".

Prueba de lo necesarios que se consideraban estos "trabajos y penalidades" es que en pleno 1812 el corregidor de Madrid ofrece los balcones del Ayuntamiento a todos los ministros, al mariscal Jourdan, gobernador de Madrid, y al Conde de Laforest, embajador en Francia. También tuvo que mandar a José Bonaparte la hacheta que le estaba destinada, ya que no acudiría a la procesión, y comunicar al comandante de la plaza la carrera, para que dispusiera las tropas según la costumbre. Al general Merlin, capitán general de la *Garde Royale*, se le pedía suministrar *les hallabardieres de la Garde de S.M. necessaires pour assiter á la ceremonie religieuse et á la procession du Ste. Sacrament*. Al mismo tiempo, la duquesa de Sotomayor pedía permiso para presenciar la procesión desde los balcones municipales. Y el corregidor don Manuel García de Prada recibía de su "verdadero amigo" Ceán Bermúdez la noticia de que

²⁰³ Ibíd. He empleado la palabra *afortunadamente*, refiriéndome a acciones *privadas* como este "refresco", porque mientras tanto se prohibía la venta y consumo de comestibles y bebidas en las carreras de las procesiones, calles o casas. El bando de la Casa de Alcaldes con esta orden se publicó regularmente a partir de 1752, y mencionaba particularmente la venta de leche, cuajada, requesón, limas, naranjas, bollos, tostones, salchichas, torreznos y chorizos, pero también de flores o ramilletes. (AHN, Sala de Alcaldes de Casa y Corte, 1752, fol. 107 vº-108 rº).

presidiría la procesión "el señor Marqués Caballero", con sus más fervientes deseos de que se conservara "bueno en medio de tantos afanes"²⁰⁴.

Las procesiones de Semana Santa, aun siendo menos representativas de la Monarquía como un todo coherente, seguían siendo "de Corte". El rey desempeñaba en ellas el mismo papel que su familia en la del Corpus: era un espectador. No exactamente, porque para que lo fuera las procesiones debían seguir una carrera destinada a pasar por Palacio. Teniendo en cuenta que eran las cofradías las que desfilaban, podría decirse que su relación con el monarca se estrechaba quizá más que en el Corpus, cuando las separaban del rey los demás cuerpos civiles y eclesiásticos.

El indudable protagonismo de las cofradías gremiales les valió seguramente el "indulto" final del Consejo (y, concretamente de Campomanes). Y eso que arrastraban una pésima reputación, por lo menos entre los alcaldes:

"Esta gente de los Gremios suele ser terrible, y assi es menester maña y rigor con ella y nunca falta uno, u otro capataz con quien se dispone, y si hay embarazos con castigar a este se vencen"²⁰⁵.

Claro está que lo principal era asegurar un nutrido concurso para que los pasos fueran bien acompañados y no quedara deslucida la procesión.

²⁰⁴ Archivo de la Villa, Corregimiento, 1-13-28, números 1 al 8. Madrid, 1812, 26 y 27 de mayo. Otras piezas se refieren al terno a usar por el patriarca y al palio, cuyo primer cordón llevaría, como siempre, el corregidor. Allí mismo figura un bando mandando a los vecinos de la carrera no cortar las cuerdas de los toldos hasta que se les avisase, para evitar estorbos en la calle.

²⁰⁵ AHN, Consejos, libro 1420. Madrid, 1745, cit., fol. 21 vº.

Esto hacía perdonar (o castigar) todo lo demás. No menos conflictiva era la asistencia de los hermanos mayores:

"En lo que suele haber gran dilacion es en el Estandarte primero como se ha dado en estilar le lleve algun Gran Señor, y como los recados de Palacio son tantos suele ser forzoso no poder esperarle, y como nadie se atrebe a tomarle, se dispone lo tome un religioso del mismo convento de donde sale la Procesion, o uno de los Mayordomos, y se le entrega en la Procesion al señor en la parte donde ya se hallase para que le tome (...) y esto no sirve mas que de vanidad, y se conoce pues en pasando de Palacio dan el Pendon al primer cofrade, y desamparan la procesion, y asi esto se habia de quitar totalmente"²⁰⁶.

Efectivamente, ya estamos acostumbrados a las idas y venidas del hermano mayor y camarera de la congregación del Olvido. Pero lo que interesa señalar aquí, dejando aparte el comportamiento de estos vanidosos mozos amigos de ir enamorando, es que el momento culminante de la procesión lo representaba la llegada a Palacio. Al llegar los alguaciles a las caballerizas, dejaban su lugar a la guardia real y los alcaldes, con todos los ministros descubiertos, pasaban bajo el balcón donde estaba el rey, haciendo su reverencia. Lo mismo efectuaban al pasar por la Encarnación y las

²⁰⁶ *Ibíd.*, fol. 22 vº.

Descalzas Reales. La puntualidad de las cofradías se cuidaba especialmente, sobre todo el Jueves Santo, para evitar hacer esperar al monarca²⁰⁷.

Claro está que el comportamiento de los mayordomos y el de los mismos gremios, que solían enzarzarse en disputas, dificultaban la consecución de este deseo. Nobles y plebeyos desfilaban juntos, con una mezcla de orgullo estamental y confraternal altamente significativa. Casi podría decirse que el ritual manifiesta e induce al mismo tiempo la cohesión social, que tiene su momento culminante en la llegada al palacio. Los motivos políticos se dan la mano con los religiosos para conseguir una ceremonia lucida: no se admiten los pasos en mal estado, se despachan avisos para la asistencia, se castiga a quienes faltan o cometen algún tipo de fraude (como los porteros de vara)²⁰⁸ y se evitan los desórdenes callejeros mediante bandos y un reforzamiento de la vigilancia²⁰⁹.

El mismo "lucimiento" que se busca en estas procesiones *de Corte* explica el que, a pesar de todas las críticas sobre la "confusión iconográfica" reinante en ellas, no prosperen las propuestas de ordenar de forma lógica los pasos, según la cronología de la Pasión, ni mucho menos las de reducir su

²⁰⁷ *Ibíd.*, fol. 24 rº.

²⁰⁸ En abril de 1776, uno de los alcaldes ordenó elaborar un informe sobre la inasistencia de los porteros de vara a la procesión del Santísimo Cristo de la Humildad, que pasaba por Palacio el Miércoles Santo. Los porteros, además, revendían las velas, todo lo cual iba en detrimento del paso a su cargo, y que en realidad pertenecía a los escribanos de número y provincia, procuradores, agentes y abogados (AHN, Sala de Alcaldes de Casa y Corte, 1777, fol. 179-180).

²⁰⁹ Ya se ha dicho algo sobre la intervención de tropas en la procesión del Corpus, y de la de la Guardia Real en la parte de la carrera que pasaba ante Palacio durante la Semana Santa. La presencia de tropas para apoyar a la justicia en estas grandes ocasiones se regulariza a partir de 1752, cuando su empleo en los puntos más conflictivos se reveló un éxito (AHN, Sala de Alcaldes de Casa y Corte, 1752, fol. 126-133). En las procesiones menores intervenían simplemente los alcaldes y alguaciles, a veces a petición de los organizadores, como la congregación del Olvido.

número²¹⁰. Sin embargo, una Real Resolución llegaba, en 1805, donde no osarían llegar los franceses pocos años después. A consulta del Consejo, y tras la exposición del arzobispo de Toledo, se reducían todas a una sola, el Viernes Santo. Se prohibían imágenes que representasen un mismo misterio, y se reducían los pasos a seis²¹¹, cuando la media de pasos que desfilaban ese día y el anterior en años anteriores era el doble. Se ponía en manos (mejor dicho, en hombros) de sacerdotes seculares la tarea de llevar las andas, y no sólo se limitaba el lujo de los ropajes de las efigies sacras, sino que se imponía el luto entre los que "quisieran ir alumbrando". Igualess restricciones merecía la música (limitada al canto del miserere y al uso de bajos), y hasta la asistencia de las comunidades religiosas, que no debían ir tras sus imágenes, "para evitar la deformidad que causaría la interposicion entre los seglares". Las indicaciones sobre el recorrido resultan reveladoras sobre el posible origen de la reforma:

"Que saliendo de Santo Tomas siga directamente al Real
Palacio de SS.MM., yendo por la Plaza mayor, portal de

²¹⁰ Las críticas, procedentes de los sectores católicos más racionalistas y, en el extranjero, del mundo protestante, llegaban hasta casi ayer mismo. En una de las obras clásicas sobre las cofradías de Sevilla se rebatían argumentando que la repetición de imágenes y la variedad de advocaciones ofrecían la ocasión de meditar distintos aspectos de la Pasión. La apología realizada por don José Bermejo y Carballo podría servir, por cierto, para "pulverizar" "los sofísticos e injuriosos cargos dirigidos a las cofradías y sus procesiones de Semana Santa" (*Glorias religiosas de Sevilla*, reed. Sevilla, Castillejo, 1994, pp. 61-71).

²¹¹ Archivo de la Villa, Corregimiento, 1-189-44. Madrid, 1805, abril 4. Los pasos eran los siguientes: la Oración en el Huerto, del gremio de Hortelanos, de la capilla de Santa María de Gracia; el Jesús atado a la columna, de los Porteros de vara, en el Carmen calzado; el Jesús Nazareno de los trinitarios calzados; el Cristo de la Fe de la iglesia de S. Sebastián; el Santo Sepulcro, de Sto. Tomás, y la Soledad de María Santísima de los mínimos de S. Francisco de Paula. Si algún "gremio" de imágenes quedaba afectado era, como se ve, el mariano, a despecho de las tendencias devocionales del momento.

Guadalaxara, y arco de dicho Palacio Real, y saliendo de su plazuela continúe por la calle Nueva o frente de las Caballerizas Reales, *casa del Señor Generalísimo Príncipe de la Paz*, y calle de Torija a la plazuela de Santo Domingo, siguiendo desde este punto por la calle de Jacometrezo, calle de la Montera, puerta del Sol a la de Carretas, y desde esta a Santo Tomás por la parte que le coge de la de Atocha"²¹².

No sólo se eliminan las tradicionales estaciones de la Encarnación y las Descalzas Reales²¹³, sino que se comete la osadía inaudita de establecer una nueva ante el palacio de Godoy, lo que era tanto como señalar con el índice al nuevo depositario del poder, "bautizándolo" de alguna manera con este recortado y racionalista ritual. A esto parece reducirse todo, a pesar de las declaraciones iniciales que justifican la reforma "para evitar los abusos" introducidos por una "piedad mal dirigida". Pues si aquéllos habían conseguido ser corregidos, al menos en lo que respecta a la "quietud pública", no es de creer que "el decoro de la Religión" (que también se aduce como motivo de la reforma) exigiese la supresión del boato tridentino y la glorificación del primer ministro.

En el fondo, ¿qué importaban los "abusos"? Muy a regañadientes, los más encarnizados enemigos de las cofradías y de las manifestaciones barrocas de piedad se ven obligados a reconocer que cuentan más otras cosas. Al menos en la Corte, lugar simbólico, existe una estrecha relación

²¹² *Ibíd.*, el subrayado es mío.

²¹³ Estas estaciones se repetían los tres días de procesión, del miércoles al viernes santos. Véase por ejemplo el recorrido de 1767, en AHN, Sala de Alcaldes de Casa y Corte, 1767, fol. 658-659.

entre la Monarquía y los cuerpos, que no dejaba de pasar desapercibida a los mismos gobernantes. La existencia de abusos, desórdenes y todo tipo de irregularidades es relativamente significativa: los árboles no dejan ver el bosque, y a menudo se ha concedido excesivo protagonismo a la conflictividad, sólo por motivos ideológicos. Las tensiones sociales y políticas pueden estallar en la fiesta, pero de ahí a interpretar la fiesta como manifestación de conflicto media un abismo²¹⁴.

Igualmente desafortunada resulta la mezcla de categorías. *Alrededor* de una fiesta, alrededor de una procesión, se producen desórdenes, pero ¿tienen que ver con el rito *en sí*? De las descripciones examinadas se deduce que muy poco. Es más: si molestan, es porque *estorban* el desarrollo de la acción principal, porque, de alguna manera, la *contaminan*, porque *rompen el orden*. Y el orden es, como se ha visto, la esencia misma de estas ceremonias. Orden físico, que es orden simbólico. Incluso las pendencias entre mayordomos y otros conflictos que atañen a la organización de las procesiones tienen como telón de fondo la peliaguda cuestión de la precedencia. Cuando los mayordomos de las cofradías gremiales se pelean entre sí por salir los primeros, o las cofradías del convento de la Pasión litigan con el vicario porque no deja salir a la Virgen por la puerta principal, ¿no están empleando más bien argumentos "conservadores"? Las disputas

²¹⁴ A pesar de todas las reservas expresadas por la autora, esa es la visión que subyace en el trabajo de María José del RÍO "Represión y control de fiestas y diversiones en el Madrid de Carlos III", en *Carlos III, Madrid, y la Ilustración, op. cit.*, pp. 299-329. No voy a recorrer aquí la bibliografía clásica sobre el tema, desde Bercé a Le Roy Ladurie, pasando, claro está, por Jacques Heers. Me limitaré a recordar el dicho de que "lo cortés no quita lo valiente", y que los estallidos populares dentro de las fiestas pueden a veces ser canalizados gracias a eso mismo (llámese válvula de escape o como se quiera). En cualquier caso, la función principal de la fiesta y del ritual es la manifestación de un orden determinado.

surgen, pues, por una especie de exceso de celo en la conservación del orden establecido.

El siglo XVIII es, según expresión acuñada por Franco Venturi, reformador. El mismo Campomanes, tan extremista en ocasiones, se daba cuenta de la delicadeza del edificio que se pretendía modernizar, y acababa dando dos pasos adelante y uno atrás. Las formas de la vida religiosa, y social, y política, son efectivamente demasiado complejas para pretender realizar reformas radicales sin alterar el equilibrio fundamental. Aquí está precisamente la contradicción de los ilustrados, su baile en la cuerda floja entre la conservación del Antiguo Régimen y las consecuencias no siempre imprevisibles de su reforma. Contradicción no sólo teórica, sino patente y visible a los ojos de ese pueblo al que se quería "educar". Mientras se prohíbe la venta de comestibles y bebidas durante las procesiones, sus Altezas Reales contemplan el espectáculo disfrutando de sorbetes y helados. Mientras se denuncian los gastos exorbitantes de las cofradías, el ayuntamiento de Madrid emplea 29.400 reales al año en la celebración de fiestas²¹⁵. Mientras se critica el excesivo número de éstas, las autoridades de la Villa organizan anualmente 23, sin contar las procesiones "de Corte", en las que también participaban. La respuesta a la paradoja existe, al menos en Madrid: era el precio que había que pagar por el mantenimiento de la Monarquía.

²¹⁵ Archivo de la Villa, Secretaría, 2-274, 18. Madrid, 1761, agosto 8. *Reglamento de las festividades que Madrid celebra por Boto y Devocion*. Véase también el plan de reducción de gastos de 12 de abril de 1767, ibíd.

A decorative floral ornament featuring a central flower with multiple petals, surrounded by symmetrical, flowing leaves and smaller buds. The design is intricate and typical of 19th-century book ornamentation.

**LAS HERMANDADES
EN EL CONTEXTO
GENERAL DEL
REFORMISMO
ILUSTRADO**

II. LAS HERMANDADES EN EL CONTEXTO GENERAL DEL REFORMISMO ILUSTRADO

La Real Resolución de 9 de julio de 1783 sobre reforma, extinción y arreglo de cofradías se encuentra, tanto por su formulación como por su contenido y finalidad última, estrechamente relacionada con otras medidas de índole reformista del reinado de Carlos III. Tendrá incluso su continuación en algunas disposiciones posteriores, primero bajo Carlos IV y luego bajo José I. La intención de algunas de ellas entronca con la política liberal del siglo XIX, que hace realidad algunos proyectos de la centuria anterior.

Como cuerpo dentro del Estado, con funciones de tipo religioso, cultural y social, cuyo ejercicio posibilitaba la posesión de unos medios económicos, la cofradía va a situarse en distintos puntos de mira de los ilustrados. Su misma existencia y su actividad se verá afectada por toda una serie de medidas que la atañen más o menos directamente, y que forman parte de una política coherente que aspira a la transformación global de España.

Esa coherencia no deja cabos sueltos: se considera la parte en relación con el todo, estableciéndose un entramado de causas y efectos en que poco o nada queda al azar. Cualquier hecho tendrá sus repercusiones en distintas esferas, y deberá ponderarse con otros de la misma naturaleza o, cuando menos, de similar incidencia en la realidad.

Por ello, al considerar las hermandades desde un punto de vista religioso, social o económico, el gobernante tiene presente la política concreta que está realizando en ese aspecto. Por ello, unas leyes remiten a otras, y se repiten en diferentes disposiciones las mismas relaciones de motivos. Por ello, en suma, todo encaja como las piezas de los salones de porcelana de estilo chinesco, sin dejar un resquicio a la improvisación ni admitir elementos extraños o incoherentes.

A continuación realizaremos un breve repaso de las medidas reformistas (o proyectos de reforma) que guardan algún tipo de relación con las disposiciones adoptadas respecto a las cofradías.

1.- Las cofradías y la "economía política"

1.1. Las manos muertas

Podría parecer ocioso incluir en este trabajo un epígrafe sobre los aspectos económicos. Y sin embargo, el concepto de economía política está fuertemente arraigado en los gobernantes de la época, de modo que es difícil deslindar ambos conceptos, que se encuentran en la base de la *pública felicidad*. Las cofradías se hallan en el ojo del huracán **desamortizador**, como propietarias, en muchos casos, de bienes raíces, adquiridos a través de compras y donaciones, y que garantizaban su autonomía económica. Sin que pueda decirse que estos bienes fueran de propiedad eclesiástica, lo cierto es que estaban amortizados y que desde el punto de vista administrativo y fiscal estaban sometidos, en muchos casos (si por abuso o legalmente, es otra cuestión) a la visita o inspección del ordinario eclesiástico. Todo esto no podía dejar indiferente al autor del *Tratado de la Regalía de Amortización* (de 1765), que vio cómo su proyecto se frustraba en España mientras se ponía en práctica en 1766 en Mantua por la "reina de Hungría", (como se llamaba a María Teresa en España) y en Venecia¹. Estas medidas, como se sabe, estaban ligadas a la reorganización de la beneficencia.

¹ En realidad, Campomanes había dedicado 17 de los 21 capítulos de su Tratado a revisar la legislación europea sobre el argumento, traduciendo los edictos de Austria (1716 y 1720), Génova (1762), Módena (1763), Luca (1764) y Parma (1764). Véase Vicent

Campomanes coincide en su formulación con los planteamientos de Jovellanos en su *Informe sobre la ley agraria*. Se trataba, en definitiva, de fomentar la riqueza nacional facilitando una mayor distribución de la propiedad, poniendo freno a las vinculaciones, que constituían además un impedimento para la circulación de bienes.

Los gobernantes ilustrados eran conscientes de la oposición que suscitaban sus proyectos, sobre todo cuando contemplaban las reacciones que provocaban en otros países medidas semejantes. En el caso de la desamortización, era de esperar la protesta de la nobleza y el clero, presentes en los órganos de gobierno. Así, cuando Azara remite a Campomanes los edictos de Parma, Génova, Luca y Módena, que ponían fin al proceso de amortización, escribe:

"No se VM. que apunta que en el Consejo no saldra bien esta dependencia. El lo sabe muy bien, y yo no ignoro los pies que coguean. El Rey tambien esta noticioso de algunos votantes que han de ser contrarios: tal es la maniobra que anda bajo mano, y aunque secreta la sapiamo tuta"².

Pero no eran sólo los poderosos los que tenían motivos para mostrarse "contrarios": muchas instituciones, sobre todo de carácter benéfico, se sostenían a base de lo que rendían sus propiedades de manos

LLOMBART, *Campomanes, economista y político de Carlos III.*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 204-205.

² Archivo de Campomanes (Fundación Universitaria Española), 39-11. El Pardo, 1765, enero 11. Azara a Campomanes.

muertas. Entre estas instituciones estaban las hermandades, cofradías y congregaciones, cuya riqueza patrimonial no ha sido estudiada.

De la documentación examinada, se deduce que su situación económica era tan diversa como es posible imaginar: de su ubicación, su importancia, la calidad de sus miembros y sus disponibilidades en este aspecto, así como de sus relaciones con otras instituciones, dependía en última instancia que la cofradía careciese de medios para ejercer sus funciones o, por el contrario, ostentase un notable patrimonio, casi siempre vinculado³.

Estos bienes no fueron olvidados por el Consejo de Castilla, que dispuso su adscripción, cuando la cofradía a que pertenecían fuese suprimida, a las Diputaciones de Barrio y Juntas de Caridad o, en su defecto, a hospitales, hospicios o instituciones benéficas⁴.

Una medida similar, ya en el reinado siguiente, enlazaba con los ensayos desamortizadores de Godoy, anteriores a los que dictará la ocupación francesa. En 1798 se ordenó la enajenación de los bienes de las llamadas "obras pías", patronatos de legos, cofradías, congregaciones, etc.⁵.

Este tipo de disposiciones desamortizadoras si enlaza, por un lado, con las concepciones económicas de la escuela inglesa, es a su vez, en el caso

³ Vid. la documentación del Expediente General de Cofradías (AHN, Consejos, legs. 7090 a 7106), así como los libros de cuentas de cofradías de toda España, en la sección de Clero.

⁴ *Resolución de S.M. a Consulta del Consejo de veinte y cinco de Junio de mil setecientos ochenta y tres, sobre reforma, extincion y respectivo arreglo de las Cofradías erigidas en las Provincias y Diócesis del Reyno*. Madrid, Pedro Marín, 1786. AHN, Reales Cédulas, nº 746 y 758.

⁵ Archivo de la Villa, Secretaría, 2, 164, 22. *Real Orden de 19 de septiembre de 1798, mandando enajenar todos los bienes raíces, pertenecientes a Cofradías, e imponer sus productos, así como el capital de los Censos que sobre sí tubiesen en la Caja de Amortización con el premio de 3% anual*.

de las cofradías, inseparable del crecimiento de las atribuciones del Estado en el campo de la beneficencia, que asume el carácter de **pública**. Por otra parte, su reiteración hace concebir sospechas acerca de su efectividad.

1.2. Los gremios

La reforma de las cofradías obedece también a la preocupación (por no decir otra cosa) con que los gobernantes ilustrados miraban a la **organización gremial**. Baste recordar aquí las obras del mismo Campomanes al respecto, la supresión decretada por Pietro Leopoldo en Toscana en 1770 o el Edicto publicado por Turgot en 1776 (conservado celosamente por el fiscal del Consejo de Castilla en su archivo). Las cofradías religiosas se veían como lo que (al menos en parte) eran: la faceta religiosa y ceremonial de las corporaciones de oficios.

Que no siempre se distinguía entre unos y otras lo viene a demostrar la terminología, nada precisa, que se empleaba en la época (y aún se emplea) para designar determinados oficios (sobre todo los relacionados con el mar). Por otra parte, no todas las cofradías eran de origen gremial. Pero las que lo eran raramente conservaban otra función que no fuera la meramente asistencial y espiritual. Aun así, los gobernantes ilustrados seguían relacionando estos cometidos con los de los gremios, considerándolos como una manifestación más del corporativismo que tan perjudicial solían considerar para la nación.

Entre la documentación reunida por Campomanes, enemigo acérrimo de los gremios, se encuentra un impreso significativo, tanto por su contenido

como por su forma. Se trata del Edicto sobre la supresión de diputados y veedores de Gremios, y de las comunidades de Comercio, artes y oficios, que se publicó en Versalles en 1776. Su artífice, Turgot, se expresa en los siguientes términos acerca de las hermandades:

"las cofradías religiosas, estrechando más los vínculos entre los individuos de un mismo oficio, les dieron más frecuentes ocasiones de congregarse y tratar en esas juntas del interés común a los miembros que componían aquella particular sociedad, cuya privativa utilidad promovieron con incesante desvelo en perjuicio de la que correspondía a la general"⁶.

Otra actividad contraria al bien común, según los ilustrados, era la celebración de "funciones, comidas y pleitos"⁷ a cargo de las cofradías y de los gremios (indistintamente). Estos actos "atentaban" contra el valor del ahorro y del trabajo y, en suma, eran

"gastos inútiles o perjudiciales (...) tan fútiles en cuanto a su objeto como dispendiosos por su multiplicidad"⁸.

⁶ Archivo de Campomanes, 54-5. *Edicto de S.M. Cristianísima sobre la supresión de diputados y veedores de Gremios, y de las Comunidades de Comercio, artes y oficios. Dada en Versalles, febrero 1776. Registrada en Parlamento el 12 marzo 1776.* (Traducción manuscrita), p. 8.

⁷ *Ibíd.*, p. 28.

⁸ *Ibíd.*, p. 28.

La crítica a las cofradías guarda también estrecha relación con la vasta política destinada a **fomentar y dignificar el trabajo** y disminuir el número de **días festivos** (que tenían su origen muchas veces en las celebraciones gremiales). Esto último era imposible sin el concurso eclesiástico, como pudo comprobar Muratori. Abundan las referencias a este tema, con todos los argumentos aducidos por el italiano⁹.

Estas medidas obedecían, en última instancia, al deseo de incrementar y racionalizar la producción, de acuerdo con las últimas teorías económicas. De ahí la repulsa hacia las ordenanzas gremiales, que entorpecían la libre competencia a la vez que dificultaban la introducción de nuevos métodos de trabajo.

El espíritu que alentaba en estas ordenanzas era el mismo, para los políticos del siglo, que había inspirado la fundación de la "otra cara" de los gremios: las cofradías. Ambas instituciones eran objeto de los mismos calificativos, que los ilustrados nunca se cansaban de repetir, aunque hicieran protestas de lo contrario:

"No nos detendremos más en seguir la enumeración de las disposiciones fantásticas, tyranicas y del todo repugnantes a la humanidad y buenas costumbres, que a cada paso se encuentran en esas especies de codigos oscuros, recopilados por la codicia, admitidos sin examen en las nebulosidades de

⁹ Las obras de Muratori ocupaban un lugar importante en la biblioteca de Campomanes ya en 1748, como señala LLOMBART, *op. cit.*, pp. 41 y 325.

la ignorancia, y a quienes solo faltó la publicidad, para ser el blanco de la comun indignacion"¹⁰ .

En efecto, la "indignación" o, más bien la prevención del gobierno fue lo que impulsó la revisión de los "códigos" de las cofradías, de forma paralela al examen de los reglamentos gremiales. Hay que decir, en efecto, que en su polémica con los gremios Campomanes se mostró en realidad mucho más moderado que sus colegas francés y toscano, siendo partidario de mantenerlos como formas de transmitir la educación artesanal, recortando su autonomía y las restricciones y monopolios que impedían el progreso de su amada "industria popular". Es decir, reformándolos. El procedimiento sería el mismo que el empleado con las cofradías: la revisión de sus ordenanzas por el Consejo de Castilla. Las Sociedades Económicas debían velar después sobre estas corporaciones¹¹, a las que de todas formas no faltaron cualificados defensores como Romà i Rosell y Campmany¹². La polémica

¹⁰ Ibíd., p. 13.

¹¹ Campomanes expresó su opinión sobre las medidas de supresión en su "Discurso sobre la legislación gremial" de 1776. Véase LLOMBART, *op. cit.*, pp. 270-275.

¹² F. ROMÀ I ROSELL, *Disertación Histórico-político-legal por los Colegios y Gremios de la Ciudad de Barcelona y sus privativas*, Barcelona, Tomás Piferrer, 1766; *Las señales de la felicidad de España, y medios de hacerlas eficaces*, ed. facsímil, Barcelona, Diputación de Barcelona, 1989. La obra ha sido prologada por Ernest LLUCH, autor con Luis ARGEMÍ D'ABADAL de *Agronomía y fisiocracia en España (1750-1830)*, Valencia, Institución Fernando el Magnánimo, 1985. También trata Lluch sobre Romà y los gremios en *El pensament econòmic a Catalunya (1760-1840). Els orígens ideològics del proteccionisme i la presa de consciència de la burgesia catalana*, Barcelona, Edicions 62, 1973. De Antonio CAMPMANY véanse las *Memorias históricas*, ed. Barcelona, Teide, 1961, y los *Discursos económico-políticos*, editados por Luis Sánchez Agesta, Granada, Anales de la Universidad de Granada, 1949. Sobre los gremios catalanes en general nos limitaremos a citar las obras clásicas de Jaime CARRERA PUJAL, *Aspectos de la vida gremial barcelonesa en los siglos XVIII y XIX*, Madrid, CSIC, 1949; *Historia política y económica de Cataluña. Siglos XVI-XVIII*, Barcelona, Bosch, 1947, y Pedro MOLAS RIBALTA, *Los gremios barceloneses del siglo XVIII*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1970.

existía en el interior mismo del Consejo, donde varios de sus miembros habían disentido inicialmente de Campomanes, considerando a las cofradías gremiales y a los mismos gremios "convenientes sino precisas, a la perfección de las Artes, a la feé del comercio a el buen orden, y armonía del Estado"¹³. En Navarra y la Corona de Aragón, la circular de 1770 se interpretó en sentido amplio, suministrando los intendentes información sobre los gremios¹⁴.

Los ministros de Carlos III, como queda dicho, tenían una visión global (más o menos acertada, según el caso) de la política. Por ello, al aludir a la reforma de las cofradías, no pueden dejar de referirse a otras cuestiones de tipo económico, por muy remota que pudiera parecer su relación con aquellas. Así sucede, por ejemplo, con la formación de un mercado nacional (al que los capitales detraídos del ahorro y la inversión restarían capacidad de consumo), o con la repoblación.

Sobre esta última, es bien significativo que la primera idea que cruzara por la mente de los señores de Gobierno del Consejo de Castilla, cuando leyeron la famosa Representación del Obispo de Ciudad Rodrigo, fuera la de repoblar el Obispado:

"El Reverendo Obispo de Ciudad Rodrigo representa sobre los Excesibos gastos que con motibo de Cofradias hacen los habitantes de aquel Obispado, y quan importante seria a aquella Provincia el que se poblasen los muchos Despoblados

¹³ AHN, *Consejos*, leg. 7090-7091. Expediente sobre aprobación de ordenanzas de Nuestra Señora de la Concepción, parroquia de San Miguel. Madrid, 31 de octubre de 1772. Informe de la Sala al Fiscal.

¹⁴ ROMERO, *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*, pp. 78-82.

que ay en ella; labrando las grandes Dehesas hoi yermas, y perjudiciales de no cultivarse"¹⁵ .

Aparece así, de forma sorprendente a primera vista, el tema de la **reforma agraria**. Recordemos que por aquel entonces se vivía en plena efervescencia agrarista y repobladora. Baste decir que el mismo día de la expulsión de los jesuitas (el 2 de abril de 1767) se publicaban las condiciones en que debían instalarse 6.000 colonos alemanes en Sierra Morena. Cofradías y gremios quedaban excluidos de la nueva sociedad utópica definida por el *Fuero de Población*: no sólo la vida religiosa aparecía articulada en torno al párroco, sino que estaba prohibida la fundación de cofradías, conventos y comunidades religiosas, no se podían enajenar los bienes a manos muertas, y el comercio (como el trabajo de los artesanos) sería libre, sin estar sometido a monopolios y estancos¹⁶. El mismo superintendente de las Nuevas Poblaciones, Olavide, tuvo un enfrentamiento con el padre Friburgo, que quería establecer allí un *fraternum foedus*¹⁷.

En definitiva, las hermandades y cofradías se ven arrastradas por las corrientes de modernización económica, que guardaban entre sí una estrecha interdependencia, en la medida que los políticos estimaban que no podían dejar lugar a la improvisación.

¹⁵ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1768, junio 15. Los Señores de Gobierno al Fiscal. Al dorso de la carta del Obispo de Ciudad Rodrigo, de 8 de junio de 1768.

¹⁶ LLOMBART, *op. cit.*, p. 205.

¹⁷ L. PERDICES BLAS, *Pablo de Olavide (1725-1803). El ilustrado*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, p. 451. El autor se ocupa ampliamente del proyecto de las Nuevas Poblaciones y traza un balance de la labor del equipo de Olavide, sin dejar de lado las fuentes del pensamiento fisiocrático inspirador de la empresa. Para todo lo referente a su relación con el padre Friburgo, que le denunció a la Inquisición, véase el capítulo IX de M. DEFOURNEAUX, *Pablo de Olavide, el afrancesado* (reimp. Sevilla, Padilla, 1990).

2.- La reforma de la beneficencia

La reforma de las cofradías puede también englobarse dentro de una serie de medidas de carácter social y, en concreto, asistencial.

Una preocupación constante de los ilustrados fue la mendicidad y la pobreza, posibles fuentes de conflictividad. Esto, junto con la valoración del trabajo y las consideraciones meramente económicas, condujo a la adopción de disposiciones tendentes a paliar el problema. Por extensión, el poder se ocupó también de la beneficencia, ejercida hasta entonces por otras entidades, como las cofradías.

No hay que olvidar, por otra parte, que la política asistencial de la época tiene su complemento en las leyes de orden público. En una palabra, al tiempo que se construyen hospicios, se decreta la matrícula de mendigos, o se realizan levas de vagos. Todas estas medidas tenían como objeto distinguir a los "profesionales" de la mendicidad de aquellas personas que, por una u otra circunstancia, se veían sumidas en la pobreza. A este sector de la población, compuesto por artesanos o jornaleros sin trabajo, enfermos, o sus viudas y huérfanos, atendían las hermandades de socorro.

2.1. Los antecedentes de la reforma de la beneficencia

Como se ha apuntado a propósito de la asignación de los bienes desamortizados, la reforma de las cofradías estuvo íntimamente ligada a la organización de un sistema de beneficencia pública que sustituyera a las hermandades en su desempeño de la función asistencial¹⁸. En realidad, la idea no era nueva: había comenzado a tomar cuerpo tanto en los países protestantes como en los católicos en el siglo XVI, como consecuencia de nuevos planteamientos doctrinales que pronto se tradujeron en la adopción de medidas concretas¹⁹. En España, las reformas del XVIII no supusieron tampoco (como a menudo se pretende) una innovación en sentido estricto²⁰. Ateniéndonos a los siglos XVI y XVII, constante punto de referencia para los ilustrados españoles, merece la pena señalar la importancia de obras como las de Juan Luis Vives²¹, que encarnaría la

¹⁸ Igual sucede en los dominios del Imperio austriaco con las "cofradías de amor activo al prójimo" (W. DAVIES, *Joseph II*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 175-176).

¹⁹ Una completa revisión de la cuestión para el ámbito europeo la realiza B. PULLAN, "Povertà, carità e nuove forme d'assistenza nell'Europa Moderna", en el vol. coordinado por D. ZARDIN *La città e i poveri*, Milano, Jaca Book, 1995.

²⁰ Un análisis histórico de los planteamientos teóricos y las medidas legislativas en esta materia se encuentra en Elena MAZA ZORRILLA, *Pobreza y asistencia social en España. Siglos XVI al XX*, Universidad de Valladolid, 1987. En época de Carlos I (a quien corresponde la primera prohibición de la mendicidad y el primer intento de recoger a los mendigos en hospitales), la polémica sobre la beneficencia fue protagonizada por Juan Luis Vives (*De Subventionem pauperum*, Brujas, 1526) y por la polémica entre Fray Domingo de Soto (*In causa pauperum deliberatio*, Salamanca, 1545) y Fray Juan de Robles o Medina (*De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, Salamanca, 1545).

²¹ *De Subventionem pauperum*, Brujas, 1526. Sobre el pensamiento de Vives en esta materia, véase M. BATAILLON, "Les idées du XVI^e siècle espagnol sur les pauvres, sur

posición más próxima a la corriente de pensamiento "reformado". Pero sin salir de España (y sin que se pueda aducir por tanto la influencia protestante), la polémica entre Fray Domingo de Soto²², partidario de la caridad tradicional, y Fray Juan de Robles o Medina²³ ilustra bien el choque entre ambas concepciones.

En España, la Real Cédula de Carlos I de 1540 prohibía por vez primera la mendicidad y exhortaba a los mendigos a recogerse en los hospitales²⁴. La medida no cuajó, como demuestra una revisión de 1565 en que se admite su fracaso, por lo que a finales del siglo (en una coyuntura de crisis) se vuelve a la tolerancia. A Miguel de Giginta se debe el plan de creación de Casas de Misericordia, aplicado inmediatamente en Madrid, Toledo, Barcelona y Granada, y en Zaragoza²⁵ a principios de la centuria siguiente, al par que su obra gozaba de difusión oficial²⁶. Propuestas posteriores como las de Pedro José Ordóñez no difieren mucho de las de

l'aumône, sur l'assistance", *Annuaire du Collège de France*, 1949, pp. 209-214; "J. L. Vives, réformateur de la bienfaisance", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XVI, 1952, pp. 141-158; así como J. CORS GRAU, *La doctrina social de Luis Vives*, Madrid, 1952.

²² *In causa pauperum deliberatio*, Salamanca, 1545. *Deliberación en la causa de los pobres*, ed. Madrid, 1965.

²³ *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, Salamanca, 1545. Sobre Fr. Juan, véase el estudio de J.A. MARAVALL, "De la misericordia a la justicia social en la economía del trabajo: la obra de Fray Juan de Robles", *Moneda y Crédito*, nº 148, 1979, pp. 57-88. Vives y Medina propugnan medios que se pondrán en práctica más adelante: la distinción entre pobres verdaderos y fingidos, la elaboración de un censo fiel, la aplicación de los hábiles al trabajo, el recogimiento en hospitales y hospicios y la asistencia domiciliaria.

²⁴ Un análisis histórico de los planteamientos teóricos y las medidas legislativas en esta materia se encuentra en Elena MAZA ZORRILLA, *Pobreza y asistencia social en España. Siglos XVI al XX*, Universidad de Valladolid, 1987.

²⁵ M. B. DE LANUZA, *Tractado sobre el modo de distribuir y repartir la limosna con discreción, mérito y utilidad*, Zaragoza, 1606.

²⁶ *Tratado de remedio de pobres*, Coimbra, 1579. Las casas, sostenidas por limosnas, contribuciones de los poderosos y, sobre todo, por el trabajo de los internos, proporcionaban a éstos medios de edificación espiritual y formación profesional. En MAZA ZORRILLA, *op. cit.*, p. 98.

Giginta²⁷. Un carácter más abierto tenían los "albergues de pobres" propugnados por Cristóbal Pérez de Herrera, uno de los principales tratadistas políticos del periodo. Como los arbitristas del XVII, aborda el problema de la mendicidad partiendo de las causas de la crisis económica en que se hallaba sumida la España de la época²⁸.

La visión negativa de la pobreza como consecuencia del vicio y la ociosidad y como amenaza al orden público predomina en los arbitristas del XVII, preocupados por ofrecer un remedio a los males del reino. De esta época data el "reformismo socialagrario" o "agrarismo", en palabras de Maravall, que constituye fuente de inspiración inmediata para los ilustrados españoles, como demuestran las continuas referencias y las reediciones de sus obras. En su temprano *Bosquejo de política económica española delineado sobre el estado presente de sus intereses*, de 1750²⁹, Campomanes se ocupa de nuevo de la pobreza y la ociosidad, y cita explícitamente el *Arte real para el buen gobierno de los reyes* de Gerónimo de Ceballos (Toledo, 1623) y, de forma implícita, a Saavedra Fajardo, Sancho de Moncada y Fernández de Navarrete. Es significativo que en los *Apéndices a la educación popular* (1775-1777) Campomanes publicase, entre otras, la obra

²⁷ *Monumento central de la Piedad Católica*, Madrid, 1673. En MAZA ZORRILLA, *op. cit.*, p. 98.

²⁸ *Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos*, Edición de M. CAVILLAC, Madrid, 1975. La obra data de 1598. Los albergues servirían más como dormitorios y centros de control y formación espiritual que otra cosa, pues se autorizaba la petición de limosnas dentro del municipio, previa inscripción en los albergues e identificación por medio de insignias autorizadas. Los responsables de la institución debían buscar una ocupación a los pobres, trabajando dentro sólo los que estuvieran incapacitados. Menos contemplaciones tenía con las "mujeres vagantes", a las que aconsejaba encerrar en "casas de trabajo y labor". Destacaba en el proyecto el papel secundario del clero frente a la administración pública y a la iniciativa de los laicos. Véase MAZA ZORRILLA, *op. cit.*, pp. 94-95.

²⁹ Escrito bajo el seudónimo de Rodrigo Perianes Campo, ha sido publicado por Jorge Cejudo en 1984.

de Francisco Martínez de la Mata *Memorial en razón de la despoblación, pobreza y esterilidad de España*, de 1656³⁰. Ardientes defensores de la institución de hospicios y el censo de pobres fueron, con Campomanes, personajes del prestigio de José del Campillo³¹, Bernardo Ward³², Cortines y Andrade³³, N. de Arriquíbar³⁴, Jovellanos³⁵. Eso, sin mencionar las Sociedades Económicas, que presentaron sus correspondientes memoriales³⁶.

El hilo de continuidad entre arbitrista, novadores e ilustrados es bien patente no sólo en el terreno de la mera teoría, sino en el de la práctica. Ejemplo típico sería la pervivencia y el cuidado que en época borbónica se dispensa a instituciones tan características como el Real Hospicio de Pobres del Ave María y San Fernando, creado en 1673 bajo la protección real de Carlos II y Mariana de Austria, y por iniciativa de la Congregación del Ave María. Es significativo que la institución se colocara bajo el control directo del Consejo de Castilla, en cuya sala se debían celebrar cotidianamente las juntas³⁷. Se trata de un híbrido entre la forma de asistencia tradicional (la hermandad) y el control público (la dependencia del Consejo). En cualquier caso, fue una institución bastante cuidada por los Borbones, como testimonia la rica fachada barroca de Pedro de Ribera, añadida en 1722. En realidad,

³⁰ Vid. LLOMBART, *op. cit.*, pp. 49-63.

³¹ *Lo que hay de más y de menos en España para que sea lo que debe ser y no lo que es*, Madrid, 1741, *España despierta*, Madrid, 1742.

³² *Obra Pía. Medios de remediar la miseria de la gente pobre de España*, Valencia, 1750.

³³ *Discurso político para el establecimiento de los hospicios en España*, Madrid, 1768.

³⁴ *Recreación política. Reflexiones sobre el Amigo de los hombres en su tratado de población, considerado con respecto a nuestros intereses* (2 vols), Vitoria, 1779.

³⁵ *Discurso acerca de la situación y división interior de los hospicios con respecto a su salubridad*, 1778, publ en BAE, tomo 50, Madrid, 1952.

³⁶ Para un comentario de estos autores véase MAZA ZORRILLA, *op. cit.*, pp. 101-114.

³⁷ *Constituciones y Instrucciones de la Hermandad del Real Hospicio de Pobres Mendigos del Ave María, y San fernando, Rey de España. Cuyo patrocinio tiene Su Magestad, y su Supremo y Real Consejo de Castilla*, Madrid, Lorenzo García, 1715, pp. 1-5.

pese a la institución de las Juntas de Caridad en el reinado de Carlos III, el siglo XVIII presencia el auge de los hospicios, a los que se pretende transformar cada vez con más empeño en centros de formación profesional y de producción³⁸. Ello no significa la decadencia de las Hermandades tradicionales, algunas de las cuales (como la del Refugio y Piedad de Madrid) extendieron su actividad y sus recursos precisamente en este periodo³⁹.

2.2. Los Montes de Piedad

La intervención directa del gobierno en la gestión de los hospicios marca lo que será la pauta de la política ilustrada, que en principio aspiraba a eliminar las hermandades y cofradías de socorro. El primer paso en este sentido fue la creación, a partir de 1763, de Montes de Piedad o Montepíos de carácter profesional (normalmente de funcionarios estatales), establecidos a veces por solicitud de los interesados. El 12 de enero de 1763 se fundó uno de los primeros, a beneficio de las viudas y pupilos de los

³⁸ Los beneficios resultantes de las fábricas y talleres de las casas de misericordia no bastaban, sin embargo, para cubrir sus gastos, como sucedió con otras iniciativas fabriles del periodo. Sobre la construcción y organización de estos centros, véase por ejemplo la Resolución de 21 de junio de 1780 en MAZA ZORRILLA, *op. cit.*, pp. 172-174. El mismo Olavide, durante su etapa de intendente en Sevilla, fue encargado de la organización de un hospicio.

³⁹ Véase en particular el estudio de William J. CALLAHAN, "La crisis de la caridad a finales del Antiguo Régimen: la Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid, 1790-1813", en *II Simposio sobre el padre Feijóo y su siglo*, Oviedo, Centro de Estudios del siglo XVIII, 1983. pp. 301-312. El autor sitúa en esos años finales del siglo las "primeras conmociones", resultado de la crisis general y de la política rapaz del gobierno, sumido en un importante déficit. Véanse también los capítulos 2 y 3 de su obra *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989.

ministros de los Tribunales⁴⁰. A comienzos del mes siguiente se especificaban los documentos que debían presentar los beneficiarios del Montepío Militar⁴¹.

La fundación de estas instituciones se prolongó a lo largo de todo el reinado, bien por iniciativa pública, como en los casos mencionados, o el de los escribanos⁴², bien a impulsos de algún particular⁴³. Por lo común, se trataba de montepíos de carácter profesional, semejantes por tanto, por su base social y su función, a algunas hermandades gremiales, cerradas a los individuos pertenecientes a otros grupos sociales⁴⁴.

Mientras algunas cofradías de socorro tenían carácter mixto (es decir, atendían a cofrades de distinta condición social y laboral), los montepíos serán homogéneos. De ahí las numerosas solicitudes de ingreso en los mismos que se dirigieron al Consejo, y que no siempre se tramitaron con éxito. Por regla general, se exigía una determinada cualificación laboral, además de ser natural o ejercer en la misma localidad donde se radicase el montepío⁴⁵.

⁴⁰ AHN., Reales Cédulas, n° 81.

⁴¹ AHN., Consejos, lib. 1518, n° 23. *Real Instrucción... de los documentos que han de presentar las Viudas, Hijos o Madres de Oficiales Militares, a fin de obtener y cobrar las Pensiones en el Montepío Militar*. Madrid, Antonio Marín, 1763.

⁴² AHN, Consejos, lib. 1491, n° 63. *Capítulos aprobados por el Real Consejo para la más segura permanencia del Monte Pío de viudas y pupilos de escribanos, notarios de los Reinos, domiciliados en esta Corte...* Madrid, Hilario Santos Alonso, 1782.

⁴³ Por ejemplo, en 1775 los oficiales mayores de las escribanías de Cámara del Consejo solicitaron permiso para erigir un Montepío (AHN, Consejos, leg. 627). En 1779 hicieron lo mismo los Cirujanos y Sangradores (AHN, Consejos, leg. 721).

⁴⁴ I MORENO, *Cofradías y hermandades andaluzas*. Sevilla, Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985, pp. 42 y ss.

⁴⁵ AHN, Consejos, leg. 785. Madrid, 1782. D. Angel de Carracedo, médico en el Real Sitio de S. Ildefonso, sobre que se le admita en el Montepío de Médicos y Boticarios de Madrid. Sobre el mismo asunto vid. también AHN, Consejos, leg. 1196; Madrid, 1789.

No siempre esta institución desbancaba a una cofradía existente con anterioridad, sino que ambas se solapaban. Así, es la misma Hermandad de San Cosme y San Damián, de Cirujanos y Sangradores, la que solicita en 1779 la aprobación de estatutos para un Montepío que habían erigido en Madrid ⁴⁶ . Del mismo modo, por poner otro ejemplo, la Archicofradía de San Luis Rey de Francia solicita permiso en 1780 para fundar un Montepío⁴⁷. Incluso una hermandad titulada "de socorro", como la de Nuestra Señora de la Cabeza, tramitó en 1789 el establecimiento de un montepío "para socorro de sus individuos"⁴⁸.

Esta superposición de instituciones es, por lo demás, un rasgo típico del Antiguo Régimen. Si en un principio las reformas aspiran a simplificar y "racionalizar" la maraña institucional existente, así como evitar la confusión y delimitar de forma clara sus distintas atribuciones, en la práctica, la supervivencia de las antiguas organizaciones junto a las de reciente creación no hará sino complicar aún más el panorama.

2.3. Las Juntas de Caridad y Diputaciones de Barrio

Algo similar ocurrió con las Juntas de Caridad, establecidas en un principio en Madrid. Estas Juntas y Diputaciones venían a complementar de

⁴⁶ AHN, Consejos, leg. 721.

⁴⁷ AHN, Consejos, leg. 733.

⁴⁸ AHN, Consejos, leg. 1196. Madrid, 1789.

alguna manera las nuevas disposiciones sobre la división de Madrid en cuarteles y la creación de los alcaldes de barrio, en 1768⁴⁹.

En efecto, a estos últimos correspondía, según la ley⁵⁰, dar cuenta al alcalde de cuartel de los jornaleros pobres, desocupados o enfermos, para destinarles al Hospicio o al servicio en el Ejército o la Marina. En esta medida se mezclan dos finalidades: el mantenimiento del orden público, controlando a una población voluntariamente inactiva, y el ejercicio de la beneficencia pública. A esta última nos referiremos, por estar en relación directa con el tema que nos ocupa.

El 30 de marzo de 1778, el Consejo de Castilla dictó un Auto Acordado por el que se mandaban erigir las Diputaciones de Barrio en Madrid, con el fin de socorrer a "los jornaleros desocupados y enfermos convalecientes". Al mismo tiempo, se determinaba la creación de diputaciones de parroquia en los lugares de la jurisdicción de Madrid⁵¹. En mayo se comunicó la orden a los conventos y prelados de Madrid⁵², disponiéndose más adelante los medios para sostener las diputaciones. En efecto, el 20 de mayo de 1778, al mismo tiempo que se gestaba la Real Resolución sobre reforma de cofradías, se publicaba una Instrucción

⁴⁹ Véanse al respecto las obras de E. MARTÍNEZ RUIZ, *La seguridad pública en el Madrid de la Ilustración*, Madrid, 1988, y J. GUILLAMÓN, *Las reformas de la Administración Local durante el reinado de Carlos III*, Madrid, Instituto de la Administración Local, 1980.

⁵⁰ *Novísima Recopilación*, libro III, Título XXI, ley X, artículos 15 y 18.

⁵¹ *Novísima Recopilación*, ley XXIII, libro XII, título 39. También en AHN, Reales Cédulas, n° 470 y 708. *Auto Acordado... en que se mandan erigir las diputaciones de barrio en Madrid, y de parroquia en los lugares de su jurisdicción, con la instrucción de lo que deben observar para socorrer los jornaleros desocupados y enfermos convalecientes...* Madrid, Pedro Marín, 1778.

⁵² AHN, Reales Cédulas, n° 505. Madrid, 1778, mayo 5.

"para la Junta de Caridad establecida de Orden del Consejo para la erección de Hermandades de Caridad en las Parroquias, reunión de Congregaciones y aplicación de las Obras Pías, al socorro de pobres vergonzantes"⁵³.

Como precedente de lo que ocurrirá más adelante, se proveerá a las instituciones públicas de caridad de fondos procedentes de una pequeña "desamortización".

El paso siguiente en el establecimiento de una organización asistencial pública fue la extensión de las Juntas y Diputaciones al resto del Reino. En 1782, con esa finalidad, se pidió testimonio a los vecinos, eclesiásticos, comunidades y cofradías de los pueblos, con la orden de remitirlo a la Sala de Alcaldes de Casa y Corte⁵⁴. Este esquema "radial" o centralista de difusión de las instituciones y la legislación en general es una constante en la época.

En 1785, una vez reformadas las cofradías y destinadas sus rentas a las Juntas de Caridad de reciente fundación, se recordaba a todas las capitales de provincia, corregimiento y partido la instrucción de 1778⁵⁵. Parece que estas instrucciones no fueron suficientes, si nos atenemos al Auto

⁵³ AHN, Consejos, libro 1490, nº 20.

⁵⁴ AHN, Reales Cédulas, nº 5053. Madrid, 1782, octubre 29.

⁵⁵ AHN, Reales Cédulas, nº 708. El Pardo, 1785, febrero 3. *Real Cédula... por la qual se manda que en todos los Pueblos Capitales de Provincia, de Corregimiento o Partido en donde haya establecidas Juntas de Caridad, o se erigiesen de nuevo, se obseven los autos - acordados, proveídos para Madrid en 13 y 30 de Marzo de 1778 para que pueda verificarse el objeto a que termina su disposición del socorro de los pobres impedidos y desocupados...* Madrid, Pedro Marín, 1785. Vid. también AHN, Reales Cédulas, nº 710; El Pardo, 1785, febrero 13.

Acordado de 1 de octubre de 1788, por el que el Consejo mandaba que en las cabezas de Partido de Castilla la Vieja

"se forme una Junta para socorrer a los vecinos pobres y a los labradores, de los fondos de Propios"⁵⁶.

A lo largo de la legislación sobre las Juntas y Diputaciones de Caridad se aprecian las dificultades que tuvo que afrontar el Consejo para asignarles unos fondos que posibilitasen el ejercicio de su función. Estos fondos van a diversificarse con el paso de los años, y no siempre va a resultar posible su aplicación.

Esta desviación de los presupuestos iniciales (producto, a pesar de la capacidad de planificación de los gobernantes, de la imprevisión) se plasma también en la lentitud con que se ponen en práctica las disposiciones, así como en lo tardío de algunos reglamentos, que vienen a llenar las lagunas existentes en el proyecto inicial. Así, aunque en octubre de 1778 se elabora un "estado" con las limosnas de la Junta de Caridad y Diputaciones de Barrio de Madrid⁵⁷, hasta 1788 no se aprueba el reglamento que debía regir en las diputaciones del cuartel de Afligidos⁵⁸.

Prueba irrefutable de las dificultades prácticas que encontraron los ilustrados en la aplicación de la legislación reformista, así como de la relación existente entre las medidas adoptadas respecto a las cofradías y las

⁵⁶ AHN, Reales Cédulas, nº 867; Hacienda, leg. 4819.

⁵⁷ AHN, Consejos, lib. 1490, nº 37.

⁵⁸ AHN, Reales Cédulas, nº 869. Madrid, 1788, octubre 8. *Reglamento aprobado por S.M. que deberá observarse en la asistencia y curación de los enfermos vergonzantes comprendidos en los ocho Barrios del Cuartel de Afligidos, cuyo socorro está a cargo de las Diputaciones de Caridad.* Madrid, Pedro Marín, 1788.

instituciones públicas de beneficencia, es una minuta que muchos años más tarde se incluye en el Expediente General de Cofradías. Este documento tiene además mayor valor si cabe, en cuanto informa del éxito alcanzado por la reforma.

Se trata de una nota de D. Manuel Antonio Santisteban al Secretario del Consejo, D. Pedro Escolano de Arrieta, con fecha de 28 de mayo de 1797, en cumplimiento de la orden del Consejo, que

"a fin de consultar a S.M. lo que estimase oportuno en vista del expediente General sobre reforma extincion y arreglo de las cofradias eregidas en las Provincias, y Diozesis del Reyno, havia resuelto que la Escrivania de Camara y Govierno de mi cargo informase las Juntas de Diputaciones de Caridad que se hubiesen erigido posterior a la expedicion de la Real Cedula de cinco de febrero de 1785, y de las providencias que en el particular se hubiesen tomado" ⁵⁹ .

Sin mencionar las Juntas y Diputaciones de Madrid, Santisteban daba cuenta de la situación en los siguientes términos:

"solo se ha acudido a este Supremo Tribunal y obtenido aprovacion para el establecimiento de Juntas de Caridad y sus reglas en la Ciudad de Alicante, y Villa de Elda estando establecidas con anterioridad en la Ciudad de Valencia"⁶⁰.

⁵⁹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091.

⁶⁰ *Ibíd.*

De los logros obtenidos en Madrid por las Diputaciones, así como por las escuelas, hospitales y hospicios que se hagan depender de ellas o de otros organismos de carácter público, se ocupará, sobre todo, Soubeyroux⁶¹.

En 1790, D. Antonio Tavera, prelado ilustrado a la sazón prior de Uclés, se muestra abierto partidario del proyecto gubernativo, y propone su "absorción" de las atribuciones religiosas de las cofradías como medio para vencer las resistencias a su implantación. El párrafo no tiene desperdicio:

"El Gobierno hace tiempo ya que está inclinado a las Juntas de caridad y las promueve y fomenta. Como en algún modo es menester contemporizar con la inclinación de los pueblos para sacar mejor partido, pudieran estas Juntas erigirse en cofradías y que en cada población hubiese una, extinguiendo todas las otras y aplicando a ella sus caudales y aun los de todas o las más obras pías, y formando unas bien meditadas constituciones uniformes para todo el Reino.

En ellas se comprendería como primer objeto el del culto divino y algunos ejercicios piadosos en los días de mayor solemnidad, precisamente en las parroquias y bajo la dirección de los curas (...). Supuesto lo perteneciente a la piedad y al mayor fomento de la verdadera y sólida devoción,

⁶¹ J. SOUBEYROUX, *Pauperisme et rapports sociaux á Madrid au XVIIIeme. siècle*. Lille, Université de Lille, 1978. RUMEAU DE ARMAS abordó la cuestión desde una perspectiva nacional en su *Historia de la previsión social en España*, Madrid, 1944.

toda la ocupación de los cofrades habría de ser en obra de caridad (...) ⁶².

El texto, además de mostrar la estrecha relación entre reforma social y religiosa (Tavira se refiere además anteriormente a los aspectos económico y regalista de la cuestión), plantea un problema inquietante. Si se propone "disfrazar" a las Juntas de cofradías, ¿no sería porque éstas seguían funcionando, pese a todos los clamores que aseguraban su decadencia? Al mismo tiempo, esa capacidad camaleónica ¿no podía ser ejercitada en sentido inverso? El caso de la fundación de montepíos por las mismas cofradías confirma su capacidad de adaptación. No deja de ser significativo, por lo demás, que la creación de Juntas de Caridad corriese a cargo de entusistas seguidores de la política reformadora como el mismo Tavira o como León Arroyal, que como Procurador Síndico General estableció uno de estos organismos en Vara del Rey ⁶³.

El impulso de instituciones asistenciales será una consecuencia más de la intervención gubernamental en la beneficencia, y de sus intentos por canalizar y unificar esfuerzos, afectando a los establecimientos existentes que dependían de pequeñas hermandades y cofradías. El éxito o fracaso de los

⁶² A. TAVIRA, "Informe sobre las casas de expósitos que hay en el distrito del Priorato de Uclés" (31 de marzo de 1790), en J. SAUGNIEUX, *La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986, pp. 150-151. El mismo Tavira, ya obispo de Canarias, estableció en Tenerife un hermandad de caridad a la que indistintamente llama "junta" (*ibíd.*, p. 155).

⁶³ José PALLARÉS MORENO, *León Arroyal o la aventura intelectual de un ilustrado*, Granada, Universidad de Granada - Instituto Feijóo de Estudios del siglo XVIII de la Universidad de Oviedo, 1983, p. 43.

nuevos organismos revela el de la reforma de las cofradías, a las que claramente pretendían sustituir⁶⁴.

⁶⁴ En consonancia con lo que llevamos diciendo, Danilo ZARDIN apunta al hecho de que, desde el siglo XVI, tanto las autoridades eclesiásticas como las civiles se apoyaron en las cofradías para centralizar la asistencia, recluir a los mendigos en hospicios y reintegrarlos a la vida de trabajo y piedad ("Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo", *La città e i poveri*, cit., p. 105).

3.- Disposiciones de tipo político

Más que de medidas de carácter político adoptadas por los ministros de Carlos III que guarden alguna relación con la reforma de las cofradías, habría que hablar de **tendencias**.

En efecto, toda disposición es por definición política: es el resultado de un plan y una acción de gobierno. Por ello, tanto las de carácter económico, como las de índole social, religiosa, o cultural son, en última instancia, decisiones políticas. Y lo son además en la medida que constituyen un reflejo del poder en cada momento. En cualquier periodo histórico el poder se concibe y ejerce según unos principios determinados, que marcan en definitiva el carácter de la política emprendida por los gobernantes.

Si hay algo que defina el XVIII español es, en palabras de José Antonio Maravall,

"una conciencia de dinamismo histórico que se refleja en un reformismo político y tiene su base en un positivo crecimiento económico"⁶⁵.

Este **reformismo** tiene un carácter unitario, y se fundamenta en el conocimiento de la realidad a través de la Historia, que ofrece

⁶⁵ MARAVALL, J.A., "Mentalidad burguesa en el siglo XVIII", *Revista de Occidente*, 107, 1972, p. 284.

"aquel sistema de unidad que debe encaminar todas las líneas al centro común"⁶⁶.

Del mismo modo que

"el encadenamiento y dependencia que tienen los hombres entre sí hace que las acciones de muchos de ellos vayan de ordinario encaminadas a un solo fin y he aquí el oficio de la historia: investigar ese movimiento que da unidad a las acciones de muchos hombres"⁶⁷,

las acciones de gobierno obedecerán a un mismo deseo: la reforma de la realidad nacional, y se ejecutarán a través de un poder único y centralizado.

Consecuencia de ese afán reformista y de esa necesidad de tomar contacto con la realidad y, al mismo tiempo, de aumentar de alguna manera la presencia del poder en la vida del país fue (al margen de otros motivos "estratégicos" en su momento) la reforma de la administración local.

Respecto al tema que nos ocupa, ya se ha visto la conexión existente entre algunas medidas ligadas a la reestructuración de la beneficencia en los municipios y la reforma de las cofradías. El mismo hecho de que el gobierno se ocupase de la creación de una asistencia pública es significativo de cuanto llevamos diciendo.

⁶⁶ FORNER, J.P., "Discurso sobre el modo de escribir y mejorar la Historia de España", en *Obras*, Madrid, 1843, p. 89. En Maravall, *op. cit.*, p. 264.

⁶⁷ *Ibíd.*

Pero quizá lo más característico desde el punto de vista "político" de esta serie de reformas, en su conjunto, sea el modo en que se plantearon. La "nacionalización" y el espíritu unitario que se advierte en el fondo del reformismo tiene su expresión más clara en la administración encargada de llevarlo a cabo.

Ni las Intendencias, ni los Corregidores, ni los Alcaldes eran, en la segunda mitad del XVIII, ninguna novedad, como tampoco lo eran los Consejos. Lo que llama la atención es el ajuste de las piezas de la maquinaria administrativa, que llega a penetrar en los últimos rincones del país. También destaca la forma de trabajar de esa burocracia, con criterios casi "científicos".

Cuando se inicia el expediente sobre cofradías o cualquier otro, es porque se considera necesario un conocimiento exhaustivo de la realidad para proceder a la reforma. El modelo de la física, como ciencia de observación empírica, se impone en todos los terrenos, cobrando importancia de primer orden la **recogida de datos**.

Ya se ha visto en el capítulo dedicado a las fuentes cómo se encarga esta tarea a la burocracia, según un esquema piramidal propio de un Estado fuertemente centralizado, en el que no obstante se aprecian rasgos típicos del Antiguo Régimen, como es la pluralidad institucional (menor, sin embargo, que en centurias anteriores a partir del Decreto de Nueva Planta).

El control de los canales de información y organismos de gestión local por parte del poder central posibilita, al mismo tiempo, la aplicación de las reformas.

Estas obedecerán a un planteamiento unitario para toda la nación (aunque partan, o precisamente por ello, de su aplicación en Madrid). En el

caso concreto de la reforma de las cofradías y de todas las demás medidas relacionadas con ella, se establecerá un mecanismo para que su ejecución responda a los dictados del gobierno.

Los nuevos estatutos, las nuevas instituciones benéficas, habrán de someterse a la supervisión del poder central, que dispondrá en todo momento (al menos en teoría) de los medios necesarios para velar por la aplicación de la ley. Del mismo modo que ésta se elaboró partiendo de una documentación transmitida de forma ascendente al Consejo correspondiente y, en última instancia, al Monarca, su puesta en práctica responderá al mismo esquema. Pero con una diferencia: si los escalones inferiores de la administración jugaron un papel primordial en la recogida de datos, no les corresponderá ningún poder de decisión cuando se trate de llevar a la práctica las medidas fruto de su esfuerzo. Todos los expedientes sobre casos particulares se remitirán directamente al Consejo de Castilla, que se reservará la última palabra.

La reforma de las cofradías se lleva a cabo, por tanto, de acuerdo con las líneas directrices de una política y un modo de hacer característicos de la época: unidad, alcance nacional y centralización. Ninguna sorpresa, por consiguiente: como en tantas otras ocasiones, el reformismo de Carlos III es profundamente **nacional y unitario** en lo que respecta a su origen, su fin, su planificación y su ejecución.

4.- Disposiciones de tipo cultural

Si el fin de toda política ha de ser lograr la prosperidad y felicidad de los reinos, el XVIII considera condición imprescindible para conseguirlo la **ilustración** de los vasallos. El término responde, por consiguiente, tanto a una realidad filosófica, como a un deseo.

Es la época de la "fe en la cultura", en términos de Sarrailh⁶⁸. Jovellanos se pregunta, no sin cierta retórica:

"¿Es la instrucción pública el primer origen de la prosperidad social? Sin duda. Esta es una verdad no bien reconocida todavía, o por lo menos no bien apreciada; pero es una verdad. La razón y la experiencia hablan en su apoyo. Las fuentes de la prosperidad social son muchas, pero todas nacen de un mismo origen, y este origen es la instrucción pública... Con la instrucción todo se mejora y florece; sin ella todo decae y se arruina en un estado"⁶⁹.

Frente a este ideal, la realidad se presentaba a ojos de los ilustrados en toda su crudeza. Ya a finales del siglo anterior se aprecian intentos de

⁶⁸ J. SARRAILH, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid, F.C.E., 1985, segunda parte, capítulo 1, pp. 155 y ss.

⁶⁹ M. G. de JOVELLANOS, "Memoria sobre educación pública", en *Obras*. Madrid, B.A.E., t. XLVI, 1924, pp. 230 y 231.

disipar las "tinieblas" en que se hallaba sumida, según los novadores, la gran mayoría de la nación. Los Borbones harán de este propósito una de sus divisas, respondiendo a la demanda de una minoría inquieta y activa. Se aprecian así, a lo largo del siglo, dos tendencias de signo opuesto:

"El núcleo de la España del siglo XVIII está constituido por la **tensión** -en principio creadora, pero preñada de peligros si faltan estímulos superiores- entre el espíritu de la **ilustración**, del europeísmo, de la vida según principios, y el **popularismo** como atracción de una forma de vida que se ejerce sobre la sociedad entera"⁷⁰.

Esta oposición viene dada, en el orden vital, por el dominio (o no) de la voluntad y la razón. Es lo que Marías llama "vida espontánea" y "vida según principios":

"hay una norma que se debe cumplir, cierta idea del hombre que se debe realizar, ciertos valores que se ven amenazados por las sabrosas formas plebeyas. Frente a lo local, privativo y que luego se llamará "celtíbero", lo europeo; y lo propio de la época, del siglo XVIII, afirmado orgullosamente por los ilustrados; la conciencia de "altura del tiempo" se manifiesta con singular autenticidad entonces"⁷¹.

⁷⁰ MARIAS, J., *op. cit.*, p. 303.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 308.

Para estar a la "altura del tiempo" se reformarán las universidades, los planes de estudio, se fundarán academias e instituciones científicas, se establecerán las sociedades de amigos del país, se emprenderán grandes expediciones. Pero estas iniciativas iban dirigidas a la "punta de lanza" de la cultura; estaban destinadas a elevar o fomentar una cultura de alto nivel.

Hay sin embargo otra serie de medidas que repercuten más a corto plazo en la masa de la población (cuya composición social, por lo demás, era tan heterogénea como la de las minorías ilustradas). Estas disposiciones tendrán como finalidad tanto la instrucción propiamente dicha, como la reforma de costumbres que se consideren contrarias a la razón. El "arreglo" de las cofradías responde, en parte, a esta última intención.

La legislación sobre fiestas y diversiones populares, e incluso sobre espectáculos, no olvida que muchas veces están presentes en su organización y celebración las hermandades. Por ello, las normas de cariz reformista coincidirán no pocas veces en su formulación formal y temporal.

Las siguientes palabras de Campomanes a Feijoó resumen la opinión que merecían a los ilustrados toda esta serie de prácticas arraigadas en la población. Manifiestan, al mismo tiempo, el orgullo intelectual y la intolerancia de esta minoría frente a los "abusos" (la palabra se repite una y otra vez) de la mayoría:

"muéveme a tomar la pluma una lista de comunes abusos populares, o errores comunes practicos, que tengo notados, y desearía que fueran tan bien contados, como la de V. Rma. los descartase, porque la tolerancia es nociva mucho al bien

comun, y contraria a la instruccion del Pueblo, que preocupado con ellos suele caer en torpes alucinamientos propios de todo vulgo"⁷².

Nótese que Campomanes escribe a una persona que dedicó su vida a denunciar esos mismos errores. Hasta qué punto tuvieron éxito, es algo relativamente fácil de imaginar. Lo que sí está claro es que el poder era partícipe de esa misma inquietud e hizo todo lo que entonces estaba en su mano para modificar la situación⁷³.

Veamos ahora algunas de sus iniciativas más importantes en este sentido.

4.1. Las fiestas populares

Nos referiremos aquí a las disposiciones adoptadas respecto a determinados festejos de índole no estrictamente religiosa, aunque su celebración pudiese estar relacionada aparentemente con alguna efeméride sacra.

Tal es el caso de la **noche de San Juan**, ocasión, según los ilustrados, para todo tipo de abusos, tanto en el medio urbano como en el rural. A este último se refería sin duda Campomanes cuando comenta, en su ya citada carta a Feijóo, algunas de las costumbres propias de esa fecha:

⁷² Archivo de Campomanes, 23-23. Madrid, 1750, marzo. Campomanes a Feijóo.

⁷³ Luis SANCHEZ AGESTA, *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979, pp. 98-106. Según el autor, en España la dinastía borbónica invitaba a servirse del poder real como "nervio de la reforma".

"Las Enramadas de las Noches, y mañanas de S. Juan, ir por la flor del berro, y acudir el primero que puede a lavarse en las fuentes creyendo, que en esto ay algo de misterioso, son perniciosos abusos, derivados a mi ver de los supersticiosos Mahometanos (...). Las ofensas de Dios que se causan con tales motivos son muchas; y este es el misterio que profana un dia de tanta celebración Christiana como el de Sn. Juan"⁷⁴.

Menos misterioso, pero más ruidoso y molesto para el vecindario de las poblaciones, era el destemplado sonido de instrumentos en medio de la noche. Por lo menos en Madrid debió ser corriente esta algarabía nocturna, a juzgar por la frecuencia con que se repiten los bandos de la Sala de Alcaldes de Casa y Corte prohibiendo el uso de panderos, tamboriles, sonajas, bocinas y "etcétera" las noches de San Juan y San Pedro. La reiteración periódica del mismo bando indica que no surtía los efectos deseados por las autoridades⁷⁵. Esta medida obedecía tanto a imperativos de orden público, como a un rechazo hacia toda manifestación de incultura, superstición o mal gusto.

Fue más bien la salvaguardia del orden lo que tuvieron presentes los gobernantes al suprimir los **carnavales** y las máscaras durante esas fechas y a lo largo del año⁷⁶. Sin embargo, esas mismas consideraciones, a raíz de los sucesos de 1766, movieron al Conde de Aranda a restituirlos como medio de

⁷⁴ Archivo de Campomanes, 23-23. Madrid, 1750, marzo. Campomanes a Feijó.

⁷⁵ Vid., entre otros, los correspondientes a 1772, 1780, 1781, 1783 y 1787, en AHN, Consejos, libros: 1522, nº 17; 1491, nº 9 bis; 1525, nº 17; 1527, nº 52, respectivamente.

⁷⁶ AHN, Consejos, libro 1518, nº 36. Madrid, 1764, enero 26. Bando de los Alcaldes de Casa y Corte prohibiendo las máscaras los días de Carnaval.

satisfacer al pueblo, aunque nunca faltaron las providencias necesarias para evitar desórdenes⁷⁷.

La tolerancia no significaba, ni mucho menos, complacencia. Los "espíritus cultos" no podían aceptar diversiones tan toscas como las descritas por don Pedro Rodríguez de Campomanes:

"El derramar por Carnestolendas agua a los que pasan por la calle, echarse salvado, y otras porquerías, que los enlodan, ponerles mazas para que los escarnezan, o biznones, tirar a los balcones chochos, naranjas, vestirse de mazcarris, y otras cosas de este modo (...)"⁷⁸.

Pero lo peor de los carnavales, más que estos atentados contra la limpieza y la estética, era

"que todo este escarnio del proximo directamente es contra el amor del proximo una de las baías de nuestra Religion, es escandaloso, inductivo de pecar, y de homicidios: la mascara puede ser disfraz del adulterio, y todo ello una fuente de libertinería, borracheras, comilonas, y ofensas del Criador: en un tiempo en que la Yglesia nos va a mortificar con la

⁷⁷ Vid., por ejemplo, AHN, Consejos, libro 1488, nº 1 bis. Madrid, 1774, enero 26. Bando de los Alcaldes de Casa y Corte mandando guardar el orden por las calles durante los días de Carnaval.

⁷⁸ Archivo de Campomanes, 23-23. Madrid, 1750, marzo. Campomanes a Feijóo.

Quaresma y castigar nuestro Cuerpo, y sanar nuestras almas"⁷⁹.

Recordemos que esta prevención contra las máscaras es similar a la que producirán los embozos de las capas y las mantillas, objeto de frecuentes prohibiciones, entre otras, la de 1766.

No fueron estos regocijos populares los únicos que merecieron la censura de los ilustrados, aunque sí los que fueron objeto preferente de la acción legisladora de las autoridades. En efecto, sería interminable al enumeración de las fiestas y costumbres que critican constantemente figuras como Feijoó, Isla, Meléndez Valdés y Jovellanos. El mismo Campomanes, en el documento ya mencionado, se refiere, sin contar las celebraciones religiosas, a las Mayas (una de las costumbres más denostadas por todos los autores), el "partir la vieja" y el año nuevo⁸⁰. Pero una cosa son las críticas y otra muy distinta la prohibición efectiva, más propia, por lo demás, de los grandes núcleos urbanos.

4.2. El teatro

Trataremos aquí de la preocupación de los ilustrados por el teatro no sólo por su trascendencia desde el punto de vista puramente cultural, sino por su relación con las hermandades, en tanto en cuanto estas instituciones,

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ *Ibíd.*

principalmente las de carácter benéfico, organizaban representaciones con fines diversos.

El teatro se convierte, en el XVIII, en un medio más de ilustrar al pueblo. Para Celso Almuiña,

"si la cultura ilustrada llega a muy pocas personas por los medios de difusión convencionales, también el pueblo, incluso el analfabeto, se beneficia de este nuevo impulso cultural, aunque en grado ínfimo, a través del Teatro con unas características propias como medio de difusión universal"⁸¹.

La escena debía servir, pues, para educar. Críticos y gobernantes coinciden en el mismo propósito: instruir deleitando. Como en las demás facetas del reformismo, el poder jugará un papel esencial:

"Fieles a los postulados del despotismo ilustrado, los políticos tratan de encauzar y dirigir las actividades teatrales. A nivel nacional las directrices provienen del "Juez Protector y Privativo de Teatros, Comedias y Representaciones del Reino". En provincias, la unificación de criterios sólo se logra cuando se nombran subdelegados de teatros"⁸².

⁸¹ Celso ALMUIÑA FERNÁNDEZ, *Teatro y cultura en el Valladolid de la Ilustración*. Ayuntamiento de Valladolid, 1974, p. 230.

⁸² L. M. ENCISO RECIO, Prólogo a ALMUIÑA FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. XXX.

Esto significa, según Enciso Recio, que en la práctica se responsabilizarán de las representaciones distintas autoridades, cuyos criterios no siempre serán convergentes⁸³, y podían no coincidir con los del gobierno y las autoridades ilustrados. Tanto unos como otros propugnaban

"un teatro donde puedan verse continuos y heroicos ejemplos de reverencia al Ser Supremo y a la religión de nuestros padres, de amor a la patria, al Soberano y a la Constitución; de respeto a las jerarquías, a las leyes y a los depositarios de la autoridad; de fidelidad conyugal, de amor paterno, de ternura y obediencia filial; un teatro que presente príncipes buenos y magnánimos, magistrados humanos e incorruptibles, ciudadanos llenos de virtud y de patriotismo (...) Un teatro, en fin, donde no sólo aparezcan castigados con atroces escarmientos los caracteres contrarios a estas virtudes, sino que sean también silbados y puestos en ridículo los demás vicios y extravagancias que turban y afligen la sociedad"⁸⁴.

Los buenos propósitos chocarían, sin embargo, con el bajo nivel cultural de buena parte del público y con la actitud de muchos dramaturgos y actores, deseosos de complacerle. Por otra parte, Celso Almuíña señala cómo la censura transigió con multitud de obras que no se ajustaban a los cánones ilustrados⁸⁵. Por ello no parece que se cumplieran los designios del

⁸³ *Ibíd.*, pp. XXIX y XXX.

⁸⁴ JOVELLANOS, *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España*. Barcelona, Orbis, 1982, p. 55.

⁸⁵ ALMUIÑA FERNANDEZ, *op. cit.*, pp. 230 y 231.

gobierno sino de una forma muy limitada⁸⁶. No fue, sin embargo, por falta de iniciativas concretas. Bajo influjo de Aranda, en 1763 se encargó a Nipho un plan de reforma del teatro que quedaría sin efectividad. Aranda atendió de forma especial a la reforma material de las representaciones en Madrid, mejorando los decorados y los locales, y reorganizando sus bases económicas. Fundió las compañías del Príncipe y de la Cruz para evitar las tradicionales algaradas entre sus aficionados, mandándolas cambiar temporalmente de local. Ordenó, en 1768, que se hicieran representaciones diarias de noche.

En en terreno puramente literario, se encargó a D. Bernardo de Iriarte de la reforma, encomendándole la traducción de piezas extranjeras y la adaptación de obras clásicas a la norma de las tres unidades⁸⁷. Estos esfuerzos tuvieron el mismo efecto en la opinión pública que la prohibición, bajo Fernando VI, de las "comedias de santos", denostadas igualmente por los ilustrados y por la Iglesia⁸⁸.

Hubo sin embargo un género teatral con el que la legislación carolina se mostró más severa. Se trata de los **autos sacramentales**, suprimidos en 1765. Estas representaciones solían formar parte de los actos organizados con motivo de las solemnidades religiosas, junto a comedias y "soldadescas", y no pocas veces eran costeadas por los gremios y las cofradías. También constituían, al igual que el resto de las funciones teatrales, un medio frecuente de allegar fondos para las instituciones benéficas.

⁸⁶ ENCISO RECIO, loc.cit., pp. XXXI y XXXII.

⁸⁷ J. L. ALBORG, *Historia de la Literatura Española*, v. III. Madrid, Gredos, 1983, p. 543.

⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 576 y ss.

Era general entre los ilustrados la opinión de que los autos habían degenerado tanto en la forma como en el contenido. J. L. Alborg hace unas interesantes consideraciones en este sentido:

"Los argumentos de los ilustrados contra los autos fueron de dos especies: literarios y morales (...) De todos modos es urgente advertir (...) que el argumento aducido contra la alegoría era puramente académico, o como de relleno, y el menos válido de los esgrimidos por los reformadores (...) Es fuerza, pues, atender a lo que hemos calificado de argumentos morales, aunque quizá la denominación sea un tanto imprecisa"⁸⁹.

Los incidentes que solían ocurrir en cualquier escenario eran tanto más graves cuando se consideraba lo sagrado del tema y el lugar donde se solían representar. Además se habían introducido en la acción elementos profanos, en contra de lo que dictaba la razón y la moral. Por eso Jovellanos da por bien abolida esta "supersticiosa costumbre",

"porque el velo de piedad que los cubrió en su origen no bastaba ya a cubrir, en tiempos de más ilustración, las necedades e indecencias que malos poetas y peores farsantes introdujeron en ellos, con tanto desdoro de la santidad de su

⁸⁹ *Ibíd.*, p 588.

objeto como de la dignidad de los cuerpos que los veían y toleraban"⁹⁰.

Su crítica, como la del resto de los ilustrados no era, por lo demás, algo novedoso, como se preocupa por señalar Alborg:

"todas las razones -exactamente idénticas- de índole moral, social o religiosa, aducidas contra las comedias de santos y contra los autos por los reformadores ilustrados, habían sido insistentemente repetidas por escritores religiosos y autoridades eclesiásticas de todo género desde hacía casi dos siglos, es decir, desde bastante antes de inventarse la Ilustración... Cargar, pues, a la sola cuenta de los ilustrados la censura contra los autos y las comedias de santos no puede hacerse sin una combinación, a partes iguales, de olvido de la historia y de absoluta mala fe"⁹¹.

En apoyo de su tesis, Alborg cita un texto de Martín de Azpilicueta que en su día utilizó Marcel Bataillon en su ensayo sobre los autos sacramentales⁹², y que, con pequeñas variaciones de estilo, podría haber sido escrito por Clavijo, Nipho, Moratín o Jovellanos. Se refiere a las representaciones de diverso tipo y a los autos que se celebraban, por lo regular, el día del Corpus:

⁹⁰ JOVELLANOS, *op. cit.*, p. 34.

⁹¹ ALBORG, *op. cit.*, pp. 588 y 589.

⁹² Marcel BATAILLON, "Ensayo de explicación del auto sacramental", en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, 1964, pp. 190 y 191.

"(...) alguna ocasión tuvieron los luteranos de quitar la processión del día del Corpus por las muchas prophanidades y gentílicas vaziedades, y aun injuriosas invenciones que en muchas partes en ella se hazen pareciéndoles que más montan sus livianas invenciones, cantos y ruidos a la honra y gloria del redemptor que los graves officios de la Sancta Madre Yglesia. Los quales empero no tuvieron causa para la quitar bastante: porque bien se pueden quitar estos abusos, quedando el buen uso"⁹³.

No podemos dejar de hallar en estas últimas palabras del Doctor Navarro ecos de la actitud reformista del XVIII, que con tanta frecuencia se nos quiere presentar como carente de raíces históricas, por no decir en franca oposición con las centurias anteriores.

La crítica de los autos se sitúa además a medio camino entre lo religioso y lo cultural, según se ha visto, en las manifestaciones de los ilustrados. Estos no dejarán de coincidir, en lo esencial, con los eclesiásticos, por lo que en casos como el presente sus políticas respectivas se complementan: el Obispo de Calahorra, en 1700, fue el primero en prohibir las representaciones de "comedias de santos" en su diócesis. A la prohibición definitiva de los autos precedió el cierre de los teatros en Andalucía (1734), Pamplona (1721) y Valencia (1748).

⁹³ En ALBORG, *op. cit.*, p. 589.

No siempre, sin embargo, sería posible el acuerdo, sobre todo si dejaban de considerarse las cosas desde el punto de vista meramente cultural y religioso y entraban en juego otros factores.

5.- Disposiciones de tipo religioso

Esto es lo que pasó en parte con la política religiosa de los ilustrados, que en ningún momento podían dejar de lado sus concepciones sobre el poder. Esta actitud política hacia la Iglesia tuvo un nombre: regalismo, y se tradujo en las características tensiones con la Sede Apostólica. No entraré aquí en algunos de sus resultados más notorios, como la expulsión de los jesuitas o las embajadas en Roma. Simplemente señalaré que la actitud regalista de los monarcas españoles no carecía de tradición.

Como tampoco carecía de antecedentes su preocupación por la salud espiritual de sus súbditos, que se traducía en un reformismo religioso propiamente dicho.

Esta actitud se manifiesta, en el XVIII, en una serie de medidas dirigidas, por un lado, al propio estamento eclesiástico y, por otro, al pueblo de Dios. Como en el caso del teatro, y con mayor motivo, es preciso señalar que en ambos sentidos la acción del poder se vio respaldada, cuando no impulsada, por la propia Iglesia.

Así ocurre, por ejemplo, con todas las disposiciones destinadas a renovar y "purificar" manifestaciones de piedad y formas de culto que se consideraban desviadas del auténtico espíritu cristiano. Estas medidas se encuadran dentro del segundo "nivel" de la reforma: el "popular". Empleamos aquí el término con todas las salvedades señaladas en el capítulo

dedicado a la metodología, evitando darle el sentido restrictivo que normalmente se le atribuye.

A este reformismo, de raíz religiosa pero no exento de preocupaciones culturales y pedagógicas, responden los intentos de erradicar los "abusos" de las hermandades y cofradías, tanto de una forma directa (acometiendo su remozamiento), como indirecta y complementaria (mediante la supresión de algunas de sus manifestaciones, o de otras similares). Dedicaremos las líneas siguientes a estas medidas, cuya iniciativa, como queda dicho, corresponde tanto a las autoridades eclesiásticas como a las civiles.

5.1. Las vanas creencias

Fue un empeño particular de los hombres del XVIII la lucha contra la ignorancia y la superstición, de los que no se libraba, antes al contrario, el sentimiento religioso de buena parte del pueblo. Durante el reinado de Carlos III menudearon, por parte de las jerarquías, los ataques contra esta especie de tinieblas que ocultaban la luz de la verdadera religión.

El desasosiego trascendió de la Iglesia al Estado, que dictó, en respuesta a las representaciones eclesiásticas, las órdenes oportunas. Tras este "rebote", los prelados se hacían eco, a su vez, de las disposiciones del poder civil, encomendando a sus fieles su cumplimiento. Este mecanismo de "ida y vuelta", característico del reformismo religioso carolino, es representativo de la concordancia de pareceres y objetivos entre la Iglesia y la Monarquía españolas.

Ejemplo típico de cuanto acabo de decir es el Edicto que el Obispo de Salamanca, D. Felipe Bertrán, promulga en 1767. El autor expresa en primer lugar su apoyo al Consejo de Castilla, cuya actitud comparte:

"El Real y Supremo Consejo de Castilla se halla informado de que en los Reynos Católicos de España, en donde los fieles procediendo con arreglo a la pureza de la Fe que profesan, y con gloria inmortal conservan desde que la recibieron de sus Apóstoles y Discípulos, debían adorar a Dios y venerar a sus Santos en espíritu y verdad, se han introducido varias supersticiones y diferentes géneros de ritos vanos y gentílicos; y deseando desterrar enteramente de los ánimos de los fieles unas creencias, e impresiones tan opuestas a la simplicidad del Evangelio de Jesu-Christo, y desarraigar de la Viña del Señor una zizania, que si llegase a crecer podía sofocar la semilla de la verdadera y sana Doctrina; nos ha dirigido por mano de su Secretario Don Ignacio de Ygareda la siguiente Carta orden"⁹⁴.

Ahora bien, ¿cuáles eran esas supersticiones y esos ritos gentílicos? y, sobre todo, ¿de dónde procedía esa información de que tanta gala se hace en la época? Y, por último, ¿bajo qué pretexto se permite el Consejo de Castilla decir a los prelados lo que tienen que hacer? La respuesta está en la

⁹⁴ Felipe BERTRAN, *Colección de las Cartas pastorales y edictos del Excelentísimo Señor..., Obispo de Salamanca, del Consejo de S.M.; Inquisidor general, Caballero Prelado, Gran Cruz de la R. y Distinguida orden española de Carlos III*. Madrid, Antonio Sancha, 1783; t. II, pp. 56 y 57.

misma orden, fechada el 6 de octubre de 1767. El Consejo cuida mucho de no atribuirse en exclusiva la iniciativa, desde el comienzo de la carta:

"Ilustrísimo Señor: El Muy Reverendo Cardenal Arzobispo de Toledo ha puesto en noticia del Consejo los abusos supersticiosos que se experimentan (...); solicitando providencia para que se quite este rito supersticioso y gentílico"⁹⁵.

Más adelante se apela al Concilio de Trento al exhortar a los prelados para que instruyan al pueblo. En suma, se hace referencia a la propia autoridad y magisterio de la Iglesia, más que a las obligaciones y atribuciones de la Monarquía "Católica". Sin embargo, sí se mencionan estas últimas cuando se citan las fuentes de información del Consejo, que toma su decisión en vista de la carta del Arzobispo de Toledo "y de lo expuesto por el Señor Fiscal". El primero se refería a una costumbre local, muy similar a la del "Toro de San Marcos", al parecer bastante difundida. Describía el Arzobispo

"los abusos supersticiosos que se experimentan durante las Vísperas que se hacen a San Gil en la iglesia parroquial de Torrijos de este Arzobispado en la introducción que hacen de un Toro hasta llegar al Preste quando entona el Salmo del Magnificat, llevandole despues al Hospital, y dando a adorar a

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 57.

los enfermos la maroma con que le llevan amarrado, siguiendo por las calles donde hay enfermos executando lo mismo"⁹⁶.

El Consejo va más allá y añade, al "Toro de San Marcos", las

"Mayas, partir la Vieja al medio de la Quaresma, la Quiromancia o Buenaventura que llaman los Gitanos, aparición de los difuntos y otras"⁹⁷.

Para erradicar estas supersticiones, encomendaba a los prelados que instruyesen al pueblo con sus cartas pastorales, y encargaba especialmente a los párrocos,

"que en los pueblos donde notasen algunos abusos supersticiosos y falsas creencias, tomen a su cuidado con actividad y zelo el instruir y hacer conocer a los fieles donde está la supersticion, para que salgan de ella y se arranquen de sus ánimos unas impresiones tan perjudiciales, y opuestas a la Santa sencillez del Evangelio"⁹⁸.

D. Felipe Bertrán, encargado de la aplicación directa de la orden, es mucho más concreto si cabe en su Edicto. Por una parte dispone los medios para conocer con exactitud los errores más frecuentes, mostrando especial

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 57.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 58.

⁹⁸ *Ibíd.*, pp. 58 y 59.

interés por algunos de reciente introducción; por otra, además de exhortar a los clérigos a cumplir con su labor pastoral, propone otras formas "activas" de erradicar los abusos. Así, ordena a los beneficiados, párrocos y tenientes de cura,

"que con la brevedad posible y la más escrupulosa exactitud nos den aviso y noticia de las falsas creencias, cultos superfluos o perniciosos, vanas observancias, divinaciones y otras especies de supersticiones que supieren estar admitidas, y practicarse en los pueblos de sus respectivas Parroquias, así de las radicadas de antiguo en ellos, y que no pudo acabar de desterrar y enteramente abolir el zelo de nuestros inmediatos Ilustrísimos Predecesores (...); como también de las que de nuevo se hayan introducido y se practiquen"⁹⁹.

Para mayor exactitud, añade más adelante:

"De todo mandamos se nos dé puntual aviso con nota de los lugares en que se cometa alguna de las referidas irreligiosidades ú otra semejante, y de las personas que las ejecutan, y después de avisadas y corregidas permanecen tenaces en su práctica, para que bien informados podamos dirigir a nuestros fieles las instrucciones que nos parecieren necesarias para sacarlos de su ignorancia, y desterrar de sus

⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 59 y 60.

ánimos la preocupación de vanas creencias, y expedir al mismo tiempo las órdenes convenientes a fin de vencer la resistencia de los mal instruidos en la sinceridad y pureza de la Religion que profesan"¹⁰⁰.

La acción, como la de la autoridad civil, se basa en un conocimiento preciso de la realidad. Para mandar se hace necesario, por tanto, recabar información a través de las instancias inferiores, que servirán a su vez de correa transmisora de las órdenes del Obispo. Nos encontramos de nuevo ante la misma concepción del mando, y la misma forma centralizada y jerárquica de ejercer la autoridad.

Autoridad desempeñada, en este caso, al servicio de los fieles, a quienes se intenta librar del error en que les hacían incurrir, con la intención de aprovecharse de su buena fe, algunos espíritus malintencionados,

"o con pretexto de devocion a Santa Agueda y otras Santas, o con el designio de sacar limosna para el culto de las Inágenes, o con el fin de buscar el sustento con el engaño y con la vana ostentación de potestades que no tienen y hacen creer, como hemos oído que lo executan algunos malvados, ociosos y vagabundos, aterrando las gentes sencillas con anuncios y amenazas de tempestades, mortandad de ganados y acometimiento de lobos, y preocupando hasta los ánimos de los muy advertidos, haciendoles creer, que por medio de la

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 61.

vara que llaman adivinatoria les descubrirán en sus tierras
agua y ricos tesoros escondidos¹⁰¹.

Sin llegar a estos extremos, abundan a lo largo del XVIII las disposiciones destinadas a controlar a los numerosos demandantes de limosna. Además de hacer obligatoria la obtención de una licencia para pedir (ya se tratase de un Patriarca extranjero, como de un convento o de una hermandad, eso sin contar a los mendigos), el Consejo reiteró una y otra vez la orden de que los religiosos se retirasen a sus clausuras, que abandonaban para postular o ejercer "comercios, grangerías y negocios seculares" ¹⁰² . La abundancia de clérigos regulares debía facilitar, de alguna manera, la confusión entre los verdaderos y los que hacían del engaño su profesión.

Ante la acción de estos lobos que de mala fe (y a veces con la mejor intención) atacaban la grey, el deber de sus pastores era desterrar las falsas creencias

"instruyendo a sus fieles en las sólidas verdades de la Fe, y en la simplicidad y pureza de la Religion Cristiana, declarándoles qué es superstición, en qué consiste y cuándo se comete"¹⁰³.

Bertrán no fue el único preocupado por definir los errores. En la segunda mitad del XVIII, e incluso antes, se entabla una verdadera polémica

¹⁰¹ *Ibíd.*, pp. 60 y 61.

¹⁰² Vid. AHN, Reales Cédulas, nº 155. *Colección de Reales Ordenes... expedidas en uso de la Protección a la disciplina canónica y monástica... para que los Regulares se retiren a la Clausura y así ellos como los demás eclesiásticos se abstengan de comercios, granjerías y negocios seculares...* Madrid, Antonio Sanz, 1767.

¹⁰³ F. BERTRAN, *op. cit.*, p. 62.

en torno a estas cuestiones, que recoge en buena medida Jean Sarrailh¹⁰⁴. Feijóo, Ponz, Sempere y Guarinos, Isla, Cadalso y Jovellanos denuncian en sus escritos la creencia en falsas apariciones, reliquias ficticias, milagros inventados, tradiciones infundadas y santos inexistentes aportando, siempre que les es posible, pruebas o explicaciones racionales a fenómenos considerados sobrenaturales por gran parte de la población.

Si la fe se veía suplantada o al menos "contaminada" por las vanas creencias, la ignorancia no dejaría de tener su repercusión, según los ilustrados, en el culto.

5.2. Las funciones religiosas

Eran precisamente las grandes manifestaciones de piedad colectiva las que atraían la atención y la censura de buena parte de la jerarquía eclesiástica, los ilustrados y, cómo no, el Consejo de Castilla.

Ciertas formas de culto, que se han dado en llamar "barrocas" (ya sea por la época de su aparición, ya por su estética), repelían profundamente a sus detractores. Y ello, por varios motivos.

No se trataba de una mera incomprensión, de la cual se encuentran todavía muestras hoy en día, y en virtud de la cual, según Briones Gómez,

¹⁰⁴ SARRAILH, J., *op. cit.*, capítulo VIII de la tercera parte; pp. 661-673.

"muy frecuentemente se rechazan como no-cristianas ciertas formas de religión popular sin comprenderlas verdaderamente. No se conoce su lenguaje, no se sabe lo que quieren decir. Y en lugar de hacer un esfuerzo por aprender su lenguaje para "escucharlos" o de buscar un intérprete, se decide arbitrariamente lo que significan y se les condena. Se trata, de hecho, de un problema de comunicación"¹⁰⁵.

Sin negar lo que pueda tener de cierta esta hipótesis, hay que tener en cuenta, como señala Alborg a propósito de los autos sacramentales, que el juicio de los ilustrados también se basaba, al igual que el de los prelados, en la observación. El mismo Briones reconoce que la verdad religiosa

"está mezclada, perdida y a veces distorsionada entre una maraña de elementos barrocos, sincretistas, politizados, neuróticos, absurdos, compensatorios, incoherentes y caprichosos"¹⁰⁶.

Esa misma incoherencia es la que detectaron los reformadores, bien que aplicándole unos calificativos más en consonancia con la época, pero no por ello menos apropiados (antes al contrario). Lo que ellos denuncian, creyentes como son, es la profanidad, la irreverencia, el desacato y, ya en un plano más "filosófico", lo ridículo, lo absurdo y lo grotesco.

¹⁰⁵ BRIONES GOMEZ, "La Semana Santa de Priego de Córdoba", en CASTON BOYER et al., *La Religión en Andalucía. Aproximación a la religiosidad popular*. Sevilla, Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985, p. 65.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 63.

Durante el reinado de Carlos III y atendiendo, por tanto, a estas inquietudes, se emprenden una serie de reformas destinadas a paliar tal tipo de abusos, relacionados muchas veces en su origen y ejecución con las hermandades y cofradías.

Casi en las mismas fechas que Bertrán, el Obispo de Barcelona, **Clement**, intentaba suprimir una serie de espectáculos que tenían lugar en las festividades religiosas y que producían

"muchas irreverencias, prácticas profanas y verdaderamente supersticiosas que se han introducido en las funciones eclesiásticas, de figurones ridículos y acciones burlescas que mueven a risa, profanando la religión y escandalizando a los fieles"¹⁰⁷.

El Obispo se refería a una serie de figuras de intención alegórica que aparecían en las procesiones, y cuyo significado consideraba se había desvirtuado. A causa de estos "figurones" se enfrentó al Ayuntamiento, que se oponía a su supresión y defendía en todo momento el significado sacro del "águila saltuaria", los gigantones, la mula o "mulassa", el buey, el dragón, la "bribia", los diablillos, el león y otros animales y figuras no menos pintorescos¹⁰⁸.

Los señores del Ayuntamiento de Barcelona, al explicar el significado de las figuras prohibidas tenían quizá presente (de forma, naturalmente,

¹⁰⁷ Archivo Histórico Municipal de Barcelona, *Político-representaciones*, 1770, fol. 106 vº. en SARRAILH, *op. cit.*, p.653.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 653 y 654.

inconsciente), su valor arquetípico. La ofensiva ilustrada a las formas de la llamada cultura "popular" podría basarse precisamente en su carácter inconsciente y desligado, por tanto, de la voluntad razonadora. Pero ese es ya otro tema. A pesar de las protestas de la corporación municipal, el 20 de mayo de 1771 la Real Audiencia transmitió una orden del Consejo prohibiendo

"en procesiones ni otras funciones sagradas se permitan figurones ridículos ni se practiquen acciones burlescas e irreverentes"¹⁰⁹.

No fue el Obispo de Barcelona el único en quejarse a las autoridades civiles de las desviaciones que se habían introducido en ciertas formas de culto. Las "Representaciones" eran el canal habitual de comunicación entre los prelados y el Consejo de Castilla, que, como ya se ha visto, solía tener muy en cuenta estos informes. Así, el Obispo de Plasencia,

"Haviendo advertido (...) el mismo Prelado diferentes desordenes en todo su Obispado, los manifestó al mi Consejo en representación de doce de Noviembre de mil setecientos setenta y seis, solicitando las correspondientes providencias sobre los puntos que comprehendía"¹¹⁰.

¹⁰⁹ Ibíd., p. 653. *Político-representaciones*, 1771.

¹¹⁰ AHN, Consejos, libro 1489, n° 28, fol. 118. El Pardo, 1777, febrero 20. *Real Cédula de S.M. y Señores del Consejo, en que a Consequencia de cierta Representación del Reverendo Obispo de Plasencia, se prohiben los Disciplinantes, Empalados y otros Espectaculos en las Procesiones de Semana Santa, Cruz de Mayo, Rogativas y otras; los*

El mecanismo de la reforma, por tanto, es el descrito más arriba: coincidencia de pareceres de los prelados y las autoridades civiles, exposición de los primeros solicitando la intervención del Consejo de Castilla, y acción legislatora por parte de este último. Los obispos, a su vez, se convertirán en transmisores de las órdenes del Consejo.

La **Real Cédula de 1777** es un documento muy ambicioso, que acomete la reforma de un conjunto amplio de prácticas. Aunque más que de reforma, habría que hablar de supresión. No se trataba, según el Prelado y el mismo Consejo, de costumbres perniciosas "per se": el mal no estaba tanto en la naturaleza del acto, o en su intención primigenia, como en su desvirtuación mediante elementos profanos, que hacían que el resultado se opusiese radicalmente a los fines perseguidos por la Iglesia.

Junto a esta consideración de tipo moral o ético, no podía faltar, en esta época, otra de índole intelectual o estética. Ambas dimensiones se encuentran íntimamente entrelazadas en el discurso, en una simbiosis característica de la Ilustración hispana.

Examinemos ahora las quejas del Obispo de Plasencia y las correspondientes disposiciones del Consejo. El primer motivo de preocupación lo constituye

"el abuso introducido en todo el Reyno, y generalmente en
aquel Obispado, de haver Penitentes de Sangre, o
Disciplinantes, y Empalados en las Procesiones de Semana

Bayles en las Iglesias, sus Atrios, y Cementerios; y el trabajar en los días de Fiesta en que no está dispensado poderlo hacer. Madrid, Pedro Marín, 1777.

Santa, en las de la Cruz de Mayo, y en algunas otras de Rogativas, sirviendo solo en su lugar de edificacion, y de compuncion, de desprecio para los prudentes, de diversion, y gritería para los Muchachos, y de asombro, confusion, y miedo para los Niños, y Mugeres; a lo qual, y otros fines aun mas perjudiciales suelen dirigirse los que las hacen, y no al buen egemplo, y a la expiación de sus pecados"¹¹¹.

En la parte dispositiva, el Consejo tiene además en cuenta otros factores más "políticos" (como la salvaguardia del orden público), sin olvidar nunca la dimensión espiritual de la penitencia, que encomienda a los pastores de la Iglesia haciendo hincapié en su necesaria "racionalidad":

"(...) os mando a todos (...) no permitais Disciplinantes, Empalados ni otros espectáculos semejantes, que no sirven de edificacion, y pueden servir a la indevacion, y al desorden en las Procesiones de Semana Santa, Cruz de Mayo, Rogativas, ni en otras algunas debiendo los que tienen verdadero espíritu de compunción, y penitencia, elegir otras mas racionales, y secretas, y menos expuestas, con consejo, y dirección de sus Confesores"¹¹².

¹¹¹ *Ibíd.*, fol. 2 vº.

¹¹² *Ibíd.*, fol. 3 vº.

Por qué eran irracionales y públicas muchas de estas demostraciones de arrepentimiento nos lo explica también el P. Isla, en el tono sarcástico e hiperbólico que le caracteriza¹¹³.

La indevoción y el desorden eran, por lo demás, casi inevitables en estas celebraciones públicas, que atraían a una multitud heterogénea. En circunstancias particulares, el ambiente resultaba si cabe más propicio para los abusos. Por eso el Obispo de Plasencia

"exclama contra las Procesiones de Noche, por ser una sentina de pecados, en que la gente joven, y toda la demás viciada se sale de la concurrencia, y de las tinieblas para muchos desordenes, y fines reprobados, que no pueden impedir las Justicias aun siendo zelosas"¹¹⁴.

Por tanto, y de acuerdo con el espíritu de las luces de manera bastante literal, el Consejo ordena que estas procesiones salgan

"a tiempo que esten recogidas, y finalizadas antes de ponerse el Sol, para evitar los inconvenientes que pueden resultar de lo contrario"¹¹⁵.

Otra costumbre que se considera irreverente, y que será objeto de medidas específicas más adelante, eran los bailes de carácter litúrgico que

¹¹³ P ISLA, *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas*. Madrid, Editora Nacional, 1978, vol. I, pp. 122 y ss. y 451 y ss.

¹¹⁴ *Ibíd.*, fol. 2 vº.

¹¹⁵ *Ibíd.*, fol. 3 vº.

por diversos motivos se celebraban en las iglesias o sus inmediaciones. Era bastante frecuente la "corruptela"

"de baylar los dias de Fiesta delante de alguna Imagen, a que se pretende dar culto en aquel dia, o bien dentro de la misma Iglesia, o en su Atrio, o Cementerio, o quando no se permite en estos sitios, sacándola a la Plaza publica con las insignias de Cruz, Pendon, y Capa Pluvial, y haciendo allí sus bayles, que terminan en alguna ofrenda, o limosna, con que se entiende no solo cohonestada la irreverencia, sino convertida en un acto piadoso y de devocion"¹¹⁶.

En este caso, sí se considera que la danza misma atenta contra la moral o, por lo menos, la disciplina eclesiástica, ya que no se censuran desviaciones o abusos. Al contrario, sería la ofrenda lo que transformaría un acto irreverente por naturaleza en una demostración de piedad. Las autoridades civiles también lo entienden así, y se remiten a la legislación vigente:

"No tolerareis bayles en las Iglesias, sus Atrios ni Cementerios, ni delante de las Imagenes de los Santos, sacandolas a este fin a otros sitios, con el pretexto de celebrar festividad, darles culto, ofrenda, limosna, ni otro alguno, guardandose en los Templos la reverencia, en los Atrios y

¹¹⁶ *Ibíd.*, fol. 3.

Cementerios el respeto, y delante de las Imagenes la veneracion que es debida, conforme a los principios de la Religion, a la sana disciplina, y a lo que para su observancia disponen las Leyes del Reyno"¹¹⁷.

La última de las disposiciones de esta Real Cédula se refiere no tanto al culto como a su verificación. Se trata de conminar al cumplimiento del precepto dominical, en su doble sentido de descanso y asistencia a Misa. La letra del decreto deja entrever que el trabajo en los días festivos era frecuente en el medio rural:

"en el caso de que al tiempo de la recolección de frutos, por el temporal, u otro accidente huviere necesidad de emplearse en ella algun día festivo de dicha clase, pedireis la correspondiente licencia al Parroco en nombre del Vecindario, sin que sea necesario pedirla cada vecino; cuya concesion deberan hacer los Parrocos, haviendo justa causa, graciosamente, sin pensionarla con titulo de limosna, ni otro alguno, siendo una declaracion de haver verdadera necesidad, que dispensa el precepto"¹¹⁸.

La otra cara de la moneda será, en este caso, el absentismo laboral durante las fiestas que no eran de precepto, y que tanto preocupaba a los reformadores de los gremios.

¹¹⁷ *Ibíd.*, fol. 3 vº y 4.

¹¹⁸ *Ibíd.*, fol. 4.

En directa relación con las representaciones de Climent y Bertrán comentadas más arriba, el Consejo publica una **Real Cédula el 21 de julio de 1780** prohibiendo en las iglesias y procesiones las danzas y determinadas figuras, como los gigantones, que no aparecían en la ley de 1777. Esta medida no carecía, por tanto, de precedentes, especialmente en Madrid, ya que en virtud de la consulta del Consejo de 10 de Abril de 1772, el rey se sirvió mandar

"se quitasen, y cesasen en Madrid para lo sucesivo los Gigantones, Gigantillos, y Tarasca"¹¹⁹.

En este caso la acción legislativa venía motivada, no por la representación de un prelado, sino más bien por la observación directa del mismo Consejo, que es testigo de

"algunas notables irreverencias, que en la Fiesta del Santísimo Corpus Christi de este año se han cometido con ocasión de los Gigantones, y Danzas, en donde permanece la práctica de llevarlos en la Procesion de aquel día"¹²⁰.

Los motivos que se alegan para suprimir esta costumbre son similares a los expuestos con anterioridad, con una pequeña diferencia: en esta ocasión

¹¹⁹ AHN, Reales Cédulas, nº 534. San Ildefonso, 1780, julio 21. *Real Cedula de S.M. y Señores del Consejo, por la qual se manda que en ninguna Iglesia de estos Reynos, sea Cathedral, Parroquial o Regular haya en adelante Danzas, ni Gigantones, sino que cese del todo esta práctica en las Procesiones, y demas funciones Ecclesiasticas, como poco conveniente a la gravedad, y decoro que en ellas se requiere.* Madrid, Pedro Marín, 1780.

¹²⁰ *Ibíd.*, p. 2.

se hace una referencia al exterior, muy en la línea de la voluntad ilustrada de poner a España (y, singularmente, a la Corte) a la altura de los tiempos. En suma,

"semejantes figurones, no solamente no autorizaban la Procesion, y culto del Santísimo Sacramento, sino que su concurrencia causaba no pocas indecencias, por lo qual no se usaban en Roma, ni en muchos de los principales Pueblos de España, pues solo servían para aumentar el desorden, y distraer, o resfriar la devocion de la Magestad Divina"¹²¹.

La Real Cédula de 1780 venía a ser el colofón de una serie de medidas destinadas a reformar profundamente las grandes manifestaciones de piedad colectiva que coincidían, como se ha visto, con las principales solemnidades del año litúrgico.

Las prácticas devocionales que atraen la atención de los reformadores constituían una de las actividades más importantes de las cofradías, que destinaban a su celebración buena parte de su presupuesto. Buen ejemplo de ello son las procesiones, especialmente las de Semana Santa y Corpus Christi, tan criticadas, como se ha visto, debido a la serie de espectáculos que solían acompañarlas.

De hecho, y como se verá más adelante, este tipo de piedad tradicional será uno de los principales motivos alegados por el gobierno cuando acometan la reforma de las hermandades. No olvidemos que esta

¹²¹ *Ibíd.*, pp. 2 y 3.

última y las medidas citadas más arriba se producen de manera simultánea, lo que denota su carácter complementario.

Estas disposiciones no estaban exentas, en su formulación, de consideraciones culturales y políticas, que también se tendrán presentes al emprender la reforma de las cofradías. La coincidencia de enfoque, así como las relaciones que se establecen entre las diferentes medidas, revelan hasta qué punto nos hallamos ante una política coherente en sus medios y en sus fines.

Estos apuntan, según Sarrailh, hacia

"una reforma religiosa y moral que, en medida mayor aún que las reformas políticas y económicas y en concordancia plena con las ciencias modernas y la nueva filosofía, restituya a los españoles los beneficios de la razón y de la virtud"¹²².

¹²² SARRAILH, *op. cit.*, p. 707.



III. LAS RAÍCES DE LA POLÉMICA ILUSTRADA CONTRA LAS COFRADÍAS

Si algo debe haber quedado claro de lo que llevamos dicho es que la reforma de las cofradías en 1783 no es una medida aislada de política religiosa y que, además, obedece al mismo entramado de causas que el resto de las disposiciones del reinado de Carlos III, con algunas de las cuales guarda estrecha relación. Ahora bien, **¿cuáles fueron los motivos concretos que dieron pie a la crítica ilustrada, primero, y más tarde a la reforma?** En el presente capítulo intentaremos contestar a esta pregunta.

Las causas del enfrentamiento se deducen, en parte, de la serie de disposiciones citadas anteriormente. En efecto, como se ha visto, muchas de ellas hacían mención expresa de las hermandades, por hallarse directamente relacionadas con su reforma. Otras veces la alusión es implícita: se trata de actividades que las cofradías suelen llevar a cabo o, que por lo menos, se considera que pertenecen al mismo "patrón cultural" de corte "tradicional", "popular" o "barroco".

Una segunda fuente a tener en cuenta para desentrañar el trasfondo de la hostilidad ilustrada es la serie de escritos particulares e impresos en que de forma más o menos abierta se ataca a estas instituciones. Como en tantos otros asuntos, el punto de vista de los autores será bastante homogéneo. Esta uniformidad viene dada no sólo por la formación cultural de esta minoría, sino también por sus objetivos. En efecto,

"si la materia interesaba, era en tanto que se la tomaba como base para una acción de crítica y reforma"¹.

Crítica y reforma aparecen, por último, fielmente reflejadas en el expediente que instruye el Consejo de Castilla sobre reforma de cofradías. Es aquí donde se encuentran expresados de forma más completa los argumentos que esgrimen los gobernantes ilustrados contra las hermandades. Y no sólo por la diversidad de enfoques que se traslucen, sino por la relación que se establece entre cada uno de ellos.

Todo lo cual no significa que los reformadores careciesen de toda cautela al manifestar sus opiniones. Esta precaución podía obedecer a la oposición entre masa y minoría, de forma que

"al vulgo ignorante se le educa, y hasta se le informa, pero quedan reservadas a los iniciados ciertas ideas, que no se hacen públicas por miedo a las censuras, por recelo y quizá por desprecio"².

Esta actitud no era sólo extensiva al pueblo. Al dirigirse a los prelados, que comparten en buena medida su postura, los representantes del poder se ocupan tanto de obtener su colaboración como de evitar su suspicacia. Para ello, como veremos, no dudan en ocultar aquellos aspectos

¹ J.A. MARAVALL, "Mentalidad burguesa e idea de la Historia en el siglo XVIII", en *Revista de Occidente*, 107, 1972, p. 279.

² L. M. ENCISO RECIO, Prólogo a ALMUIÑA FERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. XXIII.

de la reforma que podían herir la susceptibilidad de la Iglesia, en esos momentos a flor de piel. Buena prueba de ello son algunos documentos internos del Consejo³.

Base fundamental, por tanto, para establecer las causas subjetivas y objetivas de la reforma será el Expediente General de Cofradías, que contiene los testimonios y opiniones de las primeras figuras del Consejo de Castilla. No ofrecen menor interés los informes de los obispos e intendentes y, en el lado opuesto a la reforma, los documentos de las propias hermandades.

Este mosaico de críticas, informes, sugerencias y protestas adquiere coherencia al articularse en virtud de los criterios que se manifiestan a lo largo de la propia documentación.

³ AHN, Consejos, leg. 7090-7091.

1. Tradición y luces en la reforma española de las cofradías

Plantearse las raíces de la reforma emprendida por los gobernantes iluministas en España y en el resto de Europa comporta, en primer lugar, una precisión terminológica que remite a la percepción que de las formas corporativas de agregación se tiene en la época. El término que acabamos de emplear es contemporáneo y artificial. Hace dos siglos, se utilizaban indistintamente (o, al menos, simultáneamente) las palabras gremio (*métier*, *mestiere*, *arte*), cofradía y hermandad. Aún hoy, en España, las agrupaciones profesionales de pescadores y marineros se llaman cofradías. No se usa por lo tanto, en el XVIII, la palabra "cuerpo" sino con significado casi adjetivo, referido a cada una de las partes que forman un todo. Los cuerpos se perciben, por tanto, de forma indiferenciada, como una realidad fragmentaria (*átomos*). No importa tanto la cualidad específica de cada uno como su oposición (en cuanto partes) a la unidad y cohesión que debían imperar en la nación. Su misma abundancia las convierte en algo monstruoso:

"Parece que España es un cuerpo compuesto de muchos cuerpos pequeños, destacados y opuestos entre sí, que

mutuamente se oprimen, se desprecian, se hacen una continua guerra civil"⁴.

La visión ilustrada de los cuerpos es, por tanto, de *disgregación*, y no de *agregación*. Este es, como se verá, uno de los motivos por los que se intentará su supresión.

La misma definición de los cuerpos pone de relieve la importancia de los factores de tipo cultural en la reforma. No voy a tratar aquí de la filosofía de la Ilustración. Tan sólo subrayaré, remitiéndome a Venturi, el carácter predominantemente político y reformador del llamado Siglo de las Luces⁵. Este enfoque vendría a solucionar de forma definitiva la compleja cuestión de la Ilustración española, cuya existencia fue puesta en duda por sus mismos contemporáneos. Baste decir aquí que este constituye uno de los núcleos en torno a los que se articula la reflexión sobre la especificidad cultural de España⁶. Bien es verdad que, más allá de la complacencia española en encontrar diferencias, la lucha entre tradición (y resistencias populares) y reforma (no se olvide, siempre a manos de minorías) es una constante de la historia, y el caso de la Ilustración europea en general (y el de la reforma de las cofradías en particular) es una buena demostración de ello.

Con esta premisa, podría parecer ilógica la referencia a los antecedentes nacionales del reformismo ilustrado español, si no fuera porque

⁴ Pablo de OLAVIDE, *Plan de Estudios para la Universidad de Sevilla*, cit. en Franco VENTURI, *Settecento Riformatore*, Torino, Einaudi, 1976, vol. II, p. 46.

⁵ Véase en particular *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970.

⁶ La cuestión es examinada por E. SUBIRATS, *La ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1981.

la historiografía (en particular la francesa⁷) ha subrayado siempre las fuentes extranjeras del movimiento en la Península Ibérica. A su origen foráneo se achacaba su poco o escaso arraigo, aunque uno de los más acérrimos defensores de esta teoría atribuyera, de forma paradójica y significativa, la extensión relativa del reformismo a la sólida tradición burocrática española⁸. El problema es que en todas partes podría hablarse del "origen foráneo" de la Ilustración, en virtud de la circulación de ideas en la Europa de la época (por no hablar también de América). No sólo se conoció el pensamiento francés en España, sino, como ha demostrado, entre otros, Antonio Mestre, también el italiano⁹. Viceversa, los tratados de reformadores como Campomanes alcanzaron una rápida difusión en el resto de Europa, convirtiéndose en puntos de referencia obligados¹⁰. Pero precisamente el fiscal del Consejo de Castilla, artífice de la reforma de las cofradías, constituye un típico ejemplo de lo que pretendemos señalar aquí, es decir, la insistencia en las raíces

⁷ Responsables de esta visión de una Ilustración "importada" son los por otra parte excelentes trabajos de J. SARRAILL, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII* (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985³), R. HEER, *España y la revolución del siglo XVIII* (Madrid, Aguilar, 1988²) y M. DEFOURNEAUX, *Pablo de Olavide ou l'afrancesado* (París, P.U.F., 1959). El principal artífice de la visión de la Ilustración (en su versión deísta) como algo opuesto a la tradición católica española fue, como se sabe, Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, en su *Historia de los heterodoxos españoles*.

⁸ Nos referimos a Américo CASTRO, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1973², vol. I, pp. 17, 21 y 24.

⁹ Sobre la influencia concreta de Muratori, véase sobre todo A. MESTRE, *Despotismo e Ilustración en España*, Barcelona, Ariel, 1976; *Ilustración y Reforma de la Iglesia, pensamiento político-religioso de D. Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781)*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1968; *El mundo intelectual de Mayáns*, Oliva, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva 1978; *Muratori y la cultura española*, en *La fortuna di Muratori, Atti del Convegno Internazionale di Studi Muratoriani*, Firenze, L. Olschki, 1975. También estudió la fortuna de los italianos, sobre todo de Vico, V. RODRÍGUEZ CASADO, *La política y los políticos en tiempos de Carlos III*, Madrid, Rialp, 1962.

¹⁰ De la influencia del ejemplo español en la cuestión del regalismo y la expulsión de los jesuitas se ha ocupado con gran amplitud F. VENTURI en "L'esempio spagnolo", capítulo III de *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, vol. II de su *Settecento Riformatore*.

nacionales de buena parte de los planteamientos reformistas españoles. En efecto, sus referencias a autores extranjeros (como Montesquieu, Grocio, Hobbes, Locke, Pufendorf, Berbeirak o Muratori) son posteriores a las citas de canonistas, moralistas, publicistas y economistas españoles de los siglos pasados, que constituyeron la base de su formación¹¹. Lo mismo cabe decir de su desdichado predecesor Melchor de Macanaz, que se basó en su defensa de la regalía en la misma Representación de Chumacero y Pimentel, de 1633, y en las mismas obras de Gerónimo de Ceballos, Francisco Salgado, Solórzano Pereira, González de Salcedo o Larrea¹².

La última tentación de los historiadores que se ocupan de la Ilustración española parece consistir, una vez aceptado el legado de la tradición, en dilucidar su peso específico frente a la innovación¹³. Ejemplo típico en este sentido es Olavide, a quien se ha propuesto no ya como "afrancesado", sino como síntesis entre ambas tendencias¹⁴. Síntesis que se puede considerar como fuente de contradicción, pero que está en la misma

¹¹ Así se desprende de la lista de libros que debían constituir la base de una buena biblioteca, redactada en 1753, después de su *Tratado de la Regalía de España*. Más adelante volveremos sobre el pensamiento regalista de Campomanes. Los escritos mencionados han sido estudiados por V. LLOMBART, *Campomanes, economista y político de Carlos III*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 67-74. El autor pone de relieve cómo hacia esta época comienza a combinar su conocimiento de los movimientos europeos con su amplio estudio de la tradición española.

¹² Véase C. MARTÍN GAITE, *El proceso de Macanaz. Historia de un empapelamiento*, Barcelona, Anagrama, 1988⁴, pp. 19-21. La autora no oculta, por otra parte, la influencia de los libros de Barclay y Talon (*ibíd.*, p. 215). A su vez, la obra de Macanaz fue aducida por Campomanes, que cita a más de 30 autores españoles regalistas de los siglos XVI a XVIII (LLOMBART, *op. cit.*, p. 69).

¹³ El enfoque conflictivo preside el reciente volumen misceláneo dirigido por F. LA RUBIA PRADO y J. TORRECILLA, *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*, Madrid, Tecnos, 1996.

¹⁴ L. PERDICES BLAS, *Pablo de Olavide (1725-1803). El ilustrado*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 41, 58 y ss. El autor ve en la formación escolástica y su posterior contacto con la cultura europea un rasgo común entre Campomanes, Jovellanos, Olavide o Floridablanca.

base del llamado despotismo ilustrado. No es ocioso insistir en este aspecto ya que la reforma de las cofradías en España tomó como punto de partida fundamental la defensa regalista de los derechos de la Corona. El regalismo constituía al mismo tiempo un arma para efectuar la reforma y un argumento legitimador, por cuanto se basaba en la tradición jurídica española. En efecto, "arma" o instrumento imprescindible era la autoridad real, y en ello consiste precisamente el despotismo ilustrado, como demostraron Luis Sánchez Agesta y José Antonio Maravall¹⁵. Legitimador es, frente a los sectores más tradicionalistas, el recurso al sistema polisinodial de los Habsburgo (en particular, el Consejo de Castilla) y la constante referencia a las antiguas leyes de la monarquía. Campomanes (como el resto de los políticos ilustrados) jugó estas dos bazas a fondo, intentando vencer las resistencias que encontraba en el mismo seno del Consejo: con sus constantes referencias al derecho castellano y al Canónico "podía presentar las innovaciones y los proyectos de ley como evolución normal de las "leyes fundamentales" del Reino; podía, en definitiva, aportar una interpretación continuista que legitimara las medidas más o menos reformadoras del Despotismo ilustrado"¹⁶.

¹⁵ J. A. MARAVALL, *La fórmula política del despotismo ilustrado*, en *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*, Madrid, Mondadori, 1991, pp. 443 y ss. El que los ilustrados pactaran con el poder para poner en práctica el programa de reformas no significa que no existiese, al mismo tiempo, una corriente crítica al poder de la monarquía absoluta (*Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español*, *ibíd.*, pp. 61 y ss.). El pacto con el poder es admitido por cuantos se ocupan del XVIII español, ya lo consideren como límite a la misma Ilustración (SUBIRATS, *op. cit.*, p. 34), ya lo contemplen desde el punto de vista de los resultados obtenidos (LLOMBART, *op. cit.*, pp. 360 y ss.).

¹⁶ C. DE CASTRO, *Campomanes. Estado y reformismo ilustrado*, Madrid, Alianza, 1996, p. 17.

Claro está que las pretensiones de legitimación jurídica podían chocar con los sectores opuestos a la reforma. Es lo que pasó en el caso de las cofradías, donde las alusiones a la defensa de la autoridad real no ocultaban la intención innovadora en los campos de la beneficencia, la práctica religiosa y el control económico y político de estos *cuerpos* en beneficio de la *felicidad* de la *nación*. En realidad, existe una conexión con el legado cultural de los siglos anteriores, por qué no negarlo, pero, desde el punto que ese mismo legado y el mismo tipo de legitimación jurídica es empleado por los adversarios de la reforma, a modo de defensa, queda claro el carácter parcialmente instrumental de muchas de estas citas y alusiones. En otras palabras: los reformadores tomaban de la tradición lo que les resultaba útil, con un fuerte espíritu selectivo¹⁷.

¹⁷ Por ejemplo, el 1 de julio de 1768 Campomanes firmó la "Consulta sobre la supresión de las Cátedras y escuelas de los regulares expulsos de la Compañía", verdadero expediente contra el probabilismo y el tiranicidio, que tuvo como punto de partida la censura y condena de un libro en que se mencionaban estas doctrinas (*Incomoda probabilismi*, del P. Mas, Valencia, 1765). Una oportuna alusión al motín de Esquilache, atribuido entonces a maquinaciones jesuíticas, fue el argumento definitivo para la prohibición de los autores mencionados. Véase Luis SÁNCHEZ AGESTA, *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979, pp. 109-113.

2. Raíces políticas de la reforma

Entre las consideraciones que tuvieron presentes los hombres de gobierno al acometer la reforma de las cofradías, figuran las de carácter político. Incluso cuando no las mencionan de forma especial, o no hacen mayor hincapié en ellas, no dejan de estar presentes a lo largo de la gestación de la reforma.

En efecto, todos los demás argumentos que se esgrimen están de alguna manera subordinados a una idea: el concepto de utilidad pública y el bienestar nacional. Este principio va unido al de la unidad de toda la Monarquía y al desarrollo del sentimiento de nación entre los ilustrados. Por otra parte, nunca se perderá de vista al poder como artífice y, al mismo tiempo, máxima encarnación de la unidad nacional. Todo ello, unido a las máximas del despotismo ilustrado, da lugar a una actitud peculiar frente a otros poderes en el interior del Estado. Veamos cómo se manifiestan estas ideas y preocupaciones en relación con las cofradías.

2.1. La unidad nacional

Cuando los Señores de la Sala Figareda, Valiente, Velasco y Azpilicueta informaron al Fiscal del Consejo de Castilla sobre la aprobación de las ordenanzas de la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción ¹⁸, no dudaron en emplear términos grandilocuentes en el preámbulo. Meditaban sobre los distintos tipos de hermandades, considerando su bondad relativa y su función dentro de la Monarquía. Así, las de artesanos y oficiales estaban

"vedadas por ley especial del reino, con todo de parecer convenientes sino precisas, a la perfección de las artes, a la feé del comercio a el **buen orden, y armonía del Estado**"¹⁹.

Por el contrario, las de devoción y socorro,

"lexos de ser utiles trahen de suyo sensibles inconvenientes en lo moral y **político**"²⁰.

Los Señores de la Sala no se preocupan de mencionar cuáles eran esos inconvenientes políticos, sino de forma indirecta. Parecería que estos burócratas exageraban, creando falsas expectativas en sus futuros lectores, de no ser por la frecuencia con que hallamos expresiones similares en otros

¹⁸ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1772, octubre 31. Expediente sobre aprobación de ordenanzas de Nuestra Señora de la Concepción, en la parroquia de San Miguel de Madrid.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*

lugares. ¿Se trata, por tanto, de meras declaraciones retóricas o, por el contrario, obedecen a una realidad?

Desde el punto de vista ilustrado, la nación debía ser un cuerpo formado por todos sus ciudadanos. Farid Abbád sugiere cómo Olavide se adelantó a la concepción orteguiana de la España "invertebrada"²¹ al definirla como un conjunto de **cuerpos** separados y contrapuestos entre sí. Esta visión no era otra que la del Antiguo Régimen, asentado sobre estamentos y corporaciones entre las que se contaban las cofradías. Por encima de ellos, y de los distintos elementos nacionales, Gándara o Campomanes proponen la unidad económica, política, cultural y religiosa.

Las palabras de Olavide revelan lo que los "cuerpos" representaban para los reformadores ilustrados. Que esta visión no fuera exclusiva del despotismo borbónico español lo demuestran de manera sobrada los argumentos empleados en todas partes contra las congregaciones de jesuitas. Con la mente sin duda puesta en los recientes acontecimientos españoles, Firmian acusaba en 1767 a las misiones dirigidas por la Compañía de introducir entre los fieles el espíritu de facción y partido²². Algo tan peligroso de por sí (conspiraciones imaginarias aparte) como las doctrinas del

²¹ Farid ABBAD, "La confrerie condamné ou une mentalité festive confisqueé. Un autre aspect de l'Espagne a la fin de l'Ancien Regime". *Melanges de la Casa de Velázquez*, XIII, 1977, p. 378.

²² Paola VISMARA CHIAPPA, "L'abolizione delle missioni urbane dei gesuiti a Milano (1767)", *Nuova Rivista Storica*, vol. LXII, 1978, p. 551. El recuerdo de los motines de subsistencias no hizo sino avivarse en los años 80 y 90, ante ejemplos como Francia, Nápoles o Roma. Por eso Giambattista Vasco escribe, en una memoria presentada al concurso convocado por la Sociedad Agraria de Verona sobre la permanencia de cuerpos en 1789, que éstos podían constituir una amenaza para la tranquilidad pública y que "Gli oggetti piú lodevoli, quali sono l'esercizio degli atti di religione e il sollievo dei bisognosi possono dar occasione a queste adunanze di degenerare in conventicoli perniziosi", recordando que "facili sollevazioni nel basso popolo si viddero piú di una volta nelle città manifattrici" (*Delle università delle arti e mestieri*, Milano, Luigi Veladini, 1793, p. 26, cit. en VENTURI, *op. cit.*, V. 1, p. 335).

tiranicidio, en un régimen que nada tenía de democrático y sí, por el contrario, bastante de totalitario²³. Ello no deja de ser paradójico en el siglo del auge de nuevas formas de agregación, como las academias, las Sociedades de Amigos del País, las tertulias, los clubs o las logias masónicas²⁴. Pero la paradoja parece ser una de las características de este siglo con presunción de rectilíneo.

En plena época de contestación de los privilegios y de construcción de grandes estados centralizados (no se olvide que hasta 1700 cada reino de la monarquía hispana conservó su legislación y órganos propios de gobierno) es lógico que se produjera un rechazo hacia estos cuerpos que no hacían sino subrayar las bases de la división de la sociedad corporativa: por oficios, por estamentos, por origen regional.

Al contrario, la política ilustrada intenta sacar a los distintos cuerpos de su aislamiento y hacerles colaborar en una empresa común: la prosperidad de España. Ejemplo de cuanto llevamos dicho son los intentos de establecer la única contribución, haciendo tributar además a los estamentos privilegiados, o las medidas destinadas a dignificar el trabajo.

A todo ello se oponía el espíritu de *facción*, la mentalidad cerrada y exclusivista de muchos cuerpos y corpúsculos cuya misma existencia

²³ El contrato o pacto social no tendría para Campomanes más valor que el de reforzar los argumentos a favor de la autoridad real, a la que quedaba reservado, en definitiva, el juicio sobre lo más conveniente a la "felicidad pública". En su argumentación cita a Pufendorf (véase SÁNCHEZ AGESTA, *op. cit.*, pp. 96-98), pero quizá pudiera haber hecho lo mismo con Muratori, aunque éste exponga la cuestión en términos más floridos y paternalistas, haciendo recaer el origen de la soberanía a medias entre Dios y el pacto social. Al final, el italiano va a parar a lo mismo: que el príncipe "abbia una potenza assoluta per fare del bene" (*Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*, Roma, Donzelli, 1996, p. 20).

²⁴ ZARDIN, "Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo", en *Società e Storia*, Milano, 1987, n. 35, *op. cit.*, p. 122.

fragmentaria, además, constituía un desafío al poder y a la razón. Para el Consejo de Castilla, estas consideraciones tenían su peso a la hora de enfrentarse con la reforma de las cofradías. Los mismos funcionarios de la Sala que hemos mencionado más arriba se hacían eco de las preocupaciones nacionales de sus superiores. Por eso se manifiestan contrarios al carácter "cerrado" de las hermandades, a la vez que hacen un curioso alegato a favor de la igualdad de todos los hombres, en virtud de su naturaleza (cómo no) racional. En las correcciones que sugieren a las ordenanzas presentadas por la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, se expresan en los siguientes términos:

"El numero de Hermanos será abierto, y sin tantas formalidades su admisión; toda criatura dotada de Razón puede ser congregante: Los derechos de entrada deberán ser iguales respecto de todos, como tambien los Socorros a los necesitados desde el punto en que se alisten"²⁵.

Abundando en el ideal igualitario, y apelando a la caridad cristiana, los señores de la Sala de Gobierno ordenan en los capítulos siguientes:

"Siempre que se verifique estar enfermo el congregante ha de ser socorrido (...); La verdadera Caridad Christiana no distingue de necesidades (...). Sin distinción de causa será socorrido el que se halle preso (...). Será admitido qualquiera

²⁵ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1772, octubre 31.

que lo pretenda, tenga, o no oficio, o empleo; por que siendo esto de pura debocion como se supone, asistirá cada uno quando pueda y se lo permitan sus respectivas ocupaciones"²⁶.

Estas "distinciones" eran y son frecuentes en determinadas cofradías, como las "gremiales", a las que sólo podían pertenecer los individuos de un oficio (sin que importara, en este caso, su situación socioeconómica particular)²⁷. Pero las condiciones de ingreso variaban enormemente de unas hermandades a otras.

Aparte de ser corpúsculos más o menos aislados y cerrados, estas congregaciones podían constituir un peligro político, según los reformadores, dadas las relaciones que podían establecer entre sí, o su actitud hacia el resto de la sociedad. Así, Turgot censuraba su particularismo en los siguientes términos:

"las cofradías religiosas, estrechando más los vínculos entre los individuos de un mismo oficio, les dieron más frecuentes ocasiones de congregarse y tratar en esas juntas del interés común a los miembros que componían aquella particular sociedad, cuya privativa utilidad promovieron con incesante desvelo en perjuicio de la que correspondía a la general"²⁸.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Estas cofradías serían hermandades grupales verticales cerradas, según la compleja tipología elaborada por Isidoro MORENO NAVARRO en *Cofradías y hermandades andaluzas*, Sevilla, Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985, p. 41.

²⁸ Archivo de Campomanes, 54-5. *Edicto de S.M. Cristianísima sobre la supresión de diputados y veedores de Gremios, y de las Comunidades de Comercio, artes y oficios. Dada en Versalles, febrero 1776*. Traducción manuscrita, p. 8.

Pero, a ojos de los gobernantes españoles, el particularismo era especialmente grave cuando se fundaba no en una determinada posición social, económica o en ciertas preferencias devocionales, sino en una misma procedencia geográfica o, como se decía en la época, en una nación común.

De hecho, las **congregaciones de naturales** tenían gran importancia en lugares como la Corte, donde acudían personas de todos los rincones del reino. Aparte de las funciones habituales de las hermandades, servían a los emigrantes de nexo con su terruño, al tiempo que creaban entre ellos vínculos personales y profesionales. Venían a representar, por tanto, una comunidad de intereses entre paisanos. El propio Marqués de la Ensenada fue nombrado Hermano Mayor de una de estas cofradías, la de Nuestra Señora de Valvanera, de naturales de la Rioja²⁹.

Para el Consejo de Castilla, sin embargo, lo de menos eran estos nombramientos más o menos honoríficos. Como ya se ha indicado, uno de los objetivos fundamentales de los políticos españoles del XVIII era la plena integración nacional. El nombre **España**, como señala Julián Marías³⁰, se emplea con más frecuencia que nunca para designar a la Monarquía Católica. Claro está que esta empresa tuvo que hacer frente a resistencias,

"algunas, legítimas, pues toda transformación hiere algunas realidades respetables; pero otras eran supervivencias añejas

²⁹ AHN, Estado, leg. 4843. Madrid, 1754, julio 16.

³⁰ *España inteligible*, p. 267.

absolutamente inconvenientes o intolerables, o bien egoísmos particularistas o vanidades locales"³¹.

Llevados de su celo, los ministros de Carlos III considerarán a las hermandades "regionales" como uno de esos obstáculos a abatir, ya que, dejando a un lado su particularismo, constituían una imagen de la antigua España de los Reinos. No convenía, en un momento en que se miraba al futuro, volver al pasado político.

El Conde de Aranda (que, por lo demás, encabezaba el llamado "partido aragonés") se mostraba bien claro al respecto:

"Las Congregaciones de Naturales, y las Provinciales que se llaman Nacionales sostienen un **espíritu de Partido**, y conservan una **Memoria** que no conviene, donde solo ha de haver **un Rey, una Ley, y una Grey**, y son fanaticas en dispendios, ostentacion, y parcialidad"³².

La "memoria" que no convenía recordar era, sin duda, la de una Cataluña en armas, en 1640 y 1700 (recuérdese de paso cómo las voces en defensa de los gremios surgen precisamente allí), y, en general, la de los fueros, cuya parcialísima conservación obedecía exclusivamente a la fidelidad a la nueva dinastía borbónica. Pero indudablemente, esa insistencia en la unidad iba más allá del proceso de unificación nacional y el Decreto de

³¹ *Ibíd.*

³² AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. S. Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradías que hai en el Reyno*; fol. 148 vº.

Nueva Planta³³ y hundía sus raíces en el principio político del despotismo ilustrado, como refleja la expresiva fórmula de Aranda.

Ya se ha aludido a la absoluta soberanía del príncipe. En cuanto a la ley que éste debía aplicar, es claro que debía perseguir la *pubblica felicità* muratoriana, basada en principios universales, de acuerdo con un orden natural o esencial; el "bien común" se identifica con los valores y objetivos de la Ilustración: la utilidad, la prosperidad, la felicidad. La inclinación natural de los hombres a la socialidad, la beneficencia y la humanidad hará que todos hagan suyos estos valores y se sometan gustosos a la autoridad del príncipe, siempre ilustrado³⁴. Es más, señala Maravall, y la apreciación nos interesa particularmente: el poder es el creador del mismo orden político. El jurista catalán (de nuevo la paradoja) Lázaro Dou sostiene que todos los cuerpos que integran una sociedad (gremios incluidos) "necesitan «para su existencia» de la aprobación real; de lo contrario, no pasan de «juntas ilícitas»"³⁵. Únase a esto el argumento regalista y se tendrá cumplida idea de

³³ El proceso de construcción definitiva de España (en palabras de J. Marías) o de "homogeneidad nacional" (en términos de Maravall) corresponde al principio de la universalidad de las leyes de la naturaleza y de la sociedad, que se pretende alcanzar en los terrenos jurídico, administrativo, económico, fiscal, geográfico, educativo, militar, social y asistencial (MARAVALL, *op. cit.*, pp. 455-459). Incluso religioso, en virtud de medidas como la supresión de congregaciones religiosas y el control del culto y la vida parroquial. El Imperio austriaco sería un excelente ejemplo en este sentido, dejando aparte la política de tolerancia religiosa que, por lo demás, tiende a ser también "homogeneizadora" (VENTURI, *op. cit.*, IV-2, pp. 655-664; W. DAVIS, *Joseph II*, La Haya, 1974, pp. 193 y ss.).

³⁴ MARAVALL se ocupa ampliamente de la cuestión, subrayando la importancia del pensamiento muratoriano en España y citando además a Mercier de la Rivière, d'Holbach, Helvetius, Rousseau, Quesnay, Voltaire, Baudeau, Galiani, Tanucci, Romá y Rosell, Ward, Campillo, Peñaflorida, Cabarrús, y, naturalmente, Campomanes. Como si hubiera tenido la frase de Aranda delante, Maravall resume: "Un soberano sobre todos, un pueblo al que aquél con su acción de mando configura, una ley que ha de inspirar toda norma" (*op. cit.*, pp. 452 y 455).

³⁵ *Ibid.*, p. 453.

las bases de la reforma y abolición de las distintas formas de agregación, y de la insistencia en la necesidad de la "aprobación civil".

Por lo que se refiere a los "dispendios, ostentación y parcialidad", está claro que Aranda pensaba en el daño que podían ocasionar a la economía nacional los gastos excesivos. Se concibe la sociedad como un cuerpo formado de distintos miembros, cuya salud repercute en la totalidad, o, en palabras de Campomanes, como "una máquina compuesta de muchas partes" que funcionan con un orden matemático (según la "aritmética política" de Petty)³⁶. Esto podría parecer una contradicción por cuanto supone el reconocimiento de la complejidad de una realidad que se quiere uniforme. Pero nos interesa subrayar otra cosa: aquí no estamos ante el individualismo que fundamenta el liberalismo, sino ante los mismos principios que inspiran a Capmany su defensa de los gremios, y que son formulados por Fray Fernando de Ceballos, en una larga paráfrasis de San Pablo y su definición del Cuerpo Místico. Ceballos proporciona en su obra los argumentos para conciliar la doctrina cristiana de amor al prójimo con la defensa del sistema ilustrado³⁷, pero lo que servía a Campmany también podía servir a Campomanes y Aranda, en sentido contrario:

"Si todos se reconcentraran en el amor de sí mismos,
queriendo cada miembro hacerse el centro de todas las cosas

³⁶ En la introducción al *Apéndice sobre la Educación Popular*, citado por MARAVALL, *ibíd.*, p. 455.

³⁷ Rechaza la valoración negativa del término "despotismo" y lo define como el gobierno "donde uno solo con la regla o ley de la razón y para el bien común, lo ordena todo por su juicio soberano", en *La falsa filosofía, crimen de Estado*, 1776, VI, p. 129 y ss. Cit. por SÁNCHEZ AGESTA, op. cit., p. 107. Sobre la polémica de Ceballos en defensa de la Providencia y de la caridad, *ibíd.*, pp. 262-279.

que son y atraer para sí el bien de los otros, haciendo lo mismo cada hombre, vendría a ser el Estado una confusión de rapiñas y violencias recíprocas. Si pudiera subsistir un reino tan dividido y donde cada miembro chocase con los otros miembros, ¿no sería propiamente una Babilonia o ciudad del diablo?"³⁸.

Parece sin embargo que, en el caso que nos ocupa, los señores del Consejo de Castilla decidieron que era más fácil suprimir los cuerpos que armonizar sus intereses. Sin duda, eran las "memorias" concretas las que influían en la decisión. En la práctica, no se admitían más "cuerpos" (o miembros) que los directamente subsidiarios del Estado: Consejos, ayuntamientos, sociedades económicas, Juntas de Caridad y, a ser posible, diócesis y parroquias.

El fanatismo y el particularismo no eran, por lo demás, patrimonio exclusivo de las cofradías de naturales. En el mismo documento, Aranda se refiere a las rivalidades entre las distintas congregaciones y pueblos, que se traducían en las correspondientes "batallas" de gastos para lograr la

³⁸ *La falsa filosofía, crimen de Estado*, VI, pp. 117-167, en SÁNCHEZ AGESTA, *op. cit.*, pp. 278-279. La misma idea de la utilidad de la religión para la "pública felicidad" la encontramos en Muratori, *op. cit.*, pp. 45-48. Fuera del ámbito estrictamente deísta o "impío", como se decía entonces, existía cierta unanimidad al respecto, como lo demuestran las palabras de Amidei (en *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*), que consideraba al cristianismo "la religione piú reprimente" en materia de pecados y el más sólido baluarte de los gobiernos (en VENTURI, *op. cit.*, II, p. 249). Para SÁNCHEZ AGESTA, que sigue en esto las huellas de Menéndez Pelayo, muchos de estos ilustrados, "picados de escepticismo", perdieron el respeto a la religión, "pero no el interés", ya que era un "objeto o instrumento político, y la Iglesia debía ser modelada o reformada según los intereses de la política" (*op. cit.*, p. 174). De esta opinión eran Voltaire (en el artículo correspondiente de su *Diccionario filosófico*), el consejero imperial Somerfelds, masón, y el luterano Wolff (DAVIS, *op. cit.*, pp. 83 y 94).

procesión o celebración más vistosa³⁹. La "emulación" es un término que aparece con frecuencia en los informes de los intendentes y corregidores, aunque se suele considerar más negativa por los dispendios que ocasiona que por la hostilidad que dejaba entrever:

"La maior parte de los gastos sagrados que menciona el citado estado, son efectos de una pura vanidad, sin que tenga parte la devocion pues hazen alarde de yluminar los Altares con muchas luzes a competencia de unas congregaciones a otras, y de un año para otro, gastandose una cantidad excesiva de cera"⁴⁰.

Estos gastos (y volvemos a las consideraciones de tipo político) eran tanto más gravosos cuanto que trascendían a la economía nacional. Se trataba, por tanto, de "abusos perjudiciales a el Estado", en palabras del Obispo de Ciudad Rodrigo⁴¹.

En algunas ocasiones la rivalidad se desbordaba, dando lugar a incidentes de mayor envergadura desde el punto de vista político. Estos conflictos dejaron su huella en los órganos de administración de justicia, en forma de pleitos y denuncias⁴². Dicho sea de paso, las fiestas de por sí se

³⁹ Recientemente, Isidoro Moreno se ha ocupado de la dinámica que rige en la actualidad estas rivalidades. A esta cuestión se refiere, desde el punto de vista sociológico, en los tres primeros capítulos de *Cofradías y Hermanadas andaluzas*.

⁴⁰ AHN, Consejos, leg. 7096-7097. *Segovia. El Yntendente de Segovia remite un estado de las Cofradías que hay en los pueblos de aquella provincia*. 1771, septiembre 24.

⁴¹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1768, junio 8. *Representación del Obispo de Ciudad Rodrigo al Consejo de Castilla, sobre los abusos cometidos por las cofradías de su diócesis*.

⁴² Vid., por ejemplo, el expediente de supresión de una cofradía por este motivo, en AHN, Consejos, leg. 1270. *Valladolid, 1789. D. Antonio Robles, primer fiscal de la Real*

consideraban como ocasión propicia para todo tipo de desórdenes. Desde la venta ambulante no autorizada, hasta la organización de bailes clandestinos, pasando por los delitos cometidos al amparo de la confusión y de la costumbre de llevar el rostro tapado, las procesiones, por ejemplo, constituían una de las pesadillas de las autoridades, principalmente en los núcleos urbanos como Madrid⁴³. En una época en que se ponen las bases del orden público como hoy lo conocemos, no puede extrañar que este argumento aparezca a menudo en la crítica a las cofradías, unido normalmente a consideraciones de tipo religioso y cultural⁴⁴.

Especial atención se prestó en el Consejo al expediente de San Felices de los Gallegos, cuyas cofradías constituían un quebradero de cabeza para el Obispo de Ciudad Rodrigo. A los motivos alegados por el gobierno para suprimir los festejos que celebraban, los diputados y personeros oponen las ventajas políticas de los espectáculos, con los argumentos más "ilustrados" que se les ocurren:

Chancillería de Valladolid; sobre haberse extinguido la Cofradía de Nuestra Señora y Santiago en las villas de Redecilla, y Villalba Quintana, a causa de las muchas discordias que entre los dos pueblos había, y se trata del destino que se podrá dar a la renta que engranó, y en dinero percibía, la citada Cofradía. Ha de notarse que, a pesar de la fecha, la supresión no se realiza conforme a la Real Resolución de 1784. La duda sobre el destino de los bienes de la cofradía revela además la inexistencia por aquel entonces de una Junta de Caridad en la provincia.

⁴³ También se censuran con frecuencia los grupos de muchachas y mujeres con panderos, que cantaban canciones licenciosas y alborotaban a la concurrencia. Para prevenir estos desórdenes se generalizaron en el siglo XVIII la publicación de bandos y la presencia de alguaciles y tropas.

⁴⁴ Valgan como muestra estas palabras: "¿Qué diremos, si los tales regocijos se acompañan de embriaguezes, disoluciones, Escandalos y toda suerte de abominaciones indignas del nombre Christiano y ajenas a toda razón?" (AHN, *Consejos*, leg. 7090-7091, 20 noviembre 1775. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado, Procurador General Interino del Reino, al Consejo, sobre el Expediente de Cofradías y los informes de los obispos*). Años antes, Campomanes manifestaba a su paisano Feijóo su preocupación por la presencia en los balcones de mujeres "muy afeitadas" y el lujo y el vicio que se observaban en la procesión del Corpus (Archivo de Campomanes, 23-23. Madrid, marzo de 1750).

"las diversiones de esta clase, no son, ni pueden ser estímulo para diversiones populares, ni jamás se ha visto producirse de ellas la menor pendencia, rencilla, ni emulación; antes por el contrario, si es máxima política entretener un Bulgo con festejos en ciertas circunstancias, en las de nuestras fiestas parece muy Christiana"⁴⁵.

Los ruegos de la villa no lograron, sin embargo, conmover los ánimos del Consejo.

En suma, los gobernantes ilustrados consideran a las cofradías como un obstáculo a la unidad nacional, debido a su mismo carácter corporativo dentro del Estado, su particularismo y su identificación, en algunos casos, con el fraccionamiento político de centurias anteriores. A todo lo cual se añaden las tensiones a que podían dar lugar en el seno de la nación.

2.2. La autoridad real. El regalismo.

Los conflictos no sólo se producían entre distintas hermandades. Más grave si cabe para la estabilidad de la vida política era la existencia de

⁴⁵ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1769, septiembre 16. *Pedimento de los Diputados y Personeros de la villa de San Felices de los Gallegos sobre que no se suprimiesen los festejos organizados por la cofradía del Santísimo [Sacramento] el día del Corpus.*

instituciones y actividades que escapasen al control del Estado. Esta preocupación lleva a los gobernantes, como se ha visto, a intervenir en la organización de la beneficencia, hasta entonces en manos de órdenes religiosas y hermandades, principalmente.

Pero aparte de este aumento de atribuciones a costa de las iniciativas "privadas", el predominio del poder real (que en la época es tanto como decir estatal) se manifiesta en una consolidación de las prerrogativas de la Corona. Este proceso tenía que producir forzosamente un enfrentamiento con los otros poderes establecidos y, singularmente, con la Iglesia. La polémica tomó la forma de "jansenistas" contra "jesuitas", aunque estos términos no se ajustasen con precisión a la realidad. En efecto, como señala Sarrailh, España,

"lejos de pensar en poner freno a los poderes de su gobierno, se empeña en aumentar la autoridad del monarca, autoridad desconocida con demasiada frecuencia por la Santa Sede, a la cual apoyan los jesuitas y una parte del clero. Todos los españoles ilustrados sostienen a Carlos III en la defensa de las "regalías", lo cual no hace de ellos, en modo alguno, heterodoxos ni "jansenistas". Muchos son excelentes católicos; pero quieren separar el dominio del papa del dominio de su soberano. *Cuique suum*"⁴⁶.

⁴⁶ J. SARRAILH, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, p. 588.

Esta postura, política por naturaleza, aparecía revestida con frecuencia de argumentos teológicos: no podía ser menos entre los católicos ilustrados españoles, que justifican el **regalismo** desde el Evangelio. A los pastores de la Iglesia, sucesores de los Apóstoles,

"Jesucristo... no les mandó otra cosa sino que predicasen y enseñasen, bautizasen y atasen y desatasen sus pecados, declarándoles expresamente no ser su reino de este mundo, es decir, ser este reino y su religión todos del cielo y sobrenaturales, dejando a las potestades civiles el gobierno y cuidado de las cosas de la tierra"⁴⁷.

El argumento evangélico no hace sino reforzar la idea que los regalistas españoles quieren transmitir a los espíritus recelosos, a saber, que la puesta en práctica de su política redundaría en beneficio de la propia Iglesia. A pesar de ello, no pueden evitar, en ocasiones, hacer mayor hincapié en la defensa de la Regalía:

"El recobrar lo perdido; el restituir a la soberanía la plenitud de sus prerrogativas y derechos...; el salir de una vez de la indebida dependencia que tantos sacrificios ha costado; el marcar en todos los puntos los verdaderos límites de las dos potestades...; dar a la policía civil cuanto le corresponde, y dejar a la eclesiástica toda la plenitud de autoridad espiritual y

⁴⁷ MELENDEZ VALDES, *Discursos forenses*. Madrid, Imprenta Real, 1821, p.221.

divina que quiso concederle su celestial fundador...: todo esto es tan necesario como urgente, y de tanto provecho para el Estado como para la misma religión"⁴⁸.

No nos extenderemos en una cuestión que ha hecho correr ríos de tinta y que en su momento adquirió en España casi la categoría de dogma de fe, no siendo contestado apenas ni por la misma Iglesia, en virtud del parecer favorable de muchos de los prelados (lógico si pensamos en el regio patronato) y de medidas como el *pase regio*. Lo sucedido con el Monitorio de Parma es suficientemente revelador. En ningún lugar encontramos la armonía entre sacerdocio e imperio preconizada por Muratori, ni el respeto de los respectivos derechos, verdaderos y no imaginados⁴⁹. Al contrario, la nueva dinastía parece especialmente empeñada, desde el principio de la centuria, en demostrar su potestad "tutelar" sobre la autoridad eclesiástica.

En efecto, como señala Alberto de la Hera, por más que los ilustrados apelen a la tradición, existe una diferencia fundamental entre el regalismo del XVII y el del XVIII. Las primeras décadas de éste presencian el desarrollo de lo que él llama la tesis de la "potestas in spiritualibus", que a partir de la actitud "proteccionista" del Estado frente a los Cánones y Concilios, preconizada por Macanaz, pasa en un segundo momento a cristalizarse en el patronato y el concordato de 1753, convirtiéndose las antiguas concesiones del poder eclesiástico al civil en algo perpetuo e inalienable. En un tercer momento, que coincide con el reinado de Carlos III, el regalismo alcanza su

⁴⁸ Ibíd., p. 224.

⁴⁹ MURATORI, *op. cit.*, p. 50.

máximo desarrollo al fijarse como objetivo Campomanes (y otros muchos con él) la construcción de una Iglesia de Estado⁵⁰.

En el caso que nos ocupa, el Estado se enfrenta tanto con las hermandades en sí, como con la autoridad eclesiástica, de la que, como organismos con fines religiosos, dependían parcialmente. Intentaremos referirnos aquí a los aspectos "políticos" o jurisdiccionales del regalismo, dejando para más adelante otras manifestaciones de la misma tendencia.

Es preciso empezar este comentario subrayando la importancia que las doctrinas regalistas tienen en el desarrollo de la **reforma de las cofradías**. En efecto, son las primeras que aparecen cuando, en 1762, se plantea por primera vez un conflicto de importancia con las hermandades. Más que que otras consideraciones de tipo político, económico o religioso, lo que preocupa en primer término a Campomanes, a la sazón Fiscal de Consejo de Castilla, es la salvaguardia del poder real. En este primer intento de reforma, que recoge Rumeu de Armas⁵¹, el poder civil trataba de asegurarse el control de estas instituciones "laicales". El motivo lo proporcionó el gremio de sastres,

⁵⁰ A. DE LA HERA, *Notas para el estudio del regalismo español*, en *La fortuna de L. A. Muratori op. cit.*, pp. 314-323. El documento fundamental en este sentido es el *Juicio imparcial sobre el Monitorio de Parma*, de Campomanes y Moñino. Para su estudio remitimos a las obras citadas de SÁNCHEZ AGESTA y DE LA HERA, principalmente. También se refieren al tema CASTRO (*op. cit.*, capítulo 4.1) y LLOMBART (*op. cit.*, capítulo 6). El mismo camino llevaba, en Austria, José II, que en 1782 se permitía escribir al Papa sobre su intención de seguir adelante con sus medidas de reforma eclesiástica, como legislador y "protector de la religión", sin mirar a otra cosa que su propia conciencia, que con la ayuda de Dios no podría jamás incurrir en el error (en Venturi, *op. cit.*, IV-2, p. 675).

⁵¹ RUMEU DE ARMAS, A., *Historia de la previsión social en España*. Madrid, 1942, pp. 395 y 396.

"por pretender (...) erigir cierta Cofradía compuesta unicamente de sus Yndividuos; **sugetandola a la Jurisdiccion Ecclesiastica** por este medio: sobre cuiá ereccion tomó conocimiento el Vicario Ecclesiastico de Madrid, y en apelacion el Nuncio de Su Santidad"⁵².

Esta intervención eclesiástica fue la que forzó la réplica del Consejo, que desde el primer momento consideró que actuaba "en defensa de la jurisdiccion, y autoridad real en esta materia"⁵³, y se apresuró a "decir lo conveniente a la **Regalía** y beneficio de la causa pública"⁵⁴.

¿Por qué se consideraba dañada la regalía? En el Dictamen que dirige al Secretario de Gobierno de la Sala, Campomanes expone una serie de motivos, en orden creciente de importancia. A modo de prólogo, hace una reflexión sobre el distinto significado político de las corporaciones de oficios y las hermandades. Un grupo de sastres quería transformar su gremio en cofradía, formando nuevas ordenanzas y

"en lugar de Oficiales, o Maestros, se manda en dicho borrador substituir siempre la palabra Mayordomos, y

⁵² AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad y San Antonio sita en la Parroquial de Santa Cruz de esta Villa de Sastres*. Madrid, 1763, abril 30. Pedimento del Fiscal, fol. 87.

⁵³ *Ibíd.*, fol. 87.

⁵⁴ *Ibíd.*, fol. 87 vº.

Cofrades, desfigurando de este modo, todo el concepto de Gremio, y Cuerpo político"⁵⁵.

Más adelante no se insiste, sin embargo, sobre este particular, sino sobre los perjuicios que de la existencia de cofradías gremiales se derivan para la autoridad real. Esta resulta seriamente perjudicada, cuando, por distintos motivos, se embarcan en pleitos ante el ordinario eclesiástico,

"siendo assi, que estas Cofradias son **laicales**, y que sin asenso Real, no pueden subtraherse de la **Jurisdiccion Real**"⁵⁶.

Es más, cualquier intervención de los preladados en la aprobación de cofradías atentaba directamente contra la ley. En el caso presente,

"cometió tres excesos el Juez Eclesiástico, en perjuicio de la Real Autoridad, y contravencion de las leyes, que son: haverles mandado juntarse, prohibiendolo la ley (...), el compelerles por fuerza, y apremio a un acto reprobado por las leyes, esto es, a la **erección de una Cofradía de Gremio** (...); y ultimamente, en proceder por autoridad propia a la **exaccion** de multas pecuniarias, sin el impartimiento del

⁵⁵ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la Cofradía...* Madrid, 1763, junio 27. Dictamen del Fiscal, fol. 89 y 89 vº.

⁵⁶ *Ibíd.*, fol. 90.

auxilio de la Justicia Real sin el qual no se puede proceder a su exaccion"⁵⁷.

Estos "agravios a la jurisdiccion Real" debían producirse con la suficiente frecuencia como para que Campomanes considerase conveniente llamar la atención a todos los prelados del Reino por medio de una circular⁵⁸. Por lo demás, cuando se plantee de forma definitiva la reforma se mencionarán de nuevo las mismas infracciones:

"Exceden tambien en substraerse de la **Jurisdiccion Real** para sus elecciones, dacion y liquidacion de Cuentas, y exaccion de alcances, que de suyo son **asuntos temporales**, y profanos, cuya inspeccion es propia de la Justicia ordinaria, assi como los puntos tocantes al **Culto** pertenecen en su arreglo al **ordinario eclesiastico**, y con essa mira la ley les dá intervencion en el examen, y ereccion de tales Cofradías, **guardada su respectiva proporcion**"⁵⁹.

El Fiscal hacía especial hincapié en la **intromisión eclesiástica** en los pleitos y vida interna de las hermandades y corporaciones de oficios,

⁵⁷ *Ibíd.*, fol. 90 vº.

⁵⁸ *Ibíd.*, fol. 91.

⁵⁹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, febrero 22. *El Sr. Fiscal sobre las Cofradías del Obispado de Ciudad Rodrigo, y el modo de arreglar las demas del Reyno*, fol. 3.

"de modo que estos Gremios viven en una especie de Anarchía, con mucho daño del progreso de ellos mismos, menoscabo de sus haciendas, y mengua de la **Real jurisdiccion**, a cui **inspeccion unica** toca velar sobre la conducta interior de los Gremios, mantener en ellos el orden, y la economía, enterarse de quanto en ellos pasa, y decidir todas sus dudas, y disturbios, como puntos de mera policía, **sin permitir al Eclesiastico ningun conocimiento, que jamas le puede competer, por no estar en su arbitrio**, ni en el de los individuos de los Gremios, **substraerles de la Real Jurisdiccion**"⁶⁰.

¿Cuál es el argumento que, primero en 1763 y luego a partir de 1768 se emplea para recortar la jurisdicción eclesiástica y limitar el número de hermandades? La ley. Una y otra vez se menciona en los expedientes la **ley 3ª y 4ª, título 14, libro 8º de la Recopilación**. No se olvida, por otra parte, presentar esta ley como una iniciativa de la propia nación, y se narra cómo las Cortes de Madrid de 1534 expusieron a Carlos I

“que el Reyno estaba lleno de Cofradías, donde gastaban en comer, y beber quanto tenían, y aún se siguen, y han seguido otros insultos, y era un modo de empobrecerse el estado seglar, y **suplicaron a S.M., que en adelante no se fundasen, sin licencia Real, y las fundadas hasta entonces,**

⁶⁰ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la Cofradía...* Madrid, 1763, junio 27. Dictamen del Fiscal, fol. 91 vº.

se quitasen, o se redugesen de concierto entre la Justicia, y ayuntamiento con el Provisor Vicario, o Arcipreste de la Ciudad, Villa o lugar"⁶¹.

Consecuencia de esta petición fue la prohibición de las cofradías gremiales y el sometimiento de las restantes a la jurisdicción civil, así como una cuidadosa delimitación de las atribuciones del poder eclesiástico, que no podía intervenir

"en otra cosa que lo **puramente espiritual**, para examinar, si en sus ejercicios devotos se mezcla superstición, o algun otro acto, que pueda ser contrario a la Religión, pero **los efectos temporales** de las mismas cofradías, y todo su régimen, policía, y gobierno es **privatibo de la Real Autoridad**, como el evitar sus gastos superfluos" ⁶².

Las propuestas de Campomanes y del Consejo de Castilla parten, pues, del cumplimiento de la legislación vigente: ellos no han inventado nada nuevo, lo único que pretenden es aplicar una ley olvidada, como tantas otras, "por la omisión de las Justicias"⁶³. En esta ocasión, el tradicional "se acata pero no se cumple" había producido, a ojos de los gobernantes, una pérdida sensible de la autoridad real frente a la eclesiástica.

⁶¹ Ibid., fol. 92.

⁶² Ibid., fol. 91 vº.

⁶³ Ibid., fol. 92.

La situación era inquietante. Refiriéndose a la provincia de Toledo, cuyos informes propone como modelo, el Conde de Aranda se expresa en los siguientes términos:

"De 1.887 Congregaciones solo tienen la Real aprovacion 68, y se hallan sin esta, y sin la eclesiastica 968: con que resulta que con sola la eclesiastica ay 851" ⁶⁴.

Y añade:

"La reflexiones que de esta usurpacion de la Real authority se pueden deducir las deja el Conde Presidente a la saviduria del Consejo. Lo inegable es que los Vasallos, que no deúan congregarse sin consentimiento de la Potestad Real; en 1.887 Hermandades, solo 68 lo egecutan legitimamente; y llega a tanto la relajacion, que sin eclesiastica se juntan 968 Cuerpos a la vista de la Corte y primer tribunal del Reyno en un tan limitado Partido como es en los 317 Pueblos expresados de la Yntendencia de Toledo"⁶⁵.

La costumbre no es, en este caso, causa suficiente para legalizar estas hermandades, pues se trata de una cuestión de soberanía: la suprema y única autoridad en asuntos temporales corresponde al rey, y su voluntad se refleja

⁶⁴ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. Sr. Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradias que hai en el Reyno*, fol. 147.

⁶⁵ *Ibíd.*

en la legislación. Por eso, si ésta prohíbe expresamente la fundación de cofradías sin que medie real licencia,

" El Vicio, que nace de esta falta, no puede purgarse por el trascurso del tiempo. **Aunque intervenga la autoridad de los Prelados Diocesanos, Aunque aprueven sus Constituciones; no son lexitimos tales Congresos**"⁶⁶.

No sólo eso, sino que si las exenciones del estamento eclesiástico "tienen su origen en la piedad, y en los **Privilegios de los Principes**"⁶⁷, es a estos a quienes corresponde también delimitar su jurisdicción.

Sin embargo, la intervención definitiva del poder civil a partir de 1768 se produjo a instancias o, por lo menos, de acuerdo con los mismos prelados. Hecho este que no ha de extrañar si tenemos en cuenta la vigorosa corriente regalista que atravesó la España del XVIII, en la que

"Universidades, Sociedades económicas, magistrados y procuradores fiscales, incluso obispos, se muestran favorables a la idea de que el soberano recupere las prerrogativas que poco a poco le habían sido arrebatadas. Este regalismo es la afirmación de la autoridad real, plenamente aceptada por todos"⁶⁸.

⁶⁶ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado, Procurador General Interino del Reino, al Consejo, sobre el expediente de Cofradías y los informes de los obispos*, fol. 206 vº.

⁶⁷ *Ibíd.*, fol. 207.

⁶⁸ J. SARRAILH, *op.cit.*, p. 600.

Claro ejemplo de este espíritu de aparente colaboración es la famosa carta del Obispo de Ciudad Rodrigo⁶⁹. Aún más significativas son las siguientes palabras del Fiscal en relación con el mismo caso:

"Como el Rdo. Obispo conoce la necesidad de que concurra a desarraygar estos desordenes la potestad temporal, pide se dé la orden conveniente al Alcalde mayor de Ciudad Rodrigo con el encargo de que no se hagan tales funciones y gastos en este obispado con pretexto de Cofradías, habiendose valido antes del Presidente de la Chancillería en casos particulares"⁷⁰.

Esta respuesta coloca inmediatamente a la autoridad civil por encima de la eclesiástica, que reconoce, implícitamente, su impotencia (no tanto como su incompetencia) a la hora de tomar sola las riendas de una reforma. El Obispo de Ciudad Rodrigo acepta la situación, compartiendo las posturas regalistas.

Si el poder civil interviene, no es sólo porque en los asuntos temporales sea el único legitimado para hacerlo, ni porque trate de recuperar unos derechos usurpados en tiempo inmemorial, aunque así se sienta y se diga:

⁶⁹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1768, junio 8. El Obispo al Presidente del Consejo.

⁷⁰ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, febrero 22. *El Sr. Fiscal sobre las Cofradías del Obispado de ciudad Rodrigo, y el modo de arreglar las demas del Reyno*, fol. 3.

"la mejor parte de la potestad temporal se subordinó a la eclesiástica, creció ilimitadamente el influjo de los obispos en los negocios públicos y, en fin, las mismas leyes autorizaron una novedad que, mirada a la luz de las ideas de nuestro siglo, parecerá, no sólo extraordinaria, sino también prodigiosa"⁷¹.

Hay algo más: el rey y, en su nombre, las autoridades civiles intervienen en virtud

"de la potestad **protectora** que tienen, como tales, en el régimen y negocios eclesiásticos"⁷².

Esa facultad protectora le venía dada al poder civil por una superioridad de hecho y de derecho. Si esta última, como se ha visto, derivaba de la distinción entre ambas jurisdicciones y ámbitos de acción, la preeminencia de hecho era de tipo práctico. No era sólo que los asuntos temporales fueran patrimonio exclusivo del soberano, sino que sus especiales características los colocaban fuera del dominio de los eclesiásticos, cuya formación y experiencia eran de un signo muy distinto. Por tanto, las autoridades civiles eran las únicas capacitadas para disponer en lo temporal, al poseer el mando y los instrumentos y conocimientos necesarios para ejercerlo:

⁷¹ M. G. de JOVELLANOS, *Obras publicadas e inéditas de...*, Madrid, B.A.E., Rivadeneyra, 1924 y 1926, t. XLVI, p. 291.

⁷² *Ibid.*, p. 213.

"Esto de saber lo más conveniente... lo alcanzan mejor los magistrados que los meros teólogos que, encerrados en sus gabinetes o estudios, no poseen el intrínseco conocimiento del estado general del pueblo e ignoran los **medios y caminos** por donde, según la estimación de las cosas, se le debe llevar a la felicidad temporal, combinada, en lo posible, con la espiritual"⁷³.

No dejaba de ser consciente el Fiscal del Consejo de las suspicacias que las actitudes regalistas podían levantar en el ánimo de los prelados. Se trataba de las relaciones entre los poderes civil y eclesiástico, no ya de una reforma que ambas partes consideraban necesaria.

Si en un primer momento los obispos⁷⁴ son los que pretenden, en apariencia, valerse del poder civil para regular la vida de estas corporaciones, en realidad será el gobierno el que tome las riendas de la situación. Aunque la reforma de las cofradías parece partir de la iniciativa eclesiástica, bien pronto el Consejo de Castilla la soslaya, incluso a la hora de recabar información, y no porque considerase a priori que los prelados iban a oponer resistencia, sino más bien por considerar que *no les correspondía*. Al contrario, al menos la parte "ilustrada" del clero (más abundante en sus estratos superiores) va a apoyar la intervención real en el caso de las reformas religiosas, de acuerdo con las concepciones del despotismo ilustrado. Si don Cayetano Cuadrillero,

⁷³ J. P. FORNER, en COTARELO y MORI, *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*, Madrid, Tip. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1904, pp. 286-287. Cit. en SARRAILH, *op. cit.*, p.596.

⁷⁴ No fue el de Ciudad Rodrigo el único en dirigir una Representación al Consejo. En el mismo documento que estamos citando se menciona en concreto al de Córdoba.

obispo de Ciudad Rodrigo, dirige a Campomanes un informe sobre las cofradías de su diócesis, es porque se considera impotente para efectuar la reforma⁷⁵.

El Consejo elude aquí cualquier alusión al reformismo de raíz eclesiástica, que había adquirido un impulso considerable a raíz de Trento. De la "potestad protectiva", como la llamaba Jovellanos, a la que se acogía el obispo de Ciudad Rodrigo, a la absoluta superioridad del poder civil sobre el eclesiástico, no había más que un paso, como el que dio Campomanes que, por otra parte, se cuidaba mucho de herir susceptibilidades evitando este argumento en la circular que dirigió a los obispos para que informasen sobre las corporaciones.

El Fiscal asume ante estos últimos una doble postura: por una lado, intenta obtener su colaboración y beneplácito; por otro, emprende un "disimulado" recorte de su poder. La táctica a seguir era, por tanto, la siguiente:

"También se hace preciso oír a los Metropolitanos del Reyno, extractandoles los puntos contenidos en esta respuesta, omitiendo solo los de Jurisdiccion, por no escitar tal vez con su expresion algun desacuerdo, manifestandoles la

⁷⁵ De la dificultad de que la propia Iglesia acometiera las reformas necesarias se había ya hecho eco Muratori, como se ha visto. También Pedro Leopoldo de Toscana reconocía a su hermano el emperador el mérito de atacar el mal en su misma raíz, depurando la religión de abusos y supersticiones que muchos habían denunciado, sin pasar a la acción (en VENTURI, *loc. cit.*, p. 677).

intencion del Consejo en consecuencia de lo dispuesto en las citadas leyes, para poner termino a tales desordenes"⁷⁶.

En efecto, se consulta a la jerarquía eclesiástica, y ésta se deja oír. No faltan las voces que reclaman la participación de la Iglesia en la aprobación de las hermandades. Sin embargo, el Consejo defiende siempre la autoridad de la Corona:

"¿Como sin su permiso podrán los Legos, y los vienes temporales exemtarse de la Potestad Real, y sujetarse a la jurisdicion Ecclesiastica? Las Comfraternidades erigidas con Real Licencia, no pueden reputarse verdaderos Cuerpos Ecclesiasticos. ¿Como han de juzgarse tales las que lo han sido, sin este requisito? Estos Cuerpos no dependen privativamente de la authoridad del Prelado Diocesano. **Con ella sola no pueden subsistir, ni su interbencion es necesaria, para que puedan suprimirse**"⁷⁷.

El círculo se ha cerrado: la autoridad eclesiástica, a la que en un principio se consulta y se escucha (al menos en apariencia), queda totalmente relegada. No se admite ninguna sugerencia, ninguna reclamación, que pueda ir en menoscabo de los principios políticos defendidos por el Consejo, en

⁷⁶ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 22 febrero 1769. *El Sr. Fiscal sobre las Cofradías del Obispado de Ciudad Rodrigo*, fol. 7 vº y 8.

⁷⁷ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado, Procurador General Interino del Reino, al Consejo, sobre el expediente de Cofradías y los informes de los obispos*, fol. 207.

contra de las regalías de la Corona, en detrimento de la suprema soberanía del Monarca:

"Este concepto a que se inclina en su informe el Atmo. Arzobispo de Zaragoza, lo juzga el Procurador del Reyno equivocado. **La Ley está muy clara, y no es susceptible de interpretaciones**"⁷⁸.

La Ley, con mayúscula, era el clavo ardiendo al que se agarraban los gobernantes ilustrados para legitimar sus reformas frente a los sectores "tradicionarios", como se ha visto. En este caso, desde 1763 se alude repetidas veces a una ley de Carlos V de 1534, por la que se exigía a las cofradías la aprobación real. Naturalmente, según una táctica de "selección" e "interpretación" característica, se leía todo en función de los intereses del momento⁷⁹. Será la Ley, por tanto, la que intente guardar y hacer guardar el Consejo, sin contar ya con el auxilio de nadie: no existe ningún otro poder que pueda actuar en nombre del Rey, ni menos aún hacerse intérprete de su voluntad. En suma,

⁷⁸ *Ibíd.*, fol. 207.

⁷⁹ Campomanes mantenía que su objeto no era otro que la aplicación de esa medida, en virtud de la cual se habían extinguido las cofradías gremiales (origen de un sinnúmero de desórdenes) y se había hecho obligatoria la autorización civil. Pero, si en 1534 la "reducción" de las corporaciones quedaba al arbitrio común de la Justicia y el Ayuntamiento con el Vicario o Arcipreste, a partir de 1763 se considerará que los "efectos temporales" de las hermandades (aprobación incluida), "y todo su régimen, policía y gobierno es privativo de la Real Autoridad" (AHN, *Consejos*, leg. 361-362, *Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad...*, fols. 91-92).

"El Clero es un miembro del estado municipal como del político, y no debe estar en parte alguna sobre su cabeza, porque en las materias civiles obedece y no manda"⁸⁰.

Tras un amago de colaboración, la política regalista vuelve por sus fueros: los prelados podrán desear e incluso aplaudir la reforma de las cofradías, pero no son ellos quienes la llevarán a cabo. Un poder real celoso de sus prerrogativas se lo impide.

2.3. El caso de Madrid

Si el ideal de los ministros de Carlos III consistía en el gobierno de "un rey y una ley" sobre una sola "grey", ello no les impedía considerar de forma diferente a esta última, en virtud de criterios de oportunidad política. Así ocurrió con Madrid, cuya condición de Corte estaba siempre presente en el ánimo de los gobernantes.

La capital del Reino fue, en esta época, un caso excepcional. Y no porque quedara fuera de las grandes iniciativas del gobierno: al contrario, la política reformista tuvo muchas veces en Madrid su "banco de pruebas" y a la vez su punto de partida. Pero si esto no fuera suficiente, la singularidad de la Villa estribaba en la forma y en los medios de aplicar la ley, que se hallaban estrechamente vinculados a sus órganos característicos de gobierno local. No

⁸⁰ M. G. de JOVELLANOS, *Obras publicadas e inéditas de...*, Madrid, Rivadeneyra, B.A.E., 1926, t. L, p. 194. Carta a Posada, 13 de junio de 1796. En SARRAILH, *op. cit.*, p. 595.

olvidemos, además, la intervención directa de las instancias superiores del poder en más de una ocasión.

En el caso que nos ocupa, ya se ha visto cómo el primer Dictamen del Fiscal del Consejo sobre cofradías, en 1763, se refiere a Madrid. Y ello a pesar de que en las mismas fechas se reciben de Cáceres unos autos sobre el mismo asunto⁸¹. Sin embargo, este expediente, junto con otro de Brihuega que se menciona⁸², es el que se añade al de Madrid, y no al contrario.

Las líneas básicas de la argumentación de Campomanes están definidas por el pleito sostenido con los sastres de la Corte. No deja por ello de tener en cuenta los otros casos. Pero lo significativo es que las generalizaciones y las propuestas de ámbito nacional aparecen en estas páginas.

Madrid fue, también, el primer lugar donde se aplicó (con mejor o peor fortuna) el mismo método que se emplearía años más tarde para conocer el estado de las cofradías del Reino: una encuesta o informe con los datos que más interesaban al Fiscal⁸³. Dejando aparte las disposiciones particulares del Consejo en aquella ocasión, y el papel que jugó en su aplicación en la Corte la Sala de Alcaldes (cuestiones que dejamos para más adelante), los autos sobre la cofradía de sastres dieron lugar a la formación de un expediente del que se haría mención repetidas veces, y que "correría" separado del resto.

⁸¹ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Cáceres Año de 1763. Compulsa de Autos remitida por el Corregidor de la Villa de Cáceres, con motivo de varios subcesos que le han ocurrido con el Vicario eclesiástico de ella Sobre yntrometerse a conocer en asuntos de Cofradías y Hermandades.*

⁸² AHN, Consejos, leg. 361-362. *Madrid Año de 1762. Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad y San Antonio sita en la Parroquial de Santa Cruz de esta Villa de Sastres*, fol. 94 y 132.

⁸³ *Ibíd.*, fol. 124 y ss.

Este expediente (o, mejor dicho, la forma de realizarlo) se toma como modelo para la aprobación de ordenanzas de las cofradías de todo el reino,

"en la forma que el Consejo lo ha ido practicando en Madrid sobre varias cofradías Sacramentales, y otras de la Corte"⁸⁴.

El carácter de "ensayo" que tuvo este primer intento es reconocido por el mismo Fiscal, partidario de emprender una reforma de alcance nacional desde el principio:

"No ha sido el Fiscal omiso en procurar la necesidad de regla general en esta materia, tiempo ha, pero el Consejo juzgó oportuno prescribirla con las Cofradías, y Hermandades de la Corte, como se ha ido haciendo en gran numero de ellas, cuyo expediente general se deberá unir a este, y mandar que el oficio informe de las varias providencias tomadas en consecuencia con audiencia fiscal, cuya serie servirá de **Ynstruccion, y guía**"⁸⁵.

Sin embargo, no fue así. Al expediente general sólo se añadieron algunos casos particulares de Madrid⁸⁶, pero no un informe general sobre las cofradías de la Corte, al estilo del que se esbozó en 1762, o de los que

⁸⁴ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, febrero 22. *El Sr. Fiscal sobre las Cofradías del Obispado de Ciudad Rodrigo, y el modo de arreglar las demas del Reyno*, fol. 6.

⁸⁵ *Ibíd.*, fol. 7 vº.

⁸⁶ Por ejemplo, el expediente sobre aprobación de ordenanzas de la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, de la parroquia de San Miguel, en el año 1772. *Ibíd.*

enviarían los Intendentes y Corregidores de todo el reino al Consejo de Castilla. En 1773, el propio Conde de Aranda incluye a Madrid entre las ciudades que aún no habían contestado a su circular. Los señores de Gobierno, al dorso de la exposición del Presidente, ordenan:

"Y por lo respectivo a Madrid juntense todos los antezedentes que hubiese en el asunto y pase todo a los tres señores Fiscales, y lo mismo se haga venidos que sean los informes que faltan"⁸⁷.

Unos meses más tarde, los mismos señores exponían al Relator el origen del expediente de Madrid, y el motivo de que no se incorporase al general. Se aludía ahora de una forma más explícita a la peculiaridad de la Corte:

"Aquel expediente, con una noticia de las Cofradías suprimidas conviene que corra por separado, para ir procediendo a la extincion, o incorporacion con el mismo conocimiento, que se ha llevado hasta aora, **por las diversas circunstancias que versan en Madrid**; haciendo el Consejo se busquen estos antezedentes, y que corran separadamente: pues aunque se tarde algo más, será mas solido el arreglo,

⁸⁷ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. *Exposición del Exmo. Señor Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradias que hai en el Reyno*. Madrid, 1773, agosto 9.

para el qual **no bastan reglas generales**, a lo que la experiencia ha dictado al Fiscal"⁸⁸.

¿Cuáles eran esas "diversas circunstancias" que tanto preocupaban al Consejo? Los Fiscales del Reino nos ofrecen una respuesta original y casi inesperada: el protocolo. El carácter excepcional de las disposiciones adoptadas respecto a Madrid viene precisamente de su condición de Corte, en donde tenían lugar las grandes celebraciones ante el Monarca. La supresión de las cofradías podía dar lugar a que desapareciese un ceremonial en el que se honraba a la Corona⁸⁹, por lo que había que conciliar en la medida de lo posible la salvaguardia de la Regalía con todas aquellas manifestaciones que implicasen un homenaje al Rey. Por eso los Fiscales se preocupan de destacar este aspecto de los actos religiosos en la Corte, que hasta entonces había pasado casi desapercibido a sus colegas del Consejo:

"Tampoco parece del caso, ni conveniente tratar en un expediente general de todas las cofradías, o hermandades, ni confundir las erigidas en Madrid con las restantes del Reyno, pues aunque necesitan igual, o maior reforma, es preciso proceder con gran discernimiento respeto de las Gremiales erigidas en esta Villa, que **aunque prohibidas por las Leyes**,

⁸⁸ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1774, enero 12. *Los señores de gobierno al relator, sobre los expedientes de Cofradías de Madrid y Valladolid, solicitados por el Conde de Aranda*, fol. 158.

⁸⁹ Véase, por ejemplo: Archivo de la Villa, Corregimiento, 1-33-7: *Relacion veridica de lo ocurrido el dia del Corpus de este año de mil setecientos sesenta y quatro, con motivo de haver concurrido el Rey nuestro señor a la Procesion de dicho dia, y el Principe y demas Personas Reales a las Casas del Ayuntamiento*. Sobre este tema, véase el capítulo correspondiente a las relaciones de las cofradías madrileñas con el poder.

asisten a las Procesiones de Semana Santa, que pasan por delante de Palacio, y sería difícil, o impracticable su abolicion, sin que antes se proveiese por otros medios fuera del dictado de cofradia, en razon de la asistencia de los Gremiales⁹⁰.

No eran estas, sin embargo, las únicas reflexiones que ocuparon la mente de los Fiscales. Así lo reconocen , apelando una vez más a las difusas "circunstancias", aunque después nos ofrecen una pista valiosa:

"Estas, y otras consideraciones políticas obligaron a algunas condescendencias en Madrid sobre la subsistencia de Hermandades y Congregaciones, y el crecido vecindario de esta Villa necesita reglas particulares para su gobierno en la materia"⁹¹.

¿Cuáles podían ser esas "consideraciones políticas? ¿A qué se referían esas "reglas particulares"? ¿Se trataba tal vez de la complejidad de los problemas de orden público en una ciudad tan populosa? ¿O acaso temía el Consejo a la oposición popular a sus medidas, cosa que no carecía de cercanos y ruidosos precedentes? Un examen de las disposiciones concretas que se adoptaron en Madrid sobre estos asuntos puede proporcionar una respuesta satisfactoria a estos interrogantes.

⁹⁰ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1783, abril 28. *Informe de los Fiscales del Reino al consejo sobre el expediente de cofradías y los informes de los intendentes y de los obispos*, fol. 218 vº y 219.

⁹¹ *Ibíd.*, fol. 219.

Sea como fuere, el caso es que Madrid, que empezó dictando la norma, pronto se convertiría, por motivos estrictamente políticos, en una excepción.

3. Factores económicos

La utilidad pública y el bienestar de los súbditos era una de las máximas principales de los gobernantes ilustrados, a quienes animaban otras consideraciones además del mero filantropismo. En efecto, la felicidad material del pueblo no constituía plenamente un fin en sí misma. Lo que se pretendía en último término, dentro de una concepción política absolutista y una economía con reminiscencias mercantilistas, era el engrandecimiento del Estado. Los fines eran, por tanto, los mismos que en las centurias anteriores: la riqueza de los vasallos era el sólido fundamento de la Monarquía.

El fomento de la riqueza nacional, por otra parte, no es una idea nueva. Ya en el siglo anterior autores como Sancho de Moncada pusieron de relieve la importancia del desarrollo de las manufacturas y la protección de la agricultura. Moncada estaba convencido de que "Todo el remedio de España está en labrar sus mercadurías", ya que con ello

"se evita la ociosidad, y vicios que nacen de ella, ganarán todos de comer, cosecheros, oficiales, mercaderes, labradores, señores de rentas eclesiásticas, y seglares, y todos"¹.

¹ Sancho de MONCADA, *Restauración política de España*. Edición a cargo de Jean Vilar, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1974, p. 121.

No es de extrañar la popularidad de que gozaron sus obras, con las de otros contemporáneos suyos, entre los ilustrados cercanos al poder. Singularmente Campomanes adopta su lema de "todo es fábrica"², si bien pondrá el acento en la agricultura, prefiriendo al sistema fabril la pequeña "industria popular". La misma influencia fisiocrática se encuentra en un Campmany, Ward y, por supuesto, Jovellanos. Al mismo tiempo, penetran en España las doctrinas del liberalismo económico, cuyas doctrinas se ajustaban en buena medida a los objetivos de los gobernantes: el desarrollo económico y la creación de un mercado nacional.

Todas estas consideraciones conducen a los ilustrados cercanos al poder a emprender una política destinada a eliminar todos los obstáculos que se opusieran al progreso material del reino. No olvidan, como es habitual en ellos, tener en cuenta todos los detalles que tengan alguna repercusión en su programa, por pequeña que ésta pudiera parecer.

Por eso se acordarán de las cofradías, como instituciones con recursos y vida económica propia, ligadas en no pocas ocasiones a los gremios, y cuyas actividades repercutían de distinta forma en la riqueza de la nación.

3.1. El regalismo

La defensa de la Regalía tenía implicaciones de tipo económico: la salvaguardia de la autoridad real no siempre era "desinteresada". La

² Jean VILAR BERROGAIN, "Conciencia nacional y conciencia económica. Datos sobre la vida y la obra del doctor Sancho de Moncada", en MONCADA, *op. cit.*, pp. 44-47.

subordinación de las cofradías a la jurisdicción de los ordinarios ponía todo su patrimonio fuera del control del poder civil, cuando era éste, como se ha visto, el que debía encargarse de todos los asuntos temporales (y el más temporal de todos era el dinero).

De hecho, la preocupación por defender los derechos económicos de la Corona es bien patente en uno de los documentos en que por primera vez se propone la reforma de las cofradías. Campomanes era bien consciente de las repercusiones que podía tener la transformación del gremio de sastres en cofradía, "sugetandola a la Jurisdiccion Ecclesiastica por este medio"³.

La sospecha de que esta "reconversión" pudiera tener algo que ver con intereses materiales nos la confirma el expediente que se acompaña sobre Cáceres⁴ y, sobre todo, el Dictamen del propio Campomanes dos meses más tarde. En él, el Fiscal realiza una exposición sistemática de los motivos por los que considera a las cofradías perjudiciales "a la regalía y beneficio de la Causa pública".

Una de las primeras razones que arguye es que las hermandades contravenían determinadas prerrogativas regias en materia económica, con implicaciones fiscales: se trataba del establecimiento de contribuciones de cierto monto entre los cofrades, en contravención de las leyes. El Monarca era el único poder facultado para permitir las en determinadas circunstancias. Según Campomanes, no se debía permitir a los gremios y cofradías gremiales (se supone que tampoco al resto de las cofradías)

³ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad y San Antonio...*, fol. 87. Madrid, 1763, abril 30. Pedimento del Fiscal.

⁴ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Compulsa de Autos remitida por el Correxidor de la Villa de Cazerres, con motivo de varios subcesos que le han ocurrido con el Vicario Ecclesiastico de ella sobre yntrometerse a conocer en asuntos de Cofradías y Hermandades.*

"echen entre sí derramas, ni contribuciones algunas, por qualquier pretexto, o motivo, que sea, sin permiso, y licencia de la Autoridad Real, y del Consejo, para el examen de la legítima causa, que inntervenga, por ser esto conforme a la prohibicion, que las leyes Reales imponen a los Pueblos mismos, de no poder echar **imposiciones, arbitrio, ni derramas**, sobre el Vecindario, excedentes de tres mill maravedises, sin dicha Real facultad, que jamas se concede, sin conocimiento de Causa urgente, y de utilidad publica"⁵.

Una vez más se apela a la legislación vigente (ampliando, sin duda, su sentido) y al bien común. Por lo demás, la imposición de arbitrios era una de las facultades propias de la soberanía regia, y era lógica su defensa en una época en que se intentaba reafirmar esta prerrogativa frente a los estamentos privilegiados.

En las ordenanzas de muchas hermandades estaba previsto que sus individuos aportasen fondos en ocasiones determinadas, independientemente de las cuotas que pagaban al ingresar y periódicamente. El Consejo consideraba que estos ingresos ordinarios debían bastar al cumplimiento de los fines de la cofradía, sin que se pidiese dinero por este procedimiento. En las objeciones que la Sala del Consejo hace a las ordenanzas que la hermandad de socorro de Nuestra Señora de la Concepción, de Madrid, había presentado para su aprobación, leemos:

⁵ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad...*, fol. 89 vº. Madrid, 1763, junio 27. El Fiscal al Secretario de Gobierno.

"Los entierros abran de hacerse del **fondo comun** de la Hermandad y con la posible moderacion segun el Espiritu de Canones y leyes; No se exigirá **contribucion ninguna** de los Yndibiduos a titulo de sufragio, pues podra hacer cada uno los que quiera"⁶.

También intentará la Corona recuperar plenamente la administración de justicia. Ya se vio más arriba cómo las cofradías gremiales, en tanto eran corporaciones de laicos, estaban sometidas a la sola jurisdicción civil. Caso de acogerse a la eclesiástica, no sólo atentaban contra la ley, sino que su conducta tenía repercusiones de tipo económico para las mismas corporaciones y, por qué no, para el Estado. En consecuencia, Campomanes considera perjudiciales a las hermandades,

"por los muchos **pleitos**, que se suscitan sobre la elección de dichos oficios, y sobre la inteligencia de los Capítulos, de las Ordenanzas de las Cofradías, en que **consumen mucha parte de su patrimonio**, acudiendo sobre estos puntos a litigar ante el Ordinario Eclesiastico (...)siendo así que estas Cofradías son laicales, y que sin asenso Real, no pueden substraerse a la Jurisdiccion Real"⁷.

⁶ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, *Expediente sobre aprobación de ordenanzas de la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, en la parroquia de San Miguel*. Madrid, 1772, octubre 31. Informe de la Sala al Fiscal.

⁷ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad...*, fol. 90. Madrid, 1763, junio 27. El Fiscal al Secretario de Gobierno.

La justicia eclesiástica, por tanto, intervenía en asuntos que no eran de su competencia, devengando además los derechos correspondientes. Algo parecido ocurría con las exacciones de multas, uno de los agravios contra la jurisdicción real más graves que había cometido el Juez eclesiástico de Madrid en el caso del gremio de sastres, al

"proceder por autoridad propia a la **exaccion de multas pecuniarias**, sin el impartimiento de el auxilio de la Justicia Real sin el qual no se puede proceder a su exaccion, aun en casos de la competencia de el fuera de la Yglesia, conforme a las leyes Reales, que así lo ordenan"⁸.

Estas intromisiones estaban avaladas por la costumbre, como señaló el propio Campomanes en su informe. Jovellanos describe el proceso en virtud del cual se convirtió en norma la intervención eclesiástica en los tribunales y en la gestión de las cuestiones temporales:

"Este derecho se vio desde entonces formar como una parte de la legislación nacional, en la que se abrazaron todas las máximas ultramontanas, para que fuesen repentinamente erigidas en leyes. Y de aquí provino que, autorizadas después con el **tiempo**, dominaron no sólo generalmente en nuestras escuelas, sino también en nuestros **tribunales**, sin que la

⁸ *Ibíd.*, fol. 90 vº.

ilustración de los más sabios jurisconsultos ni el celo de los más sabios magistrados hayan logrado desterrarlas todavía al otro lado de los Alpes, donde nacieron"⁹.

Los regalistas considerarán, al contrario, la superioridad del soberano en cuestiones seculares como el origen o la justificación de su "tutela" sobre la justicia eclesiástica, invirtiendo la situación a que se refiere Jovellanos, en la que

"ejercían particularmente los obispos una especie de superintendencia general sobre la administración civil"¹⁰.

"Superintendencia" cuyos vestigios eran especialmente dolorosos no sólo para la soberanía, sino para la hacienda real. El acogerse a determinadas jurisdicciones había sido un remedio tradicional y eficaz de escapar al fisco, y seguía vigente. Esta y no otra parece haber sido la cuestión de fondo que se ventiló en el expediente sobre los abusos de las cofradías de Cáceres, y que puso en alerta al Consejo.

Estos intentos de rehuir las obligaciones fiscales eran especialmente graves en unos momentos en que se vivía la necesidad de reducir todo privilegio tributario, así como de sacar el máximo partido de todos los recursos nacionales. El motivo alegado por Campomanes en contra de esta

⁹ M. G. de JOVELLANOS, *Obras publicadas e inéditas de...*, Madrid, B.A.E., Rivadeneyra, 1924 y 1926, t. XLVI, p. 296.

¹⁰ *Ibíd.*

conducta es el mismo que repite una y otra vez hasta la saciedad: la subordinación de las cofradías, por ley, al poder temporal:

"aunque estas Cofradias son cuerpos laicales, como queda expuesto, con todo eso, por la mano, y poder, que en ellas se han arrogado los Jueces Eclesiásticos, no solo se han estendido a conocer en algunas ocasiones sobre la propiedad de los bienes adquiridos por estas Cofradias, sino que tambien se ha seguido otro abuso, de eximirlos de las contribuciones Reales, como ha representado al Consejo novissimamente el Corregidor de Caceres, entre otros particulares, sobre que el Fiscal tiene entendido, se ha tomado providencia por la via correspondiente, sugetandolos a las contribuciones, que los demas bienes raices de legos, y lo hace presente al Consejo unicamente, para que se reconozca la extremidad, a que llegan los abusos, quando se dejan correr con impunidad, o connivencia, o no se reflexiona sobre ellos, con todo aquel detenido examen, que merecen"¹¹.

Pedro Molas Ribalta señala otro aspecto de este problema fiscal, poniéndolo en relación, más que con la defensa de la regalía, con la función de previsión social de las cofradías gremiales. La solicitud de exenciones (cosa que, por lo demás, sólo tendría lugar en las hermandades sometidas a la

¹¹ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad...*, fol. 91 . Madrid, 1763, junio 27. El Fiscal al Secretario de Gobierno.

jurisdicción civil) podía ser un modo de paliar la pobreza de algunos de sus miembros¹².

Sin embargo, El Fiscal no hace ninguna alusión a esta especie de exención "benéfica" o "caritativa". Años después de escribir su parecer sobre la cofradía de sastres de Madrid, reproduce casi en los mismos términos su opinión de que la elusión de la autoridad real era una estratagema de las cofradías para escapar al control de los agentes fiscales:

"Exceden en la adquisición de vienes raices, **pretendiendo eximirles** de autoridad propia de los **pechos, Rentas, y Cargas Concejiles**, mirandose como cuerpos puramente eclesiasticos, sin embargo de que conforme a las leyes fundamentales del Reyno se deben considerar como profanos, y sugetos en todo lo externo independientemente de los ejercicios espirituales a la autoridad civil, con arreglo a lo dispuesto en la ley 3ª entendida en su genuino, y recto sentido, cuyo inconveniente debe preservarse en la aprobacion de estatutos de aquellas cofradías, que queden subsistentes"¹³.

Por otra parte, parece que esta actitud era compartida por las mismas autoridades eclesiásticas, que mostraban una gran preocupación por inspeccionar la gestión económica de las hermandades. Este interés se traducía en las **visitas** de los ordinarios eclesiásticos, que aparecen

¹² Pedro MOLAS RIBALTA, *Los gremios barceloneses del siglo XVIII*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1970, pp. 109 y 110.

¹³ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, febrero 22. *El Señor Fiscal sobre las Cofradías del Obispado de Ciudad Rodrigo, y el modo de arreglar las demas del Reyno.*

consignadas en los libros de las cofradías¹⁴. Cuando estos no estaban en regla, el enviado del obispo ordenaba a los responsables que rindiesen cuentas¹⁵.

No hay que suponer que la conducta de los ordinarios eclesiásticos obedeciera a los mismos motivos que la de los altos funcionarios. Su intención no era tan "mercenaria" ni tan política. Se trataba de velar por la correcta aplicación de los fondos a los fines de la hermandad. Por ejemplo, el Arzobispo de Zamora se quejaba prácticamente todos los años de los dispendios realizados por la cofradía de San Blas, de la parroquia de Santa María de los Castellanos, en la Mota. En la visita de 1770 amenazó con extinguirla, alegando los gastos excesivos que ocasionaba. En 1788 aparece la misma queja en la visita, y deja al cuidado del cura el consignar en el libro los desembolsos, limitándolos a las funciones sagradas. Fue en estas fechas cuando se planteó seriamente la supresión de esta hermandad¹⁶.

Estas intervenciones eclesiásticas, sin embargo, no podían sino molestar al Consejo de Castilla, que entendía, como se ha visto, que sólo a la autoridad civil correspondía la "inspección unica" de las cofradías, así como

"velar sobre la conducta interior de los Gremios, mantener en ellos el orden, y la **economía**, enterarse de quanto en ellos

¹⁴ Véanse, por ejemplo, los 39 libros de cofradías de la Mota del Marqués, en AHN, Consejos, legs. 7098-7099, 7100-7101, 7102-7103 y 7104-7105.

¹⁵ AHN, Consejos, leg. 7102-7103. *Regla de la Cofradía de Santa Agueda sita en la Parroquial de San Martin de la Villa de la Mota*. En este libro, que comprende los años 1673 a 1788, el ordinario reitera casi todos los años la orden de que las congregantas llevasen una relación de sus gastos e ingresos.

¹⁶ AHN, Consejos, leg. 7102-7103. *Cofradia del Glorioso Martir San Blas, parroquia de Santa Maria de Castellanos, La Mota*. Comprende los años 1747 a 1788. 52 fols.

pasa, y decidir todas sus dudas, y disturbios como puntos de mera policía"¹⁷.

Es más, no se consideraba atribución de la Iglesia la inspección de los gastos directamente relacionados con el culto: sólo le competía velar por la ortodoxia de los "exercicios devotos" y evitar cualquier elemento de superstición. Pero

"los efectos temporales de las mismas Cofradías, y todo su regimen, policía, y gobierno es privativa de la Real autoridad, como el **evitar sus gastos superfluos**"¹⁸.

Sin embargo, el Fiscal Campomanes hace un alarde de realismo al reconocer el papel fundamental que habían desempeñado los ordinarios eclesiásticos en la administración de las cofradías, y decide contar con su experiencia, teniendo en cuenta la actitud favorable a la reforma de muchos de ellos.

Por eso, en un primer momento encarga a los prelados lo que el propio Consejo había sido incapaz de hacer (a pesar de todo lo que dijese las leyes). Aconseja por tanto que los obispos no sólo informen sobre la situación legal de las hermandades de sus diócesis, o sobre su "reducción", sino que además sugieran

¹⁷ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad...*, fol. 91 vº. Madrid, 1763, junio 27. El Fiscal al Secretario de Gobierno.

¹⁸ *Ibíd.*, fol. 91 vº.

"las reglas, que estimasen competentes, para evitar excesos en los gastos, o en el modo de repartirlos, y cobrarlos, reduciendo estos a los precisos, y que tienen por objeto el verdadero culto, abstraído de las demas superfluidades, **sin perjuicio de la Jurisdiccion Real**"¹⁹.

Esta inicial apelación a la colaboración eclesiástica contrasta con la facultad "protectiva" del poder civil sobre el eclesiástico, a que se refería Jovellanos y, sobre todo, con la inexperiencia del clero en asuntos temporales, según Forner. Por lo menos Campomanes parece reconocer el valor de los conocimientos que sobre el particular poseían los obispos, aunque fuera con el fin de servirse de ellos y no dejarlos pasar adelante, poniendo por encima de todo la salvaguardia del poder real.

En suma, la actitud regalista de los gobernantes ilustrados se traduce, en el terreno económico y en lo que respecta a las cofradías, en un intento por recuperar todas aquellas facultades que, con el paso del tiempo (y también, por qué no, por la desidia o la incapacidad de la propia maquinaria de gobierno), se habían arrogado las autoridades eclesiásticas. Estas facultades tenían el carácter de regalías, como la imposición de arbitrios o la exacción de multas pecuniarias. Especial interés, político y económico, tenía la Corona en reservarse la resolución de todos los pleitos por motivos pecuniarios o de cualquier otro tipo. Tocaba de cerca a la Hacienda real, por lo demás, la contribución fiscal de las hermandades, como cuerpos laicos, así como la inspección de su gestión económica.

¹⁹ Ibíd., fol. 92.

El regalismo, por tanto, lejos de constituir solamente una actitud política del Estado frente a la Iglesia, tiene unas implicaciones económicas que se manifiestan claramente con ocasión de la reforma de las cofradías. Cuando, en la última década del siglo, se plantee la venta de los bienes de patronatos, hospicios y hermandades, Jovellanos escribirá a Francisco de Saavedra:

"Otro diría a usted que se ocurriese por una bula; pero ya es tiempo de pasar sin ellas. ¿Y por qué sería mayor la autoridad del Papa que la del Rey? ¿Y por qué no podrá éste hacer lo que aquél pudiera dispensar?"²⁰.

En efecto, la autoridad real tendrá el poder, tanto teórico como práctico, de actuar, y no dejará escapar las ocasiones de demostrarlo.

3.2. El fomento de la riqueza nacional

Si la Real Hacienda veía con algo más que recelo la pérdida de tributos en favor de las autoridades eclesiásticas, no era tan sólo porque saliese perdiendo la regalía de la Corona. Había una preocupación por el interés general de la nación, por la "causa pública", que se traducía para los ilustrados en procurar todos los medios necesarios para lograr el bienestar y

²⁰ M. G. de JOVELLANOS, *Diarios*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1953-1956, t. II, pp. 461-462. En SARRAILH, *op. cit.*, p. 595.

la prosperidad de los súbditos. Todo aquello que se opusiese a este bienestar, tanto de forma individual como colectiva, debía ser objeto de reforma. Esto es lo que sucedió con las cofradías, por varios motivos que expondremos a continuación.

3.2.1. Los gastos desordenados

Uno de los argumentos que más se repiten en contra de las cofradías es el de los dispendios que realizaban con ocasión de las festividades e, incluso, de ocasiones menos solemnes (como reuniones o juntas). Esta preocupación era compartida, como se ha visto, por una parte importante de la jerarquía eclesiástica.

Al Consejo de Castilla le preocupaba, más que la inmoralidad del derroche en sí, sus consecuencias, hasta el punto de que sus miembros más destacados no dudan en adelantarse en sus juicios a la misma recepción de los informes que debían servir para justificar o dar la medida exacta de sus temores. En 1763 Campomanes ya mencionaba (sin mayor aporte de pruebas)

"el grave daño que con la ereccion de esta, y otras Cofradias especialmente de artesanos, u oficiales se ocasionaba al Comun del Reyno; gastando **gruesas cantidades**, que les atrasan, y **empeñan notablemente**"²¹.

²¹ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad y San Antonio...*, fol. 87 vº. Madrid, 1763, abril 30. Pedimento del Fiscal.

En el Dictamen que emite unos meses más tarde, coloca en primer lugar los gastos de las cofradías, como uno de los motivos por los que eran perjudiciales al Estado. En esta ocasión carga más las tintas en su descripción, y analiza la dinámica de estos dispendios:

"con que destruyen su patrimonio, imponiendose gruesas contribuciones, y executando otros gastos, por emulación de unos, a otros, de que se sigue la ruina, y pobreza de las familias"²².

Ya se ha visto cómo la cuestión de las "contribuciones" estaba estrechamente relacionada con la defensa de la regalía. En cuanto a la "emulación" entre distintos cofrades y hermandades, será un tópico que se repita hasta la saciedad, y no exento, por otra parte, de fundamento, como se puede apreciar todavía en nuestro siglo.

No dejó Campomanes de disponer, en este primer momento, los medios para establecer el grado exacto de ruina que las cofradías causaban. Así, confirma que le han llegado dos listas,

"respectiva la una a la multitud de Hermandades, y Congregaciones que en contravencion de la citada Ley del Reyno, parece se han erigido en esta Corte; y la otra correspondiente a los excesivos gastos que se causan en cada un año, sin utilidad del publico, ni del culto, y con destrucción

²² AHN, Consejos, leg. 361-362. *Ibíd.*, fol. 89 vº. Madrid, 1763, junio 27. El Fiscal al Secretario de Gobierno.

de los Artesanos, de que es un modelo la Cofradía Sacramental de la Parroquia de Santa Cruz"²³.

En realidad, la primera de las listas no contenía sino el nombre de las cofradías erigidas en cada parroquia, y la segunda consistía simplemente en las cuentas de la Hermandad mencionada, que no sabemos por qué se consideraba representativa. El Fiscal es consciente, a pesar de sus generalizaciones, de la necesidad de apoyar su política en fundamentos más sólidos, y por eso encarga a la Sala de Alcaldes una información más detallada. Este mismo procedimiento se seguirá años después al iniciarse el expediente general de cofradías.

Quien desencadenó la "reapertura" de la reforma de las hermandades fue, como queda dicho, el Obispo de Ciudad Rodrigo, que en sus visitas pastorales

"reconoció el pobre lastimoso estado de sus Habitadores, y que contribuían mucho a esta miseria, los excesivos gastos, que hacían con pretexto de Cofradías, sin que ayan bastado a contenerlos varias providencias de mis Antecesores, dirigidas a la moderación de sus excesos"²⁴.

Excesos que consistían en la celebración de funciones, comidas, refrescos y novilladas, descritos minuciosamente por los personeros y

²³ AHN, Consejos, leg. 361-362. Ibíd., fol.131. Madrid, 1764, marzo 15.

²⁴ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1768, junio 8. *Santa Visita de Aldea del Obispo...*

diputados de la villa de San Felices de los Gallegos, el pueblo que había ofrecido mayor resistencia a las medidas del Obispo²⁵. Este disponía de un conocimiento directo de la cuantía de los gastos, no sólo por las visitas, sino por su repercusión en la percepción de diezmos. Así,

"En servir las Mayordomías, segun el pie, en que las tienen gasta quando menos cada Mayordomo 1.500, o 2.000 Reales, y puedo asegurar que no ay en todo este Obispado diez que puedan gastar sin que les haga falta, y que dexen de empeñarse: contemplo por esto que todos los años se atrasan en cada Pueblo quatro, o seis Vecinos, y que muchos de ellos buelven en sí en algunos años, y estan debiendo varias cantidades a las mismas Yglesias, y Cofradias, de que fueron Mayordomos, las que a muchos he perdonado reconociendo su miseria"²⁶.

El oficial de turno en el Consejo relacionaba la detracción de capitales con la despoblación, anotando al dorso de la carta del Obispo

²⁵ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1769, septiembre 16. *Pedimento de los Diputados y Personeros de la villa de S. Felices de los Gallegos sobre que no se suprimiesen festejos organizados por la Cofradía del Santísimo [Sacramento] el día del Corpus.*

²⁶ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, junio 8. *Santa Visita de Aldea del Obispo...*

"quan importante seria a aquella Provincia el que se poblasen los muchos Despoblados que ay en ella; labrando las grandes Dehesas hoi yermas, y perjudiciales de no cultivarse"²⁷.

Coincidía en esto con el parecer del Fiscal, que anunciaba que la repoblación de Ciudad Rodrigo se contemplaba en otro expediente, y afirmaba que

"sin duda que estos gastos de cofradías mal entendidos havrán contribuido a que se buelva yerma"²⁸.

El análisis de la situación, por otra parte, no dejaba de ser bastante pobre, cuando no simplista. El propio Fiscal no se ocupa más del asunto, entre otras cosas, porque le interesaban más aquellos factores que pudieran ser susceptibles de generalización. Aunque parte de las cofradías de Ciudad Rodrigo (como años antes lo hiciera del gremio de sastres), lo que le interesa es la reforma de las hermandades de todo el reino. Por tanto, eleva el dato concreto e incluso el prejuicio a la categoría, no de hipótesis, sino de conclusión. La reforma se construye a partir de un razonamiento basado en principios que se creen evidentes²⁹. La prueba está en que no se espera a conocer el resultado de las encuestas, los datos sensibles, para emitir un

²⁷ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd.

²⁸ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, febrero 22. *El Señor Fiscal sobre las Cofradías del Obispado de Ciudad Rodrigo, y el modo de arreglar las demas del Reyno*, fol. 4 (faltan los dos primeros).

²⁹ Vid. Daniel MORNET, *El pensamiento francés en el siglo XVIII*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988, pp. 40 y ss.

dictamen sobre la situación. Los informes sólo tendrán valor en tanto en cuanto sirvan para confirmar, no para formular una idea.

Que esto es así queda bien claro en el informe del Fiscal de 1769, cuando, sin contar con más antecedentes que los de San Felices de los Gallegos, Campomanes pasa a referirse a las cofradías de todo el Reino:

"Finalmente el demasiado Consumo de Cera, funciones de polvora, comilona, vestidos de los Mayordomos, y Hermanos Mayores, y otras superfluidades ruinosas, que unos hacen a emulacion de otros, estan clamando por una **ley suntuaria**, que reduciendo la devocion de los fieles al espiritu del evangelio, y de la tradicion de la Iglesia, reduzga estas Congregaciones a un numero moderado, y a la debida observancia, apartados todos los inconvenientes, que actualmente se tocan por el abandono, con que la indiscreta devocion de muchos se conduce..."³⁰.

En 1773, cuando el Consejo ya ha recibido respuesta de la mayoría de los Intendentes y Corregidores, se repiten con escasa variación los mismos lamentos acerca del empobrecimiento de los súbditos por culpa de las cofradías.

Esta vez, el Conde de Aranda expone con toda claridad la finalidad de la encuesta: se trataba de exhibirla como argumento a la hora de acometer la reforma, acallando así las previsibles demostraciones de oposición:

³⁰ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. *Ibíd.*, fol. 6 vº y 7.

"El Conde Presidente del Consejo, con cuios desvelos, y aciertos para el bien general ha procurado concurrir tambien por su parte a secundar muchos utiles y sublimes deseos, entre uno de ellos de los mas confusos para su averiguación, y de los mas importantes para su remedio, halló que fuese el objeto de las innumerables Hermandades, Cofradías, Congregaciones, Gremios y qualesquiera otra especie de Gentes Colegiadas, que en fiestas de Yglesia, y otras exteriores de gasto, y profusion imbierten tan excesiva cantidad en el total del Reyno, que **solo un demostrable convencimiento puede contrarrestar a la ignorante, o ingenua piedad con que hasta aqui se han consentido, y aun fomentado**"³¹.

Aunque este era uno de los fines principales que el Consejo perseguía al realizar la encuesta, el otro era, según se declara en la circular que en septiembre de 1770 se envía a los Intendentes, evaluar con la mayor precisión posible el daño que producían las cofradías, y

"llegar a comprehender la multiplicidad que en parte pueda ser tolerable, y en parte inutil"³².

³¹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. S. Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradías que hai en el Reyno*, fol. 144.

³² AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd., fol. 144 vº.

¿Consiguió el Consejo sus objetivos? Si atendemos a la rotundidad de las aseveraciones que se vierten documento tras documento, parece ser que sí. Pero el propio Conde de Aranda reconoce en su exposición que los resultados de la indagación no respondían totalmente a sus expectativas, ya que alentaba

"la bien fundada sospecha de que carezcan de exactitud las Relaciones de los Pueblos por disminuir, y disimular gastos, en que el influxo de Personas interesadas en su lucro ha tenido ascendiente para confundir"³³.

Las encuestas, por tanto, parece que no servían para justificar satisfactoriamente la reforma, aunque tampoco parece que esto importara demasiado al Consejo, que ya había tomado una resolución. Refiriéndose a la provincia de Toledo, Aranda reitera sus recelos:

"Lo que **nunca pueden aclarar las noticias recibidas** por solícita que aya sido la indagacion, es los gastos, que así para la funcion de Yglesia, como para el luxo de la celebridad hayan costado los Mayordomos, o Priostes. No duda el Conde Presidente que assi tambien lo juzgará el Consejo, y que en las 1.887 Hermandades, a lo menos en las 1.500, no han dejado de poner mucho de lo suio los Piores de ellas"³⁴.

³³ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd., fol. 146.

³⁴ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd., fol. 147.

Es indudable que en toda empresa de este tipo que acometa cualquier gobierno son inevitables las ocultaciones. Pero también es verdad que no todas las cofradías tenían que ajustarse al patrón adoptado por los ministros ilustrados. Había hermandades ricas y celebraciones costosas, pero eran muchas las que apenas podían sustentarse con las limosnas de los vecinos, y no celebraban más que una o dos fiestas muy modestas a lo largo del año, sobre todo en el Norte de España³⁵.

De ahí quizá, también, la "decepción" de Aranda, que sin duda hubiera preferido ver ratificadas sus teorías por una documentación más favorable. Sin embargo, unos cuantos ejemplos de despilfarro le bastaban y le sobraban para sus propósitos. Su intención, por lo demás, suplía las faltas que pudieran presentar los informes, elevando el rasero de los "gastos" de una forma generalizada:

"La natural generosidad de la nacion, la preocupacion heredada, el estimulo de los Parrochos, o Superiores Religiosos, para la obstentacion, y de los Hermanos Cofrades para sus Huelgas seducen bajo el colorido de la devocion, y del honorcillo que dejará memoria a que se presten de buena voluntad, y muchos por fuerza los tales Mayordomos, que si lo tienen se desprenden de ello posponiendo el bien estar de su familia; y si no se adeudan sacrificando sus posibilidades

³⁵ Encontramos numerosos ejemplos en los legajos correspondientes del Expediente general. Así, en Consejos, leg. 7092-7093, que contiene los informes de todos los pueblos de Burgos y sus montañas, en el correspondiente a la Merindad de Trasmiera (s.f.: 1771) leemos que de las tres cofradías existentes en la parroquia de Santa María de Latas, ninguna tenía dotación alguna, limitándose a celebrar la fiesta del Corpus y su Octava, en la que se gastaban treinta reales. Este caso no es excepcional en modo alguno.

para aquel caso, esperanzados de recompensarlas con la estrechez sucesiva, o vender de sus raíces, o aperos de labor, con la fe ciega de que Dios, o el Santo de la fiesta proveherán, y si no se queda con nombradía"³⁶.

La exageración es más evidente al final del documento, cuando el Presidente aboga por la urgencia de la reforma:

"No es despreciable la reflexión de los **millones de familias** que se destruyen anualmente por las Mayordomías de las Hermandades"³⁷.

De todas formas, don Vicente Paño y Hurtado, Procurador General Interino del Reino, consideraba los datos reunidos lo suficientemente expresivos³⁸ como para no mencionar otros defectos del informe, con la excepción de la falta de datos de algunos partidos y provincias importantes. Según el Plan formado por el Contador del Consejo Manuel Navarro³⁹, y con

³⁶ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. S. Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradías que hai en el Reyno*, fol. 147 vº.

³⁷ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd., fol. 149.

³⁸ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado, Procurador General Interino del Reino, al Consejo, sobre el expediente de Cofradías y los informes de los obispos*, fol. 206 y 206 vº.

³⁹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 177[5], octubre 30. *Plan, que manifiesta los Gastos de las Cofradías, Hermandades, y Cuerpos Colegiados, de estos Reinos, a excepcion de los de las Yntendencias de Salamanca, Ciudad Rodrigo, Cuenca, Granada, y Jaen, de los de las Yslas Canarias, de la Ciudad de Soria, y ciento y cinquenta Pueblos de su Tierra, de los del Reino de Galicia, menos sus siete Ciudades principales, cuyas noticias no se han remitido, y de los de esta Corte, cuyo expediente corre separadamente: como asimismo el numero de dichos Cuerpos, en las Yntendencias, Corregimientos, y Partidos en que los sentaron los respectivos encargados en la formacion de Estados y noticias, por resumen, en estos dos puntos del Extracto, que precede en la misma materia.*

las salvedades mencionadas, en la Corona de Castilla había un total de 19.024 cofradías, que gastaban anualmente 8.784.458 reales y 13 maravedís. En la Corona de Aragón las cifras eran de 6.557 hermandades, con un desembolso de 2.903.403 reales y 13 maravedís.

No se consideran en este resumen final más datos que los mencionados, de forma que no aparece ninguna referencia a los recursos de las hermandades (que sí solían consignarse en los informes particulares), ni a la forma en que se repartían los gastos (cuestión que en principio era de las que más debía preocupar al Consejo). Al contrario que Aranda o Campomanes, cuya posición en el gobierno les inclinaba a la adopción de medidas generales (motivo por el cual, en parte, diseñan su plan de reforma "a priori"), Paíno es sensible a la diversidad de situaciones que deja traslucir el expediente. Pero, aunque al principio diga lo contrario, se sigue mostrando partidario de una "solución definitiva":

"En las demas cofradías ordinarias, es grande la variedad que se advierte en los Ynformes, acerca de las que se hayan de conserbar, o suprimir. Esta dibersidad de sentimientos, y de las circunstancias que pueden concurrir en cada uno de los Pueblos, en que están establecidas impide, que todas puedan comprehenderse en reglas generales. Solo una puede combenir a todas, que es la de cortar gastos superfluos, y toda especie de abusos, y desordenes"⁴⁰.

⁴⁰ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de d. Vicente Paino y Hurtado, Procurador General Interino del Reino, al Consejo, sobre el expediente de Cofradías y los informes de los obispos*, fol. 208.

La cuantía de los gastos importaba en tanto en cuanto estos eran *superfluos*. No se trataba ya de la ruina de las familias (dato este del que por otra parte no se ofrece ningún testimonio), sino de los efectos negativos de la falta de ahorro en la economía nacional. La detracción de capitales, necesarios para el aumento de la capacidad adquisitiva y de inversión, tenía que afectar no sólo a las economías particulares, sino también al progreso de la nación. Por otra parte, Elorza mantiene que Campomanes no mostraba excesivo interés por la noción de ahorro: su visión de la organización económica era muy artesanal, "anticapitalista"⁴¹. Turgot deseará también la supresión de los gremios y cofradías, que permitiría a los artesanos

"verse libres de incesantes contribuciones para gastos **inútiles** o **perjudiciales** de funciones, comidas, juntas y pleitos tan **fútiles** en cuanto a su objeto como dispendiosos por su multiplicidad"⁴².

En suma, carecía de objeto todo desembolso que no fuera útil, es decir, productivo. Por eso se considerará que las cofradías debían someterse a una ley suntuaria, a fin de moderar sus gastos, que se consideran escandalosos no sólo desde el punto de vista moral, sino también económico.

⁴¹ A. ELORZA, *La ideología liberal en la ilustración española*, Madrid, Tecnos, 1970, pp. 14 y 15.

⁴² Archivo de Campomanes, 54-5. *Edicto de S.M. Cristianísima sobre la supresión de diputados y veedores de Gremios, y de las Comunidades de Comercio, artes y oficios. Dada en Versalles, febrero 1776*, fol. 28.

3.2.2. El abandono de las labores

Esta misma concepción utilitaria, unida a consideraciones de orden moral, es la que lleva a los ilustrados a poner de relieve el valor del trabajo, sobre todo el de tipo manual⁴³, sobre el que dejará de recaer la deshonra a partir de la Real Cédula de 1783. La estimación del trabajo producía automáticamente el rechazo de la ociosidad, fueran cuales fueren sus causas, que nunca se considerarán suficientes.

No escapaba a la percepción de los ilustrados la pérdida de jornadas laborales debido a la abundancia de días festivos, establecidos muchas veces por las cofradías (cuando no por la Iglesia) en honor de su santo patrón o de la advocación titular. Pero no eran sólo estas celebraciones las que apartaban a los artesanos y campesinos de sus labores. Según Larruga,

....."La multitud de juntas, ya para asuntos de cofradías, ya para cosas de arte, ya para repartimientos, ya para ajuste de cuentas, ya para elecciones de oficiales, ya para recibimiento de maestros, ya para otorgar poderes para pleitos, ya, finalmente, para otras cosas; las asistencias a funciones de cofradías, y a los entierros de sus cofrades y a los de otros con quienes tienen hermandad sus cofrades; las fiestas suprimidas que celebran como de precepto... y las que llaman

⁴³ Véanse, por ejemplo, las obras de Antonio ARTETA DE MONTESEGURO *Disertación sobre el aprecio y estimación que se debe hacer de las artes prácticas y de los que las ejercen con honradez, inteligencia y aplicación* (Zaragoza, Blas Miedes, 1781), o del propio CAMPOMANES: *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento* (Madrid, Sancha, 1775-1777, 5 vol.).

romerías, que son las celebridades de las fiestas de los Santos titulares de los lugares y aldeas circunvecinos, las fiestas eclesiásticas... tienen ocioso el artesano una tercera parte del año"⁴⁴.

Campomanes se mostraba especialmente preocupado por las obligaciones que debían asumir quienes accedían a alguno de los cargos u oficios de las cofradías. Estos puestos solían obligarles a realizar fuertes desembolsos y, a cambio, les apartaban del trabajo, con todo lo que ello significaba:

"con estas cofradías se erigen muchos empleos de Mayordomos, Tesoreros, Contadores, Celadores, Secretarios, Mullidores, y otros diferentes, que ocupan un gran numero de sus individuos del Gremio cada año, y mediante esto, abandonan durante el tiempo de estos empleos, que suele ser el de un año, sus oficios, con gravissimo **detrimiento del mantenimiento de sus propias familias**, por no trabajar, de que se origina, que acostrumbrandose a esta vida ociosa, con dificultad vuelben a sus tareas ordinarias, y de ai nace la gravissima **decadencia de los Artesanos** del Reyno, y es, sin duda, **la raiz de la ociosidad** de ellos, de que comunmente se quejan todos los que meditan la transcendencia de este

⁴⁴ E. de LARRUGA, *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, fábricas, comercio y minas de España*, Madrid, Benito Cano, 1783, t. XXV, p. 172 y ss.

desorden, y de los **empeños**, que contraen, para servir estos
oficios de Cofradías"⁴⁵.

A los ilustrados no les parecía, por tanto, que los españoles tuvieran gran inclinación al trabajo. Claro está que en una sociedad precapitalista, el concepto de ocio y trabajo era mucho más laxo que hoy en día, como infinidad de autores se han ocupado de demostrar. Del párrafo citado podría deducirse que el problema sólo afectaba a los gremios y cofradías gremiales, situados en el medio urbano. Pero en una sociedad predominantemente agraria parecía igualmente acuciante en el medio rural, donde la vinculación de las cofradías con el mundo artesanal era menor.

Así lo pone de manifiesto la carta que D. Cayetano Quadrillo, Obispo de Ciudad Rodrigo, envía al consejo en 1768. En ella se lamenta del abandono del trabajo por parte de sus feligreses, con motivo de los festejos con que tanto parecían disfrutar:

"Las Comedias las ejecutan los mismos Vecinos, y algunos de sus inmediaciones, y ademas de los grandes gastos, que se ocasionan a los Mayordomos por las comidas, y refrescos, que dan a los Comediantes en los dias de las pruebas, y en otros preparativos, abandonan sus labores, y se dan a la holgazaneria, que es otra de las ruinas de estas gentes"⁴⁶.

⁴⁵ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad...*, fol. 90. Madrid, 1763, junio 27. El Fiscal al Secretario de Gobierno.

⁴⁶ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, junio 8. *Santa Visita de Aldea del Obispo...*

Casos extremos son los de algunos pueblos del partido de Toledo, que el Conde de Aranda propone como ejemplo: en Carranque, con sólo dos cofradías, se celebraban 23 "funciones" con diferentes invocaciones. En Pelafustán las cofradías tenían de tres a siete fiestas cada una, y en Alcázar de San Juan, con sólo dos cofradías, había 51 celebraciones, todas bajo distinta advocación⁴⁷.

Habría que ver, por otra parte, si todas estas fiestas implicaban la ruptura del ritmo laboral de la población o si, por el contrario, muchas de ellas no eran sino "funciones de iglesia" u oficios religiosos que tenían lugar en días normales de trabajo. Otra consideración a tener en cuenta es, como ya se ha indicado con anterioridad, la diversidad de situaciones y lo arriesgadas que resultan las generalizaciones en estos casos. Por supuesto que el número de festejos y su importancia estaba relacionado con el tamaño y riqueza de la población (en las zonas más deprimidas del Norte de España, como se ha visto, eran mucho menos frecuentes estas celebraciones). Pero también hay que preguntarse por el significado de la orden del Consejo mencionada más arriba, prohibiendo trabajar los días de fiesta, a no ser que fuera con causa justificada. Todo hace pensar, por tanto, que nos encontramos ante una realidad más compleja y contradictoria de lo que a primera vista pudiera parecer.

Bien es verdad que los gobernantes ilustrados no opinaban así, sobre todo cuando se atenían a su experiencia particular en la Corte, que era el terreno que ellos podían observar directamente. Aunque hay que tener en

⁴⁷ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. Señor Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradías que hai en el Reyno*, fol. 146 vº y 147.

cuenta la singularidad de la capital en lo que a composición de la población y estructura laboral se refiere. Así se entenderán mejor las invectivas del Conde de Aranda contra los rosarios callejeros, costumbre muy extendida en la época, en los que

Por lo común son araganes, y malos trabajadores sus sirbientes, mui satisfechos con aquel tanto de la tarde, o noche por disfrutar entre dia la holgazaneria a que inclinan"⁴⁸.

La asistencia de "vagos" a este tipo de procesiones no siempre era desinteresada: el mismo Aranda reconoce que muchos de ellos recibían un salario por acudir o por llevar los faroles y estandartes⁴⁹.

El excesivo número de fiestas era también la pesadilla del Gobernador de Barcelona, preocupado igualmente por la prosperidad de las familias y el mantenimiento del orden público. Consideraba que una reducción de las funciones de cofradía

"resultaria un bien mui particular a sus Yndividuos, por que estos aplicarian mas su industria en las Labores en beneficio de ellos, y del publico, y pasarian dichas Fiestas fuera de la Ciudad llamando Caramanchel a sus paseos a donde se restituien a sus casas predominados del vino, en lugar de pasar el dia en la Yglesia para obsequiar a los Santos; de que

⁴⁸ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd., fol. 149.

⁴⁹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd., fol. 148.

se sigue, que dan bastante que hacer a la Justicia para corregir estos excesos"⁵⁰.

Los ilustrados se oponían, por tanto, a las fiestas celebradas por las cofradías por varios motivos: suponían una pérdida de horas de trabajo que se traducía en el empobrecimiento de los súbditos (y, en consecuencia, de las distintas "artes y de la nación). Además, fomentaban la pereza y la ociosidad, y podían dar lugar a alteraciones del orden, debido a los excesos que podían cometerse con ocasión de la holganza.

Pero los reformadores no dirigieron sus dardos sólo contra los días festivos. Otro tipo de actividades más ordinarias restaban un tiempo precioso a los trabajadores. Se trataba de las juntas o reuniones en que se discutían asuntos internos de la hermandad, a veces de forma acalorada. Según Larruga,

"los días que habían de emplear en su trabajo, en cuidar que asistieran regularmente los oficiales, y en procurar adelantar su caudal y cumplir con las obras encargadas, los emplean en visitarse unos a otros y en hacer intrigas con los amigos para el nombramiento de tesorero, de mayordomo, etc., o para que se dé el voto a fulano y de ninguna suerte a zutano y los electos en los empleos más distinguidos trabajan pocos días

⁵⁰ AHN, Consejos, leg. 7106. Barcelona 1771. *Estados de las Cofradías de la Ciudad de Barcelona y Pueblos de su Partido*, fol. 89 vº. Barcelona, 1771, septiembre 21. El Gobernador D. Bernardo O'Connor Phaly a Aranda.

en aquel año porque **tienen que asistir a las juntas ordinarias y extraordinarias**"⁵¹.

En efecto, la asistencia a las reuniones y otras actividades solía estar reglamentada en las ordenanzas, estableciéndose multas pecuniarias para los cofrades que no comparecieran. Estas normas no eran bien vistas por el Consejo de Castilla, ya que, entre otras cosas, infringían la ley y eran contrarias a la libertad del individuo. En las objeciones que Figareda, Valiente, Velasco y Azpilicueta ponen a las ordenanzas de la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, dejan bien clara su opinión al respecto:

"Se excusará toda multa por falta de asistencia sea por el fin que fuere; porque no es **razonable** se castigue a ninguno por no concurrir a funciones puramente voluntarias, aunque sean religiosas, no siendo de las establecidas por la Iglesia; tambien se excusaran las Juntas y Cabildos o Ayuntamientos tan severamente prohibidos por derecho y leyes reales. Pero si se estiman convenientes abran de reducirse a una, o dos (quando mas) en todo el año: porque teniendo cada uno en su poder las ordenanzas no ay necesidad de repetir conferencias ni sesiones"⁵².

⁵¹ E. de LARRUGA, *op. cit.*, t. XXVI, p. 247.

⁵² AHN, Consejos, leg. 7090-7091. *Expediente sobre aprobación de ordenanzas de Nuestra Señora de la Concepción, parroquia de San Miguel*. Madrid, 1772, octubre 31. Informe de la Sala al Fiscal.

Por otra parte, las intrigas y manejos a que alude Larruga podían resolverse de forma más o menos violenta, según nos dan a entender las observaciones que se hacen en el mismo informe:

"La Junta o Juntas, caso de permitirse, se tendrán fuera de lugar sagrado por evitar los incidentes que pueden ocurrir de falta de respeto al Sitio y de dificultad en la pronta administración de Justicia"⁵³.

Es significativo, por lo demás, que en las constituciones de las cofradías se considerase obligatoria la asistencia a juntas y funciones. Una vez más nos hallamos ante una realidad compleja, ya que no faltan ejemplos de escasa inclinación a cumplir con los deberes de cofrade. Así, en Semana Santa, la Sala de Alcaldes se encargaba de notificar a los mayordomos de las cofradías el itinerario y la fecha de las procesiones, para que no pudieran excusar su asistencia⁵⁴. Muy llamativo es el caso de los Porteros de Vara de Madrid, cuya incomparecencia deslucía por completo la procesión del Miércoles Santo⁵⁵.

En resumen, los gobernantes ilustrados se oponían a todas aquellas actividades de las cofradías que se consideraban inútiles, cuando no perjudiciales, al restar tiempo al ejercicio de tareas productivas y fomentar un ocio que consideraban nocivo sobre todo desde el punto de vista económico, pero también desde el moral e incluso político.

⁵³ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, *ibíd.*

⁵⁴ Vid., entre otros: AHN, Sala de Alcaldes de Casa y Corte, 1727, fol. 23 vº; 1752, fol.104 y ss.

⁵⁵ AHN, Sala de Alcaldes de Casa y Corte, 1777, fol. 179 y 180.

3.2.3. Los gremios

Hasta aquí se ha hecho frecuente alusión a las cofradías gremiales, a las hermandades y a los propios gremios. Las fuentes se refieren tan pronto a unos como a otros, distinguiéndolos unas veces sí y otras no. No nos ocuparemos aquí de definir cada una de estas instituciones, pero sí señalaremos la confusión de que suelen ser objeto aún hoy día.

Campomanes tenía clara la distinción entre cofradías gremiales, paralelas a las corporaciones de oficios, y no gremiales (sacramentales, de devoción o de socorro). En el caso de las primeras, resultaba difícil muchas veces establecer dónde terminaba el gremio y donde empezaba la cofradía (que solía encargarse de la previsión social y de las funciones religiosas). Caso de que la cofradía formase un todo orgánico con el gremio, se suele confundir a ambos incluso en la denominación. Por otra parte, la situación no era siempre tan sencilla. Los autores que se han ocupado del estudio de los gremios y la beneficencia⁵⁶ señalan la diversidad de casos existentes.

Si bien lo más frecuente era, en el caso de las cofradías gremiales, que se hallasen bajo la misma advocación que el gremio, esto no siempre era así. Había, además, cofradías que no habían estado vinculadas en su origen al gremio al que en la actualidad se hallaban adscritas. Otras hermandades agrupaban a individuos de distintos gremios, o éstos podían compartir una

⁵⁶ Sobre todo, Rumeu de Armas y Pedro Molas Ribalta en las obras ya citadas, y también Jaime CARRERA PUJAL en *Historia política y económica de Cataluña, siglos XVI-XVIII* (Barcelona, Bosch, 1947-49), y *Aspectos de la vida gremial barcelonesa en los siglos XVIII y XIX* (Madrid, CSIC, 1949), así como María JIMÉNEZ SALAS en *Historia de la asistencia social en España Moderna* (Madrid, CSIC, 1958).

imagen o un paso, aun perteneciendo a distintas cofradías. También las congregaciones de carácter no gremial incluían en su seno a individuos del mismo o de distintos oficios. Por último, muchas corporaciones gremiales se intitulaban "cofradías" (esta tradición permanece en los oficios vinculados al mar).

La complejidad institucional hacía que, en la práctica, los ilustrados tendieran a considerar de forma conjunta gremios y cofradías, ya que se trataba, en definitiva, de "cuerpos colegiados" que presentaban muchas semejanzas. Por eso, la alusión a los gremios es constante en la documentación sobre la reforma de las cofradías. Aquí haremos hincapié en la relación que establecen los ilustrados entre estas instituciones, así como en la confusión de que con frecuencia son objeto.

Campomanes utiliza el término "gremio" para referirse a las cofradías gremiales. Considera a ambos un todo indisoluble, si bien distingue entre la naturaleza civil del gremio y la de la hermandad. Por eso le indigna la artimaña de la corporación de sastres a fin de transformarse en cofradía, sustituyendo los cargos de "maestro" y "oficial" por los de "mayordomo" y "cofrade",

"desfigurando de este modo, todo el concepto de Gremio, y Cuerpo político, en quebrantamiento de la ley 4, título 14, libro 8 de la recopilacion"⁵⁷.

A continuación, sin embargo, invierte los vocablos: la ley

⁵⁷ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad...*, fol. 89 y 89 vº. Madrid, 1763, junio 27. El Fiscal al Secretario de Gobierno.

"no solo prohíbe absolutamente la erección de **Cofradías de Oficiales**, o Artesanos, sino que manda deshacer las que hubiere hasta allí fundadas, y que en adelante no las aya, aunque esten confirmadas con Autoridad Real"⁵⁸.

Cuando habla de gremios se está refiriendo, por consiguiente, tanto a las corporaciones de oficios como a sus cofradías. Por lo demás, considera que la ley no aludía sólo a este tipo de hermandades, sino a la generalidad de ellas. Sin embargo, no todas le merecían la misma opinión que las gremiales:

"algunas de estas Cofradías, en especial las Sacramentales de las Parroquias, son útiles y convenientes, y por lo mismo, solo restaría prestarles aquella Autoridad legítima, que les falta, para tener una existencia legal, y legítima en el Estado, en forma de Cuerpo político, y arreglarlas en los excesos, que podrían averse introducido en ellas, a lo justo, y conveniente"⁵⁹.

Sin embargo, con las cofradías gremiales no se permitiría ninguna excepción: sus ordenanzas debían recogerse en el plazo de un mes, a fin de suprimirlas. Además, en lo que respecta a la Corte, Campomanes ordena a la Sala el cumplimiento de la ley,

⁵⁸ AHN, Consejos, leg. 361-362, ibíd.

⁵⁹ AHN, Consejos, leg. 361-362, ibíd., fol. 92 vº.

"no permitiendose jamas a ningun Gremio, exceptuando los mayores de esta Corte, Junta alguna, aunque sea en virtud de Ordenanzas, aprobadas por el Consejo, sin preceder permiso de la Justicia, con expresion de Causa, y asistencia a la Junta de la Justicia ordinaria del pueblo"⁶⁰.

En este primer momento el Fiscal aboga, por tanto, por la supresión no sólo de las cofradías gremiales, sino de las mismas juntas de los gremios. Sin embargo, no siempre sus criterios eran compartidos por el resto del Consejo. Así, los señores de la Sala Figareda, Valiente, Velasco y Azpilicueta coinciden en señalar que

"las Hermandades juntas o Cofradías estan prohibidas en general por nuestras Leyes; aunque sean de advocación de santo o santa, a título de culto, piedad o devocion, o con el fin de socorrerse recíprocamente los congregados"⁶¹,

pero consideraban a las de artesanos y oficiales (es decir, a las gremiales y a los propios gremios)

"convenientes sino precisas, a la perfección de las Artes, a la feé del comercio a el buen orden, y armonía del Estado"⁶².

⁶⁰ AHN, Consejos, leg. 361-362, *ibíd.*, fol. 93.

⁶¹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. *Expediente sobre aprobación de ordenanzas de Nuestra Señora de la Concepción, parroquia de San Miguel*. Madrid, 1772, octubre 31. Informe de la Sala al Fiscal.

⁶² AHN, Consejos leg 7090-7091, *ibíd.*

Demuestran por tanto, a pesar de la prohibición, una mayor simpatía hacia las hermandades atacadas en un principio por Campomanes , mientras que las de socorro y devoción les parecen perjudiciales.

La actitud del Fiscal no se mantuvo invariable. Conforme pasa el tiempo, mantiene su rechazo inicial de las cofradías gremiales (¿o habría que decir de los gremios?), que ordena suprimir inmediatamente, pero aquilata y profundiza la censura de aquellas que en un principio le parecían convenientes. En su respuesta a la representación del Obispo de Ciudad Rodrigo, dedica a esta "segunda clase de cofradías" casi toda su atención, reprochándolas sus dispendios, su elusión de la jurisdicción real, así como su repercusión negativa en la vida parroquial y en el orden público⁶³.

Por fin, el Presidente del Consejo se refiere indistintamente a unas y otras en la circular que dirige a los Intendentes y Corregidores en 1770. No se ocupa de definirlas: más bien se trataba de obtener una información general, pues la reforma no podía tener un carácter limitado y preciso cuando su objeto tampoco lo era:

"Conviniendo tener una noticia exacta de todas las Hermandades, Cofradías, Congregaciones, Gremios, y qualesquiera otra especie de Gentes Colegiadas, que celebren una, o mas fiestas en el año, ya con la funcion de Yglesia, ya con otras exteriores de gasto, y profusion; bien sea a costa del

⁶³ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, febrero 22. El Señor Fiscal sobre las cofradías del Obispado de Ciudad Rodrigo, y el modo de arreglar las demas del Reyno, fol. 5-7.

común de sus individuos, o de los Preostes, Mayordomos, Hermanos mayores etc. o rentas, y dotacion de los Pueblos; tomará V. razón de cada uno de los de su distrito..."⁶⁴.

Aranda prefiere, por tanto, no dejar ninguna denominación en el tintero, sabedor de la confusión reinante, para que ninguna corporación escapase a su noticia. ¿Significa la alusión a los gremios algo más que el intento de suprimir las cofradías de oficios? Si nos atenemos a la Representación de Aranda, parece ser que no. Por lo menos, no hace mención en este documento de la organización gremial propiamente dicha, si exceptuamos el encabezamiento ya citado de la circular del Consejo. No sucede lo mismo con D. Vicente Paíno y Hurtado, cuyo ataque a las cofradías gremiales parece más bien dirigido contra los gremios:

"La Ley 4ª del mismo titulo y Libro, prohíbe las Cofradias Gremiales, que **oprimen la industria**, e inducen **monopolio y estanco**. Estas deben suprimirse desde luego, y sus Yndividuos incorporarse en otras"⁶⁵.

Pero ¿cómo interpretaron los Intendentes y Corregidores la carta de Aranda? La amplitud de los términos en que quedaba formulada la encuesta dio lugar a respuestas muy diversas. Por lo general, las autoridades locales se

⁶⁴ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. Señor Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradias que hai en el Reyno*, fol. 144 y 144 vº.

⁶⁵ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado, Procurador General Interino del Reino, al Consejo, sobre el expediente de Cofradías y los informes de los obispos*, fol. 207 vº.

limitaron a recoger información sobre las cofradías, sin ocuparse de los gremios ni de los demás "cuerpos colegiados". Sin embargo, en Navarra y en la Corona de Aragón se dio un sentido más amplio a la circular.

En Pamplona y las Merindades del Reino de Navarra se consignaron los gremios. En Pamplona, además, la información fue elaborada por los priores, mayordomos y vecinos de los barrios, según una organización municipal peculiar⁶⁶.

La Corona de Aragón también prestó una atención especial a los "gremios". Si en el reino de Aragón "gremio" suele designar a las hermandades de oficios⁶⁷, además de las corporaciones, en Cataluña el término se emplea más en su acepción originaria. Si no en todos los partidos judiciales, en muchos las autoridades catalanas incluyeron en sus informes datos muy precisos sobre la organización gremial, aunque no se mencionase expresamente en los títulos de los estados o resúmenes.

Quizá la respuesta de los administradores catalanes estuviera mediatizada por la polémica en torno a los gremios, que recoge Pedro Molas Ribalta⁶⁸. El Gobernador de Barcelona no se mostraba del todo contrario a las hermandades. Al igual que Romá Rossell o Capmany⁶⁹, ponía de relieve su función social, de forma que consideraba necesaria su conservación e incluso aumento a fin de asistir a los pobres, siempre que se disminuyesen los gastos de las funciones de iglesia. Como ya se ha visto, se mostraba contrario

⁶⁶ AHN, Consejos, legs. 7094-7095 y 7096-7097. Años 1770- 1771.

⁶⁷ A veces el título de los informes responde al encabezamiento de la circular de Aranda. Los informes sobre los reinos de Aragón, Mallorca y Valencia se encuentran en el legajo 7104-7105.

⁶⁸ En *Los gremios barceloneses del siglo XVIII*, capítulos XII y XIII.

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 179 y 182-194.

al excesivo número de fiestas, que hacían a los artesanos abandonar su trabajo e incurrir en conductas desordenadas, sugiriendo que

"por iguales motivos la presente Reyna de Ungria con la aprovacion del Sumo Pontifice ha Mandado suprimir muchas que segun el beneficio que resulte de esta suprimision, creheré que otros soberanos a su imitacion executen lo mismo por lo que puede combénir a sus vassallos"⁷⁰.

Los casos más típicos de celo administrativo a la hora de informar sobre los gremios se van a dar, sin embargo, en Tortosa y en Puigcerdá. El Alcalde Mayor de Tortosa se propuso incluir en su informe datos sobre todos los colegios, gremios, cofradías y congregaciones de la ciudad y su partido, especificando el número de miembros, fiestas que celebraban, procedencia de las rentas y limosnas, bailes y procesiones y aprobación con que contaban⁷¹. Tropezó sin embargo con dificultades al negarse los tres gremios de Matriculadores⁷² a tratar con el Subdelegado de Marina, cuya "cavilosidad" dio lugar a diversos excesos⁷³. Tras diversas negociaciones entre los gremios y el Ministerio de Marina, el Alcalde logró la información que deseaba.

⁷⁰ AHN, Consejos, leg. 7106. Barcelona 1771. *Estados de las Cofradias de la Ciudad de Barcelona y Pueblos de su Partido*. Barcelona, 1771, septiembre 21. El Gobernador D. Bernardo O'Connor Phaly a Aranda.

⁷¹ AHN, Consejos, leg. 7106. Tortosa. *Estado de las Cofradias de la Ciudad de Tortosa y Pueblos de su Partido*. Los cuadros en que se resumen estos datos se envían al Consejo en junio de 1771.

⁷² Maestros Carpinteros de Ribera y Calafates, Pescadores y Navegantes, respectivamente.

⁷³ AHN, Consejos, leg. 7106. Ibíd. Tortosa, 1771, mayo 9. El Alcalde Mayor a Aranda.

Especial interés ofrece el dictamen de D. Miguel Illay de Deu, no sólo por no repetir las razones alegadas una y mil veces en contra de las cofradías, sino por el análisis que efectúa sobre la situación de los gremios. Distingue perfectamente entre las hermandades y las corporaciones de oficios, si bien lo principal de su informe (al contrario de lo que suele ser habitual) se refiere a estas últimas. Sobre Puigcerdá y su partido, afirma:

"Pareze tolerable Exmo. Señor, el numero de Hermandades, Cofradías, Congregaciones, de las fiestas que hazen, y el importe De ellas. Por no reconozar excesivo el numero de tales Cuerpos, el de las fiestas que haze; y ser su inporte la mayor parte de limosnas, ni haver visto destruida familia alguna por semejantes mayordomias"⁷⁴.

Su testimonio no podía resultar más opuesto a las "conclusiones" del Consejo antes y después de la formación del expediente general. Resulta llamativa la reflexión sobre la "destrucción de las familias", expresión que repite Aranda, dos años más tarde, aplicándola a millones de personas.

Pero no porque el Alcalde de Puigcerdá fuera consciente de la escasa repercusión de las cofradías en la economía local, se daba por satisfecho con el estado en que se encontraban sus habitantes. Antes al contrario, ajustándose a las líneas del gobierno sobre la materia, expone su parecer sobre los gremios, encadenando causas y efectos en una defensa explícita de

⁷⁴ AHN, Consejos, leg. 7106. *Puigcerdá. Estado de las Cofradías de la Villa de Puigcerdá y Pueblos de su Partido*. Puigcerdá, 1771, septiembre 24. El Alcalde Mayor a Aranda.

la libertad económica. Comienza su exposición centrando su ataque en el núcleo fundamental de las corporaciones de oficios:

"Solo Exmo. Señor me estoi mirando, en la suma decadencia de los Gremios, por las muchas **Prerrogativas** que gozan: Que si bien, en tiempos que por los Señores Reyes fueron concedidos, servían para florecer el comercio, y aumento de vecinos: son en el dia el objeto de toda calamidad y miseria"⁷⁵.

La crítica de las ordenanzas gremiales era el punto de partida de la lucha contra estas instituciones y el que, por motivos económicos, atraerá en primer lugar la atención de los gobernantes ilustrados (singularmente de Campomanes). Esta preocupación era común en Europa, cuyos ministros reservaban las palabras más duras para calificar a los reglamentos gremiales:

"disposiciones fantásticas, tyranicas y del todo repugnantes a la humanidad y buenas costumbres, que a cada paso se encuentran en esas especies de codigos oscuros, recopilados por la codicia, admitidos sin examen en las nebulosidades de la ignorancia, y a quienes solo faltó la publicidad, para ser el blanco de la comun indignación"⁷⁶.

⁷⁵ AHN, Consejos, leg. 7106, ibíd.

⁷⁶ Archivo de Campomanes, 54-5. *Edicto de S.M. Cristianísima sobre la supresión de los diputados y veedores de Gremios, y de las Comunidades de Comercio, artes y oficios. Dada en Versalles, febrero 1776*, fol. 13.

Don Miguel Illay no compartía el apasionamiento de Turgot, aunque sí los argumentos clásicos en contra de los gremios. Al contrario que el Ayuntamiento de Barcelona, defensor de los gremios y contrario a una libertad de comercio que podía dar lugar a abusos⁷⁷, el Alcalde Mayor se mostraba más próximo a la postura de Campomanes:

"Nada es más contrario a la industria popular, que la erección de gremios y fueros privilegiados dividiendo en unas sociedades pequeñas al pueblo y eximiéndolas de la justicia ordinaria en muchos casos. Si este método se repite demasiado, son de temer consecuencias desagradables contra la extensión y bondad de las manufacturas"⁷⁸.

Cantidad y calidad a la que sin duda no contribuía la importación de bienes de consumo, sentida ya desde siglos anteriores como una de las plagas de la economía nacional:

"Los Pelayres, no tienen Paños, los Herreros hierro, los Sapateros Zapatos, y así los demás en tanto, que como estamos en la Raya de Francia; somos precisados a **mendigar de los franceses**, quasi todo lo necesario: sin embargo que ay muchos maestros; pero quasi todos imposibilitados de trabajar por falta de haveres"⁷⁹.

⁷⁷ MOLAS RIBALTA, *op. cit.*, p. 144.

⁷⁸ CAMPOMANES, *Discurso sobre el fomento de la industria popular*, p. 109.

⁷⁹ AHN, Consejos, leg. 7106, *ibíd.*

Los remedios que propone D. Miguel Illay se ajustan a la política que intentaba llevar a cabo el gobierno: reducción de los privilegios gremiales (desde el punto de vista económico, pues ya se ha visto cómo no toca lo social y religioso, representado por las cofradías), e inmigración. En efecto, las prerrogativas de los gremios, según su parecer,

"son el embarazo, que otros habiles en sus correspondientes officios, que solicitan venir a poblar esta Villa no se atreven: que si podian con toda libertad fabricar, no solo los bi[en] venidos; si[no] tambien los mismos Maestros que oy en el dia no trabajan, ni comen con eso trabajarian, comerian y podrían satisfacer los reales tributos: y se horrarian infinitos recursos"⁸⁰.

En nombre del bien común propone el Alcalde de Puigcerdá la supresión de los gremios, considerando que la libertad de fabricación era la mejor manera de revitalizar la economía regional: se da por supuesto que terminaría con la competencia de los productos franceses.

No todos eran de la misma opinión. Así, el Corregidor de Valencia, aunque critica con dureza los excesos de la Gremial del convento de la Vall de Jesús, se muestra partidario de proteger y potenciar los gremios y las hermandades gremiales. No puede entenderse de otro modo su propuesta de

⁸⁰ AHN, Consejos, leg. 7106, ibíd.

que cada corporación tuviese una casa con el nombre del oficio, de modo que dispusieran de un oratorio y varias salas para sus actividades⁸¹.

Por otra parte, su postura, lejos de constituir un caso aislado, era representativa de un importante movimiento de apoyo a los gremios que se desarrolla en la España oriental. Los gremios catalanes, sobre todo, fueron propuestos como modelo de organización económica y social, e incluso política. Esta defensa de las antiguas corporaciones de oficios no era gratuita, sino que obedecía a motivos concretos. Las obras de Romá Rossell⁸² responden a una petición de la Comisión de Colegios y Gremios de Barcelona en 1766, año en que se producen alteraciones del orden público, se crean los síndicos personeros y, sobre todo, se permite la entrada de comerciantes minoristas alemanes e italianos⁸³. Romá coincidía con Campomanes en el derecho que asistía al Estado para suspender las juntas gremiales, por razones de orden público. Sin embargo, al contrario que él, se mostraba partidario de mantener las fiestas patronales, las cofradías y el espíritu piadoso que las inspiraba, así como su sistema de previsión social⁸⁴.

Campomanes simpatizaba más con otro de los motivos que esgrimían Romá y, sobre todo, Campmany, en defensa de los gremios: la estimación social del trabajo, de forma que "la sabia institución de aquellas comunidades ha hecho respetable la clase de los menestrales"⁸⁵. No contribuían menos a

⁸¹ AHN, Consejos, leg. 7104-7105. *Valencia. Estado de las Cofradías, congregaciones y Hermandades de la Ciudad de Valencia y Pueblos de su Partido*. Valencia, 1771, agosto 16. El Corregidor Diego Navarro Gómez a Aranda.

⁸² *Disertación Histórico-político-legal por los Colegios y Gremios de la Ciudad de Barcelona y sus privativas*, Barcelona, Tomás Piferrer, 1766; *Las señales de la felicidad de España y medios de hacerlas eficaces*, Madrid, A. Muñoz, 1768.

⁸³ MOLAS RIBALTA, *op. cit.*, pp. 178, 179 y 186.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 179.

⁸⁵ En MOLAS RIBALTA, *op. cit.*, p. 183.

esa honra, según Capmany, las reuniones y festejos de las cofradías gremiales, que sin embargo tanto molestaban al Fiscal del Consejo. La misma competencia en su seno y el acceso a los oficios podía resultar estimulante, de modo que

"La preeminencia de presidir una junta o una fiesta bien puede dulcificar la dureza del trabajo corporal y la inferioridad de la condición"⁸⁶.

En este caso, los criterios sociales de Capmany y Romá se oponen a los políticos y económicos de Campomanes, que desde el principio dirigió su crítica precisamente contra esta faceta de los gremios.

La reforma de las cofradías presenta, pues, muchos puntos de conexión con la polémica sobre la organización gremial. Ello es así por la estrecha vinculación existente entre ambas instituciones, no siempre fáciles de deslindar. La relación se plantea desde el comienzo mismo de la reforma de las hermandades, y se manifiesta en las respuestas de los intendentes y corregidores a la circular del Conde de Aranda. En ellas encontramos ecos de la polémica sobre los gremios, sobre todo en la Corona de Aragón. Mientras algunas autoridades locales se muestran partidarias del mantenimiento e incluso fortalecimiento de las corporaciones de oficios y sus hermandades, otros sustentan una postura más cercana a la política del gobierno, esgrimiendo los clásicos argumentos en contra de los gremios.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 183.

En medio de esta polémica, las cofradías aparecen unas veces vinculadas a un oficio, y otras de forma independiente, pero "paralela". Es decir, cuando no se trata de cofradías gremiales, se las considera como un mismo tipo de institución, con actividades similares, que se critican de forma indistinta. Por lo demás, la variedad de situaciones y la confusión terminológica favorecen aún más si cabe la referencia constante a los gremios en relación con las cofradías. Este fenómeno llega hasta nuestros días, y se manifiesta en la producción historiográfica sobre la organización gremial.

3.2.4. Otra función económica de las cofradías

Hasta aquí hemos visto los argumentos más frecuentes con que los gobernantes ilustrados se oponen a las hermandades desde un punto de vista económico. Sin embargo, si en la encuesta realizada por el Consejo de Castilla se insistió de forma especial en los gastos realizados por estas instituciones, sobre todo cuando corrían a cargo de los mayordomos o hermanos mayores, se hizo menos caso de otro tipo de recursos, quizá porque eran más "regulares" y tenían, aparentemente, menor repercusión en la economía doméstica.

No me referiré a la costumbre de celebrar comidas, rifas o almonedas con el fin de allegar fondos, prohibida infructuosamente desde el siglo anterior⁸⁷, y contra la que se manifiesta explícitamente D. Vicente Paño y

⁸⁷ Véase, por ejemplo, el pleito sostenido en 1617 por la cofradía del Espíritu Santo, de Madrid, con el fin de celebrar una comida (AHN, Sala de Alcaldes, 1617, fol. 216) o, ya en 1728, la prohibición a la cofradía de Santa Bárbara de celebrar una rifa o almoneda (AHN, Sala de Alcaldes, 1728, fol. 188).

Hurtado, que presta más atención al asunto que Campomanes o Aranda, quienes ni siquiera lo mencionan:

"Deben prohibirse las rifas, Sorteos, y otras estracciones de esta clase, mayormente en las Yglesias, o a sus Puertas; Las Mesas de Negociacion, dirigidas por Religiosos, o Clerigos, los bayles en que se ofrecen a el que mas da, por baylar con tal determinada Doncella, para regalarla despues con Abanicos, y otras prendas"⁸⁸.

Tampoco me detendré en el examen de otros recursos de procedencia menos pintoresca que esta última, como son las propiedades en censos, juros e inmuebles (en los que se fijará la ley de 1798), sino en la percepción de las cuotas que los cofrades pagaban al ingresar en la hermandad de forma periódica.

Como es habitual, estas cuotas sólo interesaban al Consejo cuando se consideraban excesivas, o cuando, como era frecuente, se establecían en función de la categoría de los congregantes, cosa que al Consejo le parecía injusta⁸⁹. Pero nada se decía sobre la forma de cobrarlas, a no ser que en algún expediente particular el Consejo diese instrucciones sobre la forma de

⁸⁸ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado, Procurador General Interino del Reino, al Consejo, sobre el expediente de Cofradías y los informes de los obispos.*

⁸⁹ Véase, por ejemplo, el expediente sobre la aprobación de ordenanzas de la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción, en AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1772, octubre 31.

advertir a los morosos⁹⁰. Aquí nos ocuparemos de una cuestión aparentemente irrelevante, de la que sólo un Corregidor pareció darse cuenta: el pago en especie de las cuotas de cofradía.

A las autoridades centrales, si hemos de remitirnos a la documentación, no les preocupó lo más mínimo este recurso de las hermandades. Tan sólo Paíno y Hurtado se aproxima un poco a él, al referirse en su informe a los abusos concretos que se cometían en Alcañiz, con motivo de la festividad del "Señor del Huerto":

"se conserba la corruptela de comprar Trigo con cien libras que tienen de fondo, rebenderlo, y hacer una comida cada año, con el lucro que resulta"⁹¹.

Es de suponer, dado el interés del Consejo en subrayar los aspectos negativos de las cofradías, que si este tipo de excesos hubiera sido muy frecuente, no habrían desperdiciado la ocasión de mencionarlos una y otra vez, como hemos visto que hacían en otras ocasiones. Por el mismo motivo, es de suponer que no veían ningún abuso en la práctica de pagar las cuotas en especie.

Y sin embargo, esta era una costumbre muy extendida: un vistazo a los expedientes de Zamora, Valladolid, Palencia, Burgos o Guadalajara, por ejemplo⁹², o a los libros de cofradías⁹³ nos revela que en el medio rural era

⁹⁰ Por ejemplo, en AHN, Sala de Alcaldes, 1786, fol. 1.224. La Congregación de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza establecida en la Yglesia de PP. Premostratenses. Madrid, 1786, octubre 7.

⁹¹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado...*, fol. 208.

⁹² AHN, legs. 7092-7093, 7094-7095, 7096-7097 y 7098.

muy frecuente que las hermandades dispusieran cada año de un fondo de varias arrobas o celemines de trigo u otro cereal, procedente de las cuotas de los hermanos o también del cobro de los censos que poseía la cofradía⁹⁴. En ocasiones se obtenía en concepto de limosna, saliendo al campo "al tiempo del levantamiento de las cosechas"⁹⁵.

¿Qué destino se daba a este trigo? Una parte serviría para cubrir, como en Alcoy, los gastos de las fiestas y otras celebraciones de las cofradías. Los ordinarios eclesiásticos tendrían también su parte en el reparto, en concepto de tributos. La "reventa" era otra posibilidad, que apunta Paino.

El Corregidor de Daroca, José Jover de Salas, nos proporciona un dato muy valioso sobre este recurso de las cofradías, al tiempo que hace una propuesta muy positiva y original, que no parece tuviera repercusión, a juzgar por la omisión de que es objeto en los informes finales del Consejo. Nos habla de una función de las cofradías que nunca se ha tenido en cuenta, y que debía ser bastante importante.

Al contrario que la mayoría de sus colegas, considera útiles a los gremios y a las cofradías espirituales, ya que entre sus misiones estaba el enterrar a los pobres. Achaca los despilfarros (en los que, por lo demás, no insiste) a la mala gestión, en lugar de a las propias actividades de las

⁹³ Véanse los de las hermandades de la Mota e los legs. 7099, 7100-7101 y 7102-7103.

⁹⁴ AHN, Consejos leg. 7092-7093. Véanse, por ejemplo, los informes elaborados por las autoridades locales de la Ciudad de Burgos y su partido, Castrojeriz, Miranda, Aranda o Santo Domingo, todos del año 1770.

⁹⁵ AHN, Consejos, leg. 7104-7105. Alcoy, 1771, febrero 9. *El Corregidor remite a Aranda el estado general sobre las cofradías de su partido.*

hermandades. En consecuencia, propone elaborar unas reglas para administrar sus caudales, y "rescatarlos" de manos de los priores⁹⁶.

A continuación se refiere al hecho que más nos interesa: comunica a Aranda que le parece muy beneficioso el pago de las cuotas en trigo, porque servía para sostener "**las sementeras de los labradores pobres**"⁹⁷. Las hermandades rurales tendrían, por tanto, una especie de pósitos que cumplirían una función económica y social de primer orden, que no se menciona normalmente. Sería necesario un estudio detenido de sus libros de cuentas y ordenanzas para establecer la difusión de esta costumbre, así como su efectividad.

A esta última parece que se oponía la gestión de los mayordomos, así como las visitas eclesiásticas. El Corregidor propone como solución la intervención de los Justicias de los pueblos en el repartimiento y cobranza de estas cuotas. De esta forma podrían subsistir estos cuerpos, así como aumentar su caudal en trigo⁹⁸.

El dictamen de Jover de Salas destaca, por tanto, un aspecto de las cofradías poco estudiado entre nosotros. Su valor estriba también en la actitud que adopta, positiva, constructiva y original, pues propone una solución concreta para sacar el máximo partido de una práctica de importancia social y económica como eran esta especie de depósitos, a través de los cuales se redistribuía el grano y se compensaba a los sectores más necesitados. Por lo demás, esta dimensión se engarza con la tradicional labor asistencial de las cofradías. A partir de la segunda mitad del siglo XV

⁹⁶ AHN, Consejos, leg. 7104-7105. *Estado de las Cofradías de la Ciudad de Daroca y su partido*. Daroca, 1771, enero 30. El corregidor a Aranda, fol. 9.

⁹⁷ AHN, Consejos, leg. 7104-7105, ibíd.

⁹⁸ Ibíd., fol. 9.

aparecen en Europa los Montes de Piedad, con el objeto de eliminar la usura. Su fundación prosiguió en Italia durante los siglos XVI y XVII con el apoyo de algunos obispos, como el de Brescia⁹⁹. Con el tiempo, el sistema se extendió a las zonas rurales, asumiendo la forma de bancos que realizaban préstamos a los labradores en forma de grano, en lugar de dinero, bajo la garantía de algún notable, mientras que en las ciudades era habitual el sistema de empeño de prendas. Las prácticas descritas por el corregidor de Daroca evocan, pues, una variante de estos "montes frumentarios", como los denomina el profesor Zardin.

A los ilustrados les interesó más, sin embargo, analizar aquellos factores económicos que pudieran suponer una traba al interés del Estado y al bien general. Por tanto, dedican particular intención a la defensa de las regalías frente a la Iglesia, que había asumido parcialmente el control de la gestión económica de las hermandades. Así mismo critican con insistencia los gastos de estas corporaciones, que no pocas veces corrían a cargo de particulares, y a los que se atribuye la ruina de muchos pueblos. Los gobernantes establecen además una estrecha relación entre las cofradías y los gremios (no siempre vinculados), que se plasma en las mismas respuestas de las autoridades locales a la encuesta del Consejo. La reforma de las cofradías aparece muchas veces ligada a la polémica sobre los gremios, hasta el punto

⁹⁹ Véase D. MONTANARI, "I Monti de Pietà del territorio bresciano (secoli XV-XIX)", en *Per il quinto centenario del Monte di Pietà di Brescia*, a cura di D. MONTANARI e R. NAVARRINI Brescia, 1989, I, pp. 231-270; para Milán: G. ALBINI, "Sulle origini dei Monti de Pietà nel Ducato di Milano", *Archivio Storico Lombardo*, 111, 1985, pp. 67-112; datos generales y sobre la República de Venecia: Brian PULLAN, "Povertà, carità e nuove forme di assistenza nell'Europa moderna", *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*; Milano, Jaca Book, 1995, pp. 32-33, y *La politica sociale della Repubblica di Venezia*, Roma, 1982, pp. 494 y ss. y 641 y ss. Para una bibliografía exhaustiva sobre el tema, véase D. ZARDIN, "Le confraternite in Italia settentrionale", *Società e Storia*, 35, Milano, 1987, p. 103.

de producirse a veces una confusión e imprecisión terminológica bastante llamativa.

Si el espíritu crítico y reformador de los hombres del XVIII les lleva ante todo a observar las realidades negativas para ponerlas coto, ello no significa que de vez en cuando no se alzase una voz en defensa de unas instituciones y costumbres que prácticamente se habían condenado "a priori" desde el Consejo. Los motivos que se alegan en estos casos ponen de relieve una vez más la complejidad y diversidad de situaciones a los que tuvo que hacer frente la reforma.

No hay que olvidar tampoco que el interés del gobierno por la gestión económica de las hermandades tenía mucho que ver con su intención de aplicar sus rentas a las nuevas instituciones públicas de beneficencia. Sin embargo la encuesta se dirigió principalmente al control de los gastos, más que al conocimiento de los recursos. Fuera como fuese, se concedió gran importancia a la repercusión de las hermandades en la vida económica nacional.

4. Fundamentos culturales

Es difícil, a la hora de analizar los motivos que impulsaron a los gobernantes ilustrados a reformar las cofradías, deslindar los de índole moral y religiosa de los estrictamente culturales. Ambos argumentos aparecen entremezclados y relacionados, lo que no deja de resultar lógico.

La crítica de las procesiones y de otras prácticas piadosas se basa muchas veces en criterios intelectuales tanto como en razones morales. Por otra parte, estos hombres de gobierno adoptan una actitud característica ante estas manifestaciones "populares" o tradicionales, por las que no sienten simpatía alguna. Se trata, casi, de una "cuestión de principios", al igual que en tantas otras reformas que se acometen por esta época.

El rechazo surge de la incomprensión, es decir, de la imposibilidad de asumir, desde su postura racionalista, todo fenómeno que no se rija por las mismas reglas lógicas. En lo religioso, esto se traduce en el enfrentamiento de dos formas de espiritualidad diferentes y "estancas", es decir, incomunicadas, cuando no hostiles. Hostilidad que se revela también en los elementos culturales que acompañan el fenómeno religioso.

Aunque la oposición de los ilustrados a estas prácticas tradicionales dependa estrechamente de su condición intelectual, ello no significa que excluyan la fe. Al contrario que en otros países, como ya se ha señalado, en

España la razón no está reñida con la religión. El rechazo se produce, por tanto, desde dentro de la misma experiencia religiosa, mediatizada, eso sí, por una concepción distinta de la ascética y la práctica, que deben ser "racionales". El Conde de Aranda no duda, por tanto, que

"Un soberano Religioso, e ilustrado, apreciador de los desvelos, y aciertos del Consejo, oyrá sin duda benignamente quanto este tribunal, depositario de la Justicia, y Gobierno de sus Reynos le exponga, por ser general, quanto sea conveniente al bien publico, y al respeto del culto divino: que opina el Conde Presidente poderse convinar en las disposiciones que se tomaren"¹.

¹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. Señor Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradias que hai en el Reyno*, fol. 149 vº.

4.1. La intolerancia de los ilustrados

La concepción unitaria del Estado bajo el omnímodo poder real no era el único argumento esgrimido en la pugna contra las corporaciones: el despotismo era (o debía ser) ilustrado. Quiere ello decir que aspiraba a imponer cierto modelo cultural con carácter no menos exclusivo y excluyente; la misma palabra "ilustración" hace referencia a la intención pedagógica del movimiento, más acusada, para algunos autores, que su dimensión "filosófica". Los gobernantes ilustrados se ven a sí mismos como nuevos Prometeos, llevando la luz de la razón a un "vulgo", como gustaban de llamarlo, sumido en la más profunda y secular de las tinieblas, que unas veces recibe el nombre de ignorancia y otras, con un término predilecto de la época, de superstición. El bien común, la prosperidad nacional, empezaban por la transformación de la sociedad conforme a unas reglas universales y únicas:

"la voluntad singular, si es ilustrada, es decir, si actúa según principios racionales (...), es la que mejor y más eficazmente puede realizar los cambios deseados; pero, dada la universalidad de la razón, que se considera única, válida para todos los tiempos y países, no hay inconveniente en trasladar esa capacidad de decisión a las mayorías, siempre que sean adecuadamente interpretadas y dirigidas"².

² J. MARIAS, *op. cit.*, p. 295.

No obstante, la misma conciencia de superioridad de los ilustrados era, en cierto modo, un obstáculo para esa "interpretación". En ningún momento da esta minoría la impresión de querer aproximarse a cualquier costumbre "popular" (insisto en que este término no me parece adecuado a la realidad social), sino con el fin de condenarla. La verdad es que pensaban que la reforma de las costumbres era totalmente incompatible con la adopción de una actitud comprensiva:

"la tolerancia es nociva mucho al bien comun, y contraria a la instruccion del Pueblo, que preocupado con ellos [los abusos] suele caer en torpes alucinamientos propios de todo vulgo"³.

Nada de contemplaciones, por tanto, a la hora de acometer la gran empresa de ilustrar a la nación. Tampoco se andaba ésta con muchos miramientos al mostrar su resistencia a las reformas, como tuvieron ocasión de comprobar los gobernantes en más de una ocasión. Sabedores del recelo y hostilidad que aguardaba a toda medida innovadora, no pocos administradores bienintencionados pero poco valerosos se echaron atrás. El Consejo de Castilla no era partidario de titubeos ni retrocesos. Es más: consideraba que sólo la Monarquía tenía la fuerza suficiente para acometer este tipo de empresas. El Fiscal se cura en salud antes de exponer sus planes sobre las cofradías, aleccionado por la experiencia:

³ Archivo de Campomanes, 23-23. Madrid, 1750, marzo. Campomanes a Feijóo.

"...si estas providencias no tienen un solido y constante Reglamento, suele acontecer, que el zelo de un prelado es inutil por el contrario modo de pensar del que le subcede, o por los embarazos que se le oponen, o por el recelo de no contraher el **odio comun**; atribuyendose de ordinario a mala parte toda reforma, especialmente de aquellos abusos, que han declinado en una especie de antigualla supersticiosa, que se intenta cubrir a beneficio del tiempo, y so color de religion"⁴.

Los ministros tendrán que actuar como cirujanos: deberán aislar los "virus", es decir, recopilar material sobre las costumbres y prácticas "supersticiosas", y ponerlos bajo la potente lupa de su crítica. El paso siguiente (en palabras de Campomanes) consistiría en "añadir" y "cercenar",

"para que viésemos extirpados estas fuentes de los vicios exteriores, que son los que puede corregir el buen Legislador, que los interiores siempre los habrá mientras haya hombres, en cuyo corazón está arraigada la concupiscencia"⁵.

Por supuesto que esta concepción "quirúrgica" del poder era inseparable de la idea de "enfermedad" que aquejaba al pueblo, y que en este caso era la ignorancia. Pero la urgencia del "tratamiento" y lo traumático del

⁴ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, febrero 22. *El Señor Fiscal sobre las Cofradías del Obispado de Ciudad Rodrigo, y el modo de arreglar las demas del Reyno*, fol. 4 v.

⁵ Archivo de Campomanes, 23-23, ibíd.

mismo conducen a los ilustrados a confundir el paciente con el mal que le aqueja. No es ya que el vulgo esté dominado por la superstición, o que sus prácticas religiosas y sus creencias estén desvirtuadas por el desconocimiento profundo de la fe. Es que el pueblo mismo representa el error. Como masa (diríamos en la actualidad) no puede, porque no le es propio, buscar ni hallar la verdad (que le debe ser mostrada). Por tanto, forzosamente ha de hallarse sumido en el "alucinamiento" que decía Campomanes, y que no es otra cosa que la ausencia de razón, la enajenación, el estado, en suma, menos humano de todos. Su corresponsal, el P. Feijóo, no era de opinión diversa cuando trata de la superstición y, en concreto, de los falsos milagros:

"Es el vulgo, hablando con propiedad, patria de las quimeras. No hay monstruo que en el *caos confuso de sus ideas* no halle semilla para nacer y alimento para durar. El *sueño* de un individuo fácilmente se hace delirio de toda una región. Sobre el eco de una voz mal entendida se fabrica en breve tiempo una historia portentosa. Halágale, no lo verdadero, sino lo admirable"⁶.

⁶ *Teatro crítico universal*, Madrid, 1777, t. III, p. 105. Cit. en SUBIRATS, *op. cit.*, p. 120. El subrayado es nuestro. Sobre el carácter "contagioso" de los delirios populares, no sabemos si Feijóo tendría en mente el caso de las brujas de Zugarramurdi, estudiado de forma magistral por HENNINGSSEN (*El abogado de las brujas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983). MURATORI, por su parte, atribuye los abusos y supersticiones a "troppo ambiziosi ingegni, portati sempre alla novità e alla singolarità, o figli dell'interesse o dell'ignoranza e della semplicità" (*Della regolata devozione dei cristiani*, ed. Milano, Edizioni Paoline, 1990., p.231. Según el valenciano Mayáns, ciertos eclesiásticos se hacían cómplices no sólo por su ignorancia, "sino por aquel espíritu de codicia y de independencia y de pertinacia en sostener la superstición" (en PALLARÉS, *León Arroyal o la aventura intelectual de un ilustrado*, cit., p. 30).

La razón, una sola, como la verdad, venía a poner fin a ese caos y a esos sueños que podían producir monstruos.

En esa situación, ninguna creencia, ninguna costumbre, ninguna manifestación de piedad podía aspirar a la categoría de "racional" si no era admitida como tal por la comunidad ilustrada. En contrapartida, se descalifica automáticamente todo lo que obtuviese

"la misma complacencia del vulgacho, que es lo bastante para que ello sea malo"⁷.

Intolerancia, abusos, odio, extirpación. Son palabras duras, pero que están ahí. Ante las cofradías, predomina en los ilustrados una visión negativa. No se ejerce una crítica constructiva (salvo algunas excepciones ya mencionadas) porque no se reconoce ninguna base sobre la que levantarla. Si la realidad se ve en tonos negros, es porque se observa con lentes "polarizadas": sólo se admite un enfoque; la crítica ilustrada es excluyente por naturaleza. Si la razón es única, la verdad sólo puede estar en un lado. Los ilustrados contemplan "la pluralidad y variedad de la historia como algo, en el fondo, irracional"⁸.

Nada más lejano, por tanto, de las actuales teorías sobre la "inculturación" de la religión que esta concepción monolítica de las minorías del siglo de las luces. Rozando el jansenismo, los gobernantes ilustrados pretenden encontrar en el pueblo (o, al menos, inculcarle) la esencia cristiana

⁷ Archivo de Campomanes, 23-23. *Ibíd.*

⁸ J. MARIAS, *op. cit.*, p. 295.

en su estado más puro, desvinculada de todo elemento cultural y de la tradición histórica⁹.

Cierto que se producían abusos y que algunas celebraciones de las cofradías debían ser grotescas, pero da la impresión de que, más que "purificarlas" de todo elemento profano, la intención de los gobernantes era suprimirlas de raíz. Para reformarlas de verdad hubiera sido preciso que se detuvieran a analizar lo que en ellas pudiera haber de positivo, cosa que raramente hacen. Rechazan como no cristianas e irracionales las manifestaciones de piedad que no comprenden, porque hablan otro lenguaje distinto. Podría decirse que se trata de un problema de comunicación, de no ser porque en ningún momento se busca el diálogo: el único intercambio de impresiones se limita a las protestas que suscita la reforma, y que se arrinconan en expedientes sin mayor resultado que la insistencia de las autoridades y la desobediencia de los súbditos.

La oposición de los ilustrados a las cofradías implica el enfrentamiento de una determinada concepción de la realidad, la razón y el poder con una situación heredada que no se ajustaba a ninguno de estos patrones. Se trata de un problema intelectual por la forma en que se plantea y los fines que se persiguen, que son, entre otros, desterrar de forma indiscriminada costumbres y creencias que configuran un modo de *ser* y de *estar* en el mundo. La reforma se plantea en parte como una batalla más para eliminar "abusos" contra la religión y la razón, dentro de la "guerra" contra la ignorancia.

⁹ Vid. Rafael BRIONES GOMEZ, "La Semana Santa de Priego de Córdoba", en *La Religión en Andalucía*, pp. 62 y ss.

4.2. Las costumbres irracionales

Con anterioridad se vieron algunas de las prácticas más comunes censuradas por los espíritus ilustrados. Aquí nos referiremos a las que aparecen relacionadas de forma más directa con la reforma de las cofradías.

En la crítica de estas costumbres no prima siempre el celo religioso. Al contrario, en muchas ocasiones el principal argumento que se utiliza para reprobarlas es meramente intelectual: se censura lo que no es racional ni estético. Se busca la decencia, el buen gusto, la "regularidad de las costumbres"¹⁰. Lo peor de los festejos de las cofradías no es sólo su profanidad, sino su irracionalidad:

"¿Qué diremos, si los tales regocijos se acompañan de embriaguezes, disoluciones, Escandalos y toda suerte de abominaciones indignas del nombre Christiano y **agenas a toda razón?**"¹¹.

Según D. Vicente Paino y Hurtado, precisamente porque estas "corruptelas" (es decir, los bailes, comedias, danzas y otras celebraciones) eran "más que gentilicias, irracionales"¹², era por lo que debían desterrarse sin dilación.

¹⁰ AHN, Consejos, lg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado...*, fol. 205 v.

¹¹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd.

¹² Ibíd.

Una de las costumbres que más se criticará será la de las **comidas** (normalmente se las denomina "comilonas") que celebraban algunas hermandades. Y ello no sólo porque se considerase irreverente festejar una solemnidad religiosa de forma tan poco conforme al espíritu evangélico, sino porque no era "racional" ni "lógico". Al menos así pensaba Campomanes, que escribía a Feijóo (también preocupado por el resultado de estos esparcimientos campestres):

"Por San Roque y otros santos van en muchos pueblos a comer todos al campo lo que llaman Cofradías: esto en sí no es malo; pero que sea en día de un santo señalado, algo huele a superstición, vayase cada uno con su familia la campo el día que le parezca: no mire qué santo es, sino si el día está, o no de lluvia; pues **el comer nada tiene que ver con los santos**: es cosa rara que las mayores festividades han de ser profanadas por el torpe vulgo, que para sus vicios se cubre con capa de religión"¹³.

No parece que el futuro impulsor de la reforma de las cofradías considerase estas merendolas una "honesta diversión", ni que pensase, como Feijóo, que "la modesta alegría se puede decir que es parte del culto"¹⁴. No adoba Campomanes con otro argumento su adusta condena, a pesar de todo, porque no es posible pensar que achacase al calendario o a la imprevisibilidad de los elementos la profanidad y el carácter "vicioso" de la costumbre.

¹³ Archivo de Campomanes, 23-23, ibíd.

¹⁴ B. J. FEIJOO, *Teatro Crítico Universal*, t. III; Madrid, B.A.E., vol CXLII, 1961, p. 56.

Sin embargo la crítica estaba verdaderamente justificada en otras ocasiones. Un caso famoso, que atrajo la atención del Regente de Valencia hasta el punto de enviar el libro de la cofradía a Aranda¹⁵, fue el de la Hermandad de la Vall de Jesús. Como era habitual con todas las noticias negativas, obtuvo un eco especial en el Consejo. El Procurador Paino se refería en su exposición a esta cofradía "gremial", que no tenía otro objeto

"que el de celebrar comedias, comer, beber, y Jugar, por espacio de una semana entera en el combento del Valle de Jesus de Franciscos Recoletos, en un despoblado, distante tres leguas de la Ciudad"¹⁶.

No bastaba para autorizar esta costumbre el que sus ordenanzas estuviesen aprobadas por los "religiosos mas graves", lo que ya era motivo suficiente para su supresión, por no contar con el respaldo de la autoridad civil. Lo que estaba claro era, una vez más, que "para dibertirse, y holgar no es menester ser cofrades"¹⁷. Pero quizá sí lo fuera para hacerlo de la forma en que lo hacían los hermanos de esta peculiar hermandad, en cuyas constituciones se disponían los medios para trasladarse al campo y, sobre todo, los platos de las comidas que se habían de degustar y los salarios que se darían al personal contratado para prepararlos¹⁸.

¹⁵ AHN, Consejos, leg. 7104-7105. Valencia 1771. *Estado de las Cofradías, Congregaciones y Hermandades de la Ciudad de Valencia y Pueblos de su Partido*. Valencia, 1771, mayo 11. El Regente Juan José de Eulate a Aranda.

¹⁶ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado*..., fol. 208.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ AHN, Consejos, leg. 7104-7105. *Capitulos de la Hermandad de la ball de Gesus*. Por ejemplo, los martes tocaba comer "dos principios, el uno de oxaldre, sopa cubierta, y la

Por supuesto, las hermandades no veían que estas comidas y "refrescos" estuvieran reñidas con la razón y, mucho menos, con la economía. Se trataba a veces de una ofrecer una pequeña recompensa por la preparación de una procesión, o incluso de una comedia, como en el caso de San Felices de los Gallegos, sin tanta elaboración gastronómica como en Valencia,

"todo ello como correspondiente a una frugalidad pastoril de una olla podrida, y quatro tragos, engorda mas a los que lo dan, que los disminuyen"¹⁹.

Es de suponer que esta alusión a la olla y los "cuatro tragos", en lugar de ganar la simpatía del Consejo, servirían para empeñarle con mayor encono en su lucha contra esta costumbre.

Había otro tipo de ágapes que tampoco resultaban muy racionales ni de muy buen gusto, dadas las especiales circunstancias en que se celebraban. Se trataba de los banquetes funerales, muy extendidos en los pueblos de Cataluña. El Alcalde Mayor de Mataró, Francisco Dumeni y Argayn, sometía el asunto a la consideración del Presidente del Consejo, por si creía oportuno remediar esta costumbre que repercutía en las economías domésticas. El

olla con gallinas". También era obligatorio llevar "seis Hombres de diversión", además del cocinero y el pastelero. Los dispenseros no tenían que alimentar a los criados ni a los caleseros, pero a la comunidad del convento se le dejaban los manjares sobrantes y se le regalaba turrón en Navidad.

¹⁹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1769, septiembre 16. *Pedimento de los Diputados y Personeros de la Villa de S. Felices de los Gallegos sobre que no se suprimiesen los festejos organizados por la Cofradía del Santísimo el día del Corpus.*

Alcalde consideraba además el hecho mismo de celebrar el banquete tan nefasto como el de dejar mermados los recursos de las viudas y huérfanos:

"parece a mi cortedad cosa muy impropia, que con el funesto motivo de la muerte de una Persona se hagan semejantes combites, y banquetes en su casa, cebandose en ellos la glotonería, y tal vez la embriaguez de algunos de los concurrentes, y que estos se junten a comer, beber, y divertirse en las Casas mortuorias en ocasion, que la muger viuda, y los Hijos Huerfanos están regularmente penetrados de sentimiento por la muerte del Difunto, y por la falta que les ha de hazer para su Gobierno, y sustento"²⁰.

Una vez más se impone la razón, la secuencia lógica, frente a un comportamiento que se considera contradictorio con lo que la lógica dicta que ha de ser el sentimiento humano en tales ocasiones. La lógica, más que la experiencia, porque naturalmente se ignoran de forma voluntaria tanto la difusión como la antigüedad ancestral de la costumbre y su profundo significado simbólico.

El rechazo no siempre se basa de forma tan clara en la razón o, por lo menos, si lo hace, no se sabe expresar de forma adecuada. El titubeo de una persona a la hora de exponer los motivos por los que considera perniciosa una costumbre es más bien indicativo de sus prejuicios o de la falta de una

²⁰ AHN, Consejos, leg. 7106. Mataró. *Expediente de las Congregaciones Cofradías, y Hermandades de la Ciudad de Mataró, y Pueblos de su Partido*. Mataró, 1770, noviembre 30. El Alcalde Mayor Francisco Dumeni y Argayn a Aranda.

reflexión detenida. Esto es lo que ocurre con el Corregidor de Alcoy, que entre las festividades organizadas por las cofradías señala las "Batallas y Convates aparentes entre moros y Christianos, practicados muy de antiguo"²¹.

Considera dignos de reforma los gastos que ocasionaban esta y otras fiestas exteriores, aunque termina reconociendo que no producían la ruina de nadie, fuere vecino, prioste, mayordomo o diputado, por costearse con las limosnas que se recogían en los pñeblos y en el campo ("tal vez en compañía del Cura"). Da la impresión de que el motivo económico es más bien un vago pretexto, sobre todo cuando se ve el cuadro resumen que elaboró el Corregidor sobre las cofradías de su jurisdicción. Es el más escueto de cuantos hemos visto, ya que se limita a consignar la suma total de hermandades, fiestas interiores de iglesia y su coste, así como el tipo de aprobación con que contaban, en una sola línea. Es de suponer que, si hubiera estado realmente interesado en resaltar el despilfarro que suponían las fiestas exteriores (y en particular las de moros y cristianos), se habría ocupado de reunir unos datos que omite por completo. Lo único que puede decir, en suma, es que le parecen "escusables", sin más. Es decir, no cree que las celebraciones fuera de la iglesia fueran necesarias.

A las consideraciones sobre lo que era o no racional unen los ilustrados, en su crítica de las cofradías, otras de tipo estético. Ya se ha visto más arriba cómo una de las reformas que se acometen con mayor empeño (otra cosa distinta son los resultados que se obtuvieran) es la de los

²¹ AHN, Consejos, leg. 7104-7105. Alcoy. *Estado de las Cofradías de la Villa de Alcoy y Pueblos de su Partido*. Alcoy, 1771, febrero 9. El Corregidor Andrés Angel Durán a Aranda.

espectáculos de todo tipo. La crítica se refería tanto a la forma de desarrollarse la función (fuera religiosa o profana) como a la conveniencia misma de su celebración. En concreto, las comedias y autos sacramentales representadas por las cofradías en ocasiones solemnes tropezaron con la más manifiesta de las hostilidades.

No se trataba sólo de que la representación fuera irreverente e incluso inmoral. Es que "repelía" al buen gusto y a todas las normas del arte, según el modo de ver de las personas cultas e ilustradas. Para comprenderlo, nada mejor que un ejemplo concreto. Una de las principales quejas del Obispo de Ciudad Rodrigo era que las cofradías, especialmente las de San Felices de los Gallegos, celebraban en el Corpus y su octava comedias y corridas de toros y novillos. Con este motivo se inició un expediente, en el que, como es lógico, se ponían todo tipo de objeciones a estos espectáculos. Lo más significativo es la respuesta de los propios interesados en defensa de sus fiestas, porque coinciden exactamente con el envés de la crítica teatral más avanzada de su tiempo. En este "negativo", sale a relucir justo lo que los ilustrados consideraban decadente, de mal gusto y disparatado.

En primer lugar, los representantes de la villa de San Felices pretenden adoptar una postura cercana al poder, señalando que se huía de las comedias de capa y espada (que, efectivamente, eran una de las "bestias negras" de los tratadistas neoclásicos). Pero estropean la maniobra al declarar que, en su lugar, se celebraban batallas de ejércitos y asaltos a plazas,

"porque con aquellas se consigue el fin de la espectacion de los rusticos Labradores (que es casi todo el concurso)"²².

Este tipo de espectáculos, en efecto, era de los que más atraían a los espíritus "rudos y vulgares", asombrados siempre de los grandes movimientos escénicos y la irrupción masiva de efectivos, a ser posible montados, armados y con exóticos uniformes²³. Sin embargo, en San Felices los mozos solteros se quedaban junto al teatro fingiendo el cuerpo de mosquetería, "todos con mas silencio, sosiego y compostura -decían sus defensores- que si hubieran jurado la quietud"²⁴.

En cuanto a la representación en sí, los diputados del pueblo procuran pintarla con tintas favorables. No tenía lugar, como tantas veces se criticó, de noche, sino "en el campo y a la luz del día", lo que debía constituir ya una garantía contra el desorden. Pero sobre todo, no se producían en la escena conductas escandalosas o licenciosas como las que solían protagonizar las cómicas en la Corte:

"No hay en el tabaldo Muger que proboque, bayles que comueban, ni instrumentos que irriten"²⁵.

²² AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1769, septiembre 16. *Pedimento de los Diputados y Personeros de la Villa de San Felices de los Gallegos sobre que no se suprimiesen los festejos organizados por la Cofradía del Santísimo el día del Corpus*, fol. 65 vº.

²³ Véase la escena descrita por Moratín, en *Obras póstumas de D. Leandro Fernández de Moratín*, v. I, Madrid, 1867, p. 111. En ALBORG, *op. cit.*, p. 574.

²⁴ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd.

²⁵ AHN, consejos, leg. 7090-7091, ibíd.

En cambio se ponderaba la sencillez y rusticidad del baile y la música en unos términos que no tienen desperdicio por su fuerza descriptiva:

"un rustico tamboril es toda la Capilla, y quatro saltos, o cabriolas de un Gañán con sus castañetas es el Amable de semejante sinceridad, y un tio con Guardapiés de raso, y unos zapatos de Baca, es el que hace burla de la mayor Hermosura"²⁶.

No cabe duda que este espectáculo, así descrito, no se ajustaba precisamente a los cánones de los preceptistas neoclásicos. Ciertamente, las cabriolas del gañán en cuestión no despertarían precisamente el entusiasmo de los ilustrados, ni podían suscitar la benevolencia del Consejo. Años después Jovellanos escribe unas palabras que parecen inspiradas por estos bailes pastoriles:

"¿Qué otra cosa [son] nuestros bailes que una miserable imitación de las libres e indecentes danzas de la ínfima plebe? Otras naciones traen a danzar sobre las tablas los dioses y las ninfas; nosotros, los manolos y verduleras"²⁷.

²⁶ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd.

²⁷ M.G. de JOVELLANOS, *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España*. Barcelona, Orbis, 1982, p. 61. Frente a la defensa del "buen gusto", no deja de ser curiosa la atracción que, por estas mismas fechas, experimenta la aristocracia por las formas de vida populares, incluso en su vertiente más vulgar, como reflejan desde los cuadros de Goya a las críticas de Forner, del mismo Jovellanos o Cadalso, e incluso la moda pastoril en la corte versallesca.

Sin embargo, parece que los párrocos de San Felices no consideraban maliciosas estas comedias. Quizá fuera porque estuviesen de acuerdo con los diputados, que arguyen la conveniencia de proporcionar inocentes diversiones al pueblo. Igual que Jovellanos propugnaba "pan y callejuela" para el pueblo, los representantes de San Felices sostienen que

"si es maxima politica entretener un Bulgo con festejos en ciertas circunstancias, en las de nuestras fiestas parece mui Christiana, porque si aquel tiempo se habia de imbertir en Vailes de Mozos, y Mozas, o en confabulaciones menos licitas, de que resultan las quimeras y otros males (porque aunque lo lamentamos, no hemos de pedir en estos tiempos la ignocencia de la primitiva Yglesia) podemos afirmar, que es positivamente buena, la representacion de las Comedias de que ablamos, que ebita males sin ser por si maliciosa"²⁸.

Fuera como fuese, el "bucolismo" y la sencillez de estos espectáculos no coincidían en absoluto con las normas estéticas de la minoría ilustrada, que rechazaba por principio todo lo vulgar y populachero.

Esta es la razón de que se oponga el Conde de Aranda a los rosarios callejeros, que organizaban cofradías "especializadas" que se colocaban bajo esta advocación. El Presidente del Consejo no considera que en ningún caso "enternezcan los ánimos, y atraigan a la devoción"²⁹, pero por lo menos,

²⁸ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd.

²⁹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. Señor Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradias que hai en el Reyno*, fol. 148 vº.

"Si los que se llaman Rosarios con fanales, y estandartes se componen de concurrencia de lucido trage, se ve el luxu de su iluminacion, musica, y gente pagada para uno, y otro"³⁰.

No podía decirse lo mismo si eran de "los de la Capa parda, y Gorro indecente en la Cabeza". Estos "pelotones vagantes", como los llama Aranda³¹, no podían en modo alguno suscitar la devoción. Por tanto se muestra partidario de reducir o suprimir "el excesivo numero de estas **mal compuestas** rogativas"³². Como vemos, los argumentos de tipo intelectual aparecen mezclados una vez más con las consideraciones morales. De nuevo, la estética y la racionalidad de las manifestaciones religiosas tienen un efecto moral directo en el espectador.

La reforma de las cofradías se plantea, por tanto, desde una postura intelectual "ilustrada" minoritaria, opuesta por definición a los esquemas mentales de la masa. Los gobernantes intentarán reformar unas costumbres fuertemente arraigadas en las cofradías rurales y urbanas, por considerarlas absurdas, irracionales y grotescas.

La crítica "intelectual" se ceba sobre todo en aquellas manifestaciones más profanas y "laicas" de las cofradías, aunque se celebrasen con motivos religiosos, como eran las comidas de hermandad y la representación de comedias y otros espectáculos. Sin embargo, también alcanzó a otras manifestaciones propiamente piadosas. En este sentido, por consiguiente, los

³⁰ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd.

³¹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd., fol. 149.

³² Ibíd.

criterios de los ilustrados son los mismos que se siguen en las disposiciones destinadas a reformar costumbres concretas, y que ya se vieron más arriba.

Por lo demás, dejando aparte el fundamento real que pudieran tener sus críticas, éstas se basan ante todo en la **razón**, por lo que la acumulación de testimonios no tiene mayor sentido que el que le concede el Conde de Aranda:

"Para este recto, y sencillo Juicio sobran los materiales al Consejo, y por este concepto se ha reducido el Conde a un solo exemplar como el de Toledo, que contiene quanto puede resultar de todas las demás Relaciones del Reyno"³³.

³³ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd., fol. 148 vº.

5. Factores religiosos

Dejamos para el final del análisis de las causas de la reforma de las cofradías un conjunto de factores no por ello menos importantes. Los motivos religiosos están presentes a lo largo y ancho de la documentación, bien sea formulados de forma explícita, bien en relación, como se ha señalado ya, con otros de índole cultural.

La complejidad y diversidad de los argumentos morales y religiosos son, por otra parte, un trasunto de la importancia que en la época alcanzan estas cuestiones. Fuera por razones políticas, disciplinares o espirituales, la religión estuvo siempre en el primer plano de la historia del Siglo de las Luces.

Conviene no olvidar, por lo demás, que la Monarquía española era, por definición, Católica, y Carlos III un soberano "religioso e ilustrado", entre cuyos deberes estaba la defensa de la fe, como el mismo monarca recordó a su heredero en Nápoles³⁴. Esta obligación, que trascendía a todo el aparato de poder, era producto en primer lugar de la misma condición cristiana y, en segundo lugar, de la autoridad. Por eso El Conde de Aranda, ante la situación de las cofradías, escribe:

³⁴ Conde de FERNAN NUÑEZ, *Vida de Carlos III*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, p. 98.

"El desorden es inegable: el remedio urgente: la **piEDAD del Consejo** inseparable de su buen corazón; y el acierto de los medios esta afianzado en su **sabiduría**, y **Paternal oficio** sobre los que dependen de su **autoridad**"³⁵.

Sin embargo, los motivos "piadosos" no serán los primeros en aparecer. A lo largo del proceso de gestación de la reforma se someterán a la consideración del Consejo distintos aspectos, con frecuencia eslabonados entre sí.

5.1. El Regalismo

Ya se ha visto cómo los primeros argumentos que esgrime Campomanes en favor de la reforma de las cofradías son de índole regalista. No insistiremos aquí en la pugna entre la jurisdicción civil y la eclesiástica, ya contemplada en otro capítulo, sino más bien en la intervención gubernamental en otros asuntos relacionados más directamente con la vida religiosa de las hermandades.

En 1763 esta cuestión no acaparaba de forma preferente la atención del Fiscal, que la encomienda a la jerarquía eclesiástica. A ésta le competía tan sólo "lo puramente espiritual", y debía examinar con detenimiento

³⁵ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. Señor Conde de Aranda...*, fol. 149 vº.

"si en sus ejercicios devotos se mezcla supersticion, o algun otro acto, que pueda ser contrario a la Religión"³⁶.

Al igual que en 1769, se confía a los obispos el suministro de información sobre el número de cofradías existentes en sus diócesis, precisando las que contaban con la aprobación real. Es bien significativo que en adelante sólo el Consejo estuviese facultado para otorgar la licencia a las nuevas cofradías que se erigiesen, no sólo por el reforzamiento de la autoridad real que implica esta medida, sino por el hecho de que sólo se permitirían nuevas fundaciones en las parroquias.

En efecto, era muy corriente que las hermandades tuviesen su sede en un convento, monasterio u oratorio particular, especialmente cuando su erección se había debido a una comunidad religiosa, o la imagen titular se encontraba en uno de estos lugares. Las cofradías principales podían llegar a disponer de recursos suficientes como para construir su propio oratorio. El mismo Campomanes vuelve a ocuparse con mayor detenimiento de esta cuestión, en el expediente sobre las cofradías de Ciudad Rodrigo. Esta vez habla de los inconvenientes que se derivaban del excesivo número de congregaciones,

"por el abandono, con que la indiscreta devocion de muchos se conduce, multiplicando Cofradias a titulo de suficiencia a la sombra de alguna estampa en un portal, o imagen de alguna

³⁶ AHN, Consejos, leg. 361-362, *Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad...*, Madrid, 1763, junio 27. El Fiscal al Secretario de Gobierno, fol. 91 vº.

portada, sin requerir consentimiento de la Justicia ordinaria, ni del Diocesano"³⁷.

La afirmación del Fiscal, por lo demás, no pecaba de exageración: todavía en 1785 un matrimonio pedía permiso a la Sala para erigir una cofradía bajo la advocación de una imagen que tenían en su casa³⁸. Pero si seis años atrás todavía se consideraba conveniente que fueran los prelados los que sugiriesen la forma de corregir los "excesos" (sobre todo en los relativos a la gestión económica y a la reducción de días festivos)³⁹, ahora será el Consejo el que asuma plenamente esa misión. Campomanes no duda en expresar su parecer sobre lo que es conveniente a la fe:

"No faltará quien diga que es favor de la Religión esta multiplicación de Congregaciones voluntarias, pero eso sería bueno quando no intervinieran los desordenes, o inconvenientes, que la experiencia ha acreditado, y los mismos Prelados Diocesanos exponen al Consejo"⁴⁰.

El mismo orden en que se mencionan estos distintos testimonios es bien significativo de la importancia que el Fiscal les concedía. Pero lo que

³⁷ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, febrero 22. *El Señor Fiscal sobre las Cofradías del Obispado de Ciudad Rodrigo, y el modo de arreglar las demas del Reyno*, fol. 7.

³⁸ AHN, Sala de Alcaldes de Casa y Corte, 1785, fol. 127-128. D. Francisco Bruna y su mujer D^a María Escoli. Real Resolución denegándoles la instancia que hicieron sobre querer erigir una Cofradía con el título de la imagen de Nuestra Señora del Mayor Dolor, que tenían en su casa.

³⁹ AHN, Consejos, leg. 361-362. Autos de la Cofradía..., ibíd., fol. 92 y 92 vº.

⁴⁰ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, febrero 22. *El Señor Fiscal sobre las Cofradías del Obispado de Ciudad Rodrigo...*, fol. 7.

más atrae la atención en este informe es la manera en que el poder civil irrumpe de lleno en un terreno que hasta aquel momento había dejado en manos de la Iglesia:

"el Culto externo tiene sus reglas de disciplina prescritas por los Canones, **cuya proteccion incumbe a la Soberanía**"⁴¹.

Es en función de esa soberanía que se pedirá su parecer a los prelados, cuyo protagonismo se ve, de esta manera, reducido a un lugar secundario. Sobre todo cuando el Presidente del Consejo dirija una circular a los Intendentes y Corregidores, solicitándoles, además de una serie de datos sobre las cofradías, que explicaran su dictamen

"sobre la moderacion, subsistencia, o abolicion de tales cuerpos, procurando reducirlo a las razones mas esenciales que juzgare persuasivas, o convincentes, segun el modo de pensar para el bien comun, en cuiu consideracion se buscan estas noticias"⁴².

La reforma quedaba así definitiva y oficialmente en manos del poder civil. En adelante ya no se aludirá prácticamente a la autoridad eclesiástica, ni siquiera para justificar la intervención del gobierno, como se hacía en un principio. Será el Consejo el único que juzgue y dictamine, no sólo sobre los

⁴¹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd, fol. 7 vº.

⁴² AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. Señor Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradías que hai en el Reino.*

abusos o excesos cometidos por las cofradías, sino sobre la necesidad de su permanencia o abolición. Sabía además que contaba con el apoyo de no pocos prelados que habían manifestado su preocupación. Daban además por supuesto los gobernantes que como

"en esta materia el imperio es independiente del sacerdocio el summo respeto con que miran los Prelados Diocesanos las Leyes del Reyno, no les permite que authorizen Constituciones en que se contrabienen" ⁴³.

Aunque no faltó quien, como Paíno y Hurtado, considerase que el conjunto de estas hermandades no se ajustaba a esas normas. No porque fueran reprobables en su "primitiva institución", sino por los perniciosos y detestables abusos en que habían degenerado, y que requerían una reforma "seria, general, y que de raiz borre hasta su memoria"⁴⁴. El procurador opina también sobre la misma existencia de las hermandades como instituciones religiosas, esta vez ponderando mejor sus valores:

"la equidad, y la prudencia persuade que no se arranque el Arbol, que ha llebado, y puede llebar buen fruto, aunque no lo sazone por el vicio, y frondosidad de las ramas, o por la

⁴³ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paíno y Hurtado, Procurador General Interino del Reino, al Consejo*, fol. 207 y 207 vº.

⁴⁴ *Ibíd.*, fol. 205.

espesura de la maleza que lo sofoca por el descuido de los que han debido Cultivarlo"⁴⁵.

Forma diplomática de atribuir a los prelados la responsabilidad de la decadencia de las cofradías. La metáfora vegetal expresaba además una de las inquietudes principales de los hombres del Consejo de Castilla: la necesidad de "podar" y eliminar las malas hierbas. Esta labor pasaba, en primer lugar, por la definición de los abusos. Pero exigía también una cuidadosa tarea de "selección" de las especies a extinguir o proteger. En otras palabras, se trataba de establecer qué tipo de cofradías debían eliminarse radicalmente y cuáles, por el contrario, podían subsistir, con las debidas mejoras.

Ya se ha visto cómo desde el primer momento el Fiscal expresa su prevención contra las hermandades gremiales, postura que no cambiaría en absoluto con el paso de los años. Poco a poco se va perfilando en expedientes e informes una clasificación que será la que al final se imponga en la legislación. En 1763 y 1769 todavía no se distingue más que entre las cofradías de gremio y todas las demás (aparte de la distinta situación legal de cada una de ellas). En 1773 el Conde de Aranda elabora una tipología más compleja, que pasa, en parte, a la Real Resolución de 1783. Interesa aquí, no tanto el criterio "funcional" a que obedece esta clasificación, como el juicio que merece a un político la misión de cada una de estas congregaciones. Dictamen que representa una clara intervención en cuestiones religiosas.

⁴⁵ *Ibid.*, fol. 206 v°.

Aparte de las gremiales, cuya pervivencia ni siquiera considera, el Presidente del Consejo se refiere a las que otras veces se califican en conjunto como "espirituales". Según su parecer,

"solo merecen atenderse las **Sacramentales Parroquiales**, y estas con su tasa correspondiente para el culto divino; las que son de puros ejercicios espirituales sin fiestas, ni regocijos para que sus devotos actos, y repetida palabra de Dios contengan los vicios; las de **Socorro**, y **Hospitalidad** empleandose solo en ello la Renta, o contingente, sin defraudar en festividades, ni consentir que una misma Persona se aliste en dos de igual especie"⁴⁶.

La utilidad de estas últimas hermandades venía dada por la inexistencia de otras instituciones que cumplieran su función. En el momento que se acomete la reforma de la beneficencia pública, dejarán de tener sentido para el Consejo. De ahí que en la ley definitiva sobre las cofradías ni siquiera se las mencione, pasando a ocupar su lugar las nuevas Diputaciones de Caridad.

En la misma exposición de 1773 Aranda distinguía también las congregaciones de **naturales** (que consideraba perniciosas, como ya se ha visto, por motivos políticos). Otras hermandades de finalidad estrictamente religiosa también merecían la reprobación del Presidente del Consejo. Se trataba de las de **Animas**, presentes en todas las parroquias, y las del

⁴⁶ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. Señor Conde de Aranda Presidente del Consejo...*, fol. 148.

Rosario. Las primeras le parecían ociosas, porque los fieles ya contribuían a los sufragios de la Iglesia, y el infinito valor de estos hacía innecesaria su multiplicación⁴⁷. Por lo que se refiere a las cofradías que celebraban procesiones del **Rosario**, considera el Conde que sólo servían para distraer el verdadero culto, porque

"Cuanto mas edificante seria esta misma devocion en los templos, y a la hora proporcionada para que las Gentes de Arte, y Labor las frequentasen"⁴⁸.

No todos eran de la misma opinión. Si hemos de hacer caso al procurador Paino, las cofradías puramente devocionales (se supone que una vez corregidos sus defectos) no suscitaban recelos entre las autoridades civiles y eclesiásticas:

"Las Sacramentales, Las del Rosario, Animas, y Santos Tutelares, tienen a su favor uniformemente el voto de los Prelados, y Magistrados, y parece deben permanecer con proporcion en quanto al numero, a el de Parroquias, y extension del Vecindario"⁴⁹.

Nótese que el Procurador se refiere exclusivamente a las parroquias, como lo hiciera en su día Campomanes. Debían extinguirse

⁴⁷ *Ibíd.*, fol. 148 vº.

⁴⁸ *Ibíd.*, fol. 149.

⁴⁹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado...*, fol. 208 vº.

"las situadas en despoblados no habiendo causa lexítima que persuada su conservacion, sin riesgo de ruido, o escandalo; Las que estan fundadas en Yglesias de Regulares, si no se sujetan a la visita, y jurisdiccion del Ordinario, y las que lo estan en Santuarios, Capillas, o Ymagenes colocadas en los Portales, o sobre Arcos de las calles; si los Cofrades no se reducen a que se trasladen a las Parroquias"⁵⁰.

Esta alusión nos da pie para entrar en una de las concepciones fundamentales de la política religiosa de los ilustrados: la organización de la Iglesia en torno a las parroquias.

5.2. La Parroquia

No era nueva en España la concepción de la parroquia como núcleo fundamental de la vida de la Iglesia. El regio patronato era una facultad que, junto con el tradicional regalismo de la Corona española, favorecía la aplicación de este ideal. En el XVIII el Estado tiende a afirmar su poder frente a la Iglesia, como se ha visto, pero al mismo tiempo potenciará la figura de los obispos (cuyo nombramiento, al fin y al cabo, se reservaba), al tiempo que resalta la importancia del párroco como responsable directo del bienestar espiritual del pueblo. No sólo eso, sino que, como se demostrará con el establecimiento de las Sociedades Económicas, el gobierno ilustrado

⁵⁰ *Ibíd.*, fol. 207 vº.

hará de los curas de almas un instrumento para la regeneración económica y cultural de la nación.

Por otra parte, conviene no olvidar que siempre que se favorece o impulsa a alguien o a algo, es frente a otra realidad distinta. En este caso se trataba de las órdenes regulares, que habían proliferado durante la centuria anterior, y a las que se intenta una y otra vez reducir a sus claustros, limitando su presencia, por ejemplo, en la enseñanza, pero también en la vida parroquial.

La situación a que se había llegado fue caricaturizada por el P. Isla, que pinta con vivos colores la "invasión" de las parroquias por parte de frailes predicadores, contratados muchas veces por las cofradías para sus funciones religiosas. La política del Consejo, en este sentido, no hace sino seguir, en realidad, las directrices del Concilio de Trento, que hacían especial hincapié en la labor pastoral de los curas de almas. En la quinta sesión del Concilio se trató de la predicación, "el principal ministerio de los Obispos", y se establecían las obligaciones de los curas a este respecto:

"Igualmente los Arciprestes, los Curas, los que gobiernan iglesias parroquiales u otras que tienen cargos de almas, de cualquier modo que sea, instruyan con discursos edificativos por sí, o por otras personas capaces, si estuvieran legítimamente impedidos, a lo menos en los domingos y festividades solemnes, a los fieles que les están encomendados, segun su capacidad, y la de sus ovejas; enseñandoles lo que es necesario que todos sepan para

conseguir la salvacion eterna; anunciandoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las virtudes que deben practicar"⁵¹.

Esta obligación era igualmente válida para las iglesias exentas y anejas a monasterios, que no podrían, en este caso, sustraerse a la jurisdicción del Obispo, autorizado para amonestar a priores y abades ⁵². Se impondrían censuras eclesiásticas u otras penas a los contraventores, hasta que cumpliesen con su obligación, encomendándosela mientras tanto a una persona capaz. En cuanto al clero no secular, disponía el Concilio:

"Tampoco puedan predicar, ni aun en las iglesias de sus órdenes, los Regulares de qualquiera religion que sean, sino hubieren sido examinados y aprobados por sus superiores, sobre vida, costumbres y sabiduría, y tengan además su licencia; con la qual estén obligados antes de comenzar a predicar a presentarse personalmente a sus Obispos, y pedirles la bendicion. Para predicar en las iglesias que no son de sus órdenes, tengan obligación de conseguir, ademas de la licencia de sus superiores, la del Obispo; sin la qual de ningun modo puedan predicar en ellas, y los Obispos se la han de conceder gratuitamente"⁵³.

⁵¹ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala...*, segunda edición. Madrid, Imprenta Real, 1785, p. 58.

⁵² *Ibíd.*, p. 59.

⁵³ *Ibíd.*, p. 60.

Uno de los principales clientes de estos predicadores eran las cofradías, que organizaban actos de culto diversos con independencia de las parroquias. El Consejo de Castilla no podía ser insensible a este hecho, sobre todo después de recibir las quejas de varios obispos y párrocos, que veían a las hermandades como un factor "distorsionador" de la vida parroquial.

Sin embargo, hasta 1768 o 1769 no parece apreciarse el problema en su verdadera dimensión, a pesar de que ya en 1763, como se ha visto, Campomanes se mostraba partidario de someter todas las hermandades al control de las parroquias.

En 1768 el Obispo de Ciudad Rodrigo daba cuenta de la resistencia que había encontrado a su autoridad en las cofradías de San Felices, Hinojosa y Sobradillo⁵⁴. Unos meses más tarde, el Fiscal señalaba ya diversas manifestaciones de este problema. En primer lugar, opinaba de las cofradías que

"perjudican muchas veces a las Parroquias, distrayendo de ellas a los fieles, y trasladando las oblaciones a los exemptos, de que resulta una gran decadencia en las obvenciones Parroquiales, que se evitaria incorporandolas en las Parroquias, donde no hubiese particular inconveniente"⁵⁵.

⁵⁴ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1768, junio 8. *Representación del Obispo de Ciudad Rodrigo ...*

⁵⁵ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, febrero 22. *El Señor Fiscal sobre las Cofradías del Obispado de Ciudad Rodrigo, y el modo de arreglar las demas del Reyno*, fol. 5.

Que existía una rivalidad por motivos económicos entre las parroquias y las cofradías nos lo confirma el pleito que en 1787 mantienen el párroco y las cofradías de Villacastín. El primero, después de quejarse de los abusos cometidos durante las "misiones" organizadas por aquellas, y los gastos que originaban, proponía agregar las rentas de las hermandades que se suprimiesen a la fábrica de la parroquia, de la que ponderaba su pobreza. Prometía pagar a cambio las cargas del subsidio y el excusado que correspondían a las cofradías, así como encargarse de celebrar las misas y aniversarios⁵⁶.

Por su parte, D. José Manuel de Calderón, enviado por el Consejo para hacer las averiguaciones oportunas, aseguraba

"estar aquel Pueblo bastante rebuelto con el Cura en el asunto, a quien han puesto varios caves ante el Obispo, diciendo tambien, que es mui rico, i que lo quiere supeditar todo"⁵⁷.

Las rencillas no se producían tan sólo por motivos pecuniarios. El Fiscal señala otro motivo de discordia en el mismo documento mencionado más arriba, y repetirá ambos en la circular que dirige el Consejo a los Obispos en marzo de 1769. Esta vez se trataba de la "competencia" que se establecía, en lo que al culto se refiere, entre el párroco y las hermandades:

⁵⁶ AHN, Consejo, leg. 7097. Villacastín, 1787, marzo 23. *El Cura Párroco de Villacastín, sobre las cofradías que hay en aquel Pueblo, abusos y excesos que se cometen por sus individuos; y pide se supriman y reduzcan a solo 3.*

⁵⁷ AHN, Consejos, leg. 7097, ibíd. Guadarrama, 1787, mayo 2. D. Josef Manuel de Calderón a D. Pedro Escolano de Arrieta.

"Exceden tambien en las alteraciones que suelen suscitar a los Parrocos queriendo hazer una **Comunidad separada** apartandose en sus funciones muchas veces de las horas compatibles con el régimen de las Parroquias de que resultan no pocos embarazos y disturbios especialmente en Procesiones de Semana Santa, Corpus, y otras, saliendo a deshoras de la noche o mañana con riesgo alguna vez del buen exemplo"⁵⁸.

Dos años antes había tenido el Consejo que hacer frente a un caso como el que se menciona⁵⁹. Pero, incidentes aparte, el hecho es que los actos de culto organizados por las hermandades eran considerados un desafío por los curas, que se quedaban sin fieles. Por consiguiente, el ideal de la parroquia como centro de la vida espiritual peligraba

"Si el Consejo entiende que las funciones de Cofradías conducen a la creencia de la verdadera Religión, más que los regulares egercicios christianos, y palabra de Dios que se oye

⁵⁸ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, marzo 7. Circular del Consejo a los Metropolitanos del Reino.

⁵⁹ AHN, Sala de Alcaldes, 1778, fol. 371 y ss, El Arzobispo de Toledo a D. Ignacio de Higareda, sobre los incidentes ocasionados por la Cofradía del Santísimo Cristo de la Fe, en la parroquia de San Sebastián de Madrid, que se negaba a respetar las horas señaladas por el Arzobispo.

semanalmente en las Parroquias de los legitimos Pastores de ellas"⁶⁰.

Pero el Consejo no pensaba así. Y mucho menos los párrocos que escribían denunciando abusos⁶¹ y defendiendo sus atribuciones. Al de Villacastín le preocupaban especialmente, aparte de los consabidos derroches, las condiciones en que se administraban los sacramentos en las "funciones" organizadas por las cofradías,

"como querer confesar en Lugares no mui actos, para este Ministerio, que titulan Salas Oratorio, o Hermitas, contra lo dispuesto por los Decretos de la Santa Ynquisición; en ellos comulgar con peligro, o Abuso de dar, a vezes, dos o mas Formas; otras, con el de tener que hacer la fraccion de algunas, por ponerse a bulto en la Misa, y no aver, ni poder tener tabernacula, particularmente en las Hermitas de Campo"⁶².

Por el contrario, consideraba el párroco que la confesión y comunión en las parroquias servía de buen ejemplo, además de lograr el auxilio de las

⁶⁰ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. Señor Conde de Aranda Presidente del Consejo sobre el excesivo numero de Hermandades y Cofradias que hai en el Reino*, fol. 147 vº.

⁶¹ Por ejemplo. AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Villavieja 1783. *El Cura Parroco del lugar de Villavieja, sobre los perjuicios que se causan con motivos de ciertas comilonas, bebidas, y otros gastos que hacen sus feligreses a titulo de festividades y caridades*.

⁶² AHN, Consejos, leg. 7097. *El Cura Párroco de Villacastín, sobre las Cofradias que hay en aquel Pueblo, abusos y excesos que se cometen por sus individuos; y pide se supriman y reduzcan a solo 3*. Villacastín, 1787, marzo 23.

Ánimas del Purgatorio con las indulgencias concedidas por el Papa⁶³. No era el único en opinar que la repentina afición a los sacramentos y a los actos de culto organizados fuera de las parroquias no se traducían necesariamente en el bien espiritual de los fieles. El antiguo párroco de Urgel escribía a Campomanes que las "misiones" y los sermones de los predicadores

"son llubia de Verano, que dura poco, y que parece que medra prodigiosamente los trigos; mas al tiempo de la siega, halla el labrador infinita paja, y escasos granos para su consuelo. Los Sermones de los Curas, son llubias de Abril: parece que no aprovechan, y el tiempo manifiesta, que lentamente introducidos en los corazones, produce abundantes frutos"⁶⁴.

Parte del fracaso de los predicadores los atribuye el antiguo cura de Urgel a su forma irresponsable de confesar, repartiendo absoluciones precipitadas a manos llenas. Pero, ante todo, subraya cómo el desempeño de estas funciones era ordinario en el cura, y extraordinario en los otros. Comparte el alto concepto de la misión sacerdotal que se tiene en la época, y del que deriva la importancia que se da a la parroquia. No se muestra partidario de que nadie sustituya al párroco en su ministerio, salvo que hubiere causa justificada, ya que

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ Archivo de Campomanes, 13-14. Urgel, 1776, noviembre 10. El Canónigo de Urgel a Campomanes.

"Quando el Cura predica con zelo, vive retirado y anuncia con todo el aparato que corresponde a un Embajador de Jesucristo, la divina palabra, no son necesarios ministros que suplan: la doctrina va entrando gota a gota: las confesiones se oyen con la madurez, y detencion que pide un Tribunal el mas augusto, y la absolución se concede, o se niega, o se difiere (...). los Parrocos son despues de los Sres. Obispos las personas mas respetables en el Santo Ministerio: tienen de Dios una asistencia particular para el desempeño de sus más graves funciones"⁶⁵.

Si esto era así, ¿por qué se habían dejado ganar terreno los párrocos? El actual canónigo de Urgel sugería veladamente que el auge de los predicadores y los cultos organizados con independencia de las parroquias, quizá tuviera que ver con el poco celo y formación de sus ministros. La santidad y la sabiduría eran los dos principales requisitos que debía reunir un buen cura:

"Si los Obispos, no abriesen la puerta de los Curatos, sino a Ministros laboriosos, doctos y virtuosos: si los Curas viviesen con armonía entre sí mismos: si se ayudasen en las Quaresmas: si fuesen frecuentes las Conferencias: si tuviesen amor a las letras: si se resolvieren a comprar antes buenos Libros, que sobervias mulas; y si los unos se sirviesen de los

⁶⁵ Ibíd.

Libros de los otros, renacerían los primeros tiempos, en que tanto florecieron los buenos Párrocos"⁶⁶.

Quedaba así enunciado un ideal que compartía el Consejo con el episcopado español, particularmente empeñado en la formación del clero y en la dignificación de la misión pastoral. Las pequeñas rencillas domésticas de los párrocos con las cofradías tendrán, por tanto, un fundamento más sólido de lo que a primera vista pudiera parecer.

5.3. La crítica a la piedad tradicional

Los ataques de muchos párrocos y obispos a las cofradías y todas las acusaciones que contra ellas dirijen los ilustrados no pueden entenderse si no se tiene en cuenta la pugna que se produce entre dos formas distintas de entender la relación del hombre con Dios. A las censuras sobre su gestión económica, sus repercusiones políticas, sus costumbres "irracionales" ya se añadían consideraciones morales. Cuando se trate de cuestiones estrictamente pastorales (como se ha visto) o espirituales, se pondrán claramente de manifiesto estas diferencias.

Ya se ha dicho que ilustración pretende combatir la ignorancia y, con un término predilecto de la época, la superstición. En cuanto esta palabra suele hacer referencia al ámbito de lo sobrenatural, y se aplica (sobre todo

⁶⁶ *Ibíd.*

por parte de los "impíos") a la misma religión⁶⁷, no siempre resulta fácil separar las argumentaciones de tipo estrictamente cultural de las de índole religiosa. En términos actuales, el problema se plantea como un conflicto entre la llamada religiosidad ilustrada (con más frecuencia, jansenismo) y la religiosidad tradicional, que se suele confundir con las formas de piedad barrocas o con la religiosidad popular.

Sin entrar en un debate sobre la distinción entre estos últimos conceptos (mal dosificados por lo común), diré que la piedad barroca, en sí, era una relativa novedad, producto del concilio de Trento. Algunas de sus manifestaciones (las mismas congregaciones y misiones de jesuitas, o las cofradías del Santísimo Sacramento, sin ir más lejos) habían sido fomentadas por el mismo poder pocas décadas antes de que se las considerase peligrosas para la unidad de la nación o inútiles para el fomento de la piedad⁶⁸.

"Barroco" no significa inmediatamente, por tanto, "tradicional" (al menos, no lo era "todavía" cuando se acomete su reforma). Como tampoco equivale exactamente a "popular"⁶⁹. La música de Bach es barroca, pero fue

⁶⁷ Véase al respecto la voz correspondiente del *Diccionario Filosófico* de Voltaire.

⁶⁸ No faltan estudios al respecto, como los de L. CHÂTELLIER (*L'Europe des dévots*, París, Flammarion, 1987; *La Religion des pauvres*, París, Aubier, 1993); ZARDIN señala cómo, a partir de Trento, la Iglesia promueve determinado tipo de cofradías con el fin de racionalizar su empresa recristianizadora (en este sentido sería modélica la acción de S. Carlos Borromeo en Milán, ("Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo", cit., pp. 110-113). Algunas de las nuevas prácticas de piedad (la oración mental, la lectura de textos edificantes) coinciden paradójicamente con las propugnadas por los "ilustrados" que, efectivamente, se inspiran en los autores de la época de la reforma. Agulhon señaló la función antifolklórica de las cofradías (*Pénitents et Franc-Maçons de l'Ancienne Provence*, París 1968). Trento sería un tentativo de cerrar las puertas al mundo oscuro, al caos que los ilustrados siguen temiendo (SUBIRATS, *op. cit.*, p. 121). También María Teresa de Austria impulsa la creación de cofradías gremiales, con fines de control ético-profesional, justo hasta 1768 (véase el artículo de L. TAVANO, *Religiosità e società nelle confraternite di Gorizia (secoli XV-XIX)*, "Studi Goriziani", LVII-LVIII, 1983, pp. 145-146).

⁶⁹ También el adjetivo "popular" es equívoco, por cuanto las actitudes y devociones "populares" eran compartidas por las capas altas de la sociedad, no menos

siempre música culta. Podrían evitarse estas confusiones ateniéndonos a la terminología empleada por los ilustrados, que hablan más bien de "abusos", "desórdenes" y, sobre todo, "supersticiones". Conviene no olvidar que la misma Iglesia había entablado una lucha en el mismo sentido a raíz del concilio de Trento. En España vienen a coincidir ambas tendencias en la figura del P. Feijóo, que dedicó buena parte de su vida y su obra a la lucha contra la superstición religiosa, aplicando el método crítico.

Precisamente esta lucha es uno de los rasgos en que coinciden los distintos autores que se han ocupado de definir la religiosidad ilustrada. Evitaremos aquí, por lo que se refiere a España, la polémica sobre el jansenismo (término en principio condenatorio y luego redentor de presuntos impíos), señalando sólo lo que en esta corriente podemos encontrar en común con otros católicos ilustrados no españoles. En efecto, se puede apreciar en todos ellos una tendencia a la recuperación del cristianismo "primitivo" y "depurado", que se apoya en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII y no oculta su admiración por Erasmo⁷⁰. La atracción de los reformadores por la era de la Reforma (nótese la coincidencia) es subrayada por diversos autores, como Venturi, que parece atribuir sin muchos titubeos una filiación luterana al reformismo de José II, cuando el catolicísimo Carlos III adopta medidas similares⁷¹. Qué duda cabe que entre

"supersticiosas", si se terciaba, que el "vulgo". Véanse al respecto las críticas a la ignorancia de la aristocracia por parte de Jovellanos o Cadalso.

⁷⁰ Véase A. MESTRE, *La espiritualidad del Siglo de Oro en los ilustrados españoles*, en el *II Simposio sobre el padre Feijóo y su siglo*, op. cit., p-363-407.

⁷¹ VENTURI, *op. cit.*, vol. IV-2, pp. 679-683. Dejando aparte la prohibición de todas las procesiones, excepto la del Corpus (que por lo demás no dejó de ser considerada por los españoles), las demás medidas (abolición de las cofradías, reducción de capellanías y fundaciones, reducción de la ornamentación en las iglesias, etc) se encuentran un poco en todas partes sin que sea tan clara esa filiación.

los súbditos de éste último no siempre reinaba la más estricta ortodoxia: baste recordar, junto a la existencia de inquisidores ilustrados como Felipe Bertrán⁷², los "autillos" emprendidos contra Campomanes⁷³ y sobre todo Olavide. La existencia misma de la Inquisición determinó la "estratificación", en función de su formulación en público o en privado, de las opiniones de los ilustrados⁷⁴. Es difícil, por este motivo, distinguir el verdadero alcance del influjo de las corrientes heterodoxas del XVI (por no hablar del mismo XVIII) en los reformadores españoles. Lo que parece claro es que, en definitiva, tanto el filón humanista y ortodoxo, como la corriente "filosófica", coinciden en la crítica a la "piedad tradicional"⁷⁵.

Quizá cabría aquí emplear el adjetivo "popular", a pesar de las salvedades hechas anteriormente, en el sentido de "vulgar", ya que de "vulgo", más que de "pueblo" o "sociedad", hablan los ilustrados, y no en términos precisamente comprensivos. Como ya se ha dicho, el iluminado gobernante, en cuanto tal, tenía todo el derecho a imponer por la fuerza su voluntad reformadora a un vulgo por definición ignorante. El error no

⁷² A este Inquisidor General, perteneciente al ámbito ilustrado valenciano, se debe la proclamación, en 1782, del derecho a leer la Biblia en español, aprovechando el Breve de Pío VI (en MESTRE, *op.cit.*, p. 403). Paradójicamente, Bertrán no pudo evitar el procesamiento de Olavide.

⁷³ El *Tratado de la Regalía de Amortización* fue denunciado en 1766 por herético; el *Juicio Imparcial* sobre el Monitorio de Parma lo fue en 1768 (LLOMBART, *op. cit.*, pp. 196-198). A propósito del supuesto jansenismo del Fiscal, este autor opina, en contraste con Sánchez Agesta, que su planteamiento era ante todo político.

⁷⁴ SÁNCHEZ AGESTA menciona también, como causas del disimulo, la raigambre popular de las creencias religiosas y la piedad misma del monarca (*op. cit.*, p. 18). MESTRE (*op. cit.*, p. 367), considera que también la Inquisición ha de tenerse en cuenta a la hora de juzgar el silencio sobre las crisis de fe.

⁷⁵ Entre los elementos que definen la religiosidad de los ilustrados españoles, MESTRE señala, aparte del influjo de la Edad de Oro (término significativamente acuñado en el XVIII), el enciclopedismo, la crisis de la piedad barroca y la lectura de la Biblia, punto en el que vienen a coincidir con Muratori (*ibíd.*).

admitía transacciones y la razón, una sola, como la verdad, venía a poner fin al caos y al alucinamiento populares.

La religión *regulada* por la razón⁷⁶ se basa en el *des-engaño* o *des-ilusión*, que tiene por primer objeto la superstición. Por la misma época en que Campomanes manifiesta su intolerancia con el error, comunica al famoso benedictino una docena de "errores comunes" para que los ataque con su pluma⁷⁷. Como es sabido, Feijóo se sirvió en su labor de la ciencia, escenificando a veces sus demostraciones con un sentido ritual⁷⁸. Las cofradías se hallaban comprendidas en el punto de mira de la lucha contra la superstición por cultivar en ocasiones devociones irregulares, como el culto idolátrico de algunos santos y de las imágenes⁷⁹ y reliquias, la insistencia en determinado tipo de sufragios⁸⁰, la creencia en falsos milagros o las romerías campestres, por no hablar de manifestaciones de culto extravagantes o, en

⁷⁶ Paradójicamente Olavide, al desencadenarse su proceso, manifiesta así su ortodoxia: "yo estoy persuadido que, en las cosas de la fe, de nada sirve la razón, porque no alcanza, y a que los que estamos en el gremio de los cristianos debemos estar a lo que nos enseña la Iglesia y los ministros diputados para instruir a los fieles, siendo esta dócil obediencia el mejor sacrificio de un cristiano". En DEFOURNEAUX, *op. cit.*, p. 251.

⁷⁷ LLOMBART, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁸ No dejan de ser interesantes las consecuencias de todo esto. SUBIRATS sitúa en las demostraciones públicas del benedictino el origen de la sacralización de la ciencia (nueva y más poderosa superstición). Del vacío afectivo creado por el desengaño (que es una de las acepciones del término) parte la "epistemología de la frialdad": la ciencia se hace indiferente al dolor que produce. La ritualización de la ciencia se produce de acuerdo con el poder, al que en adelante servirá de medio de coacción social (*op. cit.*, p. 121). También se produjo el curioso fenómeno de la demostración "científica" de falsos milagros (J. R. ARMOGATHE, *A propos des miracles de Saint-Médard: les preuves de Carré de Montgeron et le positivisme des Lumières*, "Revue de l'Histoire des Religions", CLXXX, 1971, 2, pp. 135-160).

⁷⁹ A este respecto, los gobernantes recuerdan una y otra vez las directrices del Concilio de Trento. De hecho, como ya se dijo más arriba, en 1777 se limitó la ornamentación de los altares y se llegaron a prohibir las procesiones (exceptuando la del Corpus). Pero el arraigo de la costumbre obligó al Consejo a permitir las en Sevilla.

⁸⁰ Muratori propone, para restablecer la devoción en las cofradías, la celebración de sermones, insistiendo particularmente en la cuestión de los abusivos sufragios por los difuntos (*op. cit.*, p. 214-216).

términos de la época, francamente "irracionales". La Iglesia, como señalaba años atrás Muratori, ponía a disposición de los fieles medios más que suficientes para su salvación, y así lo manifestaba el Conde de Aranda al Consejo, concluyendo:

"Si el Consejo entiende que las funciones de Cofradías conducen a la creencia de la verdadera Religión, más que los Regulares egercicios christianos, y palabra de Dios que se oye semanalmente en las Parroquias de los legitimos Pastores de ellas: si comprehende que las inmensas indulgencias de la Cruzada no bastan a los Fieles para purificarse de sus culpas leves: si duda de que las buenas costumbres, observancia de los Preceptos Divinos como de la Yglesia, la pura creencia de la verdadera Religion y el conocer con arrepentimiento los pecados cometidos no alcanzan para la Salvacion, sin alistarse en tales comunidades, y tampoco bastan para las venialidades así las concesiones Pontificias de la Bula, como varias otras indulgencias que se pueden ganar en otros actos de devocion, sin ser individuos de Gremios: si no recela que por impulsos persuasivos, o preocupaciones ignorantes se alistan los hermanos: si se persuade que con esta calidad son christianos de otra mejor especie que los demás no cofrades (...) hará bien en autorizar desde luego, y sin examen de circunstancias todas las Cofradías que existen"⁸¹.

⁸¹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. Señor Conde de Aranda Presidente del Consejo...*, fol. 147 vº y 148.

El Conde de Aranda, por tanto, descalifica de una forma global las cofradías. Su crítica es totalmente negativa, aunque más adelante se muestre partidario de conservar las de "puros ejercicios espirituales", sin fiestas ni regocijos, claro está.

El tipo de práctica religiosa que por el contrario promueven algunas hermandades y que una y otra vez critican los ilustrados (la celebración exterior espectacular, con mezcla de elementos profanos a veces, o la multiplicación de devociones particulares), puede relacionarse con las características del cristiano de la época. José Sánchez Herrero desgrana los rasgos del hombre bajomedieval, época en que aparecen las cofradías penitenciales:

"es religioso y cristiano, más crédulo que creyente; vive, siente el cristianismo, aunque desconoce los rudimentos de su fe; pecador y poseedor del sentido, de la conciencia del pecado, de su pecado, de la Humanidad pecadora. Su piedad es comunitaria, corporativa; festiva; visceral, somática o afectiva; viva o espontánea, o no definida y codificada; litúrgica, pero con una liturgia propia; acepta a Cristo misterio o sacramento, pero no practica los sacramentos; y está llena de mil devociones"⁸².

⁸² José SANCHEZ HERRERO, "Las cofradías sevillanas. Los comienzos", en VVAA, *Las cofradías de Sevilla. Historia, Antropología, Arte*. Sevilla, Universidad y Exmo. Ayuntamiento de Sevilla, 1985, p. 11.

Este cúmulo de adjetivos se reducía, según los espíritus ilustrados, a uno solo: el vulgo ignorante. Ignorancia que podía manifestarse, como se ha visto, en la proliferación de devociones y cofradías bajo advocaciones a veces dudosas, y que constituyeron la pesadilla no sólo de Feijóo, Isla, Ponz o Jovellanos, sino de los mismos prelados. De hecho, estos últimos no hacían sino cumplir con las disposiciones del Concilio de Trento acerca del culto a la Virgen y los santos. Al tiempo que definían la doctrina de la Iglesia frente a los protestantes, arbitraban los medios para frenar las desviaciones del culto y evitar la multiplicación de imágenes, reliquias y milagros:

"establece el Santo Concilio que a nadie sea lícito poner, ni procurar que se ponga, ninguna imagen desusada, y nueva, en lugar ninguno, ni iglesia, aunque sea de cualquier modo esenta, a no tener la aprobacion del Obispo (...)"⁸³.

Esta era exactamente una de las pretensiones del Consejo de Castilla, como se ha visto. También ofrece especial interés la denuncia de los abusos a que podía dar lugar el culto de los santos, y que recuerda la que efectuarán más adelante párrocos, prelados y ministros a propósito de las cofradías:

"Destierrese absolutamente toda supersticion en la invocación y en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sórdida; evítese en fin toda torpeza; de manera que no se pinten, ni adornen las imagenes con hermosura escandalosa; ni

⁸³ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento...* Sesión XXV; p. 479.

abusen tampoco los hombres de las fiestas de los Santos, ni de la visita de las reliquias, para tener combitonas, ni embriagueces: como si el luxo y lascivia fuese el culto con que deban celebrar los días de fiesta en honor de los Santos"⁸⁴

Precisamente esta costumbre es la que denunciaba el Gobernador de Barcelona. La misma idea aparece continuamente en la documentación a propósito de las procesiones, una de las actividades más importantes de las cofradías. Los testimonios sobre los excesos que se cometían en estas ocasiones son innumerables, tanto por parte de autoridades civiles como eclesiásticas. En el mejor de los casos, los gobernantes se mostraban partidarios de adoptar las medidas oportunas para imponer el orden y el respeto. Pero no faltaban quienes se mostraban contrarios a su subsistencia, como Meléndez Valdés en su época de Fiscal, que pensaba que eran

"obra todas ellas del lujo y la profusión, contrarias a la más pura y sana disciplina, nacidas por lo común en la Edad Media, y efecto de su ignorancia crasa y sus tinieblas, y causa innecesaria de irreverencias y desacatos, de gastos indebidos, de borracheras y desórdenes, de corrupción en las costumbres públicas, de temores y riesgo para la seguridad"⁸⁵.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 478.

⁸⁵ MELENDEZ VALDES, *Discursos forenses de...* Madrid, Imprenta Real, 1821, pp. 192 y 193.

El Conde de Aranda se burlaba de esa fe ciega de los mayordomos de las cofradías, que según él confiaban en la providencia de Dios o los santos de las fiestas para superar las estrecheces que les habían ocasionado sus dispendios. Pero por encima de la censura de las cofradías, destaca en su alegato la definición de dos tipos de piedad contrapuestos. Uno de ellos (el "verdadero" o ilustrado), profundamente cristiano, y otro (que identifica, igual que Trento, con el paganismo, combatido precisamente con la formas de piedad barrocas), nacido de la ignorancia, y que dará lugar a toda clase de abusos. Esta religiosidad es la que se censura de manera general en las hermandades.

5.4. Lo sagrado y lo profano

A lo largo de estas páginas se han ido exponiendo diversas críticas que tanto gobernantes como eclesiásticos dirigen contra las cofradías. En general, se considera que el objeto de la reforma ha de ser "cortar gastos superfluos, y toda especie de abusos y desórdenes"⁸⁶. Los dispendios en las procesiones, fiestas y funciones de iglesia, las comidas de hermandad, los escándalos que se producían durante las celebraciones, la representación de comedias y todo lo que se denuncia tenía en realidad su origen en una sola

⁸⁶ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado, Procurador General Inetrino del Reino, al Consejo, sobre el expediente de Cofradías y los informes de los obispos*, fol. 208.

cosa: la mezcla de lo sagrado con lo profano. Mezcla que se plantea incluso en el conflicto jurisdiccional que sirve de desencadenante a la reforma.

En este sentido no deja de resultar contradictorio que, si en un principio Campomanes consideró las cofradías como cuerpos laicales⁸⁷, al final se pretenda darlas un fin exclusivamente espiritual, como se ve en la Representación de Aranda de 1773 y en la ley de 1783.

Por lo demás, quien menos se destaca en el Expediente sobre cofradías por la denuncia de elementos profanos en el culto es Campomanes, que reserva sus quejas para otros lugares. Ya vimos cómo consideraba totalmente inapropiadas las comidas campestres de las cofradías. Tampoco admite los cantos, bailes y representaciones que tenían lugar en las iglesias en ocasiones señaladas:

"está bien que aya el debido júbilo; pero este no consiste en titires, y mimos en las Yglesias, en cantos pastoriles, sino en aquellos ritos unicamente que la Yglesia nos enseña y ordena en sus Rituales, y Ceremonias"⁸⁸.

Mayor ocasión para pecar la ofrecían las procesiones y las danzas del día del Corpus, no sólo por su carácter irreverente, según el Fiscal, sino por la presencia en los balcones de mujeres "muy afeitadas":

⁸⁷ AHN, Consejos, leg. 361-362. *Autos de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad...*

⁸⁸ Archivo de Campomanes, 23-23. Madrid, 1750, marzo. Campomanes a Feijóo.

"Si a este Sagrado se ha atrevido el luxo, y el vicio, qué esperamos! Las procesiones debieran verlas, quien fuese a ellas: los balcones cerrados a piedra, y lodo, las mugeres cubiertas, y los hombres decentes, y todos llenos de humildad acompañar aquel Augusto Pan de los Cielos, que sale por el Pueblo a echar y colmarnos con sus bendiciones"⁸⁹.

Igual de irreverentes consideraba Aranda las procesiones del rosario por las calles, que calificaba de "pelotones vagantes con desprecio, y distracción del verdadero culto"⁹⁰. La introducción de elementos profanos en las funciones religiosas de las cofradías es denunciada con mayor rigor si cabe por Paíno y Hurtado, que distingue entre lo que debían ser las diversiones públicas y las exigencias de la religión. Los bailes, danzas, batallas, soldadescas, banquetes, convites, comedias, toros y otras diversiones son lícitos, y

"no deben ligeramente proscribirse, antes deben promoberse con prudencia en aquellos terminos que exijan las circunstancias de los Pueblos, el Genio, y Caracter de las Naciones"⁹¹.

⁸⁹ *Ibíd.*

⁹⁰ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, agosto 9. *Exposición del Exmo. Señor Conde de Aranda...*, fol. 149.

⁹¹ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado, Procurador General Interino del Reino...*, fol. 205 vº.

Por el contrario, su celebración con motivos religiosos resultaba, a ojos del Procurador, aberrante, y era la fuente de todos los abusos que se producían:

"con pretexto del Culto Divino, no deben tolerarse. No se hermanan bien Dios, y Mundo. La mezcla de lo profano con lo sagrado, no se alcanza por que medio pueda conducir a el bien de las almas, y a fomentar entre los Fieles la verdadera piedad"⁹².

El Consejo se mostraba, por tanto, radicalmente opuesto a toda manifestación festiva de piedad, no sólo por los abusos que se producían, sino por considerarla totalmente contradictoria con el espíritu mismo del cristianismo. Por supuesto, las cofradías afectadas no compartían esa opinión. Las de San Felices de los Gallegos, consideradas entre las más "escandalosas"⁹³, se atrevían a llevar la contraria al Consejo en los términos siguientes:

"Si combenimos en lo que demostramos, no se puede sustentar que semejantes dibersiones sean ofensas al culto de los dias y festividades a que se circunscribe, como no lo son los fuegos artificiales, que regularmente los acompañan, y otras esterioridades de regocijo, que en algunas conciencias

⁹² *Ibíd.*

⁹³ Su programa de festejos era el siguiente: el día del Corpus, procesión y comedia por la mañana y otra comedia por la tarde; los dos días siguientes, comedia por la mañana y capea y toro por la tarde.

puras fomentan el fervor, y la complacencia; en las que no lo son tanto, ni quitan ni ponen; y en los perbersos, no aumentan la maldad"⁹⁴.

Estos argumentos, por otra parte, no eran tan infundados como el Consejo pudiera sospechar, pues podrían haber sido firmados por el mismo Feijóo, quien, a pesar de todas sus invectivas contra los pecados que se cometían en tales ocasiones, no dejaba de reconocer la conveniencia de los festejos religiosos. No consideraba este tipo de regocijos incompatible con el culto a los santos, ya que "no la recreación, sino la disolución es la que mancha las solemnidades"⁹⁵. Piensa que la "modesta alegría" es parte del culto, y aduce el testimonio de San Gregorio Magno, según el cual:

"es conveniente mezclar a los espíritus débiles con los actos de religión exteriores regocijos, porque el entretenimiento les facilite la aplicación a la piedad (...). No está la alegría mal avenida con la virtud. Los que sólo predicán una devoción o toda asperezas o toda melindres, no logran otra cosa que desviar los ánimos de aquello mismo a que quieren atraerlas"⁹⁶.

⁹⁴ AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1769, septiembre 16. *Pedimento de los Diputados y Procuradores de la villa de S. Felices de los Gallegos sobre que no se suprimiesen los festejos organizados por la Cofradía del Santísimo el día del Corpus*, fol. 66.

⁹⁵ B. J. FEIJOO, *Teatro Crítico Universal*, t.III, p. 56.

⁹⁶ *Ibíd*, p. 56.

Pero si para el benedictino la "modesta alegría" era parte del culto, para Campomanes era incongruente: la separación entre las dos esferas (religiosa y profana) es radical, como se ha visto⁹⁷. Nada le preocupa el alejamiento que puedan producir las "asperezas" de la piedad ilustrada. En realidad, para él priman los motivos intelectuales por encima de los religiosos: los abusos vienen en segundo lugar en su argumentación y, en cualquier caso, su gravedad reside en su naturaleza irracional, más que en la profanación en sí del culto verdadero. El rechazo a las formas barrocas de culto se explica por ese mismo motivo. En realidad, esas manifestaciones tenían un fin pedagógico bien claro, establecido por el Concilio de Trento. Aunque las formas de adoctrinamiento barroco puedan degenerar (como en parte lo hicieron, mereciendo la justa crítica de los ilustrados) en mera exterioridad y formalismo, lo cierto es que pretendían excitar una piedad no sólo intelectual sino afectiva. Los jesuitas se habían convertido en maestros de estas técnicas, orientadas al fomento la llamada *devotio moderna*.

Las grandes procesiones del Corpus, donde se dan la mano la función catequística y la apologética (y, en ocasiones, la política), constituyen un óptimo ejemplo de todo lo dicho. Según el Concilio de Trento, estas manifestaciones se habían introducido con mucha piedad y devoción en la Iglesia:

"es sin duda muy justo que haya señalados algunos días de
fiesta en que todos los Cristianos testifiquen con singulares y

⁹⁷ Los ilustrados, al contrario que los pueblos primitivos, no ven en lo profano una manifestación de lo sacro, como señala Mircea ELIADE (*Trattato di Storia delle religioni*, Torino, Einaudi, 1988, pp. 33-36). O, al menos, no aceptan todas sus manifestaciones.

exquisitas demostraciones la gratitud y memoria respecto del dueño, y Redentor de todos (...). Ha sido por cierto debido, que la verdad victoriosa triunfe de tal modo de la mentira y heregía, que sus enemigos a vista de tanto esplendor, y testigos del grande regocijo de la Iglesia universal, o debilitados y quebrantados se consuman de envidia, o avergonzados y confundidos vuelvan alguna vez sobre sí"⁹⁸.

Pero quizá interese señalar que la "exterioridad" y el "formalismo" no eran desdeñados por los mismos que parecían amigos sólo de las "asperezas". El poder era el primero en aprovechar cualquier ocasión de dejar boquiabierto al vulgo para consolidar su posición. Desde un punto de vista meramente formal, poca diferencia parece haber entre las ceremonias religiosas y las civiles, si las primeras se despojan de su sentido sacro, como sugiere Voltaire⁹⁹. Aunque podría darse la vuelta a su fórmula, alegando que el rito se presenta como una manifestación de lo sacro y que, al presentarse con un cierto ceremonial, el poder se está sacralizando a sí mismo.

En realidad, podría decirse que, en su absolutismo, sólo admite las ceremonias y celebraciones públicas destinadas a la glorificación (hoy diríamos propaganda) de la monarquía¹⁰⁰. Es más, las celebraciones religiosas aparecen estrechamente relacionadas con la esfera política: no olvidemos que

⁹⁸ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, cit., Sesión XIII, p. 165.

⁹⁹ Voltaire considera ideal una religión sin misterios, "che avesse delle cerimonie solenni atte a colpire il volgo" (*Dizionario filosofico*, ed. Cles, Mondadori, 1977, p. 565).

¹⁰⁰ Al contrario, una desacralización del poder se encuentra en los orígenes mismos de la Revolución Francesa (vid. R. CHARTIER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa 1995).

la religión formaba parte del programa para la "felicidad de los pueblos" (y no al revés), ni que el despotismo ilustrado realiza un esfuerzo constante para crear una Iglesia "de Estado"¹⁰¹.

Por eso se conservan las procesiones *de Corte*. Por eso, mientras se ponen limitaciones a la decoración de altares (causando de paso la crisis del gremio especializado)¹⁰², no se repara en gastos a la hora de levantar arquitecturas efímeras, túmulos y toda clase de ingenios¹⁰³, incluso en los más remotos lugares de la monarquía¹⁰⁴.

Claro está que todas estas manifestaciones públicas aparecen ligadas a un arte "de Corte" que, aunque barroco, no tiene que ver con ciertas manifestaciones populares, asimiladas por el Concilio de Trento pero sin duda de origen remoto. Tal es el caso de los personajes o figuras alegóricas que, al desvirtuarse, provocaban las protestas del ilustrado obispo de Barcelona, Climent.

Las grandes manifestaciones colectivas de piedad y los festejos organizados por las cofradías tenían, en principio, un carácter "pedagógico" (en el sentido de atraer a la práctica religiosa), al tiempo que una finalidad de

¹⁰¹ Este sentido tendrían las celebraciones religiosas relacionadas con la conmemoración de acontecimientos históricos, o las rogativas públicas. Véase por ejemplo el trabajo de Andrés SARRIÁ MUÑOZ, *Religiosidad y política. Celebraciones públicas en la Málaga del siglo XVIII*, Málaga, San Pancrancio, 1996.

¹⁰² La crítica a la excesiva ornamentación tuvo su reflejo concreto en el edicto del Arzobispo de Toledo de 1767, prohibiendo en los templos los "altares de perspectibas; que los que existan se adornen con espejos, cornucopias, cartones, y plateados, ni otras Ymbenciones, y que se vistan las paredes con colgaduras prestadas, o Alquiladas". AHN, *Sala de Alcaldes*, 1778, fol. 415. El gremio de altareros respondió declarando una peculiar huelga, al negarse a sacar en procesión el Jueves Santo el paso que le correspondía.

¹⁰³ Sobre la función ideológica de las arquitecturas efímeras en la época, véase por ejemplo A. BONET CORREA, *Andalucía barroca. Arquitectura y Urbanismo*, Barcelona, Ediciones Polígrafa, 1978.

¹⁰⁴ Véase V. MÍNGUEZ CORNELLES, *Los reyes distantes: imágenes del poder en el México virreinal*, Castellón, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1995.

exaltación de la religión. La inevitable introducción de elementos profanos es contemplada de forma negativa por los ilustrados, no sólo por los abusos efectivos que se producían, sino porque su forma de pensar y su religiosidad les impedía pensar de otra manera. Parafraseando a Feijóo, no es sólo la disolución lo que condenan, sino la misma celebración. Llevados por el rigorismo, e ignorando el papel mediatorio de este "tejido conjuntivo" entre la mentalidad y la religiosidad populares¹⁰⁵, las autoridades españolas (como sus homónimas europeas) procedieron a su extirpación o, al menos, lo intentaron. En el marco del reformismo religioso ilustrado, la insistencia en ciertos elementos, y en el término "superstición", así como su defensa a ultranza por el grueso de la sociedad y, por qué no decirlo, su pervivencia actual, deberían constituir serio objeto de meditación.

5.5. La misión espiritual de las cofradías

Sería injusto terminar estas páginas sin hacer una alusión a las voces que se alzaron en defensa de las hermandades. De hecho, los altos cargos de la administración ilustrada hacían, como se ha visto, especial hincapié en los aspectos negativos (o que a ellos se lo parecían), de forma que, de atenerse a su solo testimonio, se corre el riesgo de simplificar en exceso.

¹⁰⁵ El término es utilizado por P. VISMARA CHIAPPA en *Forme della pietà barocca nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento*, en *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, Milano, Il Mulino, 1982, vol. III, p. 829. Cfr. con lo dicho más arriba sobre lo sacro y lo profano.

Muchos "abusos" eran más bien producto de la incomprensión y el excesivo celo del gobierno. Otras veces (caso de la cofradía de la Vall de Jesús) eran reales. En ocasiones la censura obedecía a motivaciones de cualquier tipo menos religiosas. Se insiste demasiado en el carácter "vulgar" y elemental de las manifestaciones de fe de las cofradías, olvidando el fundamento ortodoxo y conciliar de muchas de ellas. Y, sobre todo, se olvida con demasiada frecuencia aquellas hermandades que escapan al modelo denostado por los ilustrados. El examen atento de las ordenanzas y libros de muchas cofradías revela un elevado nivel de exigencia espiritual y una religiosidad poco o nada "folklórica"¹⁰⁶. La escasez de recursos, por otra parte, impedía que esa clase de dispendios estuvieran generalizados.

No faltaron quienes, desde la misma administración, dejaron oír su voz a favor de estas cofradías que, desde el punto de vista espiritual, económico o político, tan pocas cosas tenían en común con las que atraían de forma preferente la atención del Consejo. Y no es que Aranda o Campomanes no mencionaran lo que pudieran tener de positivo estas instituciones¹⁰⁷, pero, en comparación con los esfuerzos que gastan en criticar lo negativo, su "defensa" resulta insignificante.

Tampoco es que se encuentren apasionadas defensas de las cofradías entre los intendentes o corregidores, pero más que el apasionamiento, importa el tono en que se refieren a ellas. Ya se han visto anteriormente

¹⁰⁶ Ejemplo de ello son, en Madrid, la Congregación de Indignos Esclavos del Santísimo Sacramento, en el oratorio de la Magdalena (*Constituciones y Reglas para el gobierno...*, Madrid, 1733); así como la Congregación de S. Francisco Javier y S. Ignacio de Loyola (*Constituciones de la Real y Piadosa Congregación...*, Madrid, Francisco Sanz, 1702). Ambas celebraban regularmente ejercicios espirituales. La primera prohibía la celebración de procesiones tumultuosas.

¹⁰⁷ En la Real Resolución de 1783 se respetó a las Cofradías Sacramentales, a pesar de todo.

alguna aportación positiva. Veamos ahora otras. El Corregidor de Guipúzcoa se refiere (como en general todos sus colegas del Norte de España) a la moderación de los recursos y gastos de las hermandades de su provincia. Al final del estado o cuadro general que resume todos los datos, añade una larga nota explicativa acerca de la finalidad de cada una de las cofradías, en la que no hace una sola alusión a abusos o supersticiones. Se limita a dar cuenta de sus ejercicios piadosos con velada simpatía:

"Las Cofradías del Ssmo. Sacramento solemnizan las funciones de Yglesia del Corpus, y su octava. Las del Rosario las festividades de Nuestra Señora. Las de Animas se aplican en repetidos sufragios. Las de la Santa Veracruz por lo común celebran sus funciones por semana santa en memoria de la Pasion del Señor. Las de la Escuela de Christo tienen sus egercicios semanales, Comunión mensual, y otros actos de verdadera piedad. Las Congregaciones del Sagrado Corazón de Jesus celebran sus funciones los terceros Domingos de cada mes, con Platica, puntos de Meditacion, y el Ssmo. manifiesto. Las Hermandades de Gremios, y las Cofradias sueltas ofrecen cultos a sus santos tutelares con funciones de Yglesia. Las de las terceras ordenes de San Francisco, y Santo Domingo, son aqui lo que en todas partes"¹⁰⁸.

¹⁰⁸ AHN, Consejos, leg. 7094-7095. *Corregimiento de Guipuzcoa. Estado, que manifiesta las Cofradias, y Hermandades que hai en esta Provincia: el total de sus gastos, las que tienen Real consentimiento: las que sola la aprobacion del ordinario: y las que ni uno ni otro.* San Sebastián, 1772, abril 10.

Señala también el Corregidor la costumbre de todas ellas de celebrar aniversarios y sufragios por los hermanos difuntos. Esta finalidad de las cofradías era una de las más importantes, y el mismo presidente del Consejo, como se ha visto, se fijó en ella (para censurarla por innecesaria, claro está). Pero la conciencia del más allá y el sentido cristiano de la muerte no eran patrimonio del "vulgo ignorante", sino una preocupación normal de cualquier cristiano de la época. Esto era así hasta el punto de que existían cofradías "especializadas", no sólo en sufragios por los difuntos, sino en la preparación para el tránsito a la otra vida. En esa hora poco importaba la condición de *ilustrado*.

El Secretario de la Universidad de Cervera, D. Francisco Antonio Ganyet, escribió en 1771 al Consejo solicitando encarecidamente la aprobación de la Congregación de Nuestra Señora de la Buena Muerte, que había fundado un pariente suyo. Ganyet, que reconoce deber a la Virgen, entre otras cosas, el cargo que ocupaba (para el que le había nombrado Aranda), expone detenidamente los motivos por los que se debía conceder la licencia, describiendo, entre otras cosas, la muerte de su familiar. De esta manera tendrían los demás congregantes el mismo beneficio que el fundador,

"de no morir, ninguna, de repente, como así se ha experimentado, y especialmente en algunos, que aviendoles cogido, una apoplexía, sin dexarles sentido alguno, ni remedio humano que aprovechase, con el desconsuelo que se dexa ver en este caso, mayormente en todos sus Parientes, temiendose, como lo pronosticaban los Medicos, el acabar sin los Santos

Sacramentos, a la hora mas inopinada, los han recobrado, por intercesion de esta Señora, unicamente para recibirlos, dando así una publica prueba, de quan del Divino agrado es tan Santa (...) Congregación, al par que se blasona de gozar esta tan divina prerrogativa, que es la que mas espanta al infierno todo"¹⁰⁹.

Cartas como esta demuestran la injusticia que se comete al intentar simplificar en exceso el estado de las cofradías, o una mentalidad religiosa ("ilustrada" o "tradicional"). La realidad era mucho más rica y compleja, y ya en su tiempo hubo quien lo supo ver así.

Los motivos de índole religiosa que los ilustrados aducen para reformar las cofradías dependen, en suma, de sus concepciones regalistas, y de un ideal eclesial organizado en torno a la parroquia. Sus críticas obedecen a un concepto rigorista e intimista de la religiosidad, que rechaza la presencia de elementos profanos en las manifestaciones de piedad tradicionales. Por encima de desviaciones y abusos efectivos, las cofradías tenían, sin embargo, un valor religioso que en ocasiones se supo apreciar.

Los términos de la crítica actual aparecen paradójicamente invertidos: la supervivencia de algunas de las funciones y manifestaciones más vistosas de las cofradías sólo se salva en nuestros días de las modernas críticas "ilustradas" (procedentes en parte de la Iglesia postconciliar) en virtud de su arraigo y de una reciente revalorización (normalmente, laica y politizada) de

¹⁰⁹ AHN, Consejos, leg. 7106. *Cervera. Estado de las Cofradías de la Ciudad de Cervera y Pueblos de su Partido*. Cervera, 1771, octubre 4. D. Francisco Antonio Ganyet al Secretario del Consejo.

la llamada "cultura popular". De nuevo, cultura y política se articulan como eje de interpretación de las cofradías, más allá de su naturaleza religiosa y de su dimensión social.

ABRIR VOLUMEN II

