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

I

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 ECLESIÁSTICA 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 Santissimo 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 Cofradia 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 Cofradias, Hermandades y Cuerpos Colegiados de ellos, en cumplimientoExecutado uno, y otro, 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



INTRODUCCION

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 personas[1]. 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 público[2].

---

[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 v°- 108 r°.

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 circustancias 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 Campomanes[4]. 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] *Ibíd.*, 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 incomprensión 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 Pamphilii, 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 cofradía[6].

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 oir 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 secreto[7]. 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, Minsterio 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

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 arbitrisitas como Fernández de Navarrete, Pedro José Ordóñez o Martín Batista de Lanuza[1]. Pero es quizá en el siglo XVIII cuando esta literatura alcanza su apogeo en toda Europa[2]. 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'assistence" (*Annuaire du Collége de France*, 1949, pp. 209-214), y "J. L. Vives, reformateur de la bienfaissance" (*Bibliothéque 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 arbitrismo 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, *Delll'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 temparana como la del jesuita Andrea GUEVARRE, *La mendicità 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 Italia[3].

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.

facsímil data de 1994[4]. Más completo es el libro de José Bermejo y Carballo[5] 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 carácter[6].

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 cultual"[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, síntesis[8]. 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, 1989^2, 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, Mª 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 religioso[10] 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 otro[11].

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 sido[12].

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'Anglaterre 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 frammneto 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 irremediablemente 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 políticas[14]. 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, 1989[9], 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 reformadoras[15], 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 procupado 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 Europa[16]. 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 características[17]. 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 Molas[19] 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 bibliografia 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 mencionado[20], o el de Elena Maza Zorrilla[21], 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 hospitalaria[22] o la prestación de servicios funerarios[23], 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 Antiguio 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".

ocasional[24]. 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 campos[25]. Capítulo aparte merece la asistencia a determinados sectores marginales de la población en instituciones específicas, como los expósitos[26], 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 mendigos[28] .

---

[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] Teófanes 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 Eighteen- Century Spain. The Women and Children of the Inclusa*, Toronto, University of Toronto Press, 1988, y A. VARGAS GONZÁLEZ, "La benenficencia 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] Mª 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 á Madrid au XVIIIéme 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 problemes de l'assistance á Madrid (1778-1780)", *Caravelle*, 21, 1973. Lo mismo puede decirse de los trabajos de Rosa Mª 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 empiece felizmente a superarse esta limitación[29]. 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 atrayentes para sociólogos, antropólogos, historiadores del arte o, simplemente, apologetas[30].

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 Zamora[31]. 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 argumentos, 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 recientísimo 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 laicos[32]. 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 correctamente[33].

---

[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 cosa[35], 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 tendrermos 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 actuales[37]. 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 nosotros[38].

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, Mª 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, Diputacón 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 tradición[39]. 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 dual[40].

---

[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 "culta" 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, Eunate, 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 interpretación[44]. 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 debate[45]. 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. Cierto que 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'evolution des pénitentes 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 rhôdanien d'ethnologie, 1988. Menos afortunados aún son Marc VENARD ("Qu'est ce qu'une confrérie de dévotion? Réflexions sur les confréries rouannaises du Saint Sacrament", 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) país[46]. Cuando no se han publicado en España, es mucho más probable su omisión, aun tratándose de trabajos de envergadura[47]. 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 amplias[48], o bien la trayectoria, durante un periodo más o menos largo de tiempo, de una determinada congregación[49]. 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 XVIIIe siécle, 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 societé. 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 francaise 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 XVIème 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 espontanéité 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 méridionalle. Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIIIème siècle*, Aix-en-Provence, 1966.

[49] Alain TALLON, *La compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667): spiritualité et societé*, 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 un pueblo privado de pastores[50].

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 metodológica[51]. Eso sí, no falta la referencia a Carlo Ginzburg, aunque no se mencione a Rosa[52] 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, 1979^2; *Vescovi popolo e magia nel Sud*, Bari, Laterza, 1983^2; *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 Mezzogiorono 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, 1989^3.

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 Mª 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 laicos[54]; 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 Liguori[55] o el santo arzobispo de Milán, Carlos Borromeo[56]. 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 trabajos[57]. 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 feudal[58]. 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 movimiento[59]. 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 laicos[60]. 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 Concilio[61].

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 Ladurie[62], 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 cofradías[63]. Por cierto que, como demuestra el mismo interés por los disciplinantes y las grandes figuras de la Contrarreforma, no se han descuidado los aspectos devocionales[64]. Capítulo aparte merecerían las

---

[60] G. G. MEERSSEMAN, "La riforma delle confraternite laicali in Italia prima del concilo 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 muerte[65].

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 protestante[66]. 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 prigioni: 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 mond. 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 forca. 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 amplio[67].

Las reuniones mencionadas hasta ahora se refieren a países mediterráneos (o, en el caso de Suiza[68], 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 marianas[69]. 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 Moderna[70]. 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 ahnliche religiose Vereinigungen in Deutschtirol bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhundets*, Innsbruck, Wagner, 1984; Ludwig REMING, *Bruderschaften in Franken: kirchen und sozialgeschichliche Untersuchungen zum spatmittelalterlichen und fruhneuzeitlichen Bruderschaftswesen*, Wurzburg, Schoningh, 1986.

[71] Quizá el fenómeno no sea recíproco, según lo demuestran obras como la de Dieter JETTER, *Spanien von den Anfangen 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 dicha[72], 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, 1979^2, 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 "culta". 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 pueblo[75], 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 rentables[76].

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 funcional[78]. 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 generado[79]. 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 pasado[80].

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 systèm 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 doctriunas 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 *elites* 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 autentificación 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 iletrados[83]. 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 rechazo[84]. 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 laica[85].

---

[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 religioso, 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 societé 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 en 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 Mª Luisa CANDAU CHACÓN, *El clero rural de sevilla ne le siglo XVIII*, Sevilla, Caja Rural de Sevilla, 1994. En Francia la *pastoralidad* es una disciplina bien asentada: *vid.* A. SCHAER, *Le clergué 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 XVIe 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 1260[87], 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 cofradías[88]. 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 contrario[89].

---

[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 contaria 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 correpondientes a diversas categorías de cofrades permiten una aproximación sociológica más precisa[93]. 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 ocupación[94]. 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 Colonia[95].

---

[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 Alemania[96]. 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 1777[97].

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 casos[98]. 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 XIX[99].

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 social[101]. 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 propósitos[103]. Maureen Flynn, por su parte, refiere esa solidaridad a otra comunidad de carácter sobrenatural: la comunión de los santos[104].

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 reuniones[105] y siguiendo por los banquetes[106], 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 gestión[109]. 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] *Ibíd.*, ZARDIN, *op. cit.*, pp. 153-154 y 162, 165.

[110] *Ibíd.*, 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 sentido[111]. 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 sueldo[112].

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] *Ibíd.*, p. 170.
[112] *Ibíd.*, pp. 167-169.

total entre ambos grupos[113]. 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 cerrado[114]. 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 Amberes[115]. 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 seno[116].

---

[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 origen[117]. 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 "culta" 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 desempañado 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 imperial[118], ya de la española[119]. 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 motivos[120]. 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 fua 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 Dª 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 Mª 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, commitenza artistica*, Roma, 1984.

públicas[121] 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 cofradías[123].

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 Italia[124], no lo es menos para España[125]. 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 paroquial 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 tridentinas[126], 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 fieles[127].

---

[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 misión[128].

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 eclasiástica 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 *elites* culturales) y el de la piedad "culta", que adopta distintos nombre 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 cultual. 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 distanciamento de la población de las cofradías[129]. 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 Europa[130]. 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 Ánimas[131]. Hay que notar, por lo demás, que los reformadores ilustrados no se manifestaron partidarios de la supresión de este tipo de hermandades, al contrario[132]. 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 última[133], 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 *elites* 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 persecución[136]. 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 católica[137]. 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 Revolution: actes du colloque de Marseille (18-19 mai 1988)*, M. AGULHON, *La sociabilité méridionalle. 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-GALLEGO 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 último[138].

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 congregaciones[139]. Menor dramatismo pero mayor interés ofrece la línea interpretativa católica que ve una continuidad entre las antiguas cofradías y el asociacionismo obrero[140]. 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 societé 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 protestante[141] *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*, Lodres, Macmillan, 1967 (edición manejada: *Protestantesimo 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 valor[142].

No han sido muchos los trabajos que tratan del intento de reforma ilustrada en España, aunque se basen en el material recopilado con este motivo[143]. Un primer intento de aproximación lo constituye el artículo de Farid Abbad "La confférie condamnée ou une espontaneité festive confisqueé"[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] Mª 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 spontaneité 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 error[146], 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 descorazonamiento[147].

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 limosnas[148]. 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 cultural[149].

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 supesto) 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 agi 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, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, p. 42.

nacional; fue entonces cuando emprendieron sus proyectos de reforma, que en el fondo enlazaban con la tradición erasmista[151].

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 carnavelesco 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 conocidas[152].

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 agi 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 tradicicón 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 primera[153]. 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 tétricas 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 una 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 piedad[154]. En este sentido, los estudiosos deben tener en cuenta no ya sólo los datos institucionales, sino sociales, religiosos e incluso demográficos y económicos[155]. 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 protestantismo[156]. 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 asociados[157]. 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 dogmáticos[158]. 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 comunidad[159].

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 tenida 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.



METODOLOGÍA Y FUENTES

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 contario: 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 jurisdiciciones, 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 repertirlo 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 las 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 prcedentes sirve para los libros de cuentas, cuyo descuido es censurado en tonos ásperos por los visitadores 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 adoptadas[1].

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 Aragón[2]. 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 trabajos[3]. 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 extranjero[4].

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.



LAS COFRADÍAS DE LA VILLA Y CORTE

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 ciudad[1]. La estimación no podía parecer demasiado exagerada en su época, y no sólo porque siempre se tienda 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]:

Intendencia, corregimiento o partido	***Nº de cofradías y cuerpos colegiados***
Toledo	1.887
Burgos	2.468

[1] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, s.f.: 1764. *Memoria de los gastos en la mayordomia de la Cofradia del Santisimo de Santa Cruz año de 1753*, fol. 129 r°. 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 Cofradias, 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 cofradías[3]. 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 traslado[4]. 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 225[5]:

Cuartel	*Población*	*Cofradías*	*Rosarios*	*Demandas*	*Rifas*
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	-
TOTAL	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 realidad[6]. 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, Bilioteca Nacional y Biblioteca Municipal he encontrado referencias sobre más de 250 cofradías[8].

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 aficcionados 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 Sevilla[12]. 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 correpondiente 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 parroquias[13].

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 congregaciones[14]. 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 Sacramento[15], 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 monarca[16].

---

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

[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 Santisimo 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 r°-v°.

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 personas[17]. 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 petitoria[18].

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 v°, 17 v° y ss.

suponer que por estas fechas el hospital (que ni siquiera se menciona) hubiera perdido su razón de ser[19].

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 Capilla[20]. 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 incombenientes 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 memorial[23]. 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 r°.
[22] Ibíd., fol. 2 v°.
[23] Ibíd., 3 r°. 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, havilidad 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 v°.

"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 r°. 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 establelcido por las ordenanzas.

[26] Ibíd., fol. 7 r°. Por este motivo la cofradía tenía un pleito pendiente con el administrador, ante el Juez de la Real Capilla.

constituciones[27]. 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 sucesibo se diere por los Thesoreros 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 v°. 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 v°. 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 limosna[29]. 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 1766[30].

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 fijas[31]. 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 r°. También las casas de Villena y del Infantado, con la Villa de Madrid, contribuían al sostenimiento de la congregación.

civil[32]. 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 augmento 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 r°. 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 v°]. 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 Santíssima Trinidad Padre, Hijo y Espititu 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 v°.

> a N. Monarcha esta tan grande y honrosa gracia, mobido 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 modesta[36]. 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. nº 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, doctrinal[37]. 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 local[38]. 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 correpondientes, 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'Ancien 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 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 *elites* 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 sociedad[39].

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 esplendor[43]:

---

[41] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1771, noviembre 24. *Ordenanzas de Nuestra Señora de la Concepción, Patrona de España. Echas en el año de 1771. nº 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 v°].

- 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 anochecer 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 Castilla[46], 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 v°].

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 una acto que claramente quería subrayar su preeminencia. El asistente de la Congregación hizo después constar ante el fiscal

> "la madurez con que los seglares obravan en tiempo tan aceptable a bista del egemplo que estos eclesiasticos habian 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 causa[48].

---

[47] Ibíd., [fol. 17 r° y v°].
[48] Ibíd., junta de 24 de enero de 1769, [fol. 17 v°-19 r°].

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 númeroso 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 v°-30 v°].

apelación incluso directa al poder real sea simultánea al recurso al nuncio, máximo representante del poder eclesiástico[50].

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 procesión[51], pero en 1679 habían participado los curtidores (con el Cristo de la Cruz a cuestas), 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 v°].
[52] Ibíd., [fol. 15 v°].

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 año, estuvo al frente de la *Ilustre Congregación de Esclavos* don Pedro Stuard y Portugal, marqués de San Leonardo, gentilhombre de Cámara con ejercicio, primer caballerizo, teniente general de Marina, gran Cruz y Orden de Carlos III y San Genaro y comendador de Calatrava[53]. El duque de Montellano, D. Alonso de Solís Folch de Cardona[54], 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 Montellano[55].

---

[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 r°-110 r°.

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 congregación[56]. Más adelante, en honor a quien se había declarado, "en su mayor exaltación", como "el más humilde esclavo de la Santíssima Virgen en el Misterio de su concepcion Puríssima, 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 Seraphico 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 v°-168 r°.

[57] Ibíd., fol. 167 v°. 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 r° y v°. 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 posición[59]. El contador se quejaba, en 1781, de que

> "la mayor parte de los que se alistavan en la Esclavitud eran personas de bastante edad, y muy raro el que se extendia 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 alistavan, 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 caso[61].

---

[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 v°-118 r°.

[61] Ibíd., 118 r°-121 r°. 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 maravedíes[62]. En mayo de 1786 se daba noticia de 147 inscritos en un año, con una aportación total de 1.908 reales y 17 maravedíes (algo más de 12 reales de media)[63]. Al año siguiente el crecimiento "vegetativo" seguía siendo positivo: 26 fallecidos frente a 128 nuevos miembros[64]. La tendencia continuó en la década de los 90[65].

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 cerrado[66]. 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 v°-29 r°.

[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 v°.

[64] Ibíd., fol. 153 r°. 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 r° y 130 v°.

[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 nueba cerradura, y sus llabes, 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 v°- 27 r°.

> 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 v°.
[69] AHN, Clero, libro 19679. Junta particular de 12 de octubre de 1785, fol. 68 r°-v°.

(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, meditandose las circunstancias de cada uno se acordó excluir del Numero al Excelentísimo Señor Duque de Alburquerque, ál 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 aistencia a las mesas petitorias e incluso a las juntas[71], 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 recividos en ella ecepto *negros, Mulatos y otros que sean Christianos nuevos y de otras malas razas*, que a estos los excluimos el que pueda recivirse por Cofrade de esta Cofradia ni en ningun tiempo se puedan admitir en ella"[73].

No 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 r° y v°. 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 llanos[75]. La hermandad de Ánimas de la

[74] Ibíd., ordenanza sexta, fol. 7 r°.
[75] Ibíd., ordenanza undécima, fol. 13 r°- 14 r°. 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 1776[76]. En las constituciones se establece la entrega de 24 o 30 reales de vellón a los cofrades que se hallaren con necesidad[77]. 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 iglesia[78].

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 Palafreneros 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 r° y v°. 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 Cofradia de Nra. Sra. la Real de la Almudena*, fol. 14 v°. 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 hermanso muertos en la pobreza e incluso atrasados en el pago de las cuotas correspondientes.

[78] Ibíd., fol. 15 r° y v°.

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 oficio[79]) 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°]. 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°].

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 escrivanias 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 travajos 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 observancia[83]. 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 Constituçiones y Acuerdos. Zinco de junio de 1672*, fol. 1. El subrayado es mío.
[83] Ibíd., fol. 195 r°-196 r°.

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 cera[84]. 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 r° y v°.

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 numerarios[85]. En los libros de acuerdos queda constancia de la exigencia del cobro a los oficiales mayores de cada Escribanía por parte de la congregación[86].

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 congregación[87]. 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 r°-31 r°. 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 r°. 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 r°. 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 Escribanías[88]. 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 prueva 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 lo 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 r°.
[89] Ibíd., acuerdo de 18 de octubre de 1716, fol. 45 v°.

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 v°.
[92] Ibíd., 53 r° y v°. 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 ducados[93]. 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 habituales[94]. 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 fiesta[95].

Quizá sea la labor asistencial desempeñada por la Congregación lo que permite su transformación natural en montepío en 1775[96]. 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 r°.

[94] Ibíd., acuerdo de 30 de noviembre de 1730, fol. 89 r°-90 v°.

[95] Ibíd., acuerdo de 15 de octubre de 1735, fol. 106 r°. 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 deudas[100]. Era posible incluso que algún congregante, "en su afectuoso celo", se ofreciera a pagar las deudas de estas personas[101]. 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 v°-68 r°). 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 v°-87 r°).

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 tassa, 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 alcanze, 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 diamantes[103]. Tres años más tarde, como "continuaba su desgracia",

[102] Ibíd., acuerdo de 18 de noviembre de 1731, fol. 98 r° y v°.
[103] Ibíd., acuerdo de 15 de octubre de 1734, fol. 103 v°.

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 1736[104]. 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 v°-112 r°.
[105] Ibíd, fol. 112 r° y v°. 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 mayor[107].

¿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 "adelantamiento", 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 v°.

[107] Ibíd., acuerdo de 4 de octubre de 1726, fol. 76 v°.

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 acompañae 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 r°.

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 Sabatini[109]. Para la ceremonia de traslado de la Virgen, el 23 de enero de 1785, el marqués vino desde el Pardo[110]. 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 Ildefonso[111]. 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 restrasos en el cobro de las mesadas[112]. 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 año[113]. 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 necesario para reparar las casas y

[109] AHN, Clero, libro 19679, *Libro VI de Acuerdos*, fol. 9 v°-10 r°.
[110] Ibíd., fol. 22 r°.
[111] Ibíd., fol. 42 r°-43 r° y 60 v°.
[112] AHN, Consejos, legajo 7100-7101. *Congregacion del Patrocinio. Sus Constituçiones y Acuerdos*, acuerdo de 4 de octubre de 1726, fol. 76 r° y v°.
[113] Ibíd., acuerdo de 8 de octubre de 1711, fol. 38 v°.

que pudieran seguir rentando, hasta que la vuelta de la Corte restableciera la normalidad[114].

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 hijos[115].

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 v°-27 r°. 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 Constituçiones y Acuerdos*, acuerdo de 20 de noviembre de 1728, fol. 57 r°- 58 r°.

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 v°.

[117] AHN, Clero, libro 19679. *Libro IV de Acuerdos*, fol. 5 v°-6 r°. 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 (...) haviamos 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 provisional[119]. 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 retablo[120]. 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 v°-9 r°.
[119] Ibíd., fol.. 15 r°- 26 r°. 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 r°-46 r°.

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, vozes 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 r°. A romper el silencio ayudaron, hasta su prohibición en 1757, los fuegos artificiales (AHN, Clero, libro 19676, fol. 10 r° y v°).

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 oficiar al día siguiente en la misa mayor[122]. 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 novena[123]. 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 diez[124].

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 Virgen[125], 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 invierno[126], o de tasar el viejo retablo para ponerlo a la venta[127]. 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 r°-64 v°. En 1787 se aumentaron a dos los "coros de música" durante la procesión (ibíd., fol. 130 r°).

[123] Ibíd., fol. 126 r°-127 r°.

[124] Ibíd., fol. 127 v°.

[125] Libro VI de acuerdos, fol. 189 r°-192 r°. 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 r°-45 v°y 71 r°). La congregación llegó a pensar en dirigirse al vicario por este motivo.

[127] Ibíd., fol. 32 r° y v°. 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 Cofradia 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 r°.

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 marcho 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 hermandad[132]. No

---

[130] Ibíd., fol. 160 r° y v°.

[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 r°.

[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 propias[133].

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 pobres[134]), 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 adicional[135]. 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 r°-34 r°. 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 quejas[136], pero hasta 1786 no se encontró una solución, gracias a la inicativa 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 generosamente[138].

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 v°.

[137] AHN, Clero, libro 19679. *Libro VI de Acuerdos*, junta de 23 de mayo de 1786, fol. 85 r° y v°.

[138] Ibíd., junta de 4 de agosto de 1786, fol. 90 r°.

[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 pies[140]. 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.

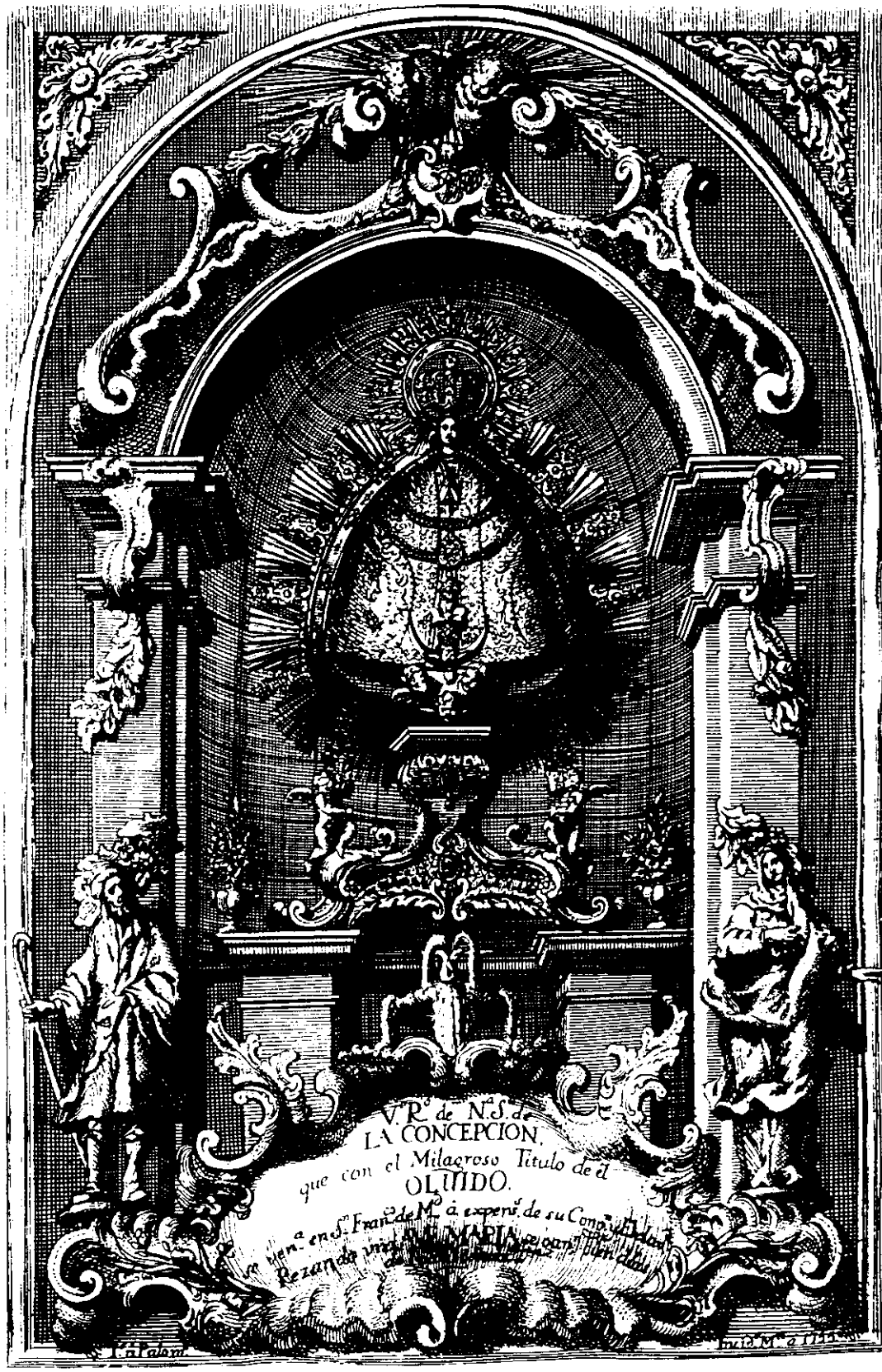
Otro artículo de devoción que al mismo tiempo servía para procurar ingresos a las cofradías eran las medallas. Claro está que su producción requería una pequeña inversión, sobre todo si se encargaban, como hizo el

---

[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 r°).

[142] AHN, Consejos, Clero, libro 19677. Junta de 13 de agosto de 1772, fol. 3 v°-4 r°.


V.R.ª de N.S.ª de
LA CONCEPCION,
que con el Milagroso Titulo de el
OLVIDO.



A devocion del Exmo S.r Duque de Montellano &c.
Siendo Hermano Mayor de la Congregacion.
Año de 1772.

J.l 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 conducion 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 r°. En 1757 se encargó a Roma una nueva remesa de estas medallas de plata y bronce, que costaron 1.187 reales (ibíd., fol. 184 r°).

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 ordenanzas[144]. La simple petición de limosna será prohibida diversas veces, como demuestra el caso de los Afligidos[145]. 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 v°-136 r°. 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 1773[147].

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 aposento[148].

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 Madrid[149].

---

[147] AHN, Clero, libro 19677. Junta de 20 de marzo de 1773, fol. 16 r°-17 r °, y 21 v°-22 r°. 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. *Escriptura, en virtud de que perteneze 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 Balberde, 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 presensia 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 lugares[150], 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 memorial[151] o, por lo menos, el respaldo de algunos hermanos. No este 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 oficio[152].

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 1°), 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 1°). 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 Rosario[153]. 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 Consejo[155].

---

153 AHN, Clero, libro 7007. Madrid, 1759. Ordenanzas, capítulo 9, [s.n.: fol. 10 v°].
154 Ibíd., capítulo 17, [fol. 17 r°].
155 Ibíd., Toledo, 1759, julio 11. Aprobación del Arzobispo de Toledo, [fol. 29 r°]. 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 r°-46 r°).

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 secretario[156].

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 sitial 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 2°-6°, [fol. 5 r°-7 r°].

"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 comunidad[158]. 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 guardián[159].

---

[157] AHN, Clero, lilbro 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 sacerdote[160]. 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 v°- 60 r°.

[161] Igual importancia tenía quién llevase las borlas del 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 r° y v°. 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 descubiertas[162].

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 obligación[163].

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 r°-63 r°. Téngase en cuenta que a veces se empleaban dos coros de música.
[163] Ibíd., junta de 12 de octubre de 1785, fol. 70 r°. 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 finado[164].

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 Teba[165]. 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 muerte[166]. También merecían parabienes las bodas, nacimientos y nombramientos[167], aunque más extraño puede parecer que se dispensasen con ocasión de un pleito[168].

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 v°-26 v°.

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

166 AHN, Clero, libro 19677, junta de 8 de abril 1775, fol. 103 r° y v°.

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 v°-194 r°.

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 v°.

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 mayor[169].

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 cardenalicia[170]. 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 v°.

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 autoridad[172]. 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 r° y v°.

[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 fúnebre[173]. 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 fúnebre[174]. 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 calavera[175]. 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 v°-49 r°. 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 r° y v°.

PLEGADA



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 dia 7. de Octubre de 1779, por el difunto Fr. Felipe Garcia Cavallero, Sacristan que fue de nra S.ta Imagen, para el Domgo 17. de dho mes, y no haviendo podido ser por el motivo que se expresa en el acuerdo de la Junta General de eleccion de Oficios del dia 31. del mismo mes y año, dejando el señalamiento de dia, co

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 inconvenientes[176].

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 acuerdos[177]. ¿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 éspoca 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 discusión[180]. 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 Cabeza[181], 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 Ar zobispo 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 v°-26 r°].

[181] AHN, Clero, libro 19675, fol. 98 v°. 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", advirtiendo 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 Francisco[182].

Esta rogativa se organiza, pues, tras la "sugerencia" de un prelado "cortesano" como el de Farsalia[183], 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 v°-98 v°.

[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 propio, por ser tan devido en un asumpto 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 v°. 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 Santisima 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 operación[186]. Quizá sean estas rogativas "privadas" y discretas menos conocidas y sin duda comentadas que las públicas u oficiales[187], 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 protocolo[188]. 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 cabo[189].

---

[185] AHN, Clero, libro 19677, junta de 18 de septiembre de 1776, fol. 190 r°.

[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 MÍNGUEZ 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 oir 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 Corpus[191], que en realidad "pertenecían" 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 desempolva 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 exercicio 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 r° 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 2°, 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 procesión[194]. 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 preparativos[195].

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 sitial 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, haviendo 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 iglesias[197], 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 caballerizo 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 Austria[200]. 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 majestades[201].

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. Cierto 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 Zaguan de las del Ayuntamiento hicieron ruido notable los presos de la carcel, tanto que les motivó a preguntar que novedad era, y enterados de ser los Presos, el Principe nuestro Señor los dispensó la limosna de cincuenta Doblones 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 v°-108 r°).

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 v°.

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 v°.

Descalzas Reales. La puntualidad de las cofradías se cuidaba especialmente, sobre todo el Jueves Santo, para evitar hacer esperar al monarca[207].

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 vigilancia[209].

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 r°.

[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.

número[210]. 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 seis[211], 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". Iguales 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 Reales[213], 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 abismo[214].

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 disversiones 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 fiestas[215]. 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 paticipaban. 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 zelebra por Boto y Devocion.* Véase también el plan de reducción de gastos de 12 de abril de 1767, ibíd.



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 Venecia[1]. 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 al 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 cogean. 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 vinculado[3].

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 benéficas[4].

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 frequentes 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 futiles en quanto 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 italiano[9].

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 obscuros, 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 corporaciones[11], a las que de todas formas no faltaron cualificados defensores como Romà i Rosell y Campmany[12]. 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 pensamient ecónomic a Catalunya (1760-1840). Els origens ideológics del proteccionismo i la presa de conciencia de la burguesia 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 gremios[14].

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 habitadores 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 estancos[16]. 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 asistencial[18]. 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 concretas[19]. En España, las reformas del XVIII no supusieron tampoco (como a menudo se pretende) una innnovación en sentido estricto[20]. 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 Vives[21], 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 Subventione 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 Subventione pauperum*, Brujas, 1526. Sobre el pensamiento de Vives en esta materia, véase M. BATAILLON, "Les idées du XVIe 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 Soto[22], partidario de la caridad tradicional, y Fray Juan de Robles o Medina[23] 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 hospitales[24]. 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 Zaragoza[25] a principios de la centuria siguiente, al par que su obra gozaba de difusión oficial[26]. 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 bienfaissance", *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.

Giginta[27]. 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 época[28].

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 1750[29], 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 1656[30]. Ardientes defensores de la institución de hospicios y el censo de pobres fueron, con Campomanes, personajes del prestigio de José del Campillo[31], Bernardo Ward[32], Cortines y Andrade[33], N. de Arriquíbar[34], Jovellanos[35]. Eso, sin mencionar las Sociedades Económicas, que presentaron sus correspondientes memoriales[36].

El hilo de continuidad entre arbitrismo, 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 juntas[37]. 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, Lorenço 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 producción[38]. 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 periodo[39].

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 Tribunales[40]. A comienzos del mes siguiente se especificaban los documentos que debían presentar los beneficiarios del Montepío Militar[41].

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 escribanos[42], bien a impulsos de algún particular[43]. 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 sociales[44].

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 montepío[45].

---

[40] AHN., Reales Cédulas, nº 81.

[41] AHN., Consejos, lib. 1518, nº 23. *Real Instrucción... de los documentos que han de presntar 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, nº 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 Montepío[47]. 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 1768[49].

En efecto, a estos últimos correspondía, según la ley[50], 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 Madrid[51]. En mayo se comunicó la orden a los conventos y prelados de Madrid[52], 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, nº 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, nº 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 Corte[54]. 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 1778[55]. 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 asignarlas 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 dispociciones, 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 Madrid[57], hasta 1788 no se aprueba el reglamento que debía regir en las diputaciones del cuartel de Afligidos[58].

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 comprehendidos en los ocho Barrios del Quartel 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, Soubeyroux[61].

En 1790, D. Antonio Tavira, 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. siécle.* Lille, Université de Lille, 1978. RUMEU 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 camaleóntica ¿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 sustituir[64].

[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 planteamento 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 Sarrailh[68]. 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 constituído 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 situación[73].

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 Feijoó, 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 autoridades[75]. 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 año[76]. 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 desórdenes[77].

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 escarnezcan, 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 baias 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 nuevo[80]. 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 convergentes[83], 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 Almuiña señala cómo la censura transigió con multitud de obras que no se ajustaban a los cánones ilustrados[85]. 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 limitada[86]. 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 unidades[87]. 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 Iglesia[88].

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 sacramentales[92], 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 procession del día del Corpus por las muchas prophanidades y gentílicas vaziedades, y aun injuriosas inventiones que en muchas partes en ella se hazen pareciéndoles que más montan sus livianas inventiones, cantos y ruydos 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 zizaña, 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 gentilicios? 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:

> "Ilustrísmo 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, asi de las radicadas de antiguo en ellos, y que no pudo acabar de desterrar y enteramente abolir el zelo de nuestros inmediatos Ilustrisimos Predecesores (...); como tambien 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 executan, y despues de avisadas y corregidas permanecen tenaces en su practica, 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 escondidos[101].

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 Sarrailh[104]. 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, **Climent**, 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 pintorescos[108].

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 v°. 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, nº 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 legisladora 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, confusión, 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 indevocion, 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 v°.
[112] Ibíd., fol. 3 v°.

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 caracteriza[113].

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 v°.
[115] Ibíd., fol. 3 v°.

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 v° 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 Santisimo 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 dia"[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 Eclesiasticas, 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 Santisimo 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.



LAS RAÍCES DE LA POLÉMICA ILUSTRADA CONTRA LAS COFRADÍAS

III. LAS RAÍCES DE LA POLÉMICA ILUSTRADA CONTRA LAS COFRADIAS

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 Consejo[3].

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 (*mètier*, *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 Luces[5]. 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 España[6]. 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 antecedences 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 francesa[7]) 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 española[8]. 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 italiano[9]. Viceversa, los tratados de reformadores como Campomanes alcanzaron una rápida difusión en el resto de Europa, convirtiéndose en puntos de referencia obligados[10]. 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. SARRAIHL, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII* (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1985^3), R. HEER, *España y la revolución del siglo XVIII* (Madrid, Aguilar, 1988^2) 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, 1973^2, 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 formación[11]. 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 Larrea[12].

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 innovación[13]. Ejemplo típico en este sentido es Olavide, a quien se ha propuesto no ya como "afrancesado", sino como síntesis entre ambas tendencias[14]. 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, 1988[4], 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 Maravall[15]. 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 selectivo[17].

[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 Abbad 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 partido[22]. Algo tan peligroso de por sí (conspiraciones imaginarias aparte) como las doctrinas del

[21] Farid ABBAD, "La confrerie condamneé ou une mentalité festive confisqueé. Un autre aspect de l'Espagne a la fin de l'Ancien Regime". *Melánges 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 totalitario[23]. 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 masónicas[24]. 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 prìncipi*, 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 correciones 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 frequentes 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 Rioja[29].

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 Marías[30], 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, obstentacion, 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 Cofradias que hai en el Reyno*; fol. 148 v°.

Nueva Planta[33] 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 lo 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 ilustrado[34]. 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] *Ibíd.*, 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 ilustrado[37], 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 vistosa[39]. 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 Rodrigo[41].

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 denuncias[42]. 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 Hermanadades andaluzas*.

[40] AHN, Consejos, leg. 7096-7097. *Segovia. El Yntendente de Segovia remite un estado de las Cofradias 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 Madrid[43]. En una época en que se ponen las bases del orden público como hoy lo conocemos, no puede extrañar que este argumento aparezca a menúdo en la crítica a las cofradías, unido normalmente a consideraciones de tipo religioso y cultural[44].

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 agenas 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 estimulo para disensiones populares, ni jamas se ha visto producirse de ellas la menor pendencia, rencilla, ni emulacion; antes por el contrario, si es maxima politica entretener un Bulgo con festejos en ciertas circunstancias, en las de nuestras fiestas parece mui 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 predomino 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 imaginados[49]. Al contrario, la nueva dinastía parece especialmente empeñada, desde el principio de la centuria, en demostrar su potestad "tutelar" sobre la autoridad eclesiática.

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 Estado[50].

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 Armas[51], 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 Jurisdicion Eclesiastica** por este medio: sobre cuia ereccion tomó conocimiento el Vicario Eclesiastico 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 jurisdicicion, 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 v°.

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 substraherse de la **Jurisdicion Real**"[56].

Es más, cualquier intervención de los prelados 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 v°.
[56] Ibíd., fol. 90.

auxilio de la Justicia Real sin el qual no se puede proceder a su exaccion"[57].

Estos "agravios a la jurisdicion 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 circular[58]. Por lo demás, cuando se plantee de forma definitiva la reforma se mencionarán de nuevo las mismas infracciones:

> "Exceden tambien en substraherse 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 v°.
[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 cuia **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 Jurisdicion**"[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 exercicios devotos se mezcla supersticion, 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 govierno 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] Ibíd., fol. 92.
[62] Ibíd., fol. 91 v°.
[63] Ibíd., 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 authoridad se pueden deducir las deja el Conde Presidente a la saviduria del Consejo. Lo inegable es que los Vasallos, que no deuían 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 prohibe 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 authoridad 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 v°.
[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 Rodrigo[69]. 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, haviendose 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 **protectiva** 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] Ibíd., 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 obispos[74] 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 reforma[75].

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 oir a los Metropolitanos del Reyno, extractandoles los puntos contenidos en esta respuesta, **omitiendo solo los de Jurisdicion, 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 consequencia 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 oir. 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 v° 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 momento[79]. 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 intérpretre 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 sinfín 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 asunto[81]. Sin embargo, este expediente, junto con otro de Brihuega que se menciona[82], 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 Fiscal[83]. 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. *Cazeres Año de 1763. Compulsa de Autos remitida por el Correxidor de la Villa de Cazeres, con motivo de varios subcesos que le han ocurrido con el Vicario ecclesiastico de ella Sobre yntrometerse a conocer en asumptos 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 cofradias 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 prescrivirla 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 Madrid[86], 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 v°.
[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 asuntto 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 Corona[89], 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 cofradias, 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 Gremiales"[90].

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 politicas** 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 v° 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 cvonvencido 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 Jurisdicion Eclesiastica 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 Cáceres[4] 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 permitirlas 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 Cazeres, con motivo de varios subcesos que le han ocurrido con el Vicario Eclesiastico de ella sobre yntrometerse a conocer en asumptos 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 v°. 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 Capitulos, de las Ordenanzas de las Cofradias, en que **consumen mucha parte de su patrimonio**, acudiendo sobre estos puntos a litigar ante el Ordinario Eclesiastico (...)siendo así que estas Cofradias son laicales, y que sin asenso Real, no pueden substraherse a la Jurisdicion 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 v°.

> 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 miembros[12].

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 exercicios 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 cofradías[14]. Cuando estos no estaban en regla, el enviado del obispo ordenaba a los responsables que rindiesen cuentas[15].

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 hermandad[16].

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 govierno es privatiba 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 dijesen 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 v° . Madrid, 1763, junio 27. El Fiscal al Secretario de Gobierno.
[18] Ibíd., fol. 91 v°.

"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, abstraido 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 v°. 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 destruien 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 v°. 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 contribuian mucho a esta miseria, los excesivos gastos, que hacian con pretexto de Cofradias, sin que ayan bastado a contenerlos varias providencias de mis Antecesores, dirigidas a la moderacion 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 Obispo[25]. 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 Santisimo [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 evidentes[29]. 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 v° 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, Cofradias, 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 Cofradias que hai en el Reyno*, fol. 144.
[32] AHN, Consejos, leg. 7090-7091, ibíd., fol. 144 v°.

¿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 puden 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 costeado 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 Priores 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 adopatado 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 España[35].

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 Mayordomias de las Hermandades"[37].

De todas formas, don Vicente Paíno y Hurtado, Procurador General Interino del Reino, consideraba los datos reunidos lo suficientemente expresivos[38] 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 Navarro[39], 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 Cofradias que hai en el Reyno*, fol. 147 v°.

[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 v°.

[39] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 177[5], octubre 30. *Plan, que manifiesta los Gastos de las Cofradias, 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 cinqüenta 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 cofradias 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 **futiles** en quanto 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 manual[43], 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 procupado 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 cofradias 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 **detrimento 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 Cofradias"[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 advocación[47].

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 Cofradias que hai en el Reyno*, fol. 146 v° 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 estandartes[49].

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 Cofradias de la Ciudad de Barcelona y Pueblos de su Partido*, fol. 89 v°. Barcelona, 1771, septiembre 21. El Gobernador D. Bernardo O'Conor 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 escusaran las Juntas y Cabildos o Ayuntamientos tan severamente prohividos 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 Nuuestra 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 asistencia[54]. Muy llamativo es el caso de los Porteros de Vara de Madrid, cuya incomparecencia deslucía por completo la procesión del Miércoles Santo[55].

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 v°; 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 beneficencia[56] 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 v°. Madrid, 1763, junio 27. El Fiscal al Secretario de Gobierno.

"no solo prohibe absolutamente la ereccion de **Cofradias de Oficiales**, o Artesanos, sino que manda deshacer las que hubiere hasta alli 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 Cofradias, en especial las Sacramentales de las Parroquias, son utiles y convenientes, y por lo mismo, solo restaria prestarles aquella Autoridad legitima, que les falta, para tener una existencia legal, y legitima en el Estado, en forma de Cuerpo político, y arreglarlas en los excesos, que podrian 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 v°.

"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 Cofradias estan prohividas 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 público[63].

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, Cofradias, 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 cofradias 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, prohibe 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 v°.

[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 v°.

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 peculiar[66].

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 oficios[67], 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 expresamante 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 Ribalta[68]. El Gobernador de Barcelona no se mostraba del todo contrario a las hermandades. Al igual que Romá Rossell o Capmany[69], 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 contaban[71]. Tropezó sin embargo con dificultades al negarse los tres gremios de Matriculadores[72] a tratar con el Subdelegado de Marina, cuya "cavilosidad" dio lugar a diversos excesos[73]. 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'Conor 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, Cofradias, Congregaciones, de las fiestas que hazen, y el importe De ellas. Por no reconozer 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 Cofradias 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 obscuros, 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 abusos[77], 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 Sapatos, y así los demas 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 oficios, 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 satisfazer 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 actividades[81].

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 Rossell [82] 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 italianos[83]. 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 social[84].

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 Cofradias, 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 anterior[87], y contra la que se manifiesta explícitamente D. Vicente Paíno 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 prohivirse 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 injusta[89]. 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 sobra 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 morosos[90]. 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 "Sêñor 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 ejemplo[92], o a los libros de cofradías[93] 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 cofradía[94]. 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 priores[96].

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 trigo[98].

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 Cofradias 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 Brescia[99]. Con el tiempo, el sistema se extendió a las zonas rurales, asumiendo la forma de bancos que realizaban préstitos 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. Ls 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 Govierno 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 v°.

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 HENNINGSEN (*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 histórica[9].

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 Aranda[15], 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 prepararlos[18].

---

[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 eleboración 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 despenseros 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 Santisimo el dia 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, bever, 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 Govierno, 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 pueblos 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 Cofradias 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 uniformes[23]. 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 dia del Corpus*, fol. 65 v°.

[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 Gañan con sus castañetas es el Amable de semejante sinceridad, y un tio con Guardapies 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 positibamente 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 v°.

"Si los que se llaman Rosarios con fanales, y estandartes se componen de concurrencia de lucido trage, se ve el luxo 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 Aranda[31], 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 considerlas 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 v°.

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 Nápoles[34]. 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 v°.

"si en sus exercicios 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 v°.

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 casa[38]. 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 Dª 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 cuia 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 v°.
[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 Cofradias 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 Paino y Hurtado, Procurador General Interino del Reino, al Consejo*, fol. 207 y 207 v°.
[44] Ibíd., fol. 205.

espesura de la maleza que lo sofoca por el descuido de los que han debido Cultibarlo"[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] Ibíd., 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 exercicios 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 multiplicación[47]. 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 v°.
[48] Ibíd., fol. 149.
[49] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, noviembre 20. *Exposición de D. Vicente Paino y Hurtado...*, fol. 208 v°.

"las situadas en despoblados no habiendo causa lexitima 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 jurisdicion 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 v°.

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 Sobradillo[54]. 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 aniversarios[56].

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 menciona[59]. 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 abusos[61] 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 v°.

[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 Papa[63]. 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 traducía 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 aprobechan, 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, vibe 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 frequentes 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, particularmante 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 dichoque 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 religión[67], 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 piedad[68].

"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 Erasmo[70]. 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 similares[71]. 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 Bertrán[72], los "autillos" emprendidos contra Campomanes[73] 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 ilustrados[74]. 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 significativamante 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 razón[76] 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 pluma[77]. Como es sabido, Feijóo se sirvió en su labor de la ciencia, escenificando a veces sus demostraciones con un sentido ritual[78]. 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 imágenes[79] y reliquias, la insistencia en determinado tipo de sufragios[80], 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 permitirlas 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 v° 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 deconoce 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 laicales[87], 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 v°.

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 predican 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 visto[97]. 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 ilustados) 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 explendor, 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 Voltaire[99]. 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 monarquía[100]. 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 ingenios[103], incluso en los más remotos lugares de la monarquía[104].

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 Pancracio, 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 populares[105], 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 administarción 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 oir 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 instituciones[107], 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 comun celebran sus funciones por semana santa en memoria de la Pasion del Señor. Las de la Escuela de Christo tienen sus egercicios semanales, Comunion 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 prognosticaban 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 Cofradias 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.

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

II

MADRID 1998

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 ECLESIÁSTICA 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 Santissimo 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 Cofradia 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 Cofradias, Hermandades y Cuerpos Colegiados de ellos, en cumplimientoExecutado uno, y otro, 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



La Reforma de las Cofradías en Europa: los casos Austriaco e Italiano

IV. LA REFORMA DE LAS COFRADÍAS EN EUROPA: LOS CASOS AUSTRIACO E ITALIANO

La polémica ilustrada contra las cofradías no es, como se ha dicho, un fenómeno estrictamente español. Al ser el movimiento ilustrado y reformador de alcance universal (tomando como referencia, claro está, el mundo occidental y, concretamente, Europa), apenas hay interés o medida concreta que no tenga su correlativo en las diversas naciones. En el ámbito del reformismo religioso (con profundas implicaciones políticas y culturales), nos enfrentamos al eterno problema de la pugna entre la filosofía deísta de la Ilustración y la continuación de la tradición cristiana humanista. El problema de hasta qué punto las medidas religiosas fueron dictadas por un espíritu anti-religioso (o, en general, sobre la definición de la ideología de la Ilustración) puede obviarse, como hizo Franco Venturi, subrayando el carácter reformador y, por tanto, eminentemente político, del siglo, frente a la excesiva preocupación por los orígenes filosóficos del movimiento:

> "A ben guardare, l'interpretazione filosofica della *Aufklärung*, da Kant a Cassier e ad oggi, rischia di essere variamente deformante perché è sempre una storia che tende

> essenzialmente a risalire alle origini, ai principî primi delle idee che vede operare nella realtà del XVIII secolo (...). Peccato che questo metodo si scontri precisamente con quello che fu il carattere fondamentale del pensiero illuminista, la radicale volontà cioè di non costruire sistemi filosofici, la totale sfiducia nella loro validità. Condillac, Voltaire, Diderot, d'Alambert, a metà del secolo, lo hanno detto tatto chiaramente da non lasciarci più dubbio alcuno. Non alle origine delle idee dobbiamo risalire, evidentemente, ma a la loro funzione nelle storia del Settecento"[1].

Los enciclopedistas son, así, una pequeña *élite* de doctos y técnicos (*tecnócratas*, según Proust[2]), que se preocupan del *gouvernement*, de la acción política concreta. Para Venturi, resultan más adecuadas las definiciones de los contemporáneos como "el *partido*" e incluso la "secta" o "movimiento" de los filósofos"[3]. Claro está que todo esto se refiere a la segunda mitad del siglo: el historiador italiano no desprecia la importancia de la discusión filosófica a principios de la centuria, pero a partir de los años 40, dondequiera que se dirija la mirada,

> "La tendenza generale appare evidente (...), i fili che collegano questi e tanti altri simili elementi sono più

[1] F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, p. II. La idea inspira además su magna obra *Settecento riformatore*.
[2] Jacques PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, París, 1967, p. 505. Citado por Venturi, *Utopia e riforma*, p. 22.
[3] Ibíd., p. 23.

> numerosi e più solidi che quanto non appaia in un primo momento, che la circolazione delle idee è piú intensa di quello che avremmo potuto sospettare, che le speranze e aspettative si volgono verso una medesima direzione, che effettivamente assistiamo all'emergere dell'Europa dei Lumi. Non siamo piú di fronte alla coscienza europea dell'inizio del secolo. Né d'una continuazione delle dispute fra deisti e antideisti, fra giansenisti e molinisti, tra lassisti e rigoristi, tra regalisti e curialisti, tra le diverse scuole nate dal razionalismo cartesiano o dalle diverse correnti del diritto di natura. Qualcosa di nuovo sta nascendo. Dalla *Frühaufklärung* stiamo passando all'*Aufklärung*. Dai problemi religiosi e morali stiamo volgendoci a quelli politici e sociali. Da quelli legali a quelli economici. Dal sistema filosofico alla esperimentazione"[4].

Ello no significa, claro está, erradicar las motivaciones culturales, en sentido amplio, del reformismo religioso (que, en efecto, asume claras connotaciones política y económicas). En cualquier caso, este pasar a un segundo plano de las formulaciones filosóficas propiamente dichas, explica la pluralidad de influencias (a veces aparentemente contradictorias) que reciben los reformadores. Algo se ha dicho ya sobre el peso relativo de la tradición y las luces en el reformismo español. Pero algo parecido cabría decir de José II, quizá el monarca católico más expuesto a los influjos

[4] Ibíd., pp. 148-149.

heterodoxos. Pero si hay que hacer caso a las teorías de Carl Becker, la dicotomía entre tradición cristiana y filosofía deísta era más aparente que real. Este autor intentó probar

> "that the *philosophes* had not, as they believed, escaped from the hold of Christian modes of thought, moral values and even language. What they did was to invert the Christian heritage, introducing secular equivalents or substitutions, but actually prolonging it in disguised forms. They were no more rational, no more sceptical about their own assumptions than the Schoolmen had been"[5].

Parte de esa sustitución es, sin duda, el proceso de sacralización de la ciencia, que en un principio se presenta como destructora de la superstición y, en resumidas cuentas, como artífice del "desengaño" ante los abusos de la imaginación popular. Como dice J. R. Armogathe, el positivismo moderno se nutre de las fuentes del pensamiento teológico pre-cartesiano,

---

[5] Lester G. CROCKER, "The Enlightenment: Problems of Interpretation", en *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Napoli, Jovene Editore, 1985, I, p. 5. Se refiere a la obra de Carl BECKER *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philisophers*, New Haven, 1932. Aunque critica la obra, resalta el mérito del autor al señalar la importancia del contexto cristiano del iluminismo. En la misma línea, señala la obra de Robert P. PALMER, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France*, Princeton, 1939.

"la sécularisation rationelle est le produit d'une évolution intérieure à la pensée religieuse"[6].

Los mismos métodos empleados por el desafortunado Montgeron para probar los supuestos milagros del cementerio de Saint-Médard (y que, dicho sea de paso, le costaron diecisiete años de prisión), no difieren mucho de los utilizados por Feijóo para demostrar la falsedad de las famosas "florecillas de S. Luis"[7]. Por lo demás, el hecho mismo de que autorizados protestantes se alarmaran ante el futuro de la religión, poniendo de relieve la contradicción interna del empleo del método racional para analizar estas cuestiones[8], viene a confirmar las analogías que ya se han percibido entre los mundos protestante y católico.

En el caso concreto de la reforma de la beneficencia, a pesar de las diferencias doctrinales tantas veces señaladas por quienes se han ocupado del tema, y por encima de las diversas formas de organización de la caridad parroquial, resaltan cada vez con mayor claridad los puntos en común. Si en Francia e Italia se tiende a imponer una contribución (formalmente voluntaria) para el mantenimiento de los pobres de la parroquia, al modo de los protestantes, estos últimos copiarán el modelo de vida monástico en los

---

[6] J.-R. ARMOGATHE, "A propos des miracles de Saint-Médard: les preuves de Carré de Montgeron et le positivisme del Lumières", *Revue d'Histoire des Religions*, CLXXX, 2, 1971, p. 135.

[7] Para el análisis de este caso, véase Eduardo SUBIRATS, *La ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 67-124.

[8] ARMOGATHE, op. cit., pp. 158-160. Especial interés ofrece la opinión de Hume. El autor recoge también los pareceres de Wesley, Proudhon, y recuerda que el caso mereció además la atención de Rosseau. Años después de que se produjeran estos hechos (1731), un *sans-culotte* parisino aplicaba el mismo tipo de crítica a los supuestos milagros de la Virgen del *faubourg* Saint-Antoine y a otras que él denomina "supersticiones" en su diario: Daniel ROCHE, *Così parlò Ménétra*, Milano, Garzanti, 1992, pp. 382-385.

asilos para pobres fundados en los edificios de las antiguas órdenes religiosas. Lo cual no quita para que algunas instituciones (como los hospicios para niños expósitos, los montes de piedad o las casas de recogidas) fueran exclusivos del mundo católico. En definitiva, según Pullan, las leyes de pobres pueden explicarse como la respuesta común a las necesidades económicas propias de cualquier ciudad de cierta importancia, por encima de las barreras confesionales[9]. Quizá se explique la convergencia por la influencia de los postulados del humanismo en las distintas confesiones, más allá de la necesidad de una mano de obra a bajo precio por las necesidades del naciente capitalismo, o la necesidad de asegurar el orden público en los periodos de carestía[10].

En realidad, la convergencia parece casi total en el siglo XVIII, que presencia el auge de los hospicios y del control público de la asistencia. Dos grandes dinastías llevan la iniciativa y parecen arrastrar a las demás: los lazos dinásticos funcionan como correa de transmisión tanto en el caso de los Borbones como en los territorios de los Habsburgos. Merece señalar el valor ejemplar que tuvo el reformismo español en toda Europa (quizá por encima de Francia). Los lazos personales de Carlos III y José II en Italia se traducen en la adopción casi simultánea de medidas.

Claro está que la uniformidad de estas últimas choca, como es lógico, con la diversidad de situaciones locales. En casos como Bélgica, la

---

[9] Brian PULLAN, "Povertà, carità e nuove forme di assistenza nell'Europa moderna", *La città e i poveri*, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 37-44.

[10] Entre los defensores del influjo humanista destaca Pullan a M. BATAILLON, "J. L. Vives: réformateur de la bienfaissance", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 14, 1952, pp. 141-158, y Natalie ZEMON DAVIES, "Assistance, humanisme et hérésie: le cas de Lyon", en *Études sur l'Histoire de la pauvreté*, coordinado por M. MOLLAT, París, 1974, II, pp. 761-822.

imposición de una legislación "ilustrada", al herir la sensibilidad tradicional, pondrá en marcha el mecanismo independentista. La política de unidad nacional tendrá, pues, un resultado totalmente contrario al previsto por quienes, como en España, deseaban "un rey, una ley y una grey". En la mayoría de los casos será finalmente la revolución, de mano de Napoleón, la que vendrá a imponer las reformas, superando *manu militari* las resistencias. Dejando aparte la "solución revolucionaria", he centrado mi examen en aquellos países cuyo modelo de reforma presenta mayor interés.

1. Austria

La era reformista lleva en el Imperio Austríaco el nombre de María Teresa y de José II. Las reformas llevadas a cabo por la primera denotan ya la pluralidad de influencias que llegarán a su máxima expresión durante el reinado de su hijo. La mayor impronta jansenista e incluso protestante del reformismo habsburgico respecto al español, el vigor en la aplicación de las medidas, así como las características de tolerancia religiosa o de mayor reforzamiento de la Iglesia local, se explican en razón de la constitución misma del Imperio, realidad heterogénea por excelencia. Por otra parte, no puede dejar de llamar la atención la similitud de muchas medidas, su coincidencia cronológica con las que se gestaban en la corte de Madrid, e incluso, por llamarla de algún modo, su "estrategia de aplicación". Al igual que los ministros de Carlos III elegirán Madrid para ensayar nuevos modelos de administración local o de beneficencia, la monarquía austriaca pondrá a prueba algunas de las reformas en centros determinados.

Si hay algún reformador que personifique la convergencia de tendencias diversas, ese es José II. María Teresa eligió para la formación de su hijo a tres jesuitas y un agustino, que se encargaron de inculcarle no sólo los principios de la fe, sino latín, filosofía, lógica, redacción y lectura, lenguas y, naturalmente, Historia. Más adelante se ocupó de su instrucción en esta materia el al parecer aburrido Bartenstein, que escribió para su alumno un manual que no podía ocultar sus simpatías galicanas y

jansenistas (en realidad, antes de su llegada a Viena, era protestante)[11]. Los principios del despotismo ilustrado le fueron impartidos por Beck, otro ultramontano que elaboró un compendio de las obras de Pufendorf (*De officio Hominis et Civis*), Montesquieu (*Esprit des Lois*) y Federico II de Prusia (*Anti-Machiavel*), en cuyos comentarios defendía el ejercicio paternalista del poder en beneficio de los súbditos. Favorable a la libertad religiosa, se mostraba sin embargo intolerante con las sectas peligrosas para la sociedad[12]. Pese a que sus gustos personales le inclinaban a las ciencias naturales, las lecturas de José II incluyen, amén de los autores citados, a Voltaire, Muratori, Bentivoglio, Davila y Beccaria.

Siempre expresó su admiración por el galicanista Bossuet, cuyas obras fueron publicadas repetidas veces en los dominios de los Habsburgos durante el siglo XVIII. Este autor inspiró, en efecto, el "galicanismo alemán" o "eclesiasticismo de Estado" entre muchos obispos alemanes, que consideraban que el control imperial protegería las reformas y les liberaría del excesivo control papal. No olvidemos este dato, como tampoco el hecho de que el jansenismo había nacido en los Países Bajos austríacos, y había arraigado en la Universidad de Lovaina hasta 1730, año en que se impuso como condición para obtener los grados la aceptación de la bula *Unigenitus*[13].

En resumen, la política religiosa de José II, como la de su madre, se articula en torno a dos concepciones fundamentales, en cada una de las

---

[11] Walter W. DAVIES, *Joseph II*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 64-65. Esta obra es un punto de referencia fundamental en lo relativo a los datos biográficos y líneas fundamentales del reformismo josefino (o, como prefiere el autor, "josefiniano").

[12] Ibíd., p. 65-66. Aunque Davies duda de la afición del futuro emperador por este tipo de estudios, señala cómo estas teorías le fueron inculcadas de forma sistemática.

[13] Ibíd., pp. 69-71.

cuales confluyen simultáneamente corrientes ortodoxas y heterodoxas (mayores en el emperador). La primera es la utilidad pública de la religión. La segunda, la subordinación de la esfera eclesiástica al Estado. Ambas concepciones son, en definitiva, los fundamentos de la creación de un Estado unitario, de forma gradual en el caso de María Teresa, y sin "paños calientes" por parte de su hijo[14]. Nada excepcional en el ámbito del despotismo ilustrado. La tolerancia religiosa (por lo demás, relativa), era el tributo que un monarca realista debía pagar a la complejidad del propio imperio, el reconocimiento de que el ideal de Estado unitario y homogéneo tenía sus límites humanos[15].

1.1. Los principios de la política religiosa de los Habsburgo

1.1.1. De la utilidad de la religión

Con estas palabras empiezan muchos capítulos de tratados de política y filosofía moral de la época, y esta es una de las ideas fundamentales admitidas incluso por los más recalcitrantes deístas. Una de las formulaciones principales se debe a Muratori, que, de hecho, dedica a la religión un capítulo en su obra *Della pubblica felicità, oggetto de' buoni*

[14] Sobre las diferencias entre las políticas de ambos monarcas, véase ibíd., pp. 61-62. Acerca de la importancia de la política religiosa (como la nacionalización del clero) en la construcción de un Estado unitario, véase también Mario ROSA, *Politica e religione nel '700 europeo*, Roma, Sansoni, 1974, pp. 45-46.

[15] Franco VENTURI refiere, en efecto, cómo esa complejidad estaba en la base del "relativismo político" teresiano y los principios de tolerancia inculcados al heredero. *Settecento Riformatore*, IV.2, p. 633.

prìncipi. El hecho en sí es bastante elocuente, pues constituye una demostración implícita del segundo principio fundamental de la política religiosa ilustrada en general y habsbúrgica en particular. En 1749, el famoso erudito italiano observaba:

> "Ora egli è da dire che dalla bontà de' costumi, dalla rettitudine delle umane azioni e dall'esercizio delle virtù principalmente dipenda la real felicità di un popolo. Stato troppo infelice d'una repubblica sarebbe quello dove né la vita, né l'onore, né la roba fossero in sicuro per la malvagità degli altri cittadini, e tutto fosse discordia e prepotenza de' forti contra i deboli. Quella sola all'incontro può chiamarsi felice repubblica, dove regna la giustizia, dove alberga la concordia, la carità con altre virtù. La cristiana religione è appunto la prima e più efficace maestra di tali virtù. Ufizio suo non è solamente di ammaestrarci nel vero culto di Dio, ma anche di predicare e persuadere i più regolati costumi, ogni sorta di virtù, e d'introdurre ne' suoi professori quella tranquillità privata e quella universale unione ed amore che appunto è voluto da Dio e può rendere felice l'umana società"[16].

Tranquilidad privada, unión universal. He aquí los objetivos, efectivamente, de cualquier buen príncipe ilustrado. Quizá bastaría recordar,

---

[16] L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità, oggetto dei buoni prìncipi*, edición utilizada: Roma, Donzelli, 1996, pp. 45-46.

para indicar el éxito y el influjo de la obra muratoriana en el Imperio, la dedicatoria de esta obra a monseñor Andreas Jacob von Dietrichstein, arzobispo de Salzburgo, legado de la Santa Sede y primado de Alemania. Por su parte, *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* y *Della carità cristiana* estaban dedicadas nada menos que al emperador Carlos VI. Las opiniones sobre el italiano, con todo, estaban divididas: una parte del clero (curiosamente, pro-jansenista, aunque formado en los colegios jesuitas de Roma) se le mostraba contrario; a pesar de todo, su labor historiográfica fue imitada incluso por los benedictinos[17].

También en el plano de las reformas religiosas se encuentra la huella inmediata (y, sobre todo, la mención explícita) de Muratori. Esto último es importante, ya que aunque los principios generales de la reforma se enuncien en términos muchas veces similares (quizá porque se trataba de cuestiones que "estaban en el aire"), no siempre es posible trazar una filiación directa de las ideas, como en este caso. Aparte de la utilidad de la religión sostenía, casi es innecesario decirlo, el poder *protectivo* del príncipe sobre la Iglesia, aunque en realidad no fuera partidario de conculcar ninguno de los derechos de ésta:

> "giusto sarà che chiunque ama la pubblica tranquillità e il pubblico bene, desideri una perfetta costante armonia fra il sacerdozio e l'imperio, sicché l'uno lasci intatti i diritti veri e non immaginari dell'altro, e amendue concordemente

[17] DAVIES, *op. cit.*, pp. 79-81.

cospirino a rendere spiritualmente e temporalmente felici i popoli"[18].

No podemos dejar de ver, en la alusión a los derechos "verdaderos y no imaginarios", un velado reproche al regalismo. Claro está que no eran las salvedades lo que interesaba a los monarcas austriacos, ni españoles, ni italianos, ni franceses, ni alemanes. Como siempre, se seleccionaba sólo lo que más interesaba de una autor o una doctrina. Y lo que más interesaba de Muratori, aparte de los principios generales ya expuestos, eran las medidas concretas que proponía para frenar ciertas costumbres consideradas abusivas. En la misma obra que acabamos de citar, por ejemplo, ataca la superstición, denuncia los excesos en las funciones religiosas y, concretamente, en las procesiones, el exceso de festividades, la proliferación de iglesias y santuarios, el derecho de asilo, y el elevado número del clero secular y regular[19]. Y esto, en unas pocas líneas, en una obra que en realidad trata de otro tema.

Entre las propuestas muratorianas que más eco encontraron en la corte de Viena estaba la de suprimir las cofradías, reuniéndolas en una sola dedicada al amor al prójimo. El establecimiento de seminarios para formar al clero, la dedicación de los conventos a la pastoral, el énfasis dado al desarrollo de instituciones públicas de beneficencia: todo esto se encuentra en la política de María Teresa y José II.

Como también se encuentran otras influencias, más o menos heterodoxas. Por ejemplo, ya en su época se publicaron opúsculos que

[18] *Della pubblica felicità*, p. 50.
[19] Ibíd., pp. 49-50.

defendían una reforma según los moldes de la protestante y, concretamente, la luterana, para combatir por igual a los "fanáticos" (o sea, tradicionalistas) y "libertinos" (iluministas o, más bien, deístas)[20]. Sin entrar a valorar el peso concreto del protestantismo en el reformismo religioso austriaco, señalaré la presencia del consejero áulico Sonnenfels, francmasón, hijo de un judío converso, y profesor de Ciencias Políticas en la Universidad desde 1763, que sostenía la necesidad de la religión para mantener la moral pública, así como el derecho del gobierno a intervenir en los asuntos eclesiásticos en caso de necesidad[21]. Para el luterano Wolff, la religión no era necesaria para vivir virtuosamente. Siendo la razón superior a la revelación, la religión tenía sólo un papel subsidiario a la primera en el mantenimiento de la moral pública. Consecuencia de todo ello es que el Estado debía asumir todas las funciones desempeñadas en su tiempo por la Iglesia, desde la beneficencia a la educación, pasando por la sanidad[22].

1.1.2. De la potestad real

Los límites entre las cuestiones fundamentales, como se ve, eran resbaladizos o, por lo menos, débiles. Podría parecer contradictoria la fuerza de las doctrinas jansenistas en Austria, teniendo en cuenta las opiniones personales de María Teresa, en principio abierta defensora del partido

[20] Véase F. VENTURI, *Settecento riformatore*, IV.1, pp. 678-680 y 683.
[21] DAVIES, *op. cit.*, pp. 82-83.
[22] Ibíd., pp. 93-94.

contrario, los jesuítas[23]. El caso es que bajo su reinado, y a pesar de todas las dificultades, se publicó el opúsculo de Eybel *Was ist der Pabst?*[24], y varios jansenistas notorios siguieron enseñando en la Universidad. Dos de los personajes claves del momento, el anti-ultramontano Van Swieten y el canciller imperial Kaunitz, hicieron lo imposible para allanar el camino a una obra que daría nombre a una doctrina: el febronianismo.

En 1763, el arzobispo sufragáneo y Vicario general de Trier, Johann Nikolaus von Hontheim, publicó bajo el seudónimo de Justinius Febronius *De statu Ecclessiae et legitima Potestate Romani Pontificus liber singularis, ad Reuniendos Dissidentes in Religione Christianos compositos*, que fue casi inmediatamente traducida y publicada en alemán, francés, italiano y portugués. Hontheim recogía las doctrinas de Marsiglio de Padua, Guillermo de Okham, Bossuet, Bodin, Locke y los consitucionalistas ingleses y los *philosophes* franceses. Como el mismo título indica, la obra pretendía preparar el camino a la unión de las confesiones católica y protestante, así como corregir las nociones relativas a la autoridad del papa[25]. Su argumentación era la siguiente: visto que ésta última era el resultado de seculares usurpaciones a la autoridad de los príncipes y (nótese) de los obispos, el romano pontífice debía renunciar a estos poderes ilegalmente adquiridos, para restaurar la Iglesia a su forma primitiva. La Iglesia compuesta por todos los creyentes no habría de ser gobernada por una sola persona: en la Iglesia primitiva, en efecto, el papa era sólo *primus*

[23] El hecho se explica por el influjo de Van Swieten, que logró minar el terreno a los jesuitas. Ibíd., p. 84.
[24] Sobre las vicisitudes de esta obra, su inclusión en el Índice y su papel en la rebelión de los Países Bajos, véase VENTURI, *op. cit.*, pp. 727 y ss. Para su publicación en relación con el viaje papal de 1782, ibíd., pp. 670 y ss.
[25] DAVIES, *op. cit.*, pp. 71-72.

inter pares entre los demás obispos. Y, lo que podía interesar de forma especial a un Estado plurinacional y pluriconfesional como el austriaco, y a un déspota ilustrado (o dos, como en este caso): la Iglesia verdadera la componían múltiples iglesias nacionales gobernadas por sus respectivos sínodos[26]. Y estos cuerpos nacionales estaban sometidos sólo a la dirección de un concilio general y a la influencia del respectivo príncipe. Por tanto, la Iglesia de Alemania estaba bajo la protección del Emperador, que podía intervenir cuando lo considerase oportuno en materias de administración eclesiástica, siempre que respetase la doctrina cristiana[27].

Davies señala cómo el febronianismo viene a constituir una especie de "tercer partido" católico a medio camino entre el jansenismo y el mal llamado "jesuitismo". Su influencia parece evidente en un opúsculo publicado de forma anónima por el canciller Kaunitz en persona. Éste cargaba las tintas en los abusos del clero (que habían acarreado, entre otras cosas, la división de la cristiandad), e insistía en el predominio de la autoridad secular, anterior, cronológicamente, a la eclesiástica. Cualquier ataque al poder del príncipe ponía en peligro la paz y el buen gobierno de la nación. Dentro de sus fronteras, la soberanía secular era superior a la eclesiástica y poseía el derecho de supervisarla, velando por el bien común[28].

---

[26] El episcopalismo de Febronius fue recogido por Campomanes en su *Juicio imparcial* de 1768. Véase LLOMBART, *Campomanes, economista y político de carlos III*, cit., p. 195-196, que cita también a Ricardo KREBS WILCKENS, *El pensamiento histórico, político y económico del Conde de Campomanes*, Santiago de Chile, 1960, pp. 125-129.

[27] FEBRONIUS, *De statu Ecclesiae*, pp. 17-34, 281-296, 359, 398-440 y 549; en DAVIES, *op. cit.*, p. 72

[28] Ibíd., p. 92. Kaunitz casi plagia a Febronius cuando se refiere a la usurpación de prerrogativas por parte de la Iglesia. Compuesta en el invierno de 1768-69, la obra denuncia, entre otras cosas, el relajamiento de la disciplina eclesiástica, el derecho de asilo, la intervención de Roma en asuntos disciplinares y en la censura de libros, la

Interesa subrayar aquí, aparte de las influencias más evidentes, la convergencia de las corrientes ortodoxas y heterodoxas (incluso protestantes) hacia un mismo punto: a estas alturas, todos se dan la mano en la construcción de un Estado unitario, cuya unión comienza por la religión. Esto último no es nada nuevo, si se piensa en la época de la Reforma e, incluso, por qué no, en los Reyes Católicos. La tolerancia en el Imperio sería, en efecto, relativa.

Para Pufendorf, uno de los autores luteranos que, como se ha dicho, tuvieron especial importancia en el periodo, el Estado estaba autorizado para supervisar los asuntos eclesiásticos, evitar los cismas, promover la reforma religiosa y dispensar leyes eclesiásticas. Al gobernar según la ley natural, el soberano acabaría admitiendo la igualdad esencial de los seres humanos y la libertad de conciencia; ahora bien: no debía tolerar la herejía, aunque al extirparla tuviera cuidado de no desencadenar grandes persecuciones que pusieran en peligro el bienestar general. La conversión de los súbditos y, por tanto, la unanimidad religiosa debían alcanzarse más por la persuasión, la oración y la educación que por métodos violentos[29].

Otro luterano, el ya mencionado Wolff, defendía igualmente una tolerancia relativa, que sólo excluía a los ateos. En su modelo, la razón se mostraba superior a la fe, y la facultad protectiva del poder civil se extendía a todos los súbditos, sustituyendo a la Iglesia en buena parte de las funciones tradicionalmente desempeñadas por ella[30]. En definitiva, los

---

dirección de escuelas y escuelas para clérigos, la declaración de días festivos con el consiguiente daño para la economía nacional, y la acumulación de beneficios y privilegios.

[29] Ibíd., pp. 92-93.

[30] Ibíd., 93-94. No hay que olvidar que estos autores parten a su vez de las concepciones de Hobbes acerca de la absoluta soberanía del Estado.

soberanos tomaban lo que les convenía de estas teorías: lo que contaba al final era la *razón de Estado*. El heredero declaraba su escepticismo sobre las doctrinas fiscales (como podría haberlo hecho sobre las demás) a su madre, de forma un tanto cínica:

> "por lo que se refiere a los credos financieros, me he convertido en ateo. Veo muchos de ellos y no creo en ninguno... Mi espíritu está constituido de manera que no sé lo que debería responder a los hermosos discursos de los barones de las finanzas, en los que no creo... La monarquía austriaca no puede compararse con ninguna otra... Debemos por lo tanto proceder de acuerdo con los preceptos del sentido común y darnos por satisfechos si podemos abarcar y concluir nuestra labor de acuerdo con las fuerzas que Dios nos ha dado. Una vez que hemos tomado una resolución, debemos mantenernos firmes y disipar nuestras dudas"[31].

Las palabras de José II vienen a reforzar la tesis del carácter predominantemente reformador del siglo XVIII y, sobre todo, de su segunda mitad. No existen debilidades filosóficas, porque en realidad no cuentan, o no cuenta la coherencia del sistema filosófico en sí. Lo que cuenta es la eficacia, por encima de las aparentes contradicciones. Glosando la carta del

---

[31] Se trata de una carta de 1765. Citada en inglés por DAVIES, *op. cit.*, p. 107. El mismo autor considera imposible establecer de modo exacto la influencia francesa en José II; de todas formas subraya la excesiva importancia que se ha dado al influjo de los *philosophes* (ibíd., p. 96). A pesar de ello, señala sus conversaciones con Turgot, Brienne, y Necker (quizá uno de los "barones financieros" aludidos en la carta) (ibíd., pp. 97-98).

emperador (que reinó con su madre a partir de ese mismo año), Davies nos ofrece la clave de mucha política ilustrada (y, sobre todo, de muchos políticos):

> "This guiding principle of serving the general welfare by implementing measures based on common sense characterizes all of Joseph's enactments and resolves the apparente philosophical inconsistencies in his programs. The fact is that he was not bound to any ideological formula or system but acted solely on the basis of what he deemed to be most advantageous for the monarchy and its people. When the thoughts of the "enlighteners" corresponded with his own, he might invoke them to bolster or justify his programs, but he was in no way inalterably attached to them"[32].

Claro está que, a su vez, podríamos decir, lo que pensaba mejor para el reino estaba condicionado por las doctrinas filosóficas... En el caso concreto de Carlos III, podríamos aplicar este postulado, por ejemplo, a la aparente contradicción entre el fomento del culto a la Inmaculada Concepción, de una parte, y la disolución de los jesuitas (entre sus más ardientes defensores), de otra. Desde su punto de vista, no hay contradicción, porque se consideran cosas diferentes. O incluso caras de una misma moneda, en el sentido de que cuando Carlos III declara patrona de España a la Inmaculada y decreta la expulsión de los jesuitas, no hace sino

[32] Ibíd., p. 107.

reforzar la unión del reino, exaltándola por medio del patronazgo común o eliminando a uno de los *cuerpos* o *facciones* que, además, se permitía el lujo de poner trabas a la soberanía real.

1.2. El reformismo religioso y los cuerpos

1.2.1. La variable política hacia las corporaciones gremiales

El argumento regalista-jansenista es especialmente importante no sólo para explicar el motor o instrumento de la reforma de la sociedad corporativa, sino su mismo objetivo: la creación de un estado unitario. Lo que se acaba de decir acerca de las contradicciones internas del reformismo ilustrado tiene inmediata aplicación en el caso concreto de los cuerpos. Así, mientras José II se interesa por la reforma de la beneficencia en Francia y llega a mantener dos conversaciones con Turgot (de cuyas obras tenía copias), no faltan ejemplos concretos que parecen contradecir la tan deseada abolición de los gremios.

Entre 1732 y 1768, las "artes" experimentan un nuevo auge en el territorio imperial de **Gorizia**. Carlos VI y María Teresa conceden privilegios a los gremios de relojeros, boteros, herradores, herreros, carroceros y silleros (1732), sastres (1742), albañiles (1759) y carpinteros (1768). Los cuatro últimos tenían sus correspondientes altares (es decir, su cofradía agregada al gremio: una de las "bestias negras" de Campomanes).

¿Cuál es el motivo de que se fomenten estos cuerpos que poco después van a intentar suprimirse? Según el historiador Luigi Tavano,

> "Si tratta di una sorta di rilancio di corporazioni all'interno della politica di sviluppo economico e di controllo centrale, tipico dell'epoca teresiana. Lo spirito religioso permane nei suoi termini tradizionali: ma risulta evidente la finalità d'imporre una *normativa etico-professionale*, dentro *preoccupazioni di controllo e prottetive* (così, i privilegi imperiali fissano un massimo per il numero dei confratelli da aggregare) in un momento di particolare vivacità produttiva e commerciale del Goriziano"[33].

He aquí por tanto, aplicado a los cuerpos, el principio de utilidad pública de la religión, unido al de la omnipresencia del Estado que vela, sí, por el interés de los súbditos, pero también por sí mismo. Llama la atención el carácter cerrado que se quiere dar a estos organismos, cuando una de las acusaciones más frecuentes en los años de la reforma (por lo menos en España, pero también en Francia: ya se ha visto la opinión de Turgot) es precisamente su carácter elitista y poco igualitario, intentándose "abrir" las cofradías cerradas. Teniendo en cuenta que en Gorizia se trata más bien de cofradías gremiales y de gremios propiamente dichos, sin embargo, la limitación numérica de los miembros puede tener una explicación más

[33] Luigi TAVANO, "Religiosità e società nelle confraternite di Gorizia (secoli XV-XIX)", separata de *Studi Goriziani*, Rivista della Biblioteca Statale Isontina di Gorizia, LVII-LVIII, 1983, p. 146. El subrayado es mío.

sencilla. Son frecuentes las quejas de los artesanos contra la competencia desleal, y abundan las denuncias de la facilidad con que a veces se concedían patentes. Quizá esta medida tenga que ver, por tanto, con la normativa ético profesional a que alude el autor citado, es decir: con una defensa de la calidad de la producción, de la *obra bien hecha.*

Durante su primera visita pastoral en 1752, el arzobispo Carlo Michele d'Attems, preocupado por la conflictividad interna que había observado en algunas cofradías, dispuso lo necesario para que, sin perder nada de su esplendor, se encaminasen a la observancia de sus capítulos y al cumplimiento de su función específica, dentro de un amplio diseño pastoral que tendía a superar el excesivo formalismo del culto y a promover la práctica evengélica[34]. El sínodo provincial de 1768 dispuso la creación de congregaciones de la Doctrina Cristiana en todas las parroquias, y del Santísimo Sacramento en cada ciudad, castillo y parroquias más pobladas, recomendándose así mismo las del Sufragio y Rosario, por su valor caritativo hacia los "pobres y miserables". Se trataba, pues, de una pre-reforma eclesiástica de las cofradías o, mejor dicho, de una aplicación de las líneas fundamentales de Trento.

[34] Así, se exhortaba a los oficiales de las cofradías a no excluir a los cofrades pobres del derecho a la asistencia, sino a "conservare molto più i poveri ma devoti, che i ricchi e poco dediti alle virtù". Ibíd., pp.146-147.

1.2.2. La *Cofradía de amor efectivo al prójimo*

Cinco años más tarde, la situación se había invertido completamente, a la par de la valoración política de los cuerpos. En Gorizia, la supresión de los jesuitas en 1773 asestó ya un duro golpe a las congregaciones fundadas por su iniciativa, que gozaban de una gran vitalidad y popularidad. El 28 de febrero de 1782, el decreto de disolución de las cofradías imponía al mismo tiempo las de *amor efectivo al prójimo*. El hecho de que estas últimas no consiguieran arraigar (e incluso encontraran una seria oposición), no significa que las cofradías se libraran del golpe: al contrario. Parece que la eliminación fue radical, sin ningún tipo de consideración a los derechos locales o al patrimonio popular.

En opinión del autor que se ha ocupado de su estudio, la legislación imperial significaba la sustitución de la dimensión religiosa del individuo (que se traducía en una caridad atenta a todas las necesidades de los fieles) por una especie de pragmatismo individualista. Interesa anotar que en la lista de cofradías suprimidas figuran, amén de las fundadas por jesuitas, una de mutualidad de sacerdotes ancianos, así como las cofradías gremiales de sastres, albañiles y otras establecidas anteriormente con el patrocinio oficial[35]. En 1795, durante la época napoleónica, los ciudadanos y nobles fundaron, de forma casi clandestina (y, desde luego, ilegal, como prueba el hecho de que no imprimieran sus reglas), una cofradía del Corazón de Jesús. Curiosamente, este organismo no sólo tuvo que hacer frente al regalismo estatal, sino al recelo del obispo y a la aversión de los gremios que habían

[35] Ibíd., pp. 148-149.

conseguido sobrevivir, y que veían en la nueva congregación una amenaza a sus derechos de precedencia[36].

En **Bélgica**, la ofensiva contra gremios y cofradías forma parte del plan de ataque al antiguo régimen de los Países Bajos austriacos, en tres frentes simultáneos: disminución del poder eclesiástico, reforma legislativa y reorganización del aparato judicial y administrativo[37]. Ya en dos decretos del 2 de julio de 1783, José II disolvía los Eremitas del Desierto, así como los Trinitarios y las cofradías dedicadas a la redención de cautivos. El pretexto eran los "muchos abusos" cometidos en las cuestaciones y la asunción de esa función por el Estado[38].

Ese mismo año, José II acusaba a las cofradías de haberse desviado de su primitivo instituto de acudir al cuidado de las almas, enseñar a los jóvenes y atender a los "verdaderamente pobres, enfermos y prisioneros". Los fondos que recogían podían ser aplicados a esas necesidades. Tres años más tarde, el 8 de abril de 1786, un decreto imperial disolvía las cofradías en los Países Bajos, sustituyéndolas por una única *Confrérie de l'Amour actif du prochain*, situada bajo el patronato de Nuestro Salvador Jesucristo (de clara inspiración muratoriana). Los obispos diocesanos quedaban a cargo de la supervisión espiritual de la nueva cofradía, que se esperaba se beneficiaría de los abundantes fondos de las numerosas cofradías suprimidas, y de las aportaciones de los antiguos miembros de éstas, a quienes se animaba a alistarse en el nuevo organismo. Sin embargo, parece ser que la lentitud del gobierno en comunicar los particulares de la afiliación

[36] Ibíd., 149-150.
[37] F. VENTURI, *Settecento Riformatore*, IV.2, pp. 725-726.
[38] DAVIES, *op. cit.*, p. 208.

desanimaron a los pocos que se mostraban bien dispuestos hacia la novedad. Este factor, unido al creciente descontento popular, se tradujo en el fracaso de la medida[39].

En contraste con las Juntas de Caridad ideadas por los reformadores españoles, las *cofradías de amor al prójimo* conservaban, al menos en teoría, un carácter religioso. Otro aspecto que las diferencia es la supervisión espiritual de los obispos que, en el caso español, se limitará tras la reforma a las cofradías de *pura devoción*, perdiendo el control que ejercían también antes en el plano material por medio de las visitas. Destaca también la ausencia total de compromisos en el caso austriaco. Podríamos decir lo mismo en lo referente a España, si no fuera porque la Real Resolución de 17 de marzo de 1784 contemplaba, siquiera, la conservación de algunos de los antiguos cuerpos, previa revisión y aprobación de ordenanzas. La resistencia suscitada, sin embargo, hizo imposible la aplicación en la mayoría de los casos.

Una de las características del Imperio, en palabras del propio monarca, es que "no se parecía a ningún otro". La suerte de una reforma podía variar en los diversos territorios. Todo dependía de la preparación del terreno. La misma cronología de la aplicación de las medidas demuestra esta diversidad. Entre las fechas correspondientes a Gorizia (1782) y los Países Bajos (1786), no es fácil determinar la cronología exacta de la reforma. En efecto, la fecha de publicación del decreto varía según los territorios. Pero podemos establecer como año miliar 1783.

---

[39] Ibíd., pp. 175-176. El decreto ofrecía además a los particulares la posibilidad de recuperar sus donativos a las cofradías presentando las pruebas correspondientes.

Los primeros rumores de reforma se extienden por la generalidad del Imperio (irradiando desde Viena) en la primavera de 1783. El 29 de marzo una gaceta local, cuya cabecera preside el águila del Tirol, anuncia, tras la creación de nuevas parroquias en la capital, la noticia:

> "Si dice che in brieve verranno soppresse tutte le Confraternite della Monarchia per impiegarne a profitto della Cassa della Religione, e in conseguenza ad un' uso migliore, le immense rendite, che fin quì hanno servito al mantenimento di tante persone inutili, e provvedute daltronde. Si supplirà con una Istituzione più vantaggiosa, da cui saranno sovvenuti i nuovi Confratelli di una Compagnia, che si pensa di erigere su di un piede eguale in tutti gli Stati, e che li provvederà, se bisognosi, gratuitamente delli Medicinali, e d'altre cose, e ne farà seppellire i Cadaveri, senza che le Famiglie deggiano risentirne il carico e Essa sarà intitolata *la Confraternita della Carità del Prossimo*"[40].

La nueva cofradía se presenta, por tanto, con un fin estrictamente asistencial, dentro de la reforma de la beneficencia. Como se ve, las amplias funciones de las antiguas cofradías quedan limitadas prácticamente al auxilio material y médico en caso de enfermedad. Resulta altamente significativo el empleo de la palabra "cadáver" para referirse a los que hasta entonces seguían siendo hermanos, aun difuntos. No se alude en absoluto a

[40] Trento, Biblioteca Comunale, TP I d4. "Ristretto de' foglietti universali", num. XIV, 8 aprile 1783. Se trata de un periódico impreso en Trento por Giambattista Monauni.

una de las funciones fundamentales de las cofradías: los sufragios. El funeral parece quedar reducido, así, al mero acto material del entierro. Impresa en la imaginación colectiva (más que en la memoria propiamente dicha) ha quedado la triste escena del entierro de Mozart en Viena, en 1791. Nada más alejado de lo que entonces (u ocho años antes, la diferencia cronológica es mínima) se consideraba deseable. A la semana siguiente de anunciar los futuros entierros gratuitos a cargo de las nuevas cofradías, una de las antiguas se permite celebrar un funeral por todo lo alto, con el beneplácito del anónimo gacetillero (y del público asistente):

> "Volendo questa Venerabile Arcicofraternità della *Morte* dare un pubblico contrassegno della sua stima, e della memoria, che conserva pel defunto Eminetiss. Cardinale vescovo e Principe di *Passavia*, stato suo zelantissimo Confratello, il Sabato 12 del corrente mese, nella propria chiesa tutta fornita di decente lugubre apparato, fece cantare una Messa di Requiem, che coll'acompagnamento di ben regolata musica fu pontificata da Monsig. Vicario Canonico di questa insigne Cattedrale, in suffragio dell'anima dell'estinto Eminentissimo Poroporato. A sì pia funzione v'intervennero S. A. Reverendiss. nostro clementissimo Principe e Padrone, li nobilissimi Congiunti dell'Eccellentissima Famiglia *Firmian*, e un gran numero di persone di ogni ordine"[41].

[41] "Ristretto de' foglietti universalli", num. XV. El difunto arzobispo era el de Trento, y el funeral tuvo lugar en esta ciudad. A la familia de los Firmian pertenecía el ministro

Por "música" se entendía la de instrumentos, y no la coral o de órgano, según especificaba el nuevo reglamento parroquial entrado en vigor, para la ciudad de Viena, el día de Pascua del mismo año[42]. Poco iban a durar sin embargo tales duelos. El 21 de mayo, al tiempo que se anuncia la próxima supresión de muchos conventos y monasterios, se proclama la entrada en vigor del *Plan de abolición de todas las cofradías*, suprimiéndose en efecto, por medio de circular, todas ellas a excepción, claro está, de la nueva de *Amor al prójimo*[43]. A finales de verano comienzan a darse a conocer su objeto y reglamentos. Queda claro, desde el principio, la relación entre la supresión de las cofradías y la reforma de la beneficencia. Harto elocuente es el comienzo del *Manifiesto*, dedicado a la distinción entre

> "Il vero povero e bisognoso, il quale per motivo di disgrazie, malattie, e vecchiaia è incapace di procurarsi il sostentamento mediante il lavoro, questo ha un diritto giusto

---

imperial en Milán. Sin pretensión de extenderme aquí sobre el tan estudiado tema de las actitudes ante la muerte, recordaré tan sólo que, por esas mismas décadas finales del siglo, un funeral "como Dios manda" seguía siendo una de las preocupaciones fundamentales entre las personas de "todo orden", incluso de los descreídos *sans-culottes*, capaces de escandalizarse si ven un muerto abandonado, sin velatorio ni oraciones, y sin ser enterrado en tierra consagrada (véase por ejemplo ROCHE, *Così parlò Ménétra*, p. 382).

[42] En este reglamento se establece la obligatoriedad de un breve sermón los domingos y fiestas de precepto, con horarios diversos para la "gente de servicio" y el resto de los parroquianos, la forma de celebrarse las misas diarias y las dominicales; la música durante las mismas (de órgano a diario si lo tuvieren, y si no coral, y sólo "con instrumentos" o, en su defecto, coral, los domingos y festivos); el establecimeinto de la Doctrina Cristiana los domingos por la tarde, las oraciones que se debían recitar cada día, etc. "Ristretto...", *Supplemento al Foglio num. XVIII*, 6 de mayo de 1783.

[43] "Ristretto...", num. XXII, 3 de junio de 1783.

e fondamentale, e si rende degno della pubblica compassione.

All'incontro il povero ardito, o sia di professione, e che é sano di corpo, e che essendo già usato all'ozio e alla pigrizia non volle applicarsi al lavoro, ma piuttosto questuare mediante una illecita industria, questo merita d'esser trattato secondo il rigore delle Leggi"[44].

La disposición miraba, por tanto, a la represión de los pobres fingidos tanto como a la asistencia a los "verdaderos", por medio de la institución de orfanatos y otras "casas pías" especializadas en las distintas "clases de pobres". La nueva cofradía se presenta, pues, como un "instituto de pobres", exclusivamente. Las *casas pías* (también llamadas *hospitales*, *asilos* o *conservatorios* en el mismo documento) debían acoger a todos los pobres incapaces de trabajar, especialmente los viejos. El motivo de la reforma no está tanto en una deficiencia real de las formas de asistencia tradicional, fundada, a ojos del emperador, en principios algo "vagos", los mismos que promovían en los pobres la presunción del derecho a ser asistidos:

"Dei Poveri e Cittadini bisognosi sono per lo più quelli, i quali pongono la loro fiducia nella speciale beneficenza dei loro Prossimi, e Concittadini, e che si credono qualificati da

[44] *Manifesto che riguarda l'Istituto de' Poveri sotto il nome, o Titolo: L'unione dell'Amore verso il suo prossimo*, "Ristretto...", num. XXXVII, 16 de septiembre de 1783. El *Manifesto* lleva fecha de 30 de agosto, y se publicará por partes en números sucesivos del periódico.

> certi motivi di Religione, e di pubblica umanità per le molte prove che ne hanno, e si fanno lecito di attendere il soccorso dallo sperimentato e liberale carattere degli Abitanti di questa Capitale o Provincia, che in mezzo alla comune prosperità, e abbondanza non risentono il peso della carestia e della miseria"[45].

La primera cuestión era, por tanto, con qué titulos se creían los pobres con derecho a recibir limosnas. La segunda era a qué título se permitían los ricos asistir a sus *conciudadanos* (notemos la palabra) menos afortunados. La ciudad de Viena había mostrado hasta entonces su generosidad. El problema era si los ciudadanos estaban cualificados para prestar esa asistencia a título personal, y qué seguridades existían para que lo siguieran haciendo en el futuro. En realidad, se trata de la negación de toda iniciativa particular que, por lo demás, podía estar sometida al capricho y al favoritismo:

> "La generosità de' Nobili, del Clero, de' Cittadini più accreditati, e di tutto il pubblico, col mezzo de' propri sudori si era mostrata propensa fin qui per allegerire il peso della necessità del suo Prossimo; ma nel caso che queste finora esuberanti beneficenze non fossero sufficenti, e perciò non producessero il bramato effetto, e la Sovrana munificenza dovesse suplirvi: giacchè in passato a motivo del numeroso

[45] "Ristretto...", num. XXXVIII, 23 de septiembre de 1783.

> ceto di Soggetti meritevoli, era per così dire quasi impossibile di fare una scelta de' primi; si dimostra per tanto ai teneri Benefattori della Patria, che rendesi uno speciale favore alla vera Povertà, allorchè la privata beneficenza si distingue a misura del bisogno del suo Prossimo, in preferenza di quelle giuste mire che ci siamo proposti d'intraprendere"[46].

No cabe expresar en palabras más exactas lo que tantas veces suele señalarse a propósito del cambio que experimenta en la edad moderna el concepto de caridad. Una de las características que hacían más atractivo su ejercicio en el modelo antiguo (la relación personal con el pobre y la atención *a medida*), es aquí eliminada en aras de una abstracta e hipotética necesidad de eficiencia. Paradójicamente, la *cofradía de amor efectivo al prójimo* va a sustituir esa beneficencia *a la medida de las necesidades de su prójimo*. Con la *medida* y el posesivo *su* desaparece la impronta personal. Y (lo que no preveían los legisladores) probablemente, el interés. ¿Quién puede interesarse por un pobre anónimo, a quien no se ve, recluido en un instituto donde se supone que el Estado no le hará faltar de nada?

[46] Ibíd.

1.2.3. El problema de la financiación

La cuestión de los recursos quizá sea una de las partes más débiles del proyecto al confiar, precisamente, en la iniciativa de los súbditos (el optimismo es siempre una parte fundamental de la utopía):

> "Ciascheduno dunque, a cui è veramente a cuore l'adempimento e il dovere di buon Cristiano verso gli uomini da bene, e che s'interessa per giovare nei bisogni al suo Prossimo, e che si dimostra con vero zelo in sostegno di tali vantaggiosi stabilimenti per il pubblico bene, resta ora invitato ad interessarsi per il detto Pio Istituto; rimanendo ciascuno in libertà di farlo sotto le stesse divisate condizioni, e solo vengono cortesemente ricercati tutti quelli che sono intenzionati di contribuirvi, per così pervenire più facilmente al bramato scopo di compartire la loro liberalità per il compimento di detta pubblica disposizione"[47].

Al dejar en libertad a los futuros benefactores, se estaba corriendo el mismo riesgo que se quería evitar: el capricho, la falta de seguridad. Por otra parte, el hecho mismo de *requerir* a quienes estuviesen dispuestos a contribuir, plantea el problema de la voluntariedad de la limosna. ¿Cómo animar a contribuir, sin que pareciera una costricción, a esos ricos

[47] Ibíd., num. XXXIX, 30 de septiembre de 1783.

vieneses[48] que hasta entonces tan generosos se habían mostrado? Recurriendo a los "bajos instintos" que otras veces tantas deprecaciones merecen:

> "E poichè il frutto del mentovato Istituto non è che una volontaria unione dei presenti o futuri mezzi, che verranno contribuiti dai Benefattori, i queli, animati dalla certezza della fama pubblica, e dalla beneficenza dei loro simili, che convinti dell'utile ne debono dimostrare la loro gratitudine, così si pone sotto gli occhi una generale idea del piano al pubblico esame, l'intento, e il metodo per la raccolta delle limosine, l'impiego da farsi dell'introito, e finalmente un chiaro e giusto conteggio del denaro speso"[49].

Se apela, por tanto, a la "fama pública", es decir, a la "emulación", y a los sentimientos de gratitud del pobre que, por lo demás, poco podía agradecer, desde un punto de vista psicológico, un donativo lejano y hecho con vanidad. Ya veremos más adelante lo que sucedía con la contabilidad. Fijémonos ahora en el método, ideado para socorrer exclusivamente a los *verdaderos* pobres y eliminar la competencia de los *fingidos*. En efecto, el primer paso era la prohibición de "la inveterada costumbre de pedir públicamente". En su lugar,

---

[48] El texto se refiere explícitamente, no lo olvidemos, a la "Capital", y se prevé el establecimiento del nuevo instituto tanto en la ciudad como en "el campo".
[49] "Ristretto...", num. XXXIX, 30 de septiembre de 1783.

"le limosine che si faranno verranno raccolte in due maniere diverse, cioè o per mezzo di Firme, ovvero delle Questue con i così detti consueti Bussolotti per i poveri. La firma è stata creduta necessaria, affinchè i Benefattori possano soddisfarsi in iscritto per poter contribuire una discreta volontaria Tangente da pagarsi mensulamente, ovvero per Trimestre; e l'invito è unicamente diretto agli amici dell'Umanità più accreditati, e facoltosi, acciò gradiscano l'ideato mezzo della Firma"[50].

La *firma* es, por tanto, una especie de cuota que viene a sustituir de alguna manera las que se pagaban a las cofradías. Pero en realidad es algo más: la palabra *tangente* (de tan penosa actualidad en la Italia de hoy) parece denotar que estamos ante una especie de impuesto extra-oficial mal velado, ante una contribución en realidad sólo aparentemente voluntaria, pensada para los ciudadanos ricos amigos "de la humanidad". Las explicaciones posteriores están destinadas sin embargo a acallar cualquier posible alarma. Curiosamente, se fomentan al mismo tiempo sentimientos tan contradictorios como el espíritu de competencia y la humildad del anonimato:

"In tal modo verranno doppiamente considerati Benefattori dei Poveri, primieramente mediante la propria concorrenza; mentre colla loro preferenza daranno al Pubblico un lodevole

[50] Ibíd.

esempio, e quindi la Gente ben intenzionata, che ordinariamente nei principi si mostra riservata, in seguito prende animo (...). E per quel che riguarda la quantità della contribuzione, questa non sarà veduta nell'atto della Firma. Anche la più infima somma fa gran pregio a chi la dona, e niuno è capace, o autorizzato a sindicare la liberalità di un terzo. Mediante ancora le picciole contribuzioni saremo ancora sempre più convinti dell'umanità de' Benefattori, che si uniformano alle leggi della carità verso il loro Prossimo, e una pubblica contribuzione, maggiore o minore che sia, non fa demerito alle buone intenzioni dei Donatori, i quali ordinariamente si prestano più volontieri ad esercitare le loro buone opere segretamente"[51].

De excitar la competencia entre los ciudadanos ricos se pasa, así, a aceptar incluso la contribución de los más humildes. Por otra parte, precisamente por ser secreta y voluntaria, siempre existía la posibilidad de que la "firma" fuera menos generosa de lo que se esperaba. En definitiva, se trataba de asegurar unos ingresos fijos, ofreciendo al "benefactor" una serie de garantías burocráticas para su mayor seguridad y satisfacción. Garantías que servían, de paso, para dar la conveniente apariencia de legalidad y total voluntariedad al donativo, calmando las posibles suspicacias que el planteamiento inicial del método hubiera despertado:

[51] "Ristretto..", num. XL, 7 de octubre de 1783.

"la mira di queste firme è stata ideata unicamente, aciocchè ciascuno possa ocularmente riconoscere il totale discarico del conteggio, ed anche di poter d'anno in anno far capitale di un fondo sicuro, e in tal modo si viene a far vedere al Mondo tutto che detta Firma non è forzata, e molto meno il donativo che si fa non viene ricercato con maniere illicite, e che mai al presente nè per il futuro la continuazione debba soffrire aumento"[52].

Nada se añade sobre el segundo método de allegar fondos, sin duda por considerar que sus frutos serían insignificantes: los llamados "cepillos de los pobres". Un pequeño acontecimiento parece anunciar que las cosas no iban a ser tan fáciles como se auguraban los "benefactores de la patria" y que, en el caso de fallar la generosidad *inducida* de los ciudadanos, el Estado no iba a estar en condiciones (como proclamaba) de hacerse cargo de la situación. En el mes de octubre se anuncia que la "Casa de corrección" de Viena, que costaba a la Corte unos 20.000 florines al año, había sido concedida mediante contrata a un judío, que pagaría por ella 5.000 florines anuales, reservándose el derecho de emplear por su cuenta el trabajo de los reclusos[53].

Poco más tarde se realiza la primera distribución de limosnas recogidas por la nueva Cofradía, al parecer con éxito:

[52] Ibíd.

[53] "Ristretto...", num. XLI, 14 de octubre de 1783. La noticia está fechada en Viena el 30 de septiembre.

"I Parrochi, dopo averne fatta la ripartizione secondo i gradi di povertà, condussero tutti i poveri alla Chiesa Parrocchiale, dove s'intuonò il *Te Deum* in ringraziamento all'ALTISSSIMO pel felice incominciamento di così pio Istituto"[54].

El sistema presuponía, por tanto, una especie de "matrícula de pobres". Su gestión quedaba a cargo de los párrocos. Este hecho, y la ceremonia religiosa que acompañó al menos la primera distribución de limosnas parecen el contrapeso de la tendencia laica que se observa en los planteamientos de la nueva cofradía que, en el fondo, se constituyó bajo la inspiración de las ideas muratorianas. A pesar de la declaración inicial de intenciones, la presencia de las autoridades civiles en el nuevo instituto parece aquí reducirse al mínimo, en contraste con el caso español. Hay que recordar que, en España, la reforma de la administración *precede* a la de la beneficencia y a la de las cofradías. De hecho, estas dos últimas parecen no ponerse en marcha, a pesar de las tentativas inicales en 1763, hasta *después* de 1768 (y aun así, será formulada mucho más tarde). En el proceso mismo de la reforma, tras un primer estadio en que juegan un papel importante los obispos, intervendrán de forma decisiva los distintos órganos de la administración local. Lo mismo se puede decir de las Juntas de Caridad donde la Iglesia, sí, estaba representada, pero no era la única gestora. Al contrario, en los Países Bajos austriacos, la reforma administrativa fue posterior en un año a la implantación de la cofradía única (más tardía, como se ha visto, que en el resto del Imperio). Sólo a principios de 1787 se

[54] "Ristretto...", num. XLIII, 28 de octubre de 1783.

crearán nuevos distritos en cada provincia y se concederá a los intendentes la facultad total de supervisar todas las fases de la administración pública, ya fueran políticas o económicas[55]. Pero ya era tarde: la avalancha de reformas (y no en poca medida las religiosas) había desencadenado, por oposición, el proceso revolucionario[56].

Volviendo a la cuestión de la financiación de la *Cofradía de amor efectivo al prójimo*, todo indica que, a pesar del triunfalismo de la primera colecta en Viena, el sistema de donativos semivoluntarios no funcionó. La razón no estaba sólo en el carácter voluntario (o semivoluntario) de las limosnas y, por lo tanto, en la falta relativa de ingresos fijos. Sin duda no queriendo esta vez incurrir en incoherencia con la política desamortizadora, los "públicos benefactores" excluyeron la posibilidad de adscribir todos los bienes de las cofradías extintas al nuevo organismo. Así, el edicto de disolución disponía que las cantidades que habían sido donadas a éstas fueran devueltas, previa presentación de las pruebas oportunas. En 1789 se estableció como fecha límite para presentar reclamaciones con carácter retroactivo el año de 1785[57].

De la complejidad de los problemas administrativos y financieros del procedimiento da idea la duración de las comisiones de liquidación creadas para este fin. En Gorizia, el "Imperial Real Comisariado de liquidación del Fondo de Cofradías" intentaba recuperar créditos no cobrados durante muchos años sobre bienes que habían sido alquilados a

[55] DAVIES, *op. cit.*, pp. 228 y ss. Véase también VENTURI, *op. cit.*, pp. 729 y ss.
[56] DAVIES, "Reaction and Revolution", *op. cit.*, pp. 237 y ss. La misma opinión muestra VENTURI, ibíd.
[57] DAVIES, *op. cit.*, p. 175.

particulares o a diversos entes, todavía entre 1828 y 1832[58]. En Trento, las actas de supresión de los bienes de las cofradías abarcan los años 1.799 y 1.800, mientras que la documentación de las Comisiones de liquidación comprende desde 1784 hasta 1849[59].

La dilatada cronología tiene además otra explicación: las vicisitudes históricas de algunos territorios durante y después de las guerras napoleónicas no hacen sino complicar el panorama. Hemos mencionado como ejemplo el caso de Trento, territorio entonces no austriaco, pero donde las leyes de José II fueron aplicadas primero por el príncipe arzobispo Pietro Vigilio Thunn, y después por el regio gobierno bávaro con ordenanzas de 1806, 1807 y 1808. En 1809 los franceses ocuparon el principado, y una de las primeras cuestiones que abordó el prefecto del departamento del Alto Adige fue la aplicación del decreto napoleónico de 25 de abril de 1810, que preveía la supresión de todas las congregaciones y asociaciones religiosas, de cualquier naturaleza y denominación[60]. En el cercano Tirol, las cofradías estaban controladas por los párrocos, y su patrimonio se consideraba eclesiástico. En 1790 quedaban 5 cofradías en el

---

[58] TAVANO, *op. cit.*, p. 149.

[59] Trento, Archivio di Stato, fondo *Corporazioni religiose*, b.1, vol. 2.

[60] Así, la rica y antigua (fue fundada en el s. XIV) cofradía de los *Battuti* de Trento, que efectuaba una importante labor asistencial, resistió los embates de José II, pero no los de Baviera en 1807. El decreto napoleónico suprimió cofradías ya extinguidas y exigió la entrega de bienes ya confiscados. G. B. MENAPACE, "Notizie storiche intorno ai Battuti del Trentino", *Archivio Trentino*, 1891, anno X, fasc. I, pp. 38-204; para el periodo mencionado, pp. 195-196. Todas estas políticas seguían la misma tendencia unificadora: de los tres hospitales existentes (uno de ellos, el perteneciente a la cofradía mencionada) se creó uno solo, el de Santa Chiara, perteneciente hoy a la Seguridad Social.

territorio. Un decreto permitió la supervivencia en Innsbruck de las de Ánimas y Rosario[61].

En definitiva, la diversidad que reconocía el emperador acabaría por imponerse, más allá de los designios unificadores de los soberanos. Lo que presentaba real unidad, por encima de las fronteras, era el impulso reformador que, al final (tal es el caso de las leyes napoleónicas) se presentaría con cariz revolucionario.

1.3. El Milanesado y la *Giunta Economale*

El reformismo austriaco en Lombardía ofrece puntos de particular interés en lo que se refiere a los aspectos religiosos en general y a las cofradías en particular. Es el caso de la crítica misma de estos cuerpos, la cuestión del conflicto jurisdiccional y los métodos que se arbitraron para imponer el control civil sobre los asuntos eclesiásticos. Otros aspectos llamativos (especialmente si se comparan con el caso español) son la cronología misma de la supresión, así como la adopción de una política diversa en la ciudad de Milán.

Las cofradías del Milanesado, de hecho, habían experimentado una reforma importante en tiempos del cardenal Carlos Borromeo que, deseoso de aplicar las directrices del Concilio de Trento introdujo, entre otras cosas, la unificación de las ordenanzas. Aun así, al cabo del tiempo, la situación de

[61] Josef GELMI, "Le confraternite del Tirolo fra eredità medioevali e fioritura dell'età barocca", en *Atti del convegno Corpi, "Fraternità", Mestieri nella storia della società europea* (en prensa).

las hermandades milanesas y de algunos aspectos del culto en aquella ciudad suscitaron las críticas de Muratori, director sucesivamente de la Biblioteca Ambrosiana y de la de Módena. La realidad es que en el siglo XVIII las cofradías milanesas gozaban de muy buena salud; es más, en algunos casos concretos (como las que dependían de los jesuitas y las de la *buena muerte*) experimentaban un verdadero auge en torno a 1767, año en que se desencadena el ataque gubernativo.

El aumento de mandas pías para funerales y sufragios y el mismo incremento de fondos destinados a este capítulo en las cofradías se corresponde con la aparición de consorcios de ciudadanos en las iglesias o *fopponi* (cementerios), que garantizaban una decorosa ceremonia fúnebre, así como la importante asistencia de los hermanos. La afluencia espontánea de público a estos "concursos" era suficiente para alarmar a las autoridades:

> "Ogni sera si raduna grandissimo numero di gente della più bassa plebe verso un'ora di notte in vicinanza dell'ospitale che, al sortire dell'ospitale il carro che trasporta i morti alli sudetti sepolcri, lo accompagna fino al foppone. Il numero è di molte centinaja d'uomini i quali, dopo il prefato accompagnamento, si subdividono in drapelli che uniti girano per la città ritornando alle loro case a notte avanzata recitando delle preci"[62].

[62] Archivio di Stato di Milano, *Culto*, p.a., c. 1503: minuta del 27 de abril de 1767. Citado por Riccardo BOTTONI, "Le confraternite milanesi nell'età di Maria Teresa: aspetti e problemi", en *Economia, Istituzioni, Cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, vol. III: *Istituzioni e società*, Milano, Il Mulino, 1982, pp. 596-597.

La opinión de la *Giunta Economale* acerca de estos "pelotones vagantes" (como los llamaría Aranda) era que "si abbia a dissipare questa unione rischiosa e sconvenevole", ya que los devotos podrían erigirse en *unión* o *cofradía*. Una vez más nos encontramos con la lucha contra los cuerpos o "facciones" en estado puro. Consecuencia inmedita de estas alarmas fue la supresión de estas manifestaciones y el transporte de los muertos en las horas diurnas[63].

Críticas más acerbas si cabe recibían las iniciativas promovidas por los jesuitas y, en concreto, las misiones populares. Claro está que estas invectivas típicas del antijesuitismo del momento tienen por objeto el "aire de misteriosa oscuridad", el ejercicio de actividades nocivas al Estado, el espíritu de absoluta obediencia a los superiores y, por supuesto, la creación de un espíritu de partido o facción:

> "la strepitosa predicazione de' missionari ad altro non serve, che ad ingerire fantastiche impressioni nelle vivaci immaginazioni del volgo, ed ad introdurre nella credenza ed operazione de' fedeli spirito di fazione, e di partito"[64].

Mucho se ha escrito sobre la oratoria barroca y los excesos de los predicadores y no es mi objeto extenderme aquí sobre el particular, si no es para señalar que las raíces de la crítica ilustrada son las mismas que en otros

[63] Ibíd., p. 597. Firmaba este parecer el secretario de la Junta, Remigio Fuentes. A la hermandad del Sufragio de S. Eustorgio pertenecía el mismo arzobispo de Milán.
[64] Memoriales dirigidos por el gobernador Firmian al canciller Kaunitz y al arzobispo Pozzobonelli, en agosto-septiembre de 1767. En Paola VISMARA CHIAPPA, "L'abolizione delle missioni urbane dei gesuiti a Milano (1767)", *Nuova Rivista Storica*, LXII, 1978, p. 551.

casos en que se encuentran implicadas otras formas barrocas de religiosidad. Poco importa que en el caso concreto de la predicación los "moldes" (por cuanto populares) sean en realidad una elaboración culta destinada a conmover a los fieles. No faltaron creyentes igualmente cultos (o más) que, como Muratori, sirvieron después de base a la crítica posterior:

> "Una nuova sensibilità religiosa va maturando, che rifiuta gli eccessi, e porta ad una verifica e ripensamento dei metodi missionari, la cui fortuna era spesso legata a circostanze contingenti. Di questa nuova sensibilità si hanno testimonianze particolarmente in ambienti monastici, aristocratici, riformatori, mentre per le masse l'aspetto spettacolare continua a lungo ad essere importante. Processioni, penitenze pubbliche, installazione di croci, servivano a rendere più vicini i temi trattati nella predicazione: il peccato, la morte, il timore dell'inferno, la necessità del pentimento, l'amore di Dio"[65].

Se daba el caso, además, de que estas manifestaciones contaban con el apoyo de la jerarquía desde los tiempos de San Carlos Borromeo. El arzobispo de Milán, Pozzobonelli, había dado a las misiones un amplio impulso, institucionalizándolas cada vez más e incluso solicitando a

[65] Ibíd., p. 550. La visión negativa de la retórica barroca (incluido Segneri, uno de los principales "misioneros" de su tiempo) predomina, no libre de prejuicios, en obras como la de Francesco CAZZAMINI MUSSI, *Milano durante la dominazione spagnola*, Milano, Ceschina, 1947, pp. 693 y ss. Una visión más objetiva y exhaustiva del argumento se encuentra en CHÂTELLIER, *La religione dei poveri*.

Benedicto XIV especiales indulgencias. No es de extrañar, por tanto, que emprendiera su defensa frente a Firmian y Kaunitz, que atacaban además a las misiones por el flanco de la pérdida de jornadas de trabajo y el fomento de la disolución entre los ciudadanos. El arzobispo pensaba, al contrario, que las misiones mantenían alejada a la gente de actividades pecaminosas como el juego o la bebida, y eran preferibles a las diversiones públicas. Contribuían, por tanto, a mantener la tan deseada paz pública. Todo eso, sin contar los innumerables beneficios de orden espiritual que producían, ya que, lejos de fomentar (como querían sus críticos) una religión desordenada por medios espectaculares, promovían una piedad discreta mediante métodos más sobrios de lo que sus detractores estaban dispuestos a aceptar[66].

En resumen, se puede decir del arzobispo de Milán lo mismo que de la mayoría de sus colegas. De los dos modelos de religiosidad que entran en litigio, quizá sea el del arzobispo el que revele mayor sentido práctico y, también, mejor conocimiento del pueblo:

> "C'è, nel Pozzobonelli, una attenzione concreta alle situazioni pratiche e contingenti (le contese locali, l'esclusione della pastorale ordinaria di persone mal viste e tenute ai margini della società, l'ignoranza di certa parte del popolo di cui bisogna colpire la fantasia oltre che il intelletto), che manca nel discorso più teorico del potere politico sul significato ed

[66] VISMARA CHIAPPA, *op. cit.*, pp. 559, 561-562. Pozzobenelli recordaba además que ciertas prácticas, como las procesiones de disciplinantes con el rostro cubierto, habían sido introducidas por su santo predecesor.

> il valore della devozione. All'arcivescovo ciò che preme in sostanza è invece il rendere comprensibili, quasi tangibili anche per gli ignoranti ed i semplici le grandi verità cristiane; se a questo non basta una predicazione esclusivamente catechistica, nulla impedisce di accettare i metodi pastorali che maggiormente tengano desta l'attenzione e colpiscano la fantasia. *Ciò che conta ai suoi occhi non sono le modalità particolari attraverso le quali può avvenire la penetrazione del messaggio cristiano, ma la penetrazione stessa del messaggio*"[67].

De nada le valieron, sin embargo, al arzobispo sus alegatos. La aprobación de un manual para los coadjutores de las misiones (el hecho que desencadenó la polémica) se resolvió con la supresión[68]. Por supuesto, no se agotó aquí la invectiva contra las diferentes formas de agregación religiosa y, en general, contra las diferentes manifestaciones de la llamada piedad barroca. Otras acusaciones que se dirigían contra las hermandades eran el carácter exterior y formalista de sus devociones y, claro está, los dispendios a que daban lugar, con gran daño para la economía de los pobres artesanos:

> "gente bassa ed ignorante e per lo più de' poveri operaj che a tutto lor costo, e per un vero fanatismo, con danno delle loro famiglie, facendo debiti che più non si sodisfanno e con un

[67] Ibíd., p. 563. El subrayado es mío.
[68] El mecanismo, si bien se mira, es el que rige en España con los expedientes de aprobación de ordenanzas.

> continuo questuare, tutto che proibito, vogliono fare il trasporto della statua della beata Vergine dove loro più piace, senza dare avviso a' parroci come richiede la giustizia e convenienza"[69].

Justicia y conveniencia que eran también las de la autoridad civil. Desde Viena se utilizarán las antiguas instituciones milanesas, "reciclándolas" para su servicio a la política habsbúrgica. Es el caso de la *Giunta Economale*, antigua autoridad económica de Milán que, en 1765, bajo el nombre de *Giunta per le materie ecclesiastiche e miste* se convirtió en un órgano autorizado para supervisar todos los asuntos eclesiásticos de naturaleza no puramente espiritual. En 1767 adquirió su forma definitiva como *Giunta Economale*. La *Giunta* velaría por la aplicación estricta de las leyes y controlaría todo lo concerniente a beneficios eclesiásticos, leyes de amortización, disciplina exterior del clero, administración de iglesias, hospitales y cofradías, autorización de cuestaciones y todos los asuntos concernientes a la relación entre Iglesia y Estado[70].

En las "instrucciones secretas" preparadas por el canciller Kaunitz y firmadas por María Teresa, se colocaban bajo la suprema autoridad

---

[69] Se trata de una memoria del párroco de S. Carpoforo acerca de la cofradía masculina del Rosario, que fue una de las suprimidas en 1774. En BOTTONI, *op. cit.*, p. 606.

[70] DAVIES, *op. cit.*, pp. 77-78. Para un estudio más detallado del proceso que condujo a la formación de la Giunta y a sus atribuciones, véase la obra de Franco VALSECCHI *L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia*, en particular el segundo volumen, *La Lombardia*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1934, pp. 171 y ss. Las relaciones entre "política y filosofía" y el carácter experimental de la reforma administrativa implantada por José II en Lombardía se estudian también en el capítulo precedente, "L'innesto filosofico", pp. 145 y ss. En el primero volumen (*I dominî ereditarî*, Bologna, Zanichelli, 1931) el autor trata de la relación entre el Estado y las corporaciones (pp. 179-186) y liberismo e iluminismo, si bien se alude exclusivamente a los gremios.

temporal todos los asuntos eclesiásticos que no fueran claramente de institución divina, como la oración y la instrucción cristiana, el culto y administración de sacramentos. Todo lo demás (y aun muchas de estas cosas, más adelante) pertenecían a la soberanía real[71]. La *Giunta Economale* sirvió de modelo para crear en los dominios no italianos el *Consessus in publico-ecclesiasticis*, en 1769. Aunque dotado de menos facultades que la Junta milanesa, el organismo serviría para establecer el dominio de la corona sobre los asuntos eclesiásticos[72].

Una de las primeras cuestiones que centraron la atención de la Junta, con ánimo de resolverla de forma definitiva, fue el viejo problema de la jurisdicción civil sobre los cuerpos de laicos. Problema clave, por lo demás, como ya sabemos:

> "Le decisioni autonome delle confraternite in campo amministrativo, l'acquisizione di proprietà soggette a manomorta, le questue, il lusso e la "pompa esterna", la molteplicità delle feste, risultavano tutti aspetti incompatibili con un rigoroso controllo amministrativo dello stato e sopratutto dannosi al suo sviluppo economico, a maggior ragione tenuto conto del carattere laico delle confraternite. La natura segreta di alcuni consorzi poi, la loro tradizionale litigiosità, le processioni a volto coperto, destavano preoccupazioni di ordine pubblico e di scandalo"[73].

[71] M. ROSA reproduce las "instrucciones secretas" en *Politica e religione nel settecento europeo*, pp. 106 y ss.
[72] Ibíd., 78. El autor cita a Muratori como uno de los pilares ideológicos de la Junta.
[73] BOTTONI, *op. cit.*, p. 598.

Por tanto, a partir de 1767, la *Giunta Economale* dictó una serie de medidas para asegurar el control del Estado: nombramiento de *regios asistentes* para sus reuniones, control periódico de las cuentas, necesidad del asentimiento previo de la Junta para contraer deudas, empleo de capitales en personas privadas, estipulación de contratos, gastos (incluidos los destinados a iglesias y oratorios), introducción de un sistema de subastas para la adjudicación de los contratos de alquiler, prohibición de la "pompa externa" y de la celebración de fiestas que no fueran de precepto y, por último, la prohibición de las cuestaciones no autorizadas[74].

Por supuesto, las medidas estaban estrechamente ligadas al proyecto de reorganización de las parroquias, a las que se veía seriamente amenazadas por las cofradías y por las misiones, no obstante éstas hubieran sido introducidas, como se ha dicho, por S. Carlos Borromeo y se organizaran a instancias de los mismos párrocos[75], interesados en contar con la colaboración, por así decirlo, de "técnicos especializados". Como es habitual, se silencia sin embargo este aspecto de la política pastoral del santo para subrayar en su lugar el impulso dado durante su mandato a la vida y las iniciativas parroquiales. Como consecuencia de todo ello, el 14 de octubre de 1769 la *Giunta Economale* dicta una resolución imponiendo el respeto a la *disciplina eclesiástica*:

---

[74] Ibíd., p. 599. Para el detalle de las disposiciones y su aplicación, Ada ANNONI, "Assistenza e beneficenza nell'età delle riforme", *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, vol. III, pp. 918 y ss.

[75] VISMARA CHIAPPA, *op. cit.*, pp. 556 y ss. Para la situación concreta de las parroquias en este periodo, véase Lucia SEBASTIANI, "Parrocchie e comunità in età teresiana", *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, vol. III, pp. 465-480.

"Abolita qualsivoglia prattica abusiva in contrario si prescrive l'esatta osservanza della disciplina ecclesiastica, di non dovere le ufficiature e fonzioni delle confraternite e consorzi, che si fanno nelle chiese ed oratori ancora dei regolari, divertire il popolo dall'intervento ai divini ufficj nelle chiese parrochiali, e principalmente alla spiegazione del Vangelo ed al catechismo"[76].

La reorganización de la vida parroquial (que culminaría con la amplia normativa promulgada por José II) se presenta pues, al mismo tiempo, como una reforma de los abusos de las órdenes religiosas. Este tipo de argumentación (defensa del clero secular frente al regular) estaba destinado a impresionar favorablemente al arzobispo, aunque podía contener también una acusación implícita: la importancia alcanzada por los regulares y las iniciativas en que éstos participaban no dejaba de poner de relieve una deficiencia por parte del clero secular[77]. Fuera como fuere, el arzobispo de Milán se defendió como pudo, consciente de que lo que estaba en juego era la independencia de la jurisdicción eclesiástica. A pesar de su ocasional consenso con algunas de las medidas, Pozzobonelli consideraba que

[76] Archivio di Stato di Milano, *Culto*, c. 1448, en BOTTONI, *op. cit.*, p. 599.
[77] VISMARA CHIAPPA, *op. cit.*, p. 553. Para la supresión de los conventos y monasterios, véase de la misma autora "La sopressione dei conventi e dei monasteri in Lombardia nell'età teresiana", en *Economia, Istituzioni, cultura...*, III, pp. 481-500.

"l'abuso consiste nell'arrogarsi che sempre più si fa la Giunta Economale, tribunale laico, dell'autorità di comandare a persone e corpi ecclesiastici"[78].

La resistencia del arzobispo a las primeras supresiones (en 1771)[79] no hizo sino enconar aún más los ánimos del canciller Kaunitz, que recordaba la presencia en las cofradías de los asistentes regios (instituidos, por lo demás, recientemente). El arzobispo no se daba cuenta de que, de continuar su actitud, se prescindiría totalmente de su opinión:

"l'esistenza di questi corpi, quanto agli effetti civili, è dipendente dalla giurisdizione sovrana: ciò è comprovato in Milano anche dalla costante pratica di dover esse avere un Regio Assistente e implorare dal Governo la nomina (...). Questa verità, certamente non ignota a codesto Signor Cardinale, avrebbe dovuto renderlo più docile, affine di non trovarsi esposto a veder annientate le confraternite senza suo consenso ogni volta che si troverà opportuno"[80].

Al Cardenal no le cabría más remedio que acabar aceptando las supresiones que, además, procedían sin la oposición de las curias

[78] En VISMARA CHIAPPA, "La sopressione dei conventi...", cit, p. 499.
[79] A estas medidas debe referirse el gobernador de Barcelona D. Bernardo O'Connor Phaly cuando responde a Aranda el 21 de septiembre de 1771. La referencia a la supresión por la "Reyna de Hungría" (citada más arriba) está llena de expectativas sobre los resultados. Si estos fueran favorables, otros soberanos podrían ejecutar lo mismo. AHN, Consejos, leg. 7060. *Estados de las Cofradías de la Ciudad de Barcelona y Pueblos de su Partido.*
[80] Kaunitz a Firmian, 25 de mayo de 1772, en BOTTONI, *op. cit.*, p. 603.

episcopales en otros territorios de Lombardía. La aquiescencia de esos obispos era suficiente para proseguir la supresión en el mismo Milán:

> "L'assenso di tanti vescovi ed il sinora esito daranno tutto il peso alle sucessive determinazioni, se mai dovessero prendersi anche indipendentemente dal concorso di codesta curia arcivescovile"[81].

Según la manera de proceder típica del momento, se descartan los pareceres adversos y se explotan los favorables con fines casi "propagandísticos", aun cuando en principio se prescinda de ellos en la actuación política concreta y en su mismo planteamiento. Por lo demás, las renuencias del arzobispo tienen un resultado inmediato, aunque no definitivo: el de posponer la supresión en la diócesis milanesa[82]. Es lo mismo que sucede en Madrid, donde los gobernantes tienen en cuenta las "circunstancias especiales" que concurren en la Corte. Pero en Madrid como en Milán, la situación podía dar tantos vuelcos como aconsejase la astucia o la prudencia (cuando no el miedo) de las autoridades. En enero de 1780, Kaunitz manda empezar la reforma precisamente en Milán, "dove la città é più popolata, e sotto gli occhi del governo"[83]. El mismo argumento que serviría para ensayar una primera reforma en Madrid (la observación y el control directo del proceso por el gobierno), y el mismo que servirá para posponerla (la abundancia de la población). Bien es verdad que Milán no

---

[81] Kaunitz a Firmian, 4 de enero de 1776. Ibíd., p. 604.
[82] Ibíd., p. 604.
[83] Ibíd., p. 604.

era Viena: por eso es un banco de pruebas menos peligroso que Madrid, y por eso las cosas toman una dirección contraria.

Las primeras supresiones guardan relación directa, claro está, con la reforma de la beneficencia. El proceso no fue tan lineal como pudiera parecer. En realidad, a partir de 1771 hubo un continuo "tira y afloja" entre la *Giunta Economale* (preocupada, a pesar de todo, por la financiación del gran hospital proyectado por el gobierno, y defensora de las instituciones ya existentes) y Viena (que exigía además la creación de una única Congregación General de Lugares Píos)[84]. A principios de 1772 Firmian transmitió la *Notificación a las Obras Pías de la Ciudad de Milán*, mediante la que se "burocratizaba" y sometía a control la gestión de los administradores de estos organismos. Un papel fundamental asumía el clero parroquial, encargado de recibir las cuentas y de entregar mensualmente a los diputados de las congregaciones asistenciales la lista de los pobres que habían de ser atendidos. Sin embargo, se trataba de una atribución de funciones al servicio del Estado y bajo su control, y revelaba en el fondo la imposición de una nueva actitud regalista[85]. La *Giunta Economale*, por su parte, proponía la creación de una *Congregación General* que representase a todos los entes y actuara como intermediaria ante el gobierno[86].

---

[84] Al parecer estaban en juego no sólo los intereses económicos, sino el prestigio social anejo a los cargos directivos de las obras pías, desempeñados por las elites ciudadanas. Para un examen detallado de la cuestión, véase Ada ANNONI, *op. cit.*, pp. 929 y ss.

[85] Ibíd., p. 942. Con esta medida el Estado, según la autora, se apoya en el tejido de los barrios y en los órganos de gobierno, a los cuales se encomendaba una continua labor de supervisión (p. 976). El procedimiento, como se ve, no deja de presentar semejanzas con los planteamientos españoles, que partían del "barrio" y del "cuartel".

[86] La creación de esta congregación sufrió varias dilaciones, hasta pasar a un segundo plano (ibíd., pp. 943-945). Sin embargo, estaba siempre en la línea de un organismo único bajo el control estatal.

Por supuesto, la *Notificación* disponía la supresión de cofradías y la aplicación de sus bienes a los pobres y enfermos. Se reconocía una sola cofradía en cada parroquia (la del Santísimo Sacramento). Los párrocos de los pueblos debían intervenir en las reuniones para tratar sobre la administración de las iglesias y cofradías, si bien se insistía en que

> "le casse dovranno essere assolutamente in mani laiche ed idonee, (...) le Confraternite, Consorzi e deputati delle Opere Pie, secondo gli antichi e veglianti Ordini non dovranno dipendere dalle Curie Ecclesiastiche per l'amministrazione"[87],

por si el papel asignado a los párrocos podía ofrecer alguna duda acerca de su subordinación al poder temporal, que confirman otras reformas. A pesar de todo, parece ser que el proceso reformador sufrió un "parón" a finales de los años 70. Ya fuera por complicaciones burocráticas, como sugiere Bottoni[88], ya por la diversidad de situaciones entre las mismas cofradías o, muy probablemente, por la abundancia de pequeñas instituciones de beneficencia que habían de ser sustituidas por otras nuevas según los nuevos patrones, el caso es que Kaunitz consideró necesario, para proseguir su obra, la elaboración de un prospecto que resumiese las actuaciones de la Junta hasta 1780[89]. Los cuadros o tablas debían incluir la lista completa de

---

[87] Ibíd., p. 947.
[88] BOTTONI, *op. cit.*, p. 604.
[89] Ibíd., p. 604, y ANNONI, pp. 964-965. Esta última hace referencia a la moda de la estadística. En efecto, el procedimiento es similar al emprendido por el Consejo de Castilla al recabar informes precisos de los intendentes.

fundaciones, cofradías, obras pías y similares, su dependencia jerárquica o jurídica (lo que en España se llamará "aprobación civil o eclesiástica"), así como un inventario preciso de sus bienes (cantidad, uso, rentas) y de sus deudas y posibles exenciones.

El 6 de mayo de 1784 se instituía la *Giunta stabile per le Pie Fondazioni*, encargada de supervisar todas las obras pías en la Lombardía austriaca[90]. Se trataba, en definitiva, de sustituir los antiguos *pia loca* por una estructura asistencial dependiente directamente del Estado[91]. La supresión general de las cofradías tuvo lugar, según se ha visto, el 8 de abril de 1786. Su dependencia estrecha con la reforma de la beneficencia y la reorganización de la vida parroquial queda de manifiesto en las únicas hermandades admitidas. La primera era la del Santísimo Sacramento (instituida precisamente en tiempos de la reforma tridentina para garantizar la dignidad el culto en las parroquias). La segunda era, claro está, la de la *Caridad del Prójimo*, según las directrices muratorianas[92].

No faltaron quejas y reclamaciones, como la dirigida a Viena por una comisión de representantes de las antiguas obras pías en 1790[93]. Aunque el nuevo soberano hizo una concesión restituyendo a las antiguas diputaciones en la dirección de las cinco obras pías supervivientes, en

[90] Comprendía cuatro departamentos, encargados de: 1) todos los hospitales y centros de asistencia a enfermos, el orfanato y el manicomio; 2) los institutos de educación para niños y niñas; 3) las personas inválidas en los hospitales de distrito y de incurables, y las pensiones a las personas salidas de las instituciones públicas; y 4) las limosnas. ANNONI, *op. cit.*, p. 966.

[91] Ibíd., pp. 976-977.

[92] Sobre esta cuestión véase además Mario ROSA, "Chiesa, idee sui poveri e assistenza in Italia dal cinque al settecento", *Società e storia*, III, 1980, pp. 775-806.

[93] Se trata de la *Memoria della Commissione delle Pie Fondazioni a generale chiarimento dei rilievi dei Vescovi e dei Pubblici della Lombardia, umiliati sul punto delle Pie Fondazioni a Sua Maestà l'Augustissimo Regnante Sovrano e Padrone*, de título ya de por sí elocuente. Recogida y comentada por ANNONI, *op. cit.*, pp. 973 y ss.

realidad seguía sometiéndolas a las supervisión de un comité central. La invasión napoleónica no hizo sino completar el proceso de centralización iniciado por María Teresa.

1.4. Otras medidas de reformismo religioso

Ocioso sería insistir, por lo visto hasta ahora, en la relación de la reforma de la cofradía con la política general reformista en Austria. Algunas medidas concretas (aparte de las ya mencionadas sobre beneficencia) presentan sin embargo especial interés para el tema que nos ocupa, ya que aluden directamente a las hermandades.

Entre las primeras medidas destacan las destinadas a contener los gastos y a supervisar la gestión económica general de las cofradías, en 1767. La fecha es la misma, como se ha visto, de la institución de la *Giunta Economale* en Lombardía. En este territorio se prohibía la celebración de más de una fiesta patronal al año, y las cofradías sólo podrían celebrar una solemnidad, en un día ya festivo; además,

> "dovranno moderarsi le spese delle predette pompe esterne, ad oggetto che siano di edificazione e non di dissipazione del popolo, con espressa proibizione degli spari, banchetti, rinfreschi ed altri usi superflui, e ritenute soltanto con la Musica conveniente alle chiese quelle altre dimostrazioni pubbliche, le quali accoppiando alla gioia la modestia

confacente alle sacre funzioni si richiedono alla celebrazione del culto esterno"[94].

También en el resto del Imperio María Teresa exortaba a sus súbditos a no derrochar los fondos de las cofradías inútilmente[95], y a reducir el número de fiestas y peregrinaciones[96]. Sin embargo, fueron los años 80 los que presenciaron una mayor sucesión de iniciativas legisladoras, articuladas casi todas en torno a la reforma de la beneficencia y a la reorganización del clero secular. La "señal" de salida, por así decirlo, fue la promulgación, el 12 de noviembre de 1781, del edicto de tolerancia religiosa. Seguirían la supresión de conventos y monasterios considerados innecesarios (y, por consiguiente, la de todos los organismos a ellos anexos, como las cofradías), la disminución del número de días festivos (bajo innegable influjo muratoriano), la drástica reducción, casi hasta la supresión total, de los peregrinajes y procesiones, la simplificación y unificación de los servicios religiosos, y la institución de seminarios bajo el directo control gubernativo[97].

Las medidas superaban a veces los aspectos meramente disciplinares u organizativos, para entrar en el peligroso terreno de lo doctrinal (cuando no de lo dogmático). Así, en 1783 se anunciaba que la Universidad de Viena había dejado de jurar, como era costumbre en el pasado, defender la Inmaculada Concepción, por considerarla "una mera cuestión escolástica

---

[94] Archivio di Stato di Milano, 14 de octubre de 1769. *Avvertenze ai Reali Cancellieri.* En ANNONI, *op. cit.*, pp. 945-946.
[95] DAVIES, *op. cit.*, p. 91.
[96] ROSA, *Politica e religione nel '700 europeo*, p. 42.
[97] DAVIES, *op. cit.*, p. 168; para la supresión de los conventos, ibíd., pp. 203, 209 y ss.

que nunca sería decidida por la Iglesia"[98]. La decisión correspondía, por lo demás, a la delimitación de funciones entre las dos jurisdicciones, civil y eclesiástica.

Este es el "nudo", en definitiva, de todas las reformas. En enero de 1783 se prohibía a las comunidades y fundaciones religiosas enajenar sus bienes sin el permiso del Regio Economato, excluyéndose, de forma significativa, los bienes patrimoniales del clero secular[99]. El día de Pascua de ese mismo año entra en vigor el nuevo reglamento eclesiástico, que regulaba el culto en las parroquias. Al establecer la obligación del sermón los domingos y días de precepto, quedaban seriamente comprometidos los predicadores regulares, que tanto gustaban de contratar las cofradías. Lo mismo sucedía con otras devociones de las que hasta entonces solían encargarse estos cuerpos, como el culto eucarístico:

> "Si celebrerà ogni giorno una Messa colla benedizione del VENERABILE, che verrà ne' dì feriali data colla Pisside, e nelle Domeniche e giorni festivi, coll'esposizione dell'Ostensorio, cantandosi dal Popolo quelle sagre Canzoni, giusta la Normale, ed accompagnandosi il canto coll'Organo"[100].

Ya se ha aludido más arriba a las limitaciones impuestas en materia musical, uno de los capítulos de gastos más importantes para las cofradías, que cifraban en el número de instrumentos y calidad de la orquesta su

---

[98] VENTURI, *Settecento riformatore,* IV.2, p. 681.
[99] "Ristretto de' Foglietti Universali", num. VII, 18 de febrero de 1783.
[100] "Ristretto...", *Supplemento al Foglio num. XVIII*, 6 de mayo de 1783.

orgullo y su prestigio ciudadanos. El órgano y el canto coral significaban la reducción al mínimo del acompañamiento musical. Sólo se permitiría "música de instrumentos" los domingos y días festivos. Habida cuenta de que el número de festividades a cargo de las cofradías se redujo drásticamente, la música de capilla quedaba prácticamente reducida a los días de precepto[101]. Volviendo a la organización del culto, es evidente la preferencia otorgada al eucarístico, en conformidad con las directrices del Concilio de Trento, pero también por encima de otros cultos también recomendados por los padres tridentinos:

> "In quelle chiese, nelle quali ne' giorni feriali si dovesse dire una Messa cantata nella stessa ora in cui dovrebbe essere la solita Messa colla benedizione, si ometta questa, e si faccia l'esposizione del SANTISSIMO coll'Ostensorio tra a la detta cantata"[102].

Se evita, por tanto, la tan frecuente y criticada superposición de funciones religiosas en la misma iglesia, en favor de las más "lucidas". Es más, se intenta dar mayor dignidad al culto eucarístico asociándolo a estas últimas. El culto mariano, por su parte, quedaba asegurado (y las cofradías, desplazadas en su práctica) mediante el rezo de las letanías, asociadas a las oraciones por el soberano:

[101] Ibíd.
[102] Ibíd.

"In tutti i giorni, eccettuato il Sabato, e le Feste della Madonna, nel dopo pranzo si diranno le Litanie de' Santi colle solite Orazioni, con quella per il Sovrano, e la Comune con cinque *Pater* ed *Ave* per le pubblicche necessità; e tutto ciò ad alta voce, acciocchè il Popolo possa rispondere, ed alla fine si darà la benedizione colla Pisside. Nel Sabato poi, e Feste della B. Vergine in vece delle Litanie de' Santi si diranno le Litanie Loretane colle solite Orazioni, la *Salve Regina*, l'Orazione per il Sovrano, l'Orazione comune, cinque *Pater* ed *Ave* per le pubblicche necessità, e poi la benedizione"[103].

Interesa señalar aquí diversos aspectos. El primero es la llamativa asociación del culto al interés público, como para demostrar las teorías de la utilidad política de la religión. Así, se pide regularmente por el emperador y por las "necesidades públicas". No es que las funciones tradicionales de las cofradías excluyesen la asociación a la esfera pública: al contrario, en algunas ocasiones aparecían estrechamente ligadas. Pero en la rutina, las devociones tenían una finalidad tan poco "política" como la salvación personal de sus miembros. En segundo lugar, la estricta reglamentación del culto y de las devociones se encamina a evitar, según los principios jansenistas, la pérdida de sentido que comportaba la proliferación excesiva de manifestaciones de devoción. La superabundancia de funciones religiosas podía producir un efecto de "saturación" contraproducente, y su reiteración

[103] Ibíd.

convertirlas en algo rutinario. Era preferible, para esta sensibilidad religiosa, una práctica menos exuberante pero más sincera[104]. Por otra parte, el espíritu de introducir prácticas habituales y regulares concuerda con el de muchas cofradías de fundación postconciliar[105].

El desenvolvimiento de este plan requería la colaboración de un clero secular fiel y preparado según los criterios gubernamentales. A este fin se instituyó el reglamento que establecía desde los sueldos de los párrocos, hasta la obligatoriedad del doctorado en Teología[106], pasando por la abolición de los derechos de estola, que deberían restituirse al Estado cada seis meses[107]. Esta cuestión era importante, porque muchos fieles acudían a las cofradías establecidas en los conventos (o se hacían enterrar en ellos) porque sus servicios eran más "baratos"[108]. Quitando el motivo, el clero regular y las cofradías no tenían por qué seguir restando público a un clero que en no pocas ocasiones había abusado de sus prerrogativas. Las penas monetarias para los infractores serían severas y se aplicarían de forma

---

[104] Ejemplo típico de esta sensibilidad es la actitud hacia la práctica sacramental, que se recomienda reducir notoriamente: así, la comunión o la confesión.

[105] Véase Louis CHÂTELLIER, *L'Europa dei devoti*. Entre otras muchas, estudia una devoción extraordinariamente popular en este siglo, el *Via Crucis*, no siempre contemplado con benignidad por los jansenistas, aunque no faltan casos de apoyo personal a su práctica, depurada según el gusto iluminista (como el del erudito párroco bresciano Guadagnini: Franco MOLINARI y Antonio FAPPANI, "Religiosità popolare e giansenismo in Valcamonica: la Via Crucis di Cerveno", en *Economia, Istituzioni, Cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, II, pp. 831-850).

[106] La parte relativa a la educación del clero comprende el punto XVII del Edicto de publicación de los *Reglamentos para la mejora y aumento de la cura de almas* en el "Ristretto...", num. XLIX, 9 de diciembre de 1783.

[107] "Ristretto...", num. XXXII, 12 de agosto de 1783.

[108] Basta examinar los libros de cuentas de cualquier cofradía para ver la importancia de las "propinas" pagadas por motivos varios a las iglesias, o las constantes quejas acerca del gasto de cera, que el párroco estaba obligado a suministrar pero que hacía pagar igualmente. Esto sucedía en todas partes, por ejemplo en Piamonte: Angelo TORRE, "Le confraternite piemontesi fra sei e settecento", en el volumen dirigido por Maria Teresa Maiullari *Storiografia francese ed italiana a confronto sul fenomeno associativo durante il XVIII e XIX secolo*, Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1990, pp. 72-73

inmediata, como demuestra este caso particular, que se considera lo suficientemente representativo para publicarlo en toda la Monarquía:

> "Avendo il Parroco di questo Sobborgo *Leopoldino* osato domandar la solita Tassa per un Battesimo ad onta del Sovrano Decreto, col quale dette Tasse sono state per sempre abolite, Sua Maestà ha ordinato che in pena della contravvenzione a' Sovrani suoi voleri deva pagare cento Fiorini all'Istituto de' Poveri. Nella stessa occassione ha la Maestà Sua dato ordine che, neppure a' Serventi delle Chiese si deggia dar cosa alcuna a titolo di assistenza all'amministrazione del Battesimo"[109].

La misma ley sobre el clero secular se ocupaba de la creación de nuevas parroquias en los pueblos y lugares donde hiciera falta, clausurando sin embargo los lugares de culto secundarios donde ya hubiera parroquias. En las capillas privadas se podría decir misa con permiso del ordinario[110], pero la tendencia general era a reducir el número de conventos, capellanías y beneficios, evitando la creación de otros nuevos y respetando sólo parcialmente los ya existentes[111]. Quedaban igualmente prohibidas las cuestaciones de las órdenes mendicantes, y se intentaba "dedicar" a la cura

---

[109] "Ristretto...", num. XLVIII, 2 de diciembre de 1783. Los derechos de estola sobre el bautismo serían definitivamente abolidos el 1 de noviembre. "Ristretto...", num. XL, 9 de diciembre de 1783.

[110] "Ristretto...", num XLVII, 25 de noviembre de 1783.

[111] En esa línea, se garantiza el cobro de sus rentas por los antiguos párrocos y beneficiados. Ibíd.

de almas a aquella parte del clero regular más valiosa, evitando al mismo tiempo el ya mencionado abandono de las parroquias por parte de los fieles:

> "Le copiose Questue dei cosidetti Frati Mendicanti, che si estendono sopra tutti gli oggetti, la maniera di farle, e le conseguenze di tali questue sono note generalmente per nocive (...). Il Clero Regolare in pochissimi luoghi era immediatamente impiegato per la Cura d'Anime, e di rado serviva per l'assistenza. Nonostante però le loro Chiese distoglievano sempre i Parrochiani dalle divozioni essenziali della Parrochia, e toglievano così la possibilità ai Parrochi di conoscere perfettamente i loro parrochiani. La Cura d'Anime perdeva oltre di ciò tanti uomini edificanti, e dotti, che si trovano tra il Clero Regolare"[112].

Se trataba, en suma, de "secularizar" al clero regular y aprovechar sus recursos físicos y humanos (como se diría hoy) en la reforma asistencial (sus bienes se destinaban normalmente a instituciones de beneficencia, o a las nuevas parroquias) y en la realización del proyecto eclesiástico unitario al servicio de la Monarquía.

Otras medidas a medio camino entre lo disciplinar y la imposición de un modelo de religiosidad ilustrada fueron las dirigidas a contener distintas manifestaciones caracterizadas por la simple exuberancia ornamental, el fanatismo o, como gustaban de decir los reformadores, la

---

[112] Ibíd.

superstición. José II no había ocultado, en su viaje a Roma, su disgusto ante el fanatismo popular y la parafernalia existente alrededor del Papa, con la profusión de bendiciones, y el comercio de reliquias y baratijas más o menos sacras.

En 1783 y 1784 se ordenó despojar a las imágenes de la Virgen de telas y joyas preciosas, pintándose y dorándose "con decencia" las de mayor devoción. Igualmente, se limitaba la decoración e iluminación de altares y tumbas. También se prohibía la venta de rosarios, cruces, velas, *agnus dei*, etc. cuando tales objetos estuvieran bendecidos o se presentasen con tal pretensión. Las reliquias no podrían ser expuestas a la veneración de los fieles en el altar mayor, en el lugar destinado al Santísimo Sacramento y, naturalmente, se disponía la gradual eliminación de las paredes de los ex-votos, piernas de cera o madera y similares. Junto con los dones votivos de plata y oro (que habían de fundirse en favor de la casa de religión), serían sustituidos por simples carteles con la gracia recibida en la puerta de la iglesia, a condición de dejar una limosna para los pobres. Se ordenaba también que las imágenes sacras fueran de un solo material, y se prohibía (ejemplo de interferencia en lo doctrinal) hablar de las indulgencias para las ánimas del purgatorio[113]. Esta última resultaba, como se sabe, una de las principales finalidades de muchas cofradías extremamente populares.

Más populares si cabe eran las procesiones, pero un edicto de 1783 (1786 en los Países Bajos) limitaba su número a dos cada año: una el día del Corpus y otra a discreción del obispo, que podía reservarla para "ocasiones especiales, para implorar la asistencia del cielo pidiendo la lluvia o la

[113] VENTURI, *op. cit.*, p. 682.

abundancia, la conservación del pescado y otras necesidades públicas"[114]. Ni que decir tiene que estas procesiones debían celebrarse con orden, y en días feriados para no interferir con las funciones religiosas. Quedaba prohibido llevar en ellas imágenes, insignias y estandartes de los gremios y corporaciones, así como vestir ropajes extravagantes o suntuosos. Tampoco estaba permitido el acompañamiento musical[115]. He aquí la descripción de la primera procesión del Corpus celebrada en Viena según las nuevas normas:

> "Oggi si è fatta la Processione del *Corpus Domini* a tenore della nuova riforma. Sua Altezza Reale l'Arciduca Massimiliano faceva la prima figura; ed è questa stata la prima volta, in cui, richiamate le Cerimonie esemplari e devote della Chiesa, non si sono vedute in giro certe sembianze di Angeli e di Santi, che erano tanti fanciulli in maschera, e che ben lungi dall'accrescere edificazione e decoro, portavano un non so che di ridicolo nelle Funzioni Ecclesiastiche, e ne infievolivano la dignità agli occhi degli Spettatori. Tutti i corpi Civili e Militari sono comparsi con dignità e divozione, cosicchè l'accompagnamento del Re dei Re, e del Padrone dei Padroni è riuscito dell'ultima magnificenza, avendo fatta vaga comparsa anche le Guardie Nobili *Ungherese*, e *Polacca*. L'Eminentissimo nostro

[114] En DAVIES, *op. cit.*, p. 216.
[115] Ibíd., p. 216. En 1786 José II aclaró el sentido del decreto, que no prohibía las procesiones en el interior de las iglesias al principio y final de las funciones religiosas.

> Cardinale Arcivescovo ha dato l'esempio più luminoso della sua divozione, portando egli stesso in persona l'Augustissimo SACRAMENTO per tutte le parrocchie della città"[116].

La descripción es preciosa no sólo porque establece una comparación con las prácticas suprimidas, sino porque muestra de forma bastante evidente el nuevo valor simbólico que adquiere la procesión. En efecto, salvo, lógicamente, la alusión al papel del arzobispo y el contenido religioso de la ceremonia, destaca la representación del poder civil. Empezando por la presencia, abriendo la procesión, del Archiduque, siguiendo por la asistencia de "todos los cuerpos *civiles y militares*" y terminando por la aparición (aun *vaga*, se supone que brillante) de las guardias nobles *húngara y polaca*, todo confluye para resaltar el valor simbólico-político de la ceremonia. Lo mismo puede decirse de la insistencia en la *majestad* del Sacramento, más que en el misterio eucarístico propiamente dicho. Se trata de una magna representación simbólica de la Monarquía, colocada bajo la directa protección del *Rey de Reyes*, donde están presentes todos los cuerpos que participan en su administración y defensa, la nobleza y, con el tiempo, todas las naciones del complejo Imperio. Bajo el pretexto de eliminar profanidades se está en realidad organizando una grandísima manifestación profana, sacralizando la monarquía por medio de la presencia del Sacramento.

No se trata de una mera hipótesis según la moda sociológica o estructuralista (ya he manifestado mis reservas al respecto): quien lea la

[116] "Ristretto de' Foglietti Universali", num. XXVII, 8 de julio de 1783.

descripción de la procesión del Corpus celebrada en Viena aproximadamente 130 años después, podrá comprobar el sesgo claramente *patriótico* (usemos un adjetivo adecuado al periodo) de la ceremonia. En *La marcha de Radetzky*, de Joseph Roth, el protagonista ve cómo "toda la majestuosa potencia del viejo Imperio desfilaba ante sus ojos", al tiempo que sus sentimientos patrióticos se exacerban al contemplar la parada militar (en eso se ha convertido la procesión). Y así, ve pasar sucesivamente a la infantería, los artilleros, los regimientos bosnios, los caballeros de la orden del Toisón de Oro, la guardia imperial y finalmente, a los acordes del himno "Dios conserve, Dios proteja", en una carroza escoltada por dos guardias *húngaros*, al emperador en persona, que entra en San Esteban recibiendo "el saludo de la Iglesia romana" (y no al contrario)[117].

Naturalmente, la procesión del Corpus no era la única ocasión de regocijo popular. Especialmente en los Países Bajos eran frecuentes todo tipo de fiestas y *kermesses*. Contra ellos dirigió José II su edicto de febrero de 1786, prohibiendo su multiplicación y estableciendo una única fecha para su celebración en todos los pueblos (el segundo domingo de Pascua). Las restricciones tenían por objeto la consabida represión de abusos y embriagueces y la no menos consabida lucha contra los derroches y la pérdida de jornadas laborales por parte de los trabajadores[118].

---

[117] Utilizo la traducción italiana: Joseph ROTH, *La marcia di Radetzky*, Milano, Adelphi, 1996, capítulo 13 (pp. 247-250). El expresivo colofón implica, para el protagonista (y se supone que para todo el público asistente), una total confianza en la eternidad y solidez del sistema: "no: el mundo no se hundía".

[118] DAVIES, *op. cit.*, p. 216.

1.5. La resistencia a las reformas

El gobernador de los Países Bajos austriacos, Belgioioso, interpretaba la oposición popular a estas medidas como un resultado de la ignorancia y de los manejos del clero y los representantes de la administración y justicia locales:

> "El pueblo es aquí más pueblo que en ninguna otra parte, apenas sabe leer y es tan ignorante que no lee ni siquiera las gacetas: los curas y frailes que lo gobiernan por medio de la religión, los abogados, procuradores, cancilleres que dirigen su bolsa y sus numerosos procesos, ejercen gran ascendiente sobre él, haciéndole creer todo lo que quieren e inspirándole la mayor aversión contra las disposiciones del Emperador"[119].

La verdad es que la oposición no tenía que ser provocada: nacía de las mismas formas de vida de la población. Años más tarde, nada menos que un revolucionario francés evocaba la riqueza de la vida convivial y comunitaria en los Países Bajos: las asambleas espontáneas, los banquetes, círculos, instituciones fraternas, ágapes cívicos, grandes fiestas populares formaban un mundo ante el que el emperador no sólo se mostró insensible, sino incapaz de aprovechar en toda su potencialidad[120]. José II no se

[119] Carta de Belgioioso a Kaunitz, 1 de enero de 1787. Citada por VENTURI, *op. cit.*,p. 734.

[120] Se trata de Publicola Chaussard; ibíd., pp. 734-735. Para DAVIES, no era extraño que los burgueses y campesinos sintieran amenazadas sus costumbres y sus prácticas

preocupó de preparar el camino a sus decretos ni de ganar adeptos a su causa. Claro es que, dado su desprecio por el vulgo, no iba a buscar apoyo entre las clases populares, pero tampoco se interesó por aquellos sectores cuyo ascendiente sobre el resto de la población podía ser decisivo.

Como puede deducirse del párrafo citado anteriormente, un primer "frente" de oposición fue el formado por el clero "ultramontano". Los ataques de los ex-jesuitas Brosius y Feller contra los *filósofos* y las reformas imperiales (así como contra los obispos *cismáticos* que las apoyaban) fueron particularmente virulentos, y tuvieron como base dos difundidos *Journals*[121]. Claro está que tampoco faltaron entre el clero defensores de la política imperial[122], pero la oposición clerical fue mayoritaria. Para paliar el eco de la oposición, en 1787 se dictaron medidas contra la composición, impresión y distribución de libelos "difamatorios, escandalosos o sediciosos"; además, se recompensaba a los delatores y, poco tiempo después, se publicó un verdadero *índice* de obras prohibidas[123].

Estos métodos terminaron por enajenar al emperador el apoyo de aquellos sectores que, en principio, hubieran debido constituir la base "social", por así decirlo, de la política reformista: las minorías iluministas:

---

religiosas, debido a la influencia de los nobles y del clero ultramontano en las zonas rurales. Más que intentar descubrir "qué fue primero", interesa señalar aquí la convergencia de las distintas corrientes de oposición.

[121] DAVIES, *op. cit.*, pp. 168-169. Se trataba, respectivamente, del *Journal historique et politique des principaux événements des différents Cours de l'Europe*, y del *Journal historique et littéraire.*

[122] El mismo autor cita a los padres Sabatier y Dufour, que proclamaba "es mejor someterse a la autoridad de los príncipes que servir a la venganza del clero" (ibíd., pp. 169-170).

[123] Ibíd., p. 171.

> "Willing enough to overthrow anachronistic privileges and "superstitions", and favourably disposed towards many of their Emperor's policies, they nevertheless resented the manner in which they were imposed. They were prone, therefore, to resist Imperial absolutism even when it took the iniciative for reform of abuses and obsolescent procedures which they themselves deprecated; and they would ultimately join with the defenders of ecclesiastical authority and aristocratic privileges to free the country from "royal tyranny"[124].

Los resultados de esa coalición no se iban a hacer esperar: "con sus acciones impolíticas, el Emperador había sembrado vientos; ahora estaba a punto de recoger tempestades"[125]. No todo el Imperio eran los Países Bajos, ni la oposición e impopularidad de la reforma acarrearía en todas partes resultados tan funestos para la Monarquía. Según se ha visto más arriba, las reformas acabarían imponiéndose muchas veces tras las resistencias iniciales. De todas formas, como se ha visto a propósito de la financiación de las cofradías de amor al prójimo, es cierto que el planteamiento mismo de algunas medidas hacía difícil su aplicación. La obstinación de José II (poco dispusto a aceptar críticas y sugerencias) y su deseo de actuar con rapidez pueden ayudar a explicar la falta de preparación adecuada en muchas de sus iniciativas.

---

[124] Ibíd., p. 235.
[125] Ibíd.

La reacción de los posibles "beneficiarios" de su política le traía, además, sin cuidado. Perfecto déspota ilustrado, no necesita pedir permiso ni dar explicaciones a nadie. Dirigiéndose a los Estados de Brabante en 1789 explica (por si no estuviera claro):

> "No necesito vuestro consentimiento para hacer el bien, y considero mi deber fundamental salvaros, aun en contra de vuestra voluntad, del peligro al que quizá os expondríais si yo esperara vuestra aquiescencia"[126].

[126] Ibíd., pp. 112-113.

2. Italia septentrional

La imperial intolerancia (que es también la intolerancia de un Aranda o un Campomanes) va a superar las fronteras sin grandes dificultades. El influjo de Austrias y Borbones se hace sentir en la Europa católica, e Italia se presenta como un microcosmos en que confluyen lazos dinásticos y planteamientos doctrinales. La Lombardía austriaca sirve de banco de pruebas de la reforma de la beneficencia y de las cofradías. Pero, como señala Zardin, una vez puesto a prueba, el modelo de reforma de José II sirve como esquema seguro de comportamiento en buena parte de la Italia del Norte. Este modelo decreta la extinción de las cofradías existentes, con la salvedad de las sacramentales instaladas en las parroquias, al tiempo que utiliza su patrimonio para constituir las nuevas (y unificadas) cofradías de caridad[127].

Por otra parte, podría considerarse la influencia austriaca (como la española: no olvidemos la enorme difusión de la obra de Campomanes[128]) como el "reflujo" o la corriente de vuelta del interés que suscitaron los autores italianos y, concretamente, Muratori. Sus ideas "vuelven" en forma de medidas políticas concretas, para ser aplicadas en tierras donde determinados aspectos de la reforma, como el regalismo, chocan de forma

[127] ZARDIN, "Le confraternite in Italia settentrionale", *op. cit.*, p. 124.

[128] VENTURI dedica a "L'esempio spagnolo" el tercer capítulo del volumen de su *Settecento riformatore*, titulado significativamente *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*. En el cuarto, sobre la caída del Antiguo Régimen, examina también "La Spagna di Floridablanca".

casi física con Roma. Es el Milán del *Caffè* o el Nápoles de Genovesi, son las ciudades donde se fraguan obras como *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, publicada en 1768 de forma anónima por Cosimo Amidei[129], y como las de Vasco, Pilati o Beccaria, por poner sólo poquísimos ejemplos[130].

Pero, por encima de la abundante literatura reformista, interesan aquí (como en todo el capítulo) las medidas concretas. Este es, en definitiva, el criterio que nos ha llevado a seleccionar los casos examinados[131].

2.1. Toscana

Bajo la sombra de la "mayor águila habsbúrgica", Leopoldo de Toscana se mostraba sin embargo menos agresivo en la aplicación de su política que su hermano[132]. Más preocupado por no herir susceptibilidades, prefería actuar "procurando hacer todo con prudencia y por las buenas, para

[129] Ibíd., II, pp. 237 y ss.

[130] Resulta preciosa la colección de textos editados por el mismo Venturi y editados por la casa Einaudi: *Riformatori Piemontesi e toscani del settecento*, Torino, Einaudi-Ricciardi, 1979, 2 vols. (1ª edición: Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1958).

[131] Dejo a un lado la polémica contra la organización gremial, que alcanzó a los mismos Estados Pontificios, donde el decreto de abolición de 1801 distinguía, sin embargo, entre los gremios y las actividades típicas de las hermandades gremiales, que siguieron subsistiendo. La obra de Luigi DAL PANE *Il tramonto delle corporazioni in Italia (secoli XVIII e XIX)* (Milán, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 1940) recoge la documentación y legislación sobre gremios en la República de Venecia, el Gran Ducado de Toscana, el Estado de Milán, los Estados Pontificios, y los Reinos de Cerdeña y Dos Sicilias.

[132] Sobre este monarca, véase sobre todo la obra de Adam WANDRUSZKA, *Pietro Leopoldo*, ed. italiana: Firenze, Vallecchi, 1968, así como el volumen dirigido por A. SILVESTRINI, *Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena. Relazioni sul governo della Toscana*, Firenze, Leo Olschki, 1969.

no escandalizar al público, pero al mismo tiempo con firmeza"[133]. Firmeza que será también una de las máximas del "partido de las reformas", en palabras de Gianni, consejero de Estado y de Finanzas a partir de 1789 y convencido antigremialista[134]. La prudencia, por otra parte, no se relaciona tanto con el miedo a las reacciones de los antirreformistas, como con un planteamiento distinto del despotismo ilustrado, que busca ya salidas "constitucionales"[135]. El llamado reformismo leopoldino tiene en realidad dos caras. Frente al "todo para el pueblo, pero sin el pueblo", se va abriendo la vía, sobre todo a partir de los sucesos revolucionarios, de "iluminar" a ese pueblo para evitar el peligro que suponía su rebelión[136]. Lejos del desprecio generalizado hacia el *vulgo* propiamente dicho, comienza a utilizarse la palabra *pueblo*:

> "Il popolo è la classe più numerosa e perciò degna della prima considerazione in tutte le operazioni di governo che abbracciano il pubblico (...). So di certo quanto era misero ed oppresso all'epoca in cui cominciò il regno di Pietro Leopoldo, ma l'avvilimento estremo gli aveva data quella cecità che giunge a non lasciar vedere la propria miseria"[137].

---

[133] En Mario ROSA, *Politica e religione nel settecento europeo*, p. 46.
[134] VENTURI, en *Riformatori Piemontesi e toscani del settecento*, II, p. 287.
[135] ROSA, *op. cit.*, p. 47. Buena prueba de lo son los diversos proyectos de constitución ideados por Pietro Leopoldo. El principal de ellos fue descrito por Francesco Maria GIANNI en 1805: *Memorie sulla costituzione di governo immaginata dal Gran Duca Pietro Leopoldo da servire all'istoria del suo regno in Toscana*, recogidas en *Riformatori Piemontesi e toscani del settecento*, II, pp. 342-368.
[136] Para la lectura personal del gran Duque, el mismo autor escribió *Meditazione sul despotismo*, ibíd., pp. 369-384.
[137] GIANNI, ibíd., p. 290.

En la prosperidad alcanzada durante el reinado de Pietro Leopoldo, este pueblo se hallaba parcialmente satisfecho, pero podía ser manipulado por las clases privilegiadas o bien abrir los ojos por su cuenta y, en cualquiera de los dos casos, protagonizar un estallido revolucionario. A la altura de 1792, se cree que la única solución era "educarlo" con responsabilidad, asumiendo todas las consecuencias:

> "Mi pare che siamo giunti all'estremo di un gran pericolo e che non vi sia altro partito da eleggere tra la resoluzione generosa di illuminare il popolo o prepararsi a combatterlo.
>
> Ad illuminarlo vedo mille facili mezzi, ma poi bisognerà rispettarlo. A combatterlo non ho cuore da immaginare progetti"[138].

Por supuesto, este planteamiento "respetuoso" implica unos principios liberistas (patentes en la política tributaria y anti-gremial de Pietro Leopoldo) que no dejarán de entrañar contradicción con el característico paternalismo de los monarcas ilustrados. Así, el consejero ducal escribe sobre la supresión de los gremios en Toscana:

> "le corporazioni di arti e mestieri, tanto contrari all'onesta libertà civile, furono sopresse con la giurisdizione dei loro

[138] GIANNI, "Le mie paure e disordini che temo dalle attuali circostanze del paese", ibíd., p. 380.

particolari tribunali e di tutti gli statuti e vincoli che limitavano l'estensione delle lecite industrie"[139].

Pero los gremios no sólo eran una amenaza para la *libertad civil*, sino que perjudicaban gravemente a la economía nacional y eran una de las causas de la existencia de pobres y mendigos:

> "Il marchese di Campo Manes [sic], che fu uno dei migliori scrittori spagnuoli, sviluppa benissimo questo punto con le vedute principali dell'economia pubblica (...). Le leggi delle corporazioni non permettono che ciascuno possa esercitare ogni arte o mestiere, e ristringendo l'occupazione alle sole persone ammesse dalle rispettive società o corpi d'arte, non solo ristringono la produzione delle manifatture e lavori, ma condannano all'ozio chi si occuperebbe di un mestiere mentre si trova mancante di lavoro nell'altro, ed ecco i poveri che nascono da un effettivo interdetto di lavorare, onde gli abbisogna domandare l'elemosina o spatriare"[140].

---

[139] GIANNI, *Memorie sulla costituzione di governo immaginata dal Gran Duca...*, ibíd., p. 347.

[140] GIANNI, *Discorso sui poveri*, ibíd., pp. 321-322. La primera versión del discurso data de 1789. Un curioso ejemplo de la influencia española se encuentra también en el título que Giovanni Fabbroni y Filippo Mazzei dieron a dos de sus escritos sobre el tema de la pobreza: *Lettera di Diego López a Valentino Foronda su i poveri questuanti, scritta da Firenze a Madrid nel dì primo febbraio 1804*, y *Risposta di Valentino Foronda a Diego López sui poveri questuanti scritta da Madrid a Firenze*, respectivamente (VENTURI, ibíd., nota al texto, p. 307).

El caso es que, al contrario que su hermano, y a pesar de su lucha contra una nobleza y un clero ultramontano que podían manejar al pueblo en su contra o, al menos, retardar la aplicación de las reformas, el gran Duque buscaba apoyos a su política. Y se puede decir que los encontró en una parte del clero. No voy a entrar aquí en el examen del Sínodo de Pistoia y su significado, ni en el papel del obispo Scipione de' Ricci. Sólo apuntaré que el paso de un regalismo y jansenismo genéricos al "parroquismo" y "democracia eclesiástica", como los califica Mario Rosa[141], viene a coincidir casi exactamente con el modelo eclesial auspiciado por el reformismo josefino, y se superpone además cronológicamente con las iniciativas legislativas que nos interesan.

Estamos ante un movimiento reformista dentro de la misma Iglesia toscana, protagonizado por el obispo de Prato y Pistoia, que emprende su lucha particular contra formas litúrgicas y devocionales "contrarreformistas" en su diócesis. Ricci hace frente a las cofradías (suprimiéndolas en Pistoia en 1784) y a las órdenes religiosas, y reorganiza el sistema de beneficios en función de las nuevas congruas parroquiales, constituyendo el *Patrimonio ecclesiastico* en 1783[142]. Ya con anterioridad al Sínodo de 1786, propone un modelo eclesial construido en torno al párroco, y encabezado en pie de igualdad por los obispos frente al primado romano. Estos principios aparecen también esbozados en los *Cincuenta y siete puntos eclesiásticos* de Pietro Leopoldo, documento elaborado entre 1784 y 1786[143]. Especial

---

[141] ROSA, *Politica e religione...*, cit., p. 48.
[142] Ibíd., p. 47.
[143] Para un estudio particularizado de este documento, vid. M. ROSA, "Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina", en *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Laterza, 1969, pp. 181-187.

interés para el tema que nos ocupa presentan los puntos XXIII, XXXVII y LVI, sobre las capillas privadas, la excesiva pompa del culto y la adecuación de las funciones religiosas en los templos de los regulares a las parroquiales, que vienen a "redondear" la supresión de las cofradías, decretada en 1785. El primero de los puntos mencionados del programa establecía:

> "Gli oratori e cappelle private nelle case e specialmente in città vanno tutte abolite, nonstante qualunque privilegio breve o licenza senza distinzione veruna"[144].

El punto dedicado a la reducción del lujo en las iglesias y a la simplificación de las funciones recuerda muy de cerca las provisiones dadas anteriormente por Maria Teresa, y las mismas de obispo de Pistoia:

> "Sarebbe desiderabile che i vescovi avessero premura per la decenza delle chiese e delle sacre funzioni, con togliere nel tempo stesso delle medesime tutta quella pompa superflua, che non le rende né più rispettabili né più devote. In conseguenza di ciò in tutte le cure di campagna potrebbe convenire di non lasciarvi che un solo altare, ove non sia che il crocifisso ed al più il quadro del santo titolare, e forse un quadro reppresentante la Santissima Vergine, con che si tolga l'abuso di tener coperte ordinariamente le Immagini o del

[144] "I cinquantasette punti ecclesiastici", en ROSA, *Politica e religione*, cit., pp. 112-113.

> Crocifisso o della Santa Vergine o di altro Santo, il che altro non inspira che superstizione"[145].

Dejando aparte el consejo de "descubrir" las imágenes, encontramos aquí la referencia a uno de los "caballos de batalla" contra las cofradías, no sólo por parte de los reformadores ilustrados, sino del mismo clero secular (por más *ultramontano* que fuese). Las mismas cofradías no se libran de la "guerra de altares" (es más, la emprenden con frecuencia): no basta su proliferación, en honor de las devociones preferidas, ni su exuberante decoración, sino que se establece una verdadera competencia entre las distintas congregaciones para conseguir el mejor puesto. Este punto será también desarrollado, como se verá, por el Sínodo de Pistoia. En cuanto al clero regular, todo se encaminaba a evitar que "robasen" fieles a los párrocos:

> "I regolari nelle chiese loro non potranno far mai funzione alcuna nel tempo ed ora che si fanno alla parrocchia, per non distrarre di essa la gente, e sembra espediente che li siano proibiti non meno i panegirichi che altre prediche"[146].

Panegíricos y prédicas que, como sabemos, constituían el máximo ejemplo de la oratoria sacra denostada por los ilustrados, pero infinitamente apreciada por las cofradías, que solían contratar a estos predicadores para sus novenas y fiestas. En contraste, el Sínodo de Pistoia toma como punto

[145] Ibíd., p. 113.
[146] Ibíd., p. 113.

de referencia el Concilio de Trento, proponiendo la explicación de la liturgia en lengua vulgar, y el uso del misal, en defecto de una simplificación mayor:

> "desiderebbe il Santo Sinodo che si togliessero quei motivi, per i quali essi sono stati in parte posti in oblio, col richiamare la liturgia ad una maggiore semplicità di riti, coll'esporla in lingua volgare, e con proferirla con voce elevata. Ma poiché le circostanze delle cose non gli permettono di soddisfare questi suoi desideri, s'arresta a rinnovare la legge del Concilio di Trento, nella quale si prescrive che i pastori in ogni istruzione che fanno nelle feste nel tempo della messa, spieghino qualche parte della liturgia; e gli esorta ad introdurre nel popolo dei libri, ove sia l'ordinario della messa in lingua volgare, e ad insinuare a quelli che sanno leggere l'accompagnare con questo mezzo il sacerdote"[147].

Por lo que se refiere a los altares, el sínodo coincide con el programa de Pietro Leopoldo, ampliando el campo de aplicación de sus decretos a todas las iglesias en general (y no sólo a las rurales). El *Decreto de la Eucaristía* contiene además uno de los elementos característicos de este movimiento eclesial: la referencia a la antigüedad:

[147] "Il Sinodo di Pistoia", ibíd., p. 115.

"Poichè l'ordine de' divini Ufizi e l'antica consuetudine della chiesa persuadono esser cosa conveniente che in ciascun tempio sia un solo altare, piace però al Sinodo di ristabilire questo uso.

Non si pongano sugli altari reliquari o fiori, e qualora qualche chiesa posseda delle autentiche reliquie, queste si espongano alla venerazione del popolo sotto l'altare, secondo il costume dell'antichità"[148].

Por lo que se refiere al culto eucarístico, las disposiciones del Sínodo coinciden con las adoptadas en Austria:

Desiderando il Sinodo che il Sacramento sia tenuto in luogo più atto a eccittare l'attenzione e la riverenza dei fedeli, vuole che si rinnovi l'antico uso di erigere in alto i cibori, e che si conservi in essi; e che nel luogo ove sarà riposto il Sacramento, non vi sia alcuna pittura che non sia analoga al medesimo"[149].

En concordancia con la prevalencia otorgada al culto eucarístico, pues, el decreto de supresión de cofradías respeta, igual que en Austria, las sacramentales. Las otras admitidas eran, claro está, las nuevas cofradías de caridad instituidas en cada parroquia. Los bienes de las suprimidas, así como los de los conventos y monasterios clausurados a partir de 1767, se

[148] Ibíd., p.115.
[149] Ibíd., p. 115.

destinaron a los *Patrimonios eclesiásticos* o bien al funcionamiento de hospicios y hospitales[150]. La aquiescencia (por no decir la propia iniciativa) eclesiástica a las reformas podría hacer suponer que la oposición a las mismas fue bastante atenuada respecto a la que encontró José II, por ejemplo, en los Países Bajos. La verdad es que la jerarquía reformadora no siempre estaba en condiciones de controlar las reacciones populares. Es más, en el caso concreto del obispo de Pistoia, se puede decir que las desencadenó: una milicia cívica creada por el gran Duque fracasó en el intento de sofocar

> "un piccolo tumulto popolare accaduto in Prato, per motivo di disgusti introdotti nel popolo dalla riforma di certe funzioni di chiesa e di certe dottrine, che resero odioso quel vescovo, e servirono alla corte di Roma ed al ministero di Firenze per diffondere sordamente una mala opinione della religione di Leopoldo, e dargli una odiosità, meritata più tosto da chi gli rese cattivo servizio e gli diede falsi consigli in quella materia"[151].

El "pequeño tumulto popular" estalló efectivamente en Prato después de todas las disposiciones mencionadas, el 18 de mayo de 1787, y asumió el pintoresco y expresivo nombre de *la rivoluzione delle Madonne.* El motivo desencadenante fue la defensa del altar de la *Cintola* o cíngulo

---

[150] ROSA, Ibíd., p. 49.
[151] GIANNI, *Costituzione immaginata da Pietro Leopoldo, op. cit.*, pp. 349-350.

que portaba la Virgen cuando subió a los cielos, reliquia muy venerada por los pratenses. El historiador Antonio Zobi relata así este peculiar motín:

> "la cattedrale rimase in balia del popolo tumultuante, fiaccole accese, litanie, rosari, schiamazzi, frasi ridicole, invettive, scongiurazioni, vendette, i più bizzarri voti alla *Cintola* formarono la prima esplosione del fanatismo religioso nei sedicenti devoti"[152].

Ante el fracaso de las milicias cívicas, hubo que llamar para imponer el orden a un destacamento de la guardia palatina de Florencia. Pero, independientemente de la fortuna del Sínodo de Pistoia, el gran Duque no daría marcha atrás.

Quizá la hubiera dado en el terreno de la beneficencia (es sólo una hipótesis), si hubiera llegado a cuajar el proceso interno de transformación del Antiguo Régimen a que se ha aludido más arriba. La adopción de presupuestos liberistas, en efecto, conduce a la postre a su consejero de finanzas a rechazar los grandes centros asistenciales estatales. No es sólo que los considere inútiles[153], sino que está convencido de que vician a los pobres, fomentando su ociosidad. El monopolio estatal de la asistencia pública era, por lo demás, una forma de despotismo en el peor sentido de la palabra:

---

[152] Antonio ZOBI, *Storia civile della Toscana dal 1737 al 1748*, Florencia, 1850, II, p. 420; recogido por VENTURI en nota a GIANNI, *op. cit*, p. 350.

[153] "Non si fa menzione degli ospizi, reclusori, case di lavoro e simili, che, sotto nome di provvedimenti gobernativi, lusingano da tanto tempo di soccorrere i poveri e fare sparire i mendicanti, senza che ne se ottenga l'intento", *Discorso sui poveri*, *op. cit.*, p. 330.

"Con l'istesso principio di simulata virtù ed apparente amore per i popoli l'ipocrisia politica ha suggeriti altri simili passi diretti a togliere dalle mani e dagli animi dei sudditi l'uso di certe attività per impadronirsi dei soggetti su dei quali venivano esercitati a beneficio del popolo.

Ed ecco per quel via sembra che gli ospedali, gli alloggi, i reclusori di invalidità ed altri simili che prima furono soggetti creati dalla generosità, conservati ed aumentati dalla carità privata, sieno poi divenuti preda del dispotismo, che sotto la sembianza di proteggerli, favorirli e meglio distribuirne le benefiche influenze sul popolo, ne ha formati in fine tanti vincoli nuovi di soggezione che sono stati creduti atti di beneficenza e servono ad estendere i confini delle dependenze dall'arbitrio ed accrescere la forza dell'oppressione"[154].

¿Nostalgia de la labor asistencial desempeñada por las viejas congregaciones? ¿Presentimientos clarividentes de la actual crisis del *Estado del bienestar* y de la polémica sobre las prestaciones sociales? ¿Desengaño ante los resultados y desconfianza ante el aumento de posibilidades de corrupción en la *res publica*? ¿Miedo ante la hipertrofia de un poder totalitario? ¿Confianza desmedida en la iniciativa y en la caridad privada? Sea como fuere, el carácter inquietante de estas líneas no hace sino

[154] GIANNI, *Meditazioni sul dispotismo*, ibíd., p. 378.

aumentar si pensamos que estaban dirigidas, de forma confidencial, a Pietro Leopoldo, duque de Toscana y (no lo olvidemos) futuro emperador de Austria.

Por lo demás, el riesgo del paternalismo excesivo era ni más ni menos que la revolución:

> "Col manto di bontà paterna si sono operate adunque due potenti maligne ma occulte impressioni sul popolo, una cioè quando se gli è fatto credere di essere debitore della sicura e comoda sussistenza al suo finto padre, e quando si è fatto vedere per conseguenza al figlio il pericolo minaccioso di trovarsi senza sussistenze e senza soccorsi a scelta del perfido padre che volesse opprimerli o distruggerli in ogni momento di quella collera che nasce in seno ai despoti allato all'idea dei diritti altrui"[155].

Uno de los remedios para evitar la subversión era, como se ha visto, "iluminar" al pueblo. Después de la reforma de la beneficencia, Gianni reconocerá que es más fácil para un gobierno evitar las causas de la pobreza que eliminarla con los medios acostumbrados. La inutilidad de los hospicios se une además a otra consideración: la existencia de pobres en sí no es un mal, sino que representa un excedente de fuerza de trabajo muy necesario en muchas ocasiones. Claro está que para emplear ese excedente era preciso liberalizar el mercado de trabajo, como diríamos hoy en día, y a eso tienden,

---

[155] Ibíd.

entre otras cosas, medidas como la abolición de los gremios. Pero esa es ya otra historia. Resta el hecho de que en Toscana se hacen patentes las contradicciones internas y el proceso de maduración del despotismo ilustrado. En realidad, pese al fracaso del tentativo de reforma interna de la Iglesia, el camino recorrido era largo[156].

2.2. Parma

La intolerancia y determinación reformista de los Borbones no tenía nada que envidiar, llegado el caso, a la de los Habsburgos, incluso en un pequeño Estado como Parma. Paciaudi, artífice de la reforma de las escuelas y la Universidad, temiendo la "natia barbarie parmigiana", se expresaba en los siguientes términos sobre la resistencia a las reformas:

> "Le novità salutari riescono in Moscovia e in Prussia perchè si mandano in Siberia o a Spandau i refrattari"[157].

Sin llegar a esos extremos, por tanto, más por motivos geográficos que por otra cosa, lo cierto es que Fernando de Borbón y, sobre todo, su ministro Tillot mostraron una firmeza extraordinaria a la hora de poner en práctica su política regalista, hasta el punto de que historiadores como Venturi consideran que, en esta cuestión, España no sólo fue a la zaga del

[156] ROSA, *op. cit.*, pp. 45 y 49.
[157] VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. II, p. 224.

Ducado, sino que, por influencia de Isabel de Farnesio y Carlos III, actuaba como un freno para la política parmesana[158]. De todos modos, los decretos de manos muertas de 1764, así como los de Módena[159] de 1763, fueron atesorados por Campomanes.

Un paso fundamental en la reivindicación de las regalías y en el control real sobre los asuntos eclesiásticos fue la institución, en enero de 1765, de la *Giunta di giurisdizione*, casi idéntica en el nombre a la de Milán y con atribuciones semejantes[160]. Si la institución de la Junta había comenzado la rotura con Roma, ésta fue completa tras el Motín de Esquilache y sus secuelas. También en Parma la carestía de 1764 hacía vislumbrar la sombra de un motín, y la Junta se lanzó entonces a efectuar indagaciones y a emprender acciones contra conventos y parroquias[161]. Como si ello no bastase, estableció el *exequatur*, reclamó para el gobierno el *imprimatur* de la Inquisición y conminó al clero a limitarse a la predicación del Evangelio, evitando a cualquier alusión a las cuestiones de soberanía real, prohibiendo además los recursos a Roma. Todo ello con el apoyo de Francia y España.

La expulsión de los jesuitas por Carlos III exacerbó los ánimos contra la Compañía, bajo las acostumbradas acusaciones de conspiración y sectarismo[162]. Incluso el Inquisidor de Piacenza acusaba a la riqueza del clero regular y concretamente, de los jesuitas, del empobrecimiento y degradación general del clero secular. Es más: la misma curia romana se

[158] Ibíd., p. 216.
[159] En este ducado, las cofradías fueron reformadas según el modelo austriaco en 1786. Vid. ZARDIN, "Le confraternite in Italia settentrionale", p. 124.
[160] Organismos similares se instituyeron además en Venecia y Módena.
[161] VENTURI, *op. cit.*, p. 220.
[162] En Piacenza se llegó a ponerles al mismo nivel que a los franc-masones. Ibíd., p. 221.

resentía de la situación, y existía el peligro de que los súbditos del Papa se encontraran un buen día sin pan. En este ambiente relativamente favorable, Tillot decretó a principios de 1768 la expulsión[163]. Con su marcha, los 170 jesuitas dejaban un vacío en el ámbito de la educación que las *Constituciones para los nuevos regios estudios* (casi inmediatas a la expulsión) intentaban suplir. El proyecto unificador del reformismo ilustrado se concretaba, en este caso, en la creación de una escuela única controlada por el gobierno en todos sus niveles: desde las primeras letras hasta (y sobre todo) la Universidad[164].

La lucha contra los "cuerpos" asumía en Parma, como se ve, caracteres muy concretos. 1768 fue además un año trascendental para el ducado, no sólo en el orden legislativo, sino en el de su repercusión internacional. En efecto, a raíz del *Monitorio de Parma*, el pequeño Estado se convierte en el "motor" del movimiento reformador italiano, y en blanco de las iras papales, poco dispuestas a enfrentarse directamente, sin embargo, con los "hermanos mayores" Borbones. La guerra sobre la cuestión de la soberanía papal estuvo a punto de adquirir un cariz violento debido a las reivindicaciones territoriales del Papado, de no haber sido por la incapacidad de las grandes potencias de entrar en acción en aquel momento. Lo que interesa, sin embargo, es la repercusión de esta situación en el terreno concreto de la política religiosa del Ducado y de la reforma de las cofradías. En efecto, como señala Venturi,

---

[163] Ibíd., pp. 222-223.

[164] VENTURI señala la influencia del proyecto en la reforma española de 1770. Ibíd., p. 223.

"La disputa tornava sul terreno nel quele era nata, lotta di idee all'interno dei quadri politico esistenti. Non una nuova guerra di Castro, ma un intensificarsi del moto di riforma -lo sapeva benissimo anche Tanucci- era l'unica via realmente fruttifera. L'occupazione di questa o quella città papale non era sufficente. Quel che importava era colpire «le rendite ecclesiastiche», la Dataria e riportare così la chiesa «alla vera disciplina e alla pratica dei primi dodici secoli»"[165].

A partir de ese momento se sucedieron la supresión de la bula *In coena Domini*, la continuación de las medidas desamortizadoras, la intensificación de la campaña contra los regulares y, el 30 de enero de 1769, la reforma y supresión de conventos, cofradías y lugares píos. Las *Instrucciones y Advertencias* (título del conjunto de la última de las disposiciones) aparecen, como en otros casos, íntimamente ligadas a la reforma del clero y a la reorganización de la beneficencia. Aunque el número de cofradías fuese mucho menor en Parma que en Florencia (19 cofradías y 4 congregaciones frente a 264 en la capital toscana[166]), los reformadores opinaban siempre que era excesivo. Estas instituciones habían fracasado en el cumplimiento de su función principal: la atención a pobres y enfermos. Debía por tanto ser el Estado el que, valiéndose de sus medios, pusiese remedio a tan trágica situación:

[165] Las frases entrecomilladas pertenecen a una carta de Grimaldi de 19 de abril de 1768. Ibíd., p. 232.
[166] Ibíd., p. 215 y ROSA, *op. cit.*, p. 49, respectivamente.

"L'affluenza de' poveri infermi agli ospedali destituiti di bastevoli rendite o per mantenerli in vita o per rendere meno penosa la loro morte; la quantità de' mendichi sparsi per le strade, frequenti alle case e molesti nelle chiese per diffetti degli occorrenti alberghi; le fanciulle in copia vaganti anche nelle ore notturne, senza direzione, senza ricovero e senza altro sostegno fuorchè quello che potrebbe loro provenire dai propri pericoli per la tenuità dei redditi dei conservatori destinati alla loro custodia; la condizione infelice di molti giovani che per la loro indigenza tengono inutili i talenti che o nelle lettere o nelle arti li renderebbero utili a se stessi e alle proprie famiglie e alla patria e l'inopia finalmente della maggior parte de' parrochi, cui manca la congrua sussistenza, indispensabile al decoro e alle funzioni del sagro ministero"[167].

Se trata ante todo, por tanto, de un problema económico, que se intenta afrontar con los bienes confiscados a las instituciones suprimidas. Como en Austria, la cuestión no se revelará tan fácil como se había imaginado en un principio: en 1770 Tillot y sus colaboradores intentaron poner orden mediante un *Piano di regolamento economico* que no bastó, sin embargo, para colmar sus expectativas[168].

Como se ve, el reformismo religioso tiene en Parma un cariz fundamentalmente político y económico, apareciendo en un segundo plano

[167] *Raccolta di leggi, decreti, avvisi, etc.*, cit. en VENTURI, *op. cit.*, p. 233.
[168] Ibíd., p. 234.

(o no apareciendo en absoluto) los aspectos característicos de la lucha contra la religiosidad "barroca" propias de otros Estados. Incluso la abolición de la Inquisición en 1769 ha de relacionarse más con la batalla jurisdiccional que con la lucha contra el oscurantismo propiamente dicho. Pero, a pesar de ello, las iras populares se desencadenaron contra Tillot, ya falto de apoyos incluso en Francia y España. Una especie de motín terminó provocando su caída en 1771. En varias localidades (sobre todo en Piacenza, donde poco atrás se habían desatado los rumores contra los jesuitas), se sucedieron aclamaciones a los soberanos, a la Santa Fe y a la Religión[169]. Como en la "revolución de las Vírgenes", un episodio de sabor "reaccionario" venía a poner punto final a uno de los movimientos regalistas más decididos.

2.3. Saboya-Piamonte

En Saboya, la reforma de las cofradías presenta dos particularidades: primero, la precocidad; segundo, su relación casi exclusiva con la reforma de la beneficencia. Por otra parte, se produce de forma simultánea a los tentativos por aumentar la presencia del gobierno en los centros de poder local.

En efecto, a principios del siglo XVIII, Víctor Amadeo II establece los intendentes e inicia una política de control de las parentelas en los

[169] Ibíd., p. 234. habría que ver el papel de la oposición a Tillot en estas manifestaciones populares. Aunque Venturi no dice nada al respecto, sí resalta el hecho de que todos los medios de propaganda fueron empleados contra el ministro.

consejos municipales. Entre 1717 y 1721, instituye en todas las poblaciones del reino las *Congregaciones de Caridad*[170]. Englobarían a las de Pentecostés, y se mantendrían con los bienes de las del Espíritu Santo, cuya supresión se decretaba[171]. Las nuevas congregaciones formaban parte de un vasto plan para la erradicación de la mendicidad, según un esquema piramidal y centralizado. Las congregaciones locales estarían subordinadas a las provinciales, a su vez dependientes de la *Congregación generalísima* de Turín. Su composición revela la voluntad de que estuvieran representadas las "fuerzas vivas" del lugar: eran miembros perpetuos el párroco, el juez y el feudatario, además del alcalde, mientras que el número de miembros electivos debía ser proporcional al de habitantes[172]. Parece que la vaguedad en cuanto a los particulares de su administración (empezando por la composición de la junta directiva y siguiendo por la unidad de referencia territorial y provincial) contribuyeron no poco a su fracaso[173]. Un censo elaborado en 1728 pone de relieve la importancia de las propiedades de las antiguas cofradías del Santo Espíritu y, de paso, la capacidad de resistencia de los viejos organismos[174].

En 1766 tiene lugar una nueva intentona reformista y un nuevo censo. El procedimiento recuerda en este caso el seguido en España, ya que

---

[170] Angelo TORRE, "Le confraternite piemontesi fra sei e settecento", en *Storiografia francese ed italiana a confronto sul fenomeno associativo durante il XVIII e XIX secolo*, cit., p. 74.

[171] TORRE, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Venezia, Marsilio, 1995, p. 123.

[172] Ibíd., p. 132. Las noticias que proporciona el autor sobre los miembros electivos son contradictorias, pues en "Le confraternite piemontesi" sostiene que se trataba de los 12 mayores propietarios de tierras, indicando un sistema de elección censitario, y descartando la proporcionalidad al número total de habitantes (p. 75).

[173] *Il consumo di devozioni*, p. 133.

[174] Se trata de un censo relacionado con la reforma fiscal, que pretendía someter a impuestos las tierras pertenecientes a las obras pías. Ibíd., pp. 128-131.

los intendentes provinciales envían una encuesta a los secretarios de los ayuntamientos para que informasen sobre el estado y propiedades de las cofradías. Las preguntas se referían a la subsistencia y composición de las congregaciones, la frecuencia con que celeberaban juntas, los fondos y créditos, su administración, estado de las deudas, práctica de colectas, número de pobres impedidos para ganarse el pan, existencia de otros recursos (aparte la agricultura) como medios de subsistencia, colectas de las órdenes religiosas y asociaciones devocionales, sus rentas ciertas e inciertas, y sus obligaciones[175].

Las noticias de los ayuntamientos revelan una gran inestabilidad de las congregaciones de caridad: la mayoría de las veces estaban formadas sólo por el párroco o algunos notables y, en la mejor de las hipótesis, no solían reunirse más que en caso de necesidad. Dentro de la diversidad de situaciones se observa, sin embargo, una tendencia al "solapamiento" (o identificación, incluso en lo económico) entre las viejas cofradías y las nuevas congregaciones, a veces abiertamente rechazadas[176]. La escasez de fondos impone además muchas veces una vuelta a las "formas antiguas" de caridad, como la distribución ritual de pan y vituallas al final de las funciones religiosas[177]. La confusión entre formas viejas y nuevas se da incluso en los nombres. Por lo demás prosiguen, según atestiguan los

[175] Ibíd., p. 133. El autor da noticia de la documentación conservada, y pone en relación este censo con la carestía de 1764-66. Véase también VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. V.I, *L'Italia dei Lumi*.

[176] TORRE, *op. cit.*, pp. 134-142.

[177] Ibíd., pp. 144 y ss. Para el autor, la pervivencia de estas prácticas "non è il residuo di un passato lontano ma il segno della capacità dei rituali redistributivi e dell'idioma della carità di fungere da veicolo espressivo dell'imposibile concordia di comunità segmentate" (ibíd., p. 123). Pase la pervivencia de la concepción tradicional de la caridad. Nos preguntamos sin embargo por el significado de la "imposible concordia".

informes, las prácticas típicas de las cofradías rurales: la percepción de cuotas o tasas en especie (cebada, castañas, vino) y la celebración de banquetes anuales por sus miembros, "ya sean ricos, medianos, o pobres"[178].

Este estado de cosas no podía satisfacer, como es lógico, a los intendentes, que proponen cortar tales abusos reformando de nuevo las congregaciones, y revisando las cuentas. Pero

> "Queste operazioni comunque possono comparire utili, e salutari saranno sempre di difficile esecuzione, e non sortiranno l'esito desiderato qualora si lascino alla total discrezione dei locali, avendo l'esperienza fatto conoscere che per lo più vengono regolate in un privato spirito"[179].

Se imponía, por tanto, una verdadera reforma "desde arriba". Como en otros lugares, tampoco en Piamonte faltaron los proyectos para paliar el fracaso de las congregaciones de caridad. Uno de ellos fue el formulado por Giambattista Vasco, dominico secularizado y editor, con su hermano Francesco Dalmazzo, de la revista *Biblioteca oltremontana*, donde el engañoso adjetivo se refiere en realidad a la Europa ilustrada que contemplaban con atención. Vasco se ocupó también de los problemas de desocupación típicos de la transición a la sociedad industrial[180], así como de los gremios, a los que consideraba una de las bases del sistema de

---

[178] Ibíd., p. 147.
[179] Ibíd., p. 147.
[180] Así, escribió una memoria en respuesta a la pregunta de la Academia de las Ciencias de Turín en 1788 sobre la forma de emplear a los antiguos trabajadores de la seda. En VENTURI, *Riformatori piemontesi e toscani del settecento*, p. 68.

vinculaciones[181]. En respuesta a un concurso convocado por la Sociedad Agraria de Verona en 1789 sobre la pervivencia de los gremios, Vasco sostenía que podían convertirse en una amenaza a la tranquilidad pública (pensando, entre otras cosas, en los motines de subsistencias):

> "Le loro adunanze non possono avere altro scopo che il loro comune interesse e questo puó facilmente trovarsi in opposizione coll'interesse generale della società. Gli oggetti più 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"[182].

Las cofradías gremiales se consideran, por tanto, peligrosas para el orden público, aparte de contrarias (por su particularismo) al "bien común".

En cuanto al problema de la mendicidad, Vasco consideraba no sólo insuficientes, sino incluso nocivos, los procedimientos típicos de la contrarreforma, ya fuera la asistencia de las obras pías y conventos, ya la limosna. Estas iniciativas debían ser sustituidas por la "obra iluminada" del Estado, los ayuntamientos e incluso los párrocos, controlados por el gobierno. Un "bureau général fixé dans la capitale" debía coordinar la labor asistencial desempeñada hasta entonces por las cofradías locales[183].

---

[181] En correspondencia, publicó *Università delle arti e dei mestieri*. La liberalización económica debía producirse en todos los frentes, incluso en aquellos que hasta entonces resultaban un "tabú": *L'Usura libera*, dedicado a la memoria de José II (ibíd., p. 68). Sus concepciones económicas estaban fuertemente influenciadas por Turgot y Adam Smith.

[182] *Delle università delle arti e mestieri. Dissertazione di Giambattista Vasco*, Milano, Luigi Veladini, 1793, recogido por VENTURI, *Settecento riformatore*, V.2, *La Repubblica di Venezia*, p. 335.

[183] En VENTURI, *Riformatori piemontesi e toscani del settecento*, p. 67.

La pereza, tendencia natural del hombre a la ociosidad (ligada a una concepción del trabajo como castigo) era una de las causas de la mendicidad. También la fomentaba la misma abundancia de limosnas, que era uno de los aspectos de la caridad mal entendida. Vasco resume las causas de esta "falsa caridad" como sigue:

> "1. L'insuffisance des établissements publics pour donner de la subsistance où de l'ouvrage à ceux qui en ont besoin (...). 2. La paresse de ceux mêmes qui font l'aumône; on veut suivre le précepte de l'Evangile de faire l'aumône, on se croit en devoir d'employer en aumônes une portion des rentes ecclésistiques, on est obligé par son confesseur de rendre en aumônes ce qu'on a fraudé par des contrats illicites (...). Dans tous ce cas et autres semblables plusiers personnes croient avoir satisfait à leur devoir en donant l'aumône aux premiers qui se présentent, sans vouloir se donner la peine d'examiner si une telle aumône est bien ou mal employée. 3. La vanité (...) il y a un nombre considérable de personnes qui font l'aumône plus par vanité que par compassion. Elles cherchent à rendre le public témoin de la génerosité qu'ils affectent. Aussi préfèrent-elles de faire distribuer une somme chaque semaine ou chaque jour à leur porte à tout venant, de voir leur escalier plein de gueux quand elles sortent, et de se faire accompagner tout le long d'une rue en distribuant a chacun d'eux quelque petite pièce de monnoi, plutôt que d'envoyer

> un secours charitable à un ouvrier honnête qui languit dans son lit entouré de plusieurs enfants (...). 5. Les mauvaises méthodes dans la distribution des aumônes d'institution publique. Personne n'ignore que les pauvres nécessiteux, dans quelques pays, sont ceux qui ont la moindre part aux richesses immenses qui si distribuent annuellement par les ouvres pies"[184].

En pocas palabras, tanto la caridad privada como la institucional estaban sometidas a la arbitrariedad, al capricho y a la vanidad, y la abundancia de pobres "fingidos" no hacía sino disminuir su eficacia, en detrimento de quienes realmente necesitaban la asistencia. La práctica misma de la limosna tal y como tenía lugar se considera más como un mal que como un remedio. Lo mismo se podía decir de las órdenes mendicantes (edificantes al tiempo de su institución), o de las colectas en las iglesias tras los sermones y funciones públicas. Sin condenarlas abiertamente, queda claro que Vasco pensaba en un sistema similar al austriaco cuando escribe:

> "Je n'examinerai pas si ces quêtes seroient avantageusement remplacées par des appointements convenables assignés aux églises et aux ministres sacrés qui les desservent. Je me bornerai seulement à observer qu'il n'y a rien de si facile que d'anéantir toute espèce de quête ecclésiastique. Que si les gouvernements catholiques ne le font pas, c'est qu'ils ne les

[184] VASCO, *Memoire sur les causes de la mendicité*, ibíd., p. 100.

croient pas contraires au bien public; par conséquent je suis persuadé qu'elle n'est jamais entrée dans l'idée d'aucun de ceux qui ont proposé d'expliquer les causes de la mendicité et de projetter les moyens de l'extirper"[185].

Sabemos que varios gobiernos católicos intentaron sin embargo no sólo prohibir las "cuestaciones", sino eliminar (a veces con éxito) las órdenes mendicantes. Las propuestas de Vasco iban a seguir sin embargo la suerte de todas las formuladas en los tardos años 80. La reacción posterior a la Revolución francesa significó para él el exilio en Milán. La precoz reforma piamontesa arrastró así su fracaso a lo largo de todo un siglo, esperando tiempos mejores[186].

En el Véneto, el concurso de 1789 sobre el tema de los gremios y el debate subsiguiente acerca de las cofradías llegaba cuando la caída de Turgot había paralizado este tipo de reformas[187]. Escritores como Vivorio o el mismo Vasco tenían ante los ojos el ejemplo toscano y francés. Los argumentos que esgrimían no diferían de los aducidos durante todo el siglo para justificar la reforma o la abolición de los cuerpos, y la crítica a las formas de piedad barrocas ("fantasmi e larve di divozione") seguía subordinándose en casos como este a los planteamientos económicos:

---

[185] Ibíd., p. 102.

[186] Es el caso, ya en tiempos napoléónicos, de la República Ligur. ZARDIN, "Le confraternite in Italia settentrionale", p. 124.

[187] Dejamos aparte la caída de Esquilache, que Venturi considera el punto de estancamiento reformador en España (*Settecento riformatore*, vol. V.2, p. 314). Mencionamos sin embargo sus relaciones con Venecia por aquella época: Giovanni STIFFONI, "Venezia e Spagna a confronto nei dispacci diplomatici di Leopoldo di Gregorio, marchese di Squillace", *Profili di storia veneta. Secoli XVIII-XX*, Venezia, Ca' Foscari, 1985, pp. 7 y ss.

"Una parte del frutto de' sudori degli operai si consuma vanamente in boriose ostentazioni di culto e in sacri spettacoli più atti a sollazzare il popolo che piacere all'altissimo"[188].

A estos reformadores italianos cupo en 1796 la misma suerte que a los ilustrados españoles: observar con amargura cómo su programa era puesto en práctica por el invasor, que no dudó en requerir (muchas veces de forma infructuosa) sus servicios[189].

En suma, la polémica ilustrada contra las cofradías ofrece un carácter uniforme en Europa por lo que se refiere a los planteamientos teóricos, que se presentan sin embargo subordinados a las necesidades de la práctica política.

Un punto central lo constituye el desarrollo de las doctrinas regalistas y del poder estatal, que se atribuye esferas de actuación antes reservadas al poder eclesiástico o a la iniciativa privada. Ambas convergían en las cofradías que, como entes asistenciales y devocionales, atraen la atención del poder desde un doble punto de vista. Su relación con los gremios las coloca también en el centro del debate en torno a estas organizaciones.

---

[188] A. VIVORIO, *Sopra i corpi delle arti. Risposta ad un quesito accademico*, Verona, 1792; en VENTURI, *op. cit.*, p. 329.
[189] Valga como ejemplo el mismo Vivorio. Ibíd., pp. 332-334.

Cada uno de estos aspectos tuvo un peso diferente en los países donde se planteó la reforma. Ésta no siempre estuvo ligada a un proyecto de reforma eclesiástica (como en el caso austriaco), aunque en general sí lo estuvo a la institución de un sistema asistencial de carácter público.

Dos fechas destacan en el calendario de la reforma. La primera es la de 1768, que viene a coincidir con el auge de las aspiraciones regalistas (simbolizado de alguna manera por el Monitorio de Parma). Es el momento, también, en que se promulgan numerosas disposiciones destinadas a implantar una "regulada devoción". A este respecto, se puede decir que la influencia jansenista, heterodoxa o protestante alterna con los movimientos reformistas de la propia Iglesia (que cubren también un amplio espectro, desde la simple aplicación de las directrices tridentinas, hasta el filo-jansenismo más o menos velado). Es patente, sin embargo, el influjo casi generalizado de la obra de Ludovico Antonio Muratori, allá donde los planteamientos religiosos tuvieron alguna importancia. 1768 viene además después de un periodo borrascoso, en que diversos motines de subsistencias han comenzado a despertar la conciencia del peligro revolucionario. El argumento del orden público y de la unidad de la nación convergen así, en distintos lugares, con una reforma de la administración. La resistencia a las reformas destinadas a garantizar la "tranquilidad pública" acabará, sin embargo, por amenazarla seriamente.

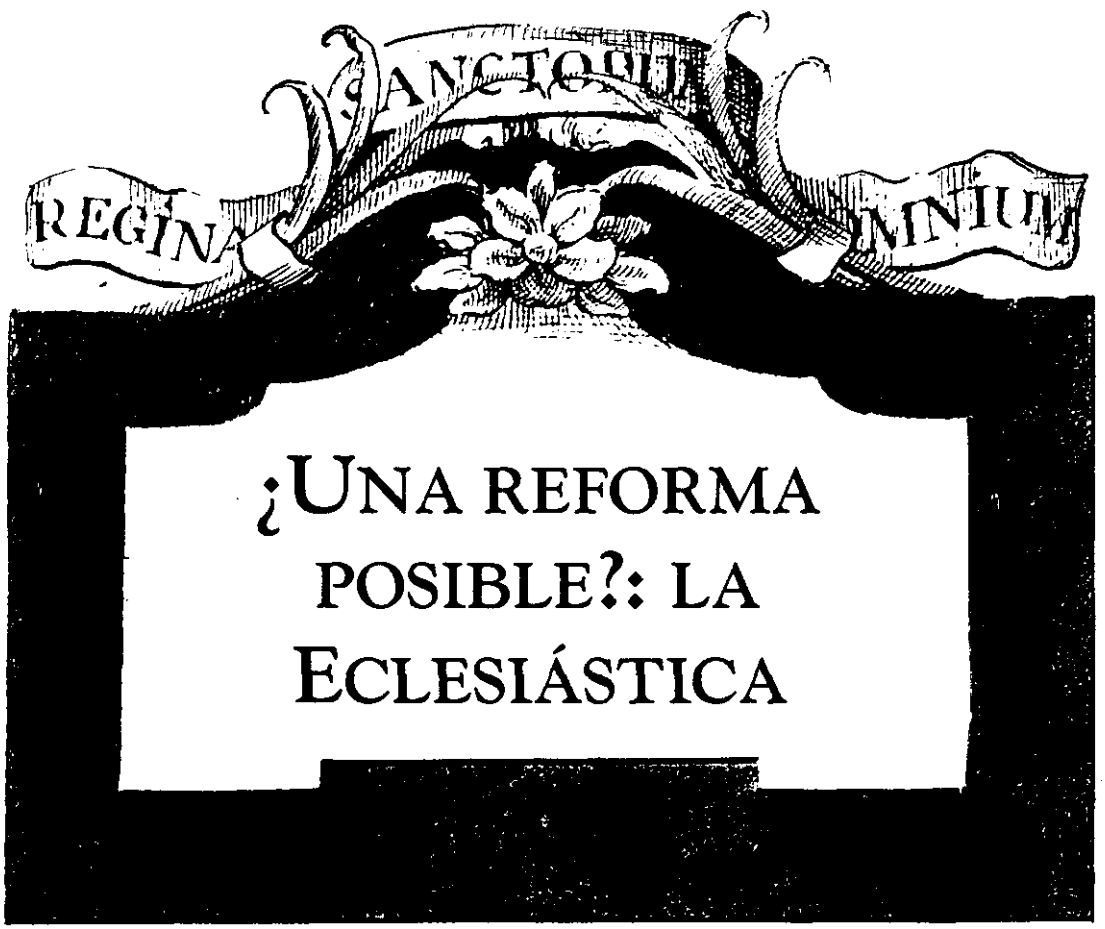
El otro gran momento de la reforma de las cofradías (y del reformismo religioso en general) son los años 1783-1784 (hasta 1786), es decir, los inmediatamente anteriores al estallido revolucionario, que influirá no poco en la aplicación efectiva de las reformas. En general, se observa

que éstas sólo tienen éxito (por lo demás, relativo) cuando van unidas a un eficiente sistema administrativo. Sólo cuando la reforma de éste precede a la de los cuerpos (y no al revés), tienen posibilidad de triunfar las medidas destinadas al control estatal de las cofradías.

El realismo político de los gobernantes no tuvo siempre en cuenta este factor, como tampoco supo o quiso aprovechar lo que podía haber de aprovechable en la situación heredada. La estructura eclesiástica, con todos los defectos que se quiera, era en realidad la única en condiciones de llegar hasta los últimos rincones y aplicar ciertas medidas. Las reformas introducidas ya en siglos anteriores por algunos prelados, y la buena disposición de no pocos de éstos, constituían un "capital" de experiencia y recursos nada desdeñable. El contacto inmediato con los súbditos y el conocimiento de su psicología y necesidades hacía aún más preciosa si cabe la colaboración de la Iglesia, que no siempre se buscó. Dejando aparte la resistencia eclesiástica ante la creciente intromisión estatal, la experiencia demuestra que allí donde se implicó al clero directamente en la reforma, ésta obtuvo sus mejores frutos.

Sin embargo, incluso el clero mejor dispuesto tenía que hacer frente a hábitos profundamente arraigados entre la generalidad de los creyentes. Hábitos y costumbres que, como demuestra el caso de los Países Bajos, se consideraban parte inalienable de la cultura nacional. La resistencia a la reforma religiosa se unió en este caso a motivos políticos como desencadenante del proceso revolucionario. Sin llegar a esos extremos, motines como la *rivoluzione delle Madonne* o las manifestaciones en Parma son los indicadores más evidentes del fracaso general de la reforma. Las

dificultades concretas de su ejecución (problemas burocráticos, administrativos, económicos) serán otro factor de ese fracaso que, entre otras cosas, pone de relieve la necesidad de una política realmente coordinada y de amplio alcance, así como de un mínimo de apoyo social. Las limitaciones del sistema del despotismo ilustrado se hacían patentes en la práctica de cada día. La suerte de la reforma está ligada, en definitiva, a la de la misma evolución (o revolución) del Antiguo Régimen.



¿UNA REFORMA POSIBLE?: LA ECLESIÁSTICA

V. ¿UNA REFORMA POSIBLE?: LA ECLESIÁSTICA

Cuando en 1768 el Obispo de Ciudad Rodrigo se dirigió al Consejo de Castilla solicitando su intervención para frenar ciertos excesos cometidos por las cofradías de su diócesis, no estaba haciendo (dejando aparte la cuestión de la intervención civil) sino seguir las directrices que habían guiado la acción de la Iglesia a partir del Concilio de Trento. No voy a tratar aquí (ya lo he hecho al principio de estas páginas) del significado del Concilio como movimiento reformador de largo alcance, que despliega un gran esfuerzo racionalizador en lo que se refiere a los contenidos de la fe (de claras raíces humanísticas). Tampoco voy a insistir en su función "antifolklórica", como la definió Agulhon, aunque interese aquí especialmente esta gran obra de re-cristianización y "civilización" de las conductas individuales y de la llamada "cultura popular", en la que estaban llamadas a participar las mismas cofradías. Dos siglos después, los pastores siguen ocupados en esta tarea de someter a un eficaz control disciplinar las formas de vida social y los hábitos de conducta religiosa y en esto coinciden, no sin interferencias, con el poder civil. La misma "Ilustración cristiana" es consciente de esta herencia, y la proclamará sin ambages.

Por lo que se refiere a las cofradías, serán a un tiempo sujeto y objeto de la reforma tridentina. Sujeto porque constituirán una herramienta,

como se ha dicho, para la difusión y arraigo de las líneas doctrinales y de culto establecidas por el Concilio. Objeto porque, desde ese mismo momento, se ven obligadas a relegar o adaptar las pervivencias medievales en beneficio de la *devotio moderna*. Ejemplo paradigmático de reforma, y punto de referencia constante para los siglos sucesivos será la emprendida por el cardenal Carlos Borromeo en Milán. Que los tentativos de reforma eclesiástica no se quedan ahí, lo demuestran los casos ya examinados de Gorizia, Lombardía o Austria en general (dejando aparte el "extremismo" del sínodo de Pistoia, tan popular sin embargo en España). La corriente reformadora se prolonga en el XVIII a cargo de los pastores: no hay que olvidar las numerosas disposiciones dictadas, en materia de culto y costumbres, por Benedicto XIV. En la práctica cotidiana, la jerarquía contaba además con un valioso instrumento de reforma, del que ya se sirviera S. Carlos: la visita. Muchas reformas empiezan por ahí, de forma discreta y sin alharacas, con mayor o menor éxito. Pero junto a la jerarquía, no faltan las voces de los ilustrados laicos o eclesiásticos que claman, dentro de la ortodoxia, por una religión *moderada* y purificada de todo abuso.

En 1769, el Consejo de Castilla realiza una encuesta entre los obispos acerca de las cofradías. El hecho revela en sí confianza en los prelados, tanto por lo que se refiere a su capacidad crítica, como a su nivel de información. Las respuestas de los obispos concuerdan (con mayores o menores reticencias, eso sí) con el proyecto reformador. Pero no construyen su opinión ni elaboran sus propuestas *ex-nihilo*: el Concilio de Trento, San Carlos Borromeo y las disposiciones de Roma serán objeto de continuas referencias. Examinaré aquí algunos de los puntos más citados en lo que se

refiere al culto, la acción pastoral, la organización de las cofradías, y otras costumbres frecuentes en las hermandades.

Las respuestas de los obispos contienen propuestas concretas. Quizá no hubiera sido posible su puesta en práctica sin el concurso del poder civil (y esta es una de las cuestiones más debatidas). Pero antecedentes como los de San Carlos permitían a los prelados más recalcitantes cierto optimismo. La misma estructura eclesiástica era un buen instrumento para intentar la reforma y, en un primer momento, así parece reconocerlo el Consejo. Los motivos por los que, a la postre, se reserve el derecho exclusivo de intervenir pertenecen a la historia del regalismo. Ello no quita para que apreciase y tuviera en cuenta varias de las sugerencias de los prelados, divididos entre su apoyo al proyecto reformador y la celosa defensa de su autoridad.

1. La herencia del reformismo tridentino

1. La reforma de San Carlos Borromeo

Entre los varios puntos que se discuten en la reforma de la cofradías están el problema de su proliferación, la adecuación a sus fines, y la propiedad de las ordenanzas. Se suscita, en suma, cuáles cofradías deben subsistir, con qué fines y bajo qué reglas. La solución pasaba, invariablemante, por un proceso de simplificación: en el número y en la tipología, así como en su funcionamiento. El modelo a seguir en toda Europa es, como se ha dicho, el impuesto por San Carlos Borromeo en Milán.

El cardenal propone, en el ámbito de la beneficencia, la *Societas Caritatis*, que será copiada en versión clerical o laica, según los vientos políticos del momento. Pero no es esta cofradía, ni la organización de las escuelas dominicales de la doctrina cristiana, la que atrae la atención de los prelados españoles, más preocupados en sus respuestas de los aspectos religiosos de las cofradías que de los asistenciales[1]. Las "reglas únicas" a

[1] Otra cosa es su apoyo posterior a las Diputaciones de Caridad, como se ha visto a propósito de Tavira. En esta ocasión, sin embargo, los prelados no parecen asociar la reforma de las cofradías a la de la beneficencia.

que se refieren y el "arreglo" que proponen se refieren en realidad a tres tipos diferentes de hermandad, de fortuna diversa en el siglo XVIII.

1.1. Las cofradías parroquiales del Santísimo Sacramento

A decir verdad, la idea de conceder prioridad a las cofradías del Santísimo Sacramento, estableciendo su obligatoriedad en todas las parroquias y encargándolas del mantenimiento del culto y del sostenimiento y administración de la "fábrica" de las iglesias, se remonta a 1530 y al arzobispo Giberti[2]. En el primer sínodo provincial bajo su presidencia, el cardenal Borromeo insiste en la necesidad de erigirlas en todos los pueblos, y lo repite en la "Instrucción general" publicada inmediatamente después, "con la regola che sarà prescritta da Noi"[3]. En principio, se trataba de dotar a las parroquias de una estructura organizativa que se ocupase del arreglo del altar mayor, acompañamiento del Viático, servicios funerarios y otras funciones, más que de difundir y defender el culto eucarístico[4]. A partir de 1566, las visitas pastorales fomentan su institución, que un decreto de 1570 hace por fin obligatoria. Es frecuente, al principio, su unión con otros sodalicios ya existentes, así como el nombre de *escuela del Corpus Domini*

[2] ZARDIN, "Le confraternite in Italia settentrionale", cit., p. 114.
[3] ZARDIN, *Confraternite e vita di pietà nelle campagne Lombarde tra 500 e 600*, Milano, Nuove Edizioni Duomo, 1981, pp. 24-25.
[4] Ibíd., p. 25. Por supuesto, este último aspecto no queda descartado, como demuestra la importancia dada a las diversas manifestaciones eucarísticas.

y de la Caridad[5]. Este sustantivo alude a una de las funciones de esta congregación. ¿Cuáles eran éstas, según el modelo del Borromeo? Un inventario milanés de finales del siglo XVI las resume así:

> "la cui cura è di mantener la cera, et l'oglio per il SS. Sacramento, far celebrar la festa del *Corpus Domini*, andarlo ad accompagnare quando si porta a gli infermi, et proveder di cera anco per questo effetto, et insomma far tutto quello che si richiede, intorno ad esso SS. Sacramento... Et inoltre molte di esse fanno anco celebrar messe nelle dette chiese ogni dì, o le feste, ciascuna secondo la propria possibilità"[6].

La celebración de la procesión del *Corpus* no era, por aquella época, una cosa frecuente. Había de celebrarse con toda la pompa y dignidad, según las directrices de Trento. Era indispensable un gran acompañamiento de sacerdotes, seguidos por los cofrades, vestidos con sus túnicas de colores. El pueblo participaba adornando las calles, y durante el recorrido se producían "pías y devotas manifestaciones"; también era frecuente la

---

[5] Sobre la fusión con la realidad preexistente, ibíd., pp. 26-28. Dejamos aparte la cuestión de la difusión real de estas cofradías, estudiada en el norte de Italia por el propio ZARDIN (aparte de las obras citadas, véase también "Confraternite e comunità nelle campagne milanesi fra cinque e seicento", *La scuola cattolica*, 1984, pp. 698-732), TAVANO y TORRE en los trabajos ya mencionados, y D. MONTANARI, "Clero e società a Brescia negli atti della visita pastorale e nelle costituzioni del Bollani", *Brixia sacra*, 1982, pp. 30-67. Para Francia, sirvan como ejemplo AGULHON, *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence* y M. VOVELLE, "Géografie des confréries à l'époque moderne", *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1983, pp. 259-268, así como la más reciente de M. H. FROESCHLE-CHOPARD *Espace et sacré en Provence (XVIe-XXe. siècle). Cultes, Images, Confréries* (París, 1994), donde se ocupa de la triple tipología establecida por S. Carlos.

[6] En ZARDIN, *Confraternite e vita di pietà nelle campagne Lombarde tra 500 e 600*, p. 114.

participación de músicos[7]. Durante la octava siguiente, seguían celebrándose procesiones más modestas, dentro y alrededor del templo. Uno de los "santos ejercicios" establecidos ppor S. Carlos en sus reglas era la función eucarística mensual, que consistía en una misa solemne, cantada, y una procesión cerca de la iglesia con rica luminaria. Esta era sin duda la devoción que atraía un público más numeroso, por encima del canto de las vísperas de la Virgen los días festivos[8].

El culto eucarístico no se limitaba sin embargo al templo o sus inmediaciones. Una de las mayores preocupaciones de la Iglesia conciliar fue dar dignidad al acompañamiento del Viático. Las disposiciones del Borromeo eran bastante minuciosas al respecto: tañido de la campana para avisar a los fieles, reunión de éstos en la iglesia (particularmente los hermanos del Santísimo Sacramento, que irían delante), salida de la procesión con baldaquino e iluminación adecuada, toque de una campanilla durante el recorrido para suscitar la piedad entre el público y orden de la procesión (de dos en dos, recitando oraciones y con una vela en la mano y las mujeres detrás)[9]. Directa relación con la muerte tenía también una de las funciones principales de las cofradías (ya no sólo las sacramentales): el goce de indulgencias[10].

Se puede decir que el Viático formaba parte de la asistencia espiritual que las cofradías sacramentales suministraban a los enfermos y

[7] Ibíd., p. 117.
[8] Ibíd., p. 140.
[9] Ibíd., pp. 119-120. La misma preocupación por el acompañamiento del Viático, con un sentido más "funcional", encontraremos en Benedicto XIV.
[10] Ibíd., p. 143. Esto era así incluso en tiempos de la *Giunta economale* y del cardenal Pozzobonelli que, como sabemos, se preocupó en Roma de "aumentar" este tipo de patrimonio en las cofradías de su diócesis. Eran más bien escasas, según Zardin, otro tipo de devociones, al menos en un primer momento.

moribundos. Pero también tenían que encargarse del auxilio material: la cofradía debía contar con enfermeros o *visitatores infirmorum*, cuya misión era señalar al párroco los vecinos que habían caído enfermos a fin de suministrarles los auxilios oportunos. Los decretos de S. Carlos regulan además minuciosamente la administración de limosnas, que no debía producirse de forma indiscriminada, sino sólo a los *vere pauperibus*, que contaban con una patente o certificado del cura o prior, o habían sido inscritos en el registro de pobres a cargo del párroco[11]. El objeto era, por lo demás, característico de la época: distinguir los pobres verdaderos de los "fingidos" y evitar la mendicidad "profesional". Otro tipo de asistencia muy extendido en el Antiguo Régimen y que asumirán las cofradías sacramentales es la distribución de dotes para doncellas pobres[12].

Una de las funciones fundamentales de la cofradía, sin embargo, era el mantenimiento de la fábrica de las iglesias y el "ornato" del Santísimo Sacramento[13]. Los fondos necesarios se allegaban mediante cuestaciones públicas: con una cierta regularidad, los hermanos pasaban de casa en casa recogiendo los donativos. Importa recordar que esta costumbre será combatida dos siglos más tarde, mientras en algunos lugares se intenta sustituir con procedimientos en el fondo análogos[14]. De la administración de

---

[11] Ibíd., pp. 123-124. Las limosnas solían ser en especie: vino, pan o harina, además de medicinas. Los intentos de racionalización en época de S. Carlos alcanzaron también a los hospitales, que sólo admitían pobres "verdaderos" (ibíd., p. 125-126).

[12] Ibíd., p. 126. Esta costumbre fue "heredada" por S. Carlos, que la encontró vigente desde principios del siglo. Lo que se hizo fue "racionalizar" o más bien "reglamentar" o incluso "burocratizar" el proceso de selección de las afortunadas.

[13] Los gastos de este capítulo comprendían desde los trabajos de construcción y reparación, hasta la compra de libros y paramentos litúrgicos, pasando por la celebración de fiestas y sufragios o el pago a predicadores, músicos, etc.

[14] Véase lo referente a la forma de financiación de las *Cofradías de amor al prójimo* en Austria. El concepto en el fondo era el mismo, en cuanto se basaba en el carácter

estos fondos (que podían provenir además de otras fuentes, como bienes inmuebles) se ocupaban directamente los fieles (sometidos, eso sí, a la supervisión de las visitas pastorales)[15].

Llama poderosamente la atención la ausencia, en el primer siglo de vida de las cofradías fundadas por el Borromeo, de manifestaciones de vida comunitaria características, como grandes fiestas anuales, simples juntas, encuentros de oración o banquetes[16]. En los años 60 del siglo XVIII, sin embargo, la situación había cambiado radicalmente, si se ha de hacer caso a los juicios negativos del clero y, sobre todo, de las autoridades civiles[17].

1.2. Las cofradías del Rosario

Frente al poco entusiasmo devocional (al menos en apariencia) de las cofradías sacramentales, las del Rosario gozaron de inmediata popularidad. Erigida por S. Carlos en la iglesia metropolitana en 1784, este tipo de hermandad proponía un tipo de devoción a la vez intelectual y afectiva:

---

voluntario del donativo. El procedimiento, sin embargo, es típicamente "laico" y burocrático.

[15] Ibíd., pp. 135-136. Zardin señala, siguiendo en esto a la mayoría de quienes se han ocupado del tema, la práctica identificación, en las zonas rurales, entre la comunidad de "vecinos" y la cofradía. El protagonismo de los laicos en la gestión económica de las cofradías porque será una de las cuestiones más debatidas por los reformadores.

[16] Ibíd., p. 141. No está claro si esto se debe a las disposiciones de S. Carlos o más bien a la idiosincrasia local. Zardin considera por su parte que la falta de ocasiones de encuentro (de carácter sacro o profano) impide alimentar una sólida experiencia asociativa.

[17] Por otra parte hay que tener en cuenta que la mayoría de estas quejas, examinadas en otro capítulo, son generales e indiscriminadas.

"in oltre divotamente fu ordinato, che ciascun Rosario si compisse nella meditazione dei cinque misterii, accioche, mentre la bocca proferiva la parola, la mente si occupase in meditarli"[18].

En realidad, el impulsor de la cofradía y el autor de sus ordenanzas (según un modelo corriente entre los misioneros ignacianos de la época) fue el jesuita Troilo Rosanova, colaborador de S. Carlos[19]. Según el modelo de piedad tridentina (y, concretamente, jesuítica), se insistía en la práctica eucarística, examen de conciencia, rezo del rosario colectivo la noche de los días festivos, canto de la salve y las letanías los sábados por la noche, institución de la fiesta del Rosario el primer domingo de octubre, lectura de las obras de Gaspar de Loarte, asistencia a la doctrina, acompañamiento a los entierros y lectura periódica de las ordenanzas para recordar los deberes. Los primeros domingos de mes, después de misa, los hermanos se dirigirían en procesión a alguna iglesia o capilla de la Virgen. Un punto importante era el último:

"le sudette cose non sono d'obbligo di modo che lasciandole di fare per qualche causa o impedimento non pecano et dicendo il rosario se bene lasciassero di fare le altre cose

[18] Ibíd., p. 240, nota 50.

[19] ZARDIN, *San Carlo Borromeo ed il rinnovamento della vita religiosa dei laici*, pp. 63-64. Las ordenanzas están reproducidas en la página 70. Rosanova recogía a su vez los estatutos de la primitiva congregación del Rosario fundada en Colonia por Jakob Sprenger en 1476. Otra serie de ordenanzas fueron las dictadas en 1481 en Santa María de la Minerva en Roma.

sopradette conseguiranno non dimeno l'indulgenze della compagnia del Santo Rosario"[20].

Esto era suficiente para consolidar la devoción del rosario frente a las otras prácticas propuestas. Aunque el mismo rosario se planteaba como una práctica ascético-penitencial, con eficacia intrínseca puesto que suponía una continua invocación a la Virgen, y sus defensores insistían en que la mente "se ocupase de meditar los misterios", lo cierto es que su difusión entre las capas populares de la población no podía sino empobrecer su significado, convirtiéndolo en una operación mecánica[21]. Años más tarde, Muratori indicaba la adecuación de estas congregaciones a la devoción popular, manteniendo, claro está, un nivel mínimo de concentración:

"Per la stessa ragione convien confessare assai lodevole la divozione del Rosario perchè attissima ad alimentar la pietà del buon popolo che impiega le prescritte orazioni in raccomandarsi a Dio e in implorar la protezione ed intercessione di Maria santissima. E tanto più può essa divenire fruttuosa per chi sa allora meditare i principali misteri della nostra religione, che questo fu ed è il primario fine di quella pia preghiera. In somma al basso popolo, che non è atto ad alte contemplazioni, egregiamente servono sì fatte unioni e congregazioni per esercitar santamente la lor

[20] Ibíd., p. 70.
[21] Véanse las opiniones negativas de Michelet o Grignion de Montfort en ZARDIN, *Confraternite e vita di pietà*, p. 223.

> divozione, purché concordemente recitino quelle orazioni, che dicono, con ottimo cuore verso Dio"[22].

El mismo autor señala otro factor que explica no sólo la extensión de la devoción del Rosario, sino del culto mariano en general: lo que llamaríamos el valor "afectivo", y que se concreta en el culto a las imágenes y en la proliferación de advocaciones:

> "fa più impressione nella fantasia della gente grossolana il mirare la statua di Maria sempre Vergine o di qualche santo, che il sacramento dell'altare, dove niuna sembianza trovano di quel gran Dio che personalmente ivi sta chiuso"[23].

Fuera por este o por otros motivos (como las procesiones nocturnas), las cofradías del Rosario (al contrario de las sacramentales, que suelen considerarse dignas de ser conservadas) acabarán casi siempre en el punto de mira de los reformadores ilustrados. Puede que hubiera otra razón para ello: mientras las del Santísimo tienen, según se ha visto, un carácter "institucional", las segundas son totalmente voluntarias y, por así decirlo, "opcionales". El mismo S. Carlos Borromeo no fomentó su difusión de igual manera, e incluso en algunos momentos llegó a verlas como una posible "competencia" para las sacramentales[24].

---

[22] L. A. MURATORI, *Della regolata devozione dei cristiani*, ed. Milano, Edizioni Paoline, 1990, p. 215.
[23] Ibíd., p. 209.
[24] ZARDIN, *op.cit.*, pp. 32-36.

1.3. Las cofradías penitenciales

Otro tipo de cofradía con estatutos unificados por San Carlos será el de las antiguas hermandades penitenciales de tradición medieval. En el segundo concilio provincial (1569) elabora la *Regola della Compagnia della Penitenza*, y a partir de 1573 la difunde, con ayuda de la imprenta[25]. Históricamente, parece que estaba ligada a los franciscanos y a la Orden Tercera (a la que se decía perteneciese el mismo San Carlos); así lo atestiguaría el uso del hábito o "saco" de tela gruesa. Pero el cardenal Borromeo transforma su contenido según las directrices tridentinas, convirtiéndola en un instrumento de perfeccionamiento de la vida cristiana, como pone de manifiesto el proemio de la *Regla*:

> "Nostro Signore ci esortava tutti a fugire l'occio et esercitarsi nelle sante virtù et divotione nella sua santa vigna acioche venendo l'inimico ne ritrovase vigilanti e forti a resistere nelle sue tentationi"[26].

El carácter "selectivo" (respecto a la cofradía del Rosario) y exigente se ve ya desde el largo prólogo y la forma de entrar en la cofradía (tras examen por el instructor de novicios). La herencia medieval es patente en el uso del hábito en determinadas ocasiones (la comunión, el acompañamiento del Santísimo, los entierros de los cofrades o la ceremonia de ingreso en la

[25] ZARDIN, *San Carlo Borromeo ed il rinnovamento della vita religiosa dei laici*, pp. 9-10. Los estatutos se encuentran en las páginas 50-53. Para el estudio de sus fuentes, véanse las páginas 34 y siguientes.
[26] Ibíd., pp. 16 y 50.

cofradía). Los hermanos estaban sometidos a las correcciones del prior, en caso de mal comportamiento, y estaban obligados a cumplir las penitencias impuestas, "sin signos de impaciencia o soberbia". Los días de fiesta debían reunirse en la "escuela" para recitar los salmos y letanías, y una vez al mes, el oficio de difuntos; después de comer se enseñaría la doctrina cristiana. Las reglas prescribían además la lectura y meditación de obras pías (entre otras, las de Fray Luis de Granada), y exortaban a la frecuencia de sacramentos (se recomendaba tener confesor fijo). Un largo capítulo se dedica a explicar los tipos de oración, insistiéndose, como en el caso del rosario, en que

> "mentre si pronuntiano le parole colla bocca, la mente deve stare unita con Dio, il che si farà considerando la presenza et maestà del Signore, et della corte celeste, et rivolgendo nella mente l'amore immenso del Salvator nostro, dimostratoci nella sua passione"[27].

Otros capítulos se dedicaban al ayuno (recomendado los viernes o los sábados), la limosna (con un sentido penitencial típico de la piedad medieval, ya que se considera que "extingue el pecado"), y la asistencia material y espiritual a los hermanos enfermos y difuntos. La cofradía se encargaría además de los huérfanos, "para que no se echen a perder y crezcan en el temor de Dios"[28]. El perfil devocional y asistencial priman,

[27] Ibíd., pp. 52-53.
[28] Ibíd., p. 53.

como se ve, sobre el penitencial alejado, por lo demás, de sus manifestaciones más "descarnadas".

Estos son, pues, los modelos de cofradía y de constituciones que tendrán presentes los obispos españoles doscientos años después, cuando piensen en la reforma de las hermandades. La restauración en su "pureza primitiva" tendrá como punto de referencia estas hermandades típicamente tridentinas.

2. Los decretos eclesiásticos

Pero los obispos harán también referencia a la pastoral dimanada de Roma. Lo que en 1768 podía tener mayor interés era, lógicamente, lo más reciente. Benedicto XIV se demostró especialmente fecundo en este campo, ya cuando era obispo de Bolonia. El cardenal Lambertini publicó una importante serie de decretos relacionados con todos los puntos: desde la liturgia hasta cuestiones de jurisdicción (como el matrimonio o el derecho de asilo), pasando por cuestiones relacionadas con las costumbres y por la disciplina interna del clero. La obra se reimprimió en español precisamente en 1769. No hay motivos para pensar que el traductor de sus decretos al español estuviera más interesado en ellos que la jerarquía eclesiástica española.

El agustino fray Juan Facundo Raulin[29] invocaba, tanto en la dedicatoria al Papa como en el prólogo, los motivos que le habían llevado a

[29] Estos eran sus títulos según la *Aprobación*: doctor y catedrático de Santo Tomás y Durando en la Universidad de Zaragoza, Provincial de la Corona de Aragón, asistente

emprender la traducción de las *Notificaciones*, que él rebautiza con el nombre de *Pastoral*:

> "Todos estos movimientos de mi deseo, y solicitud, no conocen otro principio, que aquel *Dulce Amor de la Patria*, con que todos nacemos; pues en realidad no debiera tener, ni ser, ni Patria alguna en todo el Mundo, quien no encamina cuanto es, y puede ser, a su mayor utilidad y decoro"[30].

Con estas miras, había solicitado personalmente licencia a Benedicto XIV para emprender la traducción y publicación en España. El Pontífice se la concedió, sugiriéndole si no sería mejor omitir disposiciones que se referían sólo a Bolonia, pero el celoso agustino consideró que todo podía resultar de utilidad, y contribuir a "hacer glorioso el nombre de V. Santidad en sus dos Mundos"[31]. El patriotismo de Raulin tiene ese inequívoco sabor a *utilidad* y *pública felicidad* típicos de la época:

> "Por este motivo, pues, cumpliendose el tiempo de restituirme a mi Patria, dexando el suelo Romano, puse los ojos, entre tantas riquezas Literarias en que abunda Roma, en

---

general en la Corte Romana por las provincias de España e Indias, rector prepetuo del Colegio de Santo Tomás de Villanueva, ex-general de la Orden y examinador general del Arzobispado de Zaragoza. *Pastoral de N. SS.mo. Padre Benedicto XIV de gloriosa memoria, siendo cardenal arzobispo de la Santa Iglesia de Bolonia; e Instrucciones eclesiásticas para su Diocesi, traducidas del toscano por el Rmo. P. M. Fr. Juan Facundo Raulin, Ex-General del Orden el Gran Padre San Agustin, etc.*, Madrid, Oficina de Miguel Escribano, 1769. La licencia de la Orden lleva fecha de 12 de noviembre de 1749, y la aprobación, de 13 de julio de 1751.

[30] Ibíd., "Prólogo", [p. 3 v].

[31] Ibíd., "A nuestro Santísimo Padre Benedicto XIV".

esta tan plausible celebrada Obra, con el ánimo de presentarla respetoso al Público de mi Patria en mi regresso. Y assi, la presenta, y la regala a su Patria mi amor, y piedad, como prenda de un hijo agradecido, y atento, que quando buelve de Países muy distantes, procura traherle a su amada madre alguna alhaja, o presea, que concibe haya de ser de su mayor agrado, aceptacion, y gusto"[32].

Sobre este último punto se le ofrecían pocas dudas, vista la "innata piedad de los españoles" y su aplicación, que "hasta los extrangeros les celebran", a las materias canónicas, morales y de disciplina eclesiástica. La obra, por lo demás, no estaba sólo destinada a los obispos (suficientemente instruídos, y a quienes debía servir por tanto de "excitativo"), sino a todo el clero en general, desde los miembros de los tribunales eclesiásticos a los vicarios, provisores, curas, confesores y religiosos. Prueba de la difusión capilar que la obra estaba destinada a alcanzar (más allá de su marco boloñés oroginario) era la misma subida del Cardenal Lambertini a la silla de Pedro. Examinemos ahora las *instrucciones* que guardan mayor relación con el tema que nos ocupa.

2.1. *Del acompañamiento decoroso del Santissimo Sacramento*

[32] Ibíd., "Prólogo", [p. 4].

La Instrucción V, fechada en 1732, trataba de la procesión del Corpus y de los primeros domingos de mes, así como de las procesiones del Viático. En su exposición erudita sobre los orígenes de la primera, el cardenal Lambertini no ahorra la mención al Concilio de Trento, "que la celebra como un verdadero annual triunfo de la Heregia"[33]. Las procesiones del Viático eran en realidad una derivación de las del Corpus. Para que se celebrasen con la debida reverencia se instituyó en la iglesia de Santa María sobre Minerva, en Roma, la *Confraternidad del Santísimo*, cuyos estatutos fueron aprobados por Paulo III, que además la favoreció con indulgencias y expresó sus deseos de que

> "las demas Ciudades erigiesen otras Cofradías à semejanza de ésta, para que assi huviera siempre un suficiente numero de personas, que vistiendo el hábito de Penitentes, con cirios, o hachas en las manos, y cantando Psalmos, acompañassen al Divino Sacramento del Altar"[34].

El aspecto penitencial pasará a un segundo plano tras el Concilio. No puede faltar, como es lógico, la mención a San Carlos Borromeo, y a la introducción durante su mandato de las procesiones mensuales. En cuanto al estado de las cofradías del Santísimo en la diócesis de Bolonia, Lambertini no se queja tanto de su escaso número como de la corta asistencia de

[33] "Instruccion V. Del acompañamiento decoroso del Santissimo Sacramento en las Procesiones del Corpus, y del primer Domingo del mes: quien las instituyó, y de su introducción: del tiempo, y lugar de su primer origen; de lo que toca al culto, y adoracion que se le debe: se reprehenden los abusos, y escandalos, que se cometen con la ocasion de estas Procesiones", ibíd., p. 20.
[34] Ibíd., p. 22.

cofrades, a quienes exhorta a acompañar estas procesiones como las del Viático,

> "Y no menos exhortamos a los Parrocos, que sin omitir las mas vivas diligencias, exciten a las tales Cofradías, para que buelvan a su antiguo fervor, promoviendo el mayor numero de Cofrades, como lo hacían antes; increpandoles caritativamente, quánto han perdido ya de aquel optimo color; y proponiendoles la ganancia de tantas Indulgencias, que han concedido los Sumos Pontífices, y que ellos no quieren aprovecharse de estas, por su gran tibieza; y es cierto, que la continua voz del Parroco, y la seria persuasion para su Pueblo, puede mucho en los animos de las gentes, y el Señor echa su bendición en tales fatigas"[35].

Sabemos en efecto que, ya como papa, el cardenal Lambertini concedió indulgencias a las cofradías de Milán, a instancias del cardenal Pozzobonelli, y son muchas las cofradías que en la segunda mitad del siglo XVIII siguen solicitando este beneficio (que consideraban uno de sus fines prioritarios). Destaca el protagonismo concedido a los párrocos, que pone de relieve un cierto modelo eclesial, al tiempo que confirma de alguna manera el carácter "institucional" de este tipo de cofradías, señalado más arriba. Dejando a un lado el escaso acompañamiento, ¿cuáles eran los "abusos" más frecuentes en las procesiones del Viático?:

[35] Ibíd., p. 23.

"que los Aldeanos no paran los Carros, encontrando al Santissimo, que và a los enfermos; que los Caleseros tampoco paran el Calès, o Coche, sino que tiran adelante, y que aun apenas se quitan el sombrero; que los que van a caballo no se apean muchas veces; y que otras personas, que van en carroza, o Silla de manos (siendo assi, que algunas veces echan el pie a tierra, por respetos puramente humanos, y a veces no muy laudables) o no hacen parar la Carroza, o Silla, o no se apean, quando encuentran la Procession del Augustissimo Sacramento, sea por Viatico, o por otras causas, dexando aparte, que frequentemente sucede, que los que caminan por el un pórtico de las calles, passando el Señor por el otro pórtico, o cubierto de enfrente, precisamente se quitan el sombrero, y arrodillandose con una rodilla sola, prosiguen su camino"[36].

El cardenal, "siguiendo las huellas de los que pueden servir de perfecto exemplar", encomendaba a los curas y a los predicadores "a fin de hacer conocer su yerro a los delinquentes" y mandaba, en conclusión,

"que encontrandose con el Santissimo Sacramento, hagan parar carros, Caleses y Carrozas, sin que se muevan hasta haver passado la procession; y que los aldeanos, que por lo

[36] Ibíd., p. 23.

> mas van a pie, guiando el carro, se arrodillen con ambas rodillas, y que no se levanten, hasta que haya passado el sacerdote, que lleva en sus manos la Sagrada Eucharistía: que de la misma forma deben parar los Caleseros, y Cocheros, quitando el sombrero de la cabeza, y explicarán su devoción, inclinando con la cabeza el medio cuerpo, ya que otro no puedan, por no abandonar las bestias; y finalmente, que los que van en Carroza, o Silla de manos, echen pie a tierra, se arrodillen con las dos rodillas; y que si no hay cosa, que lo impida, acompañen al Señor hasta la Iglesia"[37].

La misma jerarquía social se traduce así en diversas exigencias de comportamiento: a mayor rango, mayor reverencia al Sacramento. Las "huellas" que sigue el cardenal Lambertini son, concretamente, las de San Carlos Borromeo[38] y las *Leyes de los Reyes de España*, don Alfonso I y don Juan I. Es conocida la devoción personal de Carlos III en este aspecto, que recuerda las disposiciones de sus predecesores:

> "Mandamos, è ordenamos, que quando sucederá, que Nos, o el Principe Heredero, o los Infantes nuestros Hijos, o qualquier otro Christiano, veremos venir por la calle el Santissimo Sacramento, del Cuerpo de Nuestro Señor, deberemos acompañarlo hasta la Iglesia de donde salió, y poner las dos rodillas en tierra para adorarlo, y estar assi

[37] Ibíd., p. 24.
[38] Lambertini cita las Actas de la Iglesia de Milán, tomo I. Ibíd., p. 24.

> hasta que huviere passado; sin que sirva de excusa el lodo, inmundicia, o qualquiera otra cosa: y al que a esto contraviniere, imponemos la pena de pagar 600 maravedís, y que las dos partes de ellos se apliquen a beneficio de los Clerigos, y la otra al Juez, que la hiciere pagar"[39].

La misma preocupación por la reverencia debida seguirán manifestando, como sabemos, las autoridades civiles en el siglo XVIII, preocupadas por reprimir otros "abusos" no mencionados aquí por Lambertini, como los desórdenes callejeros y las manifestaciones "barrocas" que tenían lugar en los recorridos de las procesiones del Corpus (desde las figuras simbólicas a los autos sacramentales).

La *Pastoral* del cardenal Lambertini sobre el culto eucarístico no se agota sin embargo aquí. La Instrucción XXX trataba *De la exposición del Santissimo Sacramento de la Eucaristía*, y seguía las "huellas" de Trento en el sentido de realzar el culto de Latría sobre los demás, evitando las ocasiones propicias a la superstición popular, que privilegiaba el culto a la Virgen y a los santos. Por eso el cardenal ordenaba la exposición del Santísimo en días diferentes a las festivades de la Virgen o de los santos, porque:

> "haviendose de hacer lo que se deve quando está expuesto el Santissimo Sacramento, encamina el Pueblo Christiano los actos de amor, devocion, y atencion al Culto de Dios, y no a

[39] Lambertini copia de la *Recopilación*, sin dar la referencia exacta. Ibíd., p. 24.

la memoria de los Santos, en quienes no se piensa entonces; y por esto, tampoco se cumple con la intencion, que tiene la Iglesia en celebrar la memoria de los Santos, que es proponer a la consideracion de los Fieles su Vida, y Virtudes, para su imitación (...); y para decirlo todo de una vez, lo mandamos assi, porque sabemos se hacen mil irreverencias al Santissimo, estando patente en las Fiestas, que se celebran de los Santos; pues entre el grande numero de gentes, que quedan en las Iglesias, despues de haver hecho oracion, unos hacen corrillo de conversacion, y otros dan las espaldas a el Santissimo, para estar mas atentos a la Musica"[40].

Los mismos motivos eran los que impulsaban al futuro Benedicto XIV a limitar y controlar las ocasiones e iglesias en que había de celebrarse una exposición, que normalmente requería un permiso previo de la diócesis. Otro aspecto que no podía descuidar era, lógicamente, el ornato del altar y disposición del Sacramento. Las razones recién aducidas explican la insistencia de la jerarquía eclesiástica en privilegiar el altar mayor y eliminar todos aquellos elementos que pudieran distraer la atención del Sacramento o, peor aún, provocar supersticiosas confusiones:

"mandamos, en primer lugar, que la exposicion se haga en el Altar Mayor de la Iglesia; lo segundo, que estén cubiertas todas las Imagenes de él, sean Quadros, o Estatuas: Lo

[40] "Instrucción XXX. De la exposicion del Santissimo Sacramento de la Eucharistía, y de la bendición, que con él se da, puesta en ostensorio..." (5 de mayo de 1734), ibíd., p. 201.

tercero, que no se pongan en el Altar Reliquias de Santo alguno, ni sus Imagenes; pero podrá haver Estatuas de Angeles, que sirvan de candeleros: Lo quarto, que enciendan al menos doce cirios de cera: Lo quinto, que no pongan en las Iglesias vacinillas para recoger limosnas, ni vayan con ellas por la Iglesia pidiendolas, ni se permita esto a los mendigos, y obligarán a éstos a pedir a la puerta de la Iglesia: Lo sexto, que aunque sea costumbre tocar la Campanilla (...), en el tiempo que dure la exposicion, no suene (...): Lo septimo, que no haya sermones en tal Iglesia; y siendo preciso hacer algun breve exhorto, para excitar los fieles a la mayor veneración de el Santissimo, se haga desde un lugar ya prevenido, de forma, que nadie buelva las espaldas al Señor"[41].

Todas estas "instrucciones" tienen su correlato en las disposiciones dimanadas por la jerarquía civil y eclesiástica sobre la ornamentación de altares. En cuanto a las cofradías, las "excitaban" en el sentido de la pompa y dignidad que después intentarían reprimirse. Las ordenanzas y las descripciones que se encuentran en los libros de acuerdos son harto elocuentes al respecto. Por un lado se insta a la magnificencia (con determinadas condiciones, claro está). Por otro, las hermandades se "extralimitan" en el cumplimiento de esas disposiciones, suscitando la alarma de las mentes más sobrias. Lo mismo ocurre con el culto en sí: la

[41] Ibíd., p. 202. Seguían otras disposiciones sobre el comportamiento de los clérigos en estas ocasiones.

misma extensión de la devoción conducía a la proliferación de jubileos de las cuarenta horas o de exposiciones, que la jerarquía en un principio fomenta y después contempla no sin alarma. Así, se había extendido también la costumbre de dar la bendición con el Santísimo varias veces al día:

> "Mas para no entibiar la devoción, y para que no se disminuya el fervor de la piedad de los Fieles con la frequencia de estos actos, ordenamos, y mandamos con penas arbitrarias, que no se dè la dicha bendición, sino en aquellas Iglesias, en las quales ya por mucho tiempo hay la costumbre de darla; y que en estas tales no se dè absolutamente mas de una vez al día, y con la decencia, que se debe"[42].

El cardenal Lambertini se refiere también a las cofradías de carácter específicamente eucarístico y a su misión durante estas funciones. Durante las exposiciones, los miembros de la *Archicofradía* (sacramental) debían asistir con sus hábitos, destinando algunos individuos a la asistencia delante del altar, arrodillados[43]. En cuanto a las *Cuarenta Horas*, aprobadas en 1560 por Pío IV con la Archicofradía de la Oración de la Muerte en Roma, que fue la que instituyó la devoción, las cofradías que celebrasen el jubileo en sus propias iglesias debían buscar sacerdotes o clérigos que se turnasen, de dos en dos, en la oración ante el Santísimo,

---

[42] Ibíd., p. 206.
[43] Ibíd., p. 203.

"y si los mismos Cofrades de aquella, u otras Cofradías quissieren orar alternativamente de dos en dos, se prevendrá para esto otro banco distante del de los Eclesiásticos"[44].

El cardenal Lambertini recordaría también a estos últimos su obligación (establecida por Trento) de asistir a la procesión del Corpus. No es frecuente encontrar mencionados "abusos" como el siguiente, ni referencias a la pertenencia de los clérigos a las hermandades:

"haviendo llegado a nuestra noticia, que cuando se hace la solemne Procession del Corpus por la Colegial, y Parroquial Iglesia de San Blas del lugar de Cento, hay en él algunos Eclesiásticos, y especialmente Sacerdotes, que no van en ella, sino que van passeando las calles, o se meten por las Tiendas para verla, o como Hermanos de alguna Cofradía, van con la vestidura de Cofrades, y baxo del Guion de la misma Cofradia; mandamos (...) a todos los Clerigos, y Sacerdotes (...) que vayan a la Procession, incorporados en ella desde el principio hasta el fin"[45].

[44] Ibíd., p. 205.

[45] Instrucción XXXI. De la obligacion que tienen de ir en la Procession del Corpus los Clerigos..." (12 de junio de 1733), ibíd., pp. 207-208. El cardenal Lambertini cita, como siempre, las resoluciones correspondientes del Concilio de Trento, en este caso la sesión 13, referida a la Eucaristía, y la 25, sobre los clérigos.

Si todo el pueblo cristiano estaba obligado a tributar homenaje al Sacramento tanto en las ocasiones ordinarias como en las extraordinarias[46], el estamento clerical debía dar ejemplo, y su presencia en calidad de tal se hacía imprescindible.

2.2. *De la forma en que se han de llevar los difuntos a la sepultura*

La creciente preocupación por tener una *buena muerte* parece desmentir el supuesto proceso de descristianización a lo largo del siglo XVIII[47]. *Parece*, porque según el cardenal Lambertini no se prestaba la debida atención a la forma de celebrar los entierros y funerales, sobre todo de los pobres. Si algún defecto había que notar en esta materia, sin embargo, la pastoral eclesiástica y la misma iniciativa de los laicos pondrán remedio por lo general a la situación[48]. El cardenal dedica dos instrucciones distintas

[46] No trataré aquí de la más ordinaria de las ocasiones, es decir, el precepto de santificar las fiestas, que tantos quebraderos de cabeza procuraba a la jerarquía, sobre todo en las zonas rurales. El mismo Lambertini dedica la instrucción XLIII a este problema, mencionando el caso concreto de los barberos y vendedores de comestibles de Bolonia, que tenían la costumbre de trabajar los domingos. Los aprendices y subalternos se quejaron a la curia de no poder por ello asistir a misa ni a la doctrina, y el cardenal tuvo que negociar con los diputados de los gremios correspondientes la apertura "parcial" (ibíd., pp. 304-310).

[47] Para todo lo relacionado con el tema me remito a la obra clásica de Philippe ARIÈS, y en especial al capítulo IV de la segunda parte, "Seguridades sobre el más allá" (edición utilizada: *L'uomo e la morte dal medievo a oggi*, Bari, Laterza, 1989).

[48] Cierto es que un celoso pastor como Lambertini no se conformaba con cualquier cosa, pero casos como los de Milán en esa misma época, con la proliferación de compañías de la buena muerte y *fopponi*, por no decir nada de las disposiciones dadas por las mismas cofradías para el sepelio y sufragios de los hermanos, parecen colocar el listón por lo menos a la altura de las expectativas del prelado.

a regular el entierro y sufragios de los difuntos pobres y a abusos concretos como los banquetes funerales.

En el entierro de los pobres desempeñaba un papel importante la cofradía del Santísimo Sacramento (debido, sin duda, a su carácter "institucional", ligado a la parroquia). Al cardenal Lambertini le disgustaba sin embargo la "pobreza" del acompañamiento que se estilaba en estos casos, así como el hecho de que no se celebrase al menos una misa "por el alma de aquel pobre difunto". La costumbre al enterrar a los "pobrecillos miserables" era la siguiente:

> "Precede la Cruz de aquella Parroquia, en cuya Iglesia, o Cementerio se ha de enterrar el cadaver, acompañada de dos, que llevan hachas en las manos a expensas de la Compañia, o Cofradia del Santissimo Sacramento. Siguese el Parroco, u otro Sacerdote de su orden, con Sobrepelliz, y Estola; despues va el cadaver, que entierran apenas llegan a la Iglesia: y en cuanto a sufragios, puede ser que en alguna Iglesia digan, siquiera una Missa; pero en las mas, enterrado el difunto, no sabemos se piense en aplicarle alguna Missa"[49].

Lambertini recuerda sin embargo toda la literatura al respecto, y el concepto fundamental de que los sufragios destinados a almas que no los necesitaban, se aplicaban en beneficio de otras. El detenimiento y la forma

[49] "Instrucción XXXVI. De la forma en que se han de llevar los difuntos a la sepultura, y de las Missas que se celebran por sus Almas...", ibíd., p. 250.

en que se exponen estos asuntos revelan que se trataba de una preocupación muy sentida entre la gente, que a menudo expresaba sus escrúpulos en estas materias. El cardenal exhorta a los fieles, como consecuencia de todo ello, a encargar una misa por cada pobre que muere, e insiste en la aplicación del ritual romano, que exigía, en el entierro, la presencia de al menos dos sacerdotes para poder recitar los salmos[50], estando prohibido el canto de himnos. Otros requisitos se referían a la forma de vestir los sacerdotes (con estola y sobrepelliz de color negro), al debido acompañamiento de luces, y a la Cruz, que debía ser llevada procesionalmete abriendo la comitiva. Lambertini precisa algunos particulares y deja al arbitrio de los fieles y de las cofradías el aumento de la comitiva e iluminación:

> "mandamos con quanta autoridad podemos, se llevan dichos cadaveres con la decencia que se requiere, siendo de noche; y si es de día, ya sean de hombres, o niños, precediendo siempre la Cruz entre dos hachas, o antorchas, que lleven dos de los que acompañen en las manos; que vaya siempre el Cura, u otro Sacerdote por él, con Estola, y Sobrepelliz; y que le acompañe otrro Sacerdote o Clérigo, para que, como se dixo, puedan en voz alta decir los Psalmos, y los que van al feretro, llevaran un hacha en la mano; todo lo qual queda assi por Nos determinado, a fin de que haya en esto una regla fixa; y que se vea, que no queremos pompas, ni gastos, fuera de aquellos que trahen consigo tan christianas ceremonias;

[50] Resulta interesante el recuerdo de la antiquísima práctica de que los sacerdotes mismos efectuasen la sepultura (ibíd., pp. 253-254).

mas no por esto es nuestra intencion excluir la piedad de aquellos, que quisieren mayor numero de Sacerdotes, que acompañen, o convidar a las Religiones, o Cofradias, o llevar mas hachas"[51].

La invitación no caería en saco roto[52], como atestiguan las ordenanzas de las hermandades (dejando aparte los testamentos). Mayor importancia si cabe tenían los sufragios que debían aplicarse por el alma del difunto: el párroco debía buscar limosna entre los devotos para decir misas para los pobres (que debían celebrarse, a ser posible, de cuerpo presente). Este era el fin, además, del cepillo para las ánimas que solía haber en las iglesias, por no decir de las cofradías *de ánimas*[53].

Otra costumbre en torno a la muerte que atrae la atención no sólo del cardenal Lambertini, sino de sus colegas españoles (por no decir nada de las ilustradas autoridades civiles) es la de los banquetes funerarios. Lambertini les dedica una entera *instrucción*, deteniéndose en sus orígenes (los *Agapas* o *Agapés* de los primeros cristianos[54]). En Bolonia asumía la forma peculiar

---

[51] Ibíd., p. 258.

[52] Por lo demás, la participación en el cortejo fúnebre de un nutrido número de clérigos (con frecuencia, frailes), así como de pobres o niños (amén de los hermanos de la cofradía) es costumbre arraigada desde el siglo XIII (ARIÈS, *op. cit.*, pp. 187-191).

[53] Otros aspectos curiosos de esta Instrucción se refieren a la prohibición de llevar el féretro en coche o carroza, o la recomendación de que los eclesiásticos seculares no se enterrasen con hábito de regla o cofradía alguna. *Pastoral...*, cit., pp. 259-260.

[54] La costumbre en realidad se remonta a la Antigüedad y tenía por objeto honrar al muerto y alegrar a su sombra (*Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, dirigido por DAREMBERG y SAGLIO, t. II.2, p. 1380). Un tipo especial de banquete, descrito por Numa-Denis FUSTEL DE COULANGES, es el destinado a alimentar al muerto (*La città antica*, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 8-17). La costumbre, que pervive en nuestros días, se encuentra también en muchos pueblos primitivos (Louis-Vincent THOMAS, "Funeral Rites", en la obra dirigida por Mircea ELIADE *The Encyclopedia of Religion*, New York-London, 1987, vol. V., pp. 450-459).

de ser el mayordomo o ecónomo de la parroquia donde se celebraban los oficios de difuntos el que realizaba la invitación:

> "Acostumbrase en esta nuestra Diocesi celebrar, ya en una Parroquia, ya en otra varios Oficios de Difuntos, tanto por algun particular, como por las Almas del Purgatorio en general; y sabiendo haverse introducido el uso de convidar el Cura de aquella Parroquia a los demás Curas, y Sacerdotes, que concurren a decir Missa, y assistir a estos Oficios, nos informan assimismo se practican igualmente otros Oficios por la Diocesi, para alcanzar del Señor felices, y copiosas cosechas, a cuyo fin se recogen limosnas para decir Missas; y concurriendo diversos Curas, y Sacerdotes llamados, quedan convidados por el Mayordomo, o Economo de la Iglesia, que llaman vulgarmente *el Massayo*, sentandose igualmente a la mesa otros Seculares"[55].

Dos puntos llaman la atención: primero, como se ha dicho, la celebración del convite no ya ligado al funeral concreto ni a cargo de la familia del difunto, sino de la parroquia (el mayordomo quizá fuera el de la cofradía sacramental). El otro, la estrecha relación entre un rito de fecundidad (los oficios por las buenas cosechas) y un rito fúnebre (la recogida, durante el anterior, de limosnas para sufragios)[56]. El cardenal no

[55] "Instruccion LIV. De los banquetes, y convites...", *Pastoral...*, p. 379.
[56] Sobre este tipo de asociación, así como sobre el rito fúnebre y el banquete funeral, véase V. N. TOPOROV, "Konnyje sostjazanija na pochoronach" ("Carreras ecuestres en los funerales"), en *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj dychovnoj kultury.*

entraba, como es lógico, en análisis de este tipo, considerando la costumbre en sí (como los antiguos *agapés*) totalmente inocente, de no ser por los consabidos abusos:

> "sabiendo por cierto, que algunas veces la alegría ha sido más que ordinaria; que algunos comen, y beben mas de lo que deben, y necessitan; y que despues de comer, para acabar bien el dia, se emprende un juego de naypes"[57].

Aparte de las consecuencias morales, los banquetes tenían otras económicas, no menos despreciables. Lambertini coincide en esto con todos los que tratan del tema (como sabemos, uno de los más discutidos). Aunque a veces era el cura quien pagaba de su bolsillo el convite, no todos estaban en condiciones de hacerlo;

> "En otras partes lo costean todos los Mayordomos de la Parroquia dando suntuosos convites; pero de aqui nace, que apenas se halla quien quiera entrar en este empleo"[58].

Esta era, en efecto, la "cara oscura" de las mayordomías de las cofradías, un honor que muchos envidiaban pero que pocos estaban dispuestos a desempeñar (por lo que a veces se arbitran curiosos procedimientos para "enganchar" a los más desprevenidos). Pero lo peor de

---

Pogrebal'nyj obrjad (*Investigaciones en el campo de la cultura espiritual balto-eslava. El rito fúnebre*), Moscú, Nauka, 1990, pp. 12-47.

[57] "Instrucción LIV", cit., p. 380.

[58] Ibíd., p. 380.

todo, sin duda, era que los convites se celebraban en detrimento de las ánimas del Purgatorio, con los fondos que debían estar destinados a sufragios:

> "hay otros Curas, y Mayordomos, que toman otro medio, con que logra algunas ventajas su particular economía: y es, quitar del dinero, que se recoge de limosna, la parte que se les antoja, para el gasto de la comida, y regalar a los que acuden a los Oficios, y emplean en esto lo que debia servir para sufragio de los Difuntos, y para decir Missas (...): y de aquí se sigue también, que muchos retiran la mano, y no alargan limosna para sufragio de las Almas de los Fieles difuntos; y que todos hablan mal, renovando los antiguos dicterios de algunas personas, no bien intencionadas, y maldicientes, de que los Eclesiásticos lo passan alegremente a costa de las Almas del Purgatorio, y de las Missas"[59].

He aquí las raíces de un anticlericalismo no necesariamente identificado con los burgueses cultivados y descreídos de las ciudades[60].

[59] Ibíd., p. 380.

[60] Esta es la tesis de Bernard GROETHUYSEN, "La burguesía y el pueblo", capítulo IV de *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp. 33-58. En ese mismo lugar se encuentran dos referencias al tema que nos ocupa. La primera es la lamentación de un predicador sobre el destino profano del dinero las cofradías: "¡Quiera Dios que las cuotas no se empleen para comer y beber y toda clase de posibles fines mundanos!" (RÉGUIS, *Sermons*, cit. ibíd., p. 45). La segunda tiene que ver con la costumbre señalada más arriba de recoger los curas limosna (en este caso, en especie) tras las rogativas (pp. 48 y 450, en nota 54). Frente al uso de fuentes "cultas" (que contribuye a crear una imagen de anticlericalismo exclusivamente "culto" y "burgués"), el uso de otras fuentes ha puesto de relieve la existencia de un anticlericalismo "popular", basado en lugares comunes y en "abusos"

Aunque la costumbre no era exclusiva de los clérigos: los mismos laicos se reunían a comer en las igleias, según el uso primitivo, después de la misa, en las fiestas de los mártires, en las dedicaciones (o consagraciones) de las iglesias y, claro está, en los funerales[61]. En este último caso, era patente el peligro que se seguía de "quemar" en un banquete el dinero destinado a sufragios; por ello, dice Lambertini,

> "Tambien dexamos dicho, que deberán formar la cuenta de las limosnas, que para estos sufragios alargan los Fieles: Lo primero, porque si por retardar solamente las limosnas, que dexan los que hacen testamento, aunque no por esto sean atormentadas sus almas, padecen sin embargo aquellas penas, que no padecieran, si se cumpliesen los sufragios (...), qué diremos quando no se dilatan los sufragios, sino que absolutamente no se hacen, convirtiendo la limosna en cosas, que no pueden aliviar a los difuntos?"[62].

Estas cuentas de las limosnas para funerales y mandas testamentarias debían llevarlas los vicarios foráneos y, en el caso de que estos últimos tuvieran parroquia, el párroco más antiguo de su propia vicaría. Es decir, se encomendaba la correcta administración de ese dinero a personas extrañas a

---

como los mencionados. Aunque no esté totalmente exento de influencias "cultas", sirva de ejemplo el diario de Ménétra: D. ROCHE, *Cosí parlò Ménétra*, Milano, Garzanti, 1992, en especial el capítulo "Religione e personalità", pp. 379 y ss.

[61] "Instruccion LIV", cit., pp. 381-382. Lambertini recuerda las prohibiciones de estos a*gapés* ya en tiempos de S. Agustín y S. Ambrosio.

[62] Ibíd., p. 382. En realidad, en las culturas arcaicas, el consumir todas las riquezas del muerto tenía por objeto "liberarlo" totalmente de sus lazos terrenos para que pudiera entrar en la otra vida. Véanse las notas 54 y sobre todo 56.

la parroquia, que no tuvieran interés directo en los fondos[63]. La otra disposición del cardenal era, lógicamente, la prohibición de las *Agapas*. El tono que asume es bastante duro, sin duda porque la experiencia le enseñaba (como a sus colegas españoles) la dificultad de bregar contra costumbres muy arraigadas entre el propio bajo clero. Si en otras ocasiones apela a la caridad, al espíritu evangélico o simplemente al buen sentido, en esta ocasión no se anda con ambages:

> "Finalmente deberán entender que no es el Obispo algun puro Misionario, o mero Predicador, que despues de predicar, amonestar, y gritar, no puede dar otro paso; mas viven engañados si assi lo piensan, porque el Obispo tiene de la Santa Sede jurisdiccion coercitiva, y de ella queremos valernos por lo presente"[64].

La jurisdicción coercitiva: he aquí el pernio del reformismo de origen eclesiástico y su punto de fricción con la potestad civil, lo que lo hace a un tiempo posible e inaceptable, si existe realmente, o deseable y enajenado, cuando se reconoce su pérdida. Sin ella, poco se podrá hacer; quien la tenga decidirá el sentido de la reforma.

---

[63] Ni aun de los vicarios foráneos se fiaba totalmente Lambertini, por considerar que, en general, "nada quieren hacer, sino es darse buena vida, no disgustar a nadie, y hacer de los Señoritos". Por ello dispone que supervisen su labor los Revisores de cuentas. Ibíd., p. 383.

[64] Ibíd., p. 384. La *instrucción*, fechada el 8 de marzo de 1736, dispone la pena de diez ducados de plata para los transgresores.

3. Ecos muratorianos

No hay que descartar, en la visión que los obispos españoles tienen de las cofradías, otras voces provenientes del mismo mundo eclesiástico. Aunque no lo citen, hay una convergencia de motivos con el pensamiento de Muratori. "Convergencia" o "eco", puesto que no me atrevo a hablar de una "influencia" cuya verificación supera los límites de este trabajo. La difusión e influjo de la obra muratoriana en España ha sido estudiada por Mestre, que centra su atención en el círculo de Mayáns. Visto que el erudito valenciano recomendó las obras del modenés a clérigos de su entorno[65], no hay razones para creer que fueran desconocidas entre los eclesiásticos y, en concreto, entre la jerarquía, por lo general bastante "leída" y al tanto de las novedades. La misma relación entre el papa Benedicto XIV y Muratori[66] sería ya de por sí una especie de "carta de presentación" suficiente entre la jerarquía española. Y ello, a pesar de la prohibición de alguna de sus obras por la Inquisición[67]. En 1763 se publicó, con mutilaciones, la traducción de *Della regolata devozione dei cristiani*. En *La devoción arreglada del cristiano* el traductor, Miguel Pérez Pastor, suprimía largos párrafos sobre cuestiones teológicas, la explicación de la misa y, la crítica a la excesiva devoción por los santos y la proliferación de días festivos[68]. Prohibida *De*

---

[65] El mismo nuncio Enrique Enríquez era amigo de Muratori y mantuvo correspondencia con Mayáns. A. MESTRE, "Muratori y la cultura española", en *La fortuna di L. A. Muratori*, Firenze, Leo Olschki, 1975, p. 206. También estaban familiarizados con la obra del italiano el obispo Asensio Sales y, sobre todo, José Climent, entonces canónigo de Valencia y más tarde obispo de Barcelona (ibíd., pp. 202 y 210 respectivamente).

[66] Ibíd., p. 215.

[67] *De superstitione vitanda*, en 1750. Ibíd., p. 204. La *Filosofia Morale* se salvó gracias a los esfuerzos de Mayáns.

[68] Ibíd., pp. 213-214. Otras traducciones de sus obras fueron las de la *Fuerza de la humana fantasía* (1777), *La filosofía moral declarada y propuesta a la juventud* (1780),

superstitione vitanda, *Della regolata devozione* quedaba como punto de referencia esencial de la corriente reformadora.

Una de las cuestiones más debatidas, según se acaba de decir, era la abundancia de fiestas litúrgicas. El problema preocupó a Benedicto XIV que, antes de tomar una determinación, había consultado en 1742 a unas cuarenta personas, entre obispos, sacerdotes y laicos. No faltaron las respuestas de Scipione Maffei y Muratori[69], y el parecer de este último y las vicisitudes del caso quedan así resumidos en su obra: los deseos de reducir el número de festividades

> "son anche giunti al trono pontifizio, e han dato motivo al santissimo e dottissimo regnante pontefice Benedetto XIV di stendere e pubblicare sopra questo argomento una suntuosa disertazione, in cui si vede esposta la varia disciplina della Chiesa, ora ritenuta ed ora abbondante di feste, ed insieme le ragioni di bramarne oggidì sminuito il numero. Tempo però più propizio non potea presentarsi per isperarne qualche diminuzione che sotto un Pontefice sì illuminato e sì misericordioso verso dei poverelli, la causa dei quali si trova gravemente interessata in questo affare perché la molteplicità delle feste di precetto non può già increscere alla gente facoltosa e alle persone religiose, ma torna in evidente

Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencoas y en las artes (1782), y *Defectos de la Jurisprudencia* (1794). Ibíd., pp. 214-216.

[69] Pietro STELLA, "La *Regolata Devozione* di Muratori nella storia della religiositá cattolica", en la edición de MURATORI, *Della regolata devozione dei cristiani*, *op. cit.*, p. 7.

> pregiudizio ed aggravio de chi s'ha da guadagnare il pane colle arti e colle fatiche delle sue braccia"[70].

Aunque Muratori dedica la mayor parte del capítulo al análisis de la pobreza producida por la abundancia de fiestas, no era éste sin embargo el único mal: los perjuicios morales que se derivaban de ello eran bien patentes, al ser ocasión de diversiones mundanas, más que de santificación:

> "un grave abuso nelle feste sarà sempre quello di destinare quei sacri giorni ai balli, alle commedie, ai giuochi, alla crapula e ad altri simili e troppo mondani od anche viziosi divertimenti. Poca cura certamente ha dell'anima sua chi nella vita breve dell'uomo né pur attende nelle poche feste dell'anno a profitto della medesima, e niuna ne ha chi anche le fa servire per offendere Dio"[71].

Un mayor número de fiestas no significaba necesariamente mayor devoción. Abusos aparte, la forma misma de celebrarse muchas de estas festividades no deja de lindar en lo superfluo, cuando no en la superstición. Es el caso del culto a las reliquias, a los santos y a las imágenes, devociones compartidas incluso por los "pecadores habituales" y hasta por los "asesinos de los caminos"[72]:

---

[70] Capítulo XXI, "Delle feste e della divozione dovuta alle medesime", ibíd., p. 183.
[71] Ibíd., pp. 182-183. El adjetivo "pocas" da a Muratori la ocasión de enmendarse y augurarse la reducción.
[72] Capítulo XXIII, "Della divozione alle reliquie ed immagini dei santi", ibíd., pp. 206-207.

"Noi chiamiamo una gran divozione il far delle strepitose feste in onore dei beati servi di Dio con apparati sontuosi, con bruciamento grande di cera, musiche dispendiose, sonetti, salve di mortaretti, ed entra talvolta la gola anch'essa ad accrescere l'onore ai santi; in feste tali badiamo se l'umana concupiscenza più che la divozione abbia luogo. Ciò che i santi desiderano da noi già l'abbiam detto. Mancando questo può divenir la nostra divozione simile a quei razzi che fanno tanto lume e strepito per aria, e vanno poi a finire in nulla"[73].

Será por el contrario misión de la Iglesia fomentar una devoción verdadera, que parta de las formas fundamentales del culto: según el concilio de Trento (y en ello se basa el libro de Muratori), el culto de Latría a Dios en sus tres personas tiene la primacía sobre el tributado a la Virgen y los santos. Concretamente, el culto eucarístico merecía toda la atención de los cristianos; al contrario,

"Entrando taluno nei templi, dove egli realmente presente sta chiuso nel sacro altare, come mai si potrà egli scusare, se, trascurando di cercare ed adorare il padrone, corre a venerare i suoi servi?"[74].

[73] Ibíd., p. 207.
[74] Ibíd., p. 207.

A la escasa devoción al Sacramento había que atribuir, sin duda, el deficiente ornato que a veces se observaba. Sigue en esto Muratori casi al pie de la letra las disposiciones de Trento, y trae a colación los decretos de Clemente XI de 1705 sobre la forma de exponer el Santísimo. Lo mismo hubiera podido citar, según se ha visto, a Benedicto XIV. La voluntad de impresionar la imaginación popular por medios "visibles" conducía a excesos como los que se observaban en las procesiones del Corpus:

> "questa medesima Chiesa nel sacro concilio di Trento ordina a tutti i superiori ecclesiastici di vegliare acciocchè non si facciano processioni teatrali, l'aspetto delle quali produca non divozione, ma scandalo, o riso. Ed essere maraviglia come in alcuni paesi fuori d'Italia, anche vicini agli eretici, si soffrano somiglianti grossolani abusi contro l'intenzione e gli ordini della Chiesa medesima riguardanti specialmente la moderazione nelle processione colle statue. Ho detto fuor d'Italia, quasi che questa ne sia affatto priva, e non si veggano in qualche città processioni del *Corpus Domini* dove si sfoggia in macchine, persone travestite, carri, statue, e grandiosità di comparse. Servono tali spettacoli a muovere la divozione? Signor no. Solamente a riscuotere dal popolo ammirazione e cianciumi"[75].

[75] Ibíd., p. 210. La sesión citada del Concilio es la 25, *Decretum de indulgentiis.*

Muratori parecía tener en mente las procesiones organizadas en el Imperio asutriaco y, concretamente, en los Países Bajos. Por otra parte, la "admiración" y la "confusión" de los herejes era precisamente uno de los objetivos de estas procesiones, según el Concilio, más que la devoción en sí de los fieles. A los que el mismo Muratori reconoce que era difícil, si no imposible, impresionar por otros medios que no fueran los sensibles. Ya se ha citado al propósito su explicación del culto mariano y las cofradías. En general, el erudito modenés considera las imágenes y reliquias como un *medio*, haciendo siempre las salvedades oportunas para no ser tachado de iconoclasta. Menciona incluso las teorías de S. Gregorio Magno, aunque en realidad se manifiesta partidario de una religiosidad interior e intelectual:

> "Non si può negare, e ce lo insegna la esperienza, che la gente rozza non sa concepir le verità speculative; i libri non son fatti per loro; e a muoverli ci vogliono oggetti materiali e che cadano sotto la vista e l'udito. Le sacre immagini, chiamate perciò da san Gregorio il Grande *libri degli ignoranti*, furono in uso anche nei primi secoli della Chiesa e riconosciute per utili. Eccitano queste la divozion del popolo, ed altretanto fanno i sepolcri dei santi e le loro reliquie ed altre cose pie e divote. E quantunque, come ho detto, alle persone di miglior intendimento non occorrano somiglianti sensibili aiuti per sollevare i lor pensieri a Dio, pur sovente anche la loro pietà prende moto, o moto maggiore, da questi oggetti esteriori, come è al vedere le sacre funzioni della

> Chiesa eseguite con tutta maestà e divozione, e il visitare quei templi dove si conservano le indubitate sacre ossa dei santi"[76].

He aquí la "piedra de toque" de la "devoción regulada": primero, la *total majestuosidad* de las funciones sagradas *de la Iglesia* (y no otras) y, segundo, la *autenticidad*. Todo lo que no fuera esencial e *indubitable*, era superfluo o supersticioso. La devoción popular no deja de ser una especie de mal menor o, mejor dicho, una especie de *subrogatio* para las inteligencias inferiores, que privilegian siempre las devociones superfluas, cuando no las falsas. Muratori reproduce un largo párrafo de S. Agustín sobre las "devocioncillas" que se habían ido introduciendo, sin que se supiera ni cómo ni por qué, y que amenazaban con asfixiar la religión, por lo que era aconsejable eliminarlas, aunque en sí fueran inocuas:

> "E se un sant'Agostino desiderava che fossero tagliate fuori, ancorchè non fossero cose contro la fede, quanto più si hanno da disapprovar quelle che sono guaste dal vile interesse e contengono semi di superstizione o falsità?"[77].

Casos clamorosos eran, para él, la cofradía de *esclavos de la Madre de Dios* (prohibida en 1673), las indulgencias concedidas por interés, los famosos plomos del Sacromonte o (cosa que acarrearía la parcial censura de la obra en España), los oficios y novenas en honor de la Inmaculada

[76] Ibíd., pp. 204-205.
[77] Ibíd., pp. 228-229.

Concepción. La tolerancia de la Iglesia no significaba su aprobación, y era deber de los particulares denunciar los abusos, para que los enemigos de la fe no tuvieran motivo de burla. Pero lo más importante era "desengañar" al pueblo:

> "Poscia se tanto è lodevole e necessario lo zelo dei sacri ministri per disingannar il popolo in ciò che riguarda la morale cristiana e in far conoscere i vizi e peccati, perchè mai questo zelo non si ha da stendere anche a disingannarlo nelle vane opinioni e nella falsa divozione? Essendo queste nocive agli uomini, e impedendo che non si applichino alla soda ed essenziale pietà, importa assaissimo il ben istruire i fedeli del lor dovere e il togliere i loro inganni"[78].

Engaños, mientras la Iglesia estaba fundada en la verdad. Por eso no necesitaba falsos milagros, ni había de temer desvelar las mentiras, ni los desórdenes que se habían ido introduciendo, y que eran producto de "ingenios demasiado ambiciosos", amigos de la novedad y la singularidad, o bien del interés o de la ignorancia. Como colofón, Muratori resume lo que constituye la espina dorsal de su obra: una religión basada en una fe sólida y en la caridad:

> "attenendoci a quelle divozioni che ci sono spezialmente raccomandate dal Vangelo e dalla Chiesa non falleremo mai.

[78] Ibíd., p. 231.

> Ancorchè sieno legittime le stesse divozioni, se non alimentano o accrescono in noi l'amore di Dio e del prossimo, in cui consiste la pienezza della legge, diventano superfiziali"[79].

Algunas de las devociones "superficiales" (si no supersticiosas), y de los abusos más "interesados" se referían al más allá. Era obligación de la Iglesia poner las cosas en claro en cuanto al tráfico de indulgencias[80] y la aplicación de sufragios. Una de las cosas que más preocupaba a la "pobre gente", como se ha visto, era quedarse sin sufragios suficientes, al no tener dinero para pagar las misas. Como Benedcito XIV, Muratori se muestra sensible a esta preocupación, que no considera exclusiva del bajo pueblo:

> "(...) sopra l'amore che debbono conservare i fedeli per i loro defunti e alla cura d'aiutarli, se per ventura restassero loro peccati da purgare nell'altra vita: il che non metto io già per divozione solamente popolare, dovendo essa appartenere ad ogni fedele, ma ne parlo perchè alcuni si affaticano d'ispirar questa spezialmente al basso popolo"[81].

El riesgo de esto era, como se ha apuntado, que el pueblo se desesperase, o que prestara oídos a quienes le prometían la salvación segura

---

[79] Ibíd., p. 231.
[80] Ibíd., p. 219.
[81] Ibíd., p. 216.

con la adhesión a tal o cual cofradía o devoción[82]. Al contrario, había que fomentar su confianza explicándole la posibilidad de aplicar misas sólo con la intención, así como el valor de la oración. Las cofradías (cuyos eventuales defectos había que atribuir a sus componentes, más que al instituto en sí) eran un buen lugar para orar y ejercer las "pequeñas devociones", siempre útiles si se hacían con la atención debida y "ottimo cuore verso Dio". Es más, constituían una estupenda "plataforma" de acción pastoral:

> "E tanto più poi riescono utili cotali congregazioni se v'ha qualche sacro ministro che con breve intelligibile sermone vada ricordando ad ognuno i doveri della vita cristiana, e quei massimamente che appartengono al particolare stato di quelle persone"[83].

La misma opinión, como se verá, tendrá la jerarquía eclesiástica española, partidaria de aprovechar (con las debidas reformas) unas congregaciones concebidas para fomentar la devoción y extender los principios fundamentales de la doctrina cristiana (sin contar con su importante labor asistencial).

La crítica eclesiástica a las cofradías tiene, en suma, sus fundamentos doctrinales y disciplinares en el Concilio de Trento y sus

[82] Ibíd., p. 215. Murtori incluye entre estas "promesas de salvación" el decir "un particular número de misas en una singular manera". Se está refiriendo, sin nombrarlas, a las *misas gregorianas*.
[83] Ibíd., p. 215.

secuelas. Todos los aspectos relacionados con las prácticas y funciones más habituales de las cofradías (desde el culto eucarístico hasta el sufragio por los difuntos, pasando por devociones concretas como el Rosario), por no decir su misma fundación, estructura y organización, son examinados con detenimiento por la jerarquía. El punto de referencia constante es el modelo tridentino por excelencia: el impuesto por S. Carlos Borromeo en Milán. A éste y al Concilio siguen refiriéndose las disposiciones de Benedicto XIV, infatigable legislador desde sus tiempos de Bolonia, e importante por sus contactos personales con la Ilustración cristiana. Muratori se mueve sobre este fondo, y por eso muchas de sus críticas y propuestas parecen estar a su vez *en el fondo* de las efectuadas por la jerarquía. En realidad, da la impresión de que se trata de una misma, vasta, ininterrumpida corriente.

Las continuas citas de cánones, decretos y sinodales muestran además una Iglesia *legisladora* y con *capacidad coercitiva* (en palabras del mismo cardenal Lambertini). No se trata de meras amonestaciones u opiniones. Lo que supone la *fuerza* de la Iglesia será, a la postre, su debilidad, haciendo inevitable su enfrentamiento con el poder civil, que no admite competencia. Por eso, las alusiones a las *leyes eclesiásticas* enconan las susceptibilidades y cierran las puertas de la colaboración. Con su mejor voluntad, y sin saberlo, la jerarquía se estaba excluyendo (o dejando excluir) del proceso reformador.

2. Los informes de los obispos

La Representación de D. Cayetano Cuadrillero, obispo de Ciudad Rodrigo, solicitando la intervención del Consejo para frenar los abusos de las cofradías de su diócesis reavivó, el 8 junio 1768, la invectiva de Campomanes contra las cofradías. Al final de su informe de 22 de febrero de 1769, el Fiscal proponía realizar un sondeo entre los obispos como paso previo a la elaboración de un plan de reforma general, no ya circunscrita a la Corte, como hasta entonces. El método no era nuevo: ya en 1715 Felipe V había realizado entre los obispos una encuesta para acabar con los abusos más frecuentes en la Iglesia española, instándoles a que sugirieran también los medios más adecuados para ello[84].

Buen conocedor de todos los factores que entraban en juego, Campomanes exponía en los siguientes términos su idea de la encuesta:

> "Tambien se hace necesario oir a los Metropolitanos del Reyno, extractandoles los puntos contenidos en esta respuesta, omitiendo solo los de Jurisdiccion, por no escitar

[84] Entre otros cosas se propuso la acción de la Inquisición, y el nombramiento de obispos virtuosos por parte del rey. El Cardenal Belluga expuso ya entonces la necesidad de convocar concilios provinciales y diocesanos. A. MESTRE, "Religión y cultura en el siglo XVIII español", en el volumen coordinado por él mismo, *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII, Historia de la Iglesia en España,* vol. IV, Madrid, B.A.C., 1979, pp. 611-613. Teófanes EGIDO añade a esta encuesta las respuestas de los obispos de 1737 con motivo de la circular papal *Inter aegregias*: "Regalismo y relaciones Iglesia-Estado", ibíd., pp. 232-235.

> tal vez con su expresion algun desacuerdo, manifestandoles la intencion del Consejo en consequencia de lo dispuesto en las citadas leyes, para poner termino a tales desordenes, pasandose sucesivamente al Procurador General del Reyno, y subcesivamente a ambos Fiscales, por ser asunto que ha de inducir regla general, y no ser justo aventurar en él el acierto, con que procede el Consejo en todas sus deliveraciones"[85].

Los términos empleados a propósito de la jurisdicción bastarían por sí solos para indicar que "llovía sobre mojado". 1768 y 1769 son los "años calientes" de la pugna regalista y jansenista, y la consulta se celebra en un ambiente general de "excitación", como se diría entonces. Recordemos un par de episodios. A finales de 1768 Carlos III había encomendado el examen del *Juicio imparcial* al Consejo Extraordinario, compuesto de cinco obispos, que impusieron las correcciones a la segunda edición, publicada en 1769[86]. La posterior denuncia de la Inquisición y la forma en que Carlos III protegió a su fiscal son cuestiones conocidas[87]. Importa notar que entre los miembros del Consejo Extraordinario que dieron su parecer sobre el *Juicio Imparcial* estaban Juan Sáenz de Buruaga, obispo de Zaragoza, y José Javier

---

[85]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.*

[86] Los pareceres sobre la actuación del Consejo varían: EGIDO señala la oposición radical de los obispos, que por encargo del rey suavizaron los aspectos más fuertes (*op. cit.*, p. 241). LLOMBART, siguiendo a Laura Rodríguez y Noel, dice que los obispos solicitaron la supresión del escrito (*Campomanes, economista y político de Carlos III*, pp. 197-198). Por último, Concepción de CASTRO (que cita documentos del Archivo Histórico Nacional) dice que un solo voto particular recriminó la respuesta fiscal, callando los demás consejeros y sometiendo el expediente al rey (*Campomanes. Estado y reformismo ilustrado*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 163-164).

[87] La investigación de la Inquisición estaba en curso en el mes de noviembre. Vid. CASTRO, *op. cit.*, pp. 164-166.

Rodríguez de Arellano, arzobispo de Burgos[88]. Encontraremos sus nombres en las respuestas a la encuesta sobre cofradías encargadas por Campomanes y en el otro episodio "caliente" de 1769: el proceso contra Climent.

La abierta defensa que el obispo de Barcelona realizó de la Iglesia de Utrecht no era sino consecuencia de su simpatía (compartida por buena parte de sus colegas) hacia aquel grupo de jansenistas. Precisamente en 1768 el nuevo obispo de Utrecht envió a los españoles una circular con motivo de su nombramiento, y Clèment de Bizon realizó una visita por España, entrevistándose con Climent, Aranda, Campomanes y Roda. La pastoral del obispo de Barcelona de 26 de marzo de 1769 ocasionó la delación a la Inquisición, al parecer a instancias de Clemente XIV. Carlos III encargó el examen de las obras de Climent al Consejo de Castilla y, de nuevo, al Consejo Eclesiástico Extraordinario, que esta vez cerró filas para proteger al acusado. Según Mestre, "Climent salió ileso porque su episcopalismo encontró el apoyo de las ideas y la práctica regalistas del Gobierno"[89]. Si esto es así, ¿por qué no se dio mayor papel a los obispos en las reformas religiosas? El regalismo, que se volvería contra el mismo Climent en 1775[90], es siempre la respuesta.

En estas circunstancias envía Campomanes su circular a los obispos, y en estas circunstancias (con un Fiscal apenas escapado de la Inquisición y un obispo de Barcelona en apuros) irán llegando las respuestas. No las de

---

[88] EGIDO, *op. cit.*, p. 241.

[89] MESTRE, *op. cit.*, pp. 622-627. La cuestión se resolvió con una conciliatoria carta de Climent al Papa, en mayo de 1770, y la mediación de Roda por los jansenistas de Utrecht en Roma. El autor indica los progresos del episcopalismo, así como la evolución paulatina de muchos obispos del antijesuitismo a una tendencia jansenizante.

[90] "La reivindicación de los derechos episcopales aparecía, en gran parte, controlada por el regalismo". Ibíd., p. 626. La cuestión de las cofradías viene a confirmar esta aserción.

todas las diócesis. Al pie del borrador de la circular figura una lista: entre el 8 y el 15 de marzo de 1769, el Consejo acusa recibo de las misivas de los metropolitanos de Toledo, Sevilla, Santiago, Granada, Burgos, Tarragona, Zaragoza y Valencia, y se señalan como "Esentos" León y Oviedo[91]. En el Expediente General de Cofradías faltan las respuestas de Toledo, Valencia y Santiago, aunque figuran dos mucho más tardías de Plasencia (1773) y Teruel (1777).

La ausencia de Toledo resulta bastante llamativa, por tratarse de la mayor diócesis del reino. No sabemos si el cardenal Luis Fernández de Córdoba, arzobispo desde 1755, llegó a contestar a la encuesta[92]. No lo hizo su sucesor, el cardenal Lorenzana, nombrado el 27 de enero de 1772, cuando la reforma de las cofradías estaba pasando definitivamente al ámbito civil, aunque el Consejo recibiera todavía cartas de algunos obispos rezagados. Tampoco sabemos si contestó (seguramente no lo hiciera) el obispo de Santiago, Bartolomé de Rajoy y Losada, comisario general de Cruzada[93]. Más llamativa resulta la ausencia de respuesta del obispo de Valencia, Andrés Mayoral, que sin ser ilustrado cumplió un papel importante dentro del reformismo valenciano, y que cuidó especialmente las

---

[91] AHN, Consejos, Leg. 7090-7091. Madrid. 1769, marzo 7. Borrador de circular del Consejo a los obipos.

[92] Nacido en Montilla en 1696, moriría en su sede el 26 de marzo de 1771. *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, dir. por R. RITZLER y P. SEFRIN, vol VI: 1730-1799, Padova, Il Messaggero di S. Antonio, 1958.

[93] Doctor en derecho canónico, provisor y vicario general de Lugo y Compostela, murió en 1772, siendo sus sucesor Francisco Alejandro de Bocanegra, reformista pro-jesuita, nombrado el 8 de marzo de 1773 (ibíd.).

visitas pastorales[94]. Quizá la fecha de su muerte (el 6 de octubre de 1769) explique su silencio, que en cualquier caso no rompieron sus sucesores[95].

Si no está claro por qué se consideraba exentos a Pascual de los Herreros, obispo de León[96] y a Agustín González Pisador, obispo de Oviedo[97], pocas dudas puede haber respecto a Climent. Ya en el terreno de los prelados abiertamente filo-jansenistas y reformadores, llaman la atención la ausencia de nombres como el de Felipe Bertrán, que ocupaba la sede de Salamanca, o de Manuel Rubín de Celis, que en aquellos momentos era obispo de Valladolid. Tampoco aparece Francisco Armañá, entonces en Lugo y más tarde en Tarragona, ni La Plana y Castillón, obispo de Tarazona[98]. ¿No se les remitió nunca la encuesta o no contestaron? No es probable, que, de haberlo hecho, dada la personalidad de estos prelados el Consejo hubiera extraviado sus respuestas, que no podían mostrarse contrarias al proyecto de reforma. Y si se extraviaron, ¿dónde fueron a parar?

La circular de marzo de 1769 resumía en efecto los puntos fundamentales del informe de Campomanes sobre la representación de D. Cayetano Cuadrillero, incidiendo en aquellos aspectos que más podían

---

[94] MESTRE, *op. cit.*, pp. 617-618.

[95] Tomás de Azpuru (ministro del rey ante la Santa Sede, nombrado el 12 de marzo de 1770, moriría en Roma en 1772), y Francisco Fabián y Fuero, que ocupó la silla episcopal desde 1773 hasta su dimisión en 1795 (*Hierarchia Catholica*).

[96] Consejero de la Suprema Inquisición, falleció también a finales de 1769.

[97] Comenzó su carrera con el nombramiento honorífico de obispo de Tricomia, en Palestina, y sería después obispo sufragáneo de Toledo. Nombrado en 1760, ocupó la sede ovetense hasta su muerte en 1791 (*Hierarchia Catholica*).

[98] Mestre señala entre los filo-jansenistas otros prelados que tampoco aparecen en la encuesta: Palmero y Rallo (Gerona), Rojas Contreras (Cartagena), Juan de la Cuesta (Sigüenza), Miguel Fernando Merino (Ávila), Juan Manuel Merino (Astorga), Antonio Jorge Galván (Zamora) y Molina Lario (Albarracín), del Consejo Extraordinario (*op. cit.*, p. 622).

preocupar a los prelados y callando, como astutamente aconsejaba el Fiscal, lo tocante a la jurisdicción. En el primer párrafo se aludía a la consabida proliferación de hermandades y a sus numerosos gastos, subrayando que éstos iban en detrimento de las rentas parroquiales y producían la ruina de las familias y aun la despoblación del reino. Sobre la parroquia se insistía también en el segundo párrafo, señalando cómo las funciones de las cofradías interferían en el culto parroquial y detraían fieles al mismo:

> "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"[99].

La cuestión jurisdiccional, cuya alusión se quería evitar, asomaba sin embargo al aducir las leyes del reino como contrarias a la celebración de cuestaciones y a la imposición de derramas y contribuciones. En fin, la encuesta se presentaba con un doble objetivo: establecer una ley suntuaria y "regular" la devoción del pueblo conforme a los principios de la moderación. Claro está que, así presentada, la reforma no podía suscitar grandes oposiciones, ni se ofendía la susceptibilidad de los prelados en

[99] AHN, Consejos, Leg. 7090-7091. Madrid. 1769, marzo 7. Borrador de circular del Consejo a los obipos.

punto de jurisdicción, por más que fuera ésta la cuestión que estaba en juego. Más que hacer preguntas concretas (como se harán a los intendentes), el Consejo se limita a pedir un parecer de tipo general. Incluyo entre corchetes las correcciones hechas al borrador por considerarlas altamente elocuentes:

> "Y deseando el Consejo para evitar estos excesos establecer una ley suntuaria que reduciendo la devocion de los fieles al espiritu del Evangelio, y de la tradición de la Iglesia [tachados: modere, reduzca] fixe estas Congregaciones en numero moderado, y en la debida observancia, apartando todos los inconvenientes que ahora se advierten por el abandono con que la indiscreta devocion de muchos se conduce multiplicando cofradias de un mismo Titulo, y aun estableciendolas a titulo de suficiencia a la sombra de alguna estampa en un portal o Ymagen de su Portal sin consentimiento de la Justicia ordinaria, ni del Diocesano, y teniendo presente lo expuesto por el Señor Fiscal entre otras cosas ha acordado [en auto de 22 de Febrero proximo] que V.I. en calidad de Metropolitano informe en el asunto lo que se le ofreciere y pareciere para con inteligencia de ello y en consequencia de lo dispuesto en las citadas leyes tomar la providencia mas conveniente, a fin de poner termino a tales

desórdenes, y reducir las Cofradias a lo que las leyes, y la devocion [regulada] dictan"[100].

No falta en la misiva la nota "jansenizante", diplomáticamente asociada a la tradición eclesiástica. Como ejemplo de diplomacia es la elección del verbo "fijar" en lugar de los más explícitos "moderar" y "reducir". Igualmente elocuente es la reiteración de la idea de una devoción "regulada". Veamos qué opinaban los obispos al respecto.

2.1. Ciudad Rodrigo

Si incluyo la diócesis de Ciudad Rodrigo en la encuesta no es tanto porque la representación de D. Cayetano Cuadrillero[101] diera lugar a la misma, sino porque el Obispo siguió informando al Consejo en relación con el caso particular que denunciaba en su primera misiva, suministrando detalles interesantes sobre la intervención de la autoridad civil. Las cosas ocurrieron como sigue.

En junio de 1768 el obispo mandó su famosa representación al Consejo. Ya he citado varias veces este documento, por lo que me limitaré a resumir su contenido. En su visita pastoral, el obispo había constatado la pobreza de los habitantes y la despoblación del lugar, achacando a los

[100] Ibíd.
[101] Nacido en Palazuelo de Vedija (diócesis de León) en 1724, en 1777 sería trasladado a León, donde moriría en abril de 1800 (*Hierarchia Catholica*).

excesivos gastos de las cofradías aquel lastimoso estado. Las providencias de sus antecesores no habían logardo moderar los excesos, y él se había propuesto conseguirlo, prohibiendo las funciones, comilonas y otros gastos, eliminando algunas cofradías y reformando otras y, en fin, reteniendo sus constituciones para proceder gradualmente a su reforma. Ante la manifiesta oposición que encontraron estas medidas, recurrió a la chancillería de Valladolid, que consiguió impedir la celebración de las funciones el año anterior, aunque proseguían en la villa de San Felices, donde resultaban particularmente dispendiosas. El obispo acudía al Consejo para que ordenase al Alcalde mayor prohibir las funciones y gastos en el obispado[102]. En esta primera carta priman las consideraciones de tipo económico.

Consecuencias inmediatas de la representación fueron el informe de Campomanes y la encuesta a los obispos, de una parte, y, de otra, una Real Provisión por la que se ordenaba al Alcalde Mayor y demás justicias de Ciudad Rodrigo y su obispado publicar la orden en todos los pueblos y "cercenar los gastos que no perteneciesen al Culto", prohibiendo las comilonas, comedias y demás gastos de cofradías. También se ordenaba el envío de ejemplares impresos a la Chancillería de Valladolid para facilitar su cumplimiento en los recursos que hubiere. El Alcalde Mayor y Teniente Corregidor de Ciudad Rodrigo, D. Gregorio Rodríguez, ordenó la impresión de la orden y su distribución a todas las villas y lugares[103].

Los recalcitrantes vecinos de la villa de San Felices no se doblegaron fácilmente a las disposiciones de las autoridades eclesiástica y

[102] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1768, junio 8. El Obispo de Ciudad Rodrigo al Consejo.
[103] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1769, marzo 2. Orden de S. M. al Alcalde Mayor y demás justicias de Ciudad Rodrigo y su obispado (impreso, s.l., s.i, s.a.).

civil. Al contrario, los diputados y personeros enviaron un pedimento para que no se suprimieran los festejos que solía organizar la cofradía del Santísimo Sacramento el día del Corpus. El "programa de fiestas" era el siguiente: el día del Corpus, por la mañana, procesión y comedia; por la tarde, comedia: Al día siguiente, por la mañana, comedia, y por la tarde, capea de novillos y "toro de muerte". En la octava, reservado el Santísimo por la mañana y por la tarde, se celebraban respectivamente una comedia y otra capea y toro. Los mayordomos ofrecían una comida, y refrescos a los representantes durante los ensayos.

El alegato de los diputados, de una ingenuidad y sinceridad pasmosa en la descripción de las fiestas, no carece de ciertas reflexiones que parecen más propias de alguien que ha leído a Feijóo o a San Gregorio Magno, por lo que no habría que descartar la intervención en su redacción de algún clérigo o persona instruida del lugar. Corrobora esta posibilidad el mismo lenguaje empleado, y el hecho de que se diga que "nunca los párrocos consideraron estas comedias maliciosas" (cosa que no es del todo cierta), justo antes de demostrar su "inocencia":

> "Si combenimos en lo que demostramos, no se puede sustentar que semejantes diversiones sean ofensa al culto de los días y festividad a que se circunscribe, como no los son los fuegos artificiales, que regularmente los acompañan, y otras exterioridades de regocijo, que *en algunas conciencias 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"[104].

El enfoque "moral" parece delatar, en efecto, a un eclesiástico o persona "leída". Lo mismo que el intento de presentar las fiestas religiosas bajo la luz de la "pública felicidad" o, más bien, de la "pública tranquilidad", frente a los desórdenes y altercados que se podían producir en otro tipo de festejos. El autor del escrito parece, casi, un seguidor de la consigna "pan y toros" subordinada a un imperativo de orden público y moral:

> "tambien es constante, que las diversiones de esta clase, no son, ni pueden ser estímulo para disensiones populares, ni jamás se ha visto producirse en ellas la menor pendencia y rencilla, ni emulación; antes por el contrario, *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*

[104] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1769, [septiembre 16: probablemente, como se verá, fecha de una copia posterior]. Pedimento de los Diputados y Personeros de la villa de S. Felices de los Gallegos al Consejo. El subrayado es mío. Las comedias, se insiste al principio, no eran de las de "capa y espada", sino de batallas de ejércitos y asaltos de plazas, que conseguían asombrar a los labradores. Los mozos componían el cuerpo de mosquetería, y sobre el escenario danzaban dos "gañanes" con máscaras: el *Amable* y la *Hermosura*. Por cierto que la descripción del baile no era la más adecuada para suscitar la benevolencia del Consejo.

la ignocencia de la primitiva Iglesia), podemos afirmar, que es positibamente buena, la representacion de las Comedias de que ablamos, que *evita males sin ser por si maliciosa*"[105].

Lo mismo podía decirse de la "comida" y los refrescos, que consistían en la "frugalidad pastoril, de una olla podrida, y quatro tragos". Todo esto lo suscribían, no se olvide, los diputados y personeros de la villa. Si me he extendido en el Pedimento, es porque ocasionará una respuesta del obispo, esta vez más amplia y detallada, que coincide con la celebración de la encuesta. A instancias del Consejo, el obispo informó de la representación hecha "por la *Justicia* de la villa de San Felices, Mayordomos, y Cofrades de la Cofradia del Santísimo"[106]. Punto por punto, negaba la verdad de lo afirmado por los diputados y personeros, y ponía de relieve la existencia de divisiones dentro de la misma cofradía, dando a Campomanes material suficiente para confirmarle en sus intenciones.

Cuadrillero rebatía en primer lugar la supuesta justificación moral de las comedias y corridas de toros, así como la pretensión de que servían para aumentar las limosnas: en sus visitas, el obispo no había encontrado tales ingresos en los libros de cuentas. Y, por supuesto, considera tales diversiones perjudiciales y contrarias a la tranquilidad pública que pretenden fomentar:

---

[105] Ibíd. El subrayado es mío.
[106] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Ciudad Rodrigo, 1769, julio 5, fol. 47 . El obispo, al Consejo. El subrayado es mío.

"Seria muy del servicio de ambas Magestades, y mui propio de el zelo de la Justicia, que esta evitase diversiones perjudiciales, borracheras, y escandalos; pero no sé que contribuya a esto fomentar diversiones, y concursos cuyas resultas son regularmente turbativas de la paz y del buen orden, dando ocasion a varios excesos, lo que es de mas consideracion en estos Pueblos donde todos sus Vecinos son labradores, y jornaleros; pues siendo así, que con mucha dificultad se les reduce a que asistan a la Yglesia los dias festibos, y se abstengan de el trabajo, son los primeros en estas diversiones, que se executan en dias de labor"[107].

Cuadrillero tocaba, como se ve, uno de los puntos sensibles de reformadores laicos y eclesiásticos del siglos XVIII: los días festivos. Le preocupan las consecuencias económicas (que más adelante va a analizar con mayor detenimiento) pero como pastor no puede dejar de manifestar su preocupación ante los supuestos beneficios morales de las corridas:

"No es de menos consideracion se persuadan, que con comedias, y toros se da culto al Señor Sacramentado, se aumenta la devocion, y que esto lo executen en accion de gracias como expresan en su representacion. La penetracion de V.A. comprehende bien, quan ageno es este modo de pensar de el espiritu de Nuestra Religion Catholica, y que por

[107] Ibíd., fol. 47 v°.

solo este respecto, se les deben prohibir semejantes funciones como unico remedio para *desimpresionarles* de tan perjudiciales preocupaciones"[108].

El término subrayado equivale al ilustrado "desengañar", y las "preocupaciones" riman en consonante con "supersticiones". En el párrafo se descubre una concepción rigorista no lejana del jansenismo. Se enfrentan, en efecto, una devoción austera y "moderada" o "regulada", y otra contemporizadora con las necesidades de diversión populares. Cuadrillero no se muestra partidario de tolerar, como Feijóo, estos "regocijos", por considerar que, lejos de atraer al público a las funciones religiosas, terminaban por relegar éstas y el verdadero culto a un segundo plano. La naturaleza de la suplantación, además, era blasfema.

Sobre el conflictivo capítulo de los gastos, el obispo ofrece datos ocultados celosamente por los diputados y mayordomos: la ruina que causaban no es un prejuicio suyo, sino una confidencia que le hicieron los mismos vecinos durante la visita. Las mayordomías obligaban a muchos a vender sus haciendas y contraer censos, y era falso que los mayordomos costeasen los gastos de su propia voluntad. Así lo confirmaba por lo demás un acuerdo de la cofradía del año 1748, que reproduce literalmente: los gastos excesivos no sólo eran contrarios a la gloria de Dios y a la "moderación", sino que, efectivamente, habían arruinado a muchos mayordomos, de modo que era difícil encontrar quien quisiera desempeñar

[108] Ibíd. El subrayado es mío.

el cargo. Sobre esto abundaba otro auto de visita pastoral de 1763, referido a la generalidad de las cofradías del pueblo:

> "lo excesibo de los gastos que hacian los Mayordomos de el Santísimo, Nuestra Señora del Rosario, y otros era motivo para que no hubiese, quien quisiese servir dichas Mayordomias, que por esto en la vispera de el dia en que se hace la eleccion de Mayordomos del Santísimo andaban con el tambor tocandole destempladamente por las calles en demonstracion de no haber quien quisiese servir la Cofradia"[109].

Curioso método, pero no menos que otros empleados con el mismo fin, como invitar y hacer regalos a los posibles candidatos. En su primera visita, el obispo Cuadrillero ordenó reformar los gastos, sin resultado: los excesos continuaron aun contra la voluntad de los interesados,

> "por no malquistarse con algunos vecinos, que les persuaden es mengua suya ser menos que otros, y que el obispo se mete a gobernar su bolsillo (frase de que usan regularmente muchos perdidos, y olgazanes, que no faltan en los Pueblos)"[110].

[109] Ibíd., fol. 48.
[110] Ibíd., fol. 48 v°.

¿Quiénes eran estos vecinos que malbarataban la acción del obispo? ¿Eran realmente perdidos y holgazanes, o gozaban del suficiente poder y prestigio como para presionar a los reticentes mayordomos? Seguramente, se trataba de las mismas personas que estaban detrás del "pedimento" de los síndicos y diputados, por no decir que probablemente eran estos mismos. Uno de los argumentos que habían esgrimido ante el Consejo era el consentimiento de los párrocos a los festejos. Pues bien: los mismos párrocos de San Felices, La Hinojosa y Sobradillo fueron quienes informaron al obispo, en 1766, de que continuaban celebrándose las fiestas[111]. Fue entonces cuando el obispo acudió a la Chancillería de Valladolid, bajo cuya orden cesaron los festejos aquel año. Pero no al siguiente, en 1767. El paso sucesivo del obispo fue la *Representación* de 8 de junio de 1768, y la consiguiente aprobación por el Consejo de sus disposiciones.

Los "sucesos" de 1767 (que culminaron con la supresión, por el obispo, de la cofradía del Santísimo) muestran una cofradía sacramental que se niega a cumplir las funciones definidas por el modelo clásico tridentino: el mantenimiemto del culto parroquial. En su reiterada negativa (que corresponde a su identificación con otro tipo de cofradía) choca pues frontalmente no sólo con el obispo, sino con el mismo párroco. En su visita de mayo de 1767, Cuadrillero pidió examinar todas las ordenanzas. Halló que se oponían a sus contravenciones, especialmente en lo referente a los gastos de las mayordomías y la celebración de fiestas. He aquí el "cuerpo del delito":

[111] Sólo a los comediantes se dieron mil reales, sin contar los gastos de comida y otros. Ibíd.

"*es obligacion* de los Mayordomos dar el Juebes del Corpus por la tarde un refresco de vino, bizcochos, y obleas. Item es obligacion en obsequio de tanta Festibidad, que los Mayordomos busquen personas de esta Villa, que ayan de representar una Comedia el dia de el Corpus por la mañana despues de la procesion, y el gasto, que ocurriese lo ayan de suplir los Mayordomos a sus expensas. Item es obligacion de dichos Mayordomos encerrar en la plaza un toro, que se ha de correr el dia inmediato de el Corpus, y por razon de esperarle los Mozos, oficiales, y Mayordomos de la Cofradia de Nuestra Señora, han de dar a estos la limosna acostumbrada, o aquella en que se concertaren. Finalmente es constitucion, que los Mayordomos den un simple refresco a los oficiales de la Cofradia el dia que el Beneficiado, y estos se junten a *tomar las cuentas*"[112].

El obispo mandó llamar a Ciudad Rodrigo al beneficiado para entregarle las nuevas constituciones el 27 de mayo de 1768, y el 29 se les comunicaron a los cofrades, quienes respondieron con "acaloramiento nacido de su corta capacidad" que la celebración de las comedias, novilladas y toro quedaban a su arbitrio y expensas. Ante lo cual, el obispo optó por su supresión el 30 de julio. Lo que sucedió después demuestra no sólo el nulo espíritu de obediencia de la cofradía, sino la escasa inclinación a cumplir con sus funciones "institucionales". El obispo mandó (infructuosamente)

[112] Ibíd., fol. 50. Subrayado en el original.

entregar las alhajas y otros efectos a la iglesia, para el culto del Santísimo. En Semana Santa del 69 reiteró la orden, para costear la celebración del Jueves Santo, con idénticos resultados, y lo mismo sucedió el día del Corpus. En ambas ocasiones, "para evitar disturbios en días tan santos", el obispo encomendó al párroco que se encargara de la cera, que en realidad estaba a cargo de la cofradía, como las alhajas y demás rentas destinadas al culto del Santísimo[113].

Al fin, el obispo consideraba que había conseguido su objetivo, a pesar de no haber exigido la multa que había impusto, y de "estar tan vulnerada" su "jurisdicción". Sin duda, se conformaba con que todo se hubiese ejecutado "con mucha paz" y no hubiera habido "la menor turbacion en el pueblo". Las festividades se habían celebrado con la debida solemnidad (es decir, sin comedias ni toros) y con un apreciable aumento de devoción. La única nota discordante era lo que podríamos llamar "la rebelión de las pequeñas autoridades":

> "La insolencia de algunos de los Cofrades estaria remediada, y todo tranquilo, si la Justicia no les hubiera autorizado mezclandose en asuntos que no la tocan con aparentes pretextos"[114].

La "Justicia" eran, naturalmente, los diputados y síndicos. La cuestión era más delicada de lo que el obispo parece creer. Efectivamente, las "pequeñas autoridades" locales se alían con la población o, mejor dicho,

[113] Ibíd., fols. 50 v°-51.
[114] Ibíd., fol. 51 v°.

con una parte de ella. Y lo hacen *en contra* de los principios que inspiraron su institución: no como medio de control, sobre todo en épocas de carestía, sino a favor de un derroche irresponsable; no como vehículo de las quejas locales, sino como medio de coacción sobre los habitantes. No, en suma, como apoyo al proyecto reformador del gobierno, sino como obstáculo a la introducción de reformas. Pero hay más: el obispo *niega* el derecho de esa justicia, todo lo local que se quiera, pero siempre *real*, a inmiscuirse *en asuntos que no la tocan*. Es decir, reclama para sí la jurisdicción exclusiva sobre las cofradías, olvidando, quizá demasiado pronto, que él mismo había acudido a la autoridad civil ante la infructuosidad de sus medidas[115].

¿Cuáles eran las verdaderas raíces del problema, según Cuadrillero? Claro está que el derroche de las cofradías sólo podía incidir negativamente en una sociedad ya empobrecida (y la observación no podía pasar desapercibida a un Campomanes),

> "por ser lo mas del terreno de Mayorazgos, y de algunas comunidades, y porque siendo así, que no tienen mas bienes que los muebles, y semovientes son propensos a fiestas, en que neciamente se persuaden sirven a Dios abandonando la principal obligacion de su subsistencia, y la de su familia"[116].

[115] En este mismo sentido, subraya la oposición de la justicia a las disposiciones adoptadas durante su visita, realizada en conformidad del Concilio de Trento.
[116] Ibíd., fol. 51 v°.

Los mismos ensayos robaban horas de trabajo a los pobres labradores. Páginas atrás había indicado el obispo otro tipo aún más grave de pobreza, fomentada a su vez por el derroche en las fiestas:

> "Los gastos que hacen son grandes, y son pocos, los que pueden soportarlos sin notable perjuicio de su propria familia, que vive con la mayor miseria, sin que aun en la tierna edad la quieran enviar a la escuela por no tener espiritu para pagar a el maestro el corto estipendio señalado, y así se crían con suma ignorancia de manera, que ademas de costar mucho trabajo a los Parrocos instruirlos en los rudimentos de la fe en las Poblaciones mas numerosas son pocos, los que saben leer, y escribir, y por este defecto las Justicias se dejan governar de los escribanos, o fieles de fechos, lo que les ocasiona muchos inconvenientes"[117].

He aquí quién estaba detrás de los diputados y de las alusiones a los beneficios morales de las fiestas.

¿Cuáles son, en definitiva, los puntos principales de las cartas de Cuadrillero? En el terreno puramente religioso, un modelo de piedad sobria, modelada según las directrices tridentinas: importancia del párroco y de las visitas pastorales, impartición de la doctrina y la moral católicas a los fieles, cofradías dedicadas al mantenimiento del culto en las parroquias, y festividades centradas en la devoción eucarística (Corpus y Jueves Santo).

---

[117] Ibíd., pp. 49 r° y v°.

Ya en los aspectos más materiales (que influyen, como se ha visto a propósito de la educación, en los espirituales), el obispo se preocupa por la pobreza de sus fieles, señalando no una, sino varias causas: los gastos de cofradía, la incidencia negativa de las fiestas en los días laborales, el práctico monopolio de la tierra en manos de mayorazgos y comunidades religiosas, y la incultura de los habitantes. En lo jurisdiccional, el obispo pone de relieve la contradicción insoluble entre la defensa de su propia autoridad y la intervención, a petición suya, de la autoridad civil. Colaboración que se revela indispensable pero que querrá mantener en sus propios límites, sin admitir más intromisiones que las por él toleradas.

2.2. Tarragona

La respuesta del arzobispo de Tarragona, fechada el 22 de abril de 1769, fue la primera en llegar al Consejo, y la primera en atraer su atención. La impresión positiva que produjo el informe de D. Juan Lario se conservaba todavía después de su muerte[118]: en consulta de los Fiscales de 28 de abril de 1783, se consideraba "muy digno de tenerse a la vista el juicioso informe, y dictamen" que hizo el arzobispo,

[118] D. Juan Lario, nacido en Torrecilla de Rebollar en 1712, doctor en Teología, había comenzado su carrera como obispo de Leten (Macedonia), siendo después sufragáneo de Zaragoza hasta su nombramiento para la sede tarraconense en 1764. Murió en 1777 (*Hierarchia Catholica*).

"pues sin desviarse de los motibos justos, que hubo para establecer las congregaciones, y cofradias, insinua el abuso, con que se procede en el dia, recuerda las disposiciones sinodales de su Metropoli, que tiraron a precaverlo, y no lo han podido conseguir. Las reduce a un competente numero, y a las Parroquias, excita como necesaria la Real aprobacion; e insinúa ciertas precauciones mui oportunas para formalizar las ordenanzas de las que deban quedar (...) Este Prelado, y los Intendentes se acercaron mas a indagar el numero, y estado de las Cofradias de su Diocesi, y territorio que no los demas Arzobispos, que contestaron a la orden del Consejo"[119].

Puede parecer extraño que las sugerencias de un prelado que ese mismo año de 1769 defendió abiertamente a los jesuitas[120] acabaran inspirando en buena medida algunos de los puntos fundamentales de la reforma, pero así fue: los prejuicios del Consejo no eran tan fuertes, ni guardaba rencor (sobre todo si las sugerencias se ajustaban a sus expectativas). Y el comienzo del informe de Don Juan Lario no podía ser más halagüeño para el Consejo, pues reconocía de entrada el excesivo número de cofradías y los abusos a que había dado lugar, así como la

[119] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1783, abril 28. Informe de los Fiscales del Consejo (pasa a consulta el 25 de junio), fols. 214 r°-215 r°.
[120] En MESTRE, *op. cit.*, p. 626. Se trata del voto que Carlos III exigió a los obispos españoles para presionar a la Santa Sede en 1769 a fin de extinguir la Compañía.

inutilidad de todos los esfuerzos realizados hasta entonces por los concilios provinciales, prelados, visitadores y párrocos para ponerles fin[121].

En realidad, las cofradías se hallaban totalmente alejadas del "espíritu, reglas, y principales fines de su institucion primordial", que eran las recomendadas por los Sumos Pontífices y, especialmente, por San Pío V y por San Carlos Borromeo. Las cofradías, según el ideal tridentino, debían ser escuelas de virtud, que instruyesen a los fieles y los ejercitasen en obras de piedad, exhortándolos en el amor a Dios y al prójimo y culto de los santos, y auxiliándolos con oraciones y limosnas[122]. El obispo pasa a continuación a enumerar los excesos más frecuentes. En primer lugar, los de orden económico: al prelado le parecen ya de por sí abusivas las cuotas de entrada y anuales, que pudieran ser tolerables si no fuera por los gastos extraordinarios, como la manutención o construcción de nuevos altares o capillas[123] y, sobre todo, la celebración de las fiestas "con mas esplendor de lo que corresponde", derrochando el dinero, como era habitual,

> "en Cera, Musica, y lo que derraman profusamente en refrescos, comilonas, Huspedes, Maquinas de polvora, bailes, danzas, juegos, y otras funciones profanas, y mui agenas del verdadero espiritu de devocion, y culto de los Santos"[124].

---

[121] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Tarragona, 1769, abril 22. El Obispo de Tarragona a D. Ignacio de Higareda, fol. 101r° y v°.
[122] Ibíd.
[123] Con sus "ornamentos, Peanas, Banderas, Arcas, Lampara, y otros utensilios indispensables", ibíd., fol. 102 r°.
[124] Ibíd.

La denuncia de estas coloristas y ruidosas fiestas mediterráneas y de sus ruinosas consecuencias no se aparta de lo habitual en la época. Pero resultan especialmente pintorescos algunos medios empleados por las cofradías tarraconenses para allegar fondos. Uno era la "poncella", consistente en la rifa o subasta de cincuenta o más libras para dote de una doncella pobre. La cofradía se quedaba con el remanente de la puja, como en otras subastas de joyas y alhajas. El obispo censuraba duramente la costumbre, muy frecuente en los conventos de regulares, porque además de contravenir las leyes y celebrarse de noche y con "gritería, irreverencias y desacatos", los vencedores de la puja se quedaban con lo destinado a la "poncella", limitándose a dar unos cuantos reales a una muchacha para que asistiese a la procesión (se supone que del Corpus) tras la peana del Santísimo,

> "ricamente ataviada, y descubierta, sin velo, ni mantilla, con que se lleva tras de si la curiosidad, y atencion del concurso"[125].

Con estas y otras rifas, los conventos de regulares permanecían con frecuencia abiertos después del toque de oración. Otro cargo imputado a los regulares eran las rifas de joyas. A la puerta de las iglesias se ponían las "mesas de negociación", atendidas por dos o tres frailes o clérigos que,

[125] Ibíd., fols. 102 v°-103 r°.

"para atreher a las pobres, y sencillas Mugeres a la rifa, no reparan en mostrarlas por su mano las joyas, alajas, y pendientes, excitandolas a entrar, con la esperanza, y aliciente de la suerte: cosa verdaderamente impropia, y disonante a la decencia, y caracther, de los tales Religiosos y Sacerdotes, que tampoco reparan en ir publicamente por las calles con su campanilla en la mano, convidando al Pueblo, quando no han concurrido bastantes a sus Messas"[126].

Otra pintoresca costumbre de las cofradías era la subasta de chucherías en los bailes que celebraban en las plazas, y en la que competían los mancebos para obsequiar a las mozas de su elección[127].

Notemos que, hasta ahora, casi todos los abusos atribuidos a las cofradías aparecen asociados a la crítica de las órdenes regulares. Lejos de ser infrecuente, como se verá, el hecho denota la voluntad de una reforma eclesial de más alto vuelo, centrada en el modelo parroquial. Sabemos que estos factores se presentan asociados en las iniciativas de reforma religiosa emprendidas en Europa y, singularmente, en la de María Teresa y José I. España no será una excepción a esta tendencia, pero conviene recordar la vertiente eclesiástica de la crítica a los regulares, frente a quienes se fijan sólo en la la laica, por no decir anticlerical.

[126] Ibíd., fol. 103 v°.

[127] Ibíd., fol. 103 v°-104 r°. Las chucherías consistían en abanicos, tortas de pan adobado, jarras vistosas de vidrio y otras cosas, que se entregaban a la doncella después de haber bailado con ella, "no pocas veces con dispendio del rubor, y otras consequencias funestas".

Lógico colofón de todo esto es la crítica de todas aquellas actividades de las cofradías que interferían con el desenvolvimiento de la vida parroquial. En primer lugar, obligaban a adelantar o atrasar más de lo justo las funciones de las parroquias, que a veces se dilataban hasta después del anochecer. No era una mera preocupación por la puntualidad: la cuestión era tan importante que Benedicto XIV, siendo cardenal, le dedicó una pastoral, incluyendo una tabla en donde se ajustaba la celebración de misas y oficios a los datos astronómicos a lo largo del año[128]. La preocupación aumentaba en el caso de las procesiones, porque "al abrigo de la oscuridad" se cometían multitud de "excesos y maldades". En las de Semana Santa, singularmente, las parroquias quedaban desiertas el Jueves y Viernes Santo por la tarde, mientras "el príncipe de las tinieblas" aprovechaba con astucia las sombras de la noche y la concurrencia

> "para que ni se tribute al templo el respeto, que se le debe, ni se veneren con Religiosa devocion los Misteriosos pasos de dichas Procesiones; antes bien se ve, y observa, que los concurrentes no se detienen en hablar confusamente, reirse con demasia, tirar dulces, ni en otras acciones irreverentes, aunque vaian cubiertos con la tunica lugubre, que debia mover a compuncion, y reverencia, creciendo estos desordenes por toda la carrera, y especialmente, al pasar por

[128] "Instruccion XII. Quán necessario sea tener presente la Tabla del amanecer, y salir el Sol, del medio día, y media noche: de los desordenes que se siguen de no observarla: de la hora de empezar las Missas, y acabarlas: como el ayuno, y Fiestas", en *Pastoral...*, *op. cit.*, pp. 69 y ss.

dentro de algunas Yglesias de Essentos, y Religiosos, a causa de la estrechez del lugar y apretura de las gentes"[129].

No menos graves eran los convites organizados por los hermanos mayores las noches de procesión, contra lo dispuesto por el prelado y los párrocos. Las cofradías causaban además continuos quebraderos de cabeza a estos últimos, ocasionando constantes disputas por derechos de preeminencia tanto en las iglesias como en las procesiones[130]. No podía faltar, en el informe del arzobispo de Tarragona, uno de los puntos cruciales de la crítica eclesiástica a las cofradías, a saber: que detraían de las parroquias limosnas, oblaciones y fundaciones pías, en beneficio de las iglesias de regulares, capillas y santuarios. Por no hablar de la misma instrucción de los fieles, en que los párrocos se veían suplantados por los respectivos capellanes, con las consecuencias apenas mencionadas:

> "corre a cargo del Religioso, que gobierna la Cofradia el instruir a los Cofrades con sus Platicas, y por cuia causa faltan a las de sus propos Parrocos, y a la instruccion de la Doctrina Christiana: con este motivo, confessando y comulgando en los Conventos, y construyendo en ellos a nombre de la Cofradia, sepulturas separadas, se entierran en sus Yglesias, a donde, tras del cuerpo, van los funerales, las oblaciones, las Missas, las limosnas, las fundaciones, las fiestas, todo dispuesto assi en testamento, tal vez por

[129] El Obispo de Tarragona a D. Ignacio de Higareda, cit., fol. 104 v°-105 r°.
[130] Ibíd., fol. 104 r°.

> sugestion o consejo de los mismos Confessores, que frecuentemente se ingieren en la disposicion y arreglo de las ultimas voluntades, con sobrado perjuicio de las Parroquias, y poca edificacion de los que lo miran, y lo saben, siendo manifiesta prueba de esta verdad el ver a las Yglesias Parroquiales sumamente pobres, y faltas de ornamentos y otros adornos, quando las de los Regulares estan mucho mas bien surtidas, y con maior decencia, y esplendor, sucediendo lo mismo proporcionadamente con las Hermitas, Santuarios, y Capillas separadas"[131].

Como si esto no bastara, prosigue el arzobispo Lario en su invectiva contra los conventos, éstos se resistían a las visitas de los ordinarios, alegando sus privilegios y confiando (dato significativo) en el apoyo de los tribunales, donde presentaban sus recursos con gran facilidad[132]. Este caso de resistencia a la autoridad eclesiástica basado en el apoyo de los tribunales o autoridades civiles lo hemos presenciado ya en la villa de San Felices de los Gallegos, y tampoco es raro en Madrid (donde la presencia del Nuncio y del Consejo de Castilla proporciona aún más posibilidades a los pleiteantes)[133].

---

[131] Ibíd., fol. 105 r°-105v°.
[132] Ibíd., fol. 105 v°.
[133] El sentido de la resistencia y apoyo no era unívoco: también sucedía que se recurriese a la autoridad eclesiástica contra la civil. En los pleitos internos de las cofradías se dan los dos casos simultáneamente.

¿Cuáles son las sugerencias de D. Juan Lario en pro (por este orden) del "bien público", utilidad de las parroquias, tranquilidad de los pueblos y gloria de Dios? El arzobispo presenta cinco puntos[134]:

1. Prohibir la fundación de cofradías fuera de las parroquias (en conventos y santuarios), e incluso en éstas si no había "evidente utilidad o grave necesidad".
2. Disminución de las ya existentes, uniéndolas entre sí con sus rentas y limosnas, e incorporando las de lugares exentos a las parroquias, para evitar que distrajesen o desviasen la asistencia y devoción de los fieles.
3. Traslado a las parroquias de las fundadas en conventos, dejando en ellos a lo sumo una cofradía meramente espiritual, sin temporalidades ni administración de bienes.
4. Subsistencia de las cofradías del Santísimo Sacramento *de la Minerva* (en alusión a la matriz romana), del Rosario y santo patrón de cada pueblo, de las Almas del Purgatorio, de la Buena Muerte, y, en las villas populosas, de los Dolores de Nª Señora y de la Purísima Sangre del Redentor. Prohibición de rifas, *poncellas* y gastos excesivos, y prohibición también de exigir a los hermanos mayores más que un "leve socorro" para el culto.
5. Prohibición de procesiones nocturnas, bailes y danzas en las iglesias, y de funciones públicas en ermitas y santuarios, especialmente el día

[134] Resumo aquí los puntos que Lario presenta desglosados de igual manera. Ibíd., fols. 106 r°-107 v°.

de Pascua de Resurrección, por el gentío y desórdenes que se ocasionaban.

Estos puntos tienden, como se ve, hacia dos fines fundamentales: primero, la centralización de las cofradías en las parroquias y su subordinación a la vida parroquial. Y segundo, la adecuación de las cofradías supervivientes al más estricto modelo tridentino, con algunas excepciones, ligadas a la aparición de nuevas devociones (siempre de inspiración tridentina) consideradas especialmente útiles por la pastoral de la época. Empezando por el final, Lario describe a grandes rasgos las funciones a desempeñar por los principales tipos de cofradía: las del Santísimo son las mismas propuestas por S. Carlos Borromeo:

> "para honor y culto del Santísimo Sacramento, e iluminacion quando se exponga, y se lleve de Viatico a los Enfermos, en atencion, a que los Cofrades de esta Hermandad le cortejan, y obsequian devotamente en las terceras Dominicas de cada mes, en que regularmente confiesan, y comulgan"[135].

El uso mismo del nombre de la cofradía madre (Santa Maria sopra Minerva, en Roma), hace pensar que Lario está refiriéndose al modelo de ordenanzas de aquella cofradía. No ocurre lo mismo con la del Rosario, de la que no menciona los fines específicos, limitándose a asociarla a la del santo de cada pueblo. Lo cual es bastante significativo: se trata siempre de unificar

[135] Ibíd., fol. 106 v°.

cofradías y en este caso, seguramente, de dar un específico contenido devocional a cofradías locales, como las de los santos, que tenían más bien carácter "folkórico". En cuanto a las de ánimas, nos las muestra asociadas a las grandes misiones rurales , al tiempo que corrobora su éxito:

> "por la distinguida devocion, que generalmente se las profesa en toda esta Provincia, haciendose anualmente en quasi todos los Pueblos su Novenario, con Platicas de Mission, Comunion general, Missas, y muchos sufragios por los Difuntos"[136].

En cuanto a las de la Buena Muerte, se ha indicado ya su popularidad creciente a lo largo del siglo (incluso su defensa por un representante de la Universidad de Cervera). Las otras dos corresponden sin duda al tipo de devoción a un tiempo "sentimental" y meditativa puesta de moda por los jesuitas[137]. Si se piensa que el prelado se mostró contrario a la extinción de la Compañía, no puede extrañar esta mención. En cualquier caso, queda claro que Lario era partidario de las cofradías estrictamente devocionales; así lo confirma la sobriedad recomendada en el culto. Puede

---

[136] Ibíd.

[137] Tales eran el culto a la Cruz, o el *Via Crucis*, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús (desarrollado por Sta. Margarita Alacoque), o a sus cinco llagas. Véase como ilustración el capítulo VI del precioso libro de CHÂTELLIER *La religione dei poveri, op. cit*, pp. 115 y ss. El autor llama la atención sobre el hecho de que muchas de estas devociones nacieran en países de religión mixta, siendo muy difícir saber de dónde había salido esta devoción "sensitiva", centrada en los sufrimientos de Cristo. Los mismos luteranos intentaron fomentar un culto semejante al de las cinco llagas en Alemania; al contrario, en algunos países católicos como Irlanda los prelados intentaron prohibir los vía crucis (ibíd., p. 134-135). El hecho de que los sermones de los primeros predicadores metodistas no se diferenciasen mucho de los que se escuchaban en las grandes misiones católicas da bastante que pensar sobre la sensibilidad de la época y las vías de la reforma.

llamar la atención el silencio absoluto sobre las cofradías asistenciales y, aún más, sobre las funciones de este tipo desempeñadas por las cofradías. El destino que propone para los bienes de las hermandades suprimidas confirman que Lario no piensa en ello y que no asocia la reforma de las cofradías a la de la beneficencia (como hará sin embargo el poder civil). Sólo en el exordio de su informe se encuentra una alusión a la asistencia mutua que se prestaban los miembros de las primitivas congregaciones.

El destino de las "temporalidades" suprimidas nos hace retornar al otro objetivo fundamental de la reforma propuesta por Larios. Las rentas debían unirse a las de las cofradías incorporadas a las parroquias, para aumentar así su caudal y evitar la lastimosa inferioridad ante conventos y ermitas. Los puntos segundo y quinto denotan la firme voluntad de centrar el culto y la pastoral en las parroquias. Las invectivas a los regulares revelan, con lo anterior, un convencimiento de que la reforma de las cofradías ha de entenderse en un proyecto más amplio de reforma religiosa. La eliminación de ciertas manifestaciones "populares" y la aprobación de algunas medidas adoptadas ya por el Consejo[138] serían otro aspecto de ese reformismo que Larios parece dispuesto a secundar.

Ahora bien, ¿quién debía emprender la reforma? El arzobispo de Tarragona no se muestra contario a una intervención del poder civil. Aunque no sea muy explícito, el hecho de que sugiera o al menos aplauda medidas "fuertes" como la demolición de ermitas, demuestra su apertura a la colaboración, máxime teniendo en cuenta el fracaso de la jerarquía y clero

[138] Se trata de la prohibición a los ermitaños de usar capucha. Larios llega a desear que el Rey mande cerrar e incluso demoler muchas de las ermitas y santuarios apartados en que no residía ningún sacerdote (cit., fol. 107 r°).

tarraconense en la eliminación de abusos. Así, en frases un poco hechas pero acordes con el resto de su informe, lo presenta al Consejo,

> "a fin de que se digne tomar las providencias, que su ardiente zelo le inspirase mas conducentes, y oportunas. Y ratificando a V.S. mi verdadera voluntad, y eficaces deseos de servirle (...)"[139].

Si hay algún conflicto jurisdiccional en este caso es exclusivamente con los regulares. Sin duda, este espíritu de colaboración contribuyó no poco a que el informe de D. Juan Lario fuera propuesto como modélico. Al principio de este epígrafe he reproducido el juicio que mereció al Consejo. De él se pueden deducir los puntos que causaron una impresión más favorable: el reconocimiento del propio fracaso (es decir, del de la jurisdicción eclesiástica), la reducción de cofradías, y los modelos a que se debían ajustar. Ahora bien, en una cosa falta el Consejo a la verdad: en ningún lugar el prelado "excita como necesaria la Real aprobación". Dice, sí que por ningún motivo *se debía permitir erigir ni fundar* cofradías en conventos o ermitas, pero no especifica de qué autoridad dependía el permiso. Los señores Fiscales estaban inventando interpretaciones según su gusto. Tampoco es cierto que este prelado se "acercase más a indagar el número y estado" de las cofradías: sólo alude de forma general a su excesivo número, sin ofrecer cifras, y ni siquiera menciona la cuestión de la aprobación. Del proyecto de Larios de fortalecer las parroquias con las

[139] Ibíd., fol. 107 v°.

cofradías reformadas según el modelo tridentino quedaba una lista de hermandades que habían de ser conservadas, tras la debida revisión de ordenanzas.

2.3. Zaragoza

La siguiente rspuesta en llegar al Consejo fue la del arzobispo de Zaragoza, D. Juan Sáenz de Buruaga. Perteneciente al círculo de Toledo, de tomistas convencidos, ello no fue óbice para que defendiera a Climent. Según Mestre, el punto que quizá defina mejor a este círculo toledano sea su antijesuitismo y, sobre todo, "su actitud favorable a las regalías de la Corona"[140]. Pero, al menos en este caso concreto, Sáenz de Buruaga se mostró duro de pelar.

Podría parecer en un primer momento que su informe peca de ingenuidad, visto que en el primer párrafo parece creer los motivos "oficiales" de la encuesta: la elaboración de una "ley suntuaria" para evitar los excesos y volver la devoción de los fieles al espíritu del Evangelio[141]. Pero, punto por punto, el arzobispo va a desplegar toda su artillería para rebatir o, por lo menos, atraer al terreno de la jurisdicción eclesiástica los

---

[140] MESTRE, "Religión y cultura en el siglo XVIII español", *op. cit.*, p. 621. Buruaga, presbítero doctor en teología, venía de ocupar la silla de Lugo cuando fue nombrado en enero de 1768 arzobispo de Zaragoza. Moriría en esa sede en 1777, a los 70 años de edad (*Hierarchia Catholica*). No hay que olvidar que, frente a su supuesto regalismo, el arzobispo se mostró duro con el *Juicio imparcial* de Campomanes.

[141] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, abril 29. El arzobispo de Zaragoza al Consejo.

temas de discusión. Estos eran, según el Consejo y según el resumen de Sáenz de Buruaga:

1. el excesivo número de cofradías, en contravención de las leyes del reino,
2. el exceso de gastos profanos,
3. el perjuicio que causaban a las parroquias y a los párrocos,
4. la petición de limosna sin necesidad y sin la aprobación del Consejo,
5. la imposición de derramas y contribuciones, prohibidas por la ley cuando superasen los 3.000 maravedíes.

El análisis pormenorizado de cada punto tiene por objeto una defensa enardecida de la autoridad eclesiástica y, en lo que respecta a las cofradías, el mantenimiento del *statu quo*. Sigamos en su argumentación al arzobispo que, llegada la ocasión, no dudaba en propinar "golpes bajos". Eso sí, "con sinceridad" y propósito de

> "contribuir a vuestras justificadas intenciones, y al beneficio espiritual de los Fieles y maior servicio de Dios, a que debo atender por la estrecha obligacion de mi Dignidad, y cargo Pastoral"[142].

[142] Ibíd., fol. 108 v°.

Ya aquí se percibe una diferencia con el arzobispo de Tarragona: Sáenz de Buruaga pone en primer y único lugar el bien *espiritual* de los fieles y el servicio de Dios, sin mencionar el bien común o la tranquilidad pública, y subraya su dignidad arzobispal, lo que hace intuir de alguna manera cuál será su idea de las relaciones con el poder civil.

Según el Consejo, las cofradías contravenían las leyes del reino. Según el arzobispo, la ley 3ª de la Recopilación fue promulgada por Enrique IV para evitar las ligas y congregaciones clandestinas perjudiciales al "sosiego público" y que solían disimularse tras la inocente fachada de una cofradía:

> "muchas personas, con fines torcidos, en daño de sus proximos, y escandalo de sus Pueblos juntaban Cofradias, las apellidaban con la vocacion de algun Santo, y algunas vezes hazian estatutos honestos, para disfrazar en publico sus ideas"[143],

por lo cual se revocaron todas las cofradías que *no* se hubieran hecho para causas pías y que no contasen con la autorización real y del *prelado*, prohibiéndose que en adelante se instituyeran sin estas condiciones. ¿Cómo era posible, entonces, que hubiera cofradías sólo con la autorización eclesiástica? ¿Se debían suprimir? Claramente, no. El arzobispo sostenía que era habitual la institución de cofradías con la sola aprobación del ordinario, puesto que el cuidado y celo demostrado por los prelados en no

[143] Ibíd., fol. 109 r°.

autorizar "congregaciones ilícitas", y su continua intervención para evitar los inconvenientes señalados por la ley, eran conforme al espíritu de ésta, como demostraba "la tácita dispensación, o permiso del Consejo"[144]. Es decir, que se había producido la tácita delegación de la autoridad civil en la eclesiástica.

No era por tanto conveniente suprimir las cofradías fundadas con estos títulos, dedicadas al culto, con estatutos "honestos" y bajo la continua supervisión del ordinario por medio de las visitas. Al contrario, Sáenz de Buruaga considera la conveniencia de suprimir las cofradías erigidas sin esos requisitos y, concretamente, las "juntas de oficiales" a las que se refería la ley 4ª. El arzobispo exalta las ventajas de las cofradías, señalando la importancia de su dimensión comunitaria:

> "Las Congregaciones y Cofradias en lo comun fomentan las piedad y debocion; tienen loables exercicios, frecuencia de Sacramentos, y asistencia a las funciones Ecclesiasticas señaladas en sus estatutos. Y el aliciente de ser estos actos de comunidad es conveniente para muchos que sin este motivo se privarian voluntariamente de aquellos bienes, de que tambien carecerían si no fuera por la oportunidad que les facilita la misma Cofradia: Las mas se emplean en socorrer nezesitados, y hacer sufragios por los Difuntos: Algunas estan dedicadas en obsequio del Santissimo Sacramento y todas contribuyen al Culto de las Yglesias"[145].

[144] Ibíd., fol. 109 v°.
[145] Ibíd., fol. 110.

Se perfilan aquí las funciones y tipología clásicas de las hermandades tridentinas. Sáenz de Buruaga cita las disposiciones de Pío V y Benedicto XIV sobre la institución de las cofradías del Santísimo Sacramento y de la Doctrina Cristiana en todas las parroquias[146], aunque reconoce que estaba lejos de cumplirse este objetivo, sobre todo en el caso de las segundas. En cuanto a los "abusos", el arzobispo los considera, a fin de cuentas, una excepción que no justificaba la supresión de las cofradías:

> "Ya porque las reglas que parezcan convenientes para precaberlos en las que habrian de quedar subsistentes, pueden servir para todas: y ya porque los obispos, a cuio cuidado puso el Tridentino en los capitulo 8 y 9 de la sesion 22 la visita de las Cofradias, y la facultad de tomar quentas a los que manejen sus caudales, pueden, y deben probeer oportunamente quanto allaren digno de reforma"[147].

Buruaga propone, por tanto, la unificación de ordenanzas, y se remite al concilio de Trento para reivindicar para la jerarquía eclesiástica todo lo concerniente al control y reforma de cofradías. La supresión y reducción le hace tocar el punto clave: el problema jurisdiccional. Si hasta aquí el arzobispo se había preocupado de mostrar la actuación eclesiástica conforme a la ley civil, ahora va a dar un paso adelante definiendo las

---

[146] Bulas *Ex debito* y *Et si minime*, respectivamente. Ibíd., fol. 110.
[147] Ibíd., fol. 110.

cofradías como cuerpos eclesiásticos. De nuevo la abstención del Consejo se presenta como argumento en apoyo de su tesis:

> "Porque las Cofradias dependen de la pribatiba autoridad del Prelado, como se reconoce en la referida Ley 3, que de parte del Principe solo requiere permiso o lizencia; estan sujetas a su jurisdiccion, asi en quanto al examen, y aprobazion de estatutos, como en el exercicio de sus funciones, y tambien para ser visitadas de los ordinarios, y darles las quentas de sus bienes, como mando el sagrado Concilio, y queda insinuado, de modo que son, y se reputan *verdaderos Cuerpos Ecclesiaticos*: y de aqui es, que si tienen su subsistencia de la autoridad de los Obispos, la misma deberia intervenir para que puedan suprimirse las que estubieren fundadas con su aprobacion. *Y acaso por esso no ha tomado hasta ahora providencia el Consejo sobre reduccion de Cofradias*, aunque no es la vez primera que se ha tratado en él en este asumpto"[148].

Buruaga, en práctica, "da la vuelta" hábilmente a la Ley y propina un "golpe bajo" al aludir por segunda vez a la abstención del Consejo, que interpreta como tácito consentimiento primero, y como implícito reconocimiento de la propia incompetencia jurisdiccional después. Ha comprendido muy bien que no se trata de establecer una ley suntuaria, y que

[148] Ibíd., fol. 100 v°. El subrayado es mío.

el Consejo sólo puede intervenir en las congregaciones en cuanto *cuerpos de laicos*. Con esta denominación aparecen insistentemente, de hecho, en los escritos del Consejo, sobre todo cuando se tocan los aspectos económicos. La defensa de la exclusiva jurisdicción eclesiástica llevada a cabo por el arzobispo debiera haber bastado a Campomanes y compañía para no seguir leyendo el resto de su disertación, porque se podían prever fácilmente sus secuelas.

La primera se refiere a la cuestión de los gastos superfluos, que se debían reducir. Pero cualquier providencia del Consejo sería inútil, porque tanto el gasto como la "superfluidad" eran cuestiones al fin y al cabo relativas, que dependían del tipo de cofradía y de los recursos con que contara. El arzobispo considera por tanto más adecuadas las medidas particulares, "según la diferencia de lugares y personas". Para ello convendría elaborar una previa "aberiguación, y noticia"[149] (que es precisamente lo que el Consejo había pedido a los obispos, y que encomendará después a los intendentes).

Por lo que se refiere a la incorporación de todas las cofradías a las parroquias, Sáenz de Buruaga no la considera factible y ni siquiera conveniente, visto el arraigo de ciertas devociones e imágenes a las que los fieles tenían "particular afecto". La detracción de emolumentos al párroco no era motivo suficiente para "privarles de aquel consuelo". Y aquí el arzobispo efectúa un nuevo ataque por sorpresa al mencionar la devoción de Carlos III por la Virgen de Atocha, que sirve de paso para considerar una vez más la validez de la definión de "religiosidad popular":

---

[149] Ibíd., fol. 111 r°.

"Por la devocion, que han tenido muchos Señores Reyes a alguna Ymagen, o por algun beneficio, que han experimentado con su invocacion, les han dedicado sumptuosos Templos, dotandolos con larga mano para que se de continuamente Culto a Dios en aquel lugar: Y nuestro piadoso, y Catholico Soberano nos da publico exemplo de esto mismo en la devocion con que frequentemente visita el santuario de Nuestra Señora de Atocha. Pues si los Fieles, o por si, o congregados en Cofradia se dedican por los mismos motivos en obsequio de alguna sagrada Ymagen, que causa puede haver para separarlos de su proposito?"[150].

Por cuanto se refiere a las cofradías fundadas en conventos y monasterios, no convenía separarlas de ellos, puesto que se beneficiaban de las indulgencias concedidas a la orden. Además, no estaba prohibida la fundación de congregaciones fuera de la parroquial, y algunas estaban unidas indisolublemente a los monasterios. Si en el informe del arzobispo de Tarragona se observa cierta pugna jurisdiccional con las órdenes religiosas, el de Zaragoza parece respetar su campo de actuación y sus derechos:

- "si se incorporaran todas a la Parroquial se despojaría a las demas del claro derecho que las asiste; para lo qual *no*

[150] Ibíd., fol. 111 v°.

contemplo a los Ordinarios Eclesiasticos con suficientes facultades"[151].

Tampoco cree el arzobispo que las funciones celebradas por las cofradías en las iglesias de los conventos interfieran con las de la parroquia, precisamente por celebrarse en lugares distintos. Si se produjera algún conflicto en las funciones públicas y procesiones, al párroco correspondía fijar los detalles de la hora y modo de la celebración, reservándose el derecho de impedir la intromisión de las cofradías en las cuestiones que fueran de su exclusiva competencia. Los ordinarios podrían establecer reglas para evitar los abusos en la forma y concurrencia a las procesiones y "funciones públicas"[152]. En resumen, quedaba al arbitrio de los párrocos y obispos coordinar las actividades de las cofradías y las parroquias. Las congregaciones se presentan así como entes autónomos, con un campo específico dentro o fuera (pero nunca totalmente *debajo*) de las parroquias. Sirven al culto, como señala al principio de su informe el arzobispo, pero no con un carácter "institucional" tan marcado como en el modelo de S. Carlos Borromeo o, simplemente, del arzobispo de Tarragona. La independencia económica respecto a la parroquia viene a corroborar esta autonomía.

Otro derecho "contestado" por el Consejo, en función de la ley 6ª, título 9, libro 1° de la Recopilación era el de pedir limosna sin licencia. Sáenz de Buruaga tampoco se deja amilanar en esta ocasión, y transcribe por entero esta ley de 1563, subrayando el último párrafo, por el que se permitían las cuestaciones en los lugares de *residencia* de los respectivos

[151] Ibíd., fol. 112 r°. El subrayado es mío.
[152] Ibíd., fols. 112 r°-112 v°.

monasterios, hospitales, iglesias y obras pías, "sin medio de questores ni publicacion de Yndulgencias". La licencia, considera el arzobispo, sólo era necesaria para pedir *fuera*, por lo que las cofradías, como obras pías, se ajustaban a la ley[153].

La prohibición de pedir limosnas no era tan banal como pudiera parecer. Según el arzobispo, la cuestación era totalmente necesaria para que las cofradías (carentes en su mayoría de bienes y rentas) pudieran desempeñar sus funciones, de modo que su supresión iría en detrimento del culto divino y del bien espiritual de los fieles. Las cuotas de ingreso, de carácter totalmente voluntario, tenían el mismo "fin honesto y piadoso", y tampoco eran contrarias a la ley, puesto que no se trataba de derramas. Ahora bien, el arzobispo no podía ignorar que en las ordenanzas de muchas cofradías se negaba la asistencia a los morosos, y le parece natural: eran consiguientes a la libre elección de inscribirse,

> "bien que no deben excluir a ninguno sin otro motivo, que el de no contribuir con la porcion señalada, y me consta se observa asi comunmente"[154].

Y era justo, porque el concepto asistencial era el de mutualidad, el de socorro mutuo, más que el de caridad gratuita (que de todas formas, tampoco queda excluido):

---

[153] Ibíd., fols. 112 v°-113 r°.
[154] Ibíd., fol. 113 v°.

"por si en este modo de contribucion advierte algun inconveniente la justificacion de V.A. no puedo menos de hazer presente que en muchas cofradias asisten a los Hermanos Enfermos con un tanto diario para su curacion, y alimento: en muchas mas da la Cofradia alguna cantidad para los gastos de entierro de los que fallezen: y en todas les hazen sufragios, y asisten a sus funerales: de modo que con la corta cantidad, que dan al mes, o al año, y les incomoda muy poco, tienen el alivio, y socorro de la Congregacion quando mas lo nezesitan, que acaso no lo conseguirian por otro medio"[155].

La institución de montepíos llevaba esos mismos derroteros y sabemos que ambos tipos de institución se solaparon: era muy difícil deslindar lo que se presentaba casi idéntico. Claro está que las funciones de la cofradía no se quedaban ahí, y el arzobispo las resume apresuradamente para cerrar su misiva, revelando su alarma ante lo que le parece ver en el fondo de la "ley suntuaria": la supresión indirecta de las cofradías:

"El culto externo; el exercicio de piedad, y devocion; el socorro de los Pobres; los sufragios de los Difuntos; y otros actos de esta naturaleza no pueden tener efecto sin algun gasto, y dispendio de las personas, que se dedican a ellos: si estos medios no se permiten, nezesariamente se desvaneze el

[155] Ibíd., fol. 113 v°-114 r°.

fin; y vendran a quedar indirectamente prohibidas todas las Cofradias, y aun reputadas como contrarias a las Leyes, si se estiman assi las limosnas, y contribuciones voluntarias de que penden para su subsistencia"[156].

Sáenz de Buruaga ignora en su carta (o hace como que ignora) otras fuentes de ingresos de las cofradías, indicadas por Larios, y menciona sólo de pasada los bienes propios de las congregaciones (lo que realmente podía interesar al Consejo). Dejando aparte la cuestión de si eran pocas o muchas las cofradías que disponían de un patrimonio, lo cierto es que la cuestión de la financiación no era tan sencilla. El mismo José II al instituir las nuevas cofradías de amor al prójimo discurrió un sistema de limosnas voluntarias para dotarlas de base económica, y no dudó en instalar los clásicos cepillos. Bien es verdad que el Consejo de Castilla pensaba que la reforma de regulares y la desamortización serían la panacea que permitiría solucionar el problema de la beneficencia. Pero el culto y el socorro mutuo seguían quedando al fin y al cabo a cargo de los propios interesados. Sáenz de Buruaga considera en definitiva que un ataque económico suponía el fin de las cofradías. Astutamente ataca por el flanco "liberista" al Consejo, defendiendo con insistencia el carácter libre y voluntario de los donativos, y planteándolos como una especie de pago por la prestación de un servicio (por eso, con cierta mentalidad "capitalista", no considera injusta o poco caritativa la exclusión de los morosos). Se trataba en el fondo de una operación bastante rentable, ya que por una pequeña inversión se obtenían

[156] Ibíd., fol. 114 r°.

beneficios de otra manera difíciles de conseguir. Pero su "ataque" descubría un punto débil que el Consejo ya conocía.

El informe de Sáenz de Buruaga es por tanto una especie de copia en negativo de lo que el Consejo desea oir. El arzobispo no se recrea en describir los excesos de las cofradías. No niega los abusos, pero considera posible su solución mediante la exclusiva intervención de la jerarquía eclesiástica y el clero. Aunque presenta las congregaciones como conformes a la ley civil, sostiene su carácter de cuerpos eclesiásticos y los coloca bajo la respectiva jurisdicción. Al contrario que Larios, sí presta atención a la función asistencial de las cofradías, y parece darse cuenta de que estaba en juego, al mismo tiempo, la reforma de la beneficencia; de ahí que defienda denodadamente los recursos propios de las congregaciones, sin querer aplicarlos a las parroquias. Concibe las cofradías como organismos con vida propia, sujetos a la autoridad eclesiástica pero autónomos, no identificados con la parroquia. En la visión de Sáenz de Buruaga conviven armónicamente congregaciones autónomas, quizá con reglas unificadas pero adaptadas a una gran variedad de situaciones, con conventos y parroquias. Ve amenazado este mundo rico y complejo por la sombra del poder civil, al tiempo que presiente el hundimiento de una rica actividad devocional y asistencial por una concreta amenaza económica. A pesar de sus ataques con las mismas armas del oponente, su tono, al final, es de súplica.

2.4. Sevilla

El arzobispo de Zaragoza no dejaba de tener razón cuando sostenía que la cuestión de los gastos era totalmente relativa y subjetiva. Podía ser que los cofrades se arruinaran, gastando por encima de sus posibilidades, pero también podía suceder que derrocharan porque se lo podían permitir. A mayor derroche no se sigue inmediatamente mayor pobreza: puede ser al contrario porque, por más que los pobres se diviertan gastando (como decía el arzobispo de Tarragona), sus gastos siempre tienen un límite. Algo de esto debía de pasar en Sevilla, cuyo escueto informe (cinco páginas) compite en brevedad sólo con el elaborado más adelante por el Intendente.

La cosa sorprende aún más sabiendo quiénes eran en ese momento el arzobispo y el Intendente, y el tipo de relación que mantenían. D. Francisco de Solís Folch de Cardona pertenecía al círculo de Olavide, intendente de Sevilla desde 1766. El cardenal Solís era, en palabras del último, un varón "superior en letras y en virtud", "amante del bien del estado y del público", conocido por "su celo por la disciplina eclesiástica, su liberalidad siempre pronta al bien general, su grande corazón capaz de las más altas empresas, su amor por la nación y, sobre todo, la ternura con que ama al rey y lo sirve"[157]. Consecuencia de su acendrado patriotismo fue su colaboración con Olavide en la elaboración del plan de estudios de la Universidad de Sevilla, así como en el proyecto del hospicio. No menos importante fue su participación en la reforma educativa (que preveía la utilización de los

[157] Citado por Luis PERDICES BLAS, *Pablo de Olavide. El ilustrado*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, pp. 95 y 299 en nota, respectivamente.

antiguos colegios y otros inmuebles de los jesuitas)[158]. Todo esto no debe hacer olvidar que Solís era un prelado que, como la mayoría de los de su época, seguía las grandes corrientes de la reforma tridentina en lo referencte a la pastoral y la devoción. Así, comenzó su pontificado en la capital hispalense con una gran misión en la que participó todo el clero de la ciudad y durante la cual estuvo prohibida la venta de bebidas. En 1765 fue uno de los 33 obispos españoles que solicitó a la Santa Sede la misa y oficio del Sagrado Corazón de Jesús para España[159].

Lo cierto es el Cardenal no respondió personalmente a la encuesta, por hallarse en Roma, así que delegó en D. José Aguilar y Cueto, gobernador del arzobispado durante su ausencia[160]. Pero es de suponer que la respuesta de Aguilar sería conforme a la de su superior y que contaría en último extremo con su aprobación. La carta lleva firma del 10 de mayo de 1769 y comienza con el acostumbrado resumen de la circular del Consejo. Según Aguilar, las numerosas cofradías instaladas en conventos no restaban oblaciones a las parroquias, que contaban con sus propias cofradías de Santísimo Sacramento y Ánimas,

> "que con edificacion sobstienen el culto en los tiempos mas solemnes de Corpus, su octava, y Semana Santa; ni las referidas Parroquias dexan de estar asistidas, ya en dichos tiempos, ya en los restantes del año, porque tambien otras

[158] Ibíd., pp. 279, 292 y 442-445. Según el autor, Solís colaboró para "reducir el excesivo número de cofradías", pero parece que los datos que aporta se refieren simplemente a la circular del Consejo a los intendentes en 1770 (ibíd., pp. 299 y 342-343).
[159] MESTRE, *op. cit.*, pp. 629 y 626.
[160] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Sevilla, 1769, mayo 10. D. Joseph de Aguilar Cueto a D. Ignacio de Higareda, fol. 116.

> Hermandades y Cofradias celebran igualmente en ellas sus respectivas Festividades"[161].

Las hermandades no sólo aparecen aquí ligadas a la parroquia, sino protagonizando de alguna manera la vida parroquial, puesto que "sostienen" y "asisten", y se consideran indispensables para garantizar el culto. Lejos de producirse interferencias, las cofradías siempre se han adaptado a los horarios de las parroquias y, por lo tocante a las procesiones de Semana Santa, señala Cueto,

> "en esto proceden con particular esmero de acuerdo las dos Jurisdicciones, Ecclesiastica, y Secular, bien que los regresos a sus Templos en las de la tarde son ya abanzada la noche por lo dilatado de las Estaciones"[162].

A pesar de ello, Cueto no registra ningún tipo de desorden. Es cierto, por lo demás, que la larga tradición sevillana y las disposiciones sinodales del siglo XVII contribuían al buen desenvolvimiento de las numerosas y fastuosas procesiones[163]. Sorprende, sin embargo, que el capítulo de gastos se liquide con las siguientes palabras:

---

[161] Ibíd., 116 v°-117 r°.
[162] Ibíd., fol. 117 v°.
[163] Me remito a los capítulos iniciales de las obras clásicas de F. GONZÁLEZ DE LEÓN *Historia crítica y descriptiva de las cofradías de penitencia, sangre y luz fundadas en la ciudad de Sevilla*, y J. BERMEJO Y CARBALLO, *Glorias religiosas de Sevilla*. Entre las disposiciones más importantes están las del cardenal D. Fernando Niño de Guevara en 1604.

"ni en estas [fiestas], ni en las que en los conventos se cumplen he notado escessivos gastos, que contribuyan a inutilizar a los vassallos; y solo de algunas de las Cofradias de la ciudad de Ezija de este Arzobispado, he sabido la escandalosa emulacion, con que empenden crecidas sumas en cera, sin que ayan bastado repetidas comminaciones, para cortar este abuso"[164].

O bien Cueto oculta la realidad, consciente del efecto que produciría en Madrid, o bien realiza esa aserción de forma totalmente sincera, considerando los gastos, como decía al principio, desde un punto de vista relativo. Si realmente no se arruinaba nadie, por elevados que fueran, no resultaban *excesivos*. De ahí que el problema sólo se señale en Écija, aunque el listón de "lo preciso para el culto" estuviera, como demuestra el patrimonio artístico sevillano, muy alto. La argumentación de Cueto en favor de las limosnas y cuestaciones sigue muy de cerca la del arzobispo de Zaragoza:

"En punto de questar no considero tampoco excesso; pues los mismos Hermanos, y Cofrades cuidan voluntariamente de lo preciso para el culto, aunque toman lo que los Fieles quieren dar para el propio efecto, ni hay tampoco reparables derramas, o contribuciones, con que queden pensionados, pues aunque en su ingresso ayudan con una corta limosna, y

[164] D. Joseph de Aguilar Cueto a D. Ignacio de Higareda, fol. 117 r°.

> annualmente siguen por lo comun pagando las que llaman averiguaciones, reducidas a dos, o tres reales, quedan ventajosamente recompensados con lo que las mismas Hermandades les contribuyen de cera, Missas, y otros sufragios en su fallecimiento, los de sus Mugeres, Padres, e Hijos, y los que cada año aplican por sus Defuntos"[165].

Al igual que Sáenz de Buruaga, el gobernador del arzobispado de Sevilla recalca el carácter voluntario de las cuotas y donativos, aunque no se extiende en las consideraciones jurídicas de aquél. Tampoco lo hace sobre los beneficios obtenidos a cambio por los cofrades, ya que se limita a indicar los sufragios por los difuntos. Quizá fuera ésta (en su opinión o en la de los mismos hermanos) la función principal, junto al mantenimiento del culto, y por eso la destaque. El caso es que su lacónico informe termina aquí, sin que note "otra cosa en el asumpto digna de poner en la suprema noticia del Consejo". Que esto fuera todo lo que tenía que comunicar una archidiócesis de Sevilla, nada menos que en cuestión de cofradías, y bajo un gobierno (tanto civil como eclesiástico) "ilustrado", ¿qué puede significar?

Es posible que las cofradías sevillanas, con todo su esplendor y magnificencia, respondieran realmente al modelo tridentino, y como tal fueran estimadas por un arzobispo que, con todas sus filias ilustradas, se mostraba partidario de instrumentos y devociones típicamente barrocos. Hay indicios para creer que fuera así. La cofradía del Cristo de la Fundación y Nuestra Señora de los Ángeles (la popular hermandad de los *Negritos*)

---

[165] Ibíd., fols. 117 v°-118 r°.

tuvo durante cuarenta años como mayordomo a Salvador de la Cruz, *el negro de la Casa Honda*. Movido por su devoción, se presentó solo y sin recomendación alguna ante el cardenal Solís, solicitando su protección para la capilla y la Hermandad. Solís, "prendado de la modestia y humildad de este hombre", no sólo se recibió como hermano en 1766, sino que se convirtió en protector de la cofradía, favoreciéndola con abundantes limosnas para el culto, salida de la cofradía y demás actos. Concedió además a la capilla un jubileo circular y obtuvo de Roma diversas indulgencias y gracias. Salvador de la Cruz tenía entrada en el palacio arzobispal a todas horas, y el cardenal, que le tenía en gran estima, le visitaba cuando estaba enfermo. Se considera que la cofradía alcanzó su mayor esplendor precisamente en esta época. A la muerte de Salvador, con 116 años, en 1775, el pueblo sevillano acudió en masa a sus funerales y entierro[166].

Los generosos donativos del cardenal Solís a los *Negritos* explicarían también la falta de críticas a los gastos excesivos. El derroche (que suele constituir el primer capítulo de las quejas fijas contra las cofradías) no sería tal si, como se ha dicho, es llevadero para los fieles y, sobre todo, si se considera *normal* o indispensable, dentro del modelo tridentino. Otro factor a tener en cuenta podría ser el estético: la calidad de las "inversiones" artísticas de las cofradías sevillanas poco tenían que ver con las rústicas manifestaciones denunciadas en otros lugares. Y, *last but*

[166] BERMEJO Y CARBALLO, *op. cit.*, pp. 391-394. También en GONZÁLEZ DE LEÓN, *op. cit.*, pp. 141-142. Otro dato de interés es que la hermandad contaba con la protección de la Maestranza, cuyos caballeros asistían a la fiesta principal, en que los negros corrían gansos a caballo delante de la capilla. Estas carreras se celebraron hasta 1807.

not least, creo que, entre los motivos para no prohibir las cofradías, las dos autoridades tuvieron que sopesar la consideración de que, sin duda, una revolución de las Vírgenes sevillanas resultaba mucho más temible que una revolución de las dulces *madonnas* toscanas... y apenas habían pasado 3 años desde 1766[167].

2.5. Granada

El informe del arzobispo de Granada, D. Pedro Antonio de Barroeta[168], se aproximaba al de Lario en Tarragona. En su carta, fechada el 2 de junio, dice haberse servido para la elaboración de su informe de las noticias proporcionadas por los obispos sufragáneos[169]. Barroeta había adoptado las medidas oportunas para corregir los abusos y modificar las ordenanzas en su visita general, durante la que apenas observó "superfluidad de gastos",

[167] En 1613, el sermón de un religioso contrario a la Concepción Inmaculada de María suscitó tal indignación popular, que faltó poco para que se desatase el furor de las masas. Un trinitario fue confundido con un dominico y apedreado, y circulaba una copla de una virulencia digna del peor anticlericalismo decimonónico: "Aunque le pese a Molina / y a los frailes de Regina; / al Prior y al Provincial / y al padre de los anteojos, / sacados tenga los ojos / y él colgado de un peral / fue María concebida / sin pecado original". En los numerosos actos de desagravio que se organizaron sobresalieron por su suntuosidad los de los Negritos. En BERMEJO Y CARBALLO, *op. cit.*, pp. 58-61 y 386.

[168] Licenciado en los dos derechos en Ávila, fue obispo de Lima antes de ser nombrado para la sede granadina en 1757, donde moriría en 1775 (*Hierarchia Catholica*).

[169] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Granada, 1769, junio 2. El Arzobispo de Granada a D. Ignacio de Higareda, fol. 119 r°.

"a causa, de que las mas de las hermandades aun no llegan a los precisos, y determinados por sus constituciones, por la quasi general pobreza de sus Pueblos, y por consequencia la de las Yglesias, de sus Ministros, y Fabricas, que por lo comun no tienen para los precisos ordinarios consumos menores. Assi me lo han acreditado los posteriores Ynformes que he tomado. Y que si no huviese hermandades tendria menos decencia el ornato de las Yglesias, y el solemne culto, con que frecuentemente se celebra el Santo Sacrificio de la Misa, y otros oficios y festividades en honor de Dios nuestro Señor y de sus Santos, y aun las funciones inexcusables, se executarian sin el debido aparato de concurso, en que convienen los Prelados Sufraganeos, especificamente en esta Capital, en donde se atiende al Culto Divino con una particular devocion, y esmero digno de admiracion"[170].

Las cofradías resultaban, pues, indispensables para mantener el culto en las parroquias: en lugar de "robar" de fieles y recursos, se erigen en sus pilares fundamentales. Las hermandades de Granada capital cumplen una función similar a las de Sevilla; su "esmero" indica además que no sufrían seguramante las penurias de los pueblos. El arzobispo pasa revista a continuación a los distintos tipos de cofradías existentes, especificando sus funciones, que corresponden a los modelos conocidos, si bien haga observaciones críticas sobre una tipología típicamente andaluza: las de

[170] Ibíd., 119 v°.

"Semana Santa". Las cofradías del Santísimo se ocupaban de administrar el Viático con la pompa y acompañamiento correpondientes, y disponían "con el mayor decoro" los oficios de Semana Santa y otras funciones. Respecto a las de Ánimas, organizaban en sus parroquias novenarios con un gran número de misas por todos los fieles difuntos, aparte de las que ya aplicaban cuando fallecía algún hermano. Los domingos mantenían capallanes que celebraban sin cesar sufragios hasta el mediodía. Ambas hermandades contribuían además a los gastos del jubileo de las Cuarenta horas[171].

Punto y aparte eran las cofradías que organizaban las procesiones de Semana Santa, cuyas constituciones preveían las posibles disensiones con los párrocos y los excesivos "gastos en profanidades" (convites, funciones de pólvora, vestidos y otros), que

> "provienen de falsa devocion de algunos hermanos, que quieren ostentar fausto, y vanagloria en excederse a sus antecesores; pero esto se procura corregir y lo executan a costa de sus bolsas, y no de la hermandad, cuyos fondos son tenues sin que el repartimiento pueda perjudicar a los Cofrades, ni al Comun, quando el cumplimiento de su Instituto no tiene otro fondo que el de las limosnas de tres, quatro, o seis reales annuales, que se exige a cada hermano, y las voluntarias que recogen a esfuerzos de sus diligencias en las Demandas, a que estan obligados por constitucion"[172].

---

[171] Ibíd., fol. 120 r°.
[172] Ibíd., fols. 120 r°-120 v°.

Sólo se censuran por tanto los excesos no relacionados directamente con el culto. Pero el lucimiento personal tenía lugar a costa del propio bolsillo: de nuevo entra en juego el criterio "relativo" y subjetivo, y de nuevo se subraya el carácter puramente voluntario y libre no sólo de estos donativos extraordinarios sino (más importante aún) de las contribuciones ordinarias de los cofrades y de las demandas. Digo más importante porque estas últimas eran las que en teoría prohibía la ley (con las salvedades que notaba el arzobispo de Zaragoza). Es más: frente a esta última se alzan las constituciones, que *obligan* a los cofrades a efectuarlas.

Más problemáticas resultan, para Barroeta, las hermandades establecidas en los conventos de regulares bajo el título del Rosario y otros. No por su finalidad, que era ganar indulgencias y otras gracias, sino por el conflicto jurisdiccional que se creaba al fundarlas y agregarlas en archicofradías los regulares sin el permiso de los ordinarios:

> "Comunmente los ordinarios han hecho, y hacen la vista gorda, y disimulan por no entrar en costosas porfiadas competencias con los Prelados Regulares, y Comisarios Lateranenses, que se tienen por despóticos, y con los conservadores de Religiones, que se juzgan iguales al Papa y en todo independientes de la autoridad de los Ordinarios. Debiera pues incitarse, a que estos las visitasen auxiliandoles en caso necesario para ello la Real Jurisdiccion, con cuya providencia se remediaría el abuso, que influye la imaginada

exempcion, en que se fundan, para considerarse libres de la obediencia a los Prelados del Territorio"[173].

El arzobispo está planteando nada menos que la pugna jurisdiccional entre la jerarquía eclesiástica y los superiores de las órdenes religiosas, en términos aún más explícitos que su homónimo de Tarragona. Pero es que además la solución que propone (la intervención de la jurisdicción real en apoyo de la eclesiástica) no podía dejar de interesar al Consejo: se trataba de una "guerra contra los frailes" en la que casi todo valía, y en la que no siempre se calculaba el peligro de ciertas alianzas. En definitiva, Barroeta está pidiendo un imposible a Campomanes: que el poder civil refuerce al eclesiástico y luego se retire a su esfera propia, puesto que de las demás reformas, empezando por la de las cofradías, se ocupaban los prelados. El arzobispo de Granada consideraba necesaria para el culto la conservación de las cofradías, cuyos excesos se podrían eliminar reduciendo su número y gastos,

"pero su practica necesita de mucha discrecion, y tiento para evitar mayores inconvenientes. Siguiendo este norte se podra resolver, queden corrientes las Cofradias del Santissimo, de Animas y de Nuestra Señora con el titulo de mayor devocion de los feligreses, y del Titular, y patrono, del Pueblo, o Parroquia con particular encargo de la moderacion de gastos

[173] Ibíd., fol. 123 v°-124 r°. La mención de los comisarios lateranenses corresponde a la Archicofradía de S. Juan de Letrán, en Roma, que gozaba de privilegios especiales en virtud de las bulas de Clemente VIII, Sixto IV y Paulo V (ibíd.).

de Fuegos, y prohibicion de toda profanidad en los vestidos, y convites para que nada se distraiga del Culto Divino, ni de la observancia de sus Constituciones. Y que la insinuada resolución la acomoden los respectivos Ordinarios, como hallasen ser conveniente a la sencilla devocion de los Fieles, y demas circunstancias"[174].

La reforma concuerda con la propuesta por el prelado de Tarragona, como se ve, en la conservación de los mismos tipos de cofradías, si bien el de Granada haga mayor hincapié en su ejecución por la autoridad eclesiástica, no sólo por estar convencido de que caían bajo su jurisdicción, sino porque temía sin duda que el poder civil no actuase con la debida "discrección y tiento". Mayor control y reforma consideraba necesarios en las cofradías fundadas en conventos de regulares, con quienes Barroeta mantenía un "pulso" jurisdiccional. Así, en estas iglesias sólo debía permitirse una cofradía,

"con sujecion a la visita del ordinario, y de que concurra un Ministro eclesiastico nombrado por él a las Juntas de elecciones, y quentas de sus Mayordomos. A cuyo dictamen me persuade la experiencia de los ruidos, que con sus decantados privilegios han excitado los Regulares en muchas partes ofuscando con recursos la autoridad del Diocesano,

[174] Ibíd., fol. 124 r°-124 v°.

que temiendo consequencias de escandalos, ha elegido el partido de sobreseer en el uso de sus facultades"[175].

No se alude aquí, como líneas más arriba, a la directa intervención del poder civil (sino para aplicar, se entiende, esta medida). Se ha de notar que estas cofradías de los conventos ya no sólo quedaban sometidas a la supervisión de las normales visitas apostólicas, sino que se arbitraban medios para controlar la elección de oficios y la gestión económica. Si se recuerdan las alusiones al influjo de los frailes en los fieles en cuestión de testamentos, así como la frecuencia con que los religiosos se hallaban en las juntas de oficios por disposición de las mismas ordenanzas, se entenderá la insistencia del arzobispo en estos puntos.

Barroeta termina su informe con una nota de color local, que parece a propósito para satisfacer y justificar los propósitos reformistas del gobierno. Se trata de una denuncia de los excesos cometidos durante la romería de la Virgen de la Cabeza,

> "Para lo cual se juntan muchos vecinos de los Lugares, y emprenden el viaje, haciendo a porfia grandes prevenciones de comida, y vevida, con que se disponen a cometer en el camino los excesos mas escandalosos de la rustiquez, y de la vanidaz, e imponderables en la cercania, y estancia de aquel Santuario, para sobrepujarse en gastos, y desarreglos mui impropios de la Christiandad, segun se me ha informado por

[175] Ibíd., fol. 124 v°.

> personas, que lo han visto, sin que hayan vastado para correccion y enmienda las moniciones, y providencias del Prelado de la Diocesi de Jaen, y miro, como indispensable, y mui necesaria alguna particular resolucion, con que se eviten las graves ofensas de Dios, que producen los referidos congresos, y mezclas de Personas de ambos sexos, que indistintamente concurren"[176].

Se solicita aquí de nuevo abiertamente la intervención de las autoridades civiles, alegando los desórdenes de orden moral (más que de orden público propiamente dicho) que se producen en la romería. Sabemos que este tipo de peregrinaciones estaban en el punto de mira de los reformadores, sin que bastasen ya los argumentos de S. Gregorio Magno o de Feijóo para templar su animosidad. Notemos de paso cómo las críticas de los obispos suelen referirse no tanto al ámbito urbano como al rural: el arzobispo de Tarragona denuncia las costumbres de las cofradías de los pueblos, el de Sevilla protesta sólo de las de Écija, y el de Granada ensalza sobre todo las hermandades de la capital, y expone el caso de Santa María de la Cabeza, resaltando los efectos negativos de la *rustiquez*. Eso, dejando aparte al obispo de Ciudad Rodrigo y su representación.

El arzobispo de Granada coincide pues con el de Tarragona en su ataque a las cofradías fundadas en los conventos de regulares, y en su denuncia de un "abuso" concreto, propio del medio rural. Como el de Zaragoza o Sevilla, defiende la utilidad de las cofradías, y alaba las

[176] Ibíd., fol. 121 v°-122 r°.

establecidas en la capital, al tiempo que deja constancia del efecto positivo de su acción pastoral sobre las mismas. No rechaza la idea de "concentración" y racionalización de las hermandades, y elabora, como sus homónimos, una lista de las que debían conservarse, según el modelo tridentino. La lista resulta más breve que la propuesta por otros prelados. Aunque su defensa de la jurisdicción eclesiástica es decidida, reconoce su impotencia en algunos casos (los conflictos con los regulares y la romería), por lo que se muestra dispuesto a una intervención puntual de la autoridad civil, poniendo de relieve una vez más el difícil equilibrio que estaba en juego.

2.6. Burgos

También se muestra partidario de una estrecha colaboración monseñor José Javier Rodríguez de Arellano, arzobispo de Burgos. Presidente del Consejo Extraordinario, defendió a Climent en 1769, y se pronunció en contra del *Juicio imparcial* de Campomanes, al igual que Sáenz de Buruaga. Perteneciente, como él, al "círculo de Toledo", se le considera un radical antijesuita y regalista[177].

Su respuesta, fechada en Madrid el 13 de agosto de 1769, es la más larga de las que se conservan en el Expediente general de cofradías, y

[177] MESTRE, *op. cit.*, p. 621; EGIDO, *op. cit.*, p. 241. Rodríguez de Arellano fue designado en 1764 para la archidiócesis de Burgos, que ocupó hasta su muerte en 1791 (*Hierarchia catholica*).

bastante prolija en la exposición, que divide en 37 párrafos numerados. Como el arzobispo de Granada, se muestra concienzudo en el desempeño del encargo del Consejo y disculpa su retraso como una consecuencia de haber pedido informes de las diócesis sufragáneas, para complementar los datos obtenidos durante su visita pastoral. Tanta eficacia informativa no se correspondía al parecer con la práctica, ya que el prelado manifiesta su esperanza de que la "protección" del Consejo "haga fructuosos los suspiros que hasta aora fueron inutiles a todos los Prelados"[178]. Más adelante afirma que este órgano de gobierno "ha descubierto las enfermedades de estos cuerpos y señalado la receta segura para sus alibios[179]". No tanto, sin embargo, como para considerar inútiles sus sugerencias.

Rodríguez de Arellano sostiene, como no podía ser menos, la bondad originaria de las cofradías, y la necesaria vigilancia de los superiores para evitar los abusos que, como en toda sociedad humana, tendían a producirse. Menciona a este respecto, de forma general, las disposiciones de los concilios y de los sumos pontífices, y propone seguir el ejemplo de S. Carlos Borromeo, que

> "hizo en su Diocesis unos reglamentos tan llenos de prudencia, y de piedad, que en sola su imitacion, asegurarrian las Cofradias ser un jardin delicioso, mui proprio de la Yglesia y útil al Estado"[180].

---

[178] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1769, agosto 13. El Arzobispo de Burgos al Consejo, fol. 123 r°.
[179] Ibíd., fol. 124 r°.
[180] Ibíd., fol. 123 v°.

Se supone que la "utilidad" vendría de cortar los abusos. ¿Cuáles eran estos? Se debían, como se ha dicho, a la debilidad humana, más que a defecto propio de las cofradías, de forma que si la devoción no había crecido, habiéndolo hecho el número de hermandades, era por incumplirse las reglas. Casos extremos de la perversión a que se había llegado por este motivo eran los "Jesuatos, Fraticelos y Templarios". Los miembros de las hermandades, así, solían descuidar las devociones y la asistencia a las juntas, mientras que no faltaban a las comilonas:

> "No es temeridad el decir, que el principal impulso es el de la gula con todas sus funestas consequencias. En tres Pueblos quise remediarlo, mandandolo en la visita, y tubieron aliento, para decirme en memorial firmado, que no habria Cofradias, si no havia vino"[181].

De nuevo, los excesos gastronómicos (en este caso, alcohólicos) se centran en el medio rural, y los intentos de reforma se enfrentan a una tenaz y descarada resistencia por parte de estas cofradías, cuyas dimensiones de "sociabilidad" eran, sin duda, tanto o más importantes que las puramente devocionales. Rodríguez de Arellano propone como solución la reducción del número de cofradías, según el decreto de Clemente VII que prohibía la existencia en el mismo pueblo de dos hermandades del mismo nombre o

[181] Ibíd., fol. 124 v°.

circunstancias, exceptuando, por su utilidad, las del Santísimo Sacramento y Doctrina Cristiana[182].

Claro está que para reducir el número de cofradías, era necesario primero conocerlo con exactitud. El arzobispo (que no proporciona el correspondiente a su territorio) se refiere a la reducción en todo el reino, dotando de reglamentos oportunos a las cofradías supervivientes. Éstas debían ser, como en los casos ya estudiados, las del Santísimo Sacramento, Ánimas, santos titulares y "de devoción", previo examen de sus constituciones en conformidad con el espíritu de la Iglesia y "la utilidad común". Le preocupaba al arzobispo que tras las reglas se ocultasen las consabidas comilonas, que debían moderarse según el ejemplo de S. Carlos Borromeo y diversas disposiciones eclesiásticas:

> "Las Agapes antiguas fueron en sus principios mui laudables; Plinio con ser Gentil las llamo santos, y castos combites; Tertuliano tambien hizo su Apologia contra algunos enemigos, que las murmuraron, pero aun siendo tan santas se atrebio el exceso, y pudo mas que la moderacion, y juzgandose delinquente la mezcla de gula, y piedad en lo sagrado, se prohibieron enteramente por los Concilios"[183].

Este, por encima del daño económico, era el principal "peligro" de las comilonas:

---

[182] Ibíd., fol. 124 v°. La medida tenía por objeto, sobre todo, evitar conflictos entre las cofradías.
[183] Ibíd., fol. 125 v°.

"Embriaguese el que quisiere; Muy malo es, aunque sea en dia, y sitio destinados a este efecto, pero authorizar la concurrencia a unas acciones tan sucias, con el titulo de Hermandades aprobadas por la Iglesia, ni en este cuerpo Santo se deben tolerar, ni dejar de castigarlo el buen gobierno civil"[184].

Claro está que Rodríguez de Arellano no consideraría necesaria la intervención del poder civil para extirpar tales abusos del "cuerpo santo" de la Iglesia de no ser porque sus propios tentativos habían fracasado. Empezando por las *tasas* a los gastos que había prescrito en los libros de visita, y siguiendo por su carta pastoral de 6 de diciembre de 1766, escribía el prelado, la situación no era nueva:

"Estan llenos los Libros de Visitas de mis predecesores de precauciones juiciosas, y prudentes, pero sucede en todos nuestros cuidados, lo que Solés decía de los enfermos, *Curantur in Libris, et moriuntur in lectis*. En los Libros de Visita esta el remedio a tanto daño, pero los dolientes huien del remedio. Los Libros les procuran la salud, pero prosiguen bien hallados con su enfermedad; Una experiencia dolorosa me lo enseña asi, y no sera temeridad del juicio, el creer en igual apuro a los demas prelados"[185].

[184] Ibíd., fol. 126 v°.
[185] Ibíd., fol. 125 v°-126 r°.

Temeridades aparte, la eficacia de las visitas, de hacer caso a los obispos, variaba sensiblemente según la diócesis, según se va viendo. La metáfora y el lenguaje están por lo demás muy en consonancia con el espíritu de la época. ¿Lo estaría también la forma de aplicar el remedio "que se hallaba en los libros"? Rodríguez de Arellano observaba que el tipo de abusos que denunciaba era más frecuente en las cofradías de menestrales y gente pobre, que por lo demás componían la mayor parte de las congregaciones:

> "Su crianza, y estado les facilitan mas proporcion para los abusos, y sus fondos son muy pocos"[186].

De nuevo la ignorancia y la incultura como causa última de todos los excesos. El arzobispo, sin embargo, propone un remedio inmediato: la prohibición absoluta, en todo el reino, de la celebración de tales banquetes. Estaba convencido de que de esta forma desaparecerían casi solas las cofradías cuyo fin principal fuera este. No obstante, cree necesario que los ordinarios se ocupen de suprimir las que no se caracterizasen por su devoción, aplicando sus fondos a las más ejemplares, a las fábricas de las parroquias, hospicios, hospitales y otros fines piadosos,

> "dando quenta de sus trabajos al Consejo, porque nada será lo que se pueda conseguir sin esta poderosa protección"[187].

---

[186] Ibíd., fol. 126 v°.
[187] Ibíd., fol. 127 v°.

La "protección" no sería meramente nominal. Rodríguez de Arellano propone un modelo de reforma en que la autoridad eclesiástica recibiría el apoyo de la autoridad civil y, en concreto, de los Intendentes, visto que las pequeñas autoridades locales no eran de fiar (según se ha tenido ocasión de notar con anterioridad):

> "En este asumpto, en el de las comilonas, y otros gastos de esta naturaleza no debiera contentarse con sola una orden comunicada a los Alcaldes, porque o bien estos son de la misma Cofradia, o tiene muchos parientes dentro de ella, y por complices, o demasiadamante complacientes, continuara el mismo mal, y se hará ilusoria la prohibicion. Los Yntendentes deberan velar en el asumpto, y acudir a estos los Parrochos, y mas los contendrá el temor de quatro semanas de carcelería, que la Iglesia con todas sus censuras"[188].

Era, por tanto, la mano de la justicia con todo su peso lo que el arzobispo solicita como garantía para el éxito de la reforma. Buen conocedor de los mecanismos de la vida local, quizá tuviera en su haber experiencias como las del obispo de Ciudad Rodrigo, que optó por un expediente semejante, al recurrir a la chancillería de Valladolid. El Consejo usaría a los intendentes, como sabemos, pero en una fase preliminar de la reforma, al solicitarles la información precisa que los prelados no habían proporcionado. En cuanto a la dureza del castigo, el arzobispo se

[188] Ibíd., fol. 127 v°.

manifestaba mejor discípulo de Catalina la Grande, Federico de Prusia o el ministro de Parma que el propio Campomanes, que no podía ignorar las consecuencias que este tipo de imposiciones podían acarrear. Rodríguez de Arellano se muestra singularmente valeroso ante la reacción popular, expresando su opinión en belicosos términos:

> "Les disonará la prohibición, y alzarán el grito. Pero que se pierde en esto? Agradezerá el decreto la utilidad comun, y esta reforma es la que se debe buscar. De nada sirben unos soldados gregarios que no cumplen con la milicia espiritual, y unos cuerpos, en que solo el nombre es de religion"[189].

Los párrocos, se ha dicho, debían acudir a los intendentes, se supone que para señalar las infracciones. Como las disputas entre párrocos y cofradías serían inevitables, el arzobispo proponía la mediación de los mismos prelados, auxiliados por el Consejo. Se había de tener presente el papel central de las parroquias, para cuya asistencia se habían creado las cofradías, evitando las interferencias. Rodríguez de Arellano menciona de nuevo el ejemplo de S. Carlos Borromeo, que a su vez no hizo sino aplicar las disposiciones del tridentino[190]. Por eso los ordinarios debían regular los horarios de las funciones y procesiones de las cofradías, y los párrocos (o en su defecto algún celoso eclesiástico) debían asistir a todos sus ejercicios, dando cuenta al obispo de las irregularidades que observasen:

---

[189] Ibíd., fol. 127 r°.
[190] Ibíd., fol. 128 r°.

"Las cofradias establecidas en el distrito de la Parrochia deben mirarse como un ramo de ellla, y esta funda buen derecho para sus oblaciones, y limosnas, por lo que parece justo, que el Parrocho intervenga en su gobierno, y las mire con charidad, como miembros de su Grey. Será pues mui conveniente, que todas ellas dependan de la Matriz, y que se considere como si estubieran fundadas, en alguna de sus Capillas"[191].

La autonomía de estas congregaciones queda por tanto reducida, respecto a la que les conceden los prelados andaluces. ¿Qué sucedería con las fundadas en lugares apartados y en conventos, las más conflictivas desde todos los puntos de vista? Los ordinarios no debían permitirlas en las ermitas o lugares apartados, donde los días de culto solían ser "días de campo" con más inconvenientes que ventajas. Sólo debían de conservarse si dependían de iglesias seculares y eran de particular devoción,

"Pero aun en este caso, para evitar los perjuicios a las Parroquias, y remediar el olbido, que trae la indiscreta debocion a estos Santuarios, es necesario, que dependan de ellas, y que intervengan sus Beneficiados, o sus curas, siendo preferidos indispensablemente en la celebracion de Missas, y goze de oblaciones, de suerte que solo sea una separación material, la que las divida, pero en la substancia se miren

[191] Ibíd., fol. 128 v°.

estas Congregaciones, como si estubieran en las mismas Parroquiales. Esta resolucion conseguiria la incorporacion, que tan justamente desea el Consejo, hará que se conserve sin menoscabo, ni diminucion el derecho parroquial, y se dirigira bien la memoria hacia los Santuarios, Hermita e Ymagenes que veneran los Pueblos, quitando aquella independencia, que en cierto modo ha levantado Altar contra Altar, y extraviado a mucha parte de los Fieles, del centro, que deben tener sus obligaciones"[192].

El objeto de la reforma sería pues la plena dependencia de la organización parroquial. De ahí que todas las misas y funciones celebradas por las cofradías en estas ermitas debieran ser celebradas por el párroco, a no ser que hubiera algún capellán a título de beneficiado, nombrado a servicio de las cofradías. En cuanto a las establecidas en las iglesias de regulares, debían desterrarse como en las demás los abusos de comilonas, y hacerse respetar las reglas. Rodríguez de Arellano aconseja mucha prudencia en el traslado a las parroquias o supresión, y considera difícil aplicar una medida de carácter general. Teme, sobre todo, levantar la suspicacia de los frailes, ya que en definitiva las cofradías fundadas en los conventos iban en detrimento de los derechos parroquiales, sobre todo en un punto concreto:

[192] Ibíd., fol. 129 r°-129 v°.

"La experiencia ha hecho visible, que semejantes Hermandades son el maior impulso, para que muchos se entierren en sus conventos, y trasladandose a ellos las obvenciones debidas a las Parroquias, rinden mui poco los funerales a los curas, o por no estar la quarta mui corriente, o porque esta no indemniza en el todo las ofrendas, y oblaciones, que hacen en sus memorias los cofrades"[193].

Rodríguez de Arellano no pretende "impedir a los fieles la libertad de enterrarse donde gustaren", sino simplemente que dieran a las parroquias lo que les correpondía como feligreses. Propone así el arbitrio de pagar a las parroquias, además de los derechos acostumbrados, la mitad de las oblaciones, misas y sufragios que se hicieran por los hermanos de una cofradía. Los regulares, por su parte, debían agradecer que se conservaran en sus casas estas hermandades[194].

En cuanto al exceso de gastos profanos, el arzobispo condena la profanidad y la emulación, si bien dice no permitir estos dispendios la pobreza general de su diócesis, al contrario de las noticias que tenía de Andalucía. Consideraba moderadas las funciones de pólvora, que atraían más al pueblo que la fiesta religiosa en sí. Los gastos de cera tampoco eran abusivos, ya que la gente prefería que la función fuera "más sonada que lucida", en clara alusión a la afición a los cohetes[195]. Claro está que el único remedio a estas profanidades era la prohibición total,

[193] Ibíd., fol. 130 v°.
[194] Ibíd., fols. 130 v°-131 r°.
[195] Ibíd., fol. 132 r°. Allí mismo abunda en esta costumbre: "Al Pueblo ocioso, que llaman con Arboles, y coetes, hace poco eco la fiesta, y muchissimo los coetes".

"encargandolo a las Justicias seculares, porque de la Ecclesiastica se ríen, y encargando tambien al zelo de los Prelados, que dén cuenta al Consejo de los descuidos, que hubiese en estos abusos, con que se empobrezen los Pueblos, y se introduze la vanidad en el santuario"[196].

Siempre en el terreno económico, Rodríguez de Arellano propone, además de limitar los gastos inútiles, reducir las derramas o repartimientos, cuidando de invertir su fruto en fines piadosos. En cuanto a las cuestaciones, debían realizarlas personas "de probidad", elegidas por el párroco o prior eclesiástico de acuerdo con el mayordomo; así mismo, se daría razón de su producto. Ambos arbitrios se referían a las cofradías que no contasen con recursos propios, y que por tanto debían moderar los gastos a lo necesario para su funcionamiento[197].

El arzobispo de Burgos se muestra también partidario de la intervención de la autoridad civil en la aprobación de las nuevas cofradías, teniendo en cuenta una serie de puntos:

"En las cofradias, que se funden en adelante no temo riesgo ninguno. Observense bien las Leyes Reales que en ellas, en la aprobacion de V. A. y de los ordinarios del propio Pays se asegura enteramente su utilidad. El examen de sus reglas, el numero de las que ya tengan los Pueblos, y la conveniencia de la que se quiera establecer, para nuebo fomento de la

[196] Ibíd., fol. 131 v°.
[197] Ibíd., fol. 132 v°.

piedad, serán la piedra de toque, en que se conozca el acierto, y se asegure"[198].

El prelado es así el único que defiende abiertamente la necesidad de las dos aprobaciones, y ofrece al Consejo una serie de pautas que éste, efectivamante, seguirá, quizá no tanto porque se lo sugiera el arzobispo, como porque coincidían con las líneas que previamente se había trazado Campomanes. La verificación de las dos licencias y el examen de las ordenanzas será un trámite que se aplique no sólo a las nuevas cofradías, sino a las ya existentes, previo informe del número y situación general en cada provincia. La revisión de ordenanzas será, en la práctica, la única "arma" efectiva de la reforma, que habría de proceder, a la postre, analizando cada caso particular. Ahora bien, como el resto de los prelados, Rodríguez de Arellano cree que debe haber excepciones a esta revisión o, en otras palabras, que hay una serie de hermandades que deben sobrevivir:

> "las del Santisimo Sacramento, Doctrina Christiana, Animas, Rosario, y tercera orden de San Francisco. Pero sería conveniente, que todas estas se fundasen en las Parroquias. No se pueden ponderar dignamente los frutos de estas santas Congregaciones, en que son mas frequentes los exercicios, y acomodados a todo genero de personas; y sus gastos a los Pueblos importarian mui poco, contribuiendo casi nada anualmente y en su ingreso. Convendría pues mucho excitar

[198] Ibíd., fol. 132 v°.

el zelo de todos los obispos, y sus Parrochos, para que se erigieran en las Parroquias, y se observasen las prudentes, y sencillas reglas, con que estan establecidas"[199].

Las cofradías que defiende son las mismas, a grandes rasgos, que las las que se encuentran en las demás respuestas, si bien el arzobispo de Burgos añade a la lista la Venerable Orden Tercera. No se extiende en un análisis pormenorizado de cada una de ellas, pero del resto de su misiva se desprende su interés específico por la vertiente devocional de las hermandades, más que por su aspecto de mutualidad o asistencial (que ni siquiera menciona, a no ser que consideremos como parte del último los sufragios por los difuntos). Esta reducción de las cofradías a lo meramente devocional podía resultar interesante para el Consejo, puesto que venía a coincidir con sus planes de "reducirlas" a esa función, asignándose la asistencial al Estado. Así "reducidas", el Consejo no podía tener ningún inconveniente en que quedaran asignadas a la parroquia, al contrario. Prueba del interés del arzobispo por los aspectos devocionales es también su preocupación por revisar las indulgencias concedidas a las cofradías, para evitar los perjuicios espirituales que podían derivarse de las apócrifas[200]. Por último, Rodríguez de Arellano se interesa por el "mecanismo" administrativo de la reforma:

"todos los puntos expuestos, y los que merezcan la atencion del Consejo podran encargarse a los Prelados, y Justicias

[199] Ibíd., fol. 133 r°.
[200] Ibíd., fol. 133 v°.

respectivamente, para que de acuerdo comun zelen su cumplimiento, y den quenta a V. A. de todo lo que juzgasen digno de su noticia; Y para que no haia omision, sería mui oportuno, señalar termino fijo, dentro del qual deba pasar a noticia del Consejo, lo que cada uno hubiese hecho en su distrito"[201].

Rodríguez de Arellano (como confirman sus observaciones generales) está contemplando la reforma desde un punto de vista nacional. Llama la atención su propuesta de fijar un plazo para su ejecución, en vistas a agilizarla. Quizá intuyera o conociera los obstáculos que habría que afrontar. Este arzobispo, en suma, es de los que se muestan más regalistas en lo concerniente al aspecto jurisdiccional (a la autoridad civil toca castigar lo que repercute en el bien público) y a la aplicación misma de la reforma. No se muestra en absoluto celoso de su autoridad eclesiástica, sino que reconoce sus límites "coercitivos" (como diría el cardenal Lambertini), por lo que propone desde el principio una estrecha colaboración entre ambas autoridades. A la eclesiástica tocaría sobre todo la tarea de informar sobre el estado de las cosas, y vigilar por el cumplimiento de las disposiciones, mientras que a la civil correspondería la imposición de estas últimas por medios "fuertes". Considera a los intendentes como las figuras más adecuadas para efectuar la reforma, ya que los lazos de las autoridades locales con la población las hacían inadecuadas para ello. Los requisitos que señala para la aprobación de nuevas cofradías (el número de las ya

[201] Ibíd., fol. 133 r°-133 v°.

aprobadas, su utilidad, la doble autorización, la revisión de ordenanzas) se aplicarán también a las ya existentes.

Como el resto de los prelados, defiende un modelo eclesiástico centrado en la parroquia, a la que deben estar subordinadas las cofradías (sin apenas autonomía, al contrario que las andaluzas). Entre estas hermandades, Rodríguez de Arellano favorece las que se encuadran en el modelo tridentino, subrayando los aspectos devocionales por encima de los demás. Se percibe también en él el conflicto con las órdenes regulares, con las que se muestra sin embargo más contemporizador y abierto al diálogo. Su intransigencia tiene por objeto más bien los abusos que, de nuevo, se producen en el medio rural.

2.7. Plasencia

Con notable retraso respecto a las anteriores, llega al Consejo la representación del obispo de Plasencia, D. José González Lasso, sucesor de Lorenzana en aquella sede desde 1766[202]. Se trataba en realidad de un informe sobre cofradías y otros asuntos, remitido por el obispo al Marqués de los Llanos, que a su vez lo envió al Consejo[203].

---

[202] Antes de su subida a la silla episcopal fue lector de Derecho Canónico, canónigo doctoral y vicario capitular de Plasencia (*Hierarchia Catholica*).

[203] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Plasencia, 1773, enero 29. *Papel remitido a la Camara por el Marques de los Llanos sobre lo representado por el Rdo. Obispo de Plasencia en asumpto de el crecido numero de cofradias que ay en su Diocesi y otras cosas.*

Al obispo le preocupaba especialmente el elevado número de capellanías y beneficios inútiles (es decir, insuficientemente dotados), así como de cofradías y hermandades. Las cofradías, en su opinión, sólo servían para organizar comilonas y borracheras y para arruinar a las familias. Los mayordomos no dudaban en traficar con caudales ajenos,

> "y mas ahora que saven no se les ha de executar, o que se hará con Justicia de Compadres"[204].

Alude así el obispo a la "rebelión" de las justicias locales, que va a constituir uno de los puntos centrales de su alegato. El otro, que atraerá poderosamente la atención del gobierno, será el destino de las rentas de las cofradías, que el obispo propone suprimir. Propone dotar con ellas a los párrocos y fábricas de las iglesias y, donde no hiciera falta, a hospitales, escuelas y dotes de huérfanas, "según la calidad y necesidad del pueblo". En nota del 12 de enero de 1774, el Fiscal ordena unir el documento al Expediente General, para que se tenga presente lo que el obispo propone en cuanto a la aplicación de efectos[205]: en efecto, es el único de los informes que asocia la reforma de las cofradías a la beneficencia pública.

Amplio espacio dedica González Lasso a la cuestión de las capellanías. Según el Concilio de Trento y la Bula *Apostolici ministerii*, debían adscribirse los titulares de beneficios y capellanías a las iglesias con falta de ministros, o cambiar la adscripción según la necesidad; la reforma cortaría los abusos, garantizando la asistencia de las parroquias y la

[204] Ibíd., fol. 159 r°.
[205] Ibíd., fol. 163 r°.

verdadera disciplina, eliminando los clérigos ociosos. Ahora bien: el obispo considera necesario para lograr esto la cooperación de la justicia (porque si no, todos conseguirían a base de recursos seguir *sin oficio y con beneficio*), pero denuncia la intromisión de los jueces reales en el examen de capellanías y su declaración como legados píos. A su juicio, existía el riesgo de que los legos se "propasaran" en su intervención, ya que además, siendo muchos de ellos administradores o padres de los capellanes, no había garantías de que llegaran a declarar el verdadero valor y cargas de los beneficios[206]. En la práctica, se negaba a la jurisdicción del ordinario conocer en el asunto, y lo mismo sucedía en las cofradías:

> "Los Mayordomos de Fabricas y Cofradias confirman esta verdad, quantos y quantos no quieren pagar y egecutados en Justicia solo se logra perder el tiempo y empeñarse mas. Si los Curas reconvienen a los Alcaldes con algun escandalo o pecado publico le oyen piamente, o quando mas, ofrecen mucho, y dejan en pie el daño: para ocurrir a Juez superior no hay caudales, pues aun los que se deven hacen falta para la precisa subsistencia. En fin Señor, ha llegado a tanto mi dolor viendo cerradas todas las puertas a la Justicia, que he mandado a un Cura se retire quando no le paguen sus justos derechos o a la Fabrica para su precisa decencia"[207].

[206] Ibíd., fol. 159 v°.
[207] Ibíd., fol. 159 v°.

Lo que está en juego es, por un lado, la supervivencia económica de las parroquias; por otro, la jurisdicción del ordinario (y, más en general, la eclesiástica) sobre cuestiones patrimoniales. Tanto los beneficios como las cofradías debían reformarse en función de estos dos puntos fundamentales, adscribiendo sus bienes a las parroquias y devolviendo al ordinario una jurisdicción que veía amenazada por la connivencia de la justicia local con los intereses de los afectados. Los temores del obispo tenían un fundamento concreto: las cofradías habían desobedecido a los notarios que el prelado, en virtud de sus facultades, había enviado para hacer que pagasen lo debido. No creía que fuera necesario gastar las rentas del obispado en convocar a la audiencia en cada pueblo en estos casos. Pues bien,

> "habiendo nombrado dos con las qualidades que la real Cedula previene, un Corregidor recogio los titulos a influxo de los Escribanos, pretestando que los pasava al Consejo de V. M."[208].

Ante esta "rebelión", al prelado no le quedaba, claramente, más remedio que dirigirse al mismo Consejo reclamando sus derechos. Lo que, a su vez, motiva una forma especial de anticlericalismo local. Al menos así lo ve González Lasso, con cierta dosis de victimismo:

> "He disimulado tan exorvitante usurpacion por que como la voz vulgar de los ignorantes a divulgado con aceptacion que

[208] Ibíd., fol. 160 r°.

> los Eclesiasticos lo quieren governar todo, al cubierto de esta preocupacion, sacamos a lo menos el concepto de litigiosos, y amantes de la discordia, sin mas merito que defender nuestros derechos; pero nadie estrañará que penetrados por una parte del dolor de estos excesos, por otra de el de no tener expedita nuestra Jurisdicion y de ver reinar los escandalos y pecados publicos tal vez por nuestro silencio, le rompamos, exponiendonos con la mayor constancia a las Censuras, a las Carceles y a todas las felicisimas miserias que sufrieron los Apostoles y los primeros obispos que frequentaron este camino en defensa de la Iglesia"[209].

¿Podría tratarse de una velada alusión a la política regalista? En cualquier caso, mal lugar era el Consejo por esas fechas para defender con tanta vehemencia los derechos de la jurisdicción eclesiástica. A la "sombra de una independencia mal entendida", el "enemigo común" conseguía una buena cosecha, y las buenas intenciones podían terminar rompiendo "la dulce y blanda coyunda de la Ley de Dios". Si la Iglesia pretendía el pleno uso de su jurisdicción, no era sino para cortar escándalos, evitar pecados públicos, cobrar sus bienes y hacer cumplir los mandamientos; en definitiva, procurar el servicio de Dios y las almas que redundaban en la "felicidad de los Reynos y sus Ministros"[210].

La separación de jurisdicciones no era, además, casual: cada una tenía competencias propias que no podía delegar en la otra. La única

[209] Ibíd., fol. 160 r°.
[210] Ibíd., fol. 160 v°.

intervención posible de la autoridad civil en la jurisdicción eclesiástica era la "protección" (según el término por lo demás tan caro a los regalistas españoles):

> "V. M. (...) conocera facilmente que las riendas del Santuario no se manejan bien por manos estrañas: que los Pastores devemos estar alerta y velar desde la eminencia de nuestra Dignidad para conservar y governar las Almas que el Redentor nos ha confiado: que la Yglesia tiene Leyes peculiares para su govierno, y para executarlas sus Juezes, y superintendentes con el glorioso abrigo y auxilio de la proteccion de V. M. donde no alcancen sus fuerzas, y que (...) cuanto exponemos a V. M. es lo mismo que con toda pureza creemos conducente al servicio de Dios, a la salud de las almas, y al bien de la Monarquia"[211].

Pocos informes ponen mejor de manifiesto la contradicción entre la defensa a ultranza de la jurisdicción eclesiástica y la postura de regalismo moderado de muchos prelados españoles. Era muy difícil, por no decir imposible, sostener la propia autoridad implorando al mismo tiempo "protección" para poder mantenerla. La contradicción coincide con un reconocimiento más o menos franco de la propia impotencia en los prelados más "colaboracionistas". En el caso de Plasencia, el Consejo se hace

[211] Ibíd., fol. 160 r°-160 v°.

enseguida cargo de la situación, y, al tiempo que hace notar la sugerencia del obispo sobre la aplicación de bienes, añade:

> "sin perder de vista la preservacion de la Jurisdizion Real sobre dichos bienes como profanos, y sugetos a la Justicia ordinaria, aunque estén destinados a usos piadosos"[212].

2.8. Teruel

Mucho después de que hubieran llegado al Consejo los informes de los intendentes, se ordenó al obispo de Teruel (con fecha de 29 de agosto de 1776), que informase sobre la cofradía de S. Salvador de la localidad de Rubielos, lo que hizo el 21 de enero de 1777[213]. D. Francisco Rodríguez Chico proporcionaba también noticias sobre una capellanía fundada por la cofradía, cuyas rentas se invertían en aniversarios y otras funciones eclesiásticas. Este fondo y la cantidad aportada por los cofrades eran el único caudal de la congregación, que el obispo consiraba útil y piadosa. En cuanto a las ordenanzas, él mismo se encargó en su visita de que las formasen.

Se trata, como se ve, de un informe particular que poco puede añadir. En realidad, su interés radica en que revela cuáles eran, por esas

---

[212] Ibíd., fol. 163 r°.
[213] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Teruel, 1777, enero 21. El Obispo al Consejo.

fechas, las cuestiones que más preocupaban al Consejo (y que ya conocemos de sobra): el aspecto patrimonial de las cofradías y su "legalidad".

3. La opinión del Consejo

El Consejo no manifestó su juicio sobre los informes de los obispos inmediatamente, sino de forma marginal, en el sentido literal de la palabra. Habría que esperar a 1783 para que los Fiscales, en su consulta de 25 de junio, analizaran con mayor detenimiento las respuestas. En realidad, no lo hicieron sino de soslayo, aunque en la parte final de la consulta se encuentren huellas de las observaciones de los prelados.

Conocemos ya el juicio positivo (y la tergiversación) que mereció D. Juan Lario, obispo de Tarragona. Otro ejemplo de tergiversación es el efectuado por los Fiscales al oponer los informes de los obispos más celosos de sus jurisdicción a los de los intendentes:

> "Los demas Arzobispos, que han contestado la orden del Consejo, tampoco se oponen a la reunion, o reduccion de estos cuerpos, aunque algunos se esfuerzan en sostener su autoridad, y facultades, para extender el conocimiento, e intervencion de su Dignidad en todos los ramos del instituto de las cofradias, su gobierno, y dirección, manejo, y distribucion de caudales; ni desvanecen los justos reparos, que necesitan pronto remedio, y objetan los Intendentes con dictamen contrario, y quasi general por lo que mira a la extincion de muchas cofradias, o su reunion, con ciertas

> modificaciones, y precauciones, para ocurrir a los excesos que ocasiona la multitud de Fiestas de Iglesia, y otras profanas toleradas a pretexto de sostener las del culto"[214].

La manipulación consiste en suponer que los obispos (en 1769) tenían que "desvanecer los reparos" objetados por los intendentes... en 1771. Otra crítica es que no hubieran indagado el "número y estado" (es decir, aprobación) de las cofradías de sus respecivas diócesis. En realidad, la circular a los obispos de marzo de 1769 se limitaba a pedir a cada metropolitano que "informe en el asunto lo que se le ofreciere y pareciere", evitando mayores detalles precisamente para no herir su susceptibilidad. Campomanes falta por tanto a la verdad cuando acusa de vaguedad y ocultamiento de datos a los obispos más favorables al mantenimiento de las cofradías (y cuya personalidad, en el caso concreto de Sevilla, debería haberle merecido mayor respeto):

> "La prueba de esto es convincente con la inspeccion, y letura de los informes de unos, y otros, resultando de el, que los que favorecen en cierto modo la subsistencia de las cofradias, proceden superficialmente, y con una generalidad contrahida solo a los rectos fines, y principios de los establecimientos de confraternidad, y los que claman por una providencia radical se hacen cargo de lo favorable a dichos Cuerpos, y de lo que

[214] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1783, abril 28. Consulta de los Fiscales, fol. 214 v°.

han menester para rectificarlos, reformarlos, y restituirlos al estado de utilidad, y provecho apetecido en su fundacion"[215].

La respuesta del Arzobispo de Granada demuestra hasta qué punto eran injustas esas acusaciones. Por otra parte, la defensa más encarnizada de las cofradías, la efectuada por el arzobispo de Zaragoza, peca de todo menos de superficial: al menos en lo que se refiere a los aspectos jurisdiccionales, Sáenz de Buruaga se mostró más prolijo que nadie. No faltan tampoco los casos contrarios. El intendente de Burgos escribió al Consejo el 15 de marzo de 1775 sobre las cofradías de su partido. Si bien se mostraba de acuerdo en corregir los desórdenes que observaba en algunas de la provincia,

> "no milita la misma razon en las que ve esta capital por que estan mui arregladas a sus institutos sin malversacion de fondos, y con mucha edificacion del Pueblo, y del mismo Arzobispo, que por sus visitas, y su incansable celo lo tiene bien verificado varias veces y ultimamente me he valido de sus luces para asegurar los impulsos de mi interior, y no dexar ignorar a V. A. lo que me inspirase mi obligacion, a favor del buen govierno, y cumplimiento de sus ordenes, pero su Ilustrisima es el maior elojiador de las Cofradias del Casco, y esta conforme conmigo en que en estas no se haga novedad, y se dexen en el ser y estado en que existen"[216].

---

[215] Ibíd., fol. 215 v°.

[216] AHN. Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1777, marzo 12. D. Antonio Martínez de Salazar, sobre el informe del intendente de Burgos, fol. 202 v°.

A Campomanes le pareció demasiado genérico este informe, a pesar de que el intendente remitía las respuestas de los mayordomos (y quizá por haberse valido de las luces del arzobispo). En consecuencia, ordenó al intendente enviar un informe preciso sobre el tipo de aprobación con que contaban las cofradías, e incorporarlo a su llegada al expediente general[217]. Por lo demás, era el arzobispo de Burgos, Rodríguez de Arellano, quien había abogado por la intervención de los intendentes, en un informe, como se ha visto, nada "blando".

Cosa curiosa: los fiscales pasan por alto el conflicto de los ordinarios con las órdenes regulares. La defensa de la autoridad de los prelados frente a los regulares hubiera equivalido, en realidad, a consolidar la jurisdicción eclesiástica, lo que el Consejo no estaba dispuesto a hacer. A pesar de ello, como se verá a continuación, reconocían a las parroquias preferencia sobre los conventos y monasterios.

No se puede decir que los fiscales echaran en saco roto todas las sugerencias de los obispos. Aun descalificándolas de manera general, su "consulta" les debe mucho. Requisito indispensable para efectuar la reforma se considera la clasificación previa de las cofradías. Debían suprimirse las gremiales y las que no contaran con ningún tipo de autorización. Pero entre

---

[217] Ibíd., fol. 203 v°-204 r°. En el *Extracto General* de 1775, figuran los datos enviados en agosto de 1771 por D. Salvador Salcedo, Contador de Provincia, sobre el número total de cofradías, las funciones que celebraban y el total de los gastos: AHN, Consejos, leg. 7090-7091. 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 Cofradias, Hermandades y Cuerpos Colegiados de ellos, en cumplimiento de los que se les mando por el Consejo. Y un plan de lo que resulta en punto a numero, y gastos de los mismos. Executado uno, y otro, por el Contador del Consejo Dn. Manuel de Navarro*, fols. [168 r°-168 v°].

las que debían subsistir se encontraban las señaladas por la mayoría de los prelados. En primer lugar, de forma genérica, las de fines piadosos que contaran con ambas aprobaciones, previa reforma de eventuales excesos y revisión de ordenanzas por el Consejo. También habían de susbsitir las sacramentales, en un sentido muy cercano al querido por los obispos:

> "conviene también subsistan, por el sagrado objeto de su instituto, *y necesidad de auxiliar a las Parroquias*, con tal que si no se hallaren aprobadas por los ordinarios eclesiasticos, y Justicias, se aprueben; se prescriba, y arregle la ordenanza conveniente, y *se trasladen, y fixen todas ellas en las Iglesias parroquiales que con justa razon merecen preferencia de respeto de los Monasterios y Conventos de Regulares*"[218].

El Consejo recogía, así, una de las mayores aspiraciones de los obispos: la de convertir a las parroquias en centro de la vida de los fieles, y hacer de las cofradías del Santísimo Sacramento la columna vertebral de las parroquias, según las directrices de S. Carlos Borromeo. De nada servía, sin embargo, la sola aprobación de ordinario. A pesar de todas las interpretaciones ofrecidas por los obispos, la ley 3ª de la recopilación se seguía leyendo en el sentido de prohibicion total de todas las que no contaran con el real asenso. Quedaba así clara la primacía de la jurisdicción civil sobre la eclesiástica. Como "concesión" se añade que

[218] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1783, abril 28. Consulta de los Fiscales, fols. 221 r°-221 v°. El subrayado es mío.

"sería bien cometerlas al nuevo examen de las Juntas de Caridad, para que procuren reunirlas con las sacramentales de Parroquias, y destinar al socorro de los pobres el fondo, o caudal de las que convenga suprimir"[219].

Las Juntas se presentan así como una suerte de organismos con jurisdicción sobre cuerpos *eclesiásticos* (que en realidad se consideran *laicos*) y con atribuciones en el ámbito de la beneficencia. Recuerdan aquí la *Junta economal* de Milán. Ha de destacarse que la anexión de estas cofradías a las sacramentales comporta necesariamente la pérdida de su función asistencial. Bien es verdad que los obispos habían hecho mayor hincapié en los aspectos devocionales, quizá desprevenidos de la dirección asistencial de la reforma. El socorro a los pobres no se canalizará a través de la parroquia, sino de las juntas. En cuanto al socorro mutuo que solían prestar muchas cofradías (aunque el Consejo se refiera sólo a las gremiales), sería competencia exclusiva de los montepíos[220]. Aunque en las Juntas de Caridad estaría representada la Iglesia por medio de un diputado eclesiástico, esta presencia sería minoritaria frente a la del poder civil; por si hubiera dudas, se dejaba bien claro que en estas Juntas *no debía haber precedencia*[221]. Además, quedaba bajo el control civil la administración de

[219] Ibíd., fol. 228 v°.

[220] En este documento Campomanes revela una concepción muy concorde con lo que era una de sus mayores obsesiones: proponía sustituir las cofradías gremiales con "Montes Pios, y acopios de materias primas para las Artes, y oficios, que faciliten las manufacturas, y trabajo a los Artesanos, y fomenten la industria popular" (ibíd., fol. 227 v°).

[221] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. *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, Pedro Marín, 1786, [s.n.: fol. 11].

los bienes que hasta entonces la Iglesia consideraba eclesiásticos (la prueba es que hasta los obispos más regalistas eran partidarios de destinar los bienes de las cofradías suprimidas a las *parroquias*).

Un punto en que los obispos se habían mostrado de acuerdo era en exigir la doble aprobación a las nuevas cofradías, y prestar especial atención a sus ordenanzas. El Consejo también prohibía las que carecieran de ambas autorizaciones, si bien añadía:

> "estrechando a su cumplimiento a las Justicias ordinarias de los Pueblos con la cominacion de penas que sirva a contener qualquiera exceso o inobservancia"[222].

Aunque es cierto que el arzobispo de Burgos, especialmente, había solicitado al Consejo "mano dura" con los transgresores, también lo es que tanto él como los otros prelados que se habían manifestado a favor de la intervención civil habían expresado claramente su desconfianza hacia las "justicias locales", a las que consideraban ligadas por una estrecha trama de intereses y lazos familiares a las hermandades de los pueblos. Este enfoque de los obispos revela una procupación por el medio rural que coincide con la denuncia de otros abusos de las cofradías. En efecto, las erigidas en las capitales no parecen plantear tantos problemas. Y, sin embargo, el Consejo, tras exponer los abusos y excesos que en buena medida correspondían al medio rural, plantea una reforma dirigida al medio *urbano*: las Juntas de Caridad y Diputaciones de Barrio debían erigirse en las ciudades cabezas de

[222] Consulta de los Fiscales, fol. 229 r°.

obispados y arzobispados (añadiendo, por su extensión y características, algunas en partidos separados de Toledo, Calahorra y Pamplona). Las Juntas estarían integradas por el juez ordinario, un diputado eclesiástico, un regidor y un "vecino honrado". Los bienes confiscados se destinaban a los hospicios, hospitales o grandes casas de misericordia establecidas en las ciudades.

¿Qué sucedía con los pueblos? ¿Quedaban acaso bajo la supervisión de estas Juntas? ¿Cómo se canalizaría la asistencia en el campo? Ninguna de estas cuestiones aparece en la Real Resolución de 1786, ni en la Consulta previa. Paradójicamente, aunque las cofradías de los pueblos parecían ser las que más problemas planteaban, tanto desde el punto de vista jurídico como desde el económico, por no decir nada del religioso y cultural, y a pesar de que su situación es objeto de los desvelos de los intendentes, al final las disposiciones del Consejo dejan una gran impresión de vacío. Puede que preocupara más el pauperismo en las ciudades, y que esta consideración acabara imponiéndose sobre la reforma de costumbres que parece insinuarse tras la crítica a la "rustiquez" de los festejos y devociones de los pueblos. Al confiar a la justicia local la supervisión de las cofradías, se ponían las bases para que continuase el *statu quo*.

Tampoco recoge el Consejo una medida aplicada por algunos obispos parcialmente, y que parece bastante racional: la unificación de ordenanzas según modelos ya establecidos y "arreglados". La unificación hubiera ahorrado un trabajo considerable al Consejo. Pero quizá éste no estuviera dispuesto a este tipo de "ahorros", que suponían, al fin y al cabo, delegar su poder a la autoridad eclesiástica, pues se trataba de reglamentos

establecidos y aprobados por la Iglesia. Como *cuerpos laicos* debían tener estatutos aprobados por el Consejo, al que correpondía la última palabra. Claro está que hasta entonces las hermandades con aprobación eclesiástica debían presentar al obispo sus estatutos para su aprobación. Pero al reservarse el Consejo en lo sucesivo su revisión, quedaban a su merced todos los aspectos temporales de las cofradías, desde los nombramientos de los oficiales hasta la administración de los bienes, pasando por el control de los gastos. Estas cuestiones, que los obispos quieren seguir teniendo bajo control, no sólo por prurito jurisdiccional, sino porque cuentan con instrumentos como los párrocos y las visitas diocesanas, quedan así sometidas a un poder civil que no siempre estará en condiciones de llevar a cabo su propósito. La misma "rebelión" de las autoridades locales debería haber alertado al Consejo sobre la conveniencia de pasar a sus manos atribuciones que la Iglesia desempeñaba, al fin y al cabo, con mayor desinterés y eficacia.

El regalismo "puro" del gobierno, frente al regalismo "finalizado" o "subordinado" de los obispos se pone de manifiesto en la tipología de las cofradías. Mientras los prelados proponen siempre una tipología "funcional", distinguiendo las funciones específicas de cada tipo de corporación, el Consejo mezcla los criterios "funcionales" (cofradías gremiales, de devoción, sacramentales), con los jurisdiccionales, que son los que al final prevalecen (cofradías con o sin aprobación real).

A una reforma descentralizada, realizada por la jerarquía eclesiástica, destinada a fortalecer el modelo eclesial y pastoral tridentino hasta en los últimos rincones, se opone así una reforma centralizada, civil,

que tiene por objeto fundamental la reforma de la beneficencia, sobre todo en los centros urbanos. El Consejo no desaprovecha sin embargo algunas de las sugerencias de los prelados más abiertos a la colaboración y a la reforma:

1. el establecimiento de una tipología previa, que sirva para establecer el tipo de cofradías que debían subsistir;
2. la disminución de su número mediante unión y traslado;
3. la centralización en las parroquias y la prohibición de nuevas fundaciones fuera de su sede;
4. la supresión (o limitación) de las cofradías fundadas en conventos, ermitas o lugares exentos, basada en la preferencia de las parroquias;
5. la exigencia de la doble aprobación en lo sucesivo;
6. la revisión de ordenanzas;
7. la reforma de los abusos y excesos concretos;
8. la ejecución de una reforma basada en el análisis de cada caso particular (consecuencia de todos los puntos anteriores);
9. la intervención de la autoridad civil en la supervisión del proceso y, singularmente, de los intendentes.

Quedan fuera, sin embargo:

1. la dirección de la reforma por la jerarquía eclesiástica;
2. la intervención en la misma de los párrocos;
3. la exclusión de las autoridades locales del proceso;

4. la unificación de ordenanzas según los modelos tridentinos;
5. algunas cofradías incluídas en la tipología elaborada por los obispos;
6. la aplicación de los bienes de las cofradías suprimidas a las parroquias.

Con toda su buena voluntad, el modelo de reforma propuesto por los obispos suponía el reconocimiento de su jurisdicción, cosa que el Consejo no estaba dispuesto a admitir. La misma actitud "colaboracionista" de los prelados constituye un arma de los filos: si ellos invocan la intervención real como apoyo a su propia acción reformadora, la jurisdicción civil les desplazará tanto en su planteamiento como en su ejecución, produciéndose un "viraje" desde un modelo eclesial concreto, a un modelo de sociedad civil controlada por el Estado. Éste se servirá de la Iglesia, no tanto como ella hubiera deseado, y más de lo que había previsto en un principio.

4. Una posibilidad inexplorada

Más que un epígrafe, estas líneas pretenden sólo plantear un interrogante: ¿pensaron alguna vez los gobernantes ilustrados, para efectuar las diversas medidas de reformismo religioso, servirse de la Inquisición? O bien, ¿Por qué no utilizaron los ilustrados españoles la Inquisición? No pretendo, como he dicho, responder a unas preguntas que no van más allá de lo hipotético y que desbordan el tema que me ocupa. Simplemente pretendo indicar la existencia de otra "vía" que quedó sin explorar.

No fue así en todas partes, ni era tan contradictorio como a primera vista pudiera parecer. En Portugal, el marqués de Pombal se sirvió de la Inquisición como instrumento de su política, y un testigo de la época afirmaba que, dados los prejuicios de la nación, no era posible abolirla[223]. Al fin y al cabo, los reyes de España se habían servido del Santo Oficio en siglos anteriores. Y, a principios de siglo, los obispos de Ávila, Palencia y Tortosa habían propuesto a Felipe V el uso de la Inquisición como el medio más adecuado para frenar los abusos que se observaban y emprender la reforma moral de la sociedad española[224].

En realidad, en cuanto instrumento de "civilización" y lucha contra el error y la superstición[225], existía una buena posibilidad de "canalizar" su

---

[223] VENTURI, *Settecento riformatore*, II, pp. 9-10. El testimonio aducido es el de Verney.

[224] La ocasión fue la citada encuesta de 1715. Vid. MESTRE, "Religión y cultura en el siglo XVIII español", cit., p. 612.

[225] Recuerdo la forma de abordar el problema de Salazar y Castro, humano inquisidor que no creía en las brujas (HENNINGSEN, *El abogado de las brujas*, cit.).

acción de modo que convergiese con los objetivos de los reformadores. No hay contradicción aquí con la condición de "ilustrado" en el sentido amplio que utiliza Venturi. Lo demuestran figuras como los inquisidores Bertrán, o Rubín de Celis. Otro ejemplo demuestra cómo la Inquisición española estaba muy lejos de encarnar el oscurantismo y la defensa de la ignorancia que le adosaba la leyenda negra: la *Censura de Historias Fabulosas* de Nicolás Antonio, editada por Mayáns, fue denunciada a la Inquisición, infructuosamente, ya que ésta consideró que el libro no era contrario a la fe ni a las costumbres[226]. Cierto es que la actitud de la Inquisición en materia de censura de libros era variable, pues sabemos que también prohibió *De superstitione vitanda* de Muratori[227], si bien en otras ocasiones se plegó a los criterios de Benedicto XIV, defensor, al fin y al cabo, del bibliotecario de Módena[228].

En cualquier caso, da la impresión de que la "lucha contra la superstición" emprendida por el Tribunal no supera el ámbito de lo libresco (las "Historias fabulosas"), en la línea de los novatores y, en cualquier caso, se ve desbordada por la preocupación "regalista" y "filosófica". Las denuncias contra Campomanes y Olavide (con resultados distintos) demuestran hasta qué punto el tribunal era imprevisible y escapaba al

---

[226] El mismo Mayáns fue siempre respetado por el Tribunal. La oposición a la obra mencionada, que atacaba la superchería de los plomos del Sacromonte, vino del Consejo de Castilla. MESTRE, "Muratori y la cultura española", pp. 188-189.

[227] El mismo Mestre nos informa de las curiosas circunstancias de la prohibición de esta obra, en que se discutía el llamado "voto sanguinario". El fiscal de la Suprema, amigo de Mayáns, intercambió con él correpondencia sobre la prohibición y el modo de "suavizar" la inclusión de la obra en el índice. Ibíd., pp. 2014-205.

[228] Ibíd., p. 214. Otro caso de inquisidor filo-muratoriano es el de Andrés Orbe, Inquisidor General e Inquisidor de Valladolid, que se interesó por *De superstitione vitanda* y *De ingeniorum moderatione*, previendo la oposición que encontraría entre algunos teólogos españoles (ibíd., p. 196).

control total del gobierno. El hecho de que el autillo de Olavide se realizase a espaldas del propio Inquisidor General, Felipe Bertrán, y del Consejo de la Inquisición[229] parecen confirmar que nos hallamos, si es posible decirlo así, ante dos inquisiciones, de formación y objetivos contrapuestos, cuyo triunfo o fracaso depende en cada momento de las circunstancias políticas y también, por qué no decirlo, de la intervención misma del monarca (que, en su conjunto, aparece como moderador).

Estas reacciones imprevistas del Tribunal, a pesar del talante favorable a las reformas de muchos de sus más destacados componentes, lo inhabilitan como instrumento a ojos del gobierno: ¿cómo iba a fiarse de él un Campomanes, tras la denuncia de su *Juicio imparcial*? Hubiera sido necesario controlar todo el Santo Oficio, "reformarlo" para poder servirse de él[230]. Una verdadera lástima, porque poseía algo que los obispos declaraban haber perdido: la "jurisdicción coercitiva". Por otra parte, el mismo poder civil estaba recuperando funciones de supervisión antes encomendadas a la Iglesia[231].

Además, una cosa era dedicarse a la censura libresca (tarea casi única de la Inquisición por estas fechas), y otra, meterse a reformar las

---

[229] Véanse al respecto los capítulos correspondientes de las obras de DEFOURNEAX y PERDICES, ya citadas.

[230] Mayáns escribía, a propósito del Inquisidor General Pérez Prado, de quien dependía en 1748 la publicación de la obra de Jorge Juan: "En esta ocasión y en otras ha manifestado el Inquisidor General mucha ansia de establecer el buen gusto y fomentar las letras en la nación. No sé si él es hombre de grandes pensamientos y menos si es proprio para executarlos, pero en todo lance puesto que en su lugar havía de estar un burro (pues así ha sido otras veces) y que él tiene mucha authoridad en la Corte, tengo por mui útil fecundarle de buenas especies para que las proteja" (MESTRE, *op. cit.*, pp. 198-199).

[231] Tal es la tesis de Venturi, que interpreta en estos términos la institución de la Junta de Jurisdicción en Milán, Parma, Módena o Venecia. Según Tillot, había que proceder con la espada en una mano y el Evangelio en la otra, porque "para someter al cura hay que hacer de cura" (*Settecento riformatore*, II, p. 219).

costumbres del *vulgo* y a erradicar de hecho las supersticiones. ¿Hasta qué punto se podía poner a todo el país bajo un Trinbunal del que ya sólo se acordaban los intelectuales?

Lo más efectivo hubiera sido, sin duda, un sistema de reforma "capilar" desde los párrocos a los obispos, pasando por las visitas; una intensa acción pastoral en parte ya en acto, que precisaba la previa reforma del clero, como supo comprender la monarquía habsbúrgica en Austria. Los prelados españoles estaban convencidos de que la reforma debía seguir los cauces señalados por el Concilio de Trento. Una cosa importante los separaba del proyecto elaborado por el poder civil: la autonomía de la jurisdicción eclesiástica.



UNA REFORMA CONFLICTIVA: MADRID

VI. UNA REFORMA CONFLICTIVA: MADRID

La Corte, en cuanto centro del poder político, es el sujeto de la acción legislativa y reformadora. Pero, en cuanto residencia de ese poder, se convierte en objeto prioritario de esa acción. Por razones de proximidad, que permite una intervención directa y sin intermediarios de los órganos de poder. Por razones políticas, porque la Corte se considera el corazón o la cabeza del reino, desde donde irradia toda iniciativa. La posición central de Madrid hace aún más palpable esta metáfora del poder. Pero, al mismo tiempo, las características especiales que confluyen en la Corte la diferencian del resto de la Monarquía, convirténdola en una excepción. De ahí que las medidas que se adoptan con intención de extenderlas se queden sólo en la Corte o bien, que las iniciativas destinadas a la generalidad del reino hayan de ser suspendidas en Madrid. Por esta especie de ley física de atracción y repulsión, sucederá que la ciudad escape a reformas que inicialmente tienen en ella su punto de partida y su modelo.

Esto, al menos, es lo que sucede con la reforma de las cofradías. En 1763, un típico pleito gremial despierta el interés de Campomanes, que elabora un primer dictamen y solicita (sin conseguirlo) la colaboración de la autoridad eclesiástica. Tras un compás de espera, un nuevo conflicto en la misma cofradía de sastres resucita (al año del motín de Esquilache) el interés del Fiscal. En un segundo momento (cuando ya se han recibido los

informes de los obispos e intendentes y está en marcha el Expediente General), el interés del Consejo recae directamente sobre las hermandades más cercanas incluso desde un punto de vista físico: las del cuartel de Palacio (y, concretamente, las de la Almudena). La nueva administración local será la encargada de elaborar los informes e implantar la reforma, tanto en esta iglesia como en S. Miguel. Con escaso éxito: la oleada de protestas y de expedientes acaban desbordando la capacidad del Consejo, que tiene que plegarse a las particularidades de Madrid. Claro está que no lo hubiera hecho de no mediar antecedentes alarmantes: el caso de Viena muestra la otra cara de la medalla: una reforma implantada con éxito relativo en la capital, y con resultados no sólo indiferentes, sino a veces explosivos, en el resto de la Monarquía.

1. Un desastre de cofradía

1.1. Gremio viejo, ordenanzas nuevas

La cofradía de la Natividad y San Antonio de Padua, de maestros y mancebos sastres, tenía una larga y complicada historia, que arrastraba desde hacía siglo y medio. Su título revela su carácter gremial, y ofrece una pista sobre su origen. En realidad, la hermandad procedía de la fusión de dos gremios distintos: el de S. Pablo, de maestros (con sede en el Hospital General) y el de S. Antonio de Padua, de mancebos (con sede en la iglesia de Santa Cruz). La distinción entre maestros y mancebos se basaba en la "obtención de empleos y otras cosas". La cosa se complicaba aún más, porque la Cofradía propiamente dicha (que incluía a los oficiales y maniobreros), distinguía entre capitulares (los que habían sido mayordomo, contador o tesorero), y cofrades llanos (los que no habían desempeñado ningún cargo)[1]. Esta última distinción seguía vigente en 1763, mientras la primera había sido superada (al menos en teoría) en la remota fecha de 1607, cuando un auto del Consejo decretó la unión de ambas cofradías bajo el nombre de S. Antonio y S. Pablo, tras un pleito promovido por los veedores del gremio. Éstos se quejaban de los abusos y daños que se producían en la de S. Antonio, inventada por los mancebos. Solicitaban al

[1] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1763, octubre 1. Representación de Luis Francisco Bernal y otros 9 oficiales al Consejo, sobre la presentación de nuevas ordenanzas, fol. 109.

Consejo que sólo pudieran ser oficiales de la cofradía los maestros y oficiales examinados, o al menos, que se alternasen por mitades, para evitar que se *distribuyeran mal* los bienes de la cofradía y otros abusos[2]. Tras el pleito parece esconderse un típico conflicto gremial entre maestros y veedores, de una parte, y mancebos que quieren aparentemente establecerse por su cuenta y escapar al control del gremio, por otra.

El conflicto no quedaría resuelto por la salomónica decisión del Consejo de establecer la alternancia en la administración y la distribución paritaria de oficios, elegidos tras un complejo procedimiento[3], ni por la celebración alternativa de las juntas en Santa Cruz y en el Hospital Real (dándose las limosnas acostumbradas a éste último cuando tocara reunirse en Santa Cruz). Como los pleitos y el relajamiento de las primeras disposiciones habían alejado a la congregación del cumplimiento de "su santo Instituto de socorrer los enfermos, enterrar los muertos, decirlos misas, y asistir a las festividades", el 4 de marzo de 1684 celebraron una junta general con la asistencia del cura de Sta. Cruz, D. Simón Fernández Molinillo, formando 25 acuerdos para el mejor gobierno, que presentaron a la aprobación de la Sala de Alcaldes[4].

Estas son las ordenanzas que entran en discusión en 1763. Un grupo de oficiales, encabezado por Luis Francisco Bernal, presenta al Vicario eclesiástico y al Nuncio unas nuevas constituciones, para frenar los abusos a

---

[2] AHN, Consejo, leg. 361-362. Madrid, 1763, marzo 5. Copia auténtica de los autos sobre la unión de las cofradías de mancebos y maestros sastres. El pleito fue promovido por los veedores el 15 de junio de 1607, y el auto del Consejo es del 27 de febrero de 1609, ratificándolo en mayo, julio y agosto ante las suplicaciones de las partes interesadas.

[3] Tras una votación libre, se sortearía cada oficio entre los ocho más votados (cuatro por cada estado), siendo elegido para ese año el primero en ser extraído de cada uno de los dos cántaros dispuestos al efecto. Ibíd.

[4] Ibíd., fols. 65 v°-66 r°.

que seguían dando lugar, en su opinión, las antiguas. El grupo "conservador", por llamarlo de alguna manera, liderado por un Gregorio de Torres de quien se volverá a tener noticia, recurre inmediatamente al Consejo, con las viejas ordenanzas en la mano. Campomanes reacciona con velocidad y acaloramiento, mirando no tanto a los hechos que habían motivado la reforma y al objeto de los nuevos estatutos, como a la intervención de la autoridad eclesiástica. Su reacción provocará un nuevo recurso de Bernal.

Veamos cuál era la situación y qué "mejoras" deseaban introducir los elementos más dinámicos de la Congregación. Ante todo, Bernal y sus partidarios denunciaban el caos originado por la distinción de empleos y la alternancia de oficios, de manera que *"cada cual ha sido legislador absoluto en su tiempo"*. Pero realmente el desempeño de estos cargos no era ningún privilegio. Sobre los mayordomos pesaba, en virtud de una ejecutoria del Consejo de Gobernación del Arzobispado de Toledo, una multa de 200 ducados, más la reelección, en el caso de que se negaran a aceptar un cargo que tan oneroso solía resultarles. Para animarlos a aceptar se les invitaba a una "comilona". Una de sus atribuciones más penosas era la de elegir a los "demandantes" y otra, la de participar con éstos pujando en las demandas. Esta particular forma de allegar fondos procuraba la ruina de unos y otros. Las "demandas" consistían en una especie de subasta o puja entre mayordomos y "demandantes" (uno por estado), sobre las limosnas que se hubieran recogido. Los asistentes pujaban hasta 8, 10 o 12 veces seguidas, hasta quedarse *"sin un cuarto en el bolsillo"*. De esta manera se recogían, en las demandas ordinarias, celebradas cada domingo, hasta 300, 600 y 700

reales por estado y en las extraordinarias (de "cetreros" o "huecos de cetreros", que se celebraban de S. Antonio Abad al domingo de Quasimodo), se llegaban en una noche a 9000 reales, desembolsando cada mayordomo 32 pesos fuertes[5].

Durante las demandas celebradas los siete domingos sucesivos a la fiesta de la Natividad de la Virgen, se obsequiaba a los mayordomos con banquetes, pollas y rosquillas. Pero en las demandas "sueltas", los demandantes se veían obligados a acudir, víctimas de un verdadero "chantaje laboral":

> "si son Maestros examinados, por que no los molesten, ni persigan con visitas secretas los Veedores del Gremio; y si son Oficiales maniobreros, por que les permitan trabajar sin licencia, como se lo ofrecen"[6].

Los demandantes de esta clase caían en la trampa de la licencia provisional de uno o dos años, gastando en el cargo más de lo que les hubiera costado el examen para maestro (230 reales), que además les permitiría trabajar toda la vida. Muchos, sin embargo, seguían enrolándose como demandantes con tal de no pasar el examen, desembolsando grandes cantidades hasta que llegaban a la mayordomía, que comportaba, según las ordenanzas, la "facultad absoluta" (el grado de maestro). La concesión de

[5] Representación de Luis Francisco Bernal y otros 9 oficiales al Consejo, sobre la presentación de nuevas ordenanzas, fols. 110 r°-111 v°. Aunque el Consejo prohibió las demandas en 1758, en favor de la limosna voluntaria y anónima en el cepillo, y también prohibió que los gastos de los mayordomos excediesen de los 300 reales, la práctica continuó según la costumbre (ibíd., fol. 115 v°).
[6] Ibíd., fol. 112 v°.

licencias temporales suponía además, para Bernal, un grave daño para la causa pública, puesto que el trabajo así realizado no se ajustaba a las normas del gremio[7].

Esta "tiranía gremial" debía de tener más peso que las tres o cuatro libras de rosquillas que cada cuadrilla o pareja de mayordomos ofrecían, para "engancharlos", a los futuros "demandantes"[8]. Escasa recompensa si se piensa en el desembolso, especialmente grave para personas que se hallaban al principio de sus carreras, sin ahorros ni clientela consolidada, y para aquellos a quienes un falso pundonor impedía el trabajo manual después de haber desempeñado un cargo honorífico:

> "pues encargandose regularmente las Mayordomías a los Maestros principiantes, sucede, lo uno, que por las muchas ocupaciones de el empleo dexan de trabajar por si, en su año, y pierden muchos de los Parroquianos, que avian adquirido; y lo otro, que contemplandose ya Capitulares, y teniendo por lo mismo a desdoro el bolver a sentarse a coser, hacen las pocas obras, que les encomiendan, por medio de oficiales, gozando estos la utilidad, que pudieran disfrutar aquellos"[9].

La tantas veces mencionada ruina de las familias tenía esta vez nombre y apellidos: el año 1762 Juan de Celada, con una deuda de 20.000

[7] Ibíd., fol. 114 v°-115 r°.

[8] Otras acciones destinadas a atraer "demandantes" eran las cenas o "careos", que llegaban a costar 3000 reales, pues se invitaba a ellas a todos los que se consideraba que podían participar en la "demanda" que se celebraba a continuación. Ibíd., fol. 113 r°- 113 v°.

[9] Ibíd., fol. 114 r°.

reales, abandonó su casa y familia, y tras andar mucho tiempo en paradero desconocido, murió en Cádiz, *"sofocado de la miseria"*, a los 45 años[10]. Claro está que si Juan de Celada y otros como él no se hubieran embarcado en el peligroso juego de las demandas, la cofradía no habría allegado fondos suficientes para cubrir su presupuesto, que superaba los 33.000 reales anuales. Fue este el motivo por el que, tras un intervalo de un año, se volvió a la práctica, prohibida en 1758.

No sabemos si la familia de Celada cobraría en concepto de ayuda parte de la cantidad desembolsada por el desgraciado oficial. El caso es que el capítulo de gastos se desglosaba de la siguiente manera:

- Distribución de ayudas a las viudas de cofrades llanos y capitulares en las tres Pascuas del año: 4.500 reales "con poca diferencia"
- Gastos de botica (que se niegan a muchos cofrades): 6.000
- Festividades de Nª Señora y S. Antonio y función de honras: 10.000 (que ponían los mayordomos del caudal de la cofradía).
- Misas, entierros y socorros en las enfermedades: 5.000
- Cera de las misas: 6.000
- Prebendas sorteadas en las 3 funciones: 1.650 reales (50 ducados por prebenda)[11].

El tesoro de la cofradía dependía en buena medida, como se ha dicho, de las demandas. Sólo tenía otras dos fuentes de ingresos:

---

[10] Ibíd., fol. 114 v°.

[11] Ibíd., 113 v°-114 r°. La celebración de la fiesta en un altar que no le correspondía fue ocasión de ornatos y gastos excesivos, que ocasionaron el incendio de la iglesia de Sta. Cruz.

- Cuota de entrada de los cofrades: 3 ducados
- Casa propiedad de la cofradía: rentaba 2.700 reales, que se pagaban al maestro de obras que la hizo, al que se adeudaban todavía 7.000 reales[12].

Las nuevas ordenanzas, aprobadas por distintas juntas en mayo de 1762 a pesar de la oposición de una parte de los mayordomos y el contador, tenían por objeto dirimir los pleitos ocasionados por la división de estados y frenar los abusos, así como reducir los gastos y aumentar los ingresos sin necesidad de recurrir a las demandas. Dicho así, la reforma hubiera debido complacer a Campomanes. El problema es que seguía sin quedar clara la distinción entre gremio y cofradía. Así, se proponía la unión de la cofradía y de sus fondos al gremio, para formarlo de profesores de éste exclusivamente. Los aprendices, saliendo de "profesores", tendrían la obligación de asentarse como cofrades, pagando los tres ducados de entrada, mientras que el resto de los cofrades contribuiría con 12 reales anuales[13]. Bernal y los demás partidarios de la reforma confiaban así aumentar los ingresos, que se verían también favorecidos por el recorte de gastos en los capítulos de fiestas, asistencia a los enfermos y "refrescos". Sus previsiones eran optimistas: esperaban contar con un fondo anual de 28.070 reales, para unos gastos de 19.100 reales, lo que permitiría disponer de un buen caudal para casos de emergencia.

---

[12] Ibíd., fol. 113 r°.

[13] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, s.f.: 1763, octubre. *Los capitulares de la Cofradía de sastres de esta Corte, comisionados para la formacion de nuevas ordenanzas...* Capítulos de las nuevas ordenanzas, fols. 99 r° y ss. Para que no hubiera atraso en el pago, se disponía que los maestros en cuyos obradores trabajasen adelantasen el dinero por ellos. Los capitulares, en atención a los gastos que habían sostenido como comisionados, quedaban exentos del pago.

Igual o mayor importancia que el "ajuste económico" revestían los capítulos destinados a reducir la "tiranía" gremial. Ya se ha visto cómo se intentaba reunir a las distintas clases en un único gremio. Se regulaba además la elección, el mismo día y en presencia del decano de la Sala de Alcaldes o de los tenientes de la Villa, de los veedores, examinadores, tesorero y contador del gremio, de una parte, y de otra, de los cuatro comisionados de festividades (que habían de sustituir a los antiguos mayordomos)[14]. Pero, sobre todo, se suprimía la antigua ordenanza que concedía a los mayordomos la "regalía" de dar licencia para trabajar a sujetos inhábiles, y que les eximía a ellos mismos de la "carta de examen"[15].

A todo esto se oponía el grupo encabezado por Francisco y Gregorio de Torres, que acudieron a la justicia solicitando la anulación de los nuevos borradores, que sostenían no haber sido aprobados por la mayoría[16]. Se promovió a continuación un recurso de fuerza ante el Consejo de Castilla de las providencias dadas por el Vicario y el Nuncio,

> "no obstante, que se protestó, no atribuir a estos dos hultimos tribunales, Jurisdizion que no les compitiese"[17].

---

[14] Los comisionados tenían la misión de despachar los libramientos oportunos para las funciones de iglesia, entierros (distinguiendo entre los que morían en necesidad y los que no), cera y prebendas. Ibíd., fol. 101 v°-102 r°.

[15] Ibíd., fol. 104 r°.

[16] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1763, marzo 17. Poder entregado ante el escribano Juan Villa a Francisco de Torres, Gregorio de Torres, Antonio Caber y Andrés Benito, para que representasen a la cofradía en el pleito suscitado por la presentación de nuevas ordenanzas. Fol. 77 v°.

[17] Ibíd., fol. 79 r°.

El argumento principal del sector "conservador" eran las antiguas ordenanzas (aprobadas por la Sala de Alcaldes), y el convencimiento de que los nuevos "irritantes capítulos" significaban la "perturbación de la paz" y, sobre todo, el "consumimiento de los caudales"[18]. Nada se decía de los aspectos relacionados con la vida del gremio. Notemos de paso cómo las dos partes acuden a jurisdicciones distintas, "explotando" el conflicto existente entre ellas en función de las circunstancias.

Esto fue lo que causó la irritación de Campomanes, que en un primer momento relacionó la presentación de nuevas ordenanzas con la creación de una nueva cofradía compuesta exclusivamente por individuos del gremio y sometida a la jurisdicción eclesiástica, en contravención de las leyes y perjuicio de la autoridad real[19]. Una vez examinado el caso, Campomanes desarrolla con mayor amplitud estas ideas fundamentales. Para empezar, interpreta la iniciativa de Bernal como un intento de "disfrazar" el gremio de cofradía:

> "y asi se ve en la Junta, que fuera celebrada en 30 de Julio de 1762 (...) que, en lugar de *Oficiales*, o *Maestros*, se manda en dicho borrador substituir siempre la palabra *Mayordomos* y *Cofrades*, desfigurando de este modo, todo el concepto de Gremio, y Cuerpo político, en quebrantamiento de la ley 4, titulo 14, libro 8 de la recopilacion, la qual, no solo prohibe absolutamente la ereccion de Cofradias de Oficiales, o

[18] Ibíd., fol. 76 v°.
[19] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1763, abril 30. Pedimento del Fiscal solicitando la remisión de los autos. Fol. 87 r° y v°.

Artesanos, sino que manda deshacer las que hubiere hasta alli fundadas, y que en adelante no las aya, aunque esten confirmadas con autoridad real"[20].

Campomanes considera por tanto comprendidas en esta ley las cofradías de gremios, y ordena que se disuelvan, recogiendo sus ordenanzas, por los males que ocasionaban al Estado y a la autoridad real. Bernal utilizará esta aparente contradicción de Campomanes, que olvida tan fácilmente la aprobación civil. En cuanto a los males que se ocasionaban al Estado, son los mencionados tantas veces y los que el mismo Bernal pretende querer atajar: los gastos excesivos y la emulación, que producían la pobreza de las familias; las derramas y contribuciones (que debían contar con licencia del Consejo); la pérdida de horas de trabajo y de dinero que acarreaba el desempeño de los cargos de las cofradías, y lo oneroso de los muchos pleitos que además (y esto era lo importante) se presentaban ante los tribunales eclesiásticos, en contravención de las leyes civiles. Ejemplo de esto último era el comportamiento del teniente del Vicario eclesiástico de Madrid, que en el presente caso había cometido tres "excesos": primero, erigir una cofradía gremial, mandando unirse a ella a los individuos del gremio de sastres; segundo, haber impuesto penas y multas a los contraventores y, tercero, haber procedido por su cuenta a la exacción de multas, cosa frecuente por lo demás entre los prelados del reino[21].

[20] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1763, junio 27. Dictamen del Fiscal, fol. 89 r° y v°. Subrayado en el original.
[21] Ibíd., fol. 90 r°-91 r°.

En relación directa con este último punto, el Fiscal denunciaba el hecho de que las autoridades eclesiásticas entendieran en la administración de las cofradías, eximiéndolas de las contribuciones reales. La intromisión era especialmente grave en los gremios, que

> "viven en una especie de Anarchia, con mucho daño del progreso de ellos mismos, menoscabo de sus haciendas, y mengua de la Real jurisdiccion, a cuia inspeccion unica toca velar sobre la conducta interior de los Gremios, mantener en ellos el orden, y la economia, 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, sustraerles de la Real Jurisdiccion"[22].

He aquí el punto crucial de la política de Campomanes. ¿Cuál va a ser su política concreta? Sus disposiciones superan el caso específico y esbozan ya un amplio proyecto de reforma nacional. En primer lugar, para reducir las cofradías no gremiales, propone dirigirse a los obispos, conminándoles a no erigir cofradías en lo sucesivo sin la aprobación real. Además, debían informar de todas las existentes en su obispado, precisando el tipo de autorización con que contaban, cuáles se podrían erigir y bajo qué reglas, con el objeto de evitar los gastos excesivos y reducirlas al "verdadero

[22] Ibíd., fol. 91 v°.

culto" siempre en días, claro está, que no apartasen a los cofrades de sus trabajos[23]. Los obispos podrían recabar estas informaciones de las justicias de los pueblos. El Fiscal se considera en el derecho de suprimir todas las congregaciones carentes de autorización real, en virtud de la ley de 1534,

> "sin embargo, como ha transcurrido tanto tiempo, y el abuso ha corrido sin limites, no duda, que algunas de estas Cofradias, en especial las Sacramentales de las Parroquias, son utiles, y convenientes, y por lo mismo, solo restaria prestarles aquella Autoridad legitima, que les falta, para tener una existencia legal, y legitima, en el Estado, en forma de Cuerpo politico, y arreglarlas en los excesos, que podrian averse introducido en ellas, a lo justo, y conveniente"[24].

Cuando en 1768 Campomanes ordene realizar una encuesta entre los obispos no recordará (o no querrá) pedirles datos precisos sobre la situación legal de las cofradías, aunque en el informe de 1775 los fiscales se lamenten de que los prelados no los hayan proporcionado. ¿Estarían pensando en el dictamen de 1763? Sea como fuere, la benignidad demostrada hacia las cofradías sacramentales no se extendía, en este último, a las gremiales, que se ordena extinguir, remitiendo las justicias reales sus ordenanzas a las chancillerías y audiencias del distrito en el plazo de un mes. Quedaban excluidos, de forma significativa, los Cinco Gremios Mayores de Madrid.

[23] Ibíd., fol. 91 r°-91 v°.
[24] Ibíd., fol. 92 v°. El término "cuerpo político" ha de entenderse aquí de forma distinta a la empleada en otras ocasiones; es decir, como parte integrante del Estado y sometida a sus leyes.

En cuanto a la celebración de juntas, los gremios debía solicitar el correpondiente permiso a la Sala de Alcaldes (en Madrid), del Crimen (en las capitales donde la hubiera), o al Corregidor y sus tenientes, y en ningún caso a los jueces eclesiásticos. Estas autoridades debían presidir las juntas y tomar las cuentas anualmente. En lo concerniente al aparentemente olvidado gremio de sastres, se le mandaba atenerse a las ordenanzas que tuviera como gremio, acudiendo para lo que se le ofreciese al Consejo (es decir, a la jurisdicción real y no a la eclesiástica)[25].

El dictamen no satisfizo, como es lógico, a Bernal y sus partidarios, que elevaron al Consejo una larga representación justificando los motivos que les habían llevado a emprender la reforma de los estatutos. Consideraban que la "nerviosa representación" del fiscal se basaba en un equívoco: el considerar que pretendían erigir una nueva cofradía, cuando en realidad se trataba de una reforma para frenar los abusos. Atacando por el que consideran flanco débil de Campomanes, estos cofrades reinterpretan la famosa ley 4ª de la Recopilación, alegando que había sido promulgada para evitar "ligas y monipodios" que no se producían ya entre las cofradías de gremios actuales. Además, y sobre todo, en las cofradías "lícitas y honestas"

> "no avia de renunciar el Principe la Jurisdiccion, y Autoridad de confirmarlas, y aprovarlas; y siendo de esta, y no de aquella classe las Cofradias actuales de Gremios, por terminarse su instituto a obras de Piedad, como son el culto del Patrón, y Titular de ellas, el socorro de los Cofrades

[25] Ibíd., fol. 93 r°-94 r°.

enfermos, el Entierro, y Sufragio de los Difuntos, y la Limosna de las viudas necessitadas, no puede hablar, ni entenderse con estas Cofradias la mencionada Ley"[26].

Poco importa que en las nuevas ordenanzas se redujeran los piadosos fines al eliminar la ayuda en botica y socorros a los enfermos. Lo importante es que el rey no podía "desnudarse de su jurisdicción", renunciando a aprobar estos cuerpos. Además, la misma fundación de gremios y cofradías después de la promulgación de la ley implicaba, según estos cofrades, que no estaban comprendidas en la misma, o las autoridades no las hubieran permitido. A mayor abundamiento, la cofradía de sastres se hallaba autorizada por el Consejo en las ejecutorias de 1609 y 1758, según los requisitos expresados por la ley. El hábil abogado que redactó el alegato de defensa preveía un contraataque de Campomanes clasificando la cofradía como "de devoción", para poder incluirla en la ley 3ª, que también prohibía este tipo de congregaciones por promover las consabidas "ligas" y "monipodios". Al contrario, las presentes cofradías gremiales no se colocaban bajo la advocación de un santo para disimular tan aviesos fines, sino que perseguían otros bien diversos[27].

En conclusión, el partido de Bernal aducía que las nuevas ordenanzas remediarían los abusos, en concordancia con el dictamen del Fiscal. Estaban dispuestos incluso a abreviarlas, según una nueva versión que enviaban al Consejo. Pedían, eso sí, que se declarase ilegal la junta

[26] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, s.f.: 1763, octubre 1. *Los capitulares de la Cofradía de sastres de esta Corte*, fol. 118 v°.
[27] Ibíd., fol. 118 v°-119 r°.

convocada por sus adversarios desaprobando las constituciones, y que estos últimos corriesen con las costas del pleito[28].

De nada sirvió a Bernal y los suyos el largo alegato. El 15 de marzo de 1764 Campomanes reiteraba su resolución e imponía silencio a la cofradía. Pero, siguiendo sus planes, pedía al Vicario eclesiástico de la Corte noticia detallada de las cofradías de la ciudad[29].

1.2. El Vicario y el Fiscal

¿Quién es este vicario a quien se dirigen los cofrades "reformistas" y el puntilloso Fiscal? Podría parecer contradictorio que Campomanes, después de condenar la aprobación concedida por el Vicario, se dirigiera a él, si no fuera porque precisamente esa intromisión le ponía en condiciones de informar sobre la situación legal de las cofradías. Pero el Fiscal pedía además noticia sobre su número, lugar donde estaban fundadas y

> "modo de reducirlas aplicandolas principalmente a las Parrochias y cortando gastos superfluos [*añadido:* reducidos a los del verdadero culto, o caridad con el proximo], todo conforme a la mente de las citadas leyes (...) [*añadido:* pasando a mi poder con la brevedad posible esta noticia asi

[28] Ibíd., fol.119 v°-121 v°.
[29] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1764, marzo 15. Orden del Fiscal, fols. 130 r°-132 r°.

de las cofradias establecidas, en Parroquias, y Capillas, como en los Conventos de Regulares con toda distincion procediendo V. M. en el asunto con su acreditado zelo"[30].

En la carta se hacía alusión al dispendio de las cofradías y al daño y "destrucción" de que era ejemplo la cofradía sacramental de Santa Cruz. Seguramente se refería al incendio que provocó la excesiva ornamentación. En su carta a la Sala de Alcaldes para que informasen sobre el mismo asunto, se mencionaba expresamente el siniestro[31]. Pues bien, el Vicario eclesiástico de Madrid, D. Juan de Barrones (o Varrones) y Arangoitia, había publicado en el mes de septiembre un auto prohibiendo los adornos profanos en los altares y capillas, por apartarse de los dictámenes del Concilio de Trento. Barrones (que era además inquisidor ordinario) reiteraba en realidad una orden de 23 de septiembre de 1761 y otra de 30 de marzo de 1762, que a juzgar por la pesadumbre con que se expresa no se habían cumplido. Los adornos profanos en los altares e imágenes de santos despreciaban lo sagrado, echaban a perder los altares, exponían los templos (se supone que al peligro de incendio) y suponían, claro está, un dispendio intolerable. El Vicario ordena a los párrocos, rectores, capellanes o administradores de las iglesias seculares, a los hermanos mayores, tesoreros y oficiales y miembros de las cofradías que

[30] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1764, mayo 21. El Consejo al Vicario D. Juan de Barrones y Arangoitia, fol. 137 v°.
[31] AHN, Consejos, leg. 361-362, Madrid, 1764, mayo 10. El Consejo a la Sala de Alcaldes de Casa y Corte, fol. 136 r°.

"no pongan en adelante en los Altares cosa alguna de las que no prevenga, o permita el Ritual, sin añadir la menor cosa; ni se cuelgue en las paredes Tafetán, Colgadura, ù otro adorno; ni se pongan Cornucopias, Espejos, Platos, ni cosas semejantes sin licencia expresa, dada en escritos por este Tribunal, o su legitimo Superior"[32].

La pena impuesta a los infractores era de tres ducados para cada individuo de las congregaciones y veinte para los oficiales. Por cierto, que en el ejemplar impreso de este auto que se conserva encuadernado tras la representación de Bernal, aparecen subrayados a mano los párrafos referentes a la licencia otorgada por el tribunal eclesiástico y a las multas. Pero dejando aparte estas cuestiones, el contenido del auto denota que podía haber una cierta afinidad entre Barrones, Campomanes y, cómo no, los cofrades entristecidos por el incendio, que se dirigen precisamente a su tribunal cuando planean su auto-reforma.

¿Cumplió el vicario con tantas expectativas? Las cosas no eran tan fáciles como parecían. A los cinco días de recibir la orden del Consejo, Barrones contestaba que le era impracticable ofrecer la información que se le pedía sobre el número, sede y fundación de las cofradías de Madrid, por ser facultad privativa del Arzobispo de Toledo y de su Consejo de Gobernación. Estos procedían a aprobar las nuevas congregaciones previo informe del visitador y del párroco, sin dar noticia posterior al vicario. Barrones aconsejaba por tanto dirigirse directamente al Arzobispo para

[32] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1763, septiembre 12. *Auto* (impreso: s.i.), fols. 123 r°-123 v°.

obtener con prontitud y eficacia la información requerida, ya que además él se sentía personalmente incapaz de abordarlo todo,

> "siendo, como soy un puro vicario foráneo en el Arzobispado, expondría mi respuesta a que fuese desnuda de los muchos cabos, que tiene en si el asumpto"[33].

Campomanes dio la razón al Vicario, y le ordenó que se entendiera con el Arzobispo, para reunir con mayor facilidad las noticias, limitándose a las cofradías no gremiales, puesto que de las gremiales podía ocuparse la Sala de Alcaldes[34]. Mientras, se elaboró una orden para que el Cardenal de Córdoba, arzobispo de Toledo, enviara el informe, exponiendo los motivos del mismo[35]. ¿Se confiaba en su respuesta? Esta, de todos modos, jamás se produjo, aunque el Consejo recordó la orden el 11 de septiembre de 1766 y el 28 de abril de 1768[36]; tampoco en el Expediente General de Cofradías figura el informe que el Arzobispo debiera haber enviado tras la circular a los obispos.

El caso es que, mientras escribía al cardenal por primera vez, el Consejo intentaba desempolvar un expediente sobre la intromisión del

---

[33] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1764, mayo 26. D. Juan de Varrones a D. Ignacio de Higareda, fol. 139 r°.

[34] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1764, mayo 31. *El Fiscal en vista de lo expuesto por el Vicario...*, fol. 139 v°-140 r°.

[35] AHN, Consejos, leg. 361-362, Madrid, 1764, junio 2. El Consejo al Arzobispo de Toledo (borrador), fol. 142 r°-v°.

[36] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1766, septiembre 11: el Consejo al Arzobispo de Toledo, fol. 147 r°. Madrid, 1768, abril 23: el Consejo al Arzobispo de Toledo, fol. 163 r°.

Vicario eclesiástico de Toledo en el gobierno de las cofradías de Brihuega[37]. Higareda solicitaba además el envío de todos los expedientes de la misma naturaleza. Los papeles de Brihuega nunca aparecieron, pero ¿por qué suscitaron ese interés? Puede que el vicario de Toledo se hubiera "entrometido" *contra* las atribuciones del Arzobispo (tan bien expuestas por Barrones), lo que explicaría a un tiempo la cautela del vicario de Madrid y el interés del Consejo (quizá en busca de algún precedente que justificase la plena intervención de Barrones). En cualquier caso, tanto el expediente extraviado, como la prudencia del vicario y el silencio del Arzobispo muestran con qué apoyos eclesiásticos podía contar el Consejo en Madrid.

Claro está que Campomanes no dejaba cabos sueltos. El 15 de marzo de 1764 ordenaba transmitir a la Sala de Alcaldes copia de dos listas con el número y gastos de algunas cofradías de Madrid, para que informasen sobre el particular. El 10 de mayo se le transmitía la orden, pidiendo información concreta sobre los gastos del gremio de sastres y cuentas del último quinquenio. Además (novedad interesante) ordenaba a la Sala formarles

> "un reglamento preciso, al qual se ciña prezisamente, y sirva de norma para lo sucesivo, remitiendole a la aprobacion del Consejo, con todo lo demás que tenga por conducente"[38].

---

[37] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1764, mayo 29. D. Ignacio de Higareda al escribano de Cámara D. Antonio Martínez Salazar, fol. 143 v°-143v°. El borrador es del día anterior, y el expediente fue reclamado por primera vez el 28 de julio de 1763.

[38] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1764, mayo 10. El Consejo a la Sala de Alcaldes, fol. 135 r°.

Los alcaldes debían, además, verificar los datos contenidos en las dos listas mencionadas e informarse a fondo sobre la situación legal de cofradías gremiales en la Corte, así como de sus gastos, rentas, fines y si era conveniente la conservación de alguna de ellas y bajo qué reglas, formando, al igual que para los Sastres, un reglamento para limitar los gastos en cada gremio[39]. Anticipo que la Sala fue requerida a enviar su respuesta exactamente en las mismas fechas que el Arzobispo de Toledo, hasta que en septiembre de 1770 el Intendente envió una circular mandando efectuar la encuesta ordenada por Aranda[40].

¿De dónde procedían las dos listas mencionadas por Campomanes y conservadas en el mismo legajo? No figura ningún dato en ellas sobre su autor ni la fecha de su elaboración, pues aunque los gastos de la Sacramental de Santa Cruz corresponden a 1753, al final de la lista figura una referencia al auto de Barrones de septiembre de 1764. La caligrafía es semejante a la de otros documentos del Consejo y, en particular, a la de Higareda, pero podría tratarse de una copia, a la que se añadieron después las observacioners finales sobre el auto y la responsabilidad especial de los regulares en los abusos que se cometían.

La primera lista consistía en una detallada memoria de los gastos de la cofradía del Santísimo de la parroquia de Santa Cruz[41], y un informe más general de la Congregación de la Concepción instalada en la capilla del

[39] Ibíd., fol. 135v°-136 r.

[40] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1770, septiembre 28. Circular del Intendente, fol. 206 r°. Naturalmente, esta encuesta tampoco se realizó.

[41] AHN, Consejos, leg. 361-362. [Madrid, s.f.: 1764]. *Memoria de los Gastos en la Mayordomía de la Cofradia del Santisimo de Santa Cruz, año de 1753*, fol. 124 r°-126 v°. Las fiestas celebradas por estas hermandad fueron: el día del Corpus (con danza y refresco), la infraoctava, el día de honras, el de letanías, y la Ascensión. En total importaron 24.622 reales y medio.

Colegio Imperial[42], así como de la Hermandad de S. Jerónimo de los Libreros (en S. Ginés)[43]. Al final se hacía una reflexión sobre la utilidad general y gastos habituales en las hermandades de socorro[44].

La segunda lista comprendía una enumeración de todas las cofradías establecidas en Santa Cruz (13), San Ginés (8), el Colegio Imperial (11), el de Santo Tomás (11), el convento de la Trinidad (9 "y otras de socorro"), y el de San Felipe el Real (11)[45]. La lista presenta el atractivo de especificar la tipología de las cofradías. Por poner un ejemplo, en San Felipe el Real había cuatro congregaciones "de nacionales" (gallegos, montañeses, vizcaínos y manchegos) y otras cuatro "gremiales" (sombrereros, reposteros, boteros y lenceros), siendo el resto de devoción o socorro (pues no se especifica).

El anónimo autor estimaba que, según estos parámetros, debía de haber en Madrid unas 1.500 cofradías. Los datos, claro está, eran incompletos, faltando algunos de los que más interesaban a Campomanes (como el tipo de aprobación con que contaban). Pero eran suficientes para confirmar la alarma de los reformadores. De ahí que el Fiscal pidiera informes más detallados a la Sala (de la que quizá procedieran las listas). Sin embargo, la tardanza de ésta y del Arzobispo de Toledo abrió un compás de espera hasta el año 1767[46].

---

[42] El día de la Inmaculada gastaba 2.707 reales; ibíd., fol. 126v°-127 r°.

[43] El día de la fiesta del santo les costaba 2.404 reales; ibíd., fol. 127 r°. De esta cofradía gremial se ofrecían algunos detalles de organización.

[44] El anónimo informador sostenía que las "comunidades" (de regulares) las preferían, porque asistían a sus entierros y decían las misas destinadas a los hermanos difuntos (cobrando lo estipulado, se sobreentiende); ibíd., fol. 127 v°.

[45] Ibíd., fol. 128 r°-129 r°.

[46] Mientras tanto tiene lugar el motín de Esquilache, que pudiera haber influido en la caída del interés. En el mismo 1766, sin embargo, el Visitador se ocupaba de la cofradía de los Afligidos, emprendiendo su reforma según las vías habituales de la Iglesia.

1.3. Un retablo conflictivo

Aún no había recibido respuesta Campomanes cuando la cofradía de sastres rompió el silencio que le había sido impuesto años atrás. Esta vez no se trataba de las ordenanzas, sino de las obras de un nuevo retablo. El 27 de julio de 1767, el mayordomo Manuel del Riego y otros cofrades presentaban un memorial contra el auto notificado dos días antes por D. Juan Antonio de Peñarredonda, de la Sala de Alcaldes de Casa y Corte. Por el mismo, a instancias del apoderado de la cofradía, Gregorio de Torres, se conminaba a Riego y los demás a entregarle 2.500 reales para terminar las obras del retablo que le habían enacargado[47]. Éstos se negaron, alegando que no tenían el dinero. Además, según ellos, ya habían entregado a Torres 21.000 o 22.000 reales, cuando la madera costaba 8.000 y 9.000 el dorado; aunque Torres amenazó con embargar la renta de la casa propiedad de la cofradía, del Riego y los suyos (dignos sucesores de Bernal) no cedieron a sus palabras "indecorosas y denigrativas". Hartos de pleitos, creían que

> "el motivo de que se esta molestando siempre las audiencias y tribunales es, por que no ay mas que unas costumbres ymbeteradas, que estas las gobierna el criado de la cofradía, que las ordenanzas que ay son muy antiguas y no sirven sino para pleitos, y que de estos resultan algunos acuerdos dados

[47] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1767, julio 27. Auto del alcalde D. Juan Antonio de Peñarredonda mandando ejecutar lo que pide su parte (Gregorio de Torres), fol. 154 r°-155r°.

por el Consejo, y muestran los que les combiene conforme se necesita"[48].

Entre estos acuerdos del Consejo estaba, sin duda, el que imponía silencio y mandaba observar las ordenanzas antiguas. No es posible saber si en aquel momento el Consejo se acordaba de aquel pleito o no. El caso es que recogió el memorial de Riego y pidió explicaciones al alcalde[49]. Peñarredonda contestó enseguida, alegando que si del Riego se hubiera dirigido a su provincia, declarando ser falso lo declarado por el apoderado, podría haber dado las providencias oportunas, excusando al Consejo del "impertinente recurso". A Peñarredonda le parecía fruto de las "continuas quimeras", y manifestaba su "extrañeza" ante declaraciones tan opuestas[50].

Como cuatro años atrás, el partido "anti-Torres" reaccionó enviando un nuevo y más extenso memorial. El cuadro no tiene desperdicio: desde los métodos empleados por el apoderado para hacerse elegir, hasta los detalles de la ejecución del retablo (encargando muestras a diversos doradores para contratar después a otro que al final pedía más de lo ajustado). Si se ha de creer a Riego, Torres manipuló la elección de mayordomos, eligiendo a "quatro bisoños apartados de todo lo que es cofradía", como él mismo, que

---

[48] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1767, julio 27. Memorial de Manuel del Riego, mayordomo de Nuestra Señora de la Natividad y S. Antonio de Padua, fol. 150 r°-v°. Del Riego había convocado además mediante esquela impresa a los capitulares para una junta que había de celebrarse el 30 de julio. La cuestión era urgente, puesto que el altar debía terminarse para la procesión del 9 de agosto (ibíd., fol. 149 r°).

[49] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1767, julio 30. El Consejo a D. Juan Antonio de Peñarredonda, fol. 152 r°-153 r°.

[50] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1767, julio 31. Informe del alcalde Peñarredonda sobre el memorial presentado por Manuel del Riego, fol. 156 r°-157 v°. Según Torres, los mayordomos habían accedido en principio a entregarle el dinero, y luego se retractaron.

no entendían "de semejantes enredos". Al principio, claro está, logró engañarles, cortándoles la salida a cualquier posible reclamación:

> "fueron tantos los desprecios y malos dichos que nos dijo, que abergonzados y abochornados tubimos que dejarle, y por nuestra propia berguenza callar, porque si se le pedia judicial, como tenia lo que nos habia sacado pleitearia"[51].

La gota que colmó el vaso fue la petición de los 2.500 reales para terminar el retablo. Como Riego y los otros mayordomos le hicieran notar que ya llevaba gastado bastante, Torres reaccionó de modo violento,

> "asiendole por el pecho [a Riego] y diciendo con amenazas cuydado como usted habla, una y muchas veces, a que le dijeron el tesorero contador y mayordomos, que no se propasase con tan malos modos, que nadie le hablaba mal sino con mucha prudencia, y que no se le queria dar mas dinero, y marcho diciendo ynsolencias y amenazas, exponiendo a perderse los Mayordomos que es su fin para sacar su capa"[52].

Del Riego exponía otros abusos del apoderado (había hipotecado la casa y ocultado los libros de cuentas); por si fuera poco, acusaba a

[51] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1767, s.f. (recibido por el Consejo el 7 de agosto), fol. 159 v°.
[52] Ibíd., fol. 160 r°-160 v°.

Peñarredonda (por despecho o porque efectivamante existiera esta "parcialidad" típica de las autoridades locales) de ser su amigo y haber fallado en su favor. Todo esto eran "causas publicas que estan pasando", por lo que el mayordomo suplicaba "en caridad" al Consejo que frenara tantos desórdenes. ¿Lo hizo así? Con una relativa lentitud y vaguedad, comparado con otras ocasiones, Campomanes contestó el 12 de marzo de 1768: no podía proceder con seguridad por estar todavía pendientes los informes solicitados a la Sala de Alcaldes y al Arzobispo de Toledo[53]. Sin duda, estaba pensando en aplicar una reforma general, en lugar de perder el tiempo y la paciencia con mil expedientes particulares.

Los pleitos promovidos por la cofradía de sastres atraen de inmediato (al menos al principio) la atención de Campomanes, que plantea así las bases de la reforma. No hay que perder de vista el impulso renovador que se observa dentro de la misma cofradía, sobre la que pesaba gravemente la confusión con la organización gremial. Los intentos de simplificación y racionalización (que tienen lugar tras episodios especialmente borrascosos y conflictivos) encuentran cierta acogida en el Vicario eclesiástico. Campomanes, con todas sus reservas regalistas, acude a él en busca de colaboración, pero se encuentra con una actitud de cautela exagerada que tal vez haya que atribuir a conflictos jurisdiccionales *dentro* del mismo ámbito eclesiástico. Las justicias locales, con las que también cuenta el fiscal, parecen proceder de forma ambigua. Las viejas instituciones revelan su insuficiencia.

---

[53] AHN, Consejos, leg. 361-362. Madrid, 1768, marzo 12. El Fiscal al Consejo, fol. 162 r°.

El conflicto jurisdiccional entre autoridades civiles y eclesiásticas es a su vez utilizado por las cofradías en sus pleitos. Así, se dirigen a una u otra en función del apoyo que esperen encontrar o en recurso a las sentencias dictadas a favor de sus contrincantes. No cuenta (como lo hará para Campomanes) la *legitimidad*, como la *oportunidad*. Parece como si la misma rapidez de los distintos órganos de justicia y su multiplicación favorecieran la de los pleitos, en una escalada que sólo termina (aunque no siempre) en el Consejo. El compás de espera que se establece alrededor de 1766 (fecha central entre 1764 y 68) coincide con la preparación de la reforma administrativa, que había de ser el instrumento de la política ilustrada.

2. Las cofradías de la Almudena

Hasta 1773 no vuelven a tenerse noticias de las cofradías de Madrid, al menos en el sentido que pretendía Campomanes. Ese año recibe el Consejo, finalmente, el informe de un alcalde de cuartel, el de Palacio. Parece que esta vez la reforma va a empezar por la propia "casa" y por las cofradías que estaban físicamente más cerca del poder real: las de la Almudena. Como de costumbre, todo se detiene hasta que la solicitud de aprobación de una de las cofradías de esta iglesia en 1775 vuelve a desempolvar el expediente. Y, como de costumbre, todo vuelve a detenerse cuando ante la insistencia de la cofradía "desencadenante", el expediente (que se había unido al general) vuelve a separarse del resto.

2.1. La atomización de las cofradías de la Almudena

El Expediente General de Cofradías incluye, entre los numerosos documentos relacionados con las cofradías de la Almudena, los libros de ordenanzas de cinco de ellas. El más antiguo es el de la **Cofradía de Nuestra Señora de la Almudena y Ánimas del Purgatorio**, de 1702. En realidad, se trataba de una cofradía fundada y aprobada por el Consejo de la Gobernación del Arzobispo de Toledo en 1593, dedicada principalmente,

según el modelo tridentino, a los sufragios por los difuntos, aunque no excluía la asistencia a los cofrades pobres, presos o enfermos. En 1702 reformó sus ordenanzas, que fueron aprobadas el 26 de octubre por el cardenal Portocarrero, arzobispo de Toledo y Canciller mayor de Castilla y del Consejo de Estado. La unión de ambas autorizaciones por medio de una misma persona no es sino una de las peculiaridades de esta hermandad. Otra es la que establecía el primer capítulo:

> "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 recividos en ella ecepto *negros, Mulatos y otros que sean Christianos nuevos y de otras malas razas*, que a estos los excluimos el que pueda recivirse por Cofrade de esta Cofradia ni en ningun tiempo se puedan admitir en ella"[54].

El estatuto va más allá de la exigencia de pureza de sangre (que, por lo demás, no era requisito frecuente para entrar en las cofradías) comprendiendo a las personas "de color" (seguramente esclavos) que estaban al servicio de la Casa Real. A éstas, en sentido amplio, parece destinada la cofradía, que parece así ligada estrechamente a la Corte. Y esta es otra de sus peculiaridades, que se manifiesta en capítulos como el quinto,

---

[54] 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 r° y v°. El subrayado es mío.

que ordenaba la permanencia de la hermandad con los cofrades que quedasen en caso de que se ausentase la Corte, o el sexto, que mandaba tener en cuenta, al celebrar las dos misas semanales el sábado y el lunes, "a la hora que los Consejos entran"[55].

La **Cofradía Sacramental del Corpus Christi y Todos los Santos** era aún más antigua. Fundada alrededor de 1470, sus ordenanzas habían sido aprobadas por el arzobispo de Toledo en 1581. Pertenece, como la anterior, a la tipología "tridentina". Esta es la hermandad que en 1775 solicita al Consejo la confirmación de los estatutos, desencadenando un expediente sobre todas las cofradías de aquella iglesia. Material para ello no faltaba. En 1725 había tenido lugar un pleito entre la Sacramental y la cofradía de Ánimas. La Sacramental hacía uso indebido, al parecer, del título de "Animas", así como de sus insignias y alhajas[56]. El Vicario ordenó borrar de las insignias el nombre, y cesar el uso indebido de cera y alhajas. La orden se refería también a otras cofradías de tipo gremial que ese mismo año se desgajan de la Sacramental. Pero vayamos por orden.

Menos antigua que la Sacramental y la de Ánimas, la **Real Esclavitud de Nuestra Señora de la Almudena**, fundada en 1640, tenía sin embargo un rango más elevado, por el solo hecho de ser favorecida por las limosnas del Rey, príncipes e infantes, las casas del Infantado y Villena

---

[55] Ibíd., fol. 6 r° y 7 v°.

[56] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, s.f.: 1726: *Ordenanzas de los Cocheros del Rey nuestro Señor que estan agregados a San Antonio de Padua en la Iglesia Parroquial de Sta. Maria la Real de la Almudena de esta Corte*: certificado del notario del auto pendiente entre la cofradía de Ánimas y la Sacramental (fol. 26 r°). *Ordenanzas del Glorioso San Amador de los Mancebos de Coches de las Reales Cavallerizas de su Magestad sacadas del Consejo de la Governacion este año de 1728*: certificación de los autos pendientes entre la cofradía de Ánimas y la Sacramental por el uso indebido de insignias (fol. 32 r°). La inclusión de estos certificados en las ordenanzas de otras hermandades se explica a continuación.

y la Villa de Madrid. El favor real sería considerado por Campomanes razón suficiente para su subsistencia[57].

Desde fechas desconocidas residía también en la Almudena la Hermanandad y **Cofradía de Socorro del Patrocinio de San José**, fundada en el convento de la Merced Calzada en 1695, y con ordenanzas aprobadas al año siguiente por el arzobispo de Toledo y reformadas un par de décadas después. Sus fines eran los habituales en este tipo de cofradías: ocuparse de los entierrros y misas por sus cofrades, y suministrales asistencia.

La **Hermandad del Santo Rosario**, de carácter estrictamente devocional, era la más reciente: había sido fundada y aprobada (siempre por el arzobispo de Toledo) en 1760[58], con el fin de cantar el rosario por las calles en la aurora, tarde y noche. Sus rentas, consistentes en créditos contra la Real Hacienda, ascendían a los 26.960 reales anuales. Este dato, con la fecha de la fundación, muestra la vigencia (por no decir el auge) de este tipo de devoción en una época que tradicionalmente suele considerarse de "declive".

Finalmente, en 1726 se habían desgajado de la Sacramental de la Almudena, tras el pleito a que se ha aludido ya, tres cofradías gremiales de servidores del Palacio: la **Hermandad de San Amador** de Mancebos de Coches, la de **San Antonio Abad** de la Real Regalada de Caballos de Su Majestad y Palafreneros menores, y la de **San Antonio de Padua** de

---

[57] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, julio 11. El Fiscal, a la vista del expediente sobre las cofradías de la Almudena, fol. 58 r°.

[58] AHN, Consejos, legajo 7090-7091. Madrid, 1760. *Constituciones de la Hermandad del Sto. Rosario de nuestra Madre y Señora María Santísima la Real de la Almudena. 1760. n° 4.* Los fines de la hermandad comprendían, claro está, la celebración de sufragios por los difuntos, además de las salidas del Rosario (minuciosamente reguladas según el año litúrgico y las estaciones).

Cocheros del Rey. Se trata, como se ve, de hermandades ligadas a oficios muy afines, que en 1726 se ven involucradas en el pleito que protagonizan la Sacramental y la de Ánimas, por el uso impropio de este último título. Lo que demuestra, junto a su separación y su orientación hacia la celebración de entierros y sufragios, el auge que experimenta este tipo de hermandad. El auto del visitador que las conmina a no usar las insignias de las cofradías "mayores" las libera también de la obligación de asistir a las funciones organizadas por la Sacramental. En cambio, estas hermandades se ocuparon bien pronto (incluso antes de su "independencia") de asegurarse la asistencia de un acompañamiento respetable a sus entierros[59].

No es de extrañar que la presentación de nuevas ordenanzas por una de estas cofradías (la Sacramental) provocara cierta confusión en el Consejo, hasta que la Sala de Alcaldes envía unos "antecedentes" que pueden contribuir a aclarar la situación[60].

---

[59] Así, en 1719, la Congregación de Cocheros llega a un acuerdo con el Hospicio del Ave María y San Fernando, para que enviara a los entierros 30 pobres a cambio de limosna (AHN, Consejos, leg. 7090-7091. *Ordenanzas del Glorioso San Amador de los Mancebos de Coches*, fol. 38 r°). En 1737, la Venerable Orden Tercera anulaba el acuerdo con la hermandad de cocheros para asistir a los entierros con más velas de las reglamentarias (AHN, Consejos, leg. 7090-7091. *Ordenanzas de los Cocheros del Rey nuestro Señor*, fol. 34 r°).

[60] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, julio 5. Informe de la Sala al Fiscal sobre las cofradías de la Almudena, fol. 9 r°-10 v°.

2.2. El informe de D. Blas de Hinojosa

Los "antecedentes" provenían de una orden del Fiscal del 11 de mayo de 1772,

> "en que mandó a la Sala se instruiese con puntualidad por *Quarteles por medio de sus respectivos Alcaldes*, de las Cofradías, Hermandades, o Congregaciones, que hubiese en cada uno, con distinción de las Sacramentales, nacionales, de Socorro, las que se dirigiesen puramente a algunos actos piadosos, y las de Gremios, recogiendo las ordenanzas originales; y que con la misma distinción y separación informase respecto de cada una, la Yglesia, en que estaba fundada, con que autoridad, licenzia o facultad, los fines, a que se dirigía, las fincas, Alhajas, fondos y demas pertenencias, que tubieren, las cargas, que considerase dignas de extinguirse; y lo que de unas, y otras le pareciese *aplicable a los Reales Hospicios de Madrid, y San Fernando*"[61].

Como se ve, los datos solicitados eran los mismos que Campomanes había requerido sin éxito, y por este orden, al Vicario eclesiástico, al arzobispo de Toledo y a la Sala de Alcaldes. Quizá la nueva división administrativa de Madrid reavivara sus esperanzas de obtener una respuesta,

[61] Ibíd., fol. 10 v°. El subrayado es mío.

pero la realidad es que a la Sala sólo llegó el informe de D. Blas de Hinojosa, alcalde del Cuartel de Palacio, en diciembre de 1773. Lo más sorprendente (y desmoralizador para Campomanes) era que don Blas confesaba no haber tenido noticia de la orden de Campomanes hasta pocos días antes[62]. En la orden figura ya de forma clara la intención de ligar la reforma de las cofradías a la causa de la beneficencia pública, simbolizada en los hospicios.

El alcalde procuró remediar su tardanza informando de forma lo más exhaustiva posible sobre las numerosas cofradías de la Almudena. Ofrecía los datos fundamentales sobre su fecha de fundación, aprobación, fines y rentas, e incluso incluía las ordenanzas de varias de ellas (la Sacramental, del Rosario, de Socorro y S. Antonio Abad). A continuación expresaba su parecer centrándose en el análisis de varios puntos fundamentales: la dependencia de la jurisdicción real, la multiplicación de cofradías del mismo tipo o título, y los gastos. Al final, lógicamante, exponía su plan sobre la forma de "reducir" las cofradías de la Almudena y aplicar sus gastos.

Para don Blas de Hinojosa, las cofradías son asociaciones **laicas y profanas**, a pesar de la autorización eclesiástica y sus fines; y por lo tanto están sometidas a la jurisdicción real, con sus bienes y rentas (a excepción de las alhajas dedicadas al culto). Establecidas desde su origen **sin licencia real**, iban contra las leyes generales y especiales (las tantas veces citadas por Campomanes de la Recopilación)[63]. Incluso las cofradías

[62] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1773, diciembre 18. Informe de D. Blas de Hinojosa a la Sala, fol. 23 r°.
[63] Menciona concretamente las de Sta. María de Nieva de 1473 y las de Madrid de 1534. Ibíd., fol. 24 r°.

exclusivamente religiosas estaban obligadas a contar con la autorización real. Hinojosa hace aquí gala de su erudición mencionando el Concilio de Monte Pesulano (1214), que ordenaba no establecer cofradías en las iglesias sino por necesidad y con autorización del obispo y del poder temporal. Sólo se eximía de esta regla a la Real Esclavitud de la Almudena: los donativos del Rey equivalían a una aprobación tácita (expresa, según la cofradía)[64].

Por lo que que se refiere a la tipología de las cofradías, Hinojosa señalaba que la Sacramental era de las permitidas y recomendadas en los concilios nacionales y de Trento. Al contrario, suponía una "disonancia" la existencia en la misma parroquia de tres hermandades con el mismo fin: S. Antonio de Padua, S. Antonio Abad y S. Amador (las tres gremiales), diferenciadas sólo por el oficio. También resultaba "disonante" la existencia de tres cofradías con "un propio título en la sustancia": el Rosario, la Esclavitud, y Nª Sª de la Almudena, contra la constitución de Clemente VIII que, para evitar gastos y discusiones, prohibía la existencia en una parroquia y en una ciudad o población de más de una cofradía con el mismo título, excepto las de la Sagrada Eucaristía o sacramentales (una por parroquia). Según D. Blas (equivocadamente), esta duplicación no existía en las demás parroquias, conventos u oratorios de Madrid.

Las **cuotas,** en tercer lugar, eran obligatorias y excesivas, a excepción de la Esclavitud y el Rosario, donde eran voluntarias. Al alcalde le resulta escandalosa la expulsión de los morosos, contraria a la verdadera piedad y a las leyes (que prohibían este tipo de contribuciones).

---

[64] Ibíd., fol. 24 v°.

El alcalde dejaba deducir al lector del informe cuáles cofradías podían seguir o extinguirse (en este caso seguramente se hallarían las gremiales). Un criterio decisivo era el económico, puesto que en su encuesta a los alcaldes Campomanes proponía aplicar sus rentas y fincas a los Hospicios de Madrid y S. Fernando. Hacía notar que, aparte de la Sacramental y la Esclavitud, sólo tenían renta fija la cofradía de la Almudena (es decir, la de Ánimas), con 21.900 reales en censos y créditos, y la del Rosario, con 26.960 en créditos de la Real Hacienda, consistiendo el caudal de las otras cuatro exclusivamente en limosnas y cuotas. La "exclusión" de la Sacramental y la Esclavitud debe entenderse también en el sentido de su pervivencia[65].

El informe de Hinojosa parece apuntar a una "concentración" de las hermandades del mismo título (es decir, "de la Almudena"), en beneficio de las más "representativas" por su función (la Sacramental) o rango (la Esclavitud). Sobre las gremiales, su calificación como laicas, profanas y contrarias a las leyes apunta a la extinción.

2.3. El dictamen de Campomanes

El informe del alcalde del cuartel de Palacio fue remitido por la Sala de Alcaldes a Campomanes, como se ha dicho, a instancias de éste, que

[65] Las rentas de la Sacramental consistían, además de las aportaciones de los cofrades, en en un juro, varios censos y casas que rentaban 2.014 reales anuales. En cuanto a la Esclavitud, sus juros, censos y casas producían 11.015 reales, siendo importantísismas las limosnas fijas del Rey y príncipes, casas de Infantado y Villena y Villa de Madrid (17.071 reales anuales). Ibíd., fol. 12 v° y 14 r°.

pedía "antecedentes" del caso. Éste se había iniciado con la petición de la Sacramental, en febrero de 1775, de aprobar las ordenanzas "originales". La Sala pasó el expediente al Fiscal, que notó los puntos reformables y encargó a la Sala el informe detallado que se ha dicho. En este primer documento, Campomanes notaba que se trataba de unas constituciones muy antiguas donde no faltaban los abusos. Así, el primer capítulo establecía el reparto "por vía de caridad entre los cofrades de Pan, Vino, Queso y Rabanos, despues de salir de las vísperas de Corpus Christi"; en el segundo se ordenaba la distribución de vino y castañas, "por vía de colación, en las casas de la misma cofradía"; la hermandad costeaba además una comida a costa de sus fondos. En el informe encargado por el Fiscal a la Sala debía constar si la cofradía se oponía a las leyes 3ª y 4ª de la Recopilación, el número de cofrades, sus rentas y gastos, y si existía alguna cofradía del mismo nombre en la misma parroquia[66].

En respuesta a esta orden la Sala remitió el 5 de julio un informe que incluía el de D. Blas de Hinojosa. El hecho de que retuviera el informe hasta 1775 plantea varias preguntas: ¿por qué no lo mandaron a Campomanes en cuanto lo recibieron? ¿recibió la Sala otros informes de los alcaldes de cuartel que después archivó o perdió? ¿realmente fue Hinojosa el único que contestó a la encuesta de 1772? Sea como fuere, la Sala pasó todo al Fiscal[67], y éste elaboró su respectivo informe el 27 de abril.

---

[66] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, febrero 20. El Fiscal a la Sala, fol. 7 r° y v°.

[67] El "todo" incluye una consulta de la Sala de enero de 1775, sobre la pervivencia de la Esclavitud. La mención de las distintas cofradías de forma confusa, con el simple nombre de la "Almudena", así como su aparición simultánea en la documentación, indican la confusión reinante. Ibíd., fol. 28 r° y v°.

A Campomanes satisfizo el de Hinojosa, por su "solidez y compendiosa erudición"[68]. Su exposición inicial de los principios generales que debían inspirar la reforma revela una voluntad de equilibrio y un talante diplomático absolutamante inexistente en otras ocasiones. Su ambigüedad llega al límite cuando cita las diversas disposiciones eclesiásticas a favor y en contra de las cofradías:

> "es sin duda peligroso el camino por donde deve girar el pensamiento para no ofender la piedad, ni aberiguar [sic] los abusos que son los confines que sittian regularmente estas materias"[69].

En uno de sus alardes de erudición (que tanto sabía apreciar en los demás), el Fiscal inicia su "peligrosa" andadura remontándose a la época de los romanos, que prohibieron todos los "cuerpos particulares", excepto los que se hicieren "por causa de religión"[70]. La Iglesia había reconocido las cofradías desde el siglo IX en diversos concilios, y el de Basilea las defendió conta los "bohemios" que las habían condenado. Pero al mismo tiempo, señala Campomanes, se hicieron oir desde antiguo quejas sobre sus abusos, lujos y prácticas supesticiosas, condenados por diversos concilios, junto con las congregaciones destinadas al ejercicio militar[71]. No por ello había que condenar a las cofradías, antes, había que reformarlas evitando caer en excesos:

---

[68] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, abril 27. El Fiscal a la Sala, fol. 29 v°.
[69] Ibíd., fol. 30 r°.
[70] Ibíd., fol. 30 r°.
[71] Ibíd., fol. 30 r°-31 v°.

"¿Pero por eso hemos de concluir que se destierren entre los christianos estos exercicios loables y piadosos? ¿Hemos de reducir a unos angostos limites el culto devido al supremo Hazedor, y a sus santos quando a las criaturas del mundo se dan adoraciones en todo tiempo, y lugar? Ambos extremos son perniciosos e intolerables mirando a los fines y medios prudentes, sin duda que las Comunidades, o comventos Regulares son mas dignos de attencion y respeto que las simples cofradias"[72].

No sabemos a qué "criaturas del mundo" se referiría Campomanes, pero en cualquier caso, ésta es la primera ocasión en que, tratando sobre las cofradías, menciona los conventos. En sus informes de 1769, varios obispos habían insinuado la necesidad de una reforma de los regulares, cuya actitud en el caso concreto de las cofradías fundadas en sus casas ponía de manifiesto los conflictos con la jurisdicción del ordinario. Sabemos también de la relación existente entre la reforma del clero secular y regular y la de las cofradías en Austria, pero hasta este momento no parece producirse una asociación explícita en España. Y eso que había mediado la expulsión de los jesuitas y la compleja operación de "aplicar" su patrimonio. En esta ocasión, Campomanes esboza una reforma del clero regular:

[72] Ibíd., fol. 32 r°.

"el Consejo propuso al Rey en consulta de 16[*falta*] que hera no solo conveniente, sino nezesaria la supresion e incorporacion de muchas que por su numerosidad havian causado en la Republica grandes da[ños] y relajacion en la disciplina Regular"[73].

Volviendo a la reforma de las cofradías, Campomanes consideraba necesario el examen de cada caso para efectuar la reforma. En esta ocasión, proponía unir las dos cofradías de Nuestra Señora de la Almudena (Sacramental y Ánimas) y sus rentas, con la del Rosario, a la Esclavitud. Visto que las celebraban con "gravedad y ejemplar decoro", seguirían conservando las funciones principales (la fiesta de la Asunción) y el rezo del Rosario. Más adelante precisará los términos de esta unión, que en realidad debía dar lugar a dos cofradías. Naturalmente, el fiscal consideraba necesarias unas nuevas ordenanzas, así como la prohibición de derramas. Todo iría en beneficio de las personas que hasta aquel momento habían pertenecido a más de una hermandad.

La ambigüedad de Campomanes en este informe queda de manifiesto cuando proclama que la reforma se realizaría *de acuerdo con la legislación eclesiástica* y, concretamente, con la bula *Qui cumque* de Clemente VIII, que prohibía la creación de cofradías con el mismo título en el mismo pueblo o iglesia[74]. Ambigüedad porque, al mismo tiempo, se reservaba el derecho de definir los fines *espirituales* de las cofradías,

[73] Ibíd., fol. 32 v°. Campomanes recordaba al respecto las reformas introducidas por Alejandro VI en 1497 y por Pío V, a instancias de Felipe II.
[74] Ibíd., fol. 34 v°.

"transfiriendo" los sufragios de la de Animas a la Sacramental. El Fiscal propone también la supresión de la cofradía del Patrocinio de S. José, por tres motivos: se desconocía su origen, carecía de rentas, y el culto existía ya en otras parroquias.

Las nuevas constituciones que debían darse a las "fusionadas" cofradías de la Almudena debían evitar la consabida "ruina de las familias". A ese fin se suprimiría la limosna obligatoria al ingresar en ellas, debiendo ser en lo sucesivo libre y voluntaria[75]. Tampoco sería obligatoria la aceptación de las mayordomías y otros cargos: la elección de oficios debía sustituirse por el ofrecimiento voluntario a desempeñarlos; en el caso de que hubiera demasiados aspirantes, entonces se elegirían por lo menos cuatro mayordomos, "para que el gasto sea más soportable"[76]. Debía haber libertad también para darse de baja (algunas cofradías imponían penas por ello). Finalmente, debían reducirse los gastos de ostentación (como las músicas, que "mas parecen teatrales que propias de templo", o las limosnas de 4 o 5 doblones a los predicadores)[77]; naturalmente, los oficiales deberían presentar las cuentas. En las conclusiones de su informe, Campomanes vuelve sobre este modelo de ordenanzas, que debían ser, concretamente, las de la nueva cofradía resultante de unir la Sacramental y de Ánimas. Aparte de los puntos mencionados, se mostraba partidario de prohibir a los

---

[75] De nuevo nos hallamos (como en las *Cofradías de amor al prójimo* austriacas) la contradicción entre la necesidad de unos ingresos o rentas fijas, y su dependencia de la voluntad aleatoria de los donantes. Ibíd., fol. 36 v°.

[76] Ibíd., fol. 37 r°.

[77] Ibíd., fol. 37 r° y v°. Los "ociosos" y "multiplicados" coros, así como los "pomposos" vestidos de los mayordomos representaban gastos "ridículos" e impropios para la "esfera" de los menestrales (ibíd., fol. 43 r°).

mayordomos la exacción de penas y multas, y contrario a pagar a los párrocos por su asistencia a las funciones[78].

Las cofradías de palafreneros, cocheros y mancebos de coches ofrecen a Campomanes la oportunidad de ensayar sus ideas sobre lo que debía ser un montepío único, con iguales reglas que las de los otros oficios y menestrales. A diferencia de las cofradías, sería obligatorio el pago de una cantidad al ingresar en el montepío:

> "la contribucion de los que entran y subsisten, aunque sea moderada, ha de ser obligatoria, porque el fondo se emplea principalmente en socorro y veneficio de todos; y asi todos deven contribuir, y la desigualdad seria ynjusticia"[79].

Campomanes sostenía la necesidad de la doble aprobación, siendo la "materia mixta de temporal y espiritual". Aunque la de las cofradías sacramentales y de ánimas fuera más bien espiritual, sin embargo, nunca le pareció al Fiscal que pudieran subsistir con la sóla aprobación eclesiástica. Su ambigüedad se decanta por tanto siempre por el lado del regalismo.

En fin, el Fiscal se detenía en examinar los santos fines de la cofradía Sacramental, sacando a colación los diversos concilios que instaban a su establecimiento y, sobre todo, su institución por S. Carlos Borromeo en el VI Concilio de Milán según el modelo de Santa María sopra Minerva,

---

[78] Ibíd., fol.46 v°-47 v°.
[79] Ibíd., fol. 38 v°.

aprobada por Paulo III por bula de 1530[80]. La idea sobre la función de esta cofradía la toma directamente Campomanes de la tradición tridentina. En principio, argumenta, correpondería a las mismas parroquias sostener el culto eucarístico. Pero al ser insuficiente su dotación,

> "deven los fieles por el mismo respeto que contribuien a la manutencion de los demas ministerios eclesiasticos executarlo en este que no es menos principal y necesario. Por un modo, pues, equibalente lo executan las Cofradias Sacramentales *a nombre y con representacion del Pueblo christiano*, cuia razon deve tenerse presente para calificar sus estatutos"[81].

Los laicos desempeñan pues un papel fundamental en el mantenimiento del culto, y las cofradías aparecen claramente como instrumentos de representación y al mismo tiempo de acción, del "pueblo cristiano" (tan lejano aquí del vulgo). Esta lectura de las cofradías, impregnada de un sentido eclesial indudablemente "moderno", desemboca, no debe olvidarse, en la definición jurídica de estas congregaciones como "cuerpos laicales". Algo parecido ocurre con la crítica de Campomanes a los abusos cometidos por los párrocos en el cobro de la administración de los sacramentos. Los fieles ya contribuían de manera suficiente mediante diezmos y otros tributos al mantenimiento del culto y los ministros,

[80] Ibíd., fol. 39 v°-42 r°. Aparte de un decreto de Honorio III sobre la celebración de las misas y la forma de llevar el Viático, cita, sobre el culto eucarístico, los concilios mendinense, camarasense, de Amberes y de Trento.
[81] Ibíd., fol. 41 r°. El subrayado es mío.

"con la diferencia que el Culto de Dios, y del Sacramento es el fin principal de la contribucion [de las cofradías sacramentales], y *los ministros son instrumentos subordinados de aquel fin.* El fondo, pues, de lo que se contribuye por los fieles, devia dividirse aplicando la congrua decente al cura Parroco, y lo restante a los gastos del culto (...) pero no se hace así (...). Aqui pues se ofreze al Fiscal la expecie mas repugnante a razon y Justicia; y es que no solo no se destine para sobsterner este primario culto algo de lo que contribuien los fieles, y queda en la congrua de los Parrochos, sino que estos exijan nuebamente derechos de los Cofrades por sus asistencias tan proprias de su oficio a las funciones del Sacramento. De suerte que *los pobres feligreses vienen dos vezes a costear estos cultos*, y el Ministro principal de la Iglesia que con su congrua mas que dezente y pingue se halla recompensado de sus precisas asistencias, exija segunda vez parte de los que el deviera contribuir"[82].

El abuso venía por tanto no sólo de ponerse muchos párrocos por encima de su función, sino de cobrar dos veces, "estafando" a los fieles. Ya se ha visto cómo este era uno de los motivos de la predilección de los fieles por los conventos; también cabe recordar las disposiciones de José II sobre

[82] Ibíd., fol. 45 v°-46 r°.

el cobro de los sacramentos por los párrocos. Pero sigamos con Campomanes y con su repaso de las funciones de las cofradías sacramentales. Una de las principales, como se encargaban de precisar los "padres de los Concilios y los Sumos Pontífices", era el acompañamiento del Viático "con decoro y decencia"; pues bien,

> "Es dolor grande ver al Sumo Rey de cielo y tierra por esas calles sin mas acompañamiento y luzes que un sacristan lego con un farol"[83].

Que estas palabras las escriba un Campomanes y no un Carlos Borromeo o un Benedicto XIV demuestra hasta qué punto podían converger la piedad moderna tridentina y el reformismo ilustrado católico, al menos en apariencia. No son frecuentes, sin embargo, estas explosiones de fervor en los escritos del Fiscal, que prefiere referirse a la "piedad regulada a la razón" y a los abusos y supersticiones. Pero, como enseñaba Muratori, la "piedad regulada" y la más "racional" era la dirigida precisamente al "Sumo Rey del cielo y la tierra". Ya veremos hasta qué punto eran sinceras estas manifestaciones de Campomanes, que también estimaba necesario garantizar el adecuado acompañamiento del Viático en un capítulo de las ordenanzas.

En fin, la cofradía Sacramental debía unirse a la de Ánimas, bajo unas reglas que tuvieran en cuenta los puntos ya mencionados. Por su parte, la Esclavitud de la Almudena debía unirse a la hermandad del Rosario, a fin

[83] Ibíd., fol. 48 r°- 49 r°.

de sostener la fiesta de la Asunción y del Rosario[84]. En resumen, el panorama de las cofradías de la Almudena, según el plan de Campomanes, quedaría bastante simplificado: de ocho se pasaba a sólo tres: la Sacramental y de Ánimas, la Esclavitud y Rosario, y el montepío de cocheros, palafreneros y mancebos de coches.

El 5 de julio, la Sala se hacía eco del carácter global de la reforma: para tomar providencias sobre la Sacramental era preciso tener en cuenta todas. Recogía la supresión de las "gremiales" y la agregación de las restantes en el sentido apuntado por el Fiscal. En cuanto a las ordenanzas, los señores de la Sala se mostraban más precisos, aludiendo a la eliminación de la "caridad" de pan, vino, queso, rábanos y castañas (por lo demás, tan poco incitante al pecado de gula). Proponían también limitar las cuotas de ingreso a 24 reales, y las anuales a 12 reales, como máximo. En cuanto a las limosnas, había que quitar "las cajas que tienen en tiendas, tavernas y casas de los cofrades"[85].

Unos días después, Campomanes volvía a ocuparse del tema, con una insistencia que puede parecer tan admirable como irritante. Esta vez dejaba a un lado los transportes místicos y se empleaba a fondo contra las cofradías, esgrimiendo su arma favorita: la regalía. Su exaltación del papel de los legos tenía su colofón, como ya indiqué, en la defensa de la jurisdicción civil sobre la eclesiástica. Citando de nuevo el canon del concilio de Monte Pesulano, que prohibía la fundación de cofradías cuando no hubiera necesidad y sin ambas aprobaciones, precisa:

---

[84] Ibíd., fol. 49 r°.

[85] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, julio 5. La Sala al Fiscal, fol. 52 r°- 53 v°. Se aconsejaba también adecuar los gastos a los fondos de la cofradía y prohibir las multas y la expulsión por impago de cuotas.

"y aunque parece que habla este canon de las cofradías Militares, es igual la razon en cualesquiera otras, por no poderse permitir ninguna asociacion, o formacion de comunidad y Cuerpo de diferentes individuos, en un Estado, sin licencia del Soberano y sin aprobacion del ordinario eclesiastico en lo respectivo a los ejercicios espirituales"[86].

Después de reiterar todos sus argumentos contra las cofradías gremiales y la multiplicación de las que llevaban el título de la Almudena, revela cuál es su verdadera opinión sobre la necesidad y "santos fines" de las hermandades:

"El expecioso motivo de devocion tampoco se verifica por lo regular en estas cofradias, por poderse exercer en ellas; componiendo en realidad los feligreses de cada Parroquia la mejor hermandad, y cofradia para congregarse en su Iglesia, no solo a fin de asistir a los oficios divinos, sino a todos los demas actos, y exercicios piadosos, que les dictare su devocion, sin necesidad de dividirse en hermandades, ni de sugetarse a ordenanzas, contribuciones, ni penas"[87].

[86] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1775, julio 11. Nota: el Fiscal, a la vista del expediente de las cofradías de la Almudena, fol. 56 r°.
[87] Ibíd., fol. 57 r°.

No sólo estos cuerpos han dejado de ser necesarios para el mantenimiento del culto, sino que no son en absoluto "representantes" del "pueblo cristiano", que deja de exisistir como tal para transformarse en individuos que ejercen privadamente sus devociones. La crítica se hace demoledora: no queda en pie ni un argumento a favor de las cofradías, que no debían existir:

> "Pero de este modo no hay juntas particulares, con los abusos, y excesos de refrescos, comidas, y colaciones, que se notan en algunos capitulos de las ordenanzas producidas: no hay elecciones de oficios, ni la especie de superioridad de los oficiales, principales sobre las demas: no hay manejo de caudales, ni fondos para entierros pomposos, con mucho acompañamiento, achas, cetros, y otras insignias, extendiendo la vanidad hasta después de la muerte"[88].

En realidad, sólo le parecía digna de conservarse la cofradía Sacramental, tras "expurgarla de diferentes abusos" y modificar sus ordenanzas. A ella debía unirse la de Ánimas, según lo expuesto más arriba. En cuanto a la Esclavitud, las "particularidades" (o sea, el favor real) aconsejaban su perduración, unida a la del Rosario. Para acordar las nuevas ordenanzas, los oficiales de las hermandades debían reunirse bajo la

[88] Ibíd., fol. 57 r°. Dejando aparte la superficialidad de la última afirmación (que recientes acontecimientos sirven para poner de relieve), parece sin duda exagerado calificar de comilonas (ni siquiera de comidas) los "convites" a base de pan, queso o castañas que, además, sólo efectuaba *una* de las cofradías implicadas. Quizá tuviera en mente Campomanes la cofradía de Sastres...

presidencia del alcalde de cuartel, para evitar disturbios. Los miembros de la extinguida hermandad de socorro podrían agregarse, si lo deseaban, al montepío de cocheros[89].

La historia del expediente de las cofradías de la Almudena podría terminar aquí. En 1776 se unió al Expediente General de Cofradías, pero una reclamación de la Sacramental, que seguía insistiendo en obtener la aprobación de sus ordenanzas, hizo que se volviera a separar en 1777. El auto mandaba sin embargo a los oficiales formar nuevos estatutos regulando los gastos y lo respectivo al culto, y presentarlos a la Sala de Alcaldes. Lo referente al resto de las hermandades quedaba unido al Expediente General[90]. El 20 de mayo de 1780 la Sacramental presentó nuevas ordenanzas, y el 22 de junio, D. Antonio Martínez Salazar certificaba la separación de este expediente del general[91].

El caso de las cofradías de la Almudena presenta un interés indudable, por ser la primera vez que interviene en la reforma la nueva administración local (uso el verbo en singular para indicar a su único protagonista, D. Blas de Hinojosa). Además, tiene el aspecto experimental de una reforma "doméstica", en que se somete a observación la realidad más próxima a la misma Corte, muchas veces excepcional. En efecto, el favor real basta para garantizar la supervivencia de una cofradía que en otras circunstancias no hubiera sido "perdonada".

---

[89] Ibíd., fol. 58 v°-59 r°.

[90] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1777, agosto 26. Auto del Consejo, fol. 62 r° y v°.

[91] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1780, junio 22. Certificación de D. Antonio Martínez Salazar, fol. 63 r°-64 v°. En el certificado se da un resumen de los avatares del expediente.

Los términos en que se plantea la reforma son sin embargo equívocos. Al principio se atiende a la función espiritual de las hermandades y a su carácter de cuerpos de laicos con un importante protagonismo en la vida parroquial, aunque se subraye la preeminencia de las órdenes regulares y se denuncian los abusos del clero parroquial. Pero en un segundo momento, prevalecen el argumento regalista y la crítica más exacerbada. Permanece, sin embargo (casi más por "respetos humanos" debidos a la Esclavitud que por otra cosa) el plan de reducción esbozado a grandes líneas por Hinojosa, consistente en concentrar las cofradías de culto alrededor de la Sacramental y reunir las dedicadas a la devoción mariana, y en sustituir las hermandades de socorro y gremiales por montepíos en principio "profesionales", pero en realidad abiertos a cualquier persona.

El plan, destinado a servir de modelo (como demuestra su inclusión en el Expediente General) está llamado a chocar con los escollos de las reclamaciones y casos particulares, que determinan su estancamiento. En esto también se demostrará modélico. Otra paradoja: es la insistencia de la cofradía Sacramental (en realidad, la única admitida) la que desencadena y después frena el proceso de una reforma que la afectaba en realidad bien poco.

3. La resistencia a la reforma

La insistencia de una cofradía cuando un expediente particular corría por separado podía transformarse en un aluvión de airadas protestas cuando las disposiciones de las autoridades asumían un carácter general. Es lo que pasó con las cofradías de San Miguel, cuyo expediente se inició de manera muy parecida al de la Almudena, y en los días que empezaba a formarse el Expediente General. También en este caso intentó servirse el Consejo de los alcaldes de cuartel. Pero la unanimidad y prontitud de la resistencia le obligó a batirse en franca retirada, en lugar de limitarse a "encallar".

3.1. Las cofradías de San Miguel

A finales de noviembre de 1771, siguiendo un procedimiento habitual, los individuos de la Hermandad de Socorro de Nuestra Señora de la Concepción, Patrona de España, sita en la iglesia de San Miguel, otorgaron un poder a varios hermanos para que presentaran al Consejo y Cámara de Castilla las ordenanzas que habían formado para su "buen régimen y gobierno"[92]. Un mes después, el Fiscal respondía que, aunque las

[92] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. *Corte 1771. Expediente hecho en el Consejo a Ynstancia del Hermano maior y oficiales de la Hermandad de Nuestra Señora de la*

ordenanzas eran nuevas, la cofradía no lo era; pedía por tanto la presentación de las antiguas y una certificación de sus bienes, prohibiendo la celebración de juntas y demás actos hasta la decisión del Consejo. La orden se comunicaba a la Sala para que la transmitieran a los alcaldes del cuartel correspondiente[93].

En el mes de febrero, el apoderado de la cofradía se dirigía de nuevo al Consejo, explicando el motivo de la redacción de nuevas ordenanzas. En 1768, la cofradía había "absorbido" a la Esclavitud del Rosario (también con el título de la Concepción) de la iglesia de Santiago, fundada tan sólo en 1764. El motivo de la absorción era la falta de recursos, al haber prohibido el Consejo la petición de limosna. Las cosas, claro está, eran mucho más complicadas, ya que en realidad la "Concepción de Santiago" merece un expediente aparte... del Visitador y del Arzobispo de Toledo. La historia de esta cofradía, de vida tan breve como compleja, fue la que "enmarañó" las cosas para la de San Miguel, atrayendo inmediatamente la atención del Consejo.

La cosa no era para menos, puesto que constituía precisamente el tipo de "doblete", o más bien, "triplete" que había suscitado tanto dolor de cabeza en la Almudena. Simplificando mucho, la historia de la cofradía de la iglesia de Santiago era la siguiente: la devoción a la Inmaculada Concepción y su patronazgo, decretado por Carlos III en 1761, habían sido

---

Concepcion sita en la Yglesia Parroquial de San Miguel de los Octoes sobre Aprovacion de ordenanzas que nuevamente han formado para su regimen y Govierno. Madrid, 1771, noviembre 24. Poder otorgado por la Hermandad de Nuestra Señora de la Concepción para la aprobación de ordenanzas y representación de la Hermandad en todos los resursos judiciales y extrajudiciales pertinentes. Al contrario que en otros casos, este expediente consta de varias piezas sin numerar.

[93] Ibíd., Madrid, 1771, diciembre 20. El Fiscal a la Sala.

el motivo de la fundación de una primitiva "Esclavitud del Rosario" (a veces se nombran separadamente) de Nuestra Señora de la Concepción y, después, de una "Hermandad de socorro" siempre de la Concepción. En 1764 presentaron al arzobispo de Toledo dos series de ordenanzas: una, de la Esclavitud y, la otra, de la hermandad de socorro. El arzobispo solicitó un informe del visitador. El cura de Santiago, a su vez, se mostró partidario de observar sólo las segundas, y mantener los fondos separados. Al final, el arzobispo aprobó las dos, con la recomendación de separar los fondos[94].

La congregación, cuya fundación parece acogerse a la "moda" de un dogma entonces "políticamente correcto", no tuvo sin embargo mucho éxito. En 1769, por haberse perdido la Esclavitud, los hermanos se incorporan a la hermandad de socorro, a la que ceden todos sus fondos y alhajas (no sin discusiones). Además, al "haberse enteramente excluido la salida del Santo Rosario todas las noches", deciden sustituirlo con una misa mayor[95]. Parece que los temores del párroco de Santiago en 1764, en el sentido de que no tendrían fondos suficientes para afrontar los excesivos gastos de la hermandad de socorro, terminan de verificarse poco después, cuando se unen en 1771 a la hermandad de la Concepción sita en San Miguel. El proceso de "agregación" querido por Campomanes en la Almudena es aquí, por tanto, producto espontáneo de las dificultades económicas.

---

[94] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1763-1764. Ordenanzas de la Hermandad de Socorro de Nuestra Señora de la Concepción de la Iglesia de Santiago, y expediente de aprobación por el Arzobispo de Toledo. Se trata de una pieza de 48 hojas sin numerar, que con la anterior y otras 4 piezas componen este expediente.

[95] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. *Quaderno de 26 oxas que ai escritas de Acuerdos y Nombramientos y otras cosas, nº 4.* La pérdida de este "rosario" por causas económicas contasta con la boyante posición del de la Almudena, que puede proseguir con éxito sus devociones.

Como resultado de esta fusión se elaboran las nuevas ordenanzas que dan lugar al expediente en el Consejo. Mientras llegaban a él los antecedentes solicitados por Campomanes, la "aumentada" cofradía, paralizada por el auto que la conminaba a suspender en el *interim* todos sus actos, pidió permiso para poder cobrar las cuotas y asistir a los enfermos[96]. Era sólo una muestra de lo que podía e iba a pasar: una suspensión, siquiera temporal, acarreaba problemas de tipo práctico que era muy difícil soslayar.

El informe de la Sala llegó finalmente al Consejo[97]. Los alcaldes remitían las ordenanzas antiguas, un cuaderno de cuentas y otro de acuerdos y nombramientos, correspondientes en realidad a la extinta hermandad de las iglesia de Santiago. Por lo que se refiere a la de San Miguel, existían ya las siguientes cofradías: la de San Crispín y San Crispiniano (de maestros de obra prima), la de Nuestra Señora del Populo y Amparo (de cordoneros y gorreros), la de Nuestra Señora de la Asunción (de mercaderes de paños "y otras personas"), la de Santa Gertrudis (de sacerdotes, abogados y personas del comercio), la de Nuestra Señora del Socorro (de socorro, mixta), la de San Miguel (de socorro, de los plateros) y, finalmente, otra de Nuestra Señora del Populo (mixta y de socorro). Siete cofradías a las que los alcaldes no sabían cómo agregar la de la Concepción. La Sala recordaba los argumentos jurídicos de Campomanes contra las cofradías, y que se habían repetido en otros expedientes, como el de la hermandad de cirujanos de San Cosme y San Damián, y la de Nuestra Señora de la Leche y Buen Parto. Su

---

[96] *Corte 1771. Expediente hecho en el Consejo...*, cit., s.f.: pasa al Consejo en 1772, febrero 13. El apoderado de la Concepción de San Miguel al Consejo.

[97] Ibíd., Madrid, 1772, octubre 31. Informe de la Sala al Consejo sobre el expediente de la Concepción de San Miguel.

opinión general de las cofradías no difería mucho de la del mismo Campomanes:

> "Lo zierto es que ya se han hecho como de moda estas devotas practicas superficiales, so color de servir a Dios y al projimo; y que confiando demasiado en ellas el vulgo ignorante, suele descuidarse en lo principal: Lo que exige ciertamente las atenciones de un Govierno Politico y Christiano"[98].

Dejando aparte el hecho de que no sólo el "vulgo ignorante" "confiaba" en las hermandades (como demuestran algunas de las mencionadas hasta ahora), la Sala compartía con el Fiscal y con buena parte de los monarcas ilustrados europeos la idea de lo que ese gobierno político y cristiano debía hacer:

> "Seria sin duda lo mejor, que el fondo de esta cofradia, y demas de su especie se aplicase al Real Hospicio, u a otra de las casas publicas de misericordia de esta villa; y que los devotos congregantes explicasen su piedad contribuiendo regladamente por via de limosna a el sostenimiento de obras tan piadosas, mucho mas utiles, y necesarias que las de sus estrañas congregaciones"[99].

---

[98] Ibíd.
[99] Ibíd.

No sabemos si esta contribución "reglada" tendría que ver con el sistema de "firmas" que se establecería en Austria. Sigue sin resolverse, sin embargo, la contradicción de una limosna libre y voluntaria, pero al mismo tiempo "reglada" (se supone que por el gobierno) y "dirigida" de antemano a unos fines determinados. La Sala de Alcaldes no se detenía, como es logico, en estas consideraciones, sino que pasaba a examinar las ordenanzas de la "nueva" cofradía de la Concepción. Las objeciones que hacían a los distintos capítulos son importantes, porque revelan su concepción del "bien público" y de justicia. Así, frente al primer capítulo, que establecía un número cerrado de hermanos (40 en total), los alcaldes propugnaban un número abierto y "sin tanta formalidad", pudiendo ser congregante "toda criatura dotada de razón". Igual espíritu igualitario se observa en las cuotas, que debían ser iguales para todos. Otra corrección importante se refería a la denegación de ayuda para determinadas enfermedades "incurables" (gota, ectico, tisico, galico, reumatismo, fluxiones de ojos y muelas, y tercianas sencillas)[100]; al contrario, la Sala proponía no excluir la asistencia en estas dolencias y prolongar la prestación de socorros mientras durase la enfermedad:

> "bien desgraciados y dignos de nuestra compasion todos los enfermos, y mas aquellos que lo estan de cuerpo, y alma; La verdadera Caridad Christiana no distingue de necesitados;

[100] Ibíd. Cfr. *Ordenanzas de Nuestra Señora de la Concepcion, Patrona de España. Echas en el año de 1771. nº 1.*

socorre si con mas esfuerzo los mas infelices y miserables"[101].

Lo mismo pasaba con los auxilios debidos a los pobres y presos; sin embargo, la Sala no creía que se debiera prestar auxilio a los "retraídos" para la fuga, porque impediría la acción de la justicia. También se corregía la forma de costear los sufragios, que según la Sala debían ser a cargo del fondo común, y no de la contribución de los hermanos, como establecían las constituciones. La Sala consideraba también irrazonable la imposición de multas por no asistir a las juntas, visto que además éstas, por ley, eran ilegales. Su celebración debía reducirse a los casos de necesidad, y fuera de lugar sagrado, para facilitar la intervención de la justicia en caso de incidentes. Especial atención merecían, como es lógico, los aspectos administrativos y la revisión de cuentas y gastos.

Los alcaldes eran partidarios de suprimir el capítulo 23, que en realidad no hacía sino poner de manifiesto un aspecto conflictivo de la nueva hermandad. Por él se impedía la incorporación de los miembros de la Esclavitud y Rosario de la Concepción, sita en Santiago. Es decir, se excluía de la hermandad de socorro incorporada a San Miguel a los miembros de la antigua cofradía de origen en Santiago. El motivo de la exclusión era el pleito suscitado por el destino de las joyas de la Esclavitud, al tiempo de su disolución: una parte de los antiguos esclavos (seguramente, los que ahora se pretendía excluir) no estaban de acuerdo con el "traspaso" a la hermandad de socorro y, mucho menos, con el traslado a San Miguel[102].

---

[101] Ibíd.
[102] Ibíd., cfr. *Quaderno de 26 oxas...*

Por lo que respecta al resto de las cofradías de esta iglesia, la Sala consideraba que ni las tres de socorro ni las demás eran útiles ni necesarias,

> "pero si hubiesen de subsistir con semejante pretexto, tendria menos inconveniente que se redujesen todas a una incluyendo la de que se trata, o incorporandola a qualquiera de las tres que se titulan de socorro"[103].

No aparece por tanto el montepío como alternativa, y tampoco aparece el único tipo de cofradía que cuenta con el favor oficial, la sacramental, por lo demás totalmente ausente, con la de ánimas, en esta iglesia. Las sugerencias de la Sala serían tenidas parcialmente en cuenta por el Fiscal.

3.2. La recogida de ordenanzas

En efecto, Campomanes estudió el expediente durante unos meses y emitió un dictamen que habría de ser decisivo. El 2 de marzo se hacía eco del informe de la Sala y comunicaba que algunas de las cofradías (como la de maestros de obra prima) habían sido mandadas extinguir. No se mostraba contrario a las de socorro, que "bien arregladas" podían ser útiles,

[103] Ibíd.

"porque con el socorro que se da a los individuos en sus enfermedades, logran curarse de ellas en sus casas, sin el desconsuelo que causa a sus familias el tener que irse al Hospital, donde de otro modo aumentarian considerablemente el gasto"[104].

Esta actualísima idea de reducción del gasto público en materia de sanidad no parecía muy congruente con los esfuerzos denodados que se hacían, por otra parte, para crear un sistema público de beneficencia. Pero así son las cosas. Campomanes, vistos los reparos de la Sala a las ordenanzas de la hermandad de la Concepción, denegaba su aprobación, y disponía la unión de las de socorro bajo los estatutos que se considerasen más convenientes, previo examen de la Sala. Pero lo que mayores repercusiones iba a tener era su orden de recoger las ordenanzas de *todas* las cofradías, gremiales y de cualquier tipo, de *todas* las iglesias, conventos o ermitas de Madrid:

"y en orden a las de Gremios, que recoja tambien sus ordenanzas, y las haga disolver, prohiviendo sus juntas, conforme a las ordenes comunicadas, las que se repetiran por el oficio; y por lo tocante a las que se componen de personas de diferentes clases recoja igualmente las ordenanzas y prohiba las Juntas de todas las que no tuvieren aprobacion del Consejo; executando lo mismo en qualesquiera otras

[104] Ibíd. Madrid, 1773, marzo 2. Dictamen del Fiscal.

> Parroquias, combentos, oratorios y hermitas donde huviere iguales Hermandades, y celando cada uno de los Alcaldes en su respetibo Quartel el cumplimiento de las ordenes comunicadas sobre este punto"[105].

Esta enésima pre-reforma madrileña tenía lugar cuando se estaba formando el Expediente General y diez años antes de dictarse la Real Resolución. Otras veces había solicitado Campomanes, como sabemos, información detallada sobre las hermandades madrileñas al vicario, a la Sala de Alcaldes y a los alcaldes de cuartel, sin muchos resultados. Esta vez la recogida de ordenanzas "universal" se presentaba como un modo expeditivo de resolver el problema de la información (era más fácil recoger las ordenanzas que elaborar un informe) y de emprender la reforma, ya que, mientras el Consejo examinaba los estatutos, se ordenaba la suspensión de cualquier actividad y la celebración de juntas por parte de las cofradías. Desconocemos los motivos por los que la transmisión de la orden se retrasó hasta el 9 de junio de 1774[106]. Lo que no se hizo esperar fue la reacción.

3.3. La protesta y la rendición

El 25 de junio, la cofradía del Santísimo Sacramento y Ánimas de la parroquial de San Justo elevó al Consejo una representación sobre el

---

[105] Ibíd.

[106] Ibíd. La segunda sala del Consejo recogió el 12 de febrero de 1774 el dictamen de Campomanes, al que sólo en junio se dio curso de forma definitiva.

Acuerdo del día 9, que había provocado la suspensión de cobros y pagos que debía efectuar la congregación, con los perjuicios consiguientes. Pedía por tanto al Consejo permiso para habilitar a un cobrador para poder percibir la renta de las 35 casas que poseía, así como de los diez censos y diversas memorias. El cobro era urgente, pues la cofradía debía acudir a la reparación de las casas, al pago de la carga de aposento, misas, culto de Santísimo, honras, compostura de alhajas, cera, sueldo del recaudador y criado y otros gastos "precisos". Los autores de la representación manifestaban su obediencia a las "órdenes superiores", y alegaban como prueba de su "resignación" el haber entregado sus ordenanzas al alcalde de cuartel ya en 1772, y el haber procedido a la formación de otras nuevas para su aprobación por el Consejo[107]. El día 28 la Sala segunda resolvió que el recaudador de la cofradía siguiera desempeñando sus obligaciones, y pasó el caso al Fiscal.

El mismo día 28 un sacerdote, hermano mayor de la Congregación de la Concordia, fundada en 1671 en la Capilla del Obispo, protestaba por el acuerdo, alegando esta vez la notoria "utilidad espiritual" de los ejercicios de mortificación y plática que celebraban todos los viernes, al estilo de los que se hacían en San Ginés. Solicitaba por ello la aprobación de ordenanzas (que ya contaban con la eclesiástica). La Sala ordenó unir la carta a los antecedentes y pasarla al Fiscal[108].

El día 27 llegaba al Consejo la representación de la cofradía Sacramental de San Pedro el Real y San Andrés, que se lamentaba de que la

[107] Ibíd. Madrid, 1774, junio 25. Representación de D. Josef Calvo de Barrionuevo y D. Andrés de Loarte.
[108] Ibíd. Madrid, 1774, junio 28. Representación de D. Juan Antonio Martínez y D. Antonio de Salcedo y Mesa.

suspensión le impedía cobrar las rentas procedentes de sus nueve casas y de sus censos, impidiéndoles así la reparación de esos inmuebles y de la ermita de San Isidro, así como otros gastos similares a los mencionados por la sacramental de San Justo. Solicitaban, como ésta, la habilitación de un cobrador no perteneciente a la cofradía[109]. El caso pasó a la Sala el día 30, con mayor fortuna, como se verá.

El 30 se dirigieron al Consejo dos cofradías. La del Santísimo Cristo de San Ginés protestaba por el perjuicio que la suspensión de sus ejercicios causaría a las almas[110]. Por su parte, la Hermandad de Pobres Ciegos de Nuestra Señora de la Visitación y Santa Isabel, en el convento del Carmen Calzado, manifestaba su desconcierto, ya que se aproximaba la celebración de su fiesta, el 3 de julio. No se consideraban incluidos en el auto, por haber remitido hacía tiempo la relación de sus bienes y el estado de sus cuentas, por lo que solicitaban permiso para poder celebrar su fiesta[111]. También el 30 llegó una representación del día anterior, de la Real e Ilustre Congregación del Santísimo Cristo de la Misericordia y Nuestra Señora de la Soledad, de la iglesia de San Ildefonso. Con todos los respetos, preguntaban al Consejo qué podían hacer con su misa y rosario diarios, y con el cobro de los alquileres de sus tres "casitas"[112].

---

[109] Ibíd., Madrid, 1774, junio 27. Representación de D. Luis Serrano de Rozas y Joseph García de Silva. Como en el caso de San Justo, se especifica el valor y naturaleza de las diversas rentas y gastos.

[110] Estos ejercicios se celebraban los lunes, miércoles y viernes. Ibíd., Madrid, 1774, junio 30. Representación de D. Juan Francisco de la Fuente. La cofradía envió además un poder impreso de 1770, nombrando tesorero administrador.

[111] Ibíd, Madrid, 1774, junio 30. Representación de D. Francisco Narciso Blázquez en nombre de la Hermandad de Ciegos.

[112] Ibíd., Madrid, 1774, junio 29. Representación de D. Isidro Casado y Manuel Pérez. La misa y el rosario se aplicaban por las ánimas benditas y en beneficio "de los Pobres Trabajadores".

El mismo día 30, ante el aluvión de reclamaciones, que no hacía sino aumentar, las dos Salas del Consejo, después de oir a los dos Fiscales, levantaron la suspensión[113]. Las cofradías podrían continuar con sus juntas y ejercicios, mandando, si no lo habían hecho, las constituciones. La "guerra" de las cofradías madrileñas había terminado. Meses antes de la última batalla, los señores de gobierno de la Sala escribían al conde de Aranda sobre el expediente de las cofradías de Madrid (formado en realidad por los casos aquí analizados). Convenía que corriera separadamente, por las "diversas circunstancias" que concurrían en la Villa. Y porque para su arreglo

> "no bastan reglas generales, a lo que la experiencia ha dictado al Fiscal"[114].

El Fiscal (los Fiscales) tenían que pasar todavía por la "experiencia" del mes de junio. En 1783 ya habían "aprendido" la lección, y se daban por vencidos. En Madrid había que obrar "con gran discernimiento", porque las cofradías gremiales (¡las primeras que se intentaron suprimir!) participaban en las procesiones de Semana Santa. "Otras consideraciones políticas" y el "crecido vecindario de esta Villa" obligaron así mismo (reconocían quizá con amargura) a "algunas condescendencias"[115]. Los libros de acuerdos de

---

[113] Ibíd., 1774, junio 30. Minuta y participación de la orden de levantar la suspensión a la Sala de Alcaldes.
[114] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1774, enero 12. Los señores de gobierno al relator. fol. 158.
[115] AHN, Consejos, leg. 7090-7091. Madrid, 1783, abril 28. Informe de los Fiscales del Reino al Consejo sobre el expediente de cofradías, fol. 219.

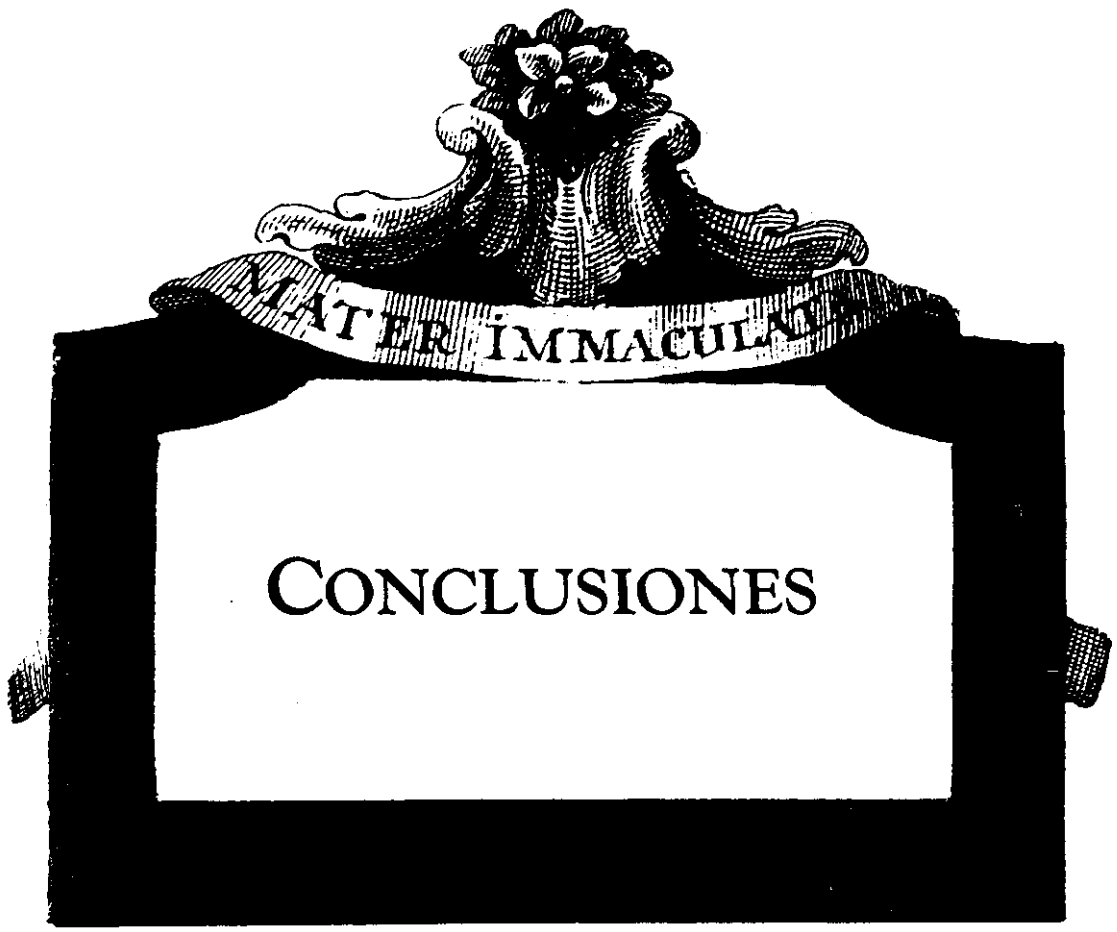
las cofradías muestran una vida indisturbada durante los años que siguieron. La reforma, en Madrid, había fracasado.

Se había conseguido, al menos en parte, la revisión de ordenanzas. Y diez años habían servido para replantear totalmente la reforma. De sugerir su ejecución por los obispos en 1763, se pasa a solicitar *sólo* la colaboración eclesiástica en la recogida de información. Pronto, sin embargo, la Iglesia aparece totalmente desplazada del proyecto, como se irá marginando de forma progresiva a los órganos tradicionales de la justicia local (la Sala de Alcaldes), que no parece responder a las expectativas. Tampoco lo hacen, con escasas excepciones, las nuevas "estrellas" de la reforma administrativa. La multiplicación de expedientes, su continuo trasiego de una instancia de poder a otra, la proliferación de memoriales y dictámenes, la eterna recopilación de antecedentes, dejan la impresión, a la postre, de escasa flexibilidad, agilidad y, sobre todo, coordinación. Las mismas cofradías explotan en su favor la confusión, en la que la presencia de los diversos tribunales eclesiásticos tenía no poca parte.

Se observa también una evolución en las intenciones del gobierno. En principio, su objetivo parece la organización germial. Después entra en juego una tipología más compleja de cofradías y se barajan incluso aspectos típicos de la reforma tridentina. El ciclo se cierra, paradójicamente, con la decisión de respetar las cofradías gremiales, las primeras en focalizar la atención. Pero la nota de fondo es siempre la misma: la defensa de la supremacía del poder real.

Un poder real que quizá se sienta amenazado (no sería la primera vez) por la sombra de la resistencia que provocan sus decisiones. Madrid,

campo de pruebas perfecto en teoría, se revela objeto de experimentación imposible en la práctica. La misma inseguridad que revela el planteamiento de la reforma (basada en grandes formulaciones generales pero constreñida al tratamiento separado de casos concretos), allana la vía a la resistencia. La multiplicación de expedientes dilata infinitamente la toma de decisiones, al tiempo que la avalancha de reclamaciones amenaza con sumergir a una administración donde lo que menos falta es papel. Diez años de experiencia habían enseñado a los Fiscales lo que no se podía hacer *en Madrid*. Pero ¿por qué iban a poder hacerlo en el resto de España? Su optimismo iluminista era, ciertamente, mayor que la sabiduría que deberían haber acumulado. Habían pretendido hacer de la excepción (la Corte) la regla (el modelo de reforma). Todo apuntaba a que lo habían conseguido.



CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

1. Las cofradías de la Villa y Corte

1. Las cofradías de la Corte, en mayor medida que las del resto del reino, ponen de relieve la complejidad del entramado corporativo del Antiguo Régimen, tanto por lo que se refiere a su diversidad tipológica, como por lo concerniente a sus relaciones internas y externas.

2. Prueba de la importancia de la ubicación en la Corte es que el patrocinio regio o, simplemente, la presencia de individuos relacionados con la Corte o de funcionarios equivalen en la práctica a la aprobación civil o, lo que es lo mismo, constituyen criterio suficiente de legalidad. Además, estas circunstancias (especialmente la protección real) no sólo se traducen también en ventajas económicas, sino en honor y prestigio para las cofradías.

3. La Corte es además el escenario donde las hermandades entran en contacto directo con las autoridades civiles y eclesiásticas por diversos motivos, desde pleitos varios hasta la organización ceremonias. En estas ocasiones las hermandades actúan como catalizadoras de las relaciones

entre las dos jurisdicciones, bien capitalizándolas en provecho propio, bien desencadenando o poniendo de relieve conflictos y tensiones.

4. Las cofradías de Madrid dependen en buena medida de la vida de la Corte. No sólo se adaptan a su horario y calendario festivo, sino que, en el caso de las congregaciones de servidores de la Corte y funcionarios, se trasladan según el ritmo estacional de los desplazamientos regios. En otras ocasiones, serán las obligaciones cortesanas de los congregantes las que dificulten su participación en la vida de la hermandad.

5. Existe una entera tipología de cofradías que guardan relación directa con la Corte: desde las de tipo devocional ligadas a Palacio, a las "profesionales" (como la de escribanos de Cámara), pasando por las estrictamente "gremiales" (que congregan a los distintos ramos de servidores del rey). Especial relevancia tienen las cofradías de funcionarios, en las que se mezcla la función pública con el interés privado y las finalidades típicas de las hermandades, y que emprenden de forma espontánea una vía que será la auspiciada por la reforma promovida por el Consejo: la transformación en montepío.

6. Las cofradías de Madrid se insertan también en la vida de la Villa a través de su relación con el desarrollo de las artes y oficios (característica que comparte con las cofradías en general, especialmente las de ámbito urbano). Pero en Madrid, la relación con los gremios estará bajo la supervisión directa del Consejo.

7. Las cofradías y hermandades gremiales protagonizan las procesiones *de Corte*. Las fiestas organizadas por la Villa obedecen al mismo modelo religioso de la cofradía, aunque en ambos casos tienen carácter oficial. A pesar de que el protagonismo de las autoridades locales es secundario, en el Corpus, el rey asume la representación de la Villa, encarnando así su unión con la Corte.

8. Las cofradías se identifican con la causa pública no sólo en las rogativas públicas, sino en otras ocasiones no por particulares o "secretas" menos importantes: los intereses de la Monarquía se tienen presente en las oraciones de los ciegos, en las novenas, en las funciones de iglesia de cada congregación y, finalmente, en las intenciones particulares de cada cofrade.

9. No existe contradicción entre la naturaleza religiosa y la dimensión pública de las cofradías, tal como se concilian en el Antiguo Régimen. Estos cuerpos desempeñan la función de enlace y representación entre el Trono y el Altar. No se debe olvidar que nos encontramos ante una Monarquía católica, que no sólo valora ampliamente la contribución de la religión a la "pública felicidad", sino que participa en buena medida en los objetivos espirituales de las hermandades. Ejemplo de ello son la importancia concedida al culto eucarístico y mariano, de los que las cofradías actúan como correas de transmisión.

10. La Corte, como lugar simbólico, es el escenario donde se representa o manifiesta la Monarquía en toda su complejidad. En tanto que fundada sobre un modelo corporativo, los cuerpos (y, por tanto, las cofradías) adquieren un lugar preeminente en esa representación, hasta el punto de resultar imprescindibles para la misma "reproducción" del sistema.

11. Este hecho será tenido en cuenta por los gobernantes ilustrados tanto a la hora de plantear las bases teóricas de la reforma, como de aplicarla en la práctica. El carácter representativo de la Corte tiene especial importancia en una época de consolidación y centralización de del poder estatal. Existe por tanto una paradoja entre el papel *efectivo* de los cuerpos como fundamento del Antiguo Régimen y la pretensión de suprimirlos o reducir su importancia con el fin de reforzar el poder estatal.

2. Las hermandades en el contexto general del reformismo ilustrado

1. La misma inserción de las cofradías en el complejo entramado del Antiguo Régimen contribuye a explicar el interés de los gobernantes ilustrados en este campo como parte del vasto proyecto reformador.

2. A ello contribuye también la complejidad misma de las hermandades, que se ven afectadas por toda una serie de medidas de tipo religioso, cultural, social, político y económico, hasta el punto de que muchas de estas disposiciones pueden considerarse complementarias o paralelas a la reforma de las cofradías. Ejemplo de ello son, en lo religioso, las

disposiciones encaminadas a reducir el número de fiestas o a suprimir determinadas manifestaciones de lo que hoy en día se conoce como piedad barroca. En lo económico, la reforma de las cofradías aparece ligada a la de la organización gremial y a las medidas desamortizadoras y, en el terreno de la política social, a la creación de organismos como los montes de piedad y, sobre todo, las diputaciones de barrio y juntas de caridad, bases de un sistema público de asistencia.

3. Las raíces de la polémica ilustrada contra las cofradías

1. Igualmente complejas son las raíces políticas, económicas, culturales y religiosas de la reforma de las cofradías. Desde un punto de vista político, la reforma se plantea como un modo de reafirmar la unidad nacional y como un episodio más de la pugna por las regalías entre el Trono y el Altar. La consolidación del poder del Estado no admite la pervivencia de cuerpos intermedios ni de poderes (como el eclesiástico) que escapen a su control.

2. Las dimensiones económicas del regalismo también estarán presentes en la reforma. En España como en el resto de Europa, los ilustrados mostrarán además, dentro de su preocupación por el fomento de la riqueza nacional, un especial interés por la relación de los gremios con las hermandades, además de los gastos y pérdida de horas de trabajo

ocasionados por la abundancia de días festivos. También la Iglesia participará en este aspecto de la crítica económica a las cofradías.

3. La postura intelectual de los ilustrados les lleva a rechazar por sistema una serie de prácticas habituales en estas instituciones. Sus censuras, que añaden el criterio estético al racional, tienen por fin la reforma de las costumbres, al igual que una larga serie de medidas que se adoptan durante el reinado. Junto a las "supersticiones" verdaderas, se denuncian tradiciones asimiladas por la Iglesia, y se critica el lenguaje barroco que servía de vehículo a las distintas formas de piedad moderna.

4. Los motivos culturales de la reforma aparecen entrelazados con otros de carácter moral y religioso. A la política regalista del gobierno se suma una concepción eclesial que tiene su centro en la parroquia. Pero tanto este ideal como la denuncia de elementos profanos en el culto de las cofradías pertenecen también a un modelo de religiosidad sustentado por las "elites" cristianas y por aquellas congregaciones que mejor se adaptan a las directrices de la reforma católica. Si existen dos modelos realmente enfrentados de religiosidad son el anterior y el posterior a la reforma tridentina, es decir, el folklorístico y en buena medida medieval, y el que se amolda al proyecto racionalizador y sistematizador que tomó cuerpo en Trento.

5. Ello explica que los mismos ilustrados reconocieran en las cofradías algunas formas de religiosidad afines. Tal es el caso de las hermandades

sacramentales y las de ánimas, que llegaron a recibir respaldo oficial. También es cierto que se observa, en algunos miembros del gobierno, un rechazo del las formas "corporativas" de piedad, frente a las individuales, fuera por motivos meramente religiosos, fuera como reflejo de la crisis del corporativismo del Antiguo Régimen. Por otra parte, el mismo individualismo hunde sus raíces en el movimiento humanista que precede a Trento.

La piedad "ilustrada" y su proyecto eclesial tienen en ocasiones el mismo origen que la llamada piedad "barroca". Esto es patente en el caso de España, pero incluso en monarquías sometidas al influjo de las diversas confesiones (como en Austria), se aprecian las líneas de convergencia, en este periodo, hacia un mismo modelo.

4. La reforma de las cofradías en Europa

1. La reforma de las cofradías en Europa presenta una misma cronología y los mismos motivos inmediatos que en España: la polémica contra los gremios y la reforma de la beneficencia, en la línea de centralización y fortalecimiento del poder del Estado característica del siglo. También supone la culminación de un proyecto de religiosidad o piedad reformada. Cada factor tendrá sin embargo distinto peso (en Francia prevalece la preocupación gremial), y las influencias serán más complejas. En general, la sustracción de la función asistencial al ámbito

religioso (que se basaba en el concepto de *charitas* cristiana) supondrá una disminución de la presencia de la Iglesia en la sociedad.

2. En Austria, el regalismo está marcado por un mayor peso del pensamiento "filosófico" y protestante, como corresponde a un Estado que camina hacia la interconfesionalidad. En el modelo austriaco de reforma eclesiástica, que por razones dinásticas tendrá gran influencia en el Norte de Italia, confluyen la línea ortodoxa tridentina con las "heterodoxas" y protestantes.

3. La reforma de las cofradías emprendida por María Teresa y José II se encuadra dentro de un decidido movimiento de reforma eclesial, de la organización parroquial a las órdenes regulares. Si España aparece en un principio como abanderada de la reforma del clero regular, tras la expulsión de los jesuitas parece perder ese puesto a favor de otros países, donde aparece ligada a la reforma de la beneficiencia.

4. La reforma del clero secular efectuada en Austria se centra en la parroquia, según el modelo del concilio de Trento, que potenció las cofradías como organismos subsidiarios. Uno de los puntos principales de la crítica a las cofradías desde el campo eclesiástico será, precisamente, su falta de integración y su independencia de las parroquias. Conciliando en lo posible la centralización de la beneficencia con la reforma eclesial, el Estado austriaco inscribirá las nuevas *cofradías de amor efectivo al prójimo* dentro del marco parroquial. La gestión

administrativa y patrimonial y el control jurisdiccional quedaban asegurados por las juntas creadas para la supervisión de los asuntos eclesiásticos.

5. Se produce así la aparente paradoja de que un Estado con una política regalista extrema, como Austria, la única función que se reconozca a las cofradías reformadas sea la asistencial, dentro del marco de la parroquia, mientras que en España, la reforma de las cofradías aparece al final más ligada a la reforma asistencial y gremial, pasando esa función a manos del Estado y reduciéndose las cofradías al aspecto devocional. Bien es verdad que al quedar cancelado este último en Austria, y al someterse la Iglesia totalmente al Estado, se instauraba un modelo de beneficencia potencialmente laico.

6. En cuanto al esquema del planteamiento y aplicación de la reforma de las cofradías, el modelo austriaco es, como el español, radial, a partir de un centro o núcleo urbano: los ejemplos más conspicuos son Milán y Viena. Los monarcas austriacos llevan a cabo lo que Campomanes y Aranda intentan (y no consiguen) en Madrid. En ambas monarquías, la reforma va unida a la reorganización de la administración, sobre todo a nivel local.

7. La aplicación de la reforma pone de manifiesto la importancia emblemática de la Corte. Los problemas ceremoniales que surgen en Madrid al eliminar las coradías y procesiones de Corte se solventan en

Viena potenciando el contenido laico y político de las grandes manifestaciones de piedad barroca. Se puede decir que el poder político asume en su plenitud el lenguaje barroco y lo dota de nuevo contenido. En España se intenta en un principio conservar el fondo y cambiar las formas; pero al identificarse ambas, se considera arriesgado emprender cualquier modificación.

8. La reforma de las cofradías debe enfrentarse a obstáculos de distinta naturaleza. Las resistencias locales obedecen al arraigo de determinadas devociones (es el caso de la "revolución de las madonnas" en Prato) o bien, como en los Países Bajos austriacos, a factores político-sociales más complejos, que pueden desencadenar situaciones de ruptura y violencia. Del mero motín o la resistencia de las elites locales a la independencia, los gobernantes deberán evaluar en cada caso los riesgos de unas medidas las más de las veces impopulares.

9. Otro tipo de dificultad deriva de la gestión del patrimonio de las cofradías extinguidas. Tampoco debe olvidarse que la financiación de los nuevos organismos de asistencia pública no siempre estaba asegurada. El proyecto austriaco de implicar a los ciudadanos, sin los estímulos qe suponía su participación en las antiguas congregaciones, demostrará los riesgos de romper el equilibrio del sistema. Se reconoce la necesidad de los antiguos cofrades, pero éstos no se pueden identificar de ningún modo con unos órganos híbridos, en los que han desaparecido el factor espiritual y el rostro humano.

5. La reforma de las cofradías y la Iglesia

1. La Iglesia se mostró generalmente de acuerdo con la reforma de las cofradías aunque, por motivos políticos, viera reducida su colaboración. En sus manifestaciones de oposición a las hermandades pesaban tanto la censura moral de los excesos cometidos, como criterios pastorales.

2. El modelo de cofradía propuesto por la Iglesia es el tridentino, plenamente vigente a los dos siglos de su formulación. En él se basan siempre las reformas que se emprenden por iniciativa eclesiástica. Las cofradías tridentinas rotan en torno al culto eucarístico y a los dogmas y devociones defendidos por el Concilio (especialmente, los de carácter mariano). Para el desepeño de sus funciones aparecen encuadradas en las parroquias.

3. San Carlos Borromeo establece en su archidiócesis de Milán una tipología de congregaciones (inspiradas a veces en otras precedentes) que alcanzarán gran difusión, y constituirán un constante punto de referencia para la jerarquía eclesiástica e incluso para las autoridades civiles: tal es el caso concreto de las cofradías sacramentales y las de ánimas. Otro factor del éxito del modelo de San Carlos, aparte de la estrecha dependencia parroquial, era la existencia de una regla única para las cofradías. Esta medida será recogida por los reformadores laicos más adelante.

4. Durante el siglo XVIII, la pastoral eclesiástica se orienta hacia la plena aplicación de las directrices del concilio de Trento. Así, Benedicto XIV insiste en la difusión y consolidación del modelo del cardenal Borromeo, sin perder de vista su funcionalidad específica y, en particular, la exaltación de la Eucaristía y la celebración de sufragios por los difuntos. Por cierto que el pontífice, en su crítica a los defectos y abusos que observaba en ambas materias se acerca a muchas de las voces que desde ambientes laicos se levantan durante el siglo.

5. Entre los reformadores eclesiásticos de mayor relevancia durante el siglo XVIII se encuentra Muratori, que suma a la crítica de los abusos, supersticiones y pervivencias folklorísticas llevadas a cabo por las cofradías, nuevos motivos de índole política y económica. Entre los primeros, destaca el motivo de la necesidad de la religión para lograr la "pública felicidad". Entre los segundos, concuerda con Benedicto XIV en criticar los efectos negativos del elevado número de días festivos. Muratori une la tradición tridentina con consideraciones políticas típicas de su siglo. A él se debe el proyecto de una cofradía única, con fines asistenciales, que se llevará a la práctica en Austria.

6. En España, aparte de las influencias mencionadas, la participación eclesiástica en la reforma de las cofradías es digna de atención. Las autoridades civiles se mostraron receptivas con la voz de los prelados, especialmente en la fase inicial de la reforma. No sólo pidieron informes

al vicario y arzobispo de Toledo en el caso concreto de Madrid, sino que, tras la representación del Arzobispo de Ciudad Rodrigo, realizaron una encuesta entre los prelados del reino.

7. Las respuestas de los obispos defienden una reforma según el modelo tridentino y del Borromeo, y revelan un mayor o menor grado de regalismo ante la intervención de la autoridad civil. Ésta recogió algunas de sus sugerencias, como el empleo de la maquinaria administativa para efectuar la reforma, la simplificación de la tipología de las hermandades, o la revisión de ordenanzas.

8. Por debajo de la colaboración, sin embargo, subyace desde el principio el conflito jurisdiccional, que acaba por imponerse, a pesar de las posiciones regalistas de una parte de los prelados españoles. El regalismo a ultranza del poder civil acaba prevaleciendo, y se excluye a la Iglesia de la realización de la reforma.

9. Se desechaba así a los elementos más preciosos para actuarla. De hecho, varios prelados habían adoptado con éxito medidas reformadoras en sus diócesis, especialmente en los medios urbanos. Contaban con los instrumentos para ello: las visitas pastorales, la revisión de ordenanzas para su aprobación, y la colaboración de los párrocos.

10. El proyecto eclesiástico de reforma de las cofradías no siempre va unido a una reforma de tipo general. Aunque el punto de referencia es el

modelo tridentino, no existe entre los prelados unanimidad sobre su grado de autonomía. Tampoco la hay, aunque el acuerdo sea mayor, a la hora de delimitar la jurisdicción del clero regular en las cofradías creadas bajo su tutela. Curiosamente, los ordinarios claman al poder real en defensa de su jurisdicción frente a las órdenes regulares, al tiempo que solicitan la intervención civil en la reforma de las hermandades. La actitud regalista de la mayoría de estos prelados no impedirá al final su exclusión de la iniciativa reformadora.

5. La reforma de las cofradías de Madrid

1. Aunque suele señalarse la representación del arzobispo de Ciudad Rodrigo como el punto de partida de la reforma de las hermandades en España, lo cierto es que los primeros tentativos se producen a la vista de lo que ocurre en la Corte. Varios expedientes atraerán sucesivamente la atención del Consejo, contribuyendo a aumentar su interés por la reforma.

2. En el primero de estos expedientes (el de la cofradía de sastres) predomina la preocupación por la cuestión gremial y el problema jurisdiccional. Más adelante, se irán perfilando otros aspectos de la reforma. Un problema que ponen de relieve los expedientes madrileños es el de la proliferación de hermandades del mismo título en una misma sede, y la multiplicación de ordenanzas. En otras palabras, la atomización

y superposición de congregaciones. El Consejo de Castilla parece hacer extensiva la situación a la hora de plantear los motivos de la reforma en todo el reino.

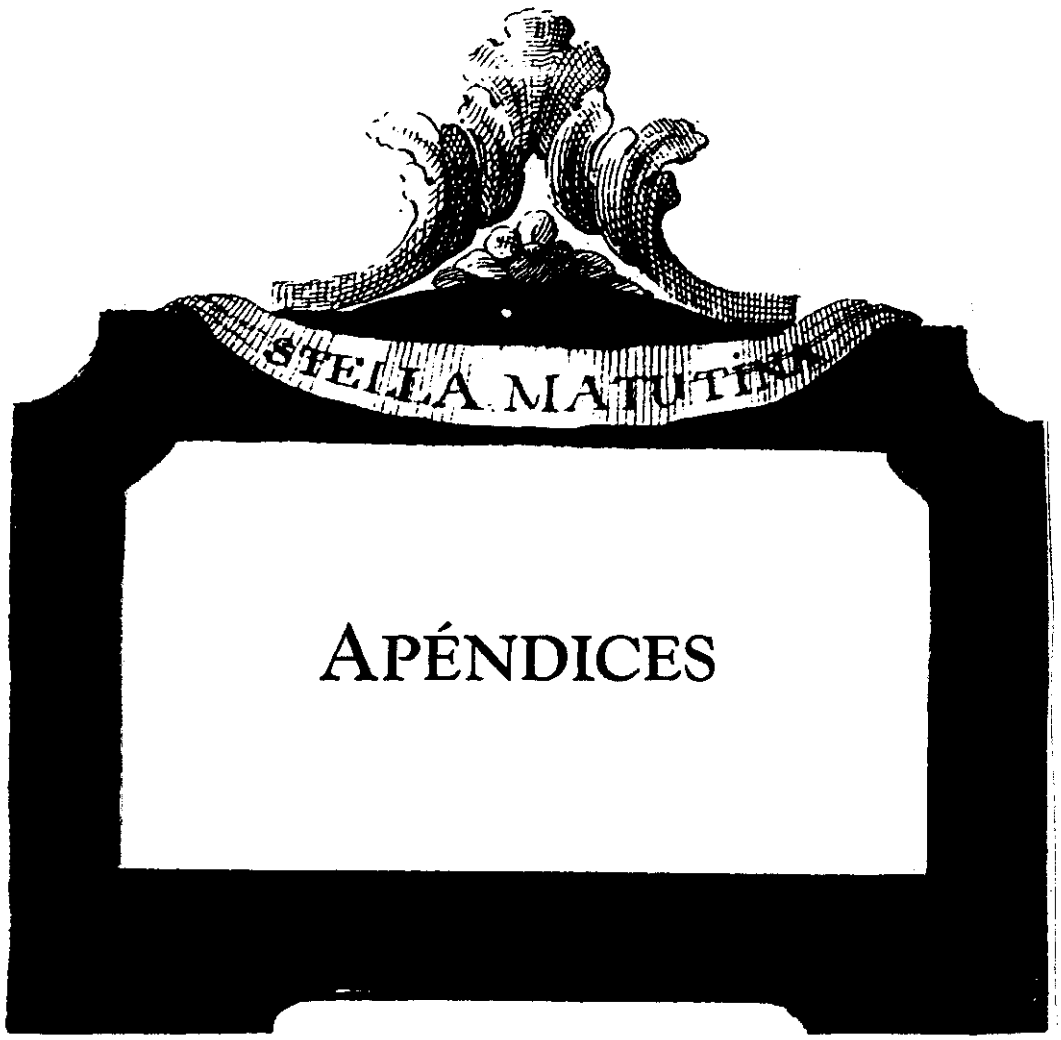
3. Los expedientes de Madrid ponen además de relieve el conflicto jurisdiccional con la Iglesia de distintas maneras. Una de ellas es el recurso, por parte de las hermandades, a las distintas jurisdicciones en función de sus intereses en cada momento. Otra, la reticencia de la autoridad eclesiástica a colaborar con la civil, suministrando datos sobre la propia gestión. No faltan, por último, enfrentamientos entre las distintas instancias del poder, tanto civil como eclesiástico.

4. El modelo de reforma que se adopta en la Corte prefigura el que se empleará para todo el reino, porque, si bien se solicita inicialmente la colaboración del vicario y el arzobispo de Toledo, se terminará por recurrir a las nuevas figuras de la administración. Los alcaldes de cuartel y de barrio, sin embargo, no demostrarán su eficacia más que en casos excepcionales, pues no llegarán a elaborar los informes encargados por el Consejo. También en Madrid se establece el nuevo modelo de asistencia pública, basado en las juntas de caridad y diputaciones de barrio, que se extenderán después a todo el reino.

5. La recogida y revisión de ordenanzas, instrumento típico de la reforma de las cofradías, se utilizará también por primera vez en Madrid. Unida a la suspensión de actividades, la medida suscita una inmediata oposición.

Las circunstancias que concurren en la Corte hacen que el expediente particular se separe del general, y se moderen de alguna manera los objetivos de la reforma. Ello no impide que en los años sucesivos sigan llegando al Consejo las ordenanzas de las cofradías madrileñas, para su aprobación, y que se sigan acumulando los expedientes particulares. De hecho, parece que la resistencia a la reforma se escudó en sus mismas armas: el recurso y la reclamación.

La reforma de las cofradías se presenta, en suma, como un episodio de la construcción del Estado y de la sociedad *modernos*. La reforma del Antiguo Régimen, en cuanto supone el desmantelamiento (al menos parcial) de las bases religiosas y sociales de la sociedad corporativa, se revela como una tarea preñada del germen mismo de su destrucción. Es un buen ejemplo (quizá de los mejores) de la paradoja y los límites del reformismo iluminista. La Villa y Corte de Madrid, cabeza de la Monarquía católica, constituye un excelente ejemplo del papel de las cofradías y de los problemas inherentes a su reforma.



APÉNDICES

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

Expediente de la Cofradía de Nª Sª de la Natividad y
S. Antonio de Padua, de Sastres.
AHN, Consejos, leg. 361-362.

Memoria delos Gastos enla Mayordomia de la Cofradia del SS.mo de Santa Cruz año de 1753./

Dia del Nombramento al SS.no por su asistencia	0 0 3 0
Por Yerbas, y Ramilletes	0 0 1 2
Al Mullidor por su Propina	0 0 0 8

Dia del Corpus.

Ala Danza 60 rr.s y 8 de Refresco	0 0 6 8
Al Mullidor por el Pendon	0 0 0 8
Al mozo que lleva la Cera	0 0 0 1

Ynfraoctava

Por un frasco de vino de Peralta q.e se regalo al S.or Cura, Vizcochos, y vino Comun para el Predicador	0 0 1 2
Por 10 Gallinas para el Señor Cura, y Theniente mayor	0 0 6 0
Por la asistencia de 6, Soldados	0 0 3 0
De Mozos de traer, y llevar Plata	0 0 2 1
Por el Alquiler dela Colgadura, y Dosel	0 1 0 0
De Yerbas para la Yglesia	0 0 3 0
Por los Timbales, y Clarines	0 0 9 0
Por la Musica delas Descalzas	1 0 1 0 8
Dela Plata para la Barandilla	0 0 6 1
	2 0 0 0 8

	20008
Dº Fladillo para las Arañas, y Vino para los Mozos que se quedaron aguardar la Plata	0038
Por la licencia del Vicario	0006
Dº 4 Docenas de Ramilletes	0024
Por la Cera que se gasto en dho Dia	0076
Al Thenientemaor por los Ramos que dio para el Altar	0120
Al altarero Fernando de Paz	0360
A los que dixeron la Misa	0020
A los Sacristanes	0040
Por alquiler de las Arañas se pago à Bernardo Sanchez	0480
Sermon	0200
Propina del Mullidor	0040
Al dho para Almorzar	0020
Intermedios de Musica por mañana, y tarde	0480
Asistencia de 4 Niños de la Doctrina	0012
Luminarias	0036
Refresco a los Altareros, Sepoltureros, y Campaneros	0060
	40920

125

Dia de Honrras. 1992 o---

Por los Carteles	0 0 2 0---
Regalo al Señor Cura, y Then.te de Gallinas, y Vino de Peralta	0 0 8 0---
Predicador	0 1 2 0---
Coche de Llevarle	0 0 0 8---
Vizcochos, y Vino de Peralta en la Sacristia para el Predicador, y Sacerdotes	0 0 3 8---
Licencia del Vicario	0 0 0 6---
Bayetas	0 0 2 2---
Tumulo	0 2 0 0---
Musica de las Descalzas	0 3 4 5---
Propina del Sacristan mayor	0 0 2 2---
A los Sacristanes menores	0 0 2 0---
Mullidor, y Clamores	0 0 3 8---
Refresco al Carpintero	0 0 0 8---
Propinas a los que prestaron los blandones	0 0 4 8---
Por la Colgadura de Terciopelo	0 0 6 0---
Mozos que llevaron la Cera	0 0 1 0---
Gasto de Cera	0 6 8 8---
Domingo, y Lunes de Casimodo Dias q.e sale S. M. por viatico a los Impedidos	0 0 0 0---
Por 14 Gallinas p.a Regalar al S.r Cura, y Th.te	0 0 8 4---
Vino de Peralta	0 0 1 5---
Por limpiar la Plata	0 1 5 0---
	6 0 2 0 2-11

	6 ∂ ∂ o 2
Derrizar los Roquetes	∂ o 6 6
A los Roqueteros	∂ 1 2 o
Musica de las Descalzas	∂ 2 4 o
Niños de la Doctrina	∂ 1 o 8
Limosnas de los Impedidos	∂ 2 4 o
A los Cocheros del Rey	∂ 3 2 9
A los Silleteros de la Reyna	∂ 1 7 o
Almuerzo al Theniente, y Sacristan	∂ o 2 4
Al que toca la Campanilla	∂ o 1 o
A los Soldados que acompañan la Procession	∂ 3 o o
De llevar los Faroles	∂ o 1 2
Al Mullidor Propina, y refresco	∂ o 4 4
Danzas	∂ 5 7 o
Luminarias	∂ o 5 4
Cruzero que llebo la Manga puesta	∂ o 2 4
Tapices	∂ o 9 4
Clarines, y Timbales	∂ 4 1 6
Coro de Musica de las Guardias	∂ 6 o o
Coro de los Italianos	∂ 4 4 o
Coro de Musicas de Madrid	∂ 3 8 o
Tambor, y Pifano	∂ 1 2 4
A los Sacerdotes que llebaron los Palios Grande y chico	∂ 4 2 8
de Yerbas para la Yglesia	∂ o 6 4
Al cruzero del Cavido por buscar los Sacerdotes	∂ o 3 o
Mozos	∂ o 2 4
Al cochero que anduvo las estaciones	∂ o 3 o
A los sre estantes de la Rl. Cavalleriza	∂ o 6 o
Siguitar. A los Monos, bulgo Caga las Ollas	∂ o 8 4
	11 ∂ 9 8 7

Dia de Letanias 1[illegible]0087---

Por 18,, panecillos Candiales 0 0 12---
Por seis Libras de Azucar rosado --- 0 0 27---
Por seis Libras de Chocolate 0 0 18---
Por una arrova de Escaveche 0 0 82--½
Por una arrova de vino 0 0 31---
Por 150,, Huebos para Tortillas 0 0 23---
A los Mozos que llebaron los trastos -- 0 0 12---
Por 6,, Libras de Vizcochos de Canela -- 0 0 36---
Este Gasto se hacia en el Convento de Atocha el dia que Iba alli la Letania para los Sacerdotes, Sacristanes, Mullidores &ª

Dia dela Ascension

Al Sacristan mayor, y teniente por Componer el Altar 0 12 0---
Al Sacerdote que dijo la Misa ---- 0 0 2 0---
A la Capilla dela Encarnacion 0 12 0---
Yerbas para la Yglesia 0 12 0---
Niños dela Doctrina 0 0 0 6---
De varios Gastos menores echos por el Mullidor 0 0 35---

12 0 7 1 2--½

Dos vestidos el Dia del Corpus 3 0 0 0 0---
Dos vestidos Dia de Cuasimodo 3 0 0 0 0---
Al tercer año toca a los mayordomos Sacar la llave, y ser Comisarios dela Comida que se tenia en un Jardin 18 0 7 1 2--½

Dos bestidos el Dia de Sacar la | 18∂742-½
Llave ---------- 3∂000--
Limosnas para Rs. ---------- ∂180--
Los concurrentes ala Comida paga cada uno un Doblon, y sin embargo se suplen | 2∂100--
Los gastos de Cera enlas procesiones no los | 21∂622-½
acen los mayordomos es por quenta del Thesorero como los dros. de Fabrica.

Haviendo Ya puesto todos los Gastos que se acian, se advierte que la Comida ô Dia de Jardin se quitò.

Los gastos que se acian con motivo de Salir S. M. alos Impedidos se quitaron, Reduciendose à salir sin pompa alas 8, dela mañana con un Coche, y todos los que han sido mayordomos con achas & tres pabilos esta Reforma es solo en Sta. Cruz pues enlas demas Parroquias consisten todos los mismos, y mayores abusos con notables gastos.

Congregacion. de Nra. Señora dela Concepcion en el Colegio Imperial. fiesta el Dia 8, de Dizre.

Platillo para los Padres ---------- ∂301--
Musica ---------- ∂700--
Cera 108 Libras à 9rs. ---------- ∂972--
Sacristanes por el Altar ---------- ∂180--
Clarines, y Timbales ---------- ∂075--
Luminarias ---------- ∂021--
| 2∂252--

	2∂252--6--
Sermon	∂200---
Plato al Predicador	∂090---
Propina al Criado	∂030---
Chocolate ala Congregacion	∂060---
Ypocras, y Rosquillas alos Sacristanes Monaguillos, y Compañeros	∂075---
El Remanente dela Cera	2∂707--6

sequedan los P.P. Sacristanes con el de todo el gasto solo Clarines, y Luminarias sale fuera lodemas sequeda en Cassa Digo enel Colegio.

Hermandad de S.n Geronimo delos Libreros.

Tiene Capilla propia enla Parroquia de San Gines = Gastos que hacen los mayordomos el dia dela Fiesta del Santo.

Derechos de Yglesia	∂108---
Campaneros	∂018---
Sepoltureros porlos bancos	∂014---
Regalo al Cura y Then.te dependices	∂075---
Musica	1∂200---
Sermon	∂150---
Coche vino, y Vizcochos p.a el Predicador.	∂020---
Ramilletes, y Yerbas	∂024---
Colgadura	∂150---
Tribuna, y Altarero	∂100---
Cera	∂545---
	2∂404-X

Esta hermandad tiene entodo el año dos Juntas fizas, la General para eleccion de oficios seda por el Thesorero aca hermano dos Libras de Dulces, y la de quenta que es solo delos oficiales no ay entodo el año comida, Cena, merienda ni refresco, de tres años á esta parte se ha gastado la fiesta y solo se dice una Misa Cantada los 2d400,, rrs. de su gasto se componian 1d= rrs. quedavan los mayordomos 800 que les vale un patronato, y 600,, el Caudal dela Hermandad. cosa que no des Componia á ninguno y nunca se permitia que gastase unos mas que otros.

Hermandad de Socorro

Son las mas utiles, y de menos ruido unas ay del numero abierto, otras de Cerrado como de 20,, 30,, v 40,, cada mano da mensual mente 4 rrs. de von. y quando alguno, algunos estan enfermos seles Socorre con 10,, rrs. diarios, espacio de 33,, dias si muere le asisten al entierro con acha, una Religion, y pobres del avemaria. dan a la Viuda 100,, rrs. para tocas y 33 para avito enlas Yglesias donde estan establecidas, no ay mas funcion que una Misa Cantada, las Comunidades las apetecen porque asisten a sus entierros, y dicen las Misas que estan destinadas alos Hermanos que mueren.

Hermandades, y Congregaciones que ay en-

Santa Cruz:

1. La Archi cofradia Sacramental
2. N.ª Señora dela Soledad.
3. San Joseph.
4. N.ª Señora dela Concepcion: Confiteros
5. N.ª Señora delapaz: defruteros
6. San Aniano Zapateros deviejo
7. San Antonio. Sastres
8. N.ª Señora dela Caridad. Tratantes de Pescado
9. N.ª Señora dela Consolacion
10. Animas
11. San Lorenzo
12. Christo delos Afligidos
13. Santa Theresa

San Vicente

1. Sacramental
2. San Geronimo de Libreros
3. Lazaro: de Guarnicioneros
4. N.ª Señora dela Caveza: Roperos
5. Resurreccion: Lacayos
6. N.ª Señora delos Remedios
7. Santo Christo
8. San Juan de Dios

Colegio Imperial

1. N.ª Señora dela Concepcion
2. N.ª Señora dela Anunciata: Estudiantes

3. Nª Señora delapaz
4. Nª Señora dela Asumpcion : Abogados
5. San Fernando : Andaluces
6. Nª Señora de Guadalupe Indianos
7. Nª Señora dela Luz
8. Corazon de Jesus
9. San Julian delos Naturales de Cuenca
10. Nª Señora delos Dolores
11. Nª Señora delbuen Consejo

Colegio de Santo Thomas

1. Nª Señora del Rosario
2. Dolores, Alguaciles, y Platteros
3. Nª Señora delas Nieves : Zapateros
4. San Pedro Martir Curtidores
5. Descendimiento : Espaderos
6. Sepulcro . Bordadores
7. Carpinteros
8. Doradores
9. San Vicente
10. Santo Thomas Estudiantes
11. San Pablo

Combento dela Trinidad

1. San Damaso Naturales de Madrid
2. San Cloy Curtidores
3. Nª Señora del Rescate Fenderos de Aceyte
4. San Casiano Macitros de Viños
5. Nª Señora de Fresneda
6. Nª Señora del Traspaso
7. Del Ave Maria

8. San Juan Nepomuceno
9. San Anastasio Cocineros
Y otras de socorro

Combento de S.n Th.e el R.l

1. San Tiago. Gallegos
2. Ydem Sombrereros
3. San Ygnacio Vizcaynos
4. Candelaria Reposteros
5. Santa Lucia Boteros
6. N.a Señora dela Soledad
7. San Nicolas de Tolentino Lenceros
8. Santo Thomas de Villanueva Manchegos
9. Ydem Colegiales de San Ildephonso
10. N.a Señora dela Correa
11. N.a Señora dela vien Aparecida Montañeses

A proporcion delas Congregaciones, y Hermandades que ay enlas Yglesias dhas ay lomismo en todas las de Madrid de forma que ascendera su numero à 1500.

Por el abuso delas Colgaduras adornos de Altar cornucopias, espejos, y otras alhajas aeste modo inconducentes al culto proveio el vicario de Madrid en 12 de Sep.re de 1763 un auto deprovidencia para las Yglesias, que

acompaña aestas listas, y prueba los muchos abusos que ay entodo el Reyno sobre esta materia, y piden remedio general Contribuiendo aellos mucho los regulares porno atemperarse Como el Concilio de Trento lo dispone alos mandatos delos Reverendos obispos, y sus Vicarios.

Cofradias de Madrid.

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 Cofradias, 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 numero, y gastos de los mismos.***

Executado uno, y otro, por el Contador del Consejo Dn. Manuel de Navarro, en observancia de lo que se le ordenó por el mismo / Año de 1775...

Expediente General de Cofradías.

AHN, Consejos, legajo 7090-7091.

Extracto general, de lo que han expuesto varios Yntendentes, Corregidores, Alcaldes mayores, y otras Personas condecoradas de estos Reynos, por lo tocante á Cofradias, Hermandades, y Cuerpos Colegiados de ellos, en cumplimiento de lo que se les mandó por el Consejo: Yun Plan de lo que resulta en punto á numero, y gastos de los mismos.

Executado uno y otro, por el Contador del Consejo D.n Manuel Navarro, en observancia de lo que se le ordenó por el mismo.

Año de 1775.

Para despachos de oficio quatro m.s

SELLO QVARTO, AÑO DE MIL SETECIENTOS, Y SETENTA Y CINCO. 167.

M.P.S.

D.n Manuel Navarro, Contador del Consejo, con la mayor veneracion hago presente. Que haviendose seguido diferentes methodos por los Yntendentes, Corregidores, y demàs Justicias del R.no en la formacion de Estados, por lo tocante à Cofradias, Hermandades, y Cuerpos Colegiados de èl, me es imposible concordarlos con el que formò D.n Alberto de Guelves, Yntendente de Toledo, por lo respectivo à su distrito, segun el Consejo apetecio, y me mandò por Auto de 24. de Noviembre del año proximo pasado, ni dàr una razòn absoluta de todos, raso el que este siguiò; por lo que, y creyendo podrà conducir la del Resumen de quanto cada uno de por sì expresa, para conocer lo que se hàn apartado de la

verdadera inteligencia de las Ordenes q.e se le han co-
municado, quando no sea para tomar providencia.
Suplico á V. A. se digne admitir esta noticia, y un
Plan general finalizandola, de lo q.e resulta en punto
á gastos, bien q.e en muchos por regulacion; y nume-
-ro de dhos Cuerpos, q.e es lo unico q.e puedo incluir,
á saber.

Corona de Castilla

Toledo.

Tiene la Yntendencia de Toledo, segun Estado que
firmó y remitió el expresado D.n Alberto de Suelves,
en 30. de Marzo de 1773: 1887. Cofradias, las
quales celebran 6031. funciones gastando, un millon
doscientos noventa mil ochocientos cinquenta y
dos r.s y treinta y dos mararedis de vellon; por lo q.e,
y teniendo renta 275663. r.s y 10. mrs, resultan sa-
-tisfacerse por los individuos de ellas 1. oo15189. reales
y 22 mrs de la misma moneda.

Reducese su informe, despues de manifestar
varios excesos, á que, sexia combeniente al sexvicio
de ambas Magestades, y bien publico, q.e dhas Co-
-fradias, y fundaciones, quedasen reducidas á las del
Santissimo Sacramento, Socorro, Animas, y

fiestas de Santos Patronos, dotadas, con la precision de ceñir todas sus funciones, y gasto, respectivamente al culto Divino, socorro de Enfermos, entierros y sufragios por las almas de los difuntos; como tambien á la celebridad de las fiestas particulares puramente de Yglesia: suprimiendo absolutamente todas las demas Cofradias y funciones, que no tengan rentas propias, y proveyendo en quanto á las que tienen algunas, para que se gasten en la forma dicha, ó que se destinen, obteniendo las facultades necesarias en otros fines piadosos, si se juzgare mas util, y del agrado de Dios.

Es este expediente, solo un quaderno, con la Carta al fin.

Burgos.

Tiene la Yntendencia de Burgos, segun estado, que firmò D.n Salvador de Salcedo, Contador de Provincia en 24. de Agosto de 1771., y remitiò en primero de Septiembre de dicho año; 2468. Cofradias, las quales celebran dos mil novecientas quarenta y siete funciones, y gastan, trescientos setenta y ocho mil setecientos cinco reales, á saber, los doscientos ochenta y tres

mil trescientos y cincuenta reales, en lo preciso para las mismas; y los noventa y cinco mil trescientos y cinquenta y cinco reales, en estencionidades y profusion.

Es del mismo parecer que el Yntendente de Toledo, añadiendo, que las rentas de las que se anulen, se pueden aplicar á las fabricas de las Yglesias, mediante hallarse muy pobres.

Componese el expediente de treinta y tres quadernos, de otros tantos Partidos, y de dos Cartas, una del Parroco del Lugar de Tapuerca, quexandose de haverse aplicado para una Escuela de primeras letras la renta que uno dejó para socorro de los pobres de él, y pide se prevenga su cumplimiento al Vicario general de Burgos; y otra del Alcalde mayor de Santander, esponiendo varios perjuicios en las Hermandades de dicha Ciudad, y manifestando el estado de su Hospital, con las providencias dadas para su mejor conservacion, y tambien quales son las Cofradias, y Hermandades que deven estinguirse, y aplicarse sus productos á él. Como asimismo una representacion

de la Cofradia de la Concepcion, fundada en la Yglesia Parro-
quial de Santa Agueda de dicha Ciudad de Burgos, soli-
citando se le incorpore con otra que hày de Santiago, y
que echas, una, se las permitan sus exercicios, respecto
no haver en ellas cosa digna de reforma, ni gasto que
toque en profusion.

Valladolid.

Tiene la Yntendencia de Valladolid, segun estado que
firmò y remitiò d.n Angel de Bustamante, en 7. de
Septiembre de 1773: 1896. Cofradias, las quales se hallan
con la renta annuàl de un millon nueve mil trescientos
treinta y seis reales, y gastan, un millon noventa y nueve
mil ciento y setenta y un reales, à saber, setecientos mil
quatrocientos y quarenta y siete reales en los Eclesias-
-ticos, y los trescientos noventa y ocho mil setecientos
veinte y quatro reales en los profanos, resultando so-
-brantes à favòr de algunas de ellas, doscientos treinta
y dos mil ciento diez y seis reales de la misma moneda.
Yse advierte, que dicho Corregidor Yntendente pone
por nota, que en la espresada renta annuàl, se com-
prehenden las limosnas; que en los gastos Eclesiastico

se incluyen los que tienen el concepto de misericordiosos como dotaciones y limosnas; y que en los profanos van inclusos los necesarios, como, reditos de Censos, reparos de Casas, y otros precisos.

Reducese el Informe, despues de manifestar varios excesos en dichas Cofradias, y principalmente en cinco intituladas Penitenciales, existentes en dicha Ciudad, á que sexia conveniente agregar las del Santissimo que hay en algunos Conventos ó las Parroquias, respecto tenèr aquellos obligacion de hacèr las funciones y renovaciones correspondientes.

Componese el citado espediente de los referidos estado y informe; y de una razon de la creacion, reglas, y estatutos de las espresadas cinco Cofradias Penitenciales; y se previene que dicho estado, no solo dà razòn de los enunciados Cuerpos, si no èstambien de otros asuntos tocantes á Parroquiales, Conventos, Hospitales y fundaciones.

Leon

Tiene la Intendencia de Leon, segun escrito que

dirigio D.n Juan Nuñez del Nero en 6 de Julio de 1772:
1612. Cofradias, y Cuerpos Colegiados; las quales deven satis-
facer por gastos, regiladas con las del Principado de Astu-
rias, respecto no sentarlos en un todo, trescientos diez y
nueve mil trescientos sesenta y dos reales.

Es de parecer en atencion á los abusos, y excesos
de los Mayordomos ó Abades, se estinga la mayor
parte de dichos Cuerpos; dexando solo, los respectivos al
Santissimo y Animas, y agregandose á esta, el produc-
to de la otra, sino se le diese, otro justo destino.

Componese el expediente, de un quaderno vastante
voluminoso, el quál dá razon de todo.

Guadalaxara.

Ascienden los gastos de Cofradias en la Yntendencia
de Guadalaxara, á quinientos quarenta y ocho mil sete-
cientos ochenta y un reales, y veinte y seis maravedis de
vellon; y tambien á trescientos diez y nueve mil ocho-
cientos treinta y nueve reales el de demandas de Religio-
nes, Santuarios y Hermitas, sin incluir el de dicha
Ciudad; lo quál es lo unico que manifiestan dos Estados
que formó su Yntendente D.n Ventura de Arguinosa, en

rueve de Mayo de 1771. con la expresion de no haver podido averiguar el enunciado gasto de demandas, por lo tocante á dicha Ciudad, no obstante haverlo solicitado con ahinco.

Es de parecer se anulen todas las Hermandades, á excepcion de las Sacramentales; y tambien de que á estas solo se las permita lo respectivo á culto.

Componese el Expediente de los dos referidos estados, y informe.

Foro

Tiene la Intendencia de Foro, segun estado que firmó y dirigió D.n Manuel Jacinto de Buingas, en 2 de Noviembre de 1771: 1059. Cofradias, las quales celebran, mil quinientas y trece fiestas, y gastan en ellas, trescientos diez y ocho mil doscientos y sesenta reales de vellon.

Es de parecer se extingan todas las Cofradias, á excepcion de las del Santissimo, Animas, entierro de muertos, asistencia de enfermos, y las que solo se componen de Nobles, especialmente aquellas para cuyo ingreso se necesita probar esta qualidad, pero

con la circunstancia, de que no se haga en sus fiestas, gasto alguno profano; y que las rentas de las otras, se apliquen á las fabricas de las Yglesias, celebrandose por estas, las festividades á las Ymagenes, segun se celebraban antes: bien entendido que si alguna no tubiese las rentas suficientes, se satisfaciese lo que faltase por las otras: escluyendo toda profusion, y vanidad, y aplicando á otros destinos piadosos el sobrante, si le huviese)

Componese el espediente de los referidos estado, y informe.

Avila

Tiene la Ciudad de Avila, y Pueblos de su Yntendencia, segun estados que dirijio D.n Joseph Gonzalez, con fechas de 26. de Noviembre de 1770, y 13. del mismo de 71: 584. Cofradias, á saber, quarenta y dos en la Ciudad, y 542, en los Pueblos de su distrito; de las quales, estas ultimas, hacen mil seiscientas y treinta festividades de Yglesia, y doscientas setenta y tres profanas: gastando, ciento y setenta y tres mil y quatro reales, en esta forma: sesenta y cinco mil quatrocientos y setenta y cinco reales en las primeras, y ochenta y siete mil ochocien-

(-tos

cincuenta y quatro reales, en las segundas, y diez y nueve mil seiscientos ochenta y cinco reales en unas y otras sin distincion por la falta de intelligencia de los Sugetos que remitieron las noticias: de las quales se costean las 156. de sus rentas, y las 383. p.r los Mayordomos; y tienen aprobacion solo las 139. dos de S. M. y 137. del Ordinario, por lo que, y reguladas las quarenta y dos de la Ciudad, à razon de seiscientos reales cada una; y unidos los veinte y cinco mil y doscientos reales de su importe à la antecedente cantidad de ciento setenta y tres mil y quatro reales componen la total de 198204 reales, que son los mismos que se conceptua tener de gasto todas ellas.

Tambien es de parecer se anulen las Cofradias, mediante los varios y enormes excesos que à dicho titulo se cometen, y principalmente en las funciones fuera de poblado, con reserva de lo correspondiente à culto.

Reducese el espedte. à los mencionados estado y informe

Segovia

Tiene la Ciudad de Segovia, y Pueblos de su Intenden-
(-cia

172

segun estados que firmò y dirigiò Dn. Francisco de Azcue en 24 de Septiembre de 1771: 1066. Cofradias, de las quales mil se hallan situadas en Parroquias, treinta y una en Conventos, y 35. en Hermitas, haviendose fundado 117. con Bula Pontificia, y aprobacion del Ordinario: cinco con real consentimiento, y 251. restantes sin ninguna de estas circunstancias: haciendo de gasto annual, quinientos cincuenta y ocho mil seiscientos setenta y siete reales, à saber: quatrocientos diez y siete mil setecientos ochenta y tres reales en sus funciones sagradas, entierros de Cofrades, y demàs exercicios espirituales; y los ciento quarenta mil ochocientos noventa y quatro reales en comidas, y refrescos; con advertencia, de que los quatrocientos treinta y quatro mil quatrocientos trece reales de ellos se satisfacen del comun, tanto de lo que producen las fincas propias, que tienen algunas de ellas, como de lo que contribuyen, y se reparte à sus individuos, segun la asignacion, que se les tiene echa; y los 124264. reales restantes, lo suplen de sus propios Caudales los Priostes Mayordomos, Hermanos mayores &c.a

Es del mismo parecèr que el antecedente; y mani-
-fiesta sèr util la Congregacion del Rosario, fundada
en el Convento de Santa Cruz, orden de Predicado-
-res, por no contribuir con nada sus Cofrades, ni te-
nèr precision de asistir à sus funciones: como
asimismo, gravosa una funcion de desagravios
del Santissimo Sacramento, que se hace cada año
en dicha Ciudad por el methodo conque se practica.

Reducese el espediente al mencionado estado y
informe.

Principado de Asturias.

Tiene el Principado de Asturias, segun estado que
remitiò el S.or D.n Theodomiro Caxo de Bxiones, en
27. de Marzo de 1771: 380. Cofradias, las 373. en Yg-
-sias Parroquiales y Conventos, y las siete en San-
-tuarios ò Hermitas anexas à dichas Yglesias; de
las quales, las 337. se hallan con aprobacion del Ord-
-nario Eclesiastico, y las 43. sin aprobacion: ascen-
-diendo la renta fina annual de las 203. pues las 177.
no la tienen, à ochenta mil ciento ochenta y tres
reales de vellon, y 88. fanegas cinco copines, y una

quarta parte de otro de pàn; y llegando el gasto ciento de todas, à setenta y cinco mil doscientos ochenta y quatro reales y doce maravedis de vellón, y sus funciones de Yglesia à 1229; y se advierte, que tanto en las Cofradias que tienen renta, como en las q.e no la tienen, contribuyen sus respectivos individuos con varias limosnas annuales, y entradas, cuyo importe ès incierto, y eventuàl, refundiendose tambien, en otros muchos gastos, y funciones dudosas, y accidentales, los quales se ocasionan ya en el fallecimiento de Cofrades, ya en otros, por lo q.e no se puede manifestàr.

Es de parecèr se prohiva todo genero de comidas, y que se ponga tabernas en las inmediaciones de las Yglesias y Hermitas, con motibo de las festividades, como tambien, que se quite todo gasto que no sea de Yglesia, con las hogueras y gaytas, que las noches visperas de los Santos, tienen en su inmediacion, por sèr causa de que se queden à dormir en el Campo muchas gentes de uno y otro sexo, cometiendo varios excesos, y tambien las Soldadescas por contribuir los hermanos al Mayordomo ò Capitan con dinero, y otras cosas

q.e les hacen falta para su subsistencia: comminando con penas y castigos á los transgresores.

Componese el expediente del Estado, informe, y relaciones, que tubo presentes, para la formacion de uno y otro.

Palencia

Tiene la Yntendencia de Palencia, segun cinco Estados que xemitió el Coxegidor de dha Ciudad D.n Fernando de la Mora Velarde en 25. de Junio, dos, cinco, nueve, y treinta de Julio de 1771. novecientas y cincuenta Cofradias, las quales tienen de renta annual, quinientos doce mil y seiscientos reales y diez maravedis de vellon, y celebran mil y quatro fiestas, gastando en ellas, y en otros exercicios espirituales 379536. reales y 27. maravedis, y contribuyendo los Cofrades de varias con 88143. reales y 32. maravedis; pero no se dice nada particularmente en punto á gasto superfluo; y aun por lo tocante á algunas no se pone tampoco nada, por lo que hace á el preciso.

Es de dictamen se estingan todas las Cofradias

à excepcion de las Sacramentales, Animas, y las del Espiritu-Santo, Orden tercera, Cofradias Colegio de los niños de la Doctrina, y la de la Caridad del Hospital de S.n Bernabè de dicha Ciudad: como tambien que los efectos que la pertenezcan, y las cargas de Misas, se apliquen â dho Hospital, y Hospicio de ella, por no tenèr aquèl la renta suficiente, y este ninguna.

Reducese el expediente à los mencionados estados y informe.

Zamora.

Tiene la Yntendencia de Zamora, segun estado que firmò y remitiò el Vizconde de Vallonia en 21. de Abril de 1774: ochocientas cincuenta y siete Cofradias, las quales gastan en funciones de Yglesia, ciento y quarenta y nueve mil setecientos catorce reales; y treinta y seis mil quinientos noventa y dos reales, en las profanas: como tambien una de Sacerdotes, y otra Obra pia que fundò uno de sus Obispos en la Cathedràl, de las quales solo da esta razòn para la inteligencia, ô por el nombre; y asi mismo otras tres en los Pueblos de Ayo, Congosta, y Carracedo del partido que llaman del

Pan, que no son Cofradias, ni Hermandades, sino unas voluntarias fiestas de comida y bebida, en las quales se gastan por los vecinos de dhos sus Pueblos, y por los de los circunvecinos siete mil y ochocientos reales, a saber: 5000. por los del primero, en el dia de S.n Bartholomè: 200 por los del segundo, en el dia de S.n Martin; y 800. por los del tercero en el dia de S.n Miguel, lo qual hacen sin permiso ni facultad alguna.

Es de parecer que en los Pueblos pequeños se reduzcan todas las Cofradias, a una, con el Titulo del Santissimo, y Nuestra Señora, celebrandose solo aquellas funciones de Yglesia que puedan servir à la instruccion de los fieles; como asi mismo que en los grandes existan, ademas, aquellas q.e ocasionan las procesiones de Semana Santa; y tambien que en dha Ciudad permanezcan las Sacramentales, y de Animas, de todas las Parroquias, las que celebran las procesiones de Semana Santa, y las de los ciento que son Sacerdotes, y se hallava reducida à siete, la qual tiene Capilla abierta, nuestra S.ra

de la Concha por Patrona; la de S.n Nicolas de los Caba-
-llenos; la de las Angustias, por la singular devocion
que tienen, y la del Obispo Valdès, por ser una mera
Obra-pia; las quales se hallan en las de S.n Ydefonso,
S.n Antolin, S.n Andres, S.n Vicente, y la Cathedral.

Reducese el expediente al enunciado estado y in-
-forme.

Soria

Tiene la Yntendencia de Soria, sin incluir la Ciudad,
y ciento y cincuenta Pueblos de su Fiexra, de quienes no
se dio razon por omision, y desobediencia del Alcalde
mayor al Yntendente, segun estado formado y remitido
por d.n Bernardo de Estrada, que lo era en aquella oca-
-sion, en 12. de Enero de 1771: 785. Cofradias, y gastan
ciento y cincuenta mil ochocientos sesenta y tres reales,
y once maravedis, de los quales dice pueden suprimirse
112029. reales y 17. maravedis, y dexar reducido su gasto,
a solo 38823. reales y 28. maravedis.

Es de parecer, se anule todo lo que no sea gasto
perteneciente al culto Divino; y de que aun este sea
moderado, y prudencial.

Componese el expediente de [illegible]do, informe, y relaciones que tubo à la vista para la formacion de uno y otro; y dice que las Comilonas, embriagueces q.e se cometen, se justifican de las expresadas relaciones.

Ciudad Real

Tiene la Yntendencia de Ciudad real, segun estado que firmò y dirigiò D.n Francisco Aguilàr y Anchia, en 13. de Julio de 1772: 509. Cofradias, y celebran annualmente, 931. fiestas, gastando en ellas trecientos ochenta y un mil trescientos ocho reales de vellon; de las quales, 43. tienen real aprobacion, 201. del Ordinario; y 265. se hallan sin ella.

Es del mismo dictamen, que el antecedente, añadiendo solo, que los fondos destinados à vanidad, y profusion, se inviertan en limosnas à pobres, Misas, funciones de Yglesia, y demàs que sea del culto de Dios, y de sus Santos.

Reducese el esped.te al referido estado, y informe.

Murcia

Tiene la Yntendencia de Murcia, segun estado,

que firmò y remitiò Dⁿ Antonio Carrillo de Mendoza, en 30. de Septiembre de 1771: 668. Cofradias, las quales tienen de renta, ciento y treinta y cinco mil quatro-cientos sesenta y dos reales de vellon, y gastan 767615. reales, à saber: 738499. reales en las Sacramentales, y de Santos; y 29116. reales en las de Animas; por lo que, resulta contribuir sus individuos con 632003. reales de la misma moneda.

Despues de manifestar varios excesos y perjui-cios por causa de las Hermandades y Cofradias, y por la tolerancia de Hermitaños, Santeros, demandantes, rifas, funciones nocturnas en las Calles, como tambien que de la reforma de esto ultimo resultarán diferentes ventajas: Es de parecer, se estinguan generalmente dhos Cuerpos, y que 106316. reales que tienen de renta fixa, esclusos 29116. rs q. corresponden à las de Animas se apliquen 1/8 para dotes de à 100. Ducados, para las Parientas pobres de los Sugetos que dejaron dhas rentas; 65316 reales para el Hospital General; y 30 reales para la Casa de Misericordia, ó quando no, para ayuda de levantar Quarteles en la Capital, por ser

Este un beneficio inmediato de la plebe, que tolera los alojamientos, con no pocos perjuicios espirituales y detrimento considerable de la disciplina Militar y asimismo, que de todas las funciones dotadas, ó no dotadas, queden solo las del Santissimo Sacramento y Animas; mediante ser las establecidas por el Santo Concilio de Trento.

Componese el espediente, del estado, del informe y de 71. Testimonios que tubo à la vista, para la formacion de uno y otro.

Badajóz.

Tiene la Intendencia de Badajóz, segun estado q. se firmó y remitió por d.n Manuel Santos Aparicio y Garcia, en 30. de Junio, y 15. de Julio de 1771: 287. Cofradias, las quales tienen como ciento y sesenta mil reales de vellon, à saber, sesenta mil de renta fixa, y cien mil reales de eventual; y gastan ciento y quarenta y uno mil, en esta forma, los 114 reales en funciones de Yglesia, y los 18 en refrescos y otras cosas: quedandolas sobrantes, los veinte mil que restan.

Es de parecer se estinguan todas las Cofradias, q.e no tubiesen rentas, y formal aprobacion; y que se quiteranden los Hermanos diariamente pidiendo de Casa en Casa, por los graves perjuicios que resultan; permitiendoles quando mas, que pidan los de fiesta, à las Puertas de las Yglesias.

Compónese el expediente, del estado, informe, y relaciones que tubo presentes, para la formacion de uno y otro.

Coruña

El Yntendente de la Coruña, Marquès de Piedrabuena, remitiò con Carta de 21. de Diciembre de 1771. el Estado de Cofradias, Hermandades, y Cuerpos Colegiados de las siete Ciudades del Reyno de Galicia, con la prevencion de no poder remitir el general, q.e se le havia mandado, à causa de lo obscuro, y ynexeguible de las noticias que se le havian dirigido; y que tampoco esperaba hacerlo, no obstante haver despachado nuevas ordenes, porque vendrian lo mismo; mediante la falta de inteligencia, y defecto de no saber leer, ni escribir, los màs q.e deven dar las.

Dicho estado, dà à entendèr, havèr ciento y quatro Cofradias, y ocho Congregaciones en las mencionadas siete Ciudades; que trece pertenecen à Gremios, y que gastan doce de ellas annualmente diez mil quinientos cincuenta y quatro reales; que tienen siete de fondos, siete mil ciento noventa y un reales; y que en dos de ellas, se satisfacen los gastos por los Mayordomos.

Y de parecèr, que estos Cuerpos son nocivos, siempre que se costèan sus funciones por los Priostes ò Mayordomos, à causa de la emulacion, y deseo de excederse unos, à otros.

Consiste el expediente en el Estado, y informe

Sevilla.

Tiene la Yntendencia de Sevilla, segun estado q. firmò y remitiò D.n Juan Gutierrez de Piñeres, en cinco de Octubre de 1774: mil noventa y seis Congregaciones, ò Hermandades, entre las quales hay dos Hospitalarias, y perciben annualmente, un millòn sesenta y cinco mil novecientos quatro reales de vellòn, à sabèr: los novecientos y

seis mil y novecientos reales por renta fixa, y los ciento y cincuenta y nueve mil y quatro reales de limosnas celebrando, solo, las 217. de ellas, ciento sesenta y nueve fiestas de Fabla, pues las 879. restantes no tienen numero efectivo; y gastandose por unas, y otras, un millon quarenta y quatro mil ochocientos setenta y tres reales enenta forma, doscientos dos mil noventa y cinco reales de sas rentas, cinquenta y tres mil novecientos y veinte reales de las limosnas q. recoxen 766924. reales de rentas y limosnas: quatro mil quinientos treinta y dos reales de los Priores, hermanos mayores, y Mayordomos: cinco mil noventa y dos del comun de los individuos; y 12310. reales del caudal de Propios; por lo que resultan sobrantes 21031. reales de la misma moneda; y se advierte, que las diez de ellas, se hallan con real aprobacion: 26. con la Pontificia: 751. con la ordinaria; y las 309. sin ninguna.

Es de dictamen, que a excepcion de las Cofradias del Santissimo Sacramento, y Animas, por la pobreza de las Parroquias o fabricas, y las que contribuyen al socorro de los enfermos, y encarcelados

se extingan todas las demàs, inclusas las de los Gremios; y tambien de que las Rentas de ellas se apliquen para fondo del Hospicio: mediante conceptuàr no tenèr suficiente con las Obras-pias analogas à dho fin, que ya se le hàn aplicado.

Reducese el expediente à el xefexido estado, y informe, y dice, haverse sacado un extracto, de volumen de setenta pliegos, de todas las relaciones que se le hàn xemitido por lo tocante à dhos Cuerpos, el qual dirijirà siempre que se le mande.

Cordova

Tiene la Yntendencia de Cordova, segun estado formado y xemitido por d.n Pedro Francisco del Pueyo, en 9. de Septiembre de 1773: 730. Cofradias; las once con real aprobacion, 505. con la del Ordinario Eclesiastico, y 214. sin una, ni otra; las quales celebran à el año, quatro mil doscientas y ochenta y ocho fiestas, en que gastan, quatrocientos noventa y un mil quatrocientos dos y medio reales de vellon.

Es de parecèr subsistan las Cofradias del-

Santissimo Sacramento, del Rosario, orden tercera, Animas, de S.n Pedro que se componen de Sacerdotes, y de la Escuela de Christo, en atencion à los frequentes exercicios de devocion, y de piedad que tienen; y que las rentas que poseèn y limosnas que adquieren, las inviertan en dhos fines: como tambien las de S.n Bartholomè, y S.n Ydefonso, en la Yglesia del titulo del primèr Santo de la expresada Ciudad en su Yglesia de la misma, y la de S.n Rafael en su Hermita de la propia: como asimismo las de la Caxidad de las Villas de Chillon, Yznajàr, Cabra, Espiel, Villanueva de Cordova, Fuente ovejuna, y la Palma, como tambien la del Buensuceso en esta ultima: Extinguiendo todas las que no tengan rentas, y haciendo, que las que las tubiesen gasten con arreglo à ellas, y sin salir de lo q.e fuese exercicio de devocion y caxidad; y en la propia forma, y principalmente las que las poseiesen quantiosas, presenten las Cuentas annualmente, de su ingreso, y inversion, para reconocèr su arreglo à los citados fines.

Componese el expediente del referido estado, y informe.

Reyno de Navarra.

Tiene el Reyno de Navarra, en sus cinco Merindades de Pamplona, Tudela, Olite, Sanguesa, y Estella, mil ciento y sesenta y seis Hermandades ó Cofradias, segun estado remitido por D.n Josef Lanciego, Oy-dor Decano de aquel Consejo, en quatro de Marzo de 1772: pero no pudiendose averiguar absolutam.te sus rentas, ni gastos, es preciso pasar à la regula-cion por lo tocante à estos, que dixe en la introduccion, por lo que, y haciendola con los que tienen la de la Provincia de Alava (cuyo pays se diferencia muy poco ó nada del que se trata) deven importar 227 o 27.r. de vellón.

Manifiesta no haver otro exceso en las Cofra-dias de dicho Reyno que el de las comidas, en algunas que celebran sus funciones en Hermitas fuera de poblado, por lo que, y derogando la Ley 4. Lib. 5. tit. 4. que permite las hagan, bien sea de sus fondos, ó no excediendo el gasto que haga cada Cofrade de dos d.s de plata, seria conveniente se prohiviesen, y se mandasen celebrar en poblado. Exponiendo, tambien

es digno de reforma el gasto que se ocasiona à los Priores de los Barrios, que de tiempo inmemorial se nombran cada año, para la quietud de ellos, en la manutencion de uno, ò dos faroles que alumbren à la Ymagen que tiene cada uno, y en pan, y vino, y queso, que con titulo de Caridades dàn à los vecinos, en los dias de Pasqua de Resurreccion, por no poderlo soportar muchos de ellos, ademàs de ser un gasto superfluo.

Consiste el expediente, en el citado estado, que ès un tomo en folio, en dos quadernos, que uno ès el indice, y otro el informe; y en las relaciones que se le remitieron, y tubo presentes para la formacion de uno y otro.

Bilbao.

Tiene la Villa de Bilbao, y Pueblos de su Provincia, segun estado remitido por d.n Manuel de Salcedo, en 24. de Octubre de 1774. doscientas y treinta y tres Cofradias; pero succede en todo lo mismo, que en el antecedente de Pamplona; por lo que, y haciendo la propria regulacion, corresponde gastarse por ellas, quarenta y cinco mil trescientos sesenta y seis r.s v.n

Dice, que no son las Cofradias, y Hermandades, las que arruinan aquèl Pays; y si, las muchas romerias à Hermitas en despoblado, por las quimeras que se originan del exceso en la comida y bebida.

Reducese el expediente, à el citado estado, y informe, comprehendiendose aquèl, en un quaderno de 72 fojas.

Vitoria

Tiene la Ciudad de Vitoria, y Pueblos de su Provincia, segun estado remitido por d.n Fran.co Xavier de Vrbina, en 6 de Agosto de 1771: trescientas y sesenta y quatro Cofradias, y importa lo que perciben annualmente, 77956. reales, à sabèr: 32383. r.s y 24. maravedis algunas de ellas, por renta fija: trece mil trescientos sesenta y quatro r.s de limosnas; y 32209. reales de contribuciones de sus individuos; las quales celebran 446. funciones; y expenden en ellas, y en los gastos de profusion 70873. reales y 24. maravedis; 55465. r.s y 24. mrs en aquellas, y 15408. reales en estos, quedandolas sobrantes 7083. r.s y dice, q.e de las enunciadas 364. Cofradias, se pueden

abolix las 185., que se pueden reformàr las veinte y tres
y que pueden subsistix las 156., señalando al fin del
mismo, las que à cada clase pertenecen con el numer
que las tocò quando tratò de ellas, en el informe que
precede à dho estado; como tambien que de ellas, una
se halla con Real aprobacion, 226. con la del Ordinario,
y 126. sin ninguna.

Reduzese el espediente de los referidos estado
y informe.

S.n Sebastian.

Tiene la Ciudad de S.n Sebastian, y Pueblos de su
Provincia, segun estado que remitio D.n Miguèl de
Barreda, en diez de Abril de 1772: 315. Cofradias, ò
Congregaciones, à saber: 21. del Santissimo Sacramen
93. de nuestra Señora del Rosario; 41. de las Animas;
18. de la Vera-cruz; ocho de la Escuela de Christo: 29. del
Sagrado corazon de Jesus; 19. de Gremios Artesanos;
10. de la orden tercera de S.n Francisco, una, de la de Santo
Domingo, y 75. sueltas; y gastan, ochenta y ocho mil
seiscientos cinco reales; hallandose las trece con Real
aprobacion: 269. con la del Ordinario, y 33. sin

ninguna.

Es de parecèr subsistan las Cofradias y Hermandades, pero vajo las reglas, de q.e los Hermanos mayores, y Mayordomos, por razòn de serlo, no puedan hacèr gasto alguno, ni encargarse en disponèr comidas, ni refrescos aùn quando sean à escote; de que no se puedan exijir multas, ni precisàr à los Hermanos à concurrir à festividades, ni aniversario alguno; de que no se celebren funciones en dias de trabajo; y de que se lleve cuenta y razòn formàl de los reditos de Censos, y demàs rentas que tengan.

Reducese el expediente à los referidos estado, y informe.

Corona de Aragòn

Zaragoza.

Tiene la Ciudad de Zaragoza, y Pueblos de su jurisdiccion, segun estados, que remitiò D.n Juan de Cevrera, en 1 de Junio de 1771: quinientas Cofradias, las quales celebràn, quinientas sesenta yseis fiestas, y gastan =18605. libras y 7. dineros, ò 350212. reales y 6. mrs de vellòn, à saber: los 220422. reales y 16 mararedis

en funciones de Yglesia; y los 123789. r.s y 24 mararedis en Comidas, y otras cosas de profusion

Es de parecer, se estinguan algunas de dhas Cofradias, se reformen otras, y principalmente las que se mantienen de los repartos, y contribucciones, y de que se examinen las rentas de todas, y su destino, para ver si se invierte con arreglo al establecimiento; y que no quede defraudada la piadosa intencion, y voluntad de los q.e las aplicaron.

Reducese el expediente, à los dos Estados, à dos escritos por lo tocante à ellos, y à el informe; y se advierte q.e dicho Corregidor dice, que en las referidas Cofradias, se comprehenden Hermandades, Gremios, Gentes Congiadas, y Juntas; y en el de fiestas, solamente las solemnes sin considerarse por tales, los anniversarios, y sufragios no obstante que muchas, se hallan exijidas à este fin, y à otros de piedad; como tambien, que en la clase de gastos de Yglesia, se inculcan muchos que son de profusion, por no harerlos separado las Justicias, en las Relaciones que presentaron, acaeciendo lo mismo en las de profusion, en que indistintamente se

agregaron algunas de culto; deviendo acudirse á los estractos, q.e forma para la respectiva inteligencia. Y ultimamente, que en los referidos estractos se hallan las denominaciones de las enunciadas Cofra-dias, sus aprobaciones, y circunstancias.

Huesca

Tiene la Ciudad de Huesca, y Pueblos de su juris-diccion, segun estado, que firmò y dirigiò su Corregi-dor D.n Ramon Arbues y Villamayor en 5 de Mayo de 1771: 325. Cofradias, de las quales, 3. se hallan con real aprobacion; 302 del Ordinario, y 20. sin ella: gas-tando de sus fondos, y de los de sus individuos, en Co-midas y refrescos, 1870. libras, ò 35199. reales y 18. maravedis de vellòn.

Es de parecer, se conserven las del Santissimo, Nuestra Señora, Patronos de los Pueblos, y las que se eserciten en socorrer à los enfermos, y necesitados, con el entierro de los muertos.

Reducese el exped.te à el referido estado, y informe.

Jaca

Tiene la Ciudad de Jaca, y Pueblos de su jurisdicion

segun estado que fixmò y dirixiò el Alcalde mayor D.n Juan Nepomuceno Pedrosa Rubio, en 3.de Oct.re de 1771: 219. Cofradias, las quales celebran igual numero de fiestas de Yglesia, y dos de regocijo, gastandose en ellas, 3352. libras, ò 63096. reales y 16 mararedis de vellòn, los 53176. reales y 16. mararedis, de los Caudales de sus individuos, y los 9920. reales de sus fondos: hallandose dos, con real aprovacion: 68. del Ordinario, y 149. sinella: Y se previene, que dho Alcalde mayor, dice, que de quarenta y tres Hermandades, que ay en la Ciudad las siete, aunque sin real aprobacion tienen el nombre de Gremios, componiendose de los Maestros de sus respectivos Oficios, los quales contribuyen con algun tanto à la entrada, escotando despues para las funciones y sufragios que hacen; y executando lo proprio, aunque en corta cantidad algunas de las otras, para esto, y para comidas y caridades no obstante que los S.res Obispos en sus visitas, hàn procurado destexrar este gasto; y tambien, que una de las que tienen la citada real aprobacion es el Colegio de Notarios del numero moderadamente reconocido

por el Consejo, segun dice el mencionado Alcalde mayor).

Es de parecer. que con la reforma de Comidas y bebidas subsistan dhas Cofradias: manifestando al mismo tiempo, que estos abusos son muy pocas las q.e las tienen, y q.e las más se exercitan en obsequiar â Dios y sus Santos, y en el socorro de los necesitados: Como tambien, que quando mas, se pueden reducir à una, en el Pueblo q.e huviese dos.

Redúgese el expediente. à el mencionado estado, y informe.

Calatayud.

Tiene la Ciudad de Calatayud, y Pueblos de su jurisdicion, segun estado remitido por d.n Antonio Alcayde, su Alcalde mayor. en cinco de Junio de 1771: 182. Cofradias, las quales gastan, cinco mil setecientas noventa y siete libras, once sueldos, y quatro dineros, ó 109130. reales y 20. mrs de vellon, à saber; los 19021. r.s y 14 maravedis en las funciones de Yglesia, y los 60109. reales y 6 maravedis, en Comidas refrescos &.a haciendo

(-dose

la mayòr parte de dhos gastos por los Priostes, ô Cabezas de ellas. 1811

Es de parecer subsistan las Cofradias del Santissimo, una que hày de Cavalleros, y las de los Gremios: reduciendo el gasto de estas ultimas, à solo diez libras, ò 188. reales y 8 mrs de vellòn, y permitiendoles un nuncio, ò convocador para las Juntas, y un Escrivano para las mismas y toma de Cuentas: como asimismo de que se extingan las demàs, y principalmente las que se hallan establecidas en Hermitas fuera de poblado por los daños que se originan.

Reducese el exped.te à dho estado, y informe

Monzòn

Tiene la Villa de Monzòn, segun estado formado por d.n Alexandro Ozcoydi, su Alcalde mayòr en dos de Diciembre de 1770: 13. Cofradias, y dos Cuerpos Colegiados, las quales celebran 30. fiestas cada año, y gastan 185. libras, 13. sueldos, y 1. dinero, ò 3434. reales y 22 mrs de vellòn, à saber 2803. r.s y 28 mrs de los Cofrades, en funciones de Yglesia, y 630. r.s y 28. maravedis de los Priostes en quatro de ellas.

Manifiesta, como con repugnancia sufren los Ma-
-yordomos y Bayles los gastos que hacen; y el esfuer-
-zo de los q.e los han echo, y no tienen q.e bolverlos à hacèr,
para que continuen, no obstante resultàr de ellos, mas
q.e edificacion, escandalo; y tambien q.e sexia conve-
-niente prohivir la funcion que hace el Ayuntam.to
de dha Villa el segundo dia de Pasqua de Resurreccion
en la Hermita de la Alegria, y para que tienen
asignacion de los Propios 200. r.s de vellon por resultàr
lo mismo, y no otra cosa.

Reducese el espediente à el mencionado estado,
y informe, en un pliego.

Teruel.

Tiene la Ciudad de Teruel, y Pueblos de su jurisdiccion,
segun estado remitido por d.n Agustin Cubeles, y
Roda, su Alcalde mayòr en 1.º de Septiembre de 1771:
237. Cofradias, de las quales se hallan, siete con real
aprovacion: 61. con la Pontificia, 145. con la del ordi-
-nario, y 24 sin ninguna. Las quales tienen 79808.r.s
y 10. mrs de vellon, à saber 29268. r.s y 24. mrs de
renta que intitula real, y 50539. r.s y 20. mrs de

otra, que llama espiritual; y gastan 1000 a 15. r.s y 12 mrs
los 65599. r.s y 31. mrs en lo espiritual; y los 34445. r.s y
15. mrs en lo temporal: advirtiendo, q.e los 20237. r.s y 2 mrs
q.e hay de exceso, entre la renta, y los gastos, se escotan
entre los Cofrades.

Es de parecer, despues de manifestar el olbido, y inobser-
vancia de algunos fueros q.e tratan de la materia, se
deve solo en cada uno de los Pueblos de dho partido, una
Cofradia, y que esta, reduzca sus estatutos a los asuntos
puramente pios, y espirituales, sin nada de profusion,
ni vanidad: executandose los gastos de las rentas q.e tubie-
sen, o de la contribucion q.e hagan los Hermanos, sin
diferencia de menor a mayor: como asimismo q.e dhos
Estatutos se pongan en manos del Corregidor p.a q.e este
los remita al Consejo p.a su aprobacion: y tambien, de
q.e se extinguan todas las Cofradias, tocantes a Gremios
y Artes, prohibiendose absolutam.te para lo succesivo.

Reducese el esped.te a los referidos estado, y informe

Tarazona.

Tiene la Ciudad de Tarazona, y Pueblos de su juris-
diccion, segun Testimonios, que dirigio su Corregidor

Dⁿ Juan Bauptista Ruiz Delgado, en 20. de Sept.re
y 17. de Octubre de 1771: 106. Cofradias, ô Cuerpos Cole-
-giados, y deven imponèr sus gastos (respecto no sen-
-tados, como ni tampoco sus rentas) regulados con
los de las 237. de Fexuèl, 44745. reales de vellòn.

Dice, aŷ pocos excesos, en las de aquella Ciudad,
y algunos màs en la de fuera; pero que se podràn
cercenàr por el Consejo, segun tubiese por conveniente.

Reducese el expediente à los mencionados Tes-
-timonios y informe.

Barbastro

Tiene la Ciudad de Barbastro, y Pueblos de su
jurisdiccion, segun estado, ô escrito que dirigiò su
Corregidòr Dⁿ Martin de las Heras Navarro, en
24. de Mayo de 1771: 236. Cofradias, ô Cuerpos
Colegiados, pero verificandose lo prepuio, que con
las antecedentes, y haviendose echo regulacion con
las siguientes de Borja, deven imponèr sus gas-
-tos 12850. reales de vellòn.

Solo avisa remitir el Plàn, pero no otra cosa.

Dicho Plàn, q. comprehende 32. foxas, es vastante

expresivo, y manifiesta con gran menudencia, quanto corresponde à los mencionados Cuerpos.

Borja

Tiene la Ciudad de Borja, y Pueblos de su jurisdic-cion, segun estado remitido por su Corregidor D. Juan Ximenez, en 5 de Noviembre de 1770: 79 Cofradias, las quales celebran 59. fiestas votivas, gastando en ellas, 316. libras, ò 5318. rs y 8 mrs de vellon; y en todos gas-tos, 1822. libras, ò 31296. rs y 16 mrs, hallandose con el sobrante de 2232. libras, ò 42013. rs y 14. mrs, y una de ellas con la aprobacion del Consejo, 54. con la del Ordi-nario, y 24. sin ninguna.

Es de parecer, que todas las Hermandades, y Cofradias, recurran à obtener el Real consentimiento, y q.e subsistan, solo, las que tienen su funcion de Yglesia, y sufragio de Animas; sin regocijo popular de comidas, y bebidas; prohiviendo q.e tengan caudales, ni puedan adquirir bienes, por deber contribuir p.a lo dicho los respectivos Congregantes, y aplicando los que tengan, y caudales con que se hallen, à Hospi-talidades, siendo preferidas las Cabezas de Partido,

ò quando menos al aumento de [illegible] Positos de los respectivos Pueblos en q.e existan.

Reducese el Esped.te à los referidos estado y informe

Daroca

Tiene la Ciudad de Daroca, y Pueblos de su juxisdicion, segun estado remitido por su Corregidor d.n Joseph Joven de Salas, en 30. de Enero de 1771: 305. Cofradias, las quales celebran, 294 fiestas, gastando en ellas, 3503 5. reales y 22. mrs de vellon; y se hallan, dos, con real aprovacion, algunas, con la del ordinario, y las mas sin ninguna.

Despues de manifestar varios escesos en las Cofradias, y Gremios, es de parecer se extinguan estos, y que, à aquellas, se las limiten los gastos, reduciendose solamente à lo que es culto Divino, sin nada de profusion y vanidad: Assimismo, hace presente, seria conveniente q.e la Justicia Ordinaria, interviniese en el reparto, y cobranza de Fuego de propio haver, q.e hacen algunas de las primeras, por instituto, respecto que lo hacia, con otro conocimiento que los Cofrades, y q.e el Eclesiastico, que como causas pias, las tiene

vaxo su Jurisdiccion.

Reducese el esped.te à el enunciado estado y informe.

Albarracin

Tiene la Ciudad de Albarracin, y 25. Pueblos de su Jurisdiccion, segun estado formado por D.n Pedro Broto, su Corregidor, en 8 de Noviembre de 1770: 67. Cofradias, las quales celebran, 92. fiestas, y se gastàn por ellas, segun lo q.e ha podido averiguàr, 1818. libras, y 14. sueldos, ò 31234. r.s y 12 mrs de vellon; verificandose en quanto à las aprovaciones, lo mismo que con las antecedentes.

Es de parecèr, se reforme, todo lo q.e no sea tocante al culto Divino; y que para que no se axuinen los Mayordomos ò Priostes, se constituya fondo por los Cofrades de cada una de por si, con axreglo à las funciones que executen, y gastos que devan hacerse.

Reducese el esped.te à los refexidos estado y informe

Partido de Sòs, ò cinco Villas.

Por lo respectivo à Sòs, ò cinco Villas, se formò noticia en 28. de Abril de 1771., por D.n Joseph Cavallero, su

Corregidor, expresando haver 78. Cofradias, y que eran tole-
-rables, à excepcion de una en el Pueblo de Santa Engracia,
por los piadosos y caxitativos fines en que se exercitan,
sin que tubiesen que reformar otra cosa q. 3620. r.s de
plata que invertian en estexioridades, y comidas los
Pueblos de Anso, Berdun, Fago, Javiexregar, Longas,
Puendeluna, Ruesta, el referido Santa Engracia, Fauste,
y Urries; pero sin otra particularidad alguna; por
lo que, y regulado el total, de sus gastos, con las anteced.
de Albarracin, à fin de rectificar lo que propuse en el
principio, deven importar 39851. reales de vellon.

Reducese el expediente à la citada noticia.

Alcañiz.

Tiene la Ciudad de Alcañiz, y Pueblos de su jurisdicc.
segun estado remitido por su Corregidor D.n Antonio
Ruiz Lorea, en 7 de Octubre de 1770: 428. Cofradias las
quales celebran 407. festividades, gastando en ellas,
=1158. libras, ò 78268. r.s y 8. mrs de vellon; y 1749. libras
ò 32922. r.s y 12 mrs, en las de profusion, y estexioridad
q.e una, y otra cantidad hacen la total de 11190. r.s y 20
mrs, ò 5907. libras, de las quales, once se hallan con

la aprobacion del Consejo; 333. del Ordinario, y 84. sin ella

Es de parecèr, se estinga una Hermandad, que hày en un Santuario, à media hora de camino de dha Ciudad con el titulo de N. S. del Pueyo, por reduzirse à dos dias de recreacion, y fuego las funciones principales con que sus Cofrades obsequian à esta S. Ymagen ta como tambien, que se reforme el abuso que hay en otra de Hidalgos, vajo el titulo de S.n Jorge, de ir à buscàr dos Regidores con Mazas y Porteros en forma de Ciudad al Prior à su Casa, y bolverle à conducir à ella, el dia de la funciòn: asimismo, el que ay en otra intitulada N. S. en el Huerto, de compràr trigo con cien libras que tiene de fondo, y bolverlo à vendèr, y hacèr una comida cada año con el lucro q.e resulta; y en la propria forma, el que ay en el Pueblo nombrado la Torrecilla, de parte del Luminero de S.n Blàs, gastando la Vispera, y dia de este Santo mucho dinero en Pan de azeite, confitura, aguardiente, vino blanco para repartir; respecto, que, muchas Casas se hàn arruinado por èl: Y por lo tocante à lo generàl de dhas Cofradias, y despues de manifestàr haversele remitido muy diminutas

las noticias; dice, hacerse los gastos, en unas, por la piedad de los fieles, en otras por los Priores y Mayordomos, y en otras, por los hermanos à escote, buscando muchos bajios arbitrios para su subsistencia, tàl como en la leña, molinos de azeyte, y otras cosas: como tambien de que se reduce lo principàl que hacen, à iluminacion, Cera, Misas, y Sermones; pero sin tratàr de abolicion, reforma, ò conservacion de las mismas.

Reducese el espedte. à el mencionado estado, y informe.

Benavarre

Tiene la Villa de Benavarre, y Pueblos de su jurisdiccion, segun estado remitido por D.n Manuel Laredo, en 27 de Mayo de 1771: 138. Cofradias, y tres Gremios, las quales hacen 134. fiestas de Yglesia, y 29. funciones con sermon, gastando 11581. r.s, à saber: 10175. en las primeras, y 1406. en las segundas.

Es de parecèr se conserven, por las indulgencias, todas las Cofradias del Rosario; de que se extingan algunas por no sèr utiles; y de que las que queden, hagan solo, lo que corresponda al culto divino, sin nada de profusion, ô vanidad.

Manifiesta assimismo, q.e nueve de las Cofradias que hày en dha Villa, las seis, tienen su Posito; y que se hacen las funciones con el importe de las creces, q.e dan los mismos Hermanos del Trigo q.e se les presta, que ès à razòn de un almud por fanega; y que dhos Positos se hàn formado con las cantidades que hàn entregado à su ingreso los mismos.

Reducese el exped.te â los referidos estado, y informe

Barcelona

Tiene la Ciudad de Barcelona, y cinco Pueblos de los de su Jurisdiccion, segun estado remitido por D.n Bernardo Oconor-Phali, su Governadòr, en 21. de Sep.re de 1771; catorce Congregaciones, 57. Cofradias, 27. hermandades, 15. Colegios, y 77. Gremios; las quales tienen de renta annuàl, 21375. r.s de vellón; y las corresponden de gastos, regulados con las de Tarragona, por no traerlos, = 1919. libras, que hacen 52910. r.s y 7. mrs de vellón, advirtiendo, que en dho estado se dice, que solo en los referidos cinco Pueblos, ay cinco Cofradias, y una Congregacion, y que en los mas de los que restan de su citada Jurisdiccion obsequian â su Santo Tutelàr, y à la Virgen

del Rosario, con las limosnas que recojen.

Los Alcaldes mayores de dha Ciudad D.n Ygnacio de Castellu, y D.n Bernardo Oscoz y Larrainzàr, dicen sèr de parecèr con vista de las circunstancias de ella, y de los Pueblos de su Corregimiento, subsistan todas las Cofradias, y Congregaciones, pues resulta, de unas, la edificacion Christiana, y de otras el socorro en las enfermedades de sus Cofrades; bien q.e prohiriendo los refrescos, q.e costeen algunos de sus Mayorales; y vajo las reglas de presentàr las Cuentas ante la Justicia Ordinaria p.a obtenèr la competente aprobacion; de celebràr las funciones de sus respectivos titulares en dias feriados por que no se omita el trabajo; y de que como asunto temporàl corràn vajo la real jurisdiccion, asistiendo à sus Juntas algun Ministro de Justicia, para que las deterninaciones se arreglen en todo à lo dicho.

El Governador, no es de parecèr subsistan todas las Cofradias, y dice, que reduciendose estas, tendrian sus individuos menos fiestas que observàr, de que les resultaria un bien muy grande: adhiriendose en lo demàs al dictamen de los Alcaldes mayores.

Reducese el Espediente al mencionado estado, à el escrito de donde se dedusso, y à los expresados informes del Gobernador y Alcaldes mayores.

Tarragona.

Tiene la Ciudad de Tarragona y Pueblos de su Partido, segun estado remitido por d.n Joseph Cardona de Galles, su Corregidor en 8 de Junio de 1771: 192. Cofradias, las quales celebran 755. fiestas, gastando 1972. libras, 5. sueldos, y 10. dineros, que hacen reales 53173. reales y 10. mrs de vellon.

Manifiesta proceder dhas Cofradias, con el mayor desinteres, y arreglo, y exercitarse en actos de devocion, y de caridad christiana; sin que puedan reputarse gravosas, ni su permanencia, en lo succesibo.

Reducese el esped.te à los mencionados estado y informe.

Tortosa.

Tiene la Ciudad de Tortosa, y Pueblos de su Jurisdiccion, segun estados remitidos, por d.n Luis Gouron de Contreras, su Alcalde mayor en Junio y Noviembre de 1771: 122. Cofradias, ò Cuerpos Colegiados; las quales juntan de renta, contribucion y limosna 2266. libras, 17. sueldos, y 7 dineros,

ô 21275. r.s y 19. mrs, y gastan 2213. libras, 13 sueldos, y
-8 dineros, ô 23844. reales, advirtiendo, q.e tres de las refe-
-ridas són de Matriculados de Marina, las quales com-
-ponen 868. libras, ô 9336. r.s y 19. mrs, y gastan lo mismo.

Es de dictamen, q.e subsistan los Colegios y Seminios,
respecto hallarse en todo sugetos, à la Jurisdiccion real
ordinaria, pero con la condicion de que se les prive, todo
lo correspondiente à profusion y baile; y al de Santiago
que satisfaga todos los gastos de la Parrochia de dicho
titulo; como asimismo al de S. Antonio Abad, q.e haga
una multitud de anniversarios, que hace, reduciendolo
solo, à los que tengan de fundacion, y q.e su Monte Pio
de granos, este sugeto à dha real Jurisdiccion, y no à la
Ecc.ca Que se reduzcan los 26. Procuradores, q.e sin num.o
ni Colegio haria en aquella ocasion, à solo diez, ô doce,
por ser suficientes; p.a todo lo que puede ocurrir. Que
pueden subsistir las Hermandades y Terceras orden.s
de S. Fran.co y S.to Domingo, y las Congregaciones de S.to
Phelipe Neri, Escuela de Christo y los Dolores. Y p.a
lo tocante à Cofradias, la de la S.ta Cinta, en atencion
lo portentoso de la reliquia, à ser patrona de dha Ciu-

y à invertir sus rentas y limosnas en la manutencion de los pobres presos. Que subsistan las funciones de Yglesia de N. S. de la Aldeya, Patrona principal de la misma, y las de los demàs S.tos Patronos de los Pueblos, pero sin permitirse gasto de profusion. Que subsista la Cofradia de S.to Tomàs de Aquino, exigida en el real Colegio de dha Ciud.d pero privandose cierta Cavalgata, q.e hacen los Estudiantes la Vispera de dho Santo, mediante sèr muy arriesgada p.r su poca destreza en el referido asunto: como asimismo las del Santissimo Sacramento, Dulce nombre de Jesus, N.a S.a del Rosario, del Carmen, y Merced, prohibiendolas pedir, à excepcion, de, en sus respectivas Yg.as ni exigir cosa alguna de sus Cofrades, como lo han echo hasta aqui; y là de la Sangre de Christo, cuyo instituto se reduce à acompañar à los ajusticiados; aboliendose todas las demàs, y principalmente las de las Calles.

Asimismo èS de parecèr subsistan los Gremios de Marina; pero con la condicion de q.e esten sugetos à la jurisdiccion real Ordinaria.

Reducese principalmente el expediente à tres estados, y dos informes.

Gerona.

Tiene la Ciudad de Gerona, y Pueblos de su Jurisdiccion
segun estado remitido, por d.n Josef Ygn.o de Castellbi y de
Pontaxro, su Alc.e mayòr, en 8 de Oct.re de 1771: 133. Cofrad.s
13. Congregaciones, 35. Gremios, 16. Hermandades,
80. Administraciones, 8 Pabordias, y 10. Colegios, las
quales gastan en todo 156258. r.s y 6. ardites, ò 168076. r.s
de vellòn, ateniendose à lo q.e dispo por lo tocante à Villafra-
-ca de Penadès; cuyo estado remitio tambien: es de
parecèr subsista la suspension de dhos Cuerpos, mand.a
por el Consejo en orden de 10. de Enero de 1770. y public.a
por el Capitan General, y Audiencia en 25. del
mismo; hasta q.e se forme un Reglam.to de las fiesta
q.e deban celebrar, y gastos q.e huvieren de hacèr, con
cargo de dar las Cuentas à la Justicia real, de las
Cabezas de Partido, de depositar los alcances en par-
-je seguro, pues de este modo, tendrán para redimir
los Censos, q.e contra si tubieren, y aùn para subvenir
à las urgencias de la Corona, como otras veces han
echo los mismos, ò semejantes Gremios: Todo con
entera independencia de la jurisdiccion Eclesiastica

añadiendo solo en este, ser perjudiciales los Gremios, y dignos de abolicion, por las cargas exorbitantes, q.e imponen â los forasteros, y que se quieren introducir â trabajar en sus respectivas artes, ô q.e conducen manufactura p.a imposibilitarlos à q.e lo executen, y quedarse ellos, aunque sea con menos capacidad, y con peores surtidos de ellas, en perjuicio del publico.

Reducese principalm.te el expediente à el referido estado, y informe, en un quaderno de vastante volumen.

Granollers.

Tiene la Villa de Granollers, y su Partido, segun estado remitido p.r d.n Antonio Jph de Castro, su Alcalde m.or en 3. de Junio de 1771: 34. Cofradias y Gremios, los quales gastan annualmente en sus festividades 1510. r.s de ardites, y 14. sueldos, y juntos con 280. r.s q.e asimismo dice gastarse en siete barriadas de dha Villa, en obsequio à siete Imagenes q.e tienen en ellos en sus respectivos dias, importan 1568. r.s y 14 sueldos, q.e hacen de v.on 1687. r.s y 15 mrs.

Es de parecer subsistan dhos Cuerpos, en atencion à no haver excesos, pero con la condicion de q.e no ayan de intervenir los Parrocos en sus juntas, por ser contrario â lo

mandado en el Cap.º 48. de la nueva real Planta, que ès el govierno del Principado.

Reducese el Exped.te â los referidos estado y informe.

Puigcerda

Tiene la V.a de Puigcerda, segun estado remitido por su Alc.de mayor D.n Miguel Yllau de Deu, en 24 de Nov.re de 1771: seis Hermandades, 41. Cofradias, 3. Congregaciones y 22. Gremios; y gastan en sus festividades 1501. libras, 10. sueldos, y 5. dineros, ò 16150. r.s y 25. mrs de vellòn.

Tambien es de parecer, subsistan las Hermandades Cofradias &.a, pero dice, q.e los muchos privilegios concedidos à los Gremios han sido causa de su ruina, y de q.e todos sus individuos estèn pereciendo: viendose precisados los vecinos de dha V.a à mendigar de Francia todo lo preciso p.a su decencia, y sin arbitrio, sino se anulan, p.a q.e entrenen ella Maestros habiles que trabajando, dèn que trabajar à los q.e ay, y son individuos de ellos.

Redecese el Exped.te â los mencionados estado, y informe.

Cervera

Tiene la Ciudad de Cervera, seg.n informe q.e dirijiò D.n Ortensio Domicio, su Corregidor en 12. de Mayo de 1771: 204. Co-fra

dos Adm.nes, y tres Colegios, y gastaràn dhos Cuerpos como
40196 r.s de ardites, echa la regulacion con las siguientes
de Vich, respecto no traerlos, q.e hacen 13236 r.s de vellòn.

Solo se halla la Carta de remisiòn; pero no dictamen, y
otra de D.n Fran.co Antonio Granyet, Secretario de aquella
Universidad, dirigida al Secret.o del Ex.mo S.or Conde de Aranda,
Presidente q.e fue del Consejo, en 4 de Diciem.re de 1771: solici-
tando q.e la Congregacion de N.S. de la Buenamuerte, con-
siga q.to antes la aprobacion de S. M. q.e tenia pedida, p.r causa
de la suspension publicada; en atencion à la utilidad de
su permanencia, y instituto.

Reducese principalm.te el esped.te al referido estado, y doy Cuen.ta

Vich.

Tiene la Ciudad de Vich, y Pueblos de su Jurisdiccion, segun
estados q.e dirigiò su Alcaldè mayor D.n Jph Ygnacio Gon-
zalez en 12. de Maiyo de 1771: 3. Hermandades, 117 Cofrad.s
y 2 Congregaciones; las quales celebran 491. festividades,
y aniversarios, gastando en todo 23475. r.s y 2 dineros
de ardites, ò 25239. reales y 23. maravedis de vellòn.

Describe puntualm.te las circunstancias en q.e estriban
dichos Cuerpos, y al pie de cada narrativa espone su dictam.n;
pero estos, principalm.te se reducen, à q.e cada uno gaste con

arreglo à sus fuerzas, y en lo q.e's culto divino solamente.

Reducese principalm.te el esp.te à los referidos estados y escrito.

Villafranca de Panadès.

Tiene Villafranca de Panadès, segun estado remitido por su Alcalde m.or D.n Jph Yon.o de Castellbi, en 4 de Diz.re de 1770: 83. Cofradias, 9 Hermandades, 3 Gremios, 5 Congregaciones; 18. Adm.nes, y 9 Cofradias y Gremios, y gastan en sus festividades, y demàs 35746. r.s y 7 din.s de aadites, q.e hacen 38449. r.s y 24 mrs de vellon.

Por lo tocante à esta me refiero à lo q.e llevo dho en lo respectivo à Gerona, por ser uno mismo el sugeto, y haver echo el, lo propio, como llevo expuesto.

Reducese el espec.te advencionado estado y informe.

Falaxn.

Tiene el Corregim.to de Falaxn, segun estado q.e dirigiò D.n Juan de Terrer, Regidor Decano, en 7 de Mayo de 1771: 49. Cofradias, un Gremio de Zapateros, y dos Vecindarios q.e hacen festividades; cuyos Cuexpos conceptuò gastarà echa la regulacion con las anteced.tes de Villafranca, m.t no espresando, 11620. r.s de aadites, ò 15725. r.s y 17 mrs del.

Es de parecer subsista todo lo respectivo à culto, y q.e se extingan las comidas y funtas, q.e ocasionan atrasos,

y alborotos.

Reducese el esped.te à los referidos estado, y informe.

Manresa.

Tiene la Ciud.d de Manresa, y Pueblos de su jurisdiccion, segun estados. Gremitiò su Corregidor D.n Gaspàr Jover y Feres, en 21 de Julio de 1771: 154. Cofradias y Congregacion.s 23. Gremios, y 18 Admin.es; por las quales conceptuò gastarse, reguladas tambien con las de Villafranca, respecto no sentarlo, 51830. r.s de ardites, ò 58976 r.s y 9 mrs de vellon.

Dice no encuentra otro defecto en los referidos Cuerpos, que el de no haver obtenido la real aprobacion.

Reducese el esped.te à los mencionados estados, y informe

Valle de Aràn.

Tiene el Valle de Aràn, segun estado remitido por su Alc.de mayor D.n Buenaventura de Miquèl y de Castel Vaquèr, en 1 de Enero de 1771: 72 Hermandades, las quales, celebran, 9a festividades, y gastan 12133. r.s y 12 mrs de vellon, à saber: 1825. en lo respectivo à culto, y 10308. r.s y 12 mrs en lo tocante à profusion, y vanidad.

Es de parecer se anulen los gastos estenziones, y de profusion, y que soliciten dichos Cuerpos la aprobacion real.

Reducese el esped.te à el citado estado y informe.

Mataró

Tiene la Ciudad de Mataró, y Pueblos de su juris[illegible]
segun estado remitido por su Alcalde m.or el Liz.do D.n
Fran.co Dumeni y Argain; en 30. de Nov.re de 1770
32. Cofradias, y 5 Gremios, y se gastan por 29. de
aquellas, y uno de estos en las funciones de Yglesia q.e
celebran 14538. r.s y 33. mrs de vellón, y juntos, con
=1183. r.s y 16 mrs, q.e tiene señalados el Ayuntam.to de
la referida Ciudad para las suyas, suman 15722. r.s
y 15 maravedis de la misma moneda.

No dice nada en punto à Cofradias; y manifiesta
el exceso que ay en las Casas mortuorias, con este m[illegible]
-tivo: gastando lo q.e despues les hace falta p.a su subsistenc[illegible]
Reducese el exped.te à los mencionad.s estado, y informe

Palma, Capitàl del R.no de Mallorca

Gastanse en la Ciudad de Palma, y Pueblos del R[illegible]
de Mallorca, por 40. Gremios, un Colegio de Procura[illegible]
-res, y distintas Cofradias, Congregaciones y Barrio[illegible]
seg.n estado, q.e remitiò d.n Fran.co Lafita, su Yntend.te en 12 de
de 1771 13750. lib.s y 3 sueldos, que reducidas à r.s de v.on, co[illegible]
-ponen 182700. reales y 28. maravedis.

[illegible] reales de v.on [illegible]

Es de parecèr se prohivan las funciones nocturnas, en las Calles por resultàr varios excesos. Que se precise â los Gre-mios, à obtenèr la real aprobacion de sus Ordenanzas, exe-cutandose lo proprio con las Cofradias q.e estan creadas p.r Bulas Pontificias, y no hàn obtenido ni el pase del Consejo, ni el de la Comisaria de Cruzada. Que se examine el origen, principios, y contribucion de la de N. S. de los Angeles, sita en el Convento de Religiosos Franciscos Observantes de dha Ciudad, respecto hallarse con 58076. libras, 4. sueld.s y 9 y medio dineros de èl Pays, ò 771670. r.s y 12 mrs de v.on de fondo. Remitiendose por lo tocante à lo demàs, â lo q.e resulta del referido estado.

Reducese el expediente, à este, y à el dho informe

Valencia.

Tiene la Ciudad de Valencia, segun estados q.e remitiò su Corregidòr d.n Diego Navarro Gomez, en 16 de Agosto de 1771: 45. Gremios, y 140. Hermandades, y se gastan por estos Cuerpos, q.e ày en los 75. Pueblos de su Corregim.to vein-te y cinco mil trescientas y veinte y dos libras, 15. sueldos, y 2 dineros, à sabèr 2245. libras, 3 sueldos, y 8. dineros, los 45. Gremios; 10702. libras, las 140. Hermandades de dha Ciudad; y 12375. libras, 4 sueldos, y tres dineros las de los referidos 75. Pueblos; y hacen reales de v.on

=38212o. reales y 13. mararedis de la misma especie.

Es de parecèr queden solo à los Regulares, sus terceras o
-denes, y q.e las Cofradias con q.e en el dia se hallan, pasen
à las Parroquias, prohiriendose todo gasto excesivo; co
mo tambien que los Clavarios, entraygan â sus Casa
las Ymagenes de su Objeto, y que los Gremios se las
mantengan, para celebràr Misa los dias de fiesta, y
celebràr sus Juntas, en atencion à los gastos q.e se les
originan, y escasez de ellas para habitacion, y q.e aquell
se podràn decir en la Yglesia Parroquiàl, ò mayòr, don
se exijiesen, y hacer, estas en alguno de los Salones de
Casa Comistorial.

El S.r Regente de aq.a Audiencia D.n Juan Joseph de
culate, tambien remitiò las Ordenanzas de cierta Ht
mandad exigida, entre Maestros Sastres, Zapatero
y otros de aquella Ciudad, con el fin de celebràr Comed
comér, bebér, y fugàr, por espacio de una Semana en
-ra, en el Convento del Valle de Jesus, de Franciscos Ré
-letos, situado en despoblado, à distancia de tres leguas d
aq.a Ciudad, para hacer vèr el enceso de dhos Artesan
y la indiscreccion de los Religiosos del enunc.do Conv
en aprovarlas, y autorizarlas con las formas de l
mas graves, y sello de su Provincia, facilitando lo

mencionados excesos, y separandose de la quietud religiosa, en que se deurian hallàr.

Consiste principalm.te el exped.te en dos Estados, un resu-men de ellos, los dos expresados informes, y en las referi-das Ordenanzas.

Alicante

Tiene la Ciud.d de Alicante, y Pueblos de su jurisdic.n segun estados que remitiò su Alc.de mayòr d.n Pedro Joseph de Guizaburuaga y Zavala, en 14 de Mayo de 1771: 29. Cofra-dias, y 13. Gremios, los quales conceptuo gastarán, regu-lado cada uno de dhos Cuerpos, por 291. r.s q.e èsi como sa-len los de la Villa de Morella 12222. r.s de vellón.

Es de parecèr se prohiba la xifra q.e p.a cierta Hermand.d se hace; y que se traygan Misioneros de fuera, p.a otra q.e tiene constitucion de hacerlas por el Adviento, mediante servir de escandalo, à varios Protestantes q.e ay en aquella Ciudad, la cantid.d con q.e se les contribuye por ello: devien-dolo hacèr por turno los Religiosos de la misma: y tam-bien q.e las de los Gremios de ella, hagan Soldadescas, y danzas, ni otros gastos superfluos; como asi mismo, que dos paguen; la una, los gastos de cera, de la renovacion, y procesion de Jueves Santo de la Colegial; y la otra, la cera del Monumento del Convento de Agustinos, res-pecto ser del cargo del Cavildo de la primera, y no dejar

de pedir los Religiosos por lo tocante à la segunda; co
otras cosas concernientes, à q.e no se gaste nada en pro
-fusion, ni vanidad; q.e cada una sea posehedora de lo q.
la pertenezca, y que los gastos de culto Divino, sean
muy moderados, y con respecto à la pobreza de la
mayor parte de los individuos.

Reducese el exped.te à los mencionad.s estado y inform.

Denia.

Tiene la Ciudad de Denia, y Pueblos de su distrito
segun estado q.e remitiò su Governador d.n Francis
Herrera, en 15. de Diciembre de 1770: 15. Hermand
-des, 77. Cofradias; y 236. fiestas particulares; y se gast
por todo, 1888. libras, y 8. sueldos, q.e hacen 73606. real
y 32 maravedis de vellon.

Es de parecer subsista la Hermandad de S.n Fran.co
las Cofradias del Santissimo Sacramento del Rosario,
del Carmen; como tambien las fiestas q.e tengan r.l apr
-bacion, aboliendose tod.s las demàs, p.r la profus.n de sus gas
Reducese el exped.te à los mencionad.s estado, y inform.

Alcoy.

Tiene la Ciud.d de Alcoy, y Pueblos de su jurisdic.n, segu
Estado q.e remitiò, su Corregidor d.n Andres Angel
Durán, en 9 de Febrero de 1771: 15. Mayordomia
y Cuerpos Colegiados; y se hacen ademàs annua

=218. funciones particulares de Yg.a, gastando en todo =
=939. libras, ô 14140. reales y 8 maravedis de vellon.

Es de parecèr, se prohiva todo gasto superfluo de danzas, bayallas, y otras cosas; pero tambien de q.e subsistan las Cofradias, respecto, que, por ellas, sus festividades, y ofrendas se sostiene lo principal del culto Divino, à q.e la Nacion es naturalm.te propensa, q.e de otro modo, se vendria decaèr con sumo dolor.

Reducese el esped.te à los referidos estado, y informe

Peñiscola.

Tiene la Ciudad de Peñiscola, y Pueblos de su jurisdicion, segun estado que remitiò su Corregidor D.n Jph Sanjust, en 27. de Febrero de 1771: 105. Hermandades y Cofradias, y se hacen ademàs 103. funciones de Yglesia, gastandose por una y otra razon 5019. pesos de à quince R.s, que hacen 75285. reales de la misma especie

Es de parecèr, se reformen muchas fiestas, y q.e las q.e queden, se reduzcan à un gasto moderado: manifestando, q.e por tantas como se celebran, y por las cantidades con q.e se hace contribuir à los individuos, se imposibilitan muchos de estos, à pagàr los Tributos Reales.

Reducese principalmente, el expediente à el citado estado, con el informe al pie.

Orihuela

Tiene la Ciudad de Orihuela, y Pueblos de su juris.dic.n seq.n estados, q.e remitió D.n Juan Fran.co de Bexnàl, en 3 de Mayo de 1771: 13. Cofradias; las quales deven ser reguladas, tambien, por 291. r.s de vellòn de Morella, doce mil quinientos y trece r.s de la misma moneda.

Es de parecèr subsistàn, todas las Cofradias; pero al mismo tiempo manifiesta es necesario prohivir los fuegos, bayles, y todo gasto superfluo: regulando las festividades à la Bula de Clemente Octavo p.a precabèr lo q.e se dijo en el Concilio Basilense, sobre este anun.

Reducese el esped.te à los mencionad.s estados y informe

Onteniente

Tiene la Villa de Onteniente, segun dos Relaciones q.e remitió el Teniente Corregidòr D.n Luis Blasco Colom en 22 de Dic.re de 1770, y 7 de Mayo de 1771: 11. Cofradi y una extinguida por falta de Cofrades; pero no manifestandose absolutamente sus rentas, ni gastos: devio decir importaràn estos, regulados por los expresados 291 de vellòn 1074. r.s de la misma especie

Solo se contenta con remitir las citad.s relaciones; pero no nada, acerca de la subsistencia, reforma, ò abolicion de Cofradi

Reducese el espediente à las mencionadas relaciones, y Carta de remision.

Castellón de la Plana

198

Tiene la V.ª de Castellòn de la Plana, y Pueblos de su jurisd.on, segun estado remitido por d.n Juan de Abila, su Alc.de m.or en 12 de Mayo de 1761: 161. entre Hermandades y Cofradias, y Cuerpos Colegiadios; y deven gastàr, regulados p.r los citad.s =291. r.s de vellòn 46851. r.s de la misma moneda.

Expone su dictamen al pie de la descripcion de las Cofradias de cada partido; pero estos vienen à paràr, à q.e se anule todo lo q.e ès profusion y vanidad, y q.e se aprueve todo lo q.e ès culto, y obsequio sagrado.

Reducese el expediente al mencionado estado, y à las relaciones q.e tubo pres.tes para su forma.n en un quaderno.

S.n Phelipe

Tiene la Ciud.d de S.n Phelipe, seg.n estado q.e remitiò d.n Pedro Santonja, su Alc.e m.or en 11. de Mayo de 1771: 136. Cofradias, y 15. Gremios, y se gasta por 124. de las primeras, 13. de los segundos, y por diferent.s sugetos en festividad.s particular.s, inclusas, las q.e se satisfacen p.r los Propios, y con aprobacion del Consejo, 7221. libras, 2 s.dos y 7 dineros, ò 108756. r.s y 25. mrs, y junta esta cantidad, con la de 4365. r.s q.e importa la citada regulacion de 291. r.s por lo tocante à las 12. Cofrad.s, y 3 Gremios q.e faltan, y de quienes no se ponen, import.n =113121. r.s y 25. mrs de la misma especie de vellòn.

Dice lo mismo q.e el antecedente, y añade seria muy buen reformàr algunas festividades de las q.e manifiesta el Estado, y principalm.te las q.e se celebran el dia de la Cruz de Mayo en los Pueblos de Ayora, Bicorp, y Rafuel, q.e lo mucho q.e se gasta por los sugetos q.e corren con ellas.

Reducese el exped.te al mencionado estado, y informe.

Morella

Tiene la V.a de Morella, y Pueblos de su juxisdiccion segun estado q.e remitiò el Gorernador D.n Lucas Lucy, en 25. de Mayo de 1771: 279. Hermandades, las quales celebran, 322. fiestas, y gastan 5388. libras, 13. sueldos, y 7. dineros, ô 81162. r.s y 6 maravedis de vellon.

Solo manifiesta, q.e las festividades de las referidas Hermandades se hacen con el producto de las limosnas q.e recojen; sin q.e tengan q.e gastàr nada sus respectivos conservadores y Mayorales; pero no dice cosa alguna por lo tocante à la subsistencia, reforma, ò abolicion.

Reducese el exped.te al citado estado, à 65. relac.es de otros tantos Pueblos, q.e comprehende dho Gov.no, y à la Carta de re

Nijona

Tiene la Ciudad de Nijona, y Pueblos de su juxisdicc segun estado q.e remitiò su Corregidor D.n Pedro Al xandro de Rivera en 18 de Mayo de 1771: 79. Cofradi

Hermandades, Gremios, y Cuerpos Colegiados; y deven gastàr, regulados por los expresados 23½. x.s de v.on de las antecedentes de Morella, por no sentarlo, 22389. r.s de la misma moneda.

Dice, q.e à excepcion de las moderaciones, q.e pide la Villa de Elche, en la segunda parte de su narrativa, todo lo demàs se puede toleràr en la forma q.e lo proponen los Pueblos; y q.e comprehende q.e sus gastos no son excesivos; como asi mismo, q.e los cortos fuegos q.e hacen, mueven la devocion de los fièles, y el culto de los Santos.

Dichas moderaciones, son por lo tocante à dos Cofradias q.e se hallan, una en el Convento de la Merced de dha V.a, y otra en la Hermita de S.n Jorge de ella; las quales tienen por instituto rezàr el Santo Rosario por las Calles, y han llegado à emularse de tàl modo, q.e se aniquilan sus Mayordomos en gastos y litigios: obligando à las Justicias à pedir su reforma, y q.e se les mande practicàr todo lo respectivo à dho fin, sin q.e buelvan à cometèr semejantes excesos.

Reducese el exped.te à los mencionad.s estado, y informe.

Segorve

Tiene la Ciudad de Segorve, y Pueblos de su distrito, segun Estado remitido por su Alcalde mayor D.n Ysidro Romero de Leys, en 18. de Junio de 1771. 5. Hermandades, 18. Cofradias, y 3. Gremios; 186. festividades

particulares, gastandose por todo, 1819. libras, 4 sueld
y 2 dineros, o 72571. rs y 20. mrs de vellon.

Dice no conceptua gravosas las Cofradias, per
si, el gasto excesibo q.e hacen en sus funciones de
Yglesia, comidas, y otras cosas; por lo q.e es de parecer,
se prohiva todo lo que es de profusion y vanidad, y que
se señalen para dhas funciones cantidades fixas, q.e
no puedan sèr molestas à nadie: como al mismo tiem
-po, que estas sean voluntarias, y no forzadas, com
se verificaba en algunos Pueblos en q.e se repartian
por el Parroco y Ayuntamiento en el modo que
les parecia.

Reducese el exped.te à los mencionad. estado y inform

Alcira

Tiene la Villa de Alcira, y Pueblos de su jurisdic
segun estado q.e remitiò su Corregidor d.n Francisc
Bezdun, en 1 de Septiembre de 1771: 73. Cofradias
gastando en ellas, y en diferentes fiestas particu
-lares, inclusas las de Propios, como once mil libr
las 8500. en funciones de Yglesia; y las 2500. en
fuegos, comidas, y otras cosas; y hacen 165617. rea
y 2 maravedis de vellon.

Dice, que à excepcion, de las dos Cofradias de
los Martyres S.n Vicente y S.n Lorenzo, en la

Villas de Guadalaxara, y Alberique, no tienen necesidad de reforma, las demàs de su distrito, y q.e los excesos de estas, consisten, en gastàr cada Mayordomo de su Caudàl, mas de 1500. r.s en dàr mesa franca à los pobres, en los dias de los referidos Santos, por cuyo motibo, vienen ìnfinitas quadrillas de ellos, del R.no de Murcia, y entrada de la Mancha

Reducese el esped.te al mencionado estado y informe, y à las relac.es q.e tubo pres.tes para la formacion de uno y otro.

Todo lo quàl, es lo mismo, que resulta de los expedient.s que se me hàn pasado, sin q.e à mi parecer aya otra cosa alguna, substanciàl, ò q.e pueda hacèr falta p.a el fin q.e propuse al principio: siendo cierto, q.e si se hubiesen dirigido los respectivos à las Yntendencias de Salamanca, Ciudad Rodrigo, Cuenca, Granada, y Jaen; como asi mismo el de las Islas Canarias, el de Soria, y 150. Pueblos de su tierra, q.e como se dice en su respectiva partida, no se pudo hacèr por el Yntendente, ò càusa de la desobediencia del Corregidor; el del R.no de Galicia, à excepcion de sus siete Ciudades, q.e como se espresa en la q.e le corresponde, no se pudo verificàr por la ignorancia de los Sugetos à q.nes se pidieron, y debieron pedir las noticias, q.e no se ha echo segun se me hà manifest.do por la Escrivania de Camara de Gobierno; y el de

Para despachos de oficio quatro mrs.

SELLO QVARTO, AÑO DE MIL SETECIENTOS Y SETENTA Y CINCO.

esta Corte y Pueblos de su jurisdiccion, q. segun se dice en la pieza corriente, gira con separacion; pudiera havèr dado una razon absoluta de dhos particulares de Cofradias, Hermandades y Cuerpos Colegiados, por lo tocante à estos Rnos. segun, y con la que precede: esto ès, capaz de hacèr vèr los defectos en la inteligencia de las Ordenes del Consejo, ya q. no pudiese serlo p.a tomàr providencia en el asunto.

En esta atencion, y hav.do concluido lo q. principalm.te supliquè à la bondad del Consejo me admitiese paso â verificarlo en un todo, formando el respectivo Plan, ô estado de lo que resulta, y puede conceptuarse en punto à numero totàl, y gastos, de los mencionados Cuerpos. Madrid 30. de Oct.re de 1775.

Manuel Navarro.

Sres. de Gov.no
Mata
Valiente
Veyan
Pontero
Azpilcueta
Urries
Acedo
Sta. Clara
Villafañe

Mdo. siete de Nov.re de 1775
Pase al Pror. gl. del Reyno como està mandado

Plan, que manifiesta los Gastos de las Cofradias, Herman[illegible]ades, y Cuerpos Colegiados, de estos Reinos, â excep-
-cion de los de las Yntendencias de Salamanca, Ciudad Rodrigo, Cuenca, Gra[illegible]nada, y Jaen, de los de las Yslas Canarias, de la Ciudad de Soria, y
ciento y cinqüenta Pueblos de su Tierra; de los del Reino de Galicia, menos su[illegible] siete Ciudades principales, cuyas noticias no se hàn remitido, y de
los de esta Corte, cuyo expediente corre separadamente: como asimismo el [illegible]umero de dichos Cuerpos, en las Yntendencias, Corregimientos, y
Partidos en que los sentaron los respectivos encargados en la formacion de [illegible]stados y noticias, por resumen, en estos dos puntos del Extracto,
que precede en la misma materia

Corona de [illegible]astilla

Yntendencias, Corregimientos, y Partidos.	Gastos de las Hermandades, Cofrad.s, y Cuerp.s Colegiados	Numero de dichos Cuerpos Hermandades &c.a
Toledo	1.290∂853..32	1∂887
Burgos	378∂705	2∂468
Valladolid	1.099∂171	1∂896
Leon	319∂362	1∂612
Guadalaxara	548∂781..26	∂
Toro	318∂260	1∂059
Avila	198∂204	∂584
Segovia	558∂677	1∂066
Principado de Asturias	75∂284..12	∂380
Palencia	379∂536..27	∂950
Zamora	194∂106	∂857
	5.360∂940..29	12∂759

Corona de [illegible]ragon

Yntendencias, Corregimientos, y Partidos.	Gastos de las Hermandades, Cofrad.s, y Cuerp.s Colegiad.s	Numero de dichos Cuerpos, Hermandades &c.a
Zaragoza	350∂212..6	∂500
Huesca	35∂199..18	∂325
Jaca	63∂096..16	∂219
Calatayud	109∂130..20	∂482
Monzon	3∂494..22	∂015
Teruel	100∂045..12	∂237
Tarazona	44∂745	∂106
Barbastro	128∂501	∂296
Borja	34∂296..16	∂079
Daroca	35∂035..22	∂305
Albarracin	34∂234..12	∂067
Partido de Sos, ò cinco Villas	39∂854	∂078
Alcañiz	111∂190..20	∂428
Benavarre	14∂581	∂141
Barcelona	52∂910..7	∂190
Tarragona	53∂479..10	∂192
Tortosa	23∂811	∂122
Gerona	168∂076	∂655
Granollers	16∂871..15	∂094
Puigcerdà	16∂150..25	∂072
Cervera	43∂236	∂209
	1.478∂151..17	4∂812

Yntendencias, Corregimientos y Partidos.	Gastos de las Hermandades, Cofrad.s, y Cuerp.s Colegiad.s	Numero de dichos Cuerpos, Hermandades &c.a
Suma de enfrente	5.360∂940..29	12∂759
[illegible]endencia de Soria, menos [illegible]udad, y 150. Pueb.s de su part.do	150∂863..11	∂759
[illegible]ad Real	381∂308	∂509
[illegible]xcia	767∂645	∂668
[illegible]ajoz	145∂000	∂287
[illegible]ad del R.no de Galicia	10∂554	∂112
[illegible]la	1.044∂873	1∂096
[illegible]ra	491∂402..17	∂730
[illegible]e Navarra	227∂027	1∂166
[illegible]caya	45∂366	∂233
[illegible]ra	70∂873..24	∂364
[illegible]puzcoa	88∂605	∂315
	8.784∂458..13	19∂024
Sumas de enfrente	1.478∂151..17	4∂812
[illegible]franca de Panades	25∂239..23	∂122
[illegible]rn	38∂449..24	∂127
[illegible]nresa	15∂725..17	∂052
[illegible]e de Aran	58∂976..9	∂195
[illegible]taro	12∂133..12	∂072
[illegible] Mallorca	15∂722..15	∂037
[illegible]ia	182∂700..28	∂
[illegible]te	382∂120..13	∂
[illegible]	12∂222	∂042
[illegible]	73∂606..32	∂092
[illegible]la	14∂140..8	∂045
[illegible]la	75∂285	∂105
[illegible]viente	12∂513	∂043
[illegible]ion de la Plana	4∂074	∂014
Felipe	46∂851	∂161
[illegible]rella	113∂121..25	∂151
[illegible]na	81∂162..6	∂279
[illegible]ve	22∂989	∂079
[illegible]ira	72∂571..20	∂056
	163∂647..2	∂073
	2.903∂403..13	6∂557

Resumen [illegible]eneral.

	a Gastos.	Numero.
Corona de Cast.	8.784∂458	19∂024
Ydem de Aragon	2.903∂403	6∂557
	11.687∂861	25∂581

Ascienden los Gastos efectivos, y que se hàn inferido, por lo tocante à los Veinte y cinco mil quin[illegible]henta y un Cuerpos, y por setecientas setenta y tres fiestas particulares, q.e se celebran en Denia, Alcoy Peñiscola y Segorve: como tambien por los de otras que no se numeran en la Corona de A[illegible]ce millones seiscientos ochenta y siete mil ochocientos sesenta y un r.s y veinte y seis mrs de vellon; siendo uno y otro con arreglo à lo que manifiestan los referidos estados y noticias q.e se han remitido, [illegible]ra prudencial, q.e se à echo, en el modo q.e refiere el antecedente escrito, ò Extracto; advirtiendo, q.e por lo tocante à Rentas, festividades, gastos de profusion, y demas me refiero à èl, pues manifiesta lo q.e cada [illegible] si hizo en punto à lo expresado, y sobre la subsistencia, reforma, ò abolicion de ellos, lo qual no he podido poner aqui, por su discordancia, como claramente se conocera. Madrid 30. de Octubre de 17[illegible]

Manuel Navarro

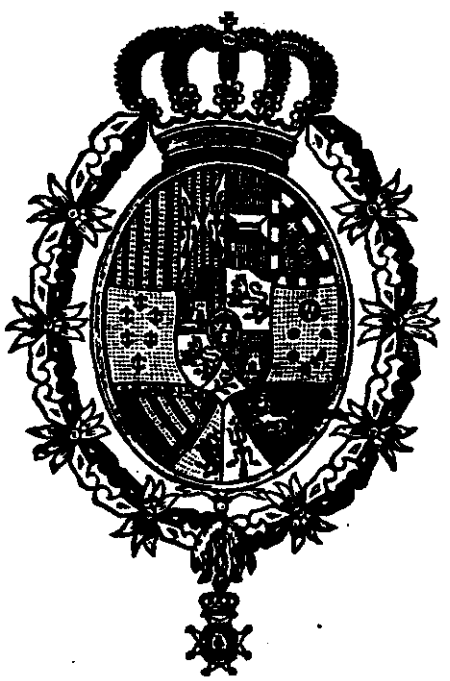
3. ***RESOLUCION DE S.M. A CONSULTA DEL CONSEJO de veinte y cinco de junio de mil setecientos ochenta y tres, sobre reforma, extincion y respectivo arreglo de las Cofradias erigidas en las Provincias y Diócesis del Reyno. Madrid, en la Imprenta de Don Pedro Marín, 1786.***

Expediente General de Cofradías.
AHN, Consejos, legajo 7090-7091.

✠

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 Cofradías erigidas en las Provincias y Diócesis del Reyno.



AÑO 1786

EN MADRID

En la Imprenta de Don Pedro Marin.



Para despachos de oficio quat[illegible]
SELLO QUARTO, AÑO DE MIL SETECIENTOS Y OCHENTA Y SEIS.

DON PEDRO ESCOLANO de Arrieta, del Consejo de S. M. su Secretario, Escribano de Cámara mas antiguo y de Gobierno del Consejo

CErtifico que con motivo de lo representado al Consejo por el Reverendo Obispo de Ciudad-Rodrigo en el año pasado de mil setecientos sesenta y ocho, y de lo que expuso en el de mil setecientos setenta y tres el Excelentisimo Señor Conde de Aranda siendo Presidente del Consejo sobre las muchas Hermandades y Cofradías que se hallaban establecidas en todo el Reyno en contravencion de las leyes, y los excesivos gastos que hacian los individuos de ellas con pretexto de comilonas, cometiendo unos abusos dignos de remedio, se hizo consulta por el Consejo á S. M. en veinte y cinco de Junio de mil setecientos ochenta y tres, en la qual fue del dictámen, cuyo tenor, el de la resolucion de S. M. copia de la Real órden que en ella se cita comunicada en nueve de Julio de mil setecientos ochenta y tres al Señor Don Josef Herreros Comisario General de Cruzada, y su publica-

cacion en el Consejo es como se sigue: El Consejo, Señor, con presencia de quanto resulta del expediente, atendiendo á las bien meditadas reflexîones que proponen los Fiscales de V. M. sobre el establecimiento de la Junta general de Caridad y Diputaciones de Barrio que se hizo en Madrid en mil setecientos setenta y ocho para el socorro de jornaleros desocupados y enfermos convalecientes, en que intervienen vocales por la autoridad civil y eclesiástica, con cuyo simultáneo concurso se han evitado enteramente las competencias entre ambas, y se esperan buenos efectos para reunir las Cofradías, no precisas, á otras convenientes, y commutar en socorro de pobres individuos de los gremios, y de otras clases de Madrid, el todo ó parte del caudal ó fondo comun de las Hermandades, estima conveniente tratar separadamente de las erigidas en esta Corte, y que á este fin el oficio de Gobierno del Consejo úna lo que haya en este expediente al de la general recolección de ordenanzas de Cofradías ó Hermandades de Madrid, que hicieron los Alcaldes de Corte en el año de mil setecientos sesenta y ocho sobre que informó la Sala, y que la misma Escribanía de Gobierno informe acerca de todo lo que hubiere en el asunto, para que en su vista se pueda formar seguro concepto de lo que convenga ter-

terminar y decidir, precediendo si fuere conveniente informes de la Sala de Corte, y de lo que deba remitirse á la inspeccion de la Junta general de Caridad: pues á la Sala corresponde la revision de las Ordenanzas de Cofradías que hayan de subsistir en Madrid como cuerpos políticos, y á la Junta general de Caridad incumbe hacer commutaciones de las rentas, ó exîstencias de las Cofradías, Congregaciones ó Hermandades abolidas ó que se abolieren, y destinar su caudal á beneficio de los vecinos pobres, y socorriendoles por medio de las Diputaciones de Barrio, con cuya distincion se hará mas facil el arreglo de Cofradías en Madrid, corriendo las diligencias ó informes en expediente separado; en cuya forma se puede esperar prudentemente que llegue á ponerse esta materia en claridad empleandose los fondos y limosnas de estas Congregaciones en una devocion arreglada dentro de las Parroquias, y en unos montes pios de socorro á las diferentes clases necesitadas del pueblo, poniendose en este expediente separado certificacion de la resolucion que V. M. se sirviese tomar sobre este particular en vista de esta consulta.

Que á imitacion de la Junta general de Caridad y Diputaciones de Barrio establecidas en Madrid, conviene se erijan desde luego otras semejantes en todas las Ciudades

cabezas de Arzobispados y Obispados, añadiendose en el de Toledo, además de su capital, otras en las Provincias de Guadalaxara y la Mancha, y algunos Partidos separados que comprende este Arzobispado. Y lo mismo se execute en los Obispados de Calahorra y Pamplona por lo respectivo á las tres Provincias de Alava, Guipuzcoa y Señorío de Vizcaya.

Que en los territorios esentos con calidad de nullius, como son por exemplo los pertenecientes á las Ordenes militares: las Abadías de la Congregacion Benedictina Claustral Tarraconense y Cesaraugustana, y otras, cuya noticia puntual se halla en las Escribanías de Cámara y de Gobierno del Consejo, de que deben certificar respectivamente para proceder con órden y seguridad, se formen tambien en sus respectivas capitales iguales Juntas de Caridad, y para ello en los despachos ó ordenes que se libren se inserten á la letra, ó acompañe un exemplar del establecimiento de la Junta de Caridad y Diputaciones de Barrio de Madrid, para que se arreglen á ellas en lo que fueren adaptables, de que resultará la formacion de tantos expedientes particulares quantas sean las erecciones de Juntas generales de Caridad, segun las divisiones civiles ó eclesiásticas indicadas, y se tomarán noticias de los vócales que pueden servir en ellas utilmente,

sin

sin olvidar los individuos de las Sociedades económicas donde se hallaren establecidas.

Que todas las Hermandades, Cofradías ó Congregaciones se erijan siempre con arreglo á las leyes del Reyno, en utilidad y beneficio público, ó de los gremiales individuos que las compongan, con el recto fin de atender á los actos de religion y piedad, ú otros de caridad, precediendo el asenso y licencia de V. M.

Las leyes que se deben tener presentes á este fin para que se proceda con arreglo á ellas, son las que á la letra insertan los Fiscales en su respuesta, y por lo mismo las omite el Consejo, y tampoco inserta otras disposiciones legales en el asunto, y las que prohiben someterse los legos á la jurisdicion eclesiástica en cosas profanas, señalando las penas en que incurren, cuya observancia renuevan las 11 y 13 tit. 1 lib. 4 de la Recopilacion.

Con lo dicho se demuestra que aun prescindiendo de los excesos que en el estado actual del expediente constan, de lo propuesto por el Conde de Aranda siendo Presidente del Consejo, de lo informado por el Metropolitano de Tarragona, y de lo deducido en respuesta del Fiscál Conde de Campománes de veinte y dos de Febrero de mil setecientos sesenta y nueve sobre la representacion del Reverendo Obispo de Ciudad

Rodrigo, resultan los dos perjuicios de tolerar las derramas y contribuciones entre los Cófrades, y de sujetarse estos á la jurisdicion eclesiástica, abandonando su fuero contra lo dispuesto en las leyes, y dan por sí solos suficiente motivo para una providencia general por medio de las reglas peculiares del derecho pátrio, adaptandolas á las Congregaciones ó Hermandades conforme á las noticias que resultan del expediente, por las quales se pueden distribuir todas las Cofradías del Reyno en cinco clases á saber: Cofradías de gremios: Cofradías sin aprobacion civil ni eclesiástica: Cofradías aprobadas por ambas autoridades: Cofradías erigidas con la eclesiástica solamente; y Cofradías Sacramentales. En cuya conformidad es facil reducirlas ó extinguirlas segun lo pidan sus circunstancias con arreglo á las leyes del Reyno, á que deberán proceder immediatamente las citadas Juntas generales de Caridad del Reyno, é Islas adyacentes una vez formadas, como vá expuesto, baxo de las reglas que pasa ahora á insinuar el Consejo, y las mas que V. M. estime convenientes.

rio de 7 de 1783

El Consejo estima que V. M. puede mandar á conseqüencia de lo dispuesto en la ley 4 tit. 14 lib. 8 de la Recopilacion, que todas las Cofradías de oficiales ó gremios se extingan, siendo esta la primera regla que ha de gobernar la materia encargando muy par-

particularmente á las Juntas de Caridad que se erijan en las cabezas de Obispado, ó de Partidos ó Provincias, las commuten ó substituyan en montes píos, y acopios de materias para las artes y oficios, que faciliten las manufacturas y trabajos á los artesanos, fomentando la industria popular.

Que las Cofradías erigidas sin autoridad Real, ni Eclesiástica, queden tambien abolidas por defecto de autoridad legitima en su fundacion, segun lo prevenido en la ley 3. del mismo titulo y libro, destinando su fondo ó caudal al propio objeto que el de las gremiales.

Que las aprobadas por la jurisdicion Real y Eclesiástica sobre materias ó cosas espirituales ó piadosas puedan subsistir reformando los excesos, gastos superfluos, y qualesquiera otro desorden, y prescribiendo nuevas ordenanzas que se remitan al Consejo para su exâmen y aprobacion.

Que las Sacramentales subsistan tambien por el sagrado objeto de su instituto, y necesidad de auxîliar á las Parroquias; con tal que si no se hallâren aprobadas por las jurisdiciones Real y Eclesiástica se aprueben, arreglandose antes las ordenanzas convenientes con aprobacion del Consejo, trasladandolas todas y fixandolas en las Iglesias Parroquiales.

Y ultimamente, que las Cofradías que se hallen actualmente toleradas con sola la auto-

toridad del ordinario, aunque atendido el literal contexto de la ley 3 tit. 14 lib. 8 de la Recopilacion se debian declarar abolidas por no haber intervenido el Real asenso en su ereccion; con todo será bien cometerlas al nuevo exâmen de las Juntas de Caridad, para que procuren reunirlas á las Sacramentales de Parroquias, destinando á socorro de los pobres el caudal ó fondo de las que se deban suprimir.

Para oviar iguales contravenciones en lo sucesivo, y renovar la observancia de las leyes del Reyno en esta parte, estima el Consejo necesario que V. M. se sirva prohibir por punto general la fundacion, ó ereccion de Cofradías, Congregaciones ó Hermandades en que no intervenga la aprobacion Real y Eclesiástica; estrechando á su cumplimiento á las justicias ordinarias de los pueblos con la comminacion de penas que sean bastantes á contener qualquiera exceso, ó inobservancia, dignandose V. M. mandar que se expida la Real Cédula correspondiente á conseguir la reforma, extincion y respectivo arreglo de las Cofradias erigidas en las Provincias y Diócesis del Reyno é Islas adyacentes, y que se comunique á los ordinarios eclesiásticos y esentos órdenes circulares para que procedan de acuerdo con las Juntas generales de Caridad, y Magistrados seculares en asunto de tanta gravedad é importancia.

Co-

Real Resolucion.

Como parece, encargándose que el nuevo exâmen de las Cofradías erigidas sin autoridad Real se haga con suspension interina de sus juntas y seqüestro de sus bienes, hasta que se vea y decida si conviene suprimirlas, commutarlas ó habilitarlas, y el Consejo dispondrá que la formacion de Juntas de Caridad se arregle á mi órden de nueve de Julio de mil setecientos ochenta y tres, de que acompaña copia, quedando subsistentes las que conforme á ella se hayan establecido.

Real Orden comunicada al Señor D. Josef Herreros Comisario General de Cruzada.

Ilustrisimo Señor: Ha resuelto el Rey se reparta el producto del indulto de comer carne ciertos dias de la Quaresma del año de mil setecientos ochenta y dos en la forma que previenen las resoluciones de S. M. puestas al margen de la nota que devuelvo á V. I. debiendo entenderse aplicado á las Casas de misericordia de Barcelona y Zaragoza todo el producto de dicho año de ochenta y dos, y del presente.

Que en Toledo se den seis mil reales vellon al Hospital de San Juan de Dios, y lo demas se aplique á la casa de Caridad.

Que en Madrid se pongan á disposicion de la Junta general de Caridad, asi la existencia que hay del mismo Madrid, como tambien el producto del Partido de Alcalá, con encargo de atender á los pobres de aquel distrito.

Que

Que en Cartagena y Granada se dé el importe del indulto del casco de estas Ciudades ó su distrito, á los Hospitales de la Caridad, y de San Lorenzo, y lo restante á los Hospicios ó Casas de Misericordia de Murcia, y de dicha Ciudad de Granada.

Y finalmente, que por regla general, donde no se haya hecho particular concesion en todo ó en parte de esta limosna, se de por ahora y hasta que S. M. comunique á V. S. I. sus intenciones por medio de un reglamento, á los Hospicios ó Casas de Misericordia donde las hubiere, y donde no, á las Juntas ó Diputaciones de Caridad, y en su defecto á las Sociedades patrioticas para que lo empleen en sus respectivos piadosos institutos, y que donde faltáre todo esto, se forme interinamente una Junta de Caridad en la Capital del Obispado, compuesta del Juez ordinario, un Diputado Eclesiástico que destine el Obispo, un Regidor que nombre el Ayuntamiento, y un vecino honrado que nombre dicho Juez, los quales distribuyan la limosna en verdaderos pobres, prefiriendo á los enfermos y vergonzantes: bien entendido, que en estas Juntas no ha de haber precedencia como en las Sociedades Económicas, debiendo sentarse y firmar como llegáren y ocurrierren: pues para exercitar la caridad todos deben concurrir sin mas objeto que el amor al próximo, ni mas repre-

sen-

sentacion que la de christianos. Lo participo á V. S. I. de orden de S. M. para que disponga su cumplimiento : ruego á Dios le guarde muchos años. Palacio nueve de Julio de mil setecientos ochenta y tres : El Conde de Floridablanca : Señor Don Josef Herreros.

Publicacion. Publicada en el Consejo hoy diez y siete de Marzo de mil setecientos ochenta y quatro, se acordó su cumplimiento, y que para el modo de su execucion se ponga copia certificada con los antecedentes, y pase á los tres Señores Fiscales. Y para que conste en virtud de lo mandado por el Consejo en decreto de veinte de Diciembre del año próxîmo pasado, doy esta Certificacion que firmo en Madrid á cinco de Febrero de mil setecientos ochenta y seis. Don Pedro Escolano de Arrieta.

Es copia de su original, de que certifico.

Don Pedro Escolano de Arrieta.





BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

I.- FUENTES INÉDITAS

1.- ARCHIVO DE CAMPOMANES (FUNDACION UNIVERSITARIA ESPAÑOLA)

Documentos: 23-23, 39-11, 13-14, 54-5, 13-17, 11-54, 11-55, 12-5, 12-7, 12-8, 12-9, 12-11, 12-12, 27-4, 27-3, 32-1, 32-2, 32-2 bis, 32-3, 32-4, 32-5, 32-5 bis, 32-6, 32-8, 32-9, 38-16, 48-67, 58-4, 17-9, 38-41, 60-8.

2.- ARCHIVO HISTORICO NACIONAL

Sección Consejos: legajos: 361-362, 7090-7091, 7092-7093, 7094-7095, 7096-7097, 7098-7099, 7100-7101, 7102-7103, 7104- 7105, 7106, 392, 405, 406, 426, 429, 431, 439, 445, 462, 463, 467, 477, 486, 488, 511, 517, 518, 522, 532, 577, 584, 594, 613, 615, 616, 617, 623, 627, 628, 653, 654, 660, 665, 682, 686, 694, 710, 721, 722, 725, 733, 734, 742, 744, 750, 751, 769, 772, 783, 784, 786, 788, 817, 821, 822, 825, 836, 847,853, 860, 863, 865, 867, 868, 874, 923, 921, 956, 965,964, 969, 1003, 1004, 1005, 1036, 1049, 1050, 1051, 1070, 1088, 1117, 1119, 1120, 1156, 1165, 4124, 1187, 1188, 1190, 1193, 1194, 1196, 1197, 1198, 1200, 1201, 1203, 1207, 1212, 1240, 1245, 1270, 1275, 1284, 1288, 1289, 1299, 1324, 1343, 1359, 1361, 1368, 1490, 1519, 1520, 1606, 1607, 1609, 1671,

1672, 1687, 1689, 1690, 1691, 1751, 1752, 1753, 1754, 1835, 1836, 1837, 1838, 1839, 1845, 1846, 1909, 1910, 1911, 1912, 1949, 1950, 1953, 1964, 1967, 1968.

Libros: 1480, 1482, 1485, 1486, 1478, 1489, 1490, 1491, 1492, 1493, 1494, 1495, 1496, 1511, 1518, 1520, 1524, 1539.

Sala de Alcaldes de Casa y Corte: libros: 1714-1715, 1727, 1728, 1735, 1742, 1752, 1754, 1756, 1762, 1766, 1767, 1769, 1770, 1771, 1772, 1773, 1775, 1777, 1781, 1785, 1786, 1788, 1790.

Reales Cédulas: números: 67, 81, 89, 90, 128, 138, 155, 235, 236, 259, 276, 307, 341, 426, 431, 439, 468, 470, 478, 505, 534, 551, 583, 608, 609, 645, 647, 708, 710, 746, 828, 867, 869, 873, 1035, 1064, 1135, 4713, 5045, 5053, 5057, 5060.

Estado: legajos: 1607, 3206, 4843.

Clero: libros correspondientes a Madrid: 6943, 8054, 8055-8056, 8057, 6941, 6944, 6950, 8053, 7166, 7049, 7053, 7007, 7018, 7548, 7549, 7563, 7574, 7575, 8085, 8160, 8156, 8157, 8159, 7247, 19675-19683, 19684, 19767, 19737, 19736, 19734, 19738, 8305, 8083, 8084, 8304, 8308, 8318, 8045, 8046, 8047, 8048, 8049, 19700, 19190, 19004, 19766, 19114, 19188, 19191, 19193, 19685, 19686, 19687, 19690-19691, 19139, 19692, 19698, 19732, 19769, 19765, 19136, 19671, 8268, 8282, 1977219773, 8052, 7512, 19308,

7474, 7709, 7713, 19185, 19186, 7740, 7750, 7737, 7896, 7808, 7828, 7836, 7873, 7941, 7973, 19673, 19006, 19086, 19119, 19176, 19177, 19181, 19182, 19175, 19674, 1820-1838, 19008, 19009, 19183, 19184.

3.- ARCHIVO DE LA VILLA

Secretaría: expedientes: 2-297-33, 3-363-15, 2-164-22, 2- 164-10, 2-164-8, 2-166-112, 2-274-18, 2-270-6, 1-24-17, 1- 26-2, 1-26-9, 2-274-24.

Corregimiento: expedientes: 1-207-6, 1-178-2, 1-33-7, 1-186- 30, 1-76-22, 1-73-72, 1-185-44, 1-13-28.

II.- BIBLIOGRAFIA Y FUENTES IMPRESAS

1. FUENTES IMPRESAS

ARTETA DE MONTESEGURO, Antonio, *Disertacion 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.

AZARA, José Nicolás de, *El espíritu de ... descubierto en su correspondencia epistolar con don Manuel de Roda [del 7 de enero de 1768 al 28 de diciembre de 1780]*, Madrid, J. Martín Alegría, 1846, 3 vol..

BERTRÁN, Felipe, *Colección de cartas pastorales y edictos*, Madrid, Sancha, 1783.

BOURGOING, J.F., *Nouveau voyage en Espagne, ou tableau de l'etat actuel de cette monarchie...*, París, Reynault, 1788, 3 v.

CABARRÚS, Conde de, *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública: Escritas por el... al*

señor Don Gaspar de Jovellanos, y precedidas de otra del Príncipe de la Paz, Vitoria, Pedro Real, 1808.

CAMPOMANES, Pedro R. de, *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*, Madrid, Antonio Sancha, 1775.

Discurso sobre el fomento de la industria popular, Madrid, Antonio Sancha, 1774.

Epistolario. T.I: 1747-1777, Madrid, Fundación Universitaria Española, .

*Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-*1767, Ed., introd. y notas de Jorge Cejudo y Teófanes Egido, Madrid, Fundación Universitaria Española, .

Tratado de la regalía de amortización, edición facsímil: Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1988.

CAPMANY, Antonio de, *Memorias Históricas*, ed. y notas de Emilio Giralt y Raventós, Barcelona, Teide, 1961.

Discursos económico-políticos, con una introducción y apéndice por Luis Sánchez Agesta.. Anales de la Universidad de Granada. Granada, 1949.

CARTAS, *Cartas entre Campomanes y Jovellanos (Archivo de Campomanes),* Introd. y ed. de Ramón Jordán de Urriés, Madrid, Fundación Universitaria Española, .

CENSO, *Censo español executado de orden del Rey comunicada por el Excelentísimo Señor Conde de Floridabalnaca, primer Secretario de Estado y del despacho, en el año de 1787*, Madrid, Imprenta Real, 1787.

CLAVIJO Y FAJARDO, José, *El Pensador*, Madrid, Ibarra, 1762, 6 vol..

CONSTITUCIONES, *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.

CONSTITUCIONES, *Constituciones y reglas para el gobierno de la Congregación de Indignos Esclavos del Santísimo Sacramento, y práctica de los Exercicios Espirituales, que tiene en su Oratorio propio público (que llaman de la Magdalena) en la calle del Olivar...*, [s.l.]: Madrid, [s.i.], 1733, 18 h+160pp..

CONSTITUCIONES, *Constituciones de la Real y Piadosa Congregación de San Francisco Xavier y San Ignacio de Loyola, sita en el Colegio de la Compañía de San Jorge... dedicadas a su patrón, San José*, Madrid, Francisco Sanz, 1702.

ESPAÑA, *España dividida en provincias e intendencias, y subdividida en corregimientos, alcaldías mayores, gobiernos políticos y militares así realengos como de órdenes, abadengo y señorío... con un nomenclator de todos los pueblos del Reyno...*, Madrid, Imprenta Real, 1789.

ESTRADA, Juan Antonio, *Población General de España, Historia Chronológica, sus Tropheos, blasones y conquistas Heroycas, descripciones agradables, grandezas notables, excelencias gloriosas, y sucesos memorables, islas adyacentes, y presidios de Africa...*, Madrid, Imprenta del Mercurio, 1748.

FEIJOO, Benito Jerónimo, *Cartas eruditas y curiosas*, Madrid, 1742.

Teatro Crítico Universal, Madrid, (La Lectura), 1923, 3 v.

FERNAN NUÑEZ, Conde de, *Vida de Carlos III*, Edición de A. Morel-Fatio y A. Paz y Melia, Prólogo de Juan Valera, Madrid, ed. facs.: Fundación Universitaria Española, 1988.

FLORIDABLANCA, Conde de, *Obras originales del...*, Madrid, BAE, 1952.

GUEVARRE, Andrea, *La mendicità 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.

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,* Turín, Mairesse, Gianfrancesco e Giovanni Radix, 1717.

Riforma degl'istituti pii della città di Modena, Módena, Soliani, 1787.

GRISELINI, Francisco, *Discursos sobre el problema de si corresponde a los párrocos y curas de las aldeas el instruir a los labradores en los buenos elementos de la economía campestre. El cual va junto a un plan que debe segurse en la formación de una obra dirigida ...,* Zaragoza, Blas Miedes, 1789.

GUTIERREZ DE LOS RIOS, Gaspar, *Noticia general para la estimación de las artes y de la manera en que se conocen las liberales de las que son mecánicas y serviles, con una exhortación a la honra de la virtud y del trabajo contra los ociosos y otras particulares para las personas..*, .Madrid, Pedro Madrigal, 1600.

HUESCA, Ramón de, *Sermón contra el vicio de la ociosidad que dixo el sábado después de ceniza, predicando la Quaresma en la Iglesia de Nuestra Señora de Gracia del Hospital Real y General de Zaragoza, año 1782,* Zaragoza, Blas Miedes, 1782.

ISLA, José Francisco de. *Obras escogidas del padre... Con una noticia de su vida y escritos, por don Pedro Felipe Monlau*, Madrid, Rivadeneyra, BAE (vol. XV), 1850.

Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, Madrid, Editora Nacional, 1978, 2 vol..

JOVELLANOS, Gaspar Melchor de, *Colección de Asturias*, Ed. y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, Gráficas Reunidas, 1947, 4 vol.

Diarios, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1953, 3 vol..

Obras publicadas e inéditas de ..., V. I y II,. Madrid, B.A.E., t. XLVI y L; Rivadeneyra, 1924; V. III y IV. Madrid, B.A.E., t. LXXXV y LXXXVI, Atlas, 1956.

Escritos inéditos de..., Barcelona, Arte y Letras, 1891.

LAMBERTINI, P., *Pastoral de N. SS.mo. Padre Benedicto XIV de gloriosa memoria, siendo cardenal arzobispo de la Santa Iglesia de Bolonia; e Instrucciones eclesiásticas para su Diocesi, traducidas del toscano por el Rmo. P. M. Fr. Juan Facundo Raulin, Ex-General del Orden el Gran Padre San Agustin, etc.*, Madrid, Oficina de Miguel Escribano, 1769.

LARRUGA Y BONETA, Eugenio, *Memorias políticas y económicas sobre los frutos, fábricas, comercio y minas de España*, Madrid, Benito Cano, 1785, 45 vol..

MADOZ, Pascual, *Diccionario Geográfico, Económico e Histórico...*, Madrid, 1845.

MASDEU, Juan Francisco, *Historia crítica de España y de la cultura española*, Madrid, Sancha, 1783, 20 vol..

MELENDEZ VALDES, Juan, *Cartas inéditas de ... a Jovellanos*, Madrid, B.A.E., t. LXIII.

Discursos forenses de..., Madrid, Imprenta Real, 1821.

MEMORIAL, *Memorial Literario instructivo y curioso de la corte de Madrid*, Madrid, Imprenta Real, 1784.

MEMORIAS, *Memorias de la Sociedad Económica de Madrid*, Madrid, Antonio Sancha, 1780, 2 v.

MURATORI, L. A., "De Piis Laicorum Confraternitatibus etc.", *Disertatio LXXV*, en *Antiquitates Italiae Medii Aevi*, VI, Milán, Società Palatina, 1742.

Della pubblica felicità, oggetto dei buoni prìncipi, edición: Roma, Donzelli, 1996.

Della regolata devozione dei cristiani, edición: Milán, Edizioni Paoline, 1990.

MEHUS, *Delll'origine, progresso, abusi e riforma della Confraternite laicali*, Florencia, Cambiagi, 1785.

NOTICIA, *Noticia de lo ocurrido en el establecimiento, y distribución de las comidas económicas, dispuestas en virtud de orden de S. M. por la Real Sociedad Aragonesa, y su junta de comisión para varias clases de pobres de esta ciudad desde el 25-12-1803*, Zaragoza, Francisco Magallón, .

NOVISIMA, *Novísima Recopilación de las leyes de España. Dividida en XII Libros en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II, en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775*, Madrid, s.i., 1805., 6 vol., ed. Facs. B.O.E., 1976.

PALACIO, Ramón Miguel, *Discurso económico político en defensa del trabajo mecánico de los menestrales, y de la influencia de sus gremios en las costumbres populares, conservación de las artes y honor de los artesanos*, Madrid, Antonio Sancha, 1778.

PONZ, Antonio, *Viaje de España, en que se da noticia de las cosas mas apreciables y dignas de saberse que hay en ella*, Madrid, Viuda de Ibarra1787, XVIII vols., (ed. facs. Atlas, 1972).

REAL CONGREGACIÓN, *Real Congregación del alumbrado y Vela al SS. Sacramento del Altar. Establecida en la Capilla del Real Palacio*

desde el día 15 de Agosto del año de MDCCLXXXIX y que puede extenderse a las demás iglesias de esta Corte..., Madrid, Imprenta Real, 1790.

REAL PROVISIÓN, *Real Provisión del Consejo en que se aprueba el Plan relativo a la reforma de las ordinaciones de los gremios de este Reyno, formado por la Real Sociedad Aragonesa de Amigos del País*,. Zaragoza, Blas Miedes, 1784.

RISTRETTO, *Ristretto de' foglietti universali,* (imp.: Trento por Giambattista Monauni), Trento, Biblioteca Comunale, TP I d4.

ROMÁ Y ROSELLL, Francisco, *Las señales de la felicidad de España y medios de hacerlas eficaces*, Madrid, Antonio Muñoz del Valle, 1768.

SACROSANTO, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Agrégase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, Segunda edición, Madrid, Imprenta Real, 1785.

SEMPERE Y GUARINOS, Juan, *Biblioteca española económico política*, Madrid, Sancha, 1801.

Ensayo de una biblioteca española de los mejores escritores del reinado de Carlos III, Madrid, Imprenta Real, 1785, VI vols.

TURGOT, *Oeuvres de... et documents le concernant, par Gustave Schelle*, París, Alcan, 1919.

WARD, Bernardo, *Proyecto económico en que se promueven varias providencias dirigidas a promover los intereses de España con los medios y fondos necesarios para su planificación*, Madrid, Ibarra, 1779; 1782.

1. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ALBORG, Juan Luis, *Historia de la literatura española*, t. III. Madrid, Gredos, 1972.

ALCAZAR MOLINA, Cayetano, *Los hombres del Despotismo Ilustrado en España: el Conde de Floridablanca, su vida y su obra*, Murcia, 1934.

ALDEA, G.; MARIN, T.; VIVES, J., *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, Instituto Enrique Flórez, 1976.

ALMUIÑA FERNANDEZ, Celso, *Teatro y cultura en el Valladolid de la Ilustración. Los medios de difusión en la segunda mitad del XVIII*,. Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 1974.

ALVAREZ BLAZQUEZ, J.Mª., "Villancicos asturianos cantados en la catedral de Compostela", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, XII, 1968, p. 111-119.

ALVAREZ DE MORALES, Antonio, *Inquisición e Ilustración (1700-1834)*, Madrid, Fuandación Universitaria Española, 1982.

ALVAREZ REQUEJO, Felipe, *El conde de Campomanes. Su obra histórica*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1954.

ANDIOC, René, *Sur la querelle du théatre au temps de Leandro Fernández de Moratín*, Tarbes, 1970.

Teatro y sociedad en el Madrid del siglo XVIII, Madrid, Castalia, 1976 .

ANDRÉS-GALLEGO, José, "Práctica religiosa y mentalidad popular en la España contemporánea", *Hispania Sacra*, 46, 1994, pp. 331-340.

Pensamiento y acción social de la Iglesia en España, Madrid, 1984.

Historia general de la gente poco importante, Madrid, Gredos, 1991.

ANES ÁLVAREZ, Gonzalo, "Coyuntura económica e ilustración: las Sociedades de Amigos del País", *Cuadernos de la Cátedra Feijóo*, 18, 1966, p. 115-133.

Economía e Ilustración, Barcelona, Ariel, 1969.

"La fundación de las Sociedades Económicas de Amigos del País: un testimonio de Jovellanos", *Moneda y Crédito*, 114, 1970, p. 65-73.

ANNEQUIN, J.; DUMMAND, F., *Religions, pouvoirs, rapports sociaux*, Centre des Recherches d'Histoire Ancienne, Besançon, Table Ronde 1977, París, Las Belles Lettres, 1980.

ANTIGUO, *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola*, Madrid, Alianza-Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1994.

ANTON RAMIREZ, Braulio, *Biografía de D. Francisco Piquer, fundador del Monte de Piedad de Madrid, y de D. Joaquín Vizcaíno, marqués viudo de Pontejos, que fundó la Caja de Ahorros*, Madrid, 1982.

APPOLIS, E., *Entre jansénistes et zelanti, le "Tiers Parti" catholique au XVIIIéme siécle*, París, 1960.
Les jansenistes espagnols, Burdeos, 1966.

ARIÈS, Philippe, *L'uomo e la morte dal medievo a oggi*, Bari, Laterza, 1989.

ARIÈS, Ph.; DUBY, G., (dir.) *Historia de la vida privada*, vol. III, *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, 1989.

ARMOGATHE, J.-R., "A propos des miracles de Saint-Médard: les preuves de Carré de Montgeron et le positivisme del Lumières", *Revue d'Histoire des Religions*, CLXXX, 2, 1971, p. 135.

ARTOLA, Miguel, *Los orígenes de la España contemporánea*, Madrid, 1959.

AUDINET, J., "Théologie pratique et pratique théologique", *Humanisme et foi chrétienne*, Beauchesne, 1976.

AVELLA CHAFER, Francisco, "El clero francés emigrado en Sevilla durante la Revolución (1792-1801)", *Archivo Hispalense*, XLVI, 1967, p. 101-148.

AZCÁRATE, José Mª de, "La imagen religiosa", *Actas del I Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, Zamora, 1987, pp. 117-122.

BARAS ESCOLÁ, Fernando, *El reformismo político de Jovellanos (nobleza y poder en la España del siglo XVIII*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993.

BARCELÓ PONS, Bartolomé, "Los archivos de las Sociedades de Amigos del País", *Revista de Estudios Geográficos*, XX, 74, 1959, p. 127-129.

BATAILLON, Marcel, "Essai d'explication de l'auto sacramental", *Bulletin Hispanique*, XLII, 1940, p. 195-204.

Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950, 2 vol.

BECKER, Carl, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philisophers*, New Haven, 1932.

BERGER, Peter L., *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Boloña, Il Mulino, 1994.

BERTE-LANGUEREAU, Jack, "L'Espagne au conclave d'aprés les révélations d'un Vardinal français", *Hispania*, XVII, 1957, p. 424-450.

BORBONE, *I Borbone di Napoli e i Borbone di Spagna. Convegno internazionale organizzato dal Centro di studi italo-spagnoli*, Nápoles, Guida, 1985, 2 vol.

BRAUDILLARD, J., *La sociedad de consumo*, Barcelona, Plaza & Janés, 1970.

Cultura y simulacro, Barcelona, Kairós, 1978.

Las estrategias fatales, Barcelona, Anagrama, 1984.

CABAL, Constantino, "El ambiente en los tiempos de Feijóo", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, XVIII, 53, 1964, p. 11-18.

CANDAU CHACÓN, Mª Luisa, *El clero rural de Sevilla en el siglo XVIII*, Sevilla, Caja Rural de Sevilla, 1994.

CARANDE Y THOVAR, Ramón, "El despotismo ilustrado de los Amigos del País. Conferencia pronunciada el 25 de abril de 1956, en el Curso sobre Cuestiones Históricas y Actuales de la Economía Española. Universidad de Valladolid", *7 Estudios de Historia de España*, Barcelona, Ariel, 1969, p. 143-181.

CARBONELL, Charles-Olivier, "Antropología, etnología e historia: la tercera generación en Francia", *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia*, Madrid, Actas- Universidad Complutense de Madrid, 1993, pp. 91-100.

CARLOS, *Carlos III y la Ilustración*, Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1988, 2 vols.

CARLOS, *Carlos III y la Ilustración*, Actas del Congreso Internacional, Madrid, Ministerio de Cultura, 1989, 3 vol.

CARRERA PUJAL, Jaime, *Historia de la economía española*, v. IV. Barcelona, 1943, 4 v.

Aspectos de la vida gremial barcelonesa en los siglos XVIII y XIX, Madrid, CSIC, 1949.

La Barcelona del segle XVIII, Barcelona, 1951.

Historia política y económica de Cataluña. Siglos XVI-XVIII, Barcelona, Bosch Casa Editorial, 1947.

CASO GONZÁLEZ, José Miguel, *De Ilustración y de ilustrados*, Oviedo, Instituto Feijóo de Estudios del siglo XVIII, 1988.

CASTRO, Américo, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1973^2, 2 vol.

CASTRO Concepción de, *Campomanes. Estado y reformismo ilustrado*, Madrid, Alianza, 1996.

CAVA, Mª Begoña, "El montañés Francisco Rávago, confesor de Fernando VI. Algunas anotaciones sobre los prolegómenos del Concordato de 1753", *Altamira*, 2, Santander, 1974, p. 55-91.

CAZORLA, J., *Los problemas de estratificación social en España*, Madrid, 1973.

CAZZAMINI MUSSI, Francesco, *Milano durante la dominazione spagnola*, Milano, Ceschina, 1947.

CEJUDO LÓPEZ, Jorge, *Catálogo del archivo del conde de Campomanes, (Fondos Carmen Dorado y Rafael Gasset)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.

CEYSSENS, L., "Le jansenisme. Considerations historiques préliminaires à sa notion", *Nuove ricerche storiche sul giansenismo*, Roma, 1954.

CHARTIER, R., *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995.

COCCHIARA, Giuseppe, *Storia del folklore in Italia*, Palermo, Sellerio, 1989[3].

COLMEIRO, B., "Biblioteca de los economistas españoles del siglo XVI, XVII y XVIII", *Memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 1861.

COLMEIRO, Manuel, *Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1953.

Historia de la economía política en España, Madrid, Taurus, 1965.

COLOQUIO, *Coloquio internacional sobre Carlos III y su siglo. Actas*, Madrid, Universidad Complutense, 1988, 2 vol.

CORONA BARATECH, Carlos, *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV*, Madrid, Rialp, 1957.

José Nicolás de Azara, un embajador español en Roma, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1948.

CORTÉS PEÑA, A ntonio Luis, *La política religiosa de Carlos III*, Granada, Universidad de Granada, 1989.

COTARELO Y MORI, Emilio, *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1904.

CUENCA TORIBIO, José Manuel, "Iglesia y Estado en la España contemporánea (1789-1914)", *Ius Canonicum*, X, 1970, p.405-455.

"Notas para el estudio de la Iglesia catalana: la actitud de la jerarquía barcelonesa ante la revolución francesa (1790-1795)", *Analecta Sacra Tarraconensia*, XL, 1967, p. 37-64.

CUENCA TORIBIO, J. M.; LONGARES ALONSO, J., *Bibliografía de Historia de la Iglesia (1940-1974). Artículos de Revista*, Universidades de Valencia y Córdoba, Escudero, 1976.

DANVILA Y COLLADO, M., "Reinado de Carlos III", *Historia general de España escrita... bajo la dirección de D. Antonio Cánovas del Castillo*, t. IV. Madrid, El Progreso Editorial, .

DAVIES, Walter W., *Joseph II*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1974.

DE CERTEAU, M.; JULIA, D.; REVEL, J., "La Beauté du mort: le concept de culture populaire", en *Politique aujourd'hui*, diciembre 1970, pp. 3-23.

DEFOURNEAUX, M., *Pablo de Olavide ou l'Afrancesado*, 1725-1803, París, 1959. Reedición española: *Pablo de Olavide el afrancesado*, Sevilla, Padilla libros, 1990.

DELEITO PIÑUELA, José, *La vida religiosa bajo el cuarto Felipe, Santos y Pecadores*, Madrid, 1952.

El Rey se divierte, ed. Madrid, Alianza, 1988.

...También se divierte el pueblo, ed. Madrid, Alianza, 1988.

DEMERSON, Georges, *Don Juan Meléndez Valdés y su tiempo (1754-1817)*, Madrid, Taurus, 1971.

DEMERSON, P. y G.; AGUILAR PIÑAL, F., *Las Sociedades Económicas de Amigos del País en el siglo XVIII. Guía del investigador*, San Sebastián, Patronato José María Quadrado, 1974.

DESDEVISES DU DEZERT, G., *L'Espagne de l'Ancien Régime*, París, Librairie Lecene et Cie., 1897. Edición española: *La ESpaña del Antiguo Régimen*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1989.

DICTIONAIRE, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, dirigido por DAREMBERG y SAGLIO.

DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio, "El ocaso del régimen señorial en la España del siglo XVIII", *Revista Internacional de Sociología*, X, 39, 1952, p. 139-180.

La sociedad española en el siglo XVIII, Madrid, CSIC, 1955.

Sociedad y Estado en el siglo XVIII español, Barcelona, Ariel, 1976.

DOMINGUEZ ORTIZ, A.; MERCADER RIBA, J., "La época del Despotismo Ilustrado", *Historia Social y Económica de España e Hispanoamérica*, dirigida por Vicens Vives, 1957.

DUBY, Georges, "La vulgarisation des modèles culturels dans la societé féodale", *Hommes et structures du Moyen Age*, París-La Haya, Mouton, 1973, pp. 299-308;

DUCHET, Michèle, *Antropología e Historia en el siglo de las luces*, Madrid, Siglo XXI, 1984[2].

DUFOUR, Gerard, *Juan Antonio LLorente en France (1813-1822). Contribution al'étude du liberalisme chrétien en France et en Espagne au debut du XIXeme. siècle*, Ginebra, Librairie Droz, 1982.

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

ELIADE, Mircea, *Trattato di Storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1988.

(dir.) *The Encyclopedia of Religion*, New York-London, 1987.

ELORZA, Antonio, *La ideología liberal en la Ilustración española*, Madrid, Tecnos, 1970.

ENCISO RECIO, Luis Miguel, *La Gaceta de Madrid y el Mercurio Histórico y Político*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1956.

Nipho y el periodismo español del siglo XVIII, Valladolid, 1956.

Prensa económica española del siglo XVIII, Valladolid, Escuela de Historia Moderna, 1958.

El periodismo español en la primera mitad del siglo XVIII,"El Duende Crítico", Valladolid, 1968.

"La Real Sociedad Económica de Valladolid a finales del siglo XVIII", *Homenaje al Dr. D. Juan Reglá y Compistol*, Valencia, Facultad de Filosofía y Letras, 1975.

EQUIPO MADRID, *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

ETÀ, *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Napoli, Jovene Editore, 1985, 2 vol.

ETAT, *Etat et Eglise dans la genèse de l'etat moderne, Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986.

FERNÁNDEZ ALONSO, J., "El "Tratado de la Regalía de la Amortización" de Campomanes y el primer proyecto de la ley general de amortización a través de los despachos de la Nunciatura", *Hispania Sacra*, II, 1958, p. 65-81.

FERNÁNDEZ CLEMANTE, Eloy, *La Ilustración aragonesa. Una obsesión pedagógica*, Zaragoza, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, 1973.

FERNÁNDEZ DURÁN, Reyes, "Gerónimo de Uztáriz. Las fuentes de su pensamiento económico", *Información Comercial Española*, 512, 1976.

FERNÁNDEZ DE RIESGO, Manuel, "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.

FERRER BENIMELI, José Antonio, "El destierro del Conde de Aranda (1794) según los despachos del embajador austriaco", *Hispania*, XXX, 114, 1970, p. 69-145.

El Conde de Aranda y su defensa de España. Refutación del "viaje de Fígaro a España,. Madrid-Zaragoza, Dto. de Hª Contemporánea, Universidad de Zaragoza, 1972.

FERRER DEL RÍO, Antonio, *Historia del reinado de Carlos III en España*, Madrid, Matute y Compagni, 1856.

FINKIELKRAUT, Alain, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Anagrama, 1987.

FOGARTY, P. M., *Christian Democracy in Western Europe*, Londres, 1957.

FONTANA TARRATS, José Mª, *La crisis del Antiguo Régimen en España, 1808-1833*, Barcelona, Ariel, 1979.

La lucha por la industrialización de España, Madrid, 1955.

FORNIES CASALS, José Francisco, *La Real Sociedad Económica Aragonesa de Amigos del País*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1978.

FORTEZA Y VALENTÍN, Guillermo, *Juicio crítico de las obras de don Antonio de Capmany y Montpalau*, Barcelona, Imprenta y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, 1857.

FRANCO RUBIO, Gloria, *La Iglesia secular de Madrid en el siglo XVIII. Un estudio socio-económico*; Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1984.

FUENTE, Vicente de la, *Historia eclesiástica de España*, Madrid, 1873.

FUMAGALLI, Vito, *Scrivere la storia,* Bari, Laterza, 1995.

FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denis, *La città antica*, Firenze, Sansoni, 1972.

GARCÍA CANTÚS, Dolores, *El gremio de plateros de Valencia en los siglos XVIII y XIX*, Valencia, 1985.

GARCÍA PELAYO, Manuel, "El estamento de la nobleza en el despotismo ilustrado español", *Moneda y Crédito*, 17, 1946, p. 37-59.

GERBOD, Paul, *Europa cultural y religiosa*, Barcelona, Labor, 1982.

GINZBURG, Carlo, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turín, Einaudi, 1989[9].

GINZBURG, C.; PONI, C., "Il nome e il come: scambio ineguale e mercato storiografico", *Quaderni storici*, 1979, pp. 181-190.

GIRALT Y RAVENTÓS, Emilio, *Documentación y bibliografía de las "Memorias Históricas" de Antonio de Capmany*, Barcelona, Teide, 1963.

Ideari d'Antoni de Capmany, Barcelona, Editorial 62, 1965.

GÓMEZ MOLLEDA, Mª Dolores, *Bibliografía Histórica Española*, Madrid, CSIC, 1955.

GÓNGORA, M., "Estudios sobre el galicanismo y la "ilustración católica" en la América española", *Revista Chileña de Historia y Geografía*, 125, 1957.

GONZÁLEZ ANLEO, J., "Los jóvenes y la religión *light*", en *Cuadernos de realidades sociales*, 29-30, 1987, pp. 29 y ss.

GONZÁLEZ ENCISO, Agustín, *Estado e industria en el siglo XVIII. La fábrica de Guadalajara*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980.

GONZÁLEZ FEIJOÓ, José A., *El pensamiento ético-político de B. J. Feijóo*, Oviedo, Pentalfa, 1991.

GRENDI, E., "A proposito di famiglia e comunità", *Quaderni storici*, 1976, pp. 8881-891.

"Micro-analisi e storia sociale", *Quaderni storici*, 1977, pp. 506-520; *polanyi: dall'antropologia economica alla microanalisi storica*, Milán, 1978.

GROETHUYSEN, Bernard, "La burguesía y el pueblo", capítulo IV de *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991.

GUILLAMÓN ALVAREZ, Javier, *Las reformas de la Administración Local durante el reinado de Carlos III*, Madrid, Instituto de la Administración Local, 1980.

GUREVICH, Aron J., *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Turín, Einaudi, 1986.

GUTIÉRREZ NIETO, Juan Ignacio, "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, 1986, pp. 235-351.

HAZARD, Paul, "El pensamiento europeo en el siglo XVIII", *Revista de Occidente*, 1946.

La pensée européenne au XVIIIe. siècle, París, Boivin, 1946.

HENNINGSEN, Gustav, *El abogado de las brujas*, Madrid, Alianza, 1983. Edición italiana: *L'avocato delle streghe*, Milano, Garzanti, 1990.

DE LA HERA, Alberto, *Las leyes eclesiásticas de Indias en el siglo XVIII*, en "Estudios Americanos", 1958, 86-86, p. 240.

"Notas para el estudio del regalismo español", en *La fortuna de L. A. Muratori*, Florencia, Leo Olschki, 1975, p. 314.

HERR, Richard, *España y la Revolución del siglo XVIII*, Jerez de la Frontera, Aguilar, 1964.

"Hacia el derrumbe del Antiguo Régimen: crisis fiscal y desamortización bajo Carlos IV", *Moneda y Crédito*, 118, 1971, p. 37-100.

HERRERO, Juan Manuel, "Notas sobre la ideología del burgués español del siglo XVIII", *Anuario de Estudios Americanos*, IX, 1952.

HIERARCHIA, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, dir. por R. RITZLER y P. SEFRIN, vol VI: 1730-1799, Padova, Il Messaggero di S. Antonio, 1958.

HIGUERUELA DEL PINO, Leandro, *El clero de Toledo desde 1800 a 1823*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979, p. 183.

HINRICHS, Ernst, *Alle origini dell'età moderna*, Bari, Laterza, 1994.

HISTORIA, *Historia de la Iglesia en España*, t. IV, Madrid, BAC, 1979.

IM HOF, Ulrich, *L'europa dell'illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

JEMOLO, Arturo Carlo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Milano-Torino-Roma, Fratelli Bocca Editori, 1914.

Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione, Bari, 1923.

JUDERÍAS, J., *Don Gaspar Melchor de Jovellanos. Su vida, su tiempo, sus obras, su influencia social*, Madrid, Ratés, 1913.

JUTGLAR BERNAUS, Antonio, *L'Era industrial a Espanya*, Barcelona, Nova Terra, 1962.

KANNENGIESER, A., *Catholiques allemandes*, París, 1892.

KANY, Charles E., *Life and Manners in Madrid, 1750-1800*, Berkeley, University of California Press, 1932.

KREBS WILCKENS, Ricardo, *El pensamiento histórico, político y económico del Conde de Campomanes*, Santiago de Chile, 1960.

LABOA, J., *Doctrina canónica del Dr. Villanueva*, Vitoria, 1957.

LAFARGA, Francisco, *Voltaire en España (1734-1835)*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1982.

LA RUBIA PRADO, Francisco; TORRECILLA, Jesús (dir.), *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*, Madrid, Tecnos, 1996.

LE GOFF, Jacques, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Turín, Einaudi, 1977, pp. 198-203.

L'Europa medievale e il mondo moderno, Bari, Laterza, 1994.

(dir), *La nuova Storia*, Cles, Mondadori, 1990.

LEFEBVRE, Georges, "La síntesis en la Historia", publicado originariamente en el *Bulletin de la Société d'histoire moderne* en octubre. noviembre de 1951. Edición italiana: *Folle rivoluzionarie. Aspetti della rivoluzione francese e questioni di metodo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1989^2, pp. 221-230.

LE ROY LADURIE E., *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Barcelona, 1981.

LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1987

LLOMBART, *Campomanes, economista y político de Carlos III*, Madrid, Alianza, 1992.

LONGARES ALONSO; ESCUDERO, Jesús y José Luis, *Bibliografía fundamental de Historia de la Iglesia en la España Contemporánea (siglos XVIII-XX)*, Córdoba, Escudero, 1979.

LÓPEZ, François, *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole au XVIIIeme siècles*, Burdeos, 1976.

LÓPEZ DE TORO, José, "Cartas de José Nicolás de Azara al Cardenal Lorenzana", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXI, pp. 7-28.

LÓPEZ YEPES, José, "Cuestiones laborales de los Montes de Piedad en el siglo XVIII, El ejemplo del Monte de Piedad de Madrid", *Ahorro*, 65, 1970, pp. 7-19.

Historia de los Montes de Piedad en España. El Monte de Piedad de Madrid en el siglo XVIII, Madrid, 1971.

LYNCH, John, *El siglo XVIII*, Barcelona, Crítica, 1991.

LYOTARD, J. F., *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.

MANDROU, Robert, *Dagli umanisti agli scienziati. Secoli XVI e XVII*, Roma-Bari, Laterza, 1975.

MARURI VILLANUEVA, Ramón, *Ideología y comportamiento del obispo Menéndez de Luarca (1784-1819)*, Santander, Delegación de Cultura del Ayuntamiento - Librería Estudio, 1984.

MARAVALL, José Antonio, "Las tendencias de la reforma política en el siglo XVIII español", *Revista de Occidente*, 1967. p. 53-82.

"Cabarrús y las ideas de reforma política y social en el siglo XVIII", *Revista de Occidente*, 1968.

"Mentalidad burguesa e idea de la Historia en el siglo XVIII", *Revista de Occidente*, 107, 1972, pp. 250-286.

La cultura del Barroco, Madrid, Ariel, 1975.

Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII), Madrid, Mondadori, 1991.

MARCH, J., *El Beato José Pignatelli y su tiempo*, Barcelona, 1935, 2 vol..

MARÍAS, Julián, *La España posible en tiempos de Carlos III*, Madrid, 1963.

España inteligible, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

MARICHAL, Juan, "Feijóo y su papel de desengañador de las Españas", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, V, México, 1951, p. 313-323.

MARTÍN GAITE, Carmen, *El proceso de Macanaz. Historia de un empapelamiento*, Barcelona, Anagrama, 1988[4].

MARTÍN GILABERT, , *La Iglesia en España durante la Revolución Francesa*, Pamplona, 1971.

MARTÍN-GRAMIZO, León, *Apuntes para la Historia del Trabajo en España*, Madrid, 1950.

MARTÍN SAINT-LEON, Etienne, *Histoire des corporations de mètiers*, París, 1941.

MARTÍNEZ RUIZ, Enrique, *La seguridad pública en el Madrid de la Ilustración*, Madrid, 1988.

"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.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Victoriano Suárez, 1930.

MERCADER RIBA, Juan, "Una visión pesimista de la economía catalana después de la Guerra de Sucesión", *Estudios de Historia Moderna*, t. V, 1955.

MILLARES CARLO, Agustín, "Feijóo y Mayans", *Revista de Filología Española*, X, 1923, pp. 57-62.

MINDAN MANERO, M., "La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII", *Revista de Filosofía*, XII, Madrid, 1953, pp. 427-447.

MOLAS RIBALTA, Pedro, *Los gremios barceloneses del siglo XVIII*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1970.

"Los gremios artesanos en el reinado de Carlos III", en *Seguridad pública en el reinado de Carlos III. Cinco estudios sobre la Ilustración*, Madrid, Dirección General de Política Interior del Ministerio del Interior, 1989, pp. 101-122.

MOLL BLANES, Isabel, "La reforma de las ordenanzas gremiales en Mallorca. Análisis de tres encuestas realizadas por la Sociedad Económica Mallorquina de Amigos del País a principios del siglo XIX", *Trabajo*. 35-36, 1971, pp. 415-454.

MOREL-FATIO, Alfred, *Etudes sur l'Espagne*, París, Champion, 1888.

MORET Y PRENDERGAST, Segismundo, "*El Conde de Aranda*". *Boletín* de la Institución Libre de Enseñanza, 1878, pp. 139-169.

MOREU-REY, Enrique, *El pensament illustrat a Catalunya*, Barcelona, Editorial 62, 1966.

MORGADO GARCÍA, A., *El clero gaditano a fines del Antiguo Régimen*, Cádiz, Fundación Municipal de Cultura del Exmo. Ayuntamiento de Cádiz, 1989.

MORNET, Daniel, *El pensamiento francés en el siglo XVIII. El trasfondo intelectual de la Revolución francesa*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988.

MOUNIER, A., *Les faits et la doctrine économique en Espagne sous Philippe V: Gerónimo de Uztáriz (1670-1732)*, Burdeos, Cadoret, 1919.

MOXÓ, Salvador de, *La disolución del régimen señorial en España*, Madrid, CSIC, 1965.

OLÁBARRI GORTÁZAR, Igancio, "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.

OLAECHEA, Rafael, "El embajador Azara entre Pío VI y Bonaparte", *Miscelánea Comillas*, XLIII, 1965, p. 95-292.

El Conde de Aranda y el "partido aragonés", Zaragoza, Dto. de Hª Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, 1969.

"Política eclesiástica del gobierno de Fernando VI", *La época de Fernando VI. Coloquio Conmemorativo de los 25 años de la Fundación de la Cátedra Feijóo*, Oviedo, 1981, 424 p..

"El Cardenal Lorenzana y los ex-jesuitas (Arévalo, Masdeu, Luengo, Bolgeni). Cartas de Arévalo a Lorenzana, 1793-1796", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LI, 101, Roma, 1982, pp. 80-160.

OLAECHEA, R.; FERRER BENIMELI, J.A., *El Conde de Aranda*, Zaragoza, 1978.

OLIVIER-MARTIN, François, *L'organisation corporative de la France de l'Ancien Regime*, París, 1938.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, D., *Anales eclesiásticos y seculares de la ciudad de Sevilla*, libro XII, vol. III,. Sevilla, 1796.

PALACIO ATARD, Vicente, *El despotismo ilustrado español*, Madrid, CSIC, 1953.

Fin de la sociedad española del antiguo régimen, Madrid, Ateneo, 1952.

Los españoles de la Ilustración, Madrid, Guadarrama, 1964.

PALLARÉS MORENO, J., *León Arroyal o la aventura intelectual de un ilustrado*, Granada, Universidad de Granada, 1983.

PARIAS, Henri-Louis, *Histoire Generale du Travail*, París, Nouvelle Librairie de France, 1960.

LA PARRA LÓPEZ, E.; PRADELLS NADAL, J., (dir.) *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII-XX)*, Alicante, Instituto Juan Gil-Albert, 1991.

PERDICES BLAS, Luis, *Pablo de Olavide (1725-1803). El ilustrado*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.

PEDRAZA, Pilar, *Barroco efímero en Valencia*, Valencia, Exmo. Ayuntamiento, 1982.

PÉREZ BALTASAR, Mª Dolores, *Mujeres marginadas. Las casas de recogidas en Madrid*, Madrid, 1984.

PÉREZ BUSTAMANTE, Ciriaco, "El reinado de Fernando VI en el reformismo español del siglo XVIII", *Revista de la Universidad de Madrid*, III, 12, 1954.

PÉREZ EMBID, Florentino, "Jovellanos, pensador traficional y moderno", *Arbor*, XXVI, Madrid, 1953, p. 307-313.

PÉREZ ESTEVEZ, Mª Rosa, *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1976.

PEÑALVER, Patricio, *Modernidad tradicional en el pensamiento de Jovellanos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.

PINTA LLORENTE, Miguel de la, "El sentido de la cultura española en el siglo XVIII", *Revista de Estudios de Pedagogía*, 68, 1969. pp. 79-114.

POSMODERNIDAD, *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.

POUJOL, G. y LABOURIE, R. (dir.), *Les cultures populaires. Permanence et émergences des cultures minoritaires locales, ethniques, sociales et religieuses*, Toulouse, 1979.

PRADOS ARRARTE, Jesús, *Jovellanos, economista*, Madrid, Taurus, 1967.

PROUST, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, París, 1967.

RELACIONES, *Relaciones breves de actos públicos celebrados en Madrid de 1541 a 1659*, Ed. de José Simón Díaz, Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1982.

RELIGION, *Religion, erudition et critique a la fin du XVIIe siècle et au debut du XVIIIe.*, Universidad de Estrasburgo, Bibliotheque des Centres d'Etudes Superieures Spécialisés, 1968.

RELIGION, *Religion and society: paper read at the 18th. summer meeting and the 19th. winter meeteing of Ecclesiastical History Society*, Ed. Keith Robb, Oxford, Basil Blackwell, 1981.

REZSOHAZY, R., *Origines et formation du catholicisme social en Belgique 1842-1909*, Lovaina, Universidad de Lovaina, 1958.

RINGROSE, David R., *España, 1700-1900: el mito de un fracaso*, Madrid, Alianza, 1996.

ROCHE, Daniel, *Così parlò Ménétra*, Milán, Garzanti, 1992.

RODRÍGUEZ ARANDA, Luis, *El desarrollo de la razón en la cultura española*, Madrid, Aguilar, 1962.

RODRÍGUEZ CASADO, Vicente, "Política interior de Carlos III", *Simancas*, I, 1950.

"La revolución burguesa del XVIII español", *Arbor*, 61, 1951.

"Del estado patrimonial al estado nacional", *Revista de Estudios Americanos*, XIX, 100, 1960, pp. 1-22.

La política y los políticos en tiempos de Carlos III,. Madrid, 1962.

Orígenes del capitalismo y del socialismo contemporáneo, Madrid, Espasa Calpe, 1981.

RODRÍGUEZ DIAZ, Laura, *Reforma e ilustración en la España del siglo XVIII. Pedro Rodríguez de Campomanes*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.

ROSA, Mario, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Laterza, 1969.

Politica e religione nel '700 europeo, Roma, Sansoni, 1974.

SÁNCHEZ AGESTA, Luis, "Introducción al pensamiento español del despotismo ilustrado", *Arbor*, 60, 1950.

El pensamiento político del despotismo ilustrado, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953 (reed.: Sevilla, Universidad de Sevilla, 1979).

"España y Europa en el pensamiento español del siglo XVIII", *Cuadernos de la Cätedra Feijóo*, 2, 1955.

"Continuidad y contradicción de la ilustración española (las cartas de León de Arroyal)", *Revista de Estudios de Pedagogía*, 192, 1973, pp. 9-23.

SÁNCHEZ DIANA, J.M., "El despotismo ilustrado de Federico el Grande y su influencia en España", *Arbor*, XXVII, Madrid, 1954, p. 517-543.

SANTULLANO, Luis, *Jovellanos*, Madrid, Aguilar, 1946.

SARRAILH, Jean, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, Fondeo de Cultura Económica, 1985.

SAUGNIEUX, Joël, *Le jansenisme espagnol du XVIIIe. siècle. Ses composants et ses sources*, Oviedo, Universidad de Oviedo, Cátedra Feijóo, 1975.

Les jansenistes et le renoveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe. siècle, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1976.

La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1986.

SCHAER, A., *Le clergué paroissial catholique en Haute Alsace sous l'Ancien Régime. 1648-1789*, París, C.N.R.S., 1966.

SEE, Henri, *Les origines du capitalisme moderne*, París, Armand Colin, 1951.

SEGURIDAD, *Seguridad pública en el reinado de Carlos III. Cinco estudios sobre la Ilustración*, Madrid, Dirección General de Política Interior del Ministerio del Interior, 1989.

SORIANO, Ramón, *La ilustración y sus enemigos*, Madrid, Tecnos, 1988.

SIERRA, Luis, *El Cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Madrid, 1975.

"Contribución española a la elección de Pío VII. Según la correspondencia de Mariano L. de Urquijo con Antonio Despuig", *Hispania Sacra*, XIX, 1966, pp. 403-441.

"La restitución de las reservas pontificias sobre impedimentos matrimoniales en la correspondencia Godoy-Azara (1769-1798)", *Hispania*, XX, 1960, p- 111-133.

"La inmigración del clero francés en España (1791-1800). Estado de la cuestión", *Hispania*, XXVIII, 1968, pp. 393-421.

"Mil abates franceses, fugitivos de la Revolución, huéspedes del Seorío (1792-1798)", *Estudios Vizcaínos*, I, 1970, pp. 79-133.

"Una década de política religiosa de Carlos III vista por los ojos de un nuncio y un abate romanos (1766-1785)", *Cuadernos de Investigación Histórica*, 8, 1984.

SILVESTRINI, A. (dir.), *Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena. Relazioni sul governo della Toscana*, Firenze, Leo Olschki, 1969.

SIMÓN DIAZ, J.; MARTÍNEZ CACHERO, J. Mª, "Bibliografía de Jovellanos", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, V, Oviedo, 1951, p. 131-152.

SIMON-SANDRAS, R., *Les curés à la fin de l'Ancien Régime*, París, P.U.F., 1988.

SMITH, Waldemar, *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

STELLA, Pietro, "La *Regolata Devozione* di Muratori nella storia della religiositá cattolica", estudio preliminar a la edición de MURATORI, *Della regolata devozione dei cristiani*, Milán, Edizioni Paoline, 1990.

STIFFONI, Giovanni, "Venezia e Spagna a confronto nei dispacci diplomatici di Leopoldo di Gregorio, marchese di Squillace", *Profili di storia veneta. Secoli XVIII-XX*, Venezia, Ca' Foscari, 1985, pp. 7 y ss.

STRONG, Roy, *Art and power: Renaissance festivals 1450-1650*, Woodbridge, Suffolk, Boydel, 1985.

SUBIRATS, Eduardo, *La ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1981.

TOMSICH, Maria Giovanna, *El jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1972.

TOPOROV, V. N., "Konnyje sostjazanija na pochoronach" ("Carreras ecuestres en los funerales"), en *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj dychovnoj kultury. Pogrebal'nyj obrjad* (*Investigaciones*

en el campo de la cultura espiritual balto-eslava. El rito fúnebre), Moscú, Nauka, 1990, pp. 12-47.

TREVOR-ROPER, H. R., *Religion, the Reformation and Social Change*, Lodres, Macmillan, 1967. Edición italiana: *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1994).

UÑA SARTHOU, Juan, *Las asociaciones obreras en España*, Madrid, 1900.

VALSECCHI, Franco, *L'assolutismo illuminato in Austria e in Lombardia*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1934, 2 vol.

VAN GENNEP, A., *Manuel du folklore français contemporain*, París, Picard, 1947.

VAUCHEZ, André, *La spiritualità dell'Occidente medievale*, Milán, Vita e Pensiero, 1993.

VÁZQUEZ DE PRADA, Valentín, *Historia Económica Mundial*, Madrid, Rialp, 1962.

VENTURI, Franco, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970.

(ed.) *Riformatori Piemontesi e toscani del settecento*, Torino, Einaudi-Ricciardi, 1979, 2 vols. (1ª edición: Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1958).

Settecento riformatore, Torino, Einaudi, 1969-1987, 5 vol.

VICENS VIVES, Jaime, *Historia Social y Económica de España y América*, vols. III y IV, Barcelona, 1957.

"Coyuntura económica y reformismo burgués. Dos factores en la evolución de la España del Antiguo Régimen", *Estudios de Historia Moderna*, vol. IV, 0, p. 357-393.

Manual de Historia Económica de España, Barcelona, Vicens Vives, 1965.

VILAR, Pierre, "L'obra de Capmany, model de métode històric", *Butlletí del Centre Excursonista de Catalunya*, vol. 43, 1933.

La Catalogne dans l'Espagne Moderne, París, SEVPEN, 1962, 3 vols.

VOLTES BOU, Pedro, "Estudio estadístico de la coyuntura económica barcelonesa durante el reinado de Carlos III", *Documentos y Estudios*, vol. IV, Barcelona, 1961.

WANDRUSZKA, Adam, *Pietro Leopoldo*, ed. italiana: Firenze, Vallecchi, 1968.

2. BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA

ABBAD, Farid, "La confrérie condamneé ou une spontaneité festive confisqueé: un autre aspect de l'Espagne a la fin de l'Ancien Regime", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 13, 1977, p. 361-384.

AGUILAR, Encarnación, *Las Hermandades de Castilleja de la Cuesta. Un estudio de Antropología cultural*, Sevilla, 1983.

AGUILAR PIÑAL, *Historia de Sevilla*, T. IV: El Barroco y la Ilustración, Sevilla, 1976.

La Sevilla de Olavide, Sevilla, 1966.

"Guía cuaresmal para la Villa y Corte en 1769", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, X, 1974, p. 295-303.

"Asociaciones piadosas madrileñas del s. XVIII (Descripción bibliográfica de sus constituciones)", *Anales del* Instituto *de Estudios Madrileños*, VII, 1971, p. 253-268.

"Conmoción espiritual provocada en Sevilla por el terremoto de 1755", *Archivo Hispalense*, 170-173, 1973, p. 37-55.

AGUILERA, Francisco E., *Santa Eulalia's People: Ritual Structure and Process in an Andalusian multicommunity*, St. Paul, Minesota, 1978.

AGULHON, Maurice, *La sociabilité méridionalle. Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIIIème siècle*, en *Annales de la Faculté de Lettres d'Aix-en-Provence*, XXXVI, 1966, 2 vol..

Penitents et francs-maçons de l'ancienne Provence, París, 1968.

ALBA, Angel, "Documentación de la Antigua Congregación del Oratorio de S. Felipe Neri de Madrid (1660-1868), *Oratorium Archivum Historicum Oratori Sancti Philippi Nerii*, 1, 1970, p. 43-47.

ALENDA Y MIRA, Jenaro, *Relaciones de solemnidades y fiestas públicas de España*, Madrid, 1903.

ALMELA Y VINET, Francisco, *Semana Santa en Sevilla. Historia y descripción de las cofradías que hacen estación durante la misma a la Santa Iglesia Catedral*, Sevilla, 1899.

ANDREU VALDÉS, Martín, "La Real Congregación de Covadonga en Madrid y los comienzos del movimiento emigratorio en Asturias", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, VI, 1952, p. 135-137.

"Cómo se celebraba en Madrid la festividad de la Virgen de Covadonga a mediados del pasado siglo", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, V, 1951, p. 393-396.

ANGELOZZI, Giancarlo, *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Brescia, Queriniana, 1978.

ANNONI, Ada, "Assistenza e beneficenza nell'età delle riforme", *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, vol. III, pp. 918 y ss.

ARCO, Ricardo del, *Antiguos gremios de Huesca. Ordinaciones y documentos*, (Colección de documentos para el estudio de la Historia de Aragón, t. IV), Zaragoza, Pedro Larra, 1911.

ARDALES, Juan B. OFM., "Vindicación de la primitiva imagen de la Divina Pastora, venerada en la ciudad de Sevilla", *Archivo Hispalense*, XIV, 1951, p. 413-440.

ARIÈS, Phillippe, "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.

ARREGI AZPEITIA Gurutzi, *Ermitas de Bizkaia*, Bilbao, Diputacón Foral de Vizcaya-Instituto Labayru, 1987.

"Apuntes sobre religiosidad popular vasca en la vida tradicional", *Euskaldunak*, V, 1985, pp. 223-282

BARBERO, Amilcare; RAMELLA Franco; TORRE, Angelo, *Materiali sulla religiosità dei laici. Alba 1698 - Asti 1742*; Cuneo, L'Arciere, 1981.

BATAILLÓN, Marcel, "Les idées du XVI siècle espagnol sur l'assistence" (*Annuaire du Collége de France*, 1949, pp. 209-214),

"J. L. Vives, reformateur de la bienfaissance", *Bibliothéque d'Humanisme et Renaissance*, XIV, 1952, pp. 141-158.

BATLLE PRATS, Luis, "El marianismo en las asociaciones gremiales gerundenses", *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXX, 1957, pp. 329-342.

BERCE, Yves-Marie, *Fête et Révolte. Des mentalités populaires du XVIéme au XVIIIéme siécle*, París, Hachette, 1976.

BERMEJO Y CARBALLO, J., *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.

BERNAL RODRÍGUEZ, COLLANTES DE TERAN, GARCÍA BAQUERO, "Sevilla: de los gremios a la industrialización", *Revista de Estudios de Historia Social*, 546, 1978.

BLACK, Christopher F., *Italian confraternities in the sixteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

BONET CORREA, Antonio, "La fiesta barroca como práctica del poder", *Diwan*, 5-6, 1979.

BORDIEU, P., "Genése et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, XII, 3, 1971, p. 311.

BOSCH ARIÑO, F., "Cuándo y cómo se instituyó en Valencia la Real Congregación de la Guardia y oración al Santísimo Sacramento", *Litoral*, II, 1953.

BOSSY, John, "Controriforma e popolo nell'Europa cattolica", en *Le origini dell'Europa moderna. Rivoluzione e continuità* (dir. ROSA, M.), Bari, De Donato, 1977, pp. 281-308.
L'Occidente cristiano. 1400-1700, Turín, Einaudi, 1990.

BOTTONI, Riccardo, "Le confraternite milanesi nell'età di Maria Teresa: aspetti e problemi", en *Economia, Istituzioni, Cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, vol. III: *Istituzioni e società*, Milano, Il Mulino, 1982, pp. 596 y ss.

BOULARD F. y REMY J., *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Universidad de Lovaina, Editions Ouvriéres, 1968.

BOUZA ÁLVAREZ, José Luis, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, C.S.I.C., 1990.

BRIONES GÓMEZ, Rafael, "La Semaine Sainte de Priego de Córdoba: langage, fonctions psychosociologiques et dimension chrétienne d'un ritual populaire", París, Universidad de la Sorbona, 1979.

"Panorámica de la Pastoral de la Religiosidad Popular", *Proyección*, 96, 1975, pp. 69-77.

BRIONES, R.; CASTÓN, P., "Repertorio bibliográfico para un estudio del tema de la religiosidad popular", *COMMUNIO*, Vol. X, 1977.

CALLAHAN, W.J., "La estimación del trabajo en la España del siglo XVIII". *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 123, 1964. p. 59-72.

"The Problem of Confinement. An aspect of Poor Relief in XVIII Century Spain", en *The Hispanic American Historical Review*, 51, 1971, pp. 1-25.

Honor, commerce and industry in eighteenth-century Spain, Boston, Baker Library, 1972.

"Corporate charity in Spain: The Hermandad del Refugio of Madrid, 1618-1814", *Histoire Sociale*, IX, 17, Ottawa, 1976, p. 159-186.

"Caridad, sociedad y economía en el siglo XVIII". Moneda y Crédito. 146, 1978. p.65 y ss..

La Santa y Real Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid. 1618-1832, Madrid, 1980.

"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 1983, pp. 301-312.

Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874, Madrid, Nerea, 1989.

CAPELLA, Miguel; MATILLA TASCON, Antonio, *Los Cinco Gremios Mayores de Madrid. Estudio histórico-crítico*, Madrid, Cámara de Comercio, 1957.

CAPMANY, Aureli, *Historial del Gremi de Bastaixos de Capçana i Macips de Ribera de la Duana de Barcelona*, Barcelona, 1933.

CARASA SOTO, Pedro, "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 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 BERGALLI, R.; MARI, E., *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.

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.

CARDINI, Franco, *Días Sagrados: Tradición popular en las culturas Euromediterráneas*, Barcelona, Argos Vergara, 1984.

CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa, Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sarpe, 1985.

"Semana Santa en Puente Genil", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XIII, 1957.

"Dos romerías de la provincia de Huelva", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XIII-4, Madrid, 1957, p. 411-450.

La estación del amor (Fiestas populares de Mayo a San Juan), Madrid, Taurus, 1983.

CARRERO RODRÍGUEZ, J., "Anales de las Cofradías Sevillanas", *Boletín de las Cofradías de Sevilla*, Sevilla, 1984.

CARRIER H.y PIN E., *Ensayos de sociología religiosa*, Madrid, 1969.

CARRION, Luis, "La Venerable Orden Terciaria en la Aguilera", *Archivo Ibero-Americano*, IX, 1949, p. 329-349.

CASTELLS, J.M., *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965), Un estudio jurídico-administrativo*, Madrid, 1973.

CASTÓN BOYER, Pedro, "Religiosidad popular", *Revista de Fomento Social*, 32, 1977, p. 224.

CATOLICISMO, *El catolicismo popular en el Sur de España*, Madrid, 1978.

CAVERO DOMÍNGUEZ, G., *Las cofradías en Astorga durante la Edad Media*, León, 1992.

CAVIA Y MORO, Vicente, *Reseña histórica de la Santa y Real Hermandad del Refugio y Piedad de esta Corte, desde el año en que se fundó hasta el de 1833*, Madrid, 1833.

CAVILLAC, C., "La problemática de los pobres en el siglo XVI", en la introducción a C. PÉREZ DE HERRERA, *Amparo de pobres*, Madrid, 1975.

CAZENEUVE, Jean, *Sociologie du rite*, París, PUF, 1971.

CERTEAU, Michel de, "La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporain", *Esprit*, junio, 1971, p. 1196.

La culture au pluriel, París, Union Génerale des Editions, 1974.

CHÂTELLIER, Louis, *L'Europe des dévots*, París, Flammarion, 1987. Ed. italiana: *L'Europa dei devoti*, Milán, Garzanti, 1988.

La religion des pauvres, París, Aubier, 1993. Ed. italiana: *La religione dei poveri*, Milán, Garzanti, 1994.

CHRISTIAN, William, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, 1981. Edición española: *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

CITTÀ, *La città e i poveri* (ZARDIN, D., dir.), Milano, Jaca Book, 1995.

CODERA, F., "Los antiguos gremios de Huesca", *Boletín de la Academia de la Historia*, XL, 1912.

COFRADÍAS, *Las cofradías de la Santa Vera Cruz. Actas del I Congreso Internacional de Cofradías de la Santa Vera Cruz*, (SÁNCHEZ HERRERO, J., coord.), Sevilla, Centro de Estudios e Investigación de la Rligiosidad Andaluza-Universidad de Sevilla, 1995.

CONFRÉRIES, *Les confréries, l'Église et la cité* (dir. FROESCHLÉ-CHOPARD, M.-H.), Grenoble, Centre Alpin et Rhôdanien d'Ethnologie, 1988.

COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, A., "La formación de los gremios sevillanos, a propósito de unos documentos de los tejedores", *Homenaje a Julio González*, Madrid, 1981, p. 89-104.

CONTRERAS Y AYALA, Juan de, M. de Lozoya, *Historia de las corporaciones de menestrales en Segovia*, Segovia, 1921.

COORNAERT, Emil, *Les corporations en France avant 1789*, París, 1941.

CORS GRAU, J., *La doctrina social de J. L. Vives*, Madrid, 1952.

COURTAS; ISAMBERT, R. y F.A., "Aux prises avec la notion de populaire", *La Maison Dieu*, 122, 1975, 20-42.

CUARTERO, Manuel, "La Virgen de la Paloma. Narración madrileña de fines del siglo XVIII", *Hijos de Madrid*, 5, 24 jun, 1906.

DAL PANE, Luigi, *Il Tramonto delle Corporazioni in Italia, Secoli XVIII-XIX*, Milán, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 1940.

DE CERTEAU, Michel, "Carlo Borromeo", en el *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1977.

DE LA RONCIERE, C. M., "La place des confréries dans l'encadrement religieux du contado florentin: l'exemple de la Val d'Elsa", *Mélanges de l'école francaise de Rome (Moyen Age - Temps modernes*, 1973, pp. 31-777 y 633-671).

DELUMEAU, Jean, "Une confrérie romaine au XVIème siècle: l'Arciconfraternita del SS. Crocefisso in S. Marcello", *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 1951, pp. 281-306.

Aula inaugural da Cadeira de Historia das mentalidades religiosas no Occidente moderno, Revista de História, LV, 109, Sao Paulo, 1977, pp. 3-23.

Le Catholicisme entre Luther et Voltaire, París, PUF, 1979^2.

DE MAIO, R., *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Nápoles, 1971.

DE ROSA, Gabriele, *Chiesa e religione popolare del Mezzogiorno*, Bari, Laterza, 1979^2.

Vescovi popolo e magia nel Sud, Bari, Laterza, 1983^2.

Tempo religioso e tempo storico, Bari, Laterza, 1987.

Storie di santi, Bari, Laterza, 1990.

DOMÍNGUEZ LEÓN, José ,"Bases metodológicas para el estudio de la religiosidad popular andaluza", en la obra coordinada por C. ÁLVAREZ SANTALÓ, Mª J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA *La religiosidad popular*, vol. I: *Antropología e Historia*,Barcelona, Anthropos-Fundación Machado, 1989, p. 148.

DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos, "Aproximación psicoanalítica a la religiosidad tradiconal andaluza. I: Psicohistoria"; "II: Protección y ambivalencia", *Proyección*, 124 y 125, 1982.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, "Campomanes, los jesuitas y dos hermandades madrileñas", *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 3, 1966,p. 1-6.

DOMPNIER, Bernard, *Les Confréries de pénitents (Dauphiné-Provence)*, Valence, Histoire et Archives Drômoises, 1988.

DOMPNIER, B.; HERNÁNDEZ, Françoise, "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*).

DOUCASTELLA, R., "La práctica religiosa y las clases sociales", *Arbor*, 38, 1957, 375-387.

DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF, 1968.

DUROSELLE, J.-B., *Les Débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, París, PUF, 1951.

EGIDO, Teófanes, *Prensa clandestina española del siglo XVIII*, Valladolid, 1968.

"La cofradía de San José y los niños expósitos de Valladolid (1540-1757)", Estudios Josefinos, año XXVIII, 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*, t. III, Santiago de Compostela, 1975, pp. 333-347.

"Regalismo y relaciones Iglesia-Estado", en *Historia de la Iglesia en España,* vol. IV, Madrid, B.A.C., 1979, pp. 232-235.

Historia de Valladolid en el siglo XVIII, Valladolid, Ateneo, 1985.

EIRAS ROEL, Antonio, "La casa de expósitos del Real Hospital de Santiago en el siglo XVIII", *Boletín de la Universidad Compostelana*, 75 y 76, 1967, p. 295-355.

ELORZA, Antonio, "Introducción: la formación de los artesanos y la ideología ilustrada", *Revista del Trabajo*, 54, 1968, p. 281-306.

"La polémica sobre los oficios viles en la España del siglo XVIII", *Revista del Trabajo*, 22, 1968, p. 69-283.

"Liberalismo económico y sociedad estamental a fines del siglo XVIII", *Moneda y Crédito*, 110, 1969, p. 91-111.

"La Sociedad Bascongada de los Amigos del País. Educación y política", *Las Reales Sociedades Económicas de Amigos del*

País y su obra, San Sebastián, Patronato José María Quadrado, 1972.

FAGIOLO DELL'ARCO, Maurizio, *L'Effimero Barocco. Struture della festa nella Roma del '600*, Roma, Bulzoni, 1977.

FÊTES, *Les fêtes de la Renaissance*, París, Editions CNRS, 1973, 3 vol..

FIESTAS, *Fiestas y liturgia. Coloquio Hispano-Francés*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Commplutense, 1988.

FIORANI, Luigi, *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, commitenza artistica*, Roma, 1984.

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

FOQUET- MARSAL, José Mª, *Cofradías-gremios, especialmente fluviales de la Ribera del Ebro en Tortosa*, Madrid, 1923.

FORNIÉS CASALS, José Francisco, "Gremios de Zaragoza durante el siglo XVIII, (El Plan Gremial presentado por la Real Sociedad Aragonesa de los Amigos del País)", *Boletín de Documentación del Fondo para la Investigación Económica y Social*, V, fasc.4, 1973, pp. 549-559.

"La creación del Monte Pío de Labradores del Arzobispado de Zaragoza por la Real Sociedad Aragonesa de Amigos del País", *Boletín de Documentación del Fondo para la Investigación Económica y Social*, VII, fas.3, 1975, pp. 521-538.

FOSTER, George M., "Cofradía y compadrazgo en España e Hispano América", *Revista del Museo Nacional*, XXVIII, Lima, 1959, pp. 248-275.

FROESCHLE-CHOPARD, Marie-Hélène, "Univers sacré et iconographie au XVIIIème siècle: églises et chapelles des diocèses de Vence et de Grasse", *Annales ESC*, 1976, pp. 97 y ss.

La religion populaire en Provence orientale au XVIIIe siècle, París, Beauchesne, 1980.

"L'evolution des pénitentes en Provence Orientale. XVIIIe-XXe siècles", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XXX, 1983.

"Les confréries dans le temps et dans l'espace. Pénitents et Saint-Sacrement", en *Les confréries, l'Église et la cité* (dir. FROESCHLÉ-CHOPARD, M.-H.), Grenoble, Centre Alpin et Rhôdanien d'Ethnologie, 1988, pp. 7-37.

Confréries et dévotions à l'épreuve de la Revolution: actes du colloque de Marseille (18-19 mai 1988), (dir.), Marsella, Robert, 1989.

"La dévotion du Rosaire à travers quelques livres de pieté", en *Histoire, économie et societé*, 10, 1982, pp. 959-999.

Espace et sacré en Provence (XVIe-XXe. siècle). Cultes, Images, Confréries, París, 1994.

GARCÍA ALEN, Alfredo, "Fr. Martín Sarmiento: *Costumbres, ethiquetas, ceremonias...*", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXVII, 1972, pp. 321-328.

GARCÍA DE LA CONCHA, Federico, "Cofradías sevillanas extinguidas", *Semana Santa en Sevilla, T.II: El mundo oculto de las cofradías*, Sevilla, 1982.

GARCÍA GUERRA, D., *El Hospital Real de Santiago (1499-1804)*, La Coruña, 1983.

GARCÍA RAMILA, I., "Fundaciones benéfico-docentes establecidas en Burgos y provincia en tiempos de antaño", *Boletín de la Institución Fernán González*, 53, 1974, p. 243-270.

GARCÍA TABUENCA, Antonio, El *espacio de la fiesta y la subversión. Análisis socioeconómico del Casco Viejo de Pamplona*, San Sebastián, Hordago, 1979.

GARRIDO ATIENZA, Miguel, *Antiguallas granadinas. Las fiestas del Corpus*, Granada, 1889; edición facsímil con estudio preliminar de José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD, Granada, 1990.

GERBET, Marie Claude, "Les confréries religieuses a Cáceres de 1497 a 1523", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 8, 1971, p. 72-113.

GEREMEK Bronislaw, *Inutiles au mond. Truands et misérables dans l'Europe moderne (1350-1600)*, París, Gallimard-Julliard, 1980 (edición italiana: *Mendicanti e miserabili nell'Europa moderna (1350-1600)*, Roma-Bari, Laterza, 1989

La pietà e la forca. Storia della miseria e della carità in Europa, Roma-Bari, Laterza, 1995[3].

"Entre lo individual y lo colectivo, ¿historia social o historia moral?", en *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia*, pp. 87-88.

GILLET, Fernand, *L'Hopital de la Charité. Étude historique dapuis sa fondation jusqu'en 1900*, Montévrain, Imprimerie Typographique de L'École D'Alembert, 1900.

GIMÉNEZ SOLER, Andrés, "El teatro de Zaragoza antes del siglo XIX", *Revista de la Universidad de Zaragoza*, IV, 1927, p. 243-296.

"Cultura y enseñanza en la segunda mitad del siglo XVIII", *Revista de la Universidad de Zaragoza*, V, 1928, p. 541-596.

GIRARD, R., *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972.

GÓMEZ URDÁÑEZ J. L., *La Hermandad de la Sangre de Cristo de Zaragoza. Caridad y ritual religioso en la ejecución de la pena de muerte*, Zaragoza, 1981.

CONFRÉRIES, *Les confréries du Moyen Age à nos jours. Nouvelles approches*, (LANGLOIS, Claude; GOUJARD, Philippe dir.), *Cahiers du GRHIS*, 3, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1995.

GONZÁLEZ ANLEO, J., "Un punto de vista sociológico de la religiosidad popular", *Revista de Fomento Social*, pp. 227.

GONZÁLEZ BUENO, A., *El entorno sanitario del Camino de Santiago*, Madrid, 1994.

GONZÁLEZ CASANOVA, P., *El misoneísmo y la modernidad cristiana del siglo XVIII*, México, 1948.

GONZÁLEZ CID, Mª Luisa, "Estructura social, sistema de poder y cofradías en Setenil (Cádiz)", *Antropología Cultural de Andalucía*, Sevilla, 1984, pp. 373-382.

GONZÁLEZ DE LEÓN, Félix, *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.

GRAU, M., "D. Francisco Gutiérrez de Cuéllar y sus obras pías", *Estudios segovianos*, 3, 1951, p. 207-216.

GRENDI, E., "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.

GROSSI FERNANDEZ, Rodrigo, "Elementos religiosos en la tradición llanisca", *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, t.XXXI, 92, Oviedo, 1977, pp. 713-723.

GUERRERO LOVILLO, José, "La capilla de los pintores de la hermandad de San Lucas", *Archivo Hispalense*, XVI, 1952, pp. 123-133.

GUILLAMÓN ALVAREZ, Javier, "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.

Las reformas de la Administración local durante el reinado de Carlos III, Madrid, Instituto de la Administración Local, 1980.

GUIMERA RAVINA, C., "Les associacions religioses de laics a la Barcelona de la 2ª meitat del segle XVIII", *Primer Congrés d'Historia Moderna de Catalunya*, Barcelona, 1984.

GUITON, J.P., "Charité et assistance en Europe XVe-XVIIIe siècles", *Atti della sesta settimana di Studio*, Prato, 1974, p.163-174.

HEERS, Jacques, *Fêtes des fous et carnavals*, París, Fayard, 1983. Edición española: *Carnavales y fiestas de locos,* Barcelona, Península, 1988. *Fêtes, jeux et joutes dans les societés d'Occident á la fin du Moyen Age*, París, J. Vrin, 1982.

HERMANN, Christian, "Iglesia y poder: el encuadramiento pastoral en el siglo XVIII", *Cuadernos de Investigación Histórica*, 6, 1982.

HERNÁNDEZ IGLESIAS, F., *La Beneficencia en España*, Madrid, 1876.

HERRERO VIOR, P., "Caridad y beneficencia en el antiguo Ciudad Real", *Cuaderno de Estudios Manchegos*, 4, 1950, p. 7-14.

HERTZ, R., "Remarques méthodologiques pour l'etude d'un rituel populaire", *Sociologie Religieuse et Folfklore*, París, PUF, 1970, pp. 118-119.

HOCHENEGG, Hans, *Bruderschaften und ahnliche religiose Vereinigungen in Deutschtirol bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhundets*, Innsbruck, Wagner, 1984.

HUBERT-VALLEROUX, P., *La Charité avant et depuis 1789 dans les campagnes de France*, París, Guillaumin, 1890.

HUNECKE, Volker, *I trovatelli di Milano: bambini esposti e famiglie espositrici dal XVII al XIX secolo*, Bologna, Il Mulino, 1989.

IMBERT, Jean, *Histoire economique, Des origines a 1789*, París, PUF, 1966.

ISAMBERT, F.A., *Christianisme et classe ouvriére*,. París, 1961.

"Les ouvriéres et l'Eglise Catholique", *Revue Française de Sociologie*, 15, 1974.

JAMMARD, Jean Luc, "Confréries religieuses et dichotomie sociale", *Mèlanges de la Casa de Velázquez*, 8, 1972, pp.475-488.

JEMOLO, A.C., "Il pensiero religioso di L.A. Muratori", *Scritti vari di storia religiosa e civile*, Milán, 1965.

JETTER, Dieter, *Spanien von den Anfangen bis um 1500*, Wiesbaden, Steiner, 1980.

JIMÉNEZ DE GREGORIO, F., "Incidencias en algunos gremios y cofradías de Murcia a finales del s. XVIII", *Anales de la Universidad de Murcia*, 1950-51, 1951, p. 217-242.

JIMÉNEZ SALAS, J., *Historia de la asistencia social en España en la Edad Moderna*, Madrid, 1958.

LASLETT, P., *Un monde que nous avons perdu. Famille, communauté et structure sociale dans l'Anglaterre pré-industrielle*, París, Flammarion, 1969.

LAURENCIN, Marqués de, "Libro de la Cofradía de Caballeros de Santiago de la Fuente", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, IX, 1, 1905, pp. 1-23.

LAVALETTE, H. de, "Son Royaume est aussi dans ce monde", *R.S.R.*, 65, 2, 1977, p. 224.

LE BRAS, Gabriel, "Les confréries chrétiennes, problémes et propositions", *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 1940, p.310 y ss.

Etudes de Sociologie Religieuse, T.II: De la morphologie á la typologie, Ch. II,I: "Esquisse d'une histoire des confréries", París, PUF, 1956, 418-462.

"Economie et societé dans les sources de l'histoire religieuse", *Revue Economique*, 7, 1956, p.353-369.

LECEA, Joaquín, *Las Escuelas Pías de Aragón en el siglo XVIII*, Madrid, Instituto Calasanz de Ciencias de la Educación, 1972.

LEULLIOT, P., *Les Jacobins de Colmar. Procès-verbaux des séances de la societé populaire (1791-1795)*, Estrasburgo, 1923.

LLEO CAÑAL, V., *Fiesta grande: el Corpus Christi en la historia de Sevilla*, Sevilla, 1980.

LLOMPART MORAGUES, C.R. Gabriel, "Las danzas procesionales de Mallorca", *Historia de Mallorca*,V, fas.19, Palma de Mallorca, 1973, p. 577-608.

LITTLE, Lester K., *Libertà, carità, fraternità: confraternite laiche a Bergamo nell'età del comune*, Bérgamo, Lubrina, 1988.

LOBATO, I., "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.

LÓPEZ GUTIÉRREZ, Antonio J.; RODRÍGUEZ MATEOS, Joaquín, *Los archivos de las hermandades religiosas*, Sevilla, G.E.A., 1993.

LÓPEZ MARTÍNEZ, C., "La Hermandad de la Santa Caridad y el venerable Mañara", *Archivo Hispalense*, I, 1-2, 1943.

"Archicofradía Sacramental de Jesús de la Pasión. Estudio documental", *Archivo Hispalense*, XXXII,99-1, 1960, p. 159-193.

LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Luis, *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada Moderna*, Granada, Universidad de Granada, 1994.

Las cofradías de la parroquia de Santa María Magdalena de Granada en los siglos XVII-XVIII, Granada, Universidad de Granada, 1992.

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

LUQUE ALCAIDE, Elisa, *La cofradía de Aránzazu de México (1681-1799)*, Pamplona, Eunate, 1995.

LUQUE REQUEREY, J., *Antropología cultural andaluza. El Viernes Santo al sur de Córdoba*, Córdoba, 1980.

MADURELL MARIMON, José Mª, "Los antiguos seguros de vida en Barcelona, 1427-1764", *Anuario de Historia del Derecho*, 1958.

MALDONADO, L., *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid, 1975.

"Sugerencia preliminar para una valoración teológica", *Pastoral Misionera*, 11, 1975. p. 70.

MANN, H. J., "Die barocken Totendruderschaften", *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*, 39, 1976, pp. 127-151.

MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás Antonio, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander, Universidad de Cantabria - Asamblea Regional de Cantabria, 1990.

MARCOS MONTERO, Aureliano, "La Cofradía del Santísimo de Villamiel", *Hispania Sacra*, VIII, 1955, pp. 415-427.

MARTÍN VELASCO, J., "Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial", *La religión en nuestro mundo*, Salamanca, 1978, p.170-85.

MARTÍNEZ ALBIACH, Alfredo, *Religiosidad hispánica y sociedad borbónica*, Burgos, Facultad Teológica del Norte de España, 1969.

MARTÍNEZ BARA, José Antonio, "La hermandad de San Lorenzo Mártir de la parroquia de Santa Cruz de Madrid", *Argensola*, IX, 1954, p. 303-311.

MARTÍNEZ GIL, Fernando, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993.

MAYEUR, J. M., *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, París, Cerf, 1986.

MAZA ZORRILLA, Elena, *Valladolid: sus pobres y la respuesta institucional, 1750-1900*, Valladolid, 1985.

Pobreza y asistencia social en España, siglos XVI al XX: aproximación histórica, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1987.

MEERSSEMAN, Gilles Gerard, "La riforma delle confraternite laicali in Italia prima del concilo di Trento", en *I problemi di vita religiosa in*

Italia. Atti del convegno di Storia della chiesa in Italia, Padua, 1960, pp. 17-30.

MEERSSEMAN, G. G. (en colaboración con PACINI, Gian Piero), *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.

MENAPACE, G. B., "Notizie storiche intorno ai Battuti del Trentino", *Archivio Trentino*, 1891, anno X, fasc. I, pp. 38-204.

MENSCHING, G., *Sociologie Religieuse, Le role de la religion dans les relations communautires des humaines*, París, 1951.

MESTRE SANCHÍS, Antonio, *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de D. Gregorio Mayans y Siscar, 1699-1781*, Valencia, 1968.

"Muratori y la cultura española", *La fortuna di Muratori, Atti del Convegno Internazionale di Studi Muratoriani*, Florencia, Leo Olschki, 1975, p. 173-220.

"Influjo erasmiano en la espiritualidad del Inquisidor general Felipe Bertrán. 1703-1782", *Anales Valentinos*, I, 2, 1975, p. 277-296.

"La espiritualidad del siglo de oro en los ilustrados españoles", *I Simposio sobre el P. Feijóo y su siglo*, Oviedo, Cátedra Feijóo, 1976, pp. 363-407.

"La reforma de la predicación en el siglo XVIII (A propósito de un tratado de Bolifón)", *Anales Valentinos*, II, 3, 1976, p. 79-119.

Despotismo e ilustración en España, Barcelona, 1976.

El mundo intelectual de Mayáns, Oliva 1978.

"Religión y cultura en el siglo XVIII español", en el volumen coordinado por él mismo, *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII, Historia de la Iglesia en España,* vol. IV, Madrid, B.A.C., 1979, pp. 611-613.

MÍNGUEZ CORNELLES, Víctor, *Los reyes distantes: imágenes del poder en el México virreinal*, Castellón, Publicaciones de la Universidad Jaume I, 1995.

MOLINARI, Franco; FAPPANI, Antonio, "Religiosità popolare e giansenismo in Valcamonica: la Via Crucis di Cerveno", en *Economia, Istituzioni, Cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, II, pp. 831-850.

MOMBELLI CASTRACANE, M., "Ricerche sulla natura giuridica delle confraternite nell'età della Controriforma", *Rivista di storia del diritto italiano*, 55, 1982, pp. 43-116.

MONTANARI, D., "Clero e società a Brescia negli atti della visita pastorale e nelle costituzioni del Bollani", *Brixia sacra*, 1982, pp. 30-67.

MONTI, Genaro Maria, *Le confraternite medievali dell'Alta e Media Italia*, Venecia, La Nuova Italia, 1927.

MONTOTO, S., *Cofradías sevillanas*, Sevilla, 1976.

MORENO NAVARRO, Isidoro, *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo de Aljarafe*, Madrid, Siglo XXI, 1972.

Las hermandades andaluzas (una aproximación desde la antropología), Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974.

La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones, Sevilla, 1982.

Cofradías y Hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad, Sevilla, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Ed. Andaluzas Unidas, 1985.

Las cofradías de Sevilla. Historia, antropología, arte, Universidad de Sevilla, 1985.

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

MOUVEMENT, *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.

MOVIMENTO, *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario del suo inizio*, Perugia, *Quaderni del centro di Documentazione sul movimento dei disciplinati* 1962.

MUNUERA RICO, M., "Cofradías y ceremonial de ejecuciones, *Áreas*, 3-4, 1985, pp. 243-246.

MUSELLA, S., "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

OLIVIERI BALDISSARRI, Marina, *I poveri prigioni: la confraternita della Santa Croce e della Pietà dei carcerati a Milano nei secoli XVI-XVIII*, Milán, NED, 1985;

ORLANDI, Giuseppe, "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.

OROZCO DIAZ, Emilio, "Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco: el predicador y el comediante", *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, 2-3, 1979.

ORTIZ ZARAGOZA, José Mariano, *La procesión del Corpus en Valencia*, Valencia, 1970.

OSABA Y RUIZ DE ERENCHUN, Basilio, "Ermitas en el lugar de Otazu (Vitoria) y la Cofradía de los Santos Mártires Quirico y Julita su madre", *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, IV, 1948, pp. 315-355.

PAGLIA, V., *La pietà dei carcerati. Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*, Roma, Edizioni di Storie e Letteratura, 1980.

La morte confortata. Riti della paura e mentalità religiosa a Roma durante l'età moderna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1982.

PALMER, Robert P., *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France*, Princeton, 1939.

PANE, Luigi dal, "Dagli inizi del s. XVIII al 1815", en "Le corporazioni nel periodo della decadenza", *Storia del lavoro en Italia*, dir. por Amintore Fanfani, vol. IV, cap. VIII, Milán, 1958.

PAREDES ALONSO, Javier, *Mercaderes de libros. Cuatro siglos de historia de la Hermandad de San Gerónimo*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez-Editorial Pirámide, 1989.

PAZOS, Manuel R. OFM., "La Venerable Orden Terciaria de San Francisco en el Puerto del Son. Noticias históricas (1799-1874)", *Archivo Ibero-Americano*, XXXII, 1972, p. 149-211.

"La Venerable Orden Terciaria e San Francisco en el Puerto del Son", *Archivo Ibero-Americano*, XXXII, 1972, pp. 29-68.

PEDREGAL, L., J,. "Cofradías del Dulce nombre de Jesús", *Archivo Hispalense*, XXX,93-94, 1959, pp. 255-260.

"La devoción asuncionista en Sevilla. Aportación para su historia", *Archivo Hispalense*, XIII, 42-44, 1950.

PEREIRA PEREIRA, Jesús, "La religiosidad y la sociabilidad popular como aspectos del conflicto social en el Madrid de la segunda mitad del siglo XVIII", en EQUIPO MADRID, *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 230.

PÉREZ PORTO, Luis, *Relación e historia de las cofradías sevillanas*, Sevilla, 1916.

PEROUAS, Louis, "Les pénitents blancs d'Aubusson au XVIIIe siécle, 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.

PIN, E., *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine Saint- Potrin á Lyon*, París, 1956.

PLATA, Fuensanta, "Coliblancos y colinegros de Baena: Estructura social, poder político y simbolismo en la campiña cordobesa", *III Congreso de Antropología*, San Sebastián, 1984.

PLONGERON, B. (dir.), La *Religion populaire. Approches Historiques*, París, 1976.

PRIÈRE, *Prière et charité sous l'Ancien Régime*, Actes du colloque de Nancy-Epinal, 6-7 octobre 1990, *Histoire, économie, et societé*, 10, 1991, n. 3.

PULLAN, Brian, *La politica sociale della Repubblica di Venezia. 1500-1620*, Roma, Il Veltro, 1982.

Poverty and charity: Eurepe, Italy, Venice, 1400-1700, Aldershot, Variorum, 1994.

"Povertà, carità e nuove forme di assistenza nell'Europa moderna", *La città e i poveri*, Milano, Jaca Book, 1995, pp. 37-44.

RAMELLA Franco; TORRE, Angelo, "Confraternite e conflitti sociali nelle campagne piemontesi di Ancien Régime", *Quaderni Storici*, XV, 1980, 45, pp. 1046-1061.

RAMÍREZ, Mª del Prado, *Cultura y religiosidad popular en el siglo XVIII. Censo de hermandades, gremios y cofradías del Conde de Aranda en la provincia de Ciudad Real*, Ciudad Real, Bª A. y T. Manchegos, Diputación de Ciudad Real, 1986.

REMING, Ludwig, *Bruderschaften in Franken: kirchen und sozialgeschichliche Untersuchungen zum spatmittelalterlichen und fruhneuzeitlichen Bruderschaftswesen*, Wurzburg, Schoningh, 1986.

RELIGIOSIDAD, *La religiosidad popular*, (dir. ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUXÓ, Mª J. yRODRÍGUEZ BECERRA, S.), Barcelona, Anthropos-Fundación Machado, 1989, 3 vol.

RIENZO, M. G., "Il processo di cristianizzazione e le missioni popolari nel Mezzogiorno. Aspetti istituzionali e socio-religiosi", en el volumen dirigido por G. GALASSO y C. RUSSO *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Nápoles, Guida, 1980.

RIERA I MORA, Anna, "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.

RISULTATI, *Risultati e prospettive della ricerca sul movimento dei disciplinati,* Perugia, *Quaderni del centro di Documentazione sul movimento dei disciplinati* 1972.

RODRÍGUEZ BECERRA, S., "Cultura popular y fiestas", *Los Andaluces*, Madrid, 1980.

Las fiestas de Andalucía. Una aproximación desde la antropología cultural, Sevilla, 1985.

ROMERO SAMPER, Milagrosa, "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.

ROSA, Mario, "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 Mezzogiorono 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, pp. 293-345.

"Chiesa, idee sui poveri e assistenza in Italia dal cinque al settecento", *Società e storia*, III, 1980, pp. 775-806.

RUBIO GARCÍA, Luis, *La procesión del Corpus en el siglo XV en Murcia y la religiosidad medieval. Discurso leído por...*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1983.

RUMEU DE ARMAS, Antonio, *Historia de la previsión social en España. Cofradías, gremios, hermandades, montepíos*, Madrid, Revista de Derecho Privado, 1944 (reed.: Barcelona, El Albir, 1981).

SAN VICENTE PINO, Angel, *El oficio de Padre de Huérfanos en Zaragoza*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1965.

SÁNCHEZ GORDILLO, A., *Religiosas estaciones que frecuenta la religiosidad sevillana*, Sevilla, 1982.

SÁNCHEZ LÓPEZ, Juan Antonio, *Muerte y cofradías de Pasión en la Málaga del siglo XVIII (La imagen procesional del Barroco y su proyección en las mentalidades)*, Málaga, 1990.

SÁNCHEZ TERREROS, M. V., *El Hospital de Peregrinos y la Cofradía de Santo Domingo de la Calzada desde su fundación hasta la crisis del Antiguio Régimen*, Logroño, 1986.

SANCHO DE SOPRANIS, Hipólito, *Las cofradías de morenos en Cádiz*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, C.S.I.C., 1958.

SANCHO SERAL, Luis, *El gremio zaragozano*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1925.

SANTALÓ, J. L., "La política religiosa de Carlos III en los primeros años de su reinado (1760-1765)", *Archivo Ibero- Americano*, 17, 1967, pp. 73-94.

SANTIAGO OTERO, H. (coord.), *El Camino de Santiago, La hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Salamanca, 1993.

SANTOS VAQUERO, Ángel, *La Real Casa de Caridad de Toledo: una institución ilustrada*, Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Diputación Provincial de Toledo, 1994.

SARRAILH, Jean, "Note sur la réforme de la bienfaisance en Espagne a la fin du XVIIIe siècle", *Hommage a Lucien Febvre*, II, París, 1953, pp.371-380.

SARRIÁ MUÑOZ, Andrés, *Religiosidad y política. Celebraciones públicas en la Málaga del siglo XVIII*, Málaga, edición del autor, 1996.

SAUGNIEUX, Joël, "Ilustración católica y religiosidad popular. El culto mariano en la España del siglo XVIII", *La época de Fernando VI. Coloquio Conmemorativo de los 25 años de la Fundación de la Cátedra Feijóo*, Oviedo, 1981, pp. 275-295.

Foi et Lumiéres dans l'Espagne du XVIIIe. siècle, Lyon, 1985.

SCHMITT, Jean-Claude, "Apostolat mendiant et societé. Une confrérie dominicaine à la veille de la Réforme", *Annales ESC*, 1971/2, pp. 83-104.

Religione, folklore e società nell'Occidente medievale, Laterza, Bari, 1988.

SCHNEIDER, Bernhard, *Bruderschaften im Trierer Land: ihre Geschichte und Ihr Gottesdienst zwischen Tridentinum und Sakularisation*, Trier, Paulinus, 1989.

SEBASTIANI, Lucia, "Parrocchie e comunità in età teresiana", *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, vol. III, pp. 465-480.

SEGARRA ROCA, Miguel, "La devoción al Sagrado Corazón de Jesús en las serranías de Morella y en el viejo Maestrazgo de Montesa", *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, XXI, 1945, pp. 179-189.

SEGRET RIU; ROIG TORRENTO, Manuel; Mª Assumpta, *Altar des Colls (de Sant LLorenç de Morenys). História de la Confraria. Iconografia*, S.Llorenç de Morenys, Imprenta Huch, 1984.

SEPÚLVEDA, Ricardo, "La ronda de Pan y Huevo", *La Ilustración Española y Americana*, XXXIII,42, 1889, p. 290-291.

"La Ronda del Pecado Mortal", *La Ilustración Española y Americana*, XXXVI, 26, 1892, p. 22-26.

SHERWOOD, J., *Poverty in Eighteen-Century Spain. The Women and Children of the Inclusa*, Toronto, University of Toronto Press, 1988.

SIMÓN DIAZ, José, "La fiesta de S. Bernabé en Logroño (1784)", *Berceo*, II, 1947. p. 387-590.

SOUBEYROUX, J., "L'Alcalde de Casa y Corte Gaspar Melchor de Jovellanos et les problemes de l'assistance á Madrid (1778-1780)", *Caravelle*, 21, 1973, p. 105-114.

Pauperisme et rapports sociaux a Madrid au XVIIIéme siècle, Lille, Atelier Reproduction des Theses, Université de Lille III, 1978.

"Pobreza y asistencia social en el siglo XVIII español", *Revista de Estudios de Historia Social*, 12-13, Madrid, 1980.

STORIOGRAFIA, *Storiografia francese ed italiana a confronto sul fenomeno associativo durante il XVIII e XIX secolo*, (dir.: MAIULLARI, Maria Teresa), Torino, Fondazione Luigi Einaudi, 1990.

TALLON, Alain, *La compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667): spiritualité et societé*, París, Editions du Cerf, 1990.

TAVANO, Luigi, "Religiosità e società nelle confraternite di Gorizia (secoli XV-XIX)", separata de *Studi Goriziani*, Rivista della Biblioteca Statale Isontina di Gorizia, LVII-LVIII, 1983, pp. 146 y ss.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio, "El formulario de visita pastoral de Bartolomé de Carranza, Arzobispo de Toledo", *Anthologica Annua*, IV, Roma, 1956.

"La ermita de la Sma. Trinidad de Ituren", *Príncipe de Viana*, XXIII, 1962, p. 425-433.

El obispo ideal en el siglo de la Reforma, Roma, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1963.

"La cofradía de Nuestra Señora de Kizkita", *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de los Amigos del País*, XX, 1964, p. 375-397.

La Reforma Tridentina en San Sebastián. El Libro de mandatos de visitas de la parroquia de San Vicente (1540-1672), San Sebastián, 1972.

"Il vescovo ideale secondo il concilio di Trento", en *I tempi del Concilio. Società, religione e cultura agli inizi dell'Europa moderna* (Actas del congreso, suplemento a *Economia Trentina*, 1), Trento, 1995, pp. 249-251.

TEMPI, *I Tempi del Concilio. Società, religione e cultura agi inizi dell'Europa moderna. Convegno Internazionale*, actas del congreso celebrado en Trento, 27-30 de octubre de 1994 (suplemento de *Economia Trentina*, 1), Trento, 1995.

TERPSTRA, Nicholas, "Renaissance congregationalism: organizing Lay piety in Renaissance Italy", en *Fides et Historia*, 20, 1988, n. 3, pp. 31-40.

"Death and dying in Renaissance confraternities", en *Crossing the boundaries. Christian piety and the arts in Italian medieval and Renaissance confraternities* (dir. EISENBICHLER, K.), Kalamazoo, Western Michigan University, Medieval Institute Publications, 1991, pp. 179-200.

TILGHMAN NALLE, Sara, *Religion and Reform in a Spanish Diocese: Cuenca 1545-1650*, Johns Hopkins University, 1983.

TITOS MARTÍNEZ, M., *El Monte de Piedad de Santa Rita de Casia y los orígenes del crédito en Granada*, Granada, 1975.

TORRE, Angelo, "Il consumo di devozioni: rituali e potere nelle campagne piemontesi della prima metà del Settecento", *Cuaderni Storici*, XX, 1985, n. 58, pp. 207-211.

"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.

Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime, Venecia, Marsilio, 1995.

TORRELLA NIUBO, Francisco, *Gremios y Cofradías. Síntesis histórico-social*, Tarrasa, Publicaciones de la Cámara Oficial de Comercio e Industria, 1961.

El moderno resurgir textil de Barcelona. Siglos XVIII-XIX, Barcelona, Cámara Oficial de la Industria, 1961.

TOVAR MARTÍN, Virginia, *Los Cinco Gremios Mayores de Madrid, artífices de la "Entrada pública en la capital de España de los reyes D. Fernando VI y Dª. Bárbara de Braganza". Octubre 1746*, Madrid, Cámara Oficial de Comercio e Industria, 1980.

TROELTSCH, Ernst, *The Social Teachings of the Christian Churches*, 1911.

URIARTE, José Eugenio de,S.I., "La fiesta del Corazón de Jesús y la Corte de España en el año de 1765", *Razón y Fe*, 33, 1912, 165 y 437.

VALRAN, G., *Misère et charité en Provence au XVIIIe siècle*, París, Arthur Rousseau, 1899.

VALLADAR, Francisco de Paula, *Estudio histórico-crítico de las fiestas del Corpus en Granada*, Granada, 1886.

VARELA, Javier, *La muerte del Rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, Turner, 1990.

VARGAS GONZÁLEZ, A., "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.

VÁZQUEZ DE PARGA, L.; LACARRA, J. M.; URÍA RÍU, J., *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948.

VELASCO, Balbino, "Culto a Sto. Toribio de Mogrovejo en el Carmen de Madrid a partir de 1743", *Missionalia Hispanica*, 15, 1958, pp. 119-123.

VELASCO, H. M., *Tiempo de fiesta*, Madrid, 1982.

VENARD, Marc, "Les Confréries de metiers dans le Comtat Venaissin au XVIe. siécle", *Provence Historique*, 26, 1976. p. 65-82.

"Qu'est ce qu'une confrérie de dévotion? Réflexions sur les confréries rouannaises du Saint Sacrament", en *Les Confréries..., cit.*, pp. 253-262.

"Pour une sociologie du clergé au XVIe siècle. Recherche sur le recrutement sacerdotal dans la province d'Avignon", *Annales, E.S.C.*, 23e. année, 5, 1968.

"La fraternité des banquets", en *Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance* (coord. MARGOLIN, J.-C., SAUZET, R.), París, Maisonneuve, 1982, pp. 137-145.

VILLAS TINOCO, Siro, *Los gremios malagueños (1700-1746)*, Málaga, 1982, 2 vols.

VISMARA CHIAPPA, Paola, "L'abolizione delle missioni urbane dei gesuiti a Milano (1767)", *Nuova Rivista Storica*, LXII, 1978, p. 551 y ss.

VITA, *Vita religiosa a Canale. Documenti e testimonianze*, Turín, Impronte, 1978.

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

"Géografie des confréries à l'époque moderne", *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1983, pp. 259-268.

VOYE, L., *Sociologie du geste religieux. De l'analyse de la pratique en Belgique á une interprétation théorique*, Bruselas, 1973.

WEISSMAN, R.F.E., *Ritual brotherhood in Renaissance Florence*, New York, Academic Press, 1982.

ZARDIN, Danilo, *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, 21, 1982.

Riforma cattolica e resistenze nobiliari nella diocesi di Carlo Borromeo, Milano, Jaca Book, 1983.

"Confraternite e comunità nelle campagne milanesi fra cinque e seicento", *La scuola cattolica*, 1984, pp. 698-732.

"Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo", *Società e Storia*, 10, 1987, pp. 81-137.

"Confraternite e «congregazioni» gesuitiche a Milano fra tardo Seicento e riforme settecentesche", en *Ricerche sulla chiesa di Milano nel Settecento* (dir. ACERBI, A.; MARCOCCHI, M.), Milán, Vita e Pensiero, 1988.

"Il rilancio delle confraternite nell'Europa cattolica cinque-seicentesca", *I Tempi del Concilio. Società, religione e cultura agi inizi dell'Europa moderna*, Trento, 1995, pp.173-195.

ZEMON DAVIES, Natalie, "Assistance, humanisme et hérésie: le cas de Lyon", en *Études sur l'Histoire de la pauvreté*, coordinado por M. MOLLAT, París, 1974, II, pp. 761-822.

"From «popular religion» to religious cultures", en *Reformation Europe: a guide to research* (dir. OZMENT, S.), St. Louis Centre for Reformation Research, 1982, pp. 321-341.