



CAMPO Y CAMPESINOS EN LA ESPAÑA MODERNA

CULTURAS POLÍTICAS EN EL MUNDO HISPANO

**MARÍA JOSÉ PÉREZ ÁLVAREZ
ALFREDO MARTÍN GARCÍA**

(EDS.)

[ENTRAR]

CRÉDITOS

CAMPO y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispánico (Multimedia)/María José Pérez Álvarez, Laureano M. Rubio Pérez (eds.); Francisco Fernández Izquierdo (col.). – León: Fundación Española de Historia Moderna, 2012

1 volumen (438 págs.), 1 disco (CD-Rom): il.; 24 x17 cm.

Editores lit. del T. II: María José Pérez Álvarez, Alfredo Martín García

Índice

Contiene: T. I: Libro – T. II: CD-Rom

ISBN 978-84-938044-1-1 (obra completa)

ISBN T. I: 978-84-938044-2-8 (del libro)

ISBN: 978-84-938044-3-5 (CD-Rom)

DEP. LEG.: LE-725-2012

1. Campesinado-España-Historia-Edad Moderna 2. Culturas políticas-España-Historia I. Pérez Álvarez, María José, ed. lit. II. Rubio Pérez, Laureano M., ed. lit. III. Martín García, Alfredo, ed. lit. IV. Fernández Izquierdo, Francisco, col. V. Fundación Española de Historia Moderna. VI.

323.325(460)''04/17''

316.74:32(460)

Edición:

Fundación Española de Historia Moderna
C/Albasanz, 26-28 Desp. 2E 26, 28037 Madrid (España)

© Cada autor de la suya

© Fundación Española de Historia Moderna

© Foto portada: *Mataotero del Sil*

Editores de este volumen:

María José Pérez Álvarez

Alfredo Martín García

Coordinación de la obra:

María José Pérez Álvarez

Laureano M. Rubio Pérez

Alfredo Martín García

Colaborador:

Francisco Fernández Izquierdo

Imprime:

Imprenta KADMOS

Compañía, 5

37002 Salamanca

[VOLVER]

Los campesinos y sus curas¹

Pegerto Saavedra Fernández
Universidad de Santiago de Compostela
pegerto.saavedra@usc.es

Resumen

La reforma católica supuso en el mundo rural una extraordinaria revitalización de la parroquia y la omnipresencia de los curas de almas en la vida de las comunidades campesinas. No obstante, situaciones previas al Concilio tridentino, referidas a la estructura parroquial y al sistema benefical, y que originaban diferencias entre unas y otras diócesis, se mantuvieron en buena medida durante todo del Antiguo Régimen. A la vez, aunque las disposiciones conciliares situaban al cura en una posición privilegiada, la propia del buen pastor que guía al rebaño obediente, las prácticas religiosas, que para los campesinos no tenían sentido fuera de un contexto comunitario y se confundían con formas de sociabilidad profana, reflejan en su propio dinamismo el resultado de iniciativas múltiples y de pactos rituales que incorporan aspectos del folklore agrario y devociones locales y de parentelas. Curas y comunidades parroquiales no han de verse, en cualquier caso, como actores enfrentados, por cuanto los fieles exigen una asistencia religiosa que les garantice los medios para salvarse, que les dignifique e iguale socialmente, distinguiéndoles de gentiles e irracionales, y el cura, pese a superior nivel cultural, está obligado a hacerse entender por su fieles, a los que vigila, aconseja, ayuda, en una labor que sobrepasa con largueza su función de médico del alma. A este respecto, la política religiosa del reformismo dieciochesco no sólo reforzó y dignificó a los curas, sino que hizo más exigentes a las comunidades parroquiales.

Palabras clave

Curas, concejos, parroquias, sistema benefical, religiosidad campesina, política religiosa ilustrada, Antiguo Régimen.

Peasants and their priests

Abstract

In rural areas, the Catholic reform implied an extraordinary revitalisation of the parish and the omnipresence of the priests concerned with the salvation of souls in the life of rural communities. However, the situation prior to the Council of Trent in terms of the parish structure and the system of charitable works, which had given rise to differences between one diocese and another, remained largely in place throughout the ancien régime. At the same time, although the provisions of the Council of Trent placed the priest in a privileged position, one which was in keeping with the good shepherd who leads the obedient flock, religious practices, which for the peasants had no meaning outside a community setting and were confused with non-secular forms of sociability, reflected in their own dynamics the result of multiple initiatives and ritual pacts that incorporated aspects of agricultural folklore together with local forms of worship and saint's cults. Priests and parish communities should nevertheless not be seen as actors in conflict, since the faithful demanded a religious observance that would guarantee them the path to salvation and dignify and equalise them socially by differentiating them from irrational and heathen people, whilst the priest, despite having a higher cultural level, was obliged to make himself understood by the faithful he watched over, advised and helped, in an endeavour which far exceeded his role as physician of the soul. In this respect, the religious policies of the eighteenth century reform not only reinforced the dignity of priests, but also rendered parish communities more demanding.

Key words

Priests, councils, parishes, charitable works, peasant religiosity, religious policies in the Enlightenment, ancien régime.

¹ Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación HAR2009-13304, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

Un cura gallego entre campesinos leoneses

Antes de acceder en 1807 al curato de San Andrés de Rabanedo, que entonces distaba media legua de la ciudad de León, don Juan Antonio Posse rigiera las parroquias de Llánaves de la Reina y de Lodaes, en el noreste de esa dilatada provincia. Cuando a mediados de la década de 1830 redactó sus *Memorias*, recordará con gratitud y emoción a unos y otros feligreses. De los de Llánaves confiesa haber aprendido muchas cosas buenas en lo tocante en particular a la gestión del patrimonio comunitario, y ello a pesar de que su breve rebaño habitaba montañas escabrosas, siendo el pueblo un lugar solitario en las inmediaciones de la Liébana, “*un reducto salvaje, áspero, estrecho, horrible, y colocado en lo más interior, y más elevado de las montañas de León*”².

Aunque Juan Antonio Posse es un sacerdote sin duda singular –*cave singularitatem*, le advirtiera el rector del seminario de León antes de ordenarse–, que mostró ya de estudiante un fuerte carácter y después una decidida y abierta militancia liberal y antiseñorial, en varios aspectos podemos considerarlo el prototipo de cura párroco de la etapa final del Antiguo Régimen³. Viniera al mundo en 1766, en el Finisterrae gallego, en el seno de una familia campesina de cierto acomodo, pues sus abuelos paternos disfrutaban de un modesto mayorazgo. En cuanto sus fuerzas se lo permitieron guardaba ovejas y vacas y ayudaba a su padre en la labranza. Éste no sabía leer, pero sí sus tres hermanos, que abandonaron el campo, uno de ellos para ocupar la rectoría de las Muñecas, en el obispado de León, de presentación del marqués del Prado.

El niño Juan Antonio Posse asistió desde los nueve años a una escuela que abriera en la parroquia, en la que un maestro “de humor y taciturno” enseñaba al menos a leer en el *Christus* y el *Silabario*, escritos de su propia mano, y en *procesos* o documentos notariales que los alumnos buscaban en sus casas. A los 12 años –hacia 1778, por tanto– la familia lo envió al lado de su tío cura, quien de inmediato le plantó el *Arte* de Nebrija en las manos, para, poco después, ponerlo bajo la férula de un domine bárbaro, pésimo gramático y que enseñaba mal lo poco que sabía. Tras cuatro años de Gramática, el viejo sacerdote le hizo decorar la *Lógica* del padre Goudin, una auténtica “barbarie gótica”.

Siempre de acuerdo con la voluntad de su tío, Posse cursó Filosofía con los dominicos de León y Teología en la Universidad de Valladolid, institución por la que muestra un sincero aprecio, quizá porque algunos docentes de la Sagrada Facultad estaban más próximos a Tamburini que a Melchor Cano. En ella se graduó de bachiller, después de fingir que cursara un año de Teología en el seminario conciliar de León, cuyos estudios se incorporaran a la universidad, algo habitual en la época⁴. Resuelto a opositar a curatos, recibió la prima tonsura y aprobó el

² POSSE, J. A. (1984). *Memorias del cura liberal Don, con su discurso sobre la Constitución de 1812*. Madrid: Siglo XXI, p. 51.

³ Aparte de las *Memorias* citadas, pueden consultarse algunas publicaciones recientes que abordan la biografía de Posse. Vid., en particular, DURÁN LÓPEZ, F. (2005). *Vidas de sabios: el nacimiento de la autobiografía moderna en España*. Madrid: CSIC, y *Xornadas sobre a figura de D. Juan Antonio Posse (2007. Laxe)*, edic. de Xosé M^a Lema Suárez, Noia (A Coruña), Toxosoutos, 2008.

⁴ El 10 de agosto de 1790 asiste a una fiesta en una parroquia gallega próxima a la suya, e interviene con atrevimiento en las diputas surgidas entre los curas, negando, entre otras cosas, la infalibilidad del papa y afirmando que “*todos los maestros de Santiago eran unos pedantes, que no sabían sino frailadas*”. Cuando uno de los curas presentes le pregunta en dónde ha estudiado, responde con petulancia: “*donde yo he estudiado saben las piedras más que usted y cuantos están presentes*”; *Memorias*, op. cit., pp. 34-35.

primer concurso al que se presentó, aunque no consiguió una parroquia hasta una segunda oposición, celebrada a principios de 1793. Antes de partir hacia Llánaves tuvo, lógicamente, que ordenarse, para lo que debió asistir a rigurosos ejercicios espirituales en el seminario de León, reformado por el obispo Cuadrillero⁵.

Podemos, sin duda, considerar a este cura como ejemplo de *pastor bonus*: piadoso, austero, consagrado al cumplimiento de sus obligaciones de párroco y firmemente convencido de la dignidad del estado sacerdotal. De hacer caso a sus confesiones, ni antes ni después de recibir las sagradas órdenes tuvo comercio torpe con mujeres. Así, refiere que durante su estancia en Valladolid nunca quiso implicarse en intrigas amorosas, “*bien fuese por vergüenza natural que me impedía su trato, bien por un honor, bien o mal entendido, o por todo junto. Aborrecía los hombres libertinos. Y aparté posada de un compañero que me convidó una noche a sacrificar a Venus*”. Mas tan radical castidad no fue siempre resultado de la virtud, pues con ocasión de pasar las vacaciones en casa de su tío conoció a varias muchachas, y una le perturbaba profundamente: “*era viva, alegre, blanca y limpia (...); pero sumamente reservada y jamás quiso consentirme acción alguna menos honesta. Aunque no había estudiado, sabía la ciencia natural de atraer sin consentir y esto era lo que más irritaba. ¿Quién podrá creer que emprendí viajes de siete y diez leguas para verla, estar junto a ella pocas horas y sin disfrutar de sus favores, los más secretos, en manera alguna? Pues así fue, y de este modo entré en el sacerdocio sin llegado a mujer alguna en cosa grave, y libre los vicios groseros, indecentes, a los que suele entregarse la precipitada juventud*”. La continencia la guardó durante su vida como presbítero, cosa que al parecer no hizo su tío, aunque no por ello deja de considerarle buen sacerdote: “*su genio era un poco arrebatado; algo débil en materia de mujeres, pero de corazón muy noble, amante, caritativo, franco, lo cual le mereció la estimación de los parroquianos en los tres curatos que había tenido*”⁶.

En noviembre de 1812 don Juan Antonio Posse difundió entre los feligreses de San Andrés de Rabanedo su conocido y memorable *Discurso* en defensa de la Constitución de Cádiz, un texto que constituye un canto a la dignidad humana, reñida con la arbitrariedad y el despotismo propios del Antiguo Régimen. No obstante, en su labor como párroco no parece haberse dedicado a la promoción del bienestar material entre sus feligreses, algo que los ilustrados y primeros liberales reclamaban de los curas⁷. Participó en la vida comunitaria, y dejó testimonios

⁵“El señor Cuadrillero se acercaba a su fin y había procurado aquietar sus temores con establecimientos devotos. Entre otras muchas cosas grandes, había hecho las Constituciones del Seminario, aprobadas por el Consejo para norma de los colegiales y colegio. Con arreglo a ellas mandó que todos los ordenados se encerrasen durante el tiempo de su ordenación; que allí asistiesen al estudio de Moral y Rúbricas; que predicasen por turno en ciertos días (...). El 24 de noviembre entré de morador a practicar con los demás todos estos ejercicios, prepararme para recibir las órdenes y considerar las obligaciones que iba a contraer. Después de haber sacrificado mi juventud a enojosos estudios, era menester que soportara la continencia todos los días de mi vida, y debía pensarlo bien”; *Memorias*, op. cit., pp. 48-49.

⁶ Por lo tocante a su saber, no había estudiado sino moral [por los padres Lárraga, Echarri y Riccis]: “*Pero tenía un excelente consejo en los testamentos, enfermedades y exhortaciones a sus feligreses y extraños, y una muy exquisita dirección en el tribunal de la penitencia. Con estas condiciones no podía ser menos de lo que fue, esto es: un excelente cura*”. El anciano rector falleció el 26 de junio de 1807, poco tiempo después de que su sobrino tomase posesión del curato de San Andrés de Rabanedo; *Memorias*, op. cit., pp. 46-47 y 105.

⁷ Cf. DOMINIQUE J. (1995) (ed. original 1992). “El sacerdote”, en Michel Vovelle et alii, *El hombre de la Ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 359-4. Y, de modo muy exhaustivo para el caso francés, Pierre Sage (1951), *Le «bon» pêtre dans la littérature française d’Amadis de Gaule au Génie du Christianisme*, Ginebra-Lille.

del lugar relevante que el pastor de almas ocupaba entre su rebaño: *“En algunas reuniones concejiles y comunes a todos se juntaban, comían, bebían, almorzaban o merendaban o cenaban todos juntos; unas veces hombres y mujeres, como en una de las cuatro letanías, que llegaban a las tierras para bendecirlas; otras solo los individuos del Ayuntamiento, que se juntaban en casa del procurador u otro donde se regalaban bien con lacones, ovejas, pies de puerco, etc. El cura era uno de los convidados, con otras personas de distinción. Yo miraba estas comidas periódicas como que contribuían a mantener la unión y la paz entre los vecinos”*. Con ocasión de los bautismos –a cuyas comidas no asistía– le regalaban diversos manjares, lo mismo que en festividades o a la vuelta de viajes: *“En los testimonios de su bondad conmigo no debo omitir que regularmente por las pascuas me regalaban todas rollos de manteca y leche (y en muchas vigiliyas), y algunas mujeres, cuando amasaban, me hacían y enviaban bollos, a que sabían era afecto; y los hombres, cuando venían de Campos, nunca dejaban de enviarme una jarra de vino y uno o medio cuartal, sin contar muchas otras expresiones con que a porfía se esmeraban en tenerme contento”*⁸.

Ahora bien, lo que los campesinos esperan de su cura es que desempeñe con responsabilidad sus obligaciones de médico del alma: celebración de misas, asistencia a moribundos, predicación... Cuando abandona Llánaves para trasladarse a Lodaes, *“mis pobres feligreses no trataron de oponerse a lo que no podían impedir. Se quejaban de su mala fortuna al ver mi ausencia y decían «todos nos dejan, hasta las aves; nadie quiere vivir entre nosotros». Unos me reconvenían con lo que les había ponderado su pretendida felicidad, pues que, en lugar de aprovecharla, no la quería y los dejaba; otros, con dichos y exclamaciones, me entretenían hasta las lágrimas; de manera que viendo que no podría despedirme resolví caminar sin su noticia”*.

Don Juan Antonio Posse se ganó asimismo el respeto, aprecio y cariño de su nuevo rebaño, el vecindario de Lodaes, siete leguas al sur de Llánaves. De entrada manifestó su intención de no innovar en las prácticas que siguiera el anterior cura, *“pero que, por descontado, diría la misa en los días festivos más temprano para que los pastores y demás que tuviesen precisión de salir del pueblo la oyese y se enterasen de la religión oyendo mis pláticas. No fue necesario más para ser querido de la parroquia y cercanías”*. Confiesa que disfrutó en el nuevo curato, en donde gozaba de muchas comodidades: *“Mis feligreses estaban contentos conmigo y yo con ellos. La renta de mi curato era más que lo preciso para sostener mi estado. Tenía buena casa, buena iglesia, un buen acopio de libros, cual tenían pocos eclesiásticos. Algunas pocas desavenencias en la parroquia se componían al momento. Entraba en las concurrencias y fiestas de la circunferencia; una buena voz, una figura no despreciable junto con la viveza de la juventud, me hacían desear y gozaba de todos los regalos”*. Sólo el amor a su patria gallega le arrastraba a *“acercarme a ella y ponerme en proporción de visitarla”*, de ahí su traslado a San Andrés de Rabanedo en 1807, después de unos nueve años en San Pedro de Lodaes.

Compuso el sermón de despedida, *“que interrumpí muchas veces con mis lágrimas”*, y determinó leerlo el martes de Resurrección por ser día de poca concurrencia: *“Apenas amaneció, mandé tocar a misa, y antes de subir al altar ya estaba la iglesia llena de gente. A pesar de mis precauciones se pudo traslucir que iba a despedirme en este día (...). Concluida la misa, me volví al pueblo, y mirándoles un poco les mandé sentar par decirles adiós por última vez como*

⁸ *Memorias, op. cit.*, pp. 59 y 64.

su cura. Al punto prorrumpieron en gemidos y llantos, de tal manera que yo también lloraba". Después de recordarles que en la custodia quedaba el Santísimo Sacramento, en el altar el patrón San Pedro y otros santos protectores, en las tumbas los huesos de los antepasados, y que al lado de todo eso, su marcha se reducía a que un hombre solo se ponía en camino, les declaró que no había adquirido un palmo de tierra ni enriquecido a familiares, que no malgastara en borracheras y glotonerías; que *"tampoco he solicitado a vuestras mujeres, ni corrompido vuestras hijas, y aunque haya sido malo, siempre he procurado no escandalizaros ni daros ningún mal ejemplo. He procurado deciros siempre la verdad, o lo que creía que lo era, y si acerca de esto y mi deber de predicaros he sido omiso y descuidado os ruego me lo perdonéis y pidáis al Eterno Juez me lo perdone con las demás faltas e ignorancias que haya cometido"*.

Con respecto al nuevo sacerdote de Lodaes, les ponderó *"cuanta era la dicha de tener un buen cura"*, de modo que les deseaba esa gracia: *"Sin embargo, os digo y repito: que unos buenos feligreses hacen un buen cura. Que un cura, por bueno que sea, no será más que un hombre, que tendrá todos los defectos de la humanidad y que, por lo mismo, tendréis que sufrir y soportarle las faltas que no sean contra el bien común de la parroquia, o que no provengan de un corazón corrompido y depravado por la avaricia y las malas costumbres"*. Frisando los 42 años y tras casi 15 ejerciendo la cura de almas, Posse se marchó de San Pedro de Lodaes, bañado en lágrimas pero satisfecho de ver que las ovejas que abandonaba *"me lloraban como si fuese su padre común. Confieso que hay momentos en la vida del hombre que dulcifican las penas de que está sembrada nuestra carrera mortal. Este día me ha hecho derramar más lágrimas que nunca hasta hoy. Pero tampoco he tenido ni tendré acaso nunca otro día más glorioso"*⁹.

A pesar de que las *Memorias* de Posse son conocidas y de fácil consulta, me he alargado en las citas porque, en relación con el tema de mi intervención, tienen una importancia fundamental como testimonio –aun siendo confesión de parte– de la relación de un cura celoso de su ministerio con comunidades parroquiales y concejiles bien organizadas y poderosas, resueltas a defender sus ámbitos competenciales, a los que no escapaban la intervención en la vida religiosa, ya sea en la organización de celebraciones, en el control del patrimonio de la fábrica y hasta del propio templo parroquial, en particular de la torre y las campanas¹⁰. Las investigaciones del prof. Laureano Rubio sobre los concejos leoneses, basadas principalmente en numerosas ordenanzas que ha editado y analizado, constituyen pruebas resolutorias de la fortaleza de las comunidades campesinas y del vigor del derecho consuetudinario¹¹.

⁹ *Memorias*, op. cit., pp. 99-101. Lodaes se halla en la actualidad bajo las aguas de un embalse.

¹⁰ El interés de Gumersindo de Azcárate por las *Memorias* de Posse, que publicó en la revista *La Lectura* en 1916-18, nace precisamente, como recuerda Richard Herr, de la información que el cura proporciona sobre las prácticas comunitarias de Llánaves. Vid., DE AZCÁRATE (1883). *Ensayo sobre la historia del derecho de propiedad y su estado actual en Europa*, Madrid, s.n.

¹¹ Cf. RUBIO PÉREZ, L. (1993). *El sistema político-concejal en la provincia de León*, Universidad de León, obra fundamental para entender la organización de los concejos, ordenanzas, fortaleza y competencias. Del mismo autor (1998), *Visitas, juicios de residencia y poder concejal en la provincia de León: mecanismos de control en el marco del régimen señorial durante la edad moderna*, Universidad de León, y las síntesis (2009). *El concejo y La gestión del común*. León: Edilesa (vols. 35 y 41 de la "Biblioteca leonesa de tradiciones"). Para la zona de montaña, vid., asimismo, PÉREZ ÁLVAREZ, M^a. J. (1996). *La montaña Noroccidental leonesa en la Edad Moderna*, Universidad de León, y (1998) *Omaña y sus concejos en el siglo XVIII*, Universidad de León.

Y lo primero que ponen de manifiesto las ordenanzas es que las campanas pertenecen al concejo, que decide cuando y para que se tocan: a concejo, a fuego, a difunto, a tormenta, a fiesta, a vecera, a lobo cazado, a pesca comunitaria en el río, etc. Así, las del lugar de Buisán, redactadas en 1692, mandaban a los regidores que *“el día que hayan de hacer concejo, toquen a la noche como cuando tocan a concejo, y para que sepan los vecinos que es hacendera [facendera] levanten la campana grande en alto. Y ese otro día que haya de partir el concejo a la dicha hacendera se vuelva a levantar dicha campana para que nadie pretenda ignorancia”*. Y las de Palacios de Jamuz, de 1636, señalaban que, *“por cuanto las campanas tañidas enracen los aires y despiertan la devoción de los fieles (mayormente en tiempos de truenos), por tanto mandamos que desde el día de San Marcos hasta que se levanten los vagos todos los días, y al amanecer y a medio día, se taña por velia [por rueda] a nubló, y cada y cuando que atronare acuda el tañidor, pena de dos reales por cada vez que faltare (...) Y mandamos que en tiempo de gran tempestad de cada casa acuda una persona mayor a la iglesia”*¹². Precisamente por la cuestión del toque de campanas tuvo don Juan Antonio Posse un incidente con sus feligreses de Llánaves, cuando en el día de Santo Tomás, después de tocar él a misa, tocó el regidor a concejo: *“les envié un recado, para que disolviesen el concejo. El regidor tuvo la cordura de callar y remitirme al mayordomo por si no tenía quien me ayudase a misa. Concluida ésta me fui al concejo a pedirles cuenta del desprecio de mis órdenes. Trató de contestarme con sus urgencias, en que no debía mezclarme. Levanté la mano, le di de bofetones y le tiré sobre su asiento. Los vecinos me apartaron y procuraron tranquilizar”*. Al final, el propio regidor abofeteado, considerando que la actitud del cura derivaba de su inexperiencia y arrojo juveniles, se negó a poner el asunto en conocimiento del prelado¹³.

En lo tocante a estas cuestiones, el prof. Laureano Rubio ha señalado que si en la alta Edad Moderna los concejos se celebraban a menudo en el pórtico o dentro de la iglesia, y se accedía al campanario desde el interior del templo, desde la segunda mitad del XVII las reuniones vecinales tienen lugar en alguna plazuela de los pueblos, o en la casa de concejo cuando existe, y la subida al campanario se realiza desde el exterior. “Las campanas y el pendón del pueblo son”, decía el refrán, y los contratos para construir torre y campanas, aprobados por los concejos sin intervención del obispo, acreditan la veracidad del dicho popular¹⁴.

Las ordenanzas concejiles reglamentaban, además, muchas celebraciones religiosas, obligando a los vecinos con casa abierta a participar en ellas. Las de Burón, por ejemplo, disponían en su capítulo 54 *“que todos los vecinos de esta villa asistan a las rogativas de mayo y a las demás procesiones que se hicieren de devoción de la villa, y si el vecino estuviera ausente (...), vaya y asista su mujer, y no la teniendo, la persona mayor de su casa”*. Las de la villa de Cabarcos, de 1740, estipulaban que los lugareños debían limpiar los caminos para la procesión

¹² En RUBIO PÉREZ, L. *El sistema político-concejil*, op. cit., pp. 295 y 409.

¹³ POSSE, J. A. *Memorias*, op. cit., pp. 62-63. El día de Santo Tomás no era festivo, pero Posse quería fomentar entre sus feligreses la devoción al santo.

¹⁴ “La torre de la iglesia se convierte en un importante referente de la comunidad al albergar las campanas y de alguna forma servir como elemento de identidad en tanto en cuanto su esbeltez, formas y dimensiones van a guardar alguna relación con el poder económico de la comunidad a la que representa. Parece lógico, pues, que las campanas fueran patrimonio del pueblo y como tal eran fabricadas y costeadas por el pueblo en tanto en cuanto la función secular y social estaba muy por encima de la religiosa (...). El hecho de que a partir del XVIII se generalice el acceso al campanario desde el exterior del recinto de la propia iglesia viene a justificar la estrecha vinculación entre la campana y la comunidad concejil”. Laureano Rubio Pérez, *El concejo*, op. cit., pp. 111-112.

de Corpus: “y asimismo acordaron que siempre que hubiese procesiones, principalmente en las letanías de marzo y día de la Ascensión, que se lleva el pendón al agro, asista de cada casa a lo menos una persona y el que faltare sea multado en medio real (...). Y debajo de la misma pena estén obligados a asistir a las rogativas que se hicieren por concejo”. Las de Reliegos, de 1676, obligaban a guardar las fiestas de precepto y las locales –Santa Eugenia, Santa Brígida, San Gregorio, Santo Toribio– y a procesionar a la ermita de Santiago, “yendo de cada casa una persona mayor, pena de real y medio para gastos de concejo, y los oficiales de él tengan cuenta con sacar del señor obispo dé su provisión para ir a la dicha procesión”. Las de la Hermandad de las Riberas disponían, en 1756, que en todas las letanías y rogativas que se hiciesen para la conservación de la salud pública, frutos y ganados, los vecinos debían asistir a ellas por los campos, procesionalmente, “no estando enfermos o fuera del lugar dos días antes, pena de dos reales para la luminaria del Santísimo de la iglesia parroquial de este lugar”. En fin, las del concejo del valle de Valduerna, de 1676, conminaban a todos los vecinos a estar presentes en la iglesia en el momento de la salida de la cruz parroquial para cualquier procesión o rogativa, “y el que habiendo ido a la procesión no volviere con ella a la iglesia, pague otro real”¹⁵.

En este sólido armazón comunitario muchas prácticas religiosas eran a la postre deberes rituales que habían de cumplirse en un entramado de reciprocidades que funcionaba, no entre personas, sino entre las casas o vecinos de cada pueblo, pues son las casas de vecindad, y no las personas, las que están representadas dentro y fuera de la iglesia parroquial, sea en las rogativas, los velatorios y funerales, el acompañamiento del viático, al igual que en la gestión de los comunales¹⁶. En algunos concejos, durante la misa dominical los vecinos debían repartir por turno o rueda (*velía*) el pan bendito, y muchos trabajos quedaban suspendidos en el momento de producirse un fallecimiento, para que adultos de todas las casas velasen el cadáver y asistiesen al entierro. Las ordenanzas de Ordiñuela, de 1693, incluían ambos mandatos: “Ordenamos y mandamos que cada domingo se dé por vecindad el pan blanco necesario para bendecir y repartir en la iglesia, y que el que no lo hiciere cuando le toca pague un real”, y: “ordenamos y mandamos que cuando se eche la campana en alto para enterrar a cualquier difunto grande o pequeño y para llevar a Su Divina Magestad a los enfermos, acudan todos los vecinos a asistir a estos ministerios...”. Las ordenanzas de las Labanderas mantenían este precepto en 1821; las de las Regueras especificaban que “el día que se diese sepultura a cuerpo mayor o menor ningún vecino pueda unair el ganado ni trabajar hasta salir del entierro, para que precisamente asistan a él, vaya más decente y se le encomiende a Dios”; y las de Cuevas que, “cuando muriere alguna persona en este dicho lugar, vecina o no vecina, de catorce años arriba, si se quedare de un día para otro sin enterrar o muriere de noche, se junte todo el concejo en casa del tal difunto y digan sus oraciones, y se queden seis hombres que velen el cuerpo toda la noche, y les den dos azumbres de vino”¹⁷. En las de la Vega de Condado, de 1829, la obligación

¹⁵ RUBIO PÉREZ, L. *El sistema político-concejil*, op. cit., pp. 248, 344, 365 y 461.

¹⁶ Vid., a modo de comparación, ZINK, A. (1997). *Clochers et troupeaux. Les communautés rurales des Landes et du Sud-Ouest avant la Révolution*. Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 20-23, en donde insiste en que los verdaderos miembros de la comunidad son las casas, no los individuos.

¹⁷ RUBIO PÉREZ, L. *El sistema político-concejil*, op. cit., pp. 292-293, 363, 390 y 461. Las ordenanzas de Ordiñuela también se ocupaban del toque de la campanilla de ánimas: “que se toque todos los días la campanilla de ánimas al poner el sol, poco más o menos, y el que la tocase sea persona suficiente para dicho ministerio”; y las de las Cuevas detallaban además las penas, dependiendo del tipo de ausencia: “Y si faltare alguno de los que han de velar el cuerpo, pague dos reales de pena; y si viniere tarde, cuatro cuartos; y de los demás vecinos, el que no se

vecinal de acompañar el viático figuraba en el capítulo primero: “*mandamos que siempre que saliere por las calles el Santísimo Sacramento a algún enfermo (...), sean obligados todos los vecinos y demás personas de cualquier estado y condición que sea a acompañar a su Divina Magestad. Y si por alguna legítima causa no pudiere o se lo impidiere algún accidente, si le cogiere en la calle póstrase de rodillas en tierra con la mayor reverencia, y manténgase de esta suerte hasta que haya pasado, de modo que no se pueda a ello excusar por lodo, polvo, ni otra frívola causa*”¹⁸.

Los concejos imponen, por tanto, el cumplimiento de obligaciones religiosas de tipo ritual y comunitario; penalizan con multas a los discolos y, en algunos casos, exigen también una contribución a los mozos y mozas que van a contraer matrimonio¹⁹. El importe recaudado podía destinarse a fines puramente religiosos, como el sostenimiento de la lámpara del Santísimo, que a la postre se considera una carga para los feligreses; pero más a menudo es utilizado en celebraciones colectivas, no en vano muchas multas se cobran en vino, consumido en las reuniones vecinales. Beber por la copa comunal del concejo contribuía sin duda a reforzar la paz y armonía dentro del pueblo. Y sólo así se explica esa especie de obsesión de las ordenanzas por imponer “penas vinales”. Las había que hasta reglamentaban el orden y concierto que debía regir mientras la copa circulaba de mano en mano: “*ordenaron que ningún vecino pueda beber en concejo más de la vez o veces que le cupiera por su turno, como a los demás vecinos, pena de una cántara de vino por cada vez que él hiciese lo contrario*”, y también: “*ordenaron que estando en concejo los vecinos se pongan en orden, y estándolo, habiendo de beber, empezando a escanciar siempre por los hombres aparte, como es costumbre, y después siga la tanda adelante por su orden y que ninguno sea osado a levantarse ni a mudarse de una parte a otra en cuanto se escanciare*”²⁰.

En realidad, las ordenanzas concejiles, con su minuciosa reglamentación de la defensa y aprovechamiento de los recursos colectivos y otros aspectos de la vida comunitaria —como los que acabamos de señalar—, reflejan consensos vecinales, pero también, en cuanto que penalizan las transgresiones —y nadie puede resistir la retirada de “prendas” de su domicilio—, han de considerarse mecanismos de “disciplinamiento”, esto es, instrumentos coactivos para imponer modelos de comportamiento que exigen que reine la paz entre las diversas casas —nadie debe alterar el orden en las reuniones— y que se respeten otros mandatos eclesiásticos, de ahí que prohíban las blasfemias y obliguen a guardar los días festivos, evitando trabajos mayores, e incluso que algunas dispongan que las mujeres casadas no salgan de casa sin toca, como si fuesen solteras. Varias ordenanzas comienzan incluso con una profesión de fe que recuerda a las que

hallare presente al tiempo que el concejo a la oración, pague cuatro cuartos; y si faltare al encomendar, dos cuartos, y si no estuviere allí al tiempo que sacan el cuerpo, otros dos; y si algún vecino estuviere ausente o enfermo, supla su mujer”. Algunas de estas obligaciones se mantuvieron prácticamente hasta la actualidad.

¹⁸ RUBIO PÉREZ, L. *El sistema político-concejal*, op. cit., p. 352. “Y si se verificase que algún vecino u otra cualquier persona le cogiese en la calle y faltase a obra tan piadosa y tan buena por pereza y flojedad, y no teniendo impedimento suficiente, sea castigado en media libra de cera para la iglesia, o su importe”.

¹⁹ Al respecto, las ordenanzas de Andiónela, de 1693, mandaban en su capítulo IV que “*cualquier hijo de vecino de este lugar, al par que se casare, dé y pague a nuestro concejo diez azumbres de vino; con más a cada vecino dos libras de pan blanco y dos sardinas; y cualquiera hija de vecino que se casare y saliere a vivir fuera del lugar pague a dicho nuestro concejo media cántara de vino, y el que estando viudo casare con doncella porque una cántara de vino, y casando con viuda pague media cántara*”. *Ibidem*, p. 286.

²⁰ *Ibidem*, p. 329. Se trata de capítulos de las ordenanzas del Val de San Lorenzo, de 1692. Hay que tener en cuenta que el consumo de vino, en las aldeas en donde no se cultivaba, era un lujo.

encabezan los testamentos: “*Primeramente, ordenamos y mandamos que, como cosa principal señalada por nuestra Santa Madre Iglesia, y debida observar por los fieles católicos cristianos, todos los vecinos de nuestro concejo, y otras cualesquier personas que se hallaren en él, alaben y bendigan el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y una sola y divina esempcia, y el de la Soberana Reina de los Ángeles, Madre de Nuestro Redemptor Jesucristo y Señora y Abogada Nuestra, junto con todos los coros y jerarquías de Ángeles y Santos de la Corte Celestial*”²¹.

En las ordenanzas que se ocupan del cura, que son más bien pocas, éste tiene algunos privilegios que no lo libran de ser un vecino más a ciertos efectos y, aunque no suele asistir a las reuniones concejiles, no está exento de las multas por los daños que puedan causar sus ganados. En Burón, los capítulos 30 y 31 de las ordenanzas de 1751 mandaban “*que los señores curas y demás beneficiados que hay y hubiese en esta villa tengan obligación de dar fiador con casa abierta separada de las de donde habitan, lego, llano y abonado, para que libremente se puedan sacar las prendas para el castigo de penas y daños que con sus ganados se hagan y sus criados ejecutan en los montes, y si faltasen a la compostura de puertos, caminos y puentes, porque han de contribuir de ellos como un vecino*”, y a la vez: “*que las caballerías en que anduviesen los eclesiásticos como el señor cura y beneficiado las puedan echar a las veceras de esta villa, de su cuidado y obligación, sin hacer daño en los frutos, que si lo hicieren lo han de pagar, y si fuesen a la vecera bueyal por cada vez paguen trescientos maravedís, y los demás que tuviesen las echen a la vecera del concejo y las guarden como los demás vecinos*”. Las de Redelga estipulaban que el concejo le guardaría al cura un par de bueyes, “*y si tuviere más los haya de guardar él como cada uno de los vecinos de este dicho lugar*”; y las de Toralino establecían que el concejo incorporaría la yegua al cura con el rebaño común, pero le obligaban a dar fianzas al entrar en posesión de la parroquia (“*donde no le prendan los ganados hasta que dé fianzas a que pagará los daños que hiciere con sus ganados*”)²².

A propósito de esas situaciones, que permitían al concejo coaccionar a los curas, don Juan Antonio Posse recuerda como, por vía de concierto, los feligreses de San Pedro de Lodares le toleraban que alimentase la yegua en los terrenos comunales, y también estaban ajustados todos los derechos que el rector podía exigir por cualquiera de las actividades propias de su ministerio: “*En el lugar no podía haber cuestiones razonables y fundadas entre el cura y los feligreses. Se acababa [1807] de hacer los apeos donde estaban señalados los derechos de los curas y las obligaciones de los parroquianos en diezmos, frutos de estola y pie de altar; entierros, misas, ofertas, letanías y hasta se había señalado pasto para la caballería del cura, a fin de evitar daños y contiendas acerca de su guarda y cotos boyales. Cuando fallecía alguno había que decirle cuatro misas, con sus oficios, por su limosna respectiva, si tenía bienes, y si no los tenía, gratis. Las ofertas del año y todas las menudencias imaginables estaban*

²¹ *Íbidem*, p. 313. Se trata de las ordenanzas de Turienzo, de 1809. Sigue con la especificación de las multas a los blasfemos, y con la obligación de respetar los días de precepto. Las ordenanzas de Andíñuela, de 1693, comienzan con una invocación igual, lo que indica que tiene mucho de fórmula ritual; p. 285.

²² RUBIO PÉREZ, L. *El sistema político-concejal*, op. cit., pp. 195-196, 313, 449 y 459. De interés resulta asimismo el capítulo 29 de las ordenanzas de Montrondo (1785), que obligaban al cura a convidar a los varones del concejo en las cuatro festividades del año (Pascuas y Difuntos), y dar un yantar a la toma de posesión del curato; los vecinos se obligaban a guardarle un par de bueyes, otro de cerdos y la caballería. En PÉREZ ÁLVAREZ, M.^a J. *Omaña y sus concejos*, op. cit., p. 120.

señaladas, pues parece estaban previendo la destreza de los eclesiásticos en inventar socaliñas, y quisieron precaver todo motivo de disputa”²³.

Las ordenanzas concejiles, en cuanto normas que reglamentan todo lo que toca al proco-mún, desde la adquisición de vecindad al aprovechamiento de los pastos de los puertos, otorgan una gran visibilidad al concejo de vecinos, y mucha menos a la parroquia, aunque su territorio sea el mismo de la comunidad vecinal. La naturaleza de la fuente introduce este sesgo, pero detrás está la realidad, pues el propio don Juan Antonio Posse, hablando de Llánaves, describe la comunidad de tierras, distribuidas en suertes iguales cada doce años, y los efectos sociales y hasta cívicos de esta práctica: una sociedad de campesinos que vivían “*en una dichosa medianía, o más bien, en una honesta pobreza*”, pero sin pobres *ostiatim*; una policía u orden comunitario admirable; un ejemplo de sencillez y virtud, a la postre, para un cura austero, que rechazaba las grandes desigualdades sociales, origen de la corrupción: “*solamente en la medianía puede haber la unión, la paz y todas las virtudes que deben tener los hombres reunidos en sociedad*”²⁴.

En este contexto comunitario, el cura ejercía sus funciones sacramentales y pastorales y gozaba de la jurisdicción correspondiente sobre el territorio parroquial, pero debía respetar los ámbitos de actuación del concejo vecinal, incluida la intervención que éste tenía en la organización de celebraciones religiosas, en el nombramiento y control del mayordomo, o en la penalización por incumplimiento de asistencia a entierros y rogativas, por trabajar en festivos o por blasfemar. La capacidad del concejo para dialogar y negociar con la autoridad religiosa y para mantener en la liturgia una parte de su cultura folklórica –por ejemplo, las procesiones por los campos– resulta indudable. La vida religiosa se convierte así en un “pacto ritual”, en un intercambio en el que, en cierto modo, solo tienen sentido las celebraciones colectivas, ya sean rogativas, letanías, fiestas de santos, funerales, misa dominical o precepto y comunión pascual. Las tarifas de los servicios, y en especial las obvenciones que las familias –o las casas– presentaban al cura en ciertas festividades, hacen aún más evidente este intercambio²⁵.

La red parroquial y el número de clérigos

Así y todo, el modelo leonés de relación entre las comunidades vecinales y sus párrocos –modelo que también presenta variantes dentro de la provincia– no puede, lógicamente, extenderse a España entera. En León existe una tupida malla parroquial, parroquia y pueblo suelen identificarse, los concejos vecinales funcionan como instituciones con gran vitalidad, interviniendo en la vida religiosa –un componente fundamental a la postre de la vida comunitaria–, y a la vez las parroquias, en general de pequeño tamaño, están bien atendidas, al menos en el

²³ *Memorias*, op. cit., p. 102.

²⁴ Escribe Posse en el emotivo recuerdo que tributa al pueblo de sus primeros y apartados feligreses: “*Tú me has dado lecciones para soportar las amarguras con que ha sido sembrada mi vida casi siempre después de que te he dejado*”, *Memorias*, op. cit., pp. 64-65. No obstante, el hecho de que muchas tierras fuesen comunales no garantizaba la igualdad de fortunas; para el caso de la Vega del Esla, vid. PÉREZ GARCÍA, J. M. *Un modelo social leonés en crecimiento: la Vega Baja del Esla entre 1700 y 1850*, Universidad de León/Universidad de Vigo, pp. 35 y ss.; y para diversos concejos de las montañas, PÉREZ ÁLVAREZ, M^a. J. *La montaña noroccidental leonesa*, op. cit., pp. 199 y ss.

²⁵ Sobre la práctica religiosa de las comunidades rurales considerada como “pacto ritual”, vid. TORRE, A. (1995). *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell’Ancien Régime*. Venecia: Marsilio, pp. 59-60.

siglo XVIII, por sus curas de almas. Pero la estructura del hábitat, la fortaleza de los concejos, las características de la red parroquial, el modo de provisión de los curatos y la extracción social de los párrocos y, en consecuencia, su mayor o menor vinculación a la comunidad, son factores a tomar en consideración a la hora de analizar contrastes territoriales, por más que la progresiva aplicación de las reformas tridentinas haya revitalizado la parroquia y reforzado la posición del cura de almas en todo el mundo católico.

La red parroquial adquiere en el curso de la Edad Moderna una extraordinaria importancia, no sólo desde la perspectiva del encuadramiento pastoral, sino desde la consideración de la vida comunitaria en sus aspectos profanos. Como escribió el gran impulsor de los estudios de sociología religiosa Gabriel Le Bras en *L'Église et le village* —obra que constituye a la postre su testamento intelectual—²⁶, la parroquia es una “célula en el mundo”, la circunscripción angular de la administración eclesiástica, una entidad jurídica y a la vez ámbito comunitario de sociabilidad y de intercambios de varia naturaleza entre los vecinos, un territorio y un grupo humano. Haciendo una concesión, tal vez frívola, a la terminología hoy tan de moda, podríamos decir que la parroquia de convierte después de Trento en instrumento de la “globalización”, pues, vivan en la campiña sevillana o en la montaña lucense, a través del vicario o del párroco llegan a todos los fieles las normas que Roma ha transmitido a los obispos. Pero no sólo las normas que salen de la Ciudad Eterna, también las que promulgan los monarcas y agentes en la administración, dado que el poder político y el poder religioso actúan promiscuamente, con fines a menudo comunes, según han señalado los estudiosos de la “confesionalización” y del “disciplinamiento”.

De tales cuestiones, sobre las que en las últimas décadas tanto se ha publicado, en especial en Austria, Alemania e Italia, interesa destacar ahora la relación que los expertos —Wolfgang Reinhard, Heinz Shilling, Paolo Prodi, Po-Chia Hsia²⁷— han establecido entre la implantación de la reforma religiosa en diversos ámbitos territoriales, la mayor incidencia del poder político y los cambios culturales o aculturación de las masas. La catequización y el control de las prácticas religiosas —y por lo mismo de los fieles—, dentro de los límites bien definidos de cada parroquia, por los prelados y los curas son procesos que forman parte de un “proyecto de sociedad”, según el cual ninguna acción, omisión o pensamiento debía quedar al margen de la religión predicada. Su interiorización traería como consecuencia el sometimiento de las personas a nuevas normas morales, éticas y también políticas y significaría un cambio en los sistemas de valores y en los comportamientos, con el arraigo entre los fieles de una disposición a obedecer de modo casi automático los mandatos de obispos y párrocos. A la vez, dada la dependencia entre religión y

²⁶ LE BRAS, G. (1977 (es publicación póstuma, pues el autor falleció en 1970)). *L'Église et le village*. Paris: Flammarion, y (1955) *Études de sociologie religieuse I. Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*. Paris: Presses Universitaires de France.

²⁷ Cf. los trabajos incluidos en PRODI, P. (1994), edr., *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bolonia: Il Mulino, y en Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard (1996). *Il Concilio de Trento e il moderno*. Bolonia: Il Mulino; R. Po-Chia Hsia (2010 (orig. 2005)). *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*. Madrid: Akal. Para algunos estados de la cuestión, PALOMO, F. “«Disciplina Christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categoría de la historia religiosa en la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 18 (1997), pp. 119-136; RUIZ-RODRÍGUEZ, J. I. e SOSA MAYOR, Í. (2007). “El concepto de «confesionalización» en el marco de la historiografía germana”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 29, pp. 279-305. También el núm. 25 (2007), de la revista *Manuscripts*, dedicado al tema de la confesionalización y coordinado por Ignasi Fernández Terricabras.

política, la “confesionalización” se convierte en un instrumento del poder de los monarcas para alargar e intensificar su autoridad, valiéndose para ello de la red administrativa de la iglesia y de sus agentes, los curas. Con el avance del regalismo, parroquias y curas estarán al servicio de un poder político que se hace, además, con competencias que antes pertenecían en exclusiva a la iglesia, caso de la educación, la beneficencia y los asuntos familiares y matrimoniales. Pero no hay tanto pugna entre poderes como coincidencias de fondo entre acción política y acción religiosa. Eso sí, para un poder político que a menudo carece, en el mundo rural, de una red administrativa y de los oficiales correspondientes, el recurso a las estructuras territoriales y humanas de la iglesia es cada vez más habitual desde fines del XVI²⁸.

En todo caso, no habrá “confesionalización” ni “disciplinamiento” si la comunidad parroquial y las propias familias quedan al margen, y si los concejos vecinales son capaces de generar y mantener formas vigorosas de sociabilidad no controladas por las autoridades religiosas y políticas. Y, al respecto, la estructura de la red parroquial facilitaba o entorpecía el control de la población y su aculturación por parte de la jerarquía eclesiástica; aunque tan importantes o más que esa red son a la postre los curas: su número, preparación y labor pastoral. Del número, extensión y población de las parroquias, y también del número y condición benefical de los clérigos seculares, hay abundante información, en particular para el siglo XVIII, alguna publicada y parcialmente estudiada²⁹. Cosa distinta es conocer la extracción social, formación cultural, trabajo ministerial y vinculación con la comunidad de los clérigos que principalmente nos interesan: los que desempeñan la cura de almas, sean párrocos, vicarios o tenientes. Y, a mayores, estar en condiciones de exponer la dinámica de la vida parroquial y en concreto las relaciones entre la comunidad de fieles y su pastor. Como es bien sabido, desde la primera gran síntesis de don Antonio Domínguez Ortiz, los estudios sobre el estamento eclesiástico se han multiplicado, pero los regulares, los prelados y los cabildos han concitado más interés entre los investigadores que los curas de almas y las parroquias³⁰.

²⁸ Resulta ilustrativo al respecto que en Galicia las averiguaciones fiscales del XVI se realicen por partidos, y en el siglo XVIII más bien por parroquias.

²⁹ Continúa siendo útil el trabajo clásico de don RUÍZ MARTÍN, F. (1972). “Demografía eclesiástica”, en el vol. II del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid: CSIC, pp. 683-734. Para los siglos XVIII y XIX, Juan Sáez Marín (1975). *Datos sobre la Iglesia Española Contemporánea, 1768-1868*. Madrid: Editora Nacional.

³⁰ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Istmo, 1973 (obra en que refunde información ya publicada en *La sociedad española del siglo XVII*, I, Madrid, CSIC, 1963, y *La sociedad española en el siglo XVII. El estamento eclesiástico*, Madrid, CSIC, 1970). María Luisa Candau Chacón y Arturo Morgado García, dos autoridades en el tema del clero secular, han destacado en sendos estados de la cuestión los desequilibrios que caracterizan las investigaciones sobre el estamento eclesiástico; vid. de la primera, “El clero secular y la historiografía. Tendencias, fuentes y estudios referidos a la modernidad”, *Revista de Historiografía*, 2 (2005), pp. 75-89 (señala que de 1.377 monografías localizadas en las bibliotecas universitarias españolas, sólo 82 se centran en el estudio del clero secular; *ibidem*, p. 76), y del segundo, “El clero secular en la España Moderna: un balance historiográfico”, en Antonio Luis Cortés Peña y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (2007), eds., *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*. Madrid: Abada Editores, pp. 39-73 (entre otras cuestiones, destaca la falta de estudios sobre la parroquia). Las orientaciones predominantes en las investigaciones sobre la iglesia pueden seguirse también en las actas de diversas reuniones científicas; vid., por ejemplo, los trabajos editados también por Cortés Peña y López-Guadalupe (1999). *Estudios sobre iglesia y sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, Universidad de Granada; (1990) *Església i societat a la Catalunya del s. XVIII*. Cervera: UNED, 2 vols.; Enrique Martínez Ruiz y Vicente Suárez Grimón (1995), (eds.). *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen*, III Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, vol. I.

En principio, a partir de los datos –no homogéneos– que proporcionan el Vecindario de Ensenada y los censos de Aranda y Floridablanca es fácil advertir que la extensión, población y número de clérigos de las parroquias variaban notablemente de unas a otras diócesis. El total de parroquias ascendía, en el territorio peninsular e islas, a unas 18.100-19.000 en 1768-87; su extensión media era de 25 km², y la cifra de habitantes se situaba entre 490 y 540³¹. Pero una observación pormenorizada permite comprobar que hay diócesis en las que las parroquias miden menos de 10 km² y otras en las que se acercan o superan los cien; e igual en lo que toca al número de almas: unas están por debajo de 300 y otras por encima de 2.000. A grandes rasgos, desde Cataluña a Galicia la red parroquial forma una densa malla de pequeñas feligresías, que, salvo excepciones localizadas fundamentalmente en las diócesis aragonesas, no alcanzan los 20 km² de extensión. Así, en cuatro de las cinco diócesis de Galicia –la excepción es Mondoñedo–, las feligresías tienen, de promedio, menos de 10 km²; al igual que sucede en Santander. En Astorga, Barbastro, Calahorra, León, Girona, Oviedo, Urgell y Vic, la superficie media no superaba los 15 km². En cambio, al sur del Tajo, y en particular en Andalucía, nos encontramos con parroquias enormes: de 160 km² en Córdoba, de 146 en Cádiz, de 100 en Sevilla, de 99 en Jaén, de 93 en Almería, o de 83 en Guadix. En las diócesis extremeñas, en la de Cartagena y en las insulares, las parroquias tenían también considerable extensión: 120 km² en Cartagena, 99 en Badajoz, 83 en Coria, 61 en Plasencia, 93 en Canarias, 81 en Mallorca³².

A grandes rasgos, cabe señalar que en los territorios ruralizados y con pequeños asentamientos situados al norte del Ebro y del Duero la red parroquial es densa y sirve para estructurar un hábitat constituido por núcleos dispersos de reducido tamaño, en especial en Cataluña, Navarra, provincias litorales vascas, Cantabria, Asturias y Galicia, en donde no es frecuente que una sola entidad de población constituya una parroquia. La información que al respecto proporcionan los vecindarios y censos suele ser imprecisa o engañosa, pues a menudo la palabra “pueblo” no se refiere a asentamientos concretos en el sentido geográfico, sino al ámbito local utilizado para realizar las averiguaciones de base. Sirva de ejemplo el caso de Galicia, en donde en el encabezamiento del resumen final del censo de Floridablanca figuran 3.683 parroquias y 3.658 “pueblos”, y en el interior del estadillo, 7 ciudades, 77 villas y 3.425 feligresías, pero ni una sola aldea, cuando había entre 7 u 8 por parroquia. Como los datos originales se recogieron por parroquias y a veces por cotos, las aldeas simplemente no dejaron rastro³³.

³¹ Cf. HERMANN, CH. (1982). “Iglesia y poder: el encuadramiento pastoral en el siglo XVIII”, *Cuadernos de Investigación Histórica*, 6, pp. 137 y ss. Con los datos del censo de Aranda se obtienen 490 habitantes por parroquia; con los de Floridablanca, 540. Vid. también la amplia información que ofrece Juan Sáez Marín, *Datos sobre la iglesia española*, *op. cit.*

³² En Toledo o en Cuenca las parroquias también son extensas (61 y 56 km²), lo que no sucede en Sigüenza (20 km²). Vid. Christian Hermann, “Iglesia y poder”, *op. cit.*, pp. 144-145 (cuadro con los datos de 1768, que me parecen más seguros que los que ofrece en la p. 148, con datos de 1797).

³³ En Vizcaya, con 165 parroquias y 124 “pueblos”, aparecen sólo 15 aldeas, frente a 87 anteiglesias, mientras en Asturias, en vez de “pueblos”, el censo habla de “concejos”; en Cataluña, con 1.682 parroquias y 1.980 “pueblos”, dentro del estadillo no se mencionan las feligresías, sino –aparte de ciudades y villas– 1.683 lugares, 103 aldeas y 21 “granjas”. Los autores de la fuente en cuestión clasificaron las poblaciones atendiendo al rango político y a la organización jurisdiccional, pero en ningún caso términos como “pueblo”, “feligresía” o “parroquia”, ni mucho menos “concejo”, se refieren a pequeños asentamientos dispersos dentro de los límites de una parroquia. Estos pequeños asentamientos sí se mencionan en los nomencladores de mediados y de la segunda mitad del XIX. Por ejemplo, en el ámbito rural asturiano figuran en 1867 3.855 “lugares”, 4.120 “caseríos” y 938 “grupos”; y en la provincia de Lugo, en 1865, 38 “lugares”, 141 “caseríos” y 9.809 aldeas. Cf. SAAVEDRA, P. (1998) “O hábitat no noroeste peninsular nos ss. XVI-XIX”, en *Sémata. Ciências Sociais e Humanidades*, 9, pp. 173-193. Del censo de

Parecidos problemas plantea el Vecindario de Ensenada³⁴. En Galicia los datos de base se agrupan por parroquias, y en ocasiones por cotos, y sólo de modo excepcional por lugares en la provincia de Ourense (con “pueblos” más grandes que en el resto de Galicia). En cambio en muchas otras provincias de la corona de Castilla las entidades catastradas son ciudades, villas y lugares, y se corresponden con asentamientos concretos, como se ve en Burgos, en donde hay lugares con sólo uno o dos vecinos; pero dentro de esta misma provincia, en el territorio cántabro los datos se presentan en ocasiones por valles y parroquias, y en la de Córdoba sólo por villas, cuando el censo de Floridablanca menciona aquí algunas aldeas.

En correspondencia con lo que quedó señalado sobre la estructura de la red parroquial, curas y tenientes atienden a muy pocos feligreses allí en donde esa malla es densa y a muchos más en Extremadura, Castilla-La Mancha, Murcia, Valencia y territorios insulares. Calculando a partir de la información que proporciona el censo de Floridablanca –por provincias y reinos, no por diócesis, por tanto–, la relación más baja de habitantes por curas y teniente se encuentra en Álava, con solo 153,5, seguida de León, con 171. Entre 200 y 400 habitantes por sacerdote con cura de almas están Burgos, Castilla la Vieja, Cataluña, Galicia, Palencia, Salamanca, Soria, Toro, Valladolid, Navarra, Asturias, y al sur del Duero sólo Guadalajara. Vizcaya tiene 409 habitantes por cura, y Guipúzcoa, con 784, constituye la excepción, sin que el clero regular pueda compensar la falta de sacerdotes (sí la abundancia de beneficiados). Los valores más altos se hallan en Canarias (3.413 habitantes por cura y teniente), Murcia (1.414,5), Córdoba (1.344), reino de Sevilla (1.297), Valencia (1.069) y Baleares (1.006,5).

Las diferencias territoriales que se documentan en el siglo XVIII nacieran en buena medida con el proceso de la Reconquista. En el norte, las numerosas y pequeñas feligresías derivaban en muchos casos de las iglesias propias fundadas por familias nobles y por otras instituciones señoriales. Al sur del Tajo, en cambio, los monarcas que iban derrotando a los musulmanes restauraron primero las diócesis, encargándose a continuación el obispo y el cabildo de dividir el territorio en parroquias, y conservando a menudo el prelado la condición de único párroco³⁵. La red parroquial no era inmutable, pero sí estable, de ahí que las tendencias demográficas hiciesen oscilar, en ocasiones de modo drástico, el número de feligreses atendidos por un cura. En las diócesis gallegas, parroquias que en 1480-1540 tenían una o dos docenas de vecinos superaban el centenar en 1750-1787, lo que significa que los diezmos y derechos de estola y pie de altar que percibían los párrocos aumentarían de modo considerable. En cambio, en los territorios del interior peninsular, la grave crisis demográfica del XVII despobló las feligresías y empobreció a los curas. Para la diócesis de Segovia Maximiliano Barrio ha proporcionado datos abundantes al respecto, entre ellos un informe del cabildo de la catedral de 1687, en el que afirma que los curatos “*se han quedado tan empobrecidos que un sólo párroco sirve dos, tres o cuatro iglesias, a fin de componer con ello una congrua sustentación (...). Y faltándoles la congrua sustentación y pasándolo con la mayor estrechez, se ven precisados a ocuparse en*

Floridablanca utilizamos la edición facsímil de 1981, del Instituto Nacional de Estadística, que incluye también los datos del censo de Aranda agrupados por diócesis. Vid. también los trabajos citados de Juan Sáez Marín y de Christian Hermann.

³⁴ Publicado en 4 vols. en 1991, con prólogo e introducción de Antonio Domínguez Ortiz, Carmen Camarero y Jesús Campos, Madrid, Centro de Gestión Catastral y Cooperación Tributaria/Tabapress.

³⁵ Al respecto, pueden consultarse los volúmenes de la reciente –y muy desigual– *Historia de las Diócesis españolas*, de la BAC, Madrid, 2002-2007.

ejercicios no decentes y con el desconsuelo de vivir en lugares despoblados, careciendo de todos los alivios de la vida humana y aun del estipendio de las misas”³⁶.

Pero, aunque fluctuase la población y se hiciesen en razón de ello algunas modificaciones en la red feligresías –como sucedió, por ejemplo, antes de la reforma beneficial de la segunda mitad del XVIII en Cartagena³⁷–, los rasgos estructurales de la división parroquial se mantuvieron, y por tanto los problemas de una desigual atención religiosa a los fieles. En esta realidad justificaba Madoz a mediados del XIX –y otros antes de él– la urgencia de una reforma drástica: *“Lejos de reducir el número de párrocos, quisiéramos verle aumentado a treinta y cinco mil, y que cada uno tuviese un número reducido de feligreses. Desde luego, llama la atención que en Alava corresponden a cada párroco ciento cuarenta y un individuos, mientras en Canarias tiene cada cura seis mil quinientos feligreses; en Mallorca, tres mil setecientos diez; y en Murcia, tres mil seiscientos quince (...). Abandonando los curas párrocos la dirección de las parroquias a personas sin la necesaria representación canónica se desvirtúa el ministerio de la cura de almas, se relajan las costumbres y se pervierte la moral pública, en perjuicio del estado y de la religión. El aumento de curas párrocos al número de treinta y cinco mil presenta por resultado a cada párroco cuatrocientos feligreses, y a la verdad en esta asignación no se nos tachará de jansenistas*”³⁸.

La relación del número de habitantes o vecinos por curas y tenientes refleja la densidad de la red parroquial y a la vez la desigual centralidad de la parroquia como núcleo dispensador de los servicios religiosos. Pues, como resulta conocido, los sacerdotes con cura de almas eran una minoría dentro del clero secular, y aparte han de tomarse en consideración las comunidades de regulares, importantes en poblaciones urbanas del centro y sur en las que vive un significativo número de labradores y jornaleros. En 1787 sólo un 38,1 por cien de los presbíteros tenían cura de almas, y si en el cómputo entrasen los minoristas, la proporción sería aún más baja, el 32 por cien. Ahora bien, la distribución territorial de este clero formado por beneficiados, capellanes y patrimonistas tiene poco que ver con la red parroquial, pues en Córdoba, Extremadura, Jaén, Murcia, Toledo, Valencia, Mallorca o Canarias representa más del 70 por cien de los seculares. En el censo de 1768, la proporción que suponen los curas de almas sobre el total de clérigos es aun más baja: el 23,8 por cien, y en las diócesis de Sevilla, Málaga, Cádiz, Cartagena, Badajoz, Jaén, Valladolid, Orihuela, Mallorca y Tarazona, ni siquiera llega al 10 por cien³⁹. En consecuencia,

³⁶ En “Las condiciones materiales del clero parroquial del obispado de Segovia en el siglo XVIII. Normativa legal sobre sus ingresos o «congrua clerical»”, *Investigaciones históricas*, 11 (1991), p. 15. En otro informe anterior de 1638, el provisor señalaba los lugares que quedarán despoblados, eran muchos y, cuando no, todos vieran reducirse drásticamente el número de vecinos, de modo que los curas, al quedar incongruos, abandonaban los beneficios, para ocuparse *“en ministerios profanos e indecentes al estado clerical, llevando la administración de personas seglares, dedicándose a la compraventa o poniendo tabernas en sus parroquias”*, *ibidem*.

³⁷ Para la primera mitad del XVIII, vid. IRIGOYEN LÓPEZ, A. (2005). *Un obispo, un clero, una diócesis: Luis Belluga, prelado de Cartagena*. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.

³⁸ En Sáez Marín, J. *Datos sobre la iglesia española*, *op. cit.*, p. 101.

³⁹ Remito a los datos impresos de los censos de Aranda y Floridablanca, y a la obra de Juan Sáez Marín, *Datos sobre la iglesia española*, *op. cit.*, que elaboró buena parte de ellos y de otros del XIX. Las dificultades que ofrece el censo de Floridablanca para clasificar desde el punto de vista beneficial el clero secular han sido planteadas por M^a Luisa Candau Chacón (1994). *El clero rural de Sevilla en el siglo XVIII*. Sevilla: Caja Rural de Sevilla, pp. 63 y ss. Los datos de esta fuente publicadas por comunidades autónomas por el Instituto Nacional de Estadística y los del Vecindario de Ensenada permiten realizar cálculos por parroquias, pueblos o concejos, niveles a los que aquí no descendemos.

el número de clérigos por vecino no es necesariamente mayor allí en donde las parroquias son pequeñas. Para la corona de Castilla permite comprobarlo el *Vecindario de Ensenada*:

Cuadro.
Vecinos por clérigo a mediados del siglo XVIII en la corona de Castilla

Territorio	Vecinos/clérigo*	Territorio	Vecinos/clérigo*
Ávila	53,—	La Mancha	133,5
Burgos	24,7	Murcia	51,5
Córdoba	33,5	Palencia	23,5
Cuenca	41,5	Salamanca	42,—
Extremadura	28,—	Segovia	44,5
Galicia	41,2	Sevilla	26,—
Granada	44,5	Soria	33
Guadalajara	34	Toledo	43,5
Jaén	29,5	Toro	29,—
León	36,—	Valladolid	28,—
Madrid	30,5	Zamora	40,5
		MEDIA	33,—

*Se computan clérigos con órdenes mayores.

Fuente: Elaboración a partir del *Vecindario de Ensenada*, vol. I.

Parece evidente que la estructura parroquial no era factor determinante en el acceso a las órdenes sagradas, y en consecuencia en el peso del clero secular sobre la población total. Ahora bien, la fuerza de la parroquia como ámbito de sociabilidad e identidad no es la misma allí en donde las feligresías son pequeñas y todos los vecinos acuden al templo a la misa dominical y de otras fiestas de guardar, a los bautizos y funerales —como ocurre a menudo en el mundo ruralizado del norte—, que en donde existen lugares de culto autorizados por las distancias, como las ermitas, y en el término de la parroquia hay conventos en los que radican cofradías, y se celebran funerales y misas de modo regular. Pues en las diócesis con feligresías muy extensas, los fieles que viven alejados del templo cumplen con sus deberes religiosos en ermitas o santuarios atendidos por beneficiados y capellanes, como sucede en Cádiz, Sevilla o Cartagena. En esta diócesis, la visita *ad limina* de 1818, muy minuciosa, refiere las numerosísimas ermitas rurales existentes en cada parroquia “*para comodidad de los campesinos*”: nada menos que quince en la de Pacheco, y diez en Fuente del Álamo, en donde seis presbíteros “*viven en el campo con el fin de celebrar misa en las ermitas para comodidad de los fieles que viven lejos de la iglesia parroquial*”⁴⁰.

⁴⁰ Cf. IRIGOYEN LÓPEZ, J. A. y GARCÍA HOURCADE, J. J. (2001). *Visitas AD LIMINA en la diócesis de Cartagena*. Transcripciones y traducción de textos latinos de Miguel Ángel García Olmo. Murcia: Fundación Univer-

A las diferencias territoriales que existían en la red parroquial se añadían otras, que afectaban a la situación jurídica y económica de los curas de almas. En las diócesis andaluzas, el único párroco suele ser el obispo, que designa curas amovibles –sin estabilidad–, sometidos a la autoridad de “vicarios foráneos”. Los curas carecen de ingresos decimales, de modo que han de sostenerse con los ingresos que obtienen por el ejercicio de su ministerio, existiendo en cambio beneficios sin cura bien dotados. Por lo mismo, hasta que avanzó la reforma benefical posterior al Concordato de 1753, los encargados de las parroquias no parece que gozasen de mucha respetabilidad dentro de la comunidad de fieles o frente a otros sectores del clero. Al respecto, el canónigo penitenciario gaditano Cayetano Huarte ironizaba sobre un cura que se había quejado de las injusticias que rodeaban el acceso a las buenas prebendas: si el párroco de oficio pertenece al segundo orden, y los cabildos al primero, no era del caso humillar a los capellanes y pajes de los canónigos “*a que trabajen en el mecanismo de haber de administrar los sacramentos y predicar las fiestas y domingos*”⁴¹.

También en algunas diócesis del norte, caso de Palencia o Burgos, el obispo era el único párroco, pero al regir en la provisión de los beneficios el principio de patrimonialidad, la capacidad de los prelados para elegir candidatos quedaba severamente limitada. Y lo que predominaba de todas formas en la mayoría de las diócesis era la figura del párroco con derechos de estabilidad en el beneficio curado, del que no podía ser removido sin causa justa: las expresiones “cura rector”, “rector” o incluso “abad” (en la diócesis de Ourense y Tui) designan el elevado estatus de que goza el cura de almas en la parroquia. Añádase aun que los beneficios curados suelen tener una elevada participación en los diezmos, si bien en este punto tampoco se puede generalizar: en Galicia a los párrocos les corresponde el 60 por cien de la masa decimal, y en razón de ello hay curatos verdaderamente ricos en el siglo XVIII, sobre todo en las diócesis de Tui y Ourense. Muchos rectores alcanzaban la condición de verdaderos notables o privilegiados rurales y resulta significativo al respecto que en un 29 por cien de las parroquias los curas sean en 1752 los mayores hacendados (y el porcentaje aun sería superior si la fuente no mezclase ingresos netos e ingresos brutos)⁴². Claro que en Asturias y sobre todo en las provincias vascas la situación no era la misma, pues en Vizcaya y Guipúzcoa los patronos percibían lo grueso de los diezmos, siendo los curas en este punto unos “proletarios”, en expresión del prof. Pablo Fernández Albaladejo⁴³.

sitaria San Antonio, pp. 533-534, con más ejemplos. Para los casos de Cádiz y Sevilla hay abundante información en MORGADO GARCÍA, A. (1996). *El estamento eclesiástico y la vida espiritual de la diócesis de Cádiz en el siglo XVII*. Universidad de Cádiz, pp. 185 y ss.; y (2008) *La diócesis de Cádiz: de Trento a la desamortización*. Universidad de Cádiz; CANDAU CHACÓN, M.^a L. (1986). *Iglesia y sociedad en la campiña sevillana: la vicaría de Écija (1697-1723)*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, pp. 385 y ss.

⁴¹ En MORGADO GARCÍA, A. (1991). *Iglesia e Ilustración en el Cádiz del siglo XVIII: Cayetano Huarte (1741-1806)*. Universidad de Cádiz, pp. 210-211.

⁴² Sobre el reparto del diezmo, REY CASTELAO, O. (1992). “El reparto social del diezmo en Galicia”, *Obradoiro de Historia Moderna*, 1, pp. 145-162, y FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, A. I. “A fiscalidade eclesiástica en Galicia, 1750-1850”, Tesis Doctoral Inédita, Departamento de Historia e Institucións Económicas, Universidade de Santiago de Compostela, 1995, y del mismo autor, sobre los mayores hacendados, “Los grupos de poder local en Galicia, 1750-1850”, *Revista de Historia Agraria*, 9 (1995), p. 132.

⁴³ Vid., de este autor (1975). *La crisis del Antiguo Régimen en Guipúzcoa, 1766-1833. Cambio económico e historia*. Madrid: Akal, pp. 302 y ss. El reparto del diezmo se estudia de modo detallado por CATALÁN MARTÍNEZ, (2000). *E. El precio del purgatorio: los ingresos del clero vasco en la Edad Moderna*, Bilbao, Universidad del País Vasco. Vid., también, IBÁÑEZ MARTÍN, S. (1999). *El pan de Dios y el pan de los hombres: diezmos, primicias y rentas en la diócesis de Calahorra (ss. XVI-XVIII)*. Logroño: Universidad de La Rioja.

La participación de los párrocos en el diezmo es también importante en las diócesis de León, Segovia, Barcelona o Urgell, y aunque el valor de los curatos podía oscilar mucho, en función del número de vecinos, de la riqueza agropecuaria y de otras variables, la expresión “vivir como un cura” respondía aquí a una realidad social que conocían y envidiaban los feligreses, al observar diariamente que sus párrocos disfrutaban del cielo en la tierra. No eran los diezmos los únicos ingresos de un rector, pero del monto de esta carga solía depender que fuese rico o pobre⁴⁴.

“Vocaciones”, beneficios y patronos

Hasta avanzada la primera mitad del XIX el número de clérigos no guardaba relación con el de parroquias ni tampoco necesariamente con el fervor religioso del medio social en el que las vocaciones se multiplicaban de modo espectacular a veces. El “mercado de beneficios” de cada diócesis y las posibilidades que los vecinos tenían de acceder a ellos; las relaciones de patronazgo establecidas, por ejemplo, entre las casas nobles y los vasallos de sus jurisdicciones; la capacidad de movilizar a la comunidad local o a largas parentelas que gozaban de derechos de presentación; las estrategias hereditarias de la pequeña nobleza y de campesinos con ciertos medios, deseos de reducir el número de casamientos entre los hijos, y de compensar debidamente a algún célibe facilitándole el acceso a las órdenes; la búsqueda del ascenso social de familias campesinas dispuestas a dotar patrimonios para tener un clérigo entre sus miembros; el propósito de conseguir exenciones fiscales y militares acogiéndose a sagrado...⁴⁵. Estos y otros factores están detrás de muchas “vocaciones” que exigían la creación de nuevos beneficios o el recurso a fundaciones, como los patrimonios, que cumplían tal cometido. La cuestión del poder familiar dentro de la comunidad local resulta fundamental, por ejemplo, para explicar el incremento en el mundo rural del norte las ordenaciones a título de patrimonio de hijos de campesinos, sin que ello implique que los rústicos sean profundamente piadosos, o lo sean más que en otros territorios.

Partiendo, por tanto, de la evidencia de que muchos eran los aspirantes a orden sacro y pocos los beneficios curados en los que colocarse, las soluciones que quedaban quienes se disponían a abrazar el estado sacerdotal, o al menos a ascender algunos de los escalones que conducían a él, era alcanzar el disfrute de las rentas de una capellanía, de un beneficio simple,

⁴⁴ En La Bañeza, por ejemplo, es frecuente que los párrocos reciban el total del diezmo, según ha demostrado RUBIO PÉREZ, L. (1987) en *La Bañeza y su tierra, 1650-1850. Un modelo de sociedad rural leonesa* (los hombres, los recursos y los comportamientos sociales). León: Junta de Castilla y León, p. 361. Para la diócesis de Segovia remito al completo estudio de BARRIO GOZALO, M. (1982). *Estudio socioeconómico de la Iglesia de Segovia en el siglo XVIII*. Segovia: Caja de Ahorros y Monte de Piedad, pp. 415-424 (utilizando diversas fuentes este autor ha podido cuantificar la parte de ingresos de los párrocos derivada de las “partidas casuales”: asciende al 20-25 por cien, y el diezmo al 61 por cien). Más información en CANALES, E. (1982). “Los diezmos en su etapa final”, en *La economía española al final del Antiguo Régimen. I. Agricultura*. Madrid: Alianza, pp. 103-187. Una síntesis en SAAVEDRA, P. (2009). “El patrimonio y los ingresos de la Iglesia en la España de finales del Antiguo Régimen”, en *De la Iglesia al Estado. Las desamortizaciones de bienes eclesiásticos en Francia, España y América Latina*, de Bernard Bodinier, Rosa Congost y Pablo F. Luna (eds.). Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 60-71. La expresión “vivir como un cura” sirve de título a un trabajo del prof. León C. Álvarez Santaló, publicado en ARANDA PÉREZ, F. J. (2000) (coord.). *Sociedad y élites eclesiásticas en la España moderna*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 101 y ss. (se centra básicamente en el clero urbano).

⁴⁵ Remito a las consideraciones de Dominique Julia, “El sacerdote”, *op. cit.*, pp. 362-368.

de lo que en Cataluña se llamaba “beneficio personado”, o lograr que la familia constituyese un patrimonio a modo de dote. Si desde fines del XVI a mediados del XVIII el número de eclesiásticos seculares se multiplicó por dos –como señaló hace tiempo Felipe Ruiz Martín–, ello no fue debido a que aumentara el número de parroquias, o ni siquiera en diversas regiones a que aumentara la población, sino a una dinámica social, religiosa y cultural que impulsó a muchas familias campesinas y urbanas a situar a uno o varios de sus miembros dentro del estamento eclesiástico.

Recuérdese, al respecto, lo que cuenta con gracia en su autobiografía don Diego Torres de Villarroel, a propósito de su ordenación de clérigo de epístola hacia 1715: *“Acometióle a mi padre a este tiempo la dichosa vocación de que yo fuese clérigo y, porque no se le resfriasen los propósitos, solicitó una capellanía en la parroquia de San Martín de Salamanca, cuya renta estaba situada en una casa de la calle de la Rúa, y sobre esta congrua, que eran seiscientos reales año, recibí, luego que cumplí los veinte y uno de mi edad, el orden de subdiácono. En él he descansado, porque, después de recibido paré más a mi consideración sobre las obligaciones en que me metía, los votos y pureza que había de guardar y los cargos de que había de ser responsable delante de Dios; y, atribulado y aflijido me resolvía a no recargarme (hasta tener más seguridad y satisfacción de mis talentos) con más oficios que los que abracé con poco examen de mis fuerzas y ninguna reflexión sobre las duraciones de su observancia”*. Se confiesa muy consciente de la dignidad y exigencias del estado sacerdotal, del que no se considera merecedor: *“Hasta ahora no he sentido en mi alma aquella mansedumbre, devoción, arrebatamiento y candidez que yo imagino que es indispensable en un buen sacerdote. Todavía no me hallo con valor ni con serenidad para ascender al altísimo ministerio cuyas primeras escalas estoy pisando indignamente, ni tampoco me ha acometido el atrevimiento y la insolencia de meterme a desventurado oficial de misas”*. Torres califica, con una expresión feliz, de “desventurado oficial de misas” al clérigo sin cura de almas; en *Visiones y visitas* habla igualmente de “oficial de misas y arriero de entierros”, a propósito de los eclesiásticos que trataban de vivir de la granjería del purgatorio, como el que le impugnó la posesión de la capellanía: *“Nació también esta pereza del ascenso a las demás órdenes de un pleito que me puso un tristísimo codicioso sobre la naturaleza de la congrua con que me había ordenado; y por no lidiar con el susto y con el enojo de andar en los tribunales (...), hice dejación gustosa de la renta. Encargóse del purgatorio el avariento litigante, y yo me quedé con el voto de castidad y el breviario, sin percibir un bodigo del altar. Por estos temores, y el de no parar en sacerdote mendicante, tuve por menos peligroso quedarme entretallado entre la Epístola y el Evangelio, que atropellar hasta el sagrado sacerdocio para vivir después más escandalosamente, sin la moderación, el juicio, el recogimiento, decencia y severidad que deben tener los eclesiásticos”*⁴⁶.

⁴⁶ TORRES DE VILLARROEL, D. *Vida*, ed. de Dámaso Chicharro. Madrid: Cátedra, pp. 162-164. *“He tenido hasta hoy, insiste, un seso altanero, importuno, desidioso y culpablemente desahogado. La vigilancia y la prudencia que contemplo por precisa para conducirse en tan excelente dignidad, ni yo las tengo, ni me atreveré a solicitarla sin tenerlas”*. Con todo, hizo dos oposiciones a beneficios curados del obispado de Salamanca: *“confieso que la intención fue poco segura, porque no me opuse por devoción ni por la permitida solicitud de las conveniencias temporales, sino por contentar a mi soberbia, desvaneciendo las voces de mis enemigos que publicaban que yo no conocía más facultad que la de hacer malas copas y peores calendarios, y por obedecer a mis padres, que ya me consideraban beneficiado de una de las mejores aldeas del país”*. Afirmo que salió muy bien calificado (el examen era de Teología Moral), pero no solicitó beneficio alguno. Sabido es que en su madurez Torres se ordenó, por fin de presbítero. Antes, en 1743, el cardenal Molina lo había convertido en sacristán de Estepona. Ciertos desengaños y problemas de salud le llevaron un mes al convento de capuchinos de Salamanca, de donde salió *“con la delibera-*

En todo caso, abundaban los que estaban determinados a ser desventurados “oficiales de misas” y “arrieros de entierros”, y hasta “sacerdotes mendicantes”, en especial en donde escaseaban los beneficios curados. El Catecismo Romano y las sinodales que siguieron a Trento ya recelaban de las razones que llevaban a numerosos jóvenes a acogerse a sagrado: *“porque nos abrazan este género de vida con objeto de adquirir cuanto necesitan para vestir y comer, de tal suerte que parece que ninguna otra cosa buscan en el sacerdocio, fuera del interés material (...). A otros les mueve ir al orden el deseo de honores y la ambición, y algunos quieren ordenarse por abundar en riquezas; y prueba de esto es que, si no les dan un beneficio eclesiástico lucrativo, no piensan en ningún orden sagrado. Estos son ciertamente a quienes nuestro señor llama mercenarios”*⁴⁷. Muchos años después, Cabarrús, deseoso, al igual que otros ilustrados, de reforzar el papel de los párrocos y poco inclinado a los regulares, se escandalizaba ante los datos del censo de Floridablanca: *“Abro el censo hecho en 1788 y hallo que tenemos diecisiete mil feligresías y quince mil párrocos, dos mil menos de los que se necesitan, pero para esto tenemos cuarenta y siete mil beneficiados y cuarenta y ocho mil religiosos (...). Es evidente por consecuencia que hay un exceso enorme, debido a las facilidades para entrar en comunidades religiosas y al número de capellanías y beneficios”*⁴⁸.

A partir de sus propias investigaciones sobre la diócesis de Segovia, de las de Baudilio Barreiro sobre la de Santiago de Compostela y de las de M^a Luisa Candau Chacón sobre la de Sevilla, Maximiliano Barrio ha puesto de relieve tres realidades distintas a la hora de buscar los medios económicos por acceder a las órdenes:

Cuadro.
Título a que se ordenan en el siglo XVIII los clérigos
de las diócesis de Santiago, Sevilla y Segovia. En %

Título	Santiago	Sevilla	Segovia
Beneficios eclesiásticos	14,9	6,—	67,6
Capellanías	30,4	89,4	29,—
Patrimonios	53,8	1,6	1,8

ción de ponerme en la banda de los presbíteros”. El propio obispo salmanticense Guerrero le ordenó el 5 de abril de 1744, pero continuó viviendo como antes. *Íbidem*, pp. 249-250.

⁴⁷ En CANDAU CHACÓN, M.^a L. *El clero rural*, op. cit., p. 186. Diversos textos de los siglos XVII y XVIII denuncian que la turbamulta que entraba en este mundo eclesiástico no era consecuencia de que Dios multiplicase las vocaciones: *“Muchos, por no verse despreciados y viles en el mundo y por no tener vinculado su sustento al trabajo de sus manos, apetecen y aspiran al clero no de otra suerte que pudieran a alguna de las artes más mecánicas; otros que nacieron nobles miran las órdenes como puerta para las dignidades eclesiásticas (...), y algunos que en las Universidades hicieron buenos progresos en las letras (...) andan como un compás midiendo y tanteando si en el estado eclesiástico disfrutarán de mayores riquezas que en el secular”*. *Íbidem*, p. 191. La cuestión se trata también en obras de síntesis, como *Las clases privilegiadas*, op. cit., de DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y en MORGADO GARCÍA, A. (2000). *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*. Universidad de Cádiz.

⁴⁸ CABARRÚS, F. (1973). *Cartas sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*. Madrid: Castellet, ed. y estudio de José A. Maravall.

Otros	0,9	3,—	1,6
-------	-----	-----	-----

Fuente: Maximiliano Barrio Gozalo, “Muchos clérigos y pocos curas. El acceso a la clerecía y a los beneficios menores en la España Moderna”, *Cuadernos de Investigación Histórica*, 25 (2008), p. 303, con la bibliografía que cita.

Las diferencias saltan a la vista. En la diócesis de Segovia se ordenan a título de beneficio dos tercios largos de los eclesiásticos, y a título de beneficio curado más de la mitad. Ello está en relación con la forma de provisión de los curatos, con su número y con el hecho de que la demanda de órdenes no parece aquí tan elevada como en otros territorios (en 1787 cerca del 60 por cien de los presbíteros tenían cura de almas). Al contrario, en las archidiócesis de Santiago y Sevilla sólo una minoría de jóvenes se ordena a título de beneficio. En la de Sevilla, un sorprendente 6 por cien, frente a casi un 90 por cien a título de capellanías. Con razón ha señalado M^a Luisa Candau, en sus excelentes estudios sobre el clero secular de Sevilla, que, de algún modo, todos los clérigos eran o habían sido en algún momento capellanes. El número de parroquias —como quedó indicado— era muy escaso, pero ello no impedía que florecieran las vocaciones: en 1787 había 2.000 personas por cura de almas, y por cada clérigo —también de menores— sólo 173. El censo de Aranda registra en la diócesis 349 párrocos y 3.075 beneficiados. La abundancia de minoristas es un rasgo de la clerecía sevillana: lo era un 52,4 por cien en 1685, y un 40 por cien en 1735. Para acceder a estas órdenes no se necesitaba acreditar congrua, pero muchos lo hacían; algunos, después de un tiempo, desistían de continuar la carrera, por carencia de rentas, por “ausencia de ánimos”, por ineptitud, ignorancia, porque veían más rentable dedicarse a la labranza o a la arriería o porque les surgía la oportunidad de hacer un buen matrimonio. La profesora M^a Luisa Candau ha seguido la biografía de numerosos clérigos ofreciendo tanto de los que permanecían estancados en la condición de minoristas como ejemplos de los que abandonaban el estamento (“*No cumple en nada (...); sus ocupaciones son el trabajo del campo. No proseguirá*”; “*Campesino. Nada apto*”; “*Es bien inclinado, mas se ocupa en ser arriero y por esto, por su edad e insuficiencia, no se ordenará. Lo confiesa*”; “*Olvidó la latinidad*”; “*Torpe de genio y negado a saber...*”, son algunas anotaciones de visitantes)⁴⁹.

La enorme proliferación de capellanías, y en consecuencia de principal congrua para entrar en el estamento eclesiástico, parece una realidad generalizada en el centro y sur de la península. Así, en la diócesis de Cádiz, con 17 parroquias en 1733, existían 2.500 capellanías, 1.110 de ellas en la ciudad y 1.390 en los pueblos; en 1787 estas últimas se redujeron un poco, pero aún ascendían a 1.178. Tal situación explica que el censo de Aranda registre en el territorio diocesano 16 curas y 712 beneficiados. Y en la provincia de Toledo figuran en el catastro de Ensenada como propietarias de tierras unas 5.500 capellanías, que declaran 67.600 ha., un tercio de la tierra que corresponde al clero secular (y un 21,5% de la del estamento)⁵⁰. Esto da

⁴⁹ CANDAU CHACÓN, M^a. L. *El clero rural*, op. cit., pp. 202-204 y 354. Más casos: “*No asiste al coro, ni a la comunión general; siempre en el campo*”; “*su vida, divertirse y cuidar de su hacienda*”; “*No tiene aplicación ninguna a los estudios ni a la iglesia; se mantiene con una taberna y juegos de naipes*”. De la misma autora (1993). *La carrera eclesiástica en el siglo XVIII*. Universidad de Sevilla.

⁵⁰ DONÉZAR, J. M. (1984). *Riqueza y propiedad en la Castilla del Antiguo Régimen: la provincia de Toledo en el siglo XVIII*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, pp. 320-376. Hay, sin duda, más capellanías dotadas con inmuebles urbanos, censos, que no figuran en la relación de propietarios de tierras.

idea de la cantidad de bienes que, desde Trento especialmente, se habían ido trasvasando a la iglesia y también de la importancia que alcanzó la desamortización de Godoy —cuyo impacto no siempre se valora—, que, entre otras consecuencias, tuvo la de provocar una reducción drástica del número de ordenados⁵¹.

La facilidad con que algunos obispos, el propio nuncio o los cabildos en período de sede vacante conferían las órdenes permitía que turbas de adolescentes y mozos se acogiesen a sagrado, pensando más en rentas e inmunidades que en las obligaciones del estado, como señalaba la Cámara de Castilla en una consulta de 1660: “*Y aunque es preciso dar a la Iglesia ministros idóneos y necesarios, hay experiencia que bastando aun en los obispados más dilatados ordenar cien clérigos al año, y en los demás muchos menos, pasa en esto tanto exceso que en comparación el número necesario es mucho mayor el de clérigos superfluos, y que por conveniencias temporales o por una muy tenue capellanía, o por otro título, siendo sujetos sin letras ni buenas costumbres, reciben órdenes, y muchos se quedan en las menores, que para sus fines bastan. Y si bien muchos prelados eclesiásticos están en la advertencia que pide materia tan grave, pero no todos, y en los tiempos de sede vacante los cabildos dan larga rienda a este exceso, y algunos prelados inferiores y exentos nullius diocesis, no solo en calificar los títulos y aprobar con poco examen las personas y su vocación, sino en consentir que obispos titulares hagan en su distrito órdenes que como feria franca acuden a pedirlos los que en obispados bien regidos no las conseguirían*”⁵². Conforme las órdenes se hacían más rigurosas, desde comienzos del XVIII, y los visitadores eran menos tolerantes con estos “clérigos monteses”, la proporción de minoristas tendió a descender. El propio concordato de 1737 establecía en su artículo noveno que los obispos debían señalar a los minoristas para ordenarse de epístola “*un término fijo, que no exceda de un año; y que si, pasado este tiempo no fuesen promovidos por culpa o negligencia de los mismos interesados, que en tal caso no gocen exención alguna de los impuestos públicos*”⁵³.

Situación bien distinta a la del centro y sur de la península es la que se advierte en la archidiócesis de Santiago, un modelo que puede extenderse a todo el reino de Galicia, aunque en la diócesis de Lugo, debido a las numerosas capellanías fundadas por hidalgos rurales y por campesinos acomodados, habría que introducir algunos matices. En cualquier caso, el papel de las capellanías lo cumplen en Galicia los patrimonios, cuya importancia crece en el siglo XVIII, pues de acuerdo con el estudio de Baudilio Barreiro, a fines de esa centuria dos tercios de los ordenados lo hacían con esa congrua, cuando en la segunda mitad del XVII no llegaban al 50 por cien, porque, en términos relativos, había más beneficios curados y capellanías⁵⁴.

⁵¹ Alrededor de un tercio de todos los bienes de la iglesia desamortizados lo fueron con Godoy.

⁵² En BARRIO GOZALO, M. “Muchos clérigos...”, *op. cit.*, p. 307. Cita además el caso del arzobispo de Samos, refugiado en España, quien a fines del XVII, y autorizado a ejercer por el nuncio, ordenó, por precio, en abadías exentas y territorios de órdenes, a cuantos jóvenes lo pretendían, “*llegando a tanto su codicia que hizo fundaciones de capellanías fantásticas para poder ordenar sin reverendas a título de ellas, cobrando por esta gracia de cien a doscientos ducados*”, *ibidem*.

⁵³ CANDAU CHACÓN, M^a. L. *El clero rural*, *op. cit.*, p. 181. La disposición se reitera al menos hasta 1793. Las sinodales hispalenses de 1604-09 ya advertían que “*hay muchas personas en este arzobispado que, dotando una capellanía de sus propios bienes y haciendas, se ordena a título de ella, sin pensamiento de ordenarse de otras órdenes, ni pasar adelante en el culto y ministerio eclesiástico*”, *ibidem*, p. 187.

⁵⁴ BARREIRO MALLÓN, B. (1988). “El clero de la diócesis de Santiago: estructura y comportamientos”, *Compostellanum*, XXXIII, 3-4, pp. 469-508, y también las contribuciones de este autor y de REY CASTELAO, O. (2002) a la *Historia de las diócesis españolas*, vol. 14, *Iglesias de Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*, y vol. 15,

En Galicia la población se duplicó entre 1591 y 1750, pero el número de eclesiásticos seculares se triplicó, y el número de parroquias apenas se modificó. En consecuencia, la vía para la entrada en el estamento eclesiástico era la de la constitución de patrimonios, y más teniendo en cuenta que la mayoría de los aspirantes proceden del campesinado, de familias que están dispuestas a hacer un considerable esfuerzo para que uno de sus miembros entre el primer estamento. A algunos, el estudio y la fortuna –ganar un concurso o ser presentado por un patrono– podrían llevarles un día a regir una parroquia, pero muchos no lograban salir de la condición de desventurados oficiales de misas, de patrimonistas tan o más pendientes de cultivar unas parcelas y de vigilar el ganado cedido en aparcería que de renovar las licencias de celebrar y confesar. Este abundante clero patrimonista era sociológica, y a veces culturalmente, la prolongación de un campesinado modesto, pero con una notable fortaleza y que consideraba un triunfo familiar el ascenso de uno de sus hijos. En estos casos, las distancias entre el clero rural y los campesinos son más jurídicas que de otro orden.

En Cataluña hay una situación parecida, sólo que en vez de patrimonios las familias dotan los llamados beneficios personados, que comienzan a proliferar justamente después de Trento, cuando la congrua se convierte en obligatoria para ordenarse, y son abundantísimos hasta el concordato de 1753. En la diócesis de Gerona, en la segunda mitad del XVI se dotan 230, en el siglo XVII, 2.219 y entre 1700 y 1753, 1.708. La gran ventaja del beneficio personado era su carácter temporal, la posibilidad de permutarlo, y también la de convertirlo en causa pía o fundación para casar doncellas o para fines educativos, en todo caso en utilidad de los miembros de la familia fundadora. Fue, en consecuencia, una institución muy empleada por los campesinos dueños de masos, como ha señalado Josep M^a Marques: “Numerosas familias rurales acomodadas situaron a sus hijos eclesiásticos en rectorías durante el siglo XVII y buena parte del XVIII. La pieza clave del mecanismo era el beneficio personado y la causa pía. El beneficio personado era una fundación no perpetua, que se instituía a fin de permutarla por otra”. En este contexto, las permutas de beneficios personados y curados son mucho más abundantes, hasta 1753, que los concursos a parroquias, a pesar de las disposiciones de Trento: “para muchos sacerdotes la máxima aspiración consistía en situarse en una localidad próxima al manso de su familia, y la consiguieron a menudo por medio de permutas”. El beneficio pasaba a perpetuo, mediante su conversión en causa pía, después de un número determinado de permutas, normalmente tres⁵⁵. A partir del concordato de 1753, que prohíbe las permutas, se incrementa el número de patrimonios, como recurso alternativo de las familias campesinas. En todo caso, en las diócesis en donde predominaban las ordenaciones por vía de patrimonio, frecuentes aún en el XIX, la crisis de las “vocaciones” en la etapa final del Antiguo Régimen no es comparable a la registrada en las diócesis en las que la mayoría de los clérigos eran capellanes, una vez que el ramo de las capellanías fue golpeado, según quedó advertido, por la desamortización de Godoy⁵⁶.

Iglesias de Lugo, Mondoñedo, Ferrol y Orense. Madrid: BAC.

⁵⁵ MARQUES, J. M. (2007) en *Historia de las diócesis españolas*, vol. 2, Barcelona, Terrassa, Sant Feliu de Llobregat, Gerona. Madrid: BAC, pp. 560-561. La función de los beneficios personados dentro de las estrategias patrimoniales de los campesinos acomodados ha sido estudiada también por P. Fatjó, “Las haciendas eclesiásticas en la Catalunya del XVIII”, en *Església i societat*, op. cit., pp. 119-146, y Llorenç Ferrer (1987). *Pagesos, rabassaires i industrials a la Catalunya central (segles XVIII-XIX)*. Barcelona: Abadía de Monserrat.

⁵⁶ El ritmo de las ordenaciones en diócesis gallegas ha sido estudiado por BARREIRO MALLÓN, B. (1990), en “El clero de la diócesis de Santiago: estructura”, op. cit., y en “El clero de la diócesis de Santiago a través de las visitas pastorales, visitas *ad limina*, registros de licencias ministeriales y concursos de curatos”, *Compostella-*

El acceso al estamento eclesiástico se producía, por tanto, a través de vías diversas, en razón de las características de la sociedad de procedencia de los ordenados: el desigual peso del mundo urbano, la mayor o menor jerarquización del campesinado, los derechos que éste tenía sobre la tierra (sólidos en Cataluña y Galicia), las prácticas hereditarias (en el mundo rural, más clérigos en donde dominan sistemas de herencia muy desiguales)⁵⁷.

Pero igual que se entraba por diferentes vías a las órdenes mayores, el acceso a una parroquia estaba condicionado por los derechos de patronato, y éstos a la vez influían en la formación cultural, en la extracción social de los curas de almas y puede que en su relación con su rebaño. Debemos a las investigaciones de Maximiliano Barrio aportaciones decisivas sobre el sistema benefical –gozne para entender la jerarquía del clero secular–, y dentro de él eran fundamentales los derechos de patronato en manos de la nobleza, de monasterios y cabildos de catedrales y colegiatas, de comunidades vecinales, de universidades y autoridades municipales y de parentelas entre las que se iban fragmentando las voces con derecho a voto⁵⁸.

Los derechos de patronato se ejercen sobre toda clase de beneficios, pero aquí interesan principalmente los que afectan a los beneficios curados, y en tal sentido esos derechos son de especial importancia en las diócesis que tienen una densa red parroquial, y en las que existen párrocos en el sentido propio de la palabra, y no simples vicarios amovibles a voluntad del obispo o del patrono. Al respecto, ya quedó indicado que en determinadas diócesis, en especial en el sur, no sólo era escaso el número de parroquias, sino que el obispo tenía la condición de único párroco, y nombraba vicarios temporales, a menudo entre los titulares de algún beneficio. En cambio, en las diócesis de norte los derechos de patronato de casas nobles y parentelas estaban muy extendidos. Así sucedía en Galicia, en donde media docena de familias de la aristocracia presentaban una quinta parte de las parroquias; la hidalguía de pazo y “voces” diversas una cuarta parte, y los monasterios benedictinos o cistercienses una proporción parecida, quedando el resto para cabildos, órdenes militares y para el ordinario eclesiástico. Con razón se quejan los obispos en las visitas *ad limina* del escaso número de beneficios curados que pueden proveer y de los conflictos y escándalos que se originaban por las elecciones que realizaban los nobles y las parentelas. Algo semejante sucedía en la diócesis de Astorga, y en Vizcaya con los mayorazgos, mientras en Guipúzcoa los derechos de presentación los ejercían a menudo los municipios⁵⁹.

En todo caso, si las grandes casas nobles, los monasterios y también los cabildos catedralicios solían tener derechos de presentación totales o parciales en las parroquias sobre las que ejercían el señorío, desde Galicia a Cartagena y Andalucía, había entre las diócesis dife-

num, XXXV, 3-4, pp. 489-515, e DUBERT, I. (2005). “Montagnes, clercs et vocations religieuses dans la Galice intérieure, 1685-1859”, en Serge Brunet y Nicole Lemaitre, *Clergés, communautés et familles des montagnes d'Europe*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp. 75-86.

⁵⁷ Vid., por ejemplo, el estudio de BRUNET, S. (2001). *Les pêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime*. Aspet: Pyr Graph, y el vol. XIII de la revista *Flaran, Le clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne*, editado por Pierre Bonnassie (1995). Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

⁵⁸ Vid., de este autor (2010). *El sistema benefical de la iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*. Universidad de Alicante, en donde condensa sus investigaciones sobre el tema.

⁵⁹ Cf. BARRIO GOZALO, M. *El sistema benefical*, op. cit., pp. 122-123; CATALÁN MARTÍNEZ, E. (2004). *El precio del purgatorio*, op. cit., y “El derecho de patronato y el régimen benefical de la iglesia española en la Edad Moderna”. *Hispania Sacra*, 56, pp. 135-168, y SAAVEDRA, P. (2007). “As freguesias da Galiza de finais do séc. XV a mediados do XIX”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 7, pp. 222-231.

rencias apreciables no sólo en el número de beneficios curados y no curados y en las formas de presentación, sino en las condiciones que regían para aspirar a las piezas. Así, en Palencia, Burgos, Valladolid, parte de Calahorra, Pamplona, Tarazona, Lérida y Granada predominaban los llamados beneficios patrimoniales, es decir, para clérigos bautizados en la propia pila bautismal. Esto valía tanto para los beneficios de patronato (muy pocos, por ejemplo, en Palencia o Burgos) como para los de libre provisión. En Palencia decía en su *Silva* el Arcediano del Alcor: “*es de saber que ni el papa, ni el obispo de Palencia, ni su provisor, ni otro juez alguno no proveerá algún beneficio del obispado a persona alguna habiendo hijos patrimoniales calificados para ellos, ni pueden favorecer a uno más que a otro de los tales patrimoniales, sino por examen riguroso a quien más supiere*”. A falta de candidatos del lugar podía acceder al beneficio un forastero, pero sólo de modo temporal, en encomienda. Curas propios titulares de su empleo había a mediados del XVIII sólo 25; en cambio existían 789 beneficios de “preste”, (y 114 de evangelio, 104 de epístola y 118 de grados), de modo que unas 325 parroquias eran atendidas por los titulares de un beneficio de “preste” designados por el obispo en la condición de curas tenientes, asignándoles una cantidad por dar pasto espiritual al rebaño⁶⁰. En Burgos, el arzobispo era también el único párroco, y los aproximadamente cuatro mil beneficios que existían en la diócesis tenían condición patrimonial, sin verdadera obligación de residencia, de ahí que el arzobispo debiese elegir entre esos beneficiados a los curas de las 1.600 parroquias de la archidiócesis (datos de 1768, cuando ya se segregara Santander, con 529 parroquias). Esto creaba una estrecha vinculación entre un clero parroquial enraizado y los propios vecinos, aunque a efectos de pastoral los prelados no dejaban de quejarse de las limitaciones con que se encontraban para escoger curas apropiados cuando todos los clérigos nativos eran inhábiles y poco inclinados a la residencia⁶¹.

En buena parte de la diócesis calaguritana los cabildos de beneficiados parroquiales presentaban al clérigo destinado a ocupar un beneficio patrimonial, sin respetar el espíritu y a veces la letra de disposiciones episcopales y del concilio de Trento, que exigían exámenes ante jueces sinodales. Un breve papal de Clemente VIII, explicitado en una ejecutoria de 7 de julio

⁶⁰ CABEZA RODRÍGUEZ, A. (1992) en *Historia de las diócesis españolas*, vol. 19, *Iglesias de Palencia, Valladolid y Segovia*. Madrid: BAC, 2004, pp. 96-97; GARCÍA HERREROS, M. P. A. “Reforma benefical en la diócesis de Palencia”, *Espacio, Tiempo, Forma. Historia Moderna V*, pp. 297-312. También Maximiliano Barrio, en “Muchos clérigos...”, p. 321, reproduce un texto de un expediente de la Cámara de Castilla de la segunda mitad del XVIII: “... pues el nombramiento de los beneficios presbiterales, curados, diaconales, subdiaconales y de grados, son debidos en cualquier tiempo, mes y forma que vaquen a los hijos legítimos patrimoniales y cualificados de cada una de las villas y lugares y sus respectivas iglesias, entre quienes se proveen sin que ahora ni en ningún tiempo se haya imputado ni provisto por su Santidad ni otra persona”.

⁶¹ Al tratar de la diócesis de Burgos en la época moderna señala A. Pacheco Polvorines: “El clero secular nacido en el pueblo y subsumido en la misma realidad es un protagonista de excepción de la historia cotidiana de la población burgalesa durante estos siglos; en particular por su misión de animador religioso, el valor primario de una sociedad impregnada por lo cristiano”, en (2004) *Historia de las diócesis españolas*, vol. 20, *Iglesias de Burgos, Osmasoria y Santander*. Madrid: BAC, p. 148. Aun así, apenas les presta atención, más allá de unas consideraciones genéricas. Las constituciones sinodales de 1732 reglamentaban todo lo referido a exámenes y ascensos dentro del sistema benefical, pero la cuestión de la residencia no quedó bien definida, de modo que el arzobispo Antonio de los Tuezos (1790-97) decidió obligar a los pretendientes a beneficios a comprometerse por juramento y escritura pública a residir y solicitó del papa que la patrimonialidad se entendiese en el ámbito diocesano y no de cada parroquia, para fomentar la competencia en la provisión de cura de almas, ya que “no hay ley ni costumbre que pueda prevalecer contra el bien de la iglesia en la elección de sus ministros idóneos para desempeñar la primera obligación de la cura de almas”. BARRIO GOZALO, M. *El sistema benefical*, op. cit., pp. 125-126.

de 1599, insistía en la cuestión de los exámenes, pero no quitaba el derecho de presentación a los cabildos. Como señala Maximiliano Barrio, “en la primera mitad del siglo XVIII continúa en vigor el breve clementino, que a juicio de los obispos influye en la ignorancia del clero, al facultar a los cabildos parroquiales la provisión de los beneficios en concursos y ascensos, muchas veces simoníacos y siempre amañados bajo intereses de clase y acepción de personas. El problema se agudiza en las provincias vascas, donde muchas iglesias son de patronato y los señores se llevan la mayor parte de las rentas eclesiásticas, dejando una pequeña cantidad a los beneficiados, lo que determina que sólo los menos idóneos se avengan a aceptar beneficios”⁶². Parecida era la práctica que se seguía en la diócesis de Tarazona.

En la diócesis de Pamplona se daba el mayor enraizamiento del clero secular en comunidades vecinales, pues los beneficios de presentación laical eran de patronato popular o gentilicio, aunque la provisión suscitaba numerosos pleitos cuando en el cuerpo electoral había confusión de pareceres. A menudo las parroquias pasaban tiempo sin cura, y los conflictos no se solucionaban hasta que las rentas del beneficio se dividían entre el aspirante ganador y los postergados, situación que el obispo Diego de Tejada afirma haber cortado hacia 1660: “*porque los calumniosos y maliciosos opositores, al tener cerrada la puerta a sus deseos y a conciertos tan depravados, y saber que si llevan adelante sus pleitos han de salir condenados en costas, se retraen de hacer semejantes oposiciones e intentar tales pleitos, con que están las iglesias provistas de curas propios, sus feligreses con el consuelo de tener pastores que los gobiernen, quitada la ocasión de pleitos y cerrado el camino a pactos y conciertos tan simoníacos*”⁶³. Los pueblos gozaban también del derecho de presentación de las vicarías de carácter anual, lo que sometía a estos clérigos con cura de almas al arbitrio de la propia comunidad, que tenía capacidad para removerlos, tanto si pecaban de indolentes como de excesivamente celosos. En Lérida abundaban asimismo los beneficios patrimoniales provistos por los representantes de los pueblos, circunstancia que daba lugar a que fuesen escogidos aquellos cuyos padres estaban en condiciones de convencer a los electores.

Los canonistas trataron ampliamente de los tipos de beneficios y de las condiciones requeridas para acceder a su posesión⁶⁴, y los obispos se lamentaron, al menos desde Trento, de las trabas que encontraban en los derechos de patronato a la hora de elegir a curas de almas que se ajustasen al modelo de *bonus pastor*. Sin embargo, pasar del ámbito del derecho y de las opiniones a las realidades concretas, en este caso al conocimiento de la labor de los sacerdotes y de su relación con la comunidad parroquial, es cuestión mucho más compleja y en la que, además, no cabe generalizar. Hay que partir de algunas evidencias: el clero secular del Antiguo Régimen se caracterizaba por la falta de homogeneidad en lo tocante al origen social, a la formación cultural y a la posición que sus miembros ocupaban dentro del entramado benefical. Se ordenaban segundones de la nobleza e hijos de modestos campesinos; con estudios en facultades de Teología o con un barniz de moral después de pasar una temporada al lado de un tío; unos alcanzaban la titularidad de un rico beneficio curado del que no podían ser removidos sin causa grave, otros

⁶² BARRIO GOZALO, M. “Muchos clérigos...”, *op. cit.*, p. 321.

⁶³ Informe del obispo en la visita *ad limina* de 1663; en BARRIO GOZALO, M. “Muchos clérigos...”, *op. cit.*, p. 325.

⁶⁴ Para el caso de los curas, vid. DÍAZ MORENO, J. M^a. (1972), S.I. *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispánicos de los siglos XVI y XVII*. Granada: Facultad de Teología.

eran vicarios amovibles y otros patrimonistas o capellanes, también con ingresos desiguales⁶⁵. A la vista de esta fronda clerical, fácil es entender que ni todos los clérigos necesitaban la misma formación —porque algunos no pensaban en salir de minoristas—, ni era posible exigirles a todos los aspirantes a orden sacro que cursasen unos años en seminarios tridentinos, que hasta las reformas de Carlos III no pasaban de ser, salvo excepciones, escuelas de Gramática.

Las diversidades internas documentadas dentro del clero secular y las deficiencias de las fuentes dificultan el conocimiento preciso de la procedencia social de los curas de almas⁶⁶, y más aún el de las dependencias que creaban los derechos de patronato, que a la postre, y esto es lo que aquí interesa, podían condicionar la relación del pastor con su rebaño. En todo caso, y teniendo en cuenta que los miembros del clero salen de una sociedad concreta —a ello se refería don Antonio Domínguez Ortiz cuando decía que la iglesia era un estamento abierto—, ya avanzamos que en las diócesis de población ruralizada, desde Cataluña a Galicia, predominaban entre los ordenados los hijos de campesinos. La proporción de rústicos es sin duda superior entre los patrimonistas y titulares de beneficios personados que entre los párrocos, pero una parte de éstos procede de familias de labradores (en la Cataluña Vella hijos segundos de los dueños de masos)⁶⁷. Si la nobleza con derechos de patronato tenía tendencia a presentar para las parroquias a hijos de familias de la propia clientela señorial, de la que formaban parte destacada las personas ocupadas en la administración de los grandes patrimonios, ello no implica que no eligiesen también a hijos de sus propios vasallos campesinos. En Galicia, don Pedro González de Ulloa, cura en diversas parroquias orensanas de los estados de Monterrei, refiere diversos casos de sacerdotes del contorno que, como él, ocuparon beneficios curados por presentación de la mencionada Casa (una familia llegó a tener a un tiempo cuatro hijos en otras tantas parroquias). Algo parecido sucede en los estados del conde de Amarante; la copiosa correspondencia de esta Casa permite además acreditar que los beneficios curados son solicitadísimos y que había más o menos establecido un *cursus*, según el cual los clérigos que desempeñaban mayordomías acaban siendo presentados para una parroquia de entrada, pobre, para ser más tarde promovidos a otra más rica. Cuando esas expectativas no se cumplían sobrevenía la frustración y hasta la vergüenza, según confesaba en 1800 un capellán-mayordomo del conde en el obispado de Tui: a pesar de que habían vacado diversos beneficios de presentación, “*no he merecido tener lugar para ninguno de ellos, siendo el único capellán que ha quedado sin pan (...); sólo siento las burlas que muchos hacen de mí, gloriándose de mi desgracia, pero algo hemos de padecer en*

⁶⁵ Sobre la heterogeneidad del clero parroquial del Antiguo Régimen ha insistido, lúcidamente, BARREIRO FERNÁNDEZ, X. R. (1996) en “Edad contemporánea: los hombres de altar (aproximación al clero secular como grupo social)”, en *Sémata*, /78, pp. 181-232 (volumen monográfico dedicado a *Las religiones en la historia de Galicia*, editado por Marco V. García Quintela).

⁶⁶ Tanto Arturo Morgado García como M^a Luisa Candau Chacón han insistido en la poca información que los expedientes de órdenes ofrecen para conocer el origen social de los clérigos; vid., del primer autor (1989), *El clero gaditano a través del Antiguo Régimen: estudio de las órdenes sacerdotales, 1700-1834*. Cádiz: Fundación Municipal de Cultura, pp. 125 y ss., y de M^a Luisa Candau Chacón, *La carrera eclesiástica*, op. cit.

⁶⁷ Vid. la información que aporta PUIGVERT, J. *Església, territori*, op. cit., pp. 70-74; FERRER, Ll. *Pagesos, rabassaires*, op. cit., p. 702; para Galicia, BARREIRO MALLÓN, B. “El clero de la diócesis de Santiago: estructura”, op. cit.; DUBERT, I. “Montagnes, clercs”, op. cit. En las monografías de Historia Rural (Baudilio Barreiro, José Manuel Pérez García, Pegerto Saavedra), el origen campesino de buena parte del clero gallego queda bien acreditada. Para Castilla la Vieja, Francis Brumont ha demostrado los vínculos familiares que existían entre labradores acomodados y curas en el siglo XVII; vid., de este autor (1994). *Paysans de Vieille-Castille aux XVIe et XVIIe siècles*. Madrid: Casa de Velázquez, , pp. 197 y ss.

*este mundo (...). No obstante, no desespero de mi dicha, bien que hallándome en los cincuenta y seis años me sucederá lo que a los enfermos pobres, que les dan gallina cuando les ponen la extrema unción*⁶⁸. Cuando los beneficios no eran patrimoniales y podían ser ocupados por forasteros, los regían en ocasiones clérigos extraños al país: el tío de Posse estuvo en Las Muñecas por presentación del marqués de Prado, al que conociera en la Corte, y en Galicia la alta nobleza presentaba a veces a curas de fuera del Reino, lo que fue severamente criticado por el padre Sarmiento, argumentando que al desconocer el gallego cometían mil torpezas en la administración de los sacramentos, en particular en el de la penitencia⁶⁹.

La obsequiosidad y hasta la sumisión con respecto al patrono, el único que podía proponerles y después promocionarles, queda de manifiesto en la correspondencia. De hecho, los curas de presentación aparecen como piezas clave de la administración señorial, por la información que ofrecen sobre candidatos a diversos empleos en los estados, sobre la conducta de mayordomos, jueces y escribanos, y sobre los propios colonos. Su labor de mediación en conflictos resulta evidente, tanto en Galicia –un coto señorial– como en el marquesado de Cuéllar y en otros dominios de la nobleza⁷⁰. Esto prueba la capacidad de influencia que se reconocía a los curas sobre su rebaño, y a la vez la dependencia que mantenían con el patrono. Así, el rector que estaba al frente de la parroquia de Xobre, en la década de 1790, recordaba en las misas dominicales de finales del verano que llegara la sazón de satisfacer las rentas al conde de Amarante, e instaba a sus feligreses que le pagasen primero a éste los foros y diezmos, y si no podían cumplir con todas las cargas, que los otros perceptores hiciesen cola. Y el administrador del conde de Lemos en sus estados de Galicia le solicitaba en 1775 a un cura de presentación de la Casa que tratase de apaciguar la resistencia que surgiera en el condado de Villalba sobre el pago de ciertas rentas. De modo ilustrativo, comparaba la administración señorial con la compleja máquina de un reloj, cuyas piezas podía moverlas el cura para que diesen las horas: *“Y el primero [medio] que se me ofrece, y me parece el mexor, es el que (...) Vmd., como hixo de vasallo mayordomo de esta renta, y que está gozando de ese beneficio [parroquia] de la casa, pasase a su feligresía, y persuadiese a los de su familia, parientes y convecinos (...). En fin, si hubiera de decirlo todo no me llegaba una resma de papel, y Vmd. puede en esta ocasión, haciendo de buen vasallo y capellán afecto, promover la paz y la tranquilidad para los vasallos y la atención de su Excelencia al buen oficio de Vmd., a quien procurará su Excelencia premiar*

⁶⁸ SAAVEDRA, P. (1994). *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*. Barcelona: Crítica, p. 311; en esta obra pueden verse más ejemplos al respecto. Don Pedro González de Ulloa (1950) es autor de un manuscrito fechado en 1777, y editado en 1950, *Descripción de los estados de Monterrey en Galicia (1777)*. Santiago de Compostela: Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento.

⁶⁹ A fines del XVIII, por ejemplo, ejerce en las parroquias de la casa de Monterrei (a la sazón incorporada a la de Alba), un cura segoviano, cuya correspondencia, que conozco gracias a la generosidad de Angel García Sanz, es de interés para ver los problemas con los que se encontraba, sobre todo a la hora de predicar.

⁷⁰ YUN, B., señala, en su estudio sobre el marquesado de Cuéllar, que “seguían siendo muy vigorosas las relaciones de patronazgo y clientela del duque con las instituciones religiosas locales (...). En este sentido, la piedra angular de las relaciones del señor con sus vasallos la constituían los curas y párrocos de las aldeas. Nombrados algunos por derecho de patronato, aparecen en las cartas como los grandes mediadores y como amortiguadores de no pocas tensiones”, en “Vasallos y señores en el marquesado de Cuéllar: relaciones sociales, aprovechamiento de recursos y gestión señorial a fines del Antiguo Régimen”, en Pegerto Saavedra y Ramón Villares (1991). *Señores y campesinos en la península Ibérica, siglos XVIII-XX. I. «Os señores da terra»*. Barcelona: Crítica, pp. 250-251. En el texto ya citado de don Pedro González de Ulloa hay abundantes pruebas de la labor de mediación de los curas en los conflictos antiseñoriales.

(...) promoviéndole de ese curato al de San Fiz de Reimonde o aun a otro mejor en el país, que le cuadre...”⁷¹.

En relación con lo que venimos comentando, la opinión de Juan Antonio Posse sobre los curas de Galicia era bien negativa: “*Unos curas de presentación, ignorantes y criados de servicio, clérigos mercenarios, ebriosos y conjuradores y todo un clero cuya sabiduría era un poco de mal latín y algunos casos del padre Lárraga componían todo lo que por las cercanías había de más ilustrado*”. Y en su *Discurso* en defensa de la Constitución de Cádiz afirma que la única contraprestación que los campesinos gallegos reciben de los señores, por las multiplicadas cargas que les satisfacen, es la de “*llenarles de curas, cortejantes o lacayos, pajes o sacristanes, y otros sujetos no menos viles e indignos, habituados a la esclavitud, a las bajezas y a ser los ministros de los placeres de estos reyezuelos, que se consumen y vegetan en la voluptuosidad y en el fausto*”. Posse generaliza sin duda de forma poco caritativa, orgulloso de su condición de bachiller en Teología por la Universidad de Valladolid y de opositor con éxito a los concursos de curatos del obispado de León. Así, en el verano de 1811 se encara con los curiales del arzobispo de Santiago Rafael Múzquiz, que le desprecian como a un lacayo: “*Tra-tan ustedes con un cura de León, que no está enseñado a sufrir desprecios y las insolencias de ningún eclesiástico*”⁷². De cualquier modo, las servidumbres que pesaban sobre los curas de presentación quedaron también reflejadas en la literatura, por ejemplo en *Los pazos de Ulloa*, en donde doña Emilia Pardo Bazán pone en boca del falso marqués don Pedro Moscoso, cuando hace relación de los abades que han de concurrir a la fiesta: “*¡...y el nuestro, el de Ulloa, que es presentado por mí! Es tan mío como los perros que llevo a cazar. No le mando que ladre y que porte porque no se me antoja*”.

Los curas y las comunidades parroquiales

Buena parte de los estudios sobre el clero secular se han orientado a analizar el éxito o fracaso de la reforma tridentina. Para ello los diferentes autores han recurrido a un cúmulo de fuentes diversas, sean visitas pastorales, visitas *ad limina*, acuerdos sinodales, expedientes de órdenes y de concursos, fondos de provisoratos, etc., para ver la evolución del número y la situación beneficial de los clérigos, su nivel intelectual y su comportamiento moral, el estado material de los templos, las cofradías... No es necesario –ni sería posible– resumir aquí las conclusiones de una abundante publicística que ha demostrado cambios sustanciales desde la primera mitad del XVI a la segunda del XVII, en todos los aspectos señalados, bien que con muchos matices de tipo territorial y cronológico, y desde luego, para buena parte de los territorios rurales españoles no puede predicarse lo que viene señalando con reiteración la historiografía francesa: que doblado el XVII el modelo tridentino del *bonus pastor* se hallaba prácticamente generalizado⁷³.

⁷¹ En BAZ VICENTE, M. J. (1996). *Señorío y propiedad foral de la alta nobleza en Galicia, siglos XVI-XIX: la casa de Alba*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, p. 259.

⁷² POSSE, J. A. *Memorias*, op. cit., pp. 133 y 259. Posse estaba dolido porque no había conseguido ser presentado para la parroquia de Santa Sabina, próxima a su aldea de nacimiento, y regida hasta entonces por un tío suyo.

⁷³ Para el caso español remito a los estados de la cuestión ya citados de CANDAU CHACÓN, M^a. L. “El clero secular y la historiografía”, y de MORGADO GARCÍA, A. (2007). “El clero secular en la España Moderna”, así como al núm. 25 de la revista *Manuscripts* (monográfico sobre la confesionalización). Sobre Francia, vid., por ejem-

Conviene recordar de todas formas que el concilio de Trento –con precedentes en muchas diócesis– marcó unos ideales, en algunos puntos genéricos, y que si algo caracteriza al clero secular es estar en el siglo: los padres conciliares pedían a los curas que se diferenciases de su rebaño, pero tenían que estar en continuo contacto con él para cumplir su misión; debían ser pastores edificantes, y ya se sabe que el buen pastor sale al anochecer a buscar las ovejas descarriadas y las trae sobre sus hombros al redil. Estaban obligados a hablar la misma lengua que sus feligreses, en situaciones en que el monolingüismo era habitual y, también, una enorme fragmentación idiomática. Claro que, a veces, la continua vigilancia del rebaño podía dar lugar a una excesiva familiaridad entre algunas ovejas y el celoso pastor. Un peligro que algunos estaban dispuestos a correr, según declaración de 1765 de un clérigo lucense: “*Ninguna prohibición hay para que aquel que tiene a su cargo la cura de almas deje de salir por toda la feligresía donde le insta la obligación; antes bien, es muy conveniente y se aconseja para saber las diversiones y ocupaciones de las ovejas que están de su cuenta*”⁷⁴.

Cuando todo el rebaño siguiese, obediente, al buen pastor, la reforma habría concluido. Pero como el justo peca siete veces al día –y los justos son pocos–, ni el pastor ni sus ovejas estaban libres de imperfecciones. Por lo mismo considero que en ocasiones existe un cierto anacronismo en esa especie de severidad moral con que se valoran las conductas eclesiásticas que censuran y castigan los visitadores y provisoros, y más cuando la mayor parte de los delitos imputados al clero, comenzando por la incontinencia, lo son a menudo por el fiscal eclesiástico o por otros clérigos vecinos del presunto delincuente, y pocas veces por los feligreses. Bien es cierto que esta temática se han estudiado más las visitas, pesquisas y los pleitos criminales que los de tipo civil, que pueden hallarse o no en los fondos de los provisoros –caso de pleitos por diezmos y otras cargas religiosas–⁷⁵. Mi impresión, a partir de la documentación de varios archivos diocesanos de Galicia y del de la Real Audiencia –ante la que cabía el recurso de fuerza eclesiástica–, es que en cuestiones de tipo fiscal los vecinos son a menudo los demandantes, y también en el caso de reiterada falta de asistencia religiosa, mientras en las cuestiones de moral –salvo que de ellas se derivasen actuaciones avariciosas–, son más bien los fiscales eclesiásticos y otros clérigos los que promueven las causas⁷⁶. Eso sí, los feligreses que son llamados a de-

plo, BONZON, A. (1999). *L'Esprit de clocher. Pêtres et paroisses dans la diocèse de Beauvais*. Paris: Les Éditions du CERF; DEREGNAUCOURT, G. (1991). *De Fénelon à la Révolution. Le clergé paroissial dans l'archevêché de Cambrai*. Presses Universitaires de Lille, y Michel Vernus (1986). *Le presbytère et la chaumière. Curés et villageois dans la France du XVIIe-XVIIIe siècles*. Rioz: Éditions Torigix.

⁷⁴ Archivo Diocesano de Lugo, Pleitos criminales, mazo 46.

⁷⁵ Vid., especialmente, M^a Luisa Candau Chacón (1993). *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del siglo XVIII*. Sevilla: Diputación Provincial; Isidro Dubert (1996). “Alma de curas y cura de almas. Moral y comportamientos en eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen”. *Sémata*, 7/8, pp. 379-411, y Josué Fonseca Montes (1996). *El clero en Cantabria en la Edad Moderna: un estudio sobre la implantación de la contrarreforma en el norte de España*. Santander: Universidad de Cantabria.

⁷⁶ Vid. ahora el reciente trabajo de SOBRADO, H. “Mediadores entre lo humano y lo divino. El clero parroquial como intermediario socio-económico y cultural en la Galicia del Antiguo Régimen”, en María López Díaz (2010), edra. *Historia y Modernidad. Estudios en homenaje al profesor José M. Pérez García*. Universidade de Vigo, vol. II, pp. 317-335, en donde demuestra que cerca del 85 por cien de los pleitos entre curas y campesinos sustanciados ante la Real Audiencia del Reino de Galicia fueron motivados por cuestiones de tipo fiscal. Nada que ver, por tanto, con la temática de los pleitos criminales de los provisoratos. Para el sudoeste de Francia, ZINK, A. *Clochers et troupeaux*, op. cit., pp. 86 y ss., mostró una realidad semejante. El tema del “clero delincuente” es atractivo e interesante, pero no siempre resolutivo a la hora de entender la relación entre cura y comunidad parroquial.

clarar no dejan de mostrarse, aparentemente, escandalizados de los comportamientos sobre los que se les pregunta. Pero no hay que dejarse engañar por expresiones inducidas por los propios encargados de llevar adelante las investigaciones, quienes tratan de destacar la vida desarreglada de los ministros del altar, obligados a una conducta edificante, causando, en cambio, “notorio escándalo” a feligreses y convecinos, convirtiéndose en verdaderos lobos para su rebaño⁷⁷.

Tampoco hay que fiarse del todo de los testimonios del clero regular, pues los misioneros y sus hagiógrafos y los tratadistas de moral exageran notoriamente las deficiencias de curas y feligreses, para hacer más meritoria y hasta heroica su labor de conversión en “las Indias destas partes”, y además resulta claro que en diversos textos puede advertirse un desembozado complejo de superioridad de los miembros de algunas órdenes con respecto a los párrocos de aldea. El caso del padre Isla, al juzgar a los curas de Campazas y circunferencia, puede servir de muestra. Recuérdese el párrafo en el que refiere la admiración de un cura al oír los disparates de un sermón: “*El cura del lugar, que se había ordenado de reverendas y entendía lo que rezaba como cualquier monja, le miraba como atónito, y juró por los santos cuatro Evangelios que, aunque había oído predicar la Semana Santa de Campazas a los predicadores sabatinos más famosos de toda la redonda, ninguno le llegaba a la suela del zapato*”⁷⁸.

Para algunos estudiosos, el hecho de que los curas amancebados y con hijos —cuyo hogar no se diferenciaba del de un campesino—, ebriosos, blasfemos, ignorantes, desaseados y sin hábito que les diferenciase de los legos, fuesen poco a poco sustituidos, aunque nunca por completo, por otros más castos, estudiados, sobrios, con hábito y clerical tonsura, y consagrados a su labor sacramental y pastoral, habría terminado con una suerte de complicidad, nacida de la comunión de valores y comportamientos entre los curas de almas y los campesinos, desde Trento cada vez más distanciados en el ámbito cultural, en el que se produciría una fractura entre las elites y el pueblo. Es cierto que en la etapa final del Antiguo Régimen algunos párrocos declaran que encuentran grandes dificultades para entenderse con sus feligreses, pues viven en mundos distintos. Las páginas que don Pedro González de Ulloa dedica a caracterizar a los campesinos de los estados de la casa de Monterrei en Galicia constituyen al respecto una muestra elocuente: son “gentes del bronce”, con los que resulta difícilísimo tratar. Con todo, detrás de este y otros textos está el afán de los autores para ponderar sus esfuerzos a la hora de civilizar y catequizar a los rústicos: Ulloa confiesa que logró desterrar la costumbre que tenían los feligreses de ocupar los días festivos en “prender” el ganado de los forasteros que hallaban pastando en sus montes; Posse consiguió que varios vecinos de Llánaves dejaran de pegar a sus mujeres, aunque a los más duros debió amenazarlos con no absolverlos y excluirlos del precepto pascual; un fraile de Poio que ejercía la cura de almas en la década de 1790 consiguió, mediante rigurosos exámenes

⁷⁷ Podría citar muchas declaraciones de pleitos criminales ventilados ante los provisores de Lugo, Ourense y Mondoñedo, que llevo años consultando, y en los que la oposición entre la conducta escandalosa de los clérigos, frente a la edificante que debía esperarse de ellos, resulta un tópico.

⁷⁸ DE ISLA, J. F. (1995). *Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes*, edición a cargo de Enrique Rodríguez Cepeda. Madrid: Cátedra, p. 259. En otro pasaje ironiza sobre los escasos conocimientos que los curas tenían de latín, pues admiraban a Taranilla, “*el gramático más horroroso que había salido jamás de Villagarcía*”: “*como los curas del Páramo no estaban muy enterados de estas menudencias, tenían a Taranilla por el Cicerón de su siglo*”, *ibidem*, pp. 240-241. Hay que advertir también que la mayor parte de “Directorios”, instrucciones o guías para curas son obra de regulares (alcanzaron gran difusión los textos del dominico catalán Pere Màrtir Coma, y los de los jesuitas Francisco de Toledo y Pablo Segneri).

de doctrina, que los feligreses asistiesen a la catequesis al toque de campana, de la que solían hacer caso omiso⁷⁹.

Considero que no conviene exagerar las distancias entre curas y feligreses: el propio enraizamiento local y extracción social de los primeros les aproximaba a su rebaño y, más importante aún, los deberes de su ministerio les obligaban a hacerse entender, pues de lo contrario estarían negando la esencia misma de su estado y función. Y aun cabe señalar que el clero no podría ejercer su papel de mediador si no viviese en una especie de “mundo anfibio”, participando de universos culturales distintos⁸⁰. En mi opinión, los cambios religiosos que se registran desde Trento, o ya desde el Renacimiento, no deben considerarse únicamente como el resultado de la labor de un clero parroquial reformado, pues también son fruto de la demanda de los campesinos, o más ampliamente de los legos. De un lado porque las comunidades parroquiales lograron mantener o introducir determinadas prácticas y acomodar otras, mediante continuas negociaciones y transacciones; a la postre, la contrarreforma o reforma católica conservó una religión enraizada en la masa, integrada en un sistema coherente⁸¹. En este punto, las diferencias con el protestantismo, en particular en la versión calvinista, son evidentes, e igualar el alcance de la “confesionalización” en unos y otros territorios es, creo, inaceptable: la comparación entre Suiza y Galicia, por ejemplo, resulta aleccionadora⁸². De otro, porque entre los campesinos arraigó profundamente la concepción de las creencias y prácticas religiosas como un elemento de igualación y de dignificación social en el ámbito comunitario.

La iglesia parroquial era sin duda un “teatro político”, y la disposición del edificio, de los altares y tumbas, o el sitio que ocupaba cada persona dentro del templo reflejaban la jerarquía de su casa dentro de la comunidad y la desigualdad de sexos. El hecho de pertenecer a una misma parroquia no anulaba la fragmentación de la comunidad ni la relevancia de parentelas vinculadas a determinados cultos. Pero, más allá de tales realidades, y en un medio enormemente desigual, todas las personas de la feligresía, con independencia de su situación social y material y de su sexo, tenían derecho a una asistencia religiosa básica, la necesaria para poder salvarse, pues a la postre de eso se trataba, y de no vivir como gentiles. Y la salvación era una cuestión personal, pero los medios para conseguirla formaban parte de un entramado comunitario, del que dependían asimismo los sufragios para aliviar las penas de las ánimas del purgatorio, una cuestión central en una concepción religiosa según la cual, a la vista de la parábola del hijo pródigo, nadie debía caer en la desesperación, pues lo resolutivo, más que la buena vida,

⁷⁹ Lo señala en el “Directorio de los padres curas para el gobierno del curato de San Juan de Poyo, año 1793...”, fray Mauro Aparicio; texto publicado por BARREIRO FERNÁNDEZ, J. R. (1970) en la revista *Compostellanum*, XV, pp. 267-306.

⁸⁰ Conserva todo su interés el lúcido trabajo de Allegra, L. (1981). “Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura”, en *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*. Turín: Einaudi, pp. 895-947. Sobre la comunicación clero/ fieles en contextos lingüísticos concretos, vid. BARREIRO MALLÓN, B. (2009). “El problema de la transmisión cultural en las poblaciones bilingües a partir del Concilio de Trento”, en *Tradición versus innovación en la España Moderna*, IX Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna, ed. de Juan J. Bravo Caro y Siro Villas Tinoco, Universidad de Málaga, I, pp. 21 y ss.

⁸¹ Abundantes ejemplos al respecto en KAMEN, H. (1998 (ed. original, 1993)). *Cambio cultural en la sociedad del siglo de oro: Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*. Madrid: Siglo XXI de España.

⁸² Traté del “cristianismo campesino” y del vigor de la cultura profana de la Galicia rural en *La vida cotidiana*, 3ª parte. De la necesidad de tomar en consideración las demandas de los legos para explicar los cambios posteriores a Trento trata BONZON, A. en *L'esprit de clocher*, op. cit., pp. 73 y ss.

era la buena muerte⁸³. El hidalgo tendría un entierro más fastuoso y una partida de defunción mucho más larga que la de la pobre *bodegueira* que carecía de bienes para hacer testamento; el primero fundaría misas perpetuas y otras obras pías, y la segunda había de conformarse con la que le dijese a lo máximo tres curas el día del entierro... Pero ésta no le faltaría ni tampoco su parte en los sufragios del día de Difuntos, como recuerda Diego Torres de Villarroel: “*No aspiro a más memorias que a los piadosísimos sufragios que hace la Iglesia, mi madre, por toda la comunidad de los finados de su gremio. Cogéráme el torbellino de responsos del día dos de noviembre, como a todo pobre, y me consolaré con los que me reparta la piedad de Dios*”⁸⁴.

No es preciso aclarar que no nos preocupa ahora la cuestión histórico-filosófica de si la religión es el “opio del pueblo”, una fuerza liberadora u otra cosa. De lo que se trata es de averiguar qué era para los campesinos la religión, en este caso la católica, y qué uso hacían de ella en el ámbito familiar y comunitario. Y el hecho de que las peticiones y quejas que dirigen a la jerarquía eclesiástica estén orientadas a conseguir servicios religiosos de tipo regular –misa dominical y en festivos, últimos sacramentos a los enfermos– parece resolutivo. Desde luego que no eran santos, ni pretendían serlo; pero querían disponer de los medios fundamentales para salvarse, pues de lo contrario se sentían tratados como gentiles e incluso como irracionales. De ahí que a veces lleguen quejas a los provisos de aquellos que, por no superar el examen de la doctrina, han sido excluidos del precepto pascual, esto es, no han podido participar en un acto de integración comunitaria, lo que en cierto modo les sitúa fuera de la comunidad. Entienden los disconformes que saben lo suficiente para salvarse, y al tiempo reconocen que para ellos resulta dificultoso pasar de una fe transmitida a una fe aprendida mediante la fatigosa asistencia a la catequesis⁸⁵.

Adrien Bourdeoise (1585-1655) escribió que “la paroisse est la matrice de la religion et le berceau des chretiens”⁸⁶. No fue creada por Trento, pero sí revitalizada, o incluso “construida” al decir de Angelo Torre. El proceso de fortalecimiento de la parroquia va unido a la consolidación del cura como autoridad con jurisdicción sobre un territorio bien definido o delimitado, sobre un rebaño que debe conocer y controlar –registrando bautismos, confirmaciones, matrimonios y defunciones, y también cumplidores del precepto pascual– y en un templo, que debe diferenciarse del espacio profano. La parroquia suele ser la unidad de cobranza del diezmo, de ahí la importancia de fijar sus límites; también los campesinos están interesados en ello, para el aprovechamiento exclusivo de los espacios comunales. Pero, aparte de estas cuestiones de tipo fiscal o comunitario, todos los vecinos, salvo que las distancias se lo impidiesen, deben cumplir las obligaciones religiosas en el templo –sin andar como ovejas trashumantes de una iglesia a otra–, y la cruz parroquial no debe salir del territorio de la feligresía ni tampoco el cura vistiendo las ropas de los sagrados oficios. En Gerona, por ejemplo, si el rector y los feligreses marchaban en procesión a un santuario lejano, al llegar a los límites de la parroquia aquél se quitaba el roquete y éstos plegaban las enseñas que portaban. El carácter territorial de la parroquia ha sido resaltado, para el caso de Cataluña, por Joaquim M. Puigvert, destacando

⁸³ Ha destacado este sesgo de la religiosidad barroca GONZÁLEZ LOPO, D. (2002) en *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

⁸⁴ TORRES DE VILLARROEL, D. *Vida*, op. cit., p. 93.

⁸⁵ Cf. “Directorio de los padres curas”, op. cit., pp. 267 y ss., sobre resistencias a la catequesis.

⁸⁶ Citado por BONZON, A. *L'esprit de clocher*, op. cit., p. 324.

al respecto la importancia que tienen ritos como el *salpas*⁸⁷. Ilustrativa resulta también la expresión muy utilizada por curas del noroeste para referirse al ámbito de su jurisdicción: “debajo de mi campana”.

Aunque la red parroquial tendiese a la estabilidad —más acentuada en unos territorios que en otros—, la vida comunitaria se adensó enormemente a lo largo de la Edad Moderna. En ocasiones influyó en este proceso el propio incremento demográfico, que multiplicó los intercambios entre los vecinos. Pero también factores de orden sociorreligioso: la residencia habitual del cura, el control de los actos de parroquialidad, el cumplimiento de la obligación de asistir a la misa de domingos y festivos, y del precepto pascual, cuando, por vía de contraprestación, los fieles presentaban al sacerdote sus ofrendas; la participación en entierros y aniversarios, la fundación de cofradías y la celebración de sus correspondientes festividades, en las que hasta doblado el XVIII no solía faltar el ágape; el funcionamiento regular de la fábrica, que gestiona un patrimonio comunitario cada vez más cuantioso, bajo control parcial de los fieles a través del mayordomo fabricario... Todos estos factores reforzaron la identificación de los fieles con la parroquia, y con su centro, el templo, con los santos protectores, el cementerio con los huesos de los antepasados, y las campanas que lo coronaban, cuyo sonido familiar y hasta mágico servía “*ad repellendas tempestates, ad petendam pluviam, ad postulandam serenitatem*”, y para evitar “*incursio turbimum, percussio fulminem, laesio tronituum, calamitas tempestatem, omnisque spiritus procellarum*”, y en general era la voz que convocaba a los vecinos para todo lo que atañía al procomún.

El cumplimiento de las obligaciones religiosas, la erección de determinadas cofradías —caso de las del Santísimo y Rosario—, las cuentas de la fábrica, la mejora del estado material de los templos y desde luego los cambios en la onomástica, reflejan la eficacia de la autoridad episcopal y del cura a la hora de encuadrar a los fieles en el marco parroquial. Las visitas pastorales cumplen al efecto una función esencial, en cuanto inspección regular, en la vertiente de *visitatio rerum* (estado material de las iglesias: interior y exterior del templo, retablos e imágenes, tesoro parroquial, vestiduras sagradas, documentación, capillas, ermitas y oratorios...), y de *visitatio hominum* (número de clérigos, condición beneficial y material, nivel cultural y comportamiento, la comunidad de fieles con sus posibles vicios y escándalos, las fiestas, las cuentas de la fábrica)⁸⁸.

Pero, los fieles no son meros espectadores: intervienen en la gestión de la fábrica, pues el mayordomo es siempre lego⁸⁹; fundan capellanías, obras pías y cofradías de los santos de su devoción; colaboran en las obras que se realizan en el templo y pueden tomar iniciativas sobre la colocación de determinados santos en los altares, aunque para ello se precise autorización del

⁸⁷ MARQUES, J. M. en *Historia de las diócesis*, vol. II, *op. cit.*, p. 573, y M. PUIGVERT, J. *Església, territori, op. cit.*, pp. 32 y ss.

⁸⁸ Vid. el estudio exhaustivo de SOLÀ COLOMER, X. (2008). *La reforma catòlica a la muntanya catalana. Els bisbats de Girona y Vic (1587-1800)*. Girona; y NUBIOLA, C. y TURCHINI, A. (1991) (edrs.). *Visiti pastorali ed elaborazioni dei dati. Esperienze e metodi*. Bolonia: Il Mulino. Las citas de todos los trabajos que hicieron uso de las visitas parroquiales sería interminable, aunque convendría destacar los de Baudilio Barreiro, de M^a Luisa Candau, Arturo Morgado, Joaquim M. Puigvert y Domingo González Lopo.

⁸⁹ En los últimos años ha crecido en interés por el funcionamiento de las fábricas parroquiales; vid., por ejemplo, FOLLAIN, A. (2000), edr. *L'Argent des villages: comptabilités paroissiales et communales, fiscalité locale: du XIIIe au XVIIIe siècle*. Rennes: AHSR, o la ya citada obra de BONZON, A. *L'esprit de clocher*, elaborada en buena medida con cuentas de libros de fábrica. También Joaquim M. Puigvert, *Església, territori, op. cit.*, pp. 111 y ss.

obispo o visitador y del cura. Las visitas constituyen un acto de jurisdicción episcopal, pero no pueden verse tan sólo bajo la óptica del “disciplinamiento”, porque la vida religiosa es esencialmente comunitaria y festiva y tiene mucho de coral, al caracterizarse por una dinámica impulsada por múltiples iniciativas dispersas con las que las autoridades eclesiásticas han de pactar en algún modo –un pacto ritual, en expresión ya citada de Angelo Torre⁹⁰–. Así, la jerarquía se esfuerza por hacer de la Eucaristía la base del culto y a tal fin ordena que en todas las parroquias haya cofradía del Santísimo, pero para los campesinos lo esencial en este aspecto es la asistencia con el viático a los moribundos, debiendo en ocasiones los vecinos acompañar procesionalmente al sacerdote, como establecen algunas ordenanzas concejiles de León mencionadas al comienzo. Pocas faltas de un cura eran tan censuradas por la comunidad como el descuido en administrar la unción a los enfermos, lo que no significaba, ni mucho menos, devoción a la cofradía del Santísimo, pero sí a las Ánimas del Purgatorio. En parroquias de los obispados de Lugo y Ourense hasta comienzos del XIX no se erige la cofradía del Santísimo: “*asombra ver la dureza de los aldeanos en muchas partes para ser cofrades del Santísimo*”, afirmaba en 1806 un visitador de la diócesis lucense⁹¹.

Las múltiples celebraciones religiosas –hasta 55 procesiones anuales en diversas parroquias catalanas– contribuyeron a vertebrar la comunidad parroquial y hacer más intensa la relación del cura con sus feligreses. En el caso catalán, las consuetas, aunque redactadas por los párrocos, tenían en cuenta la voluntad de los feligreses: el texto reflejaba “la estructura económica y jurídica de cada parroquia e incluía no sólo el arancel de servicios sino también los derechos y deberes del clero, de los feligreses y campaneros, obreros, pabordes y administradores”. En las consuetas, “los párrocos indicaron más de una vez su interés en complacerlos [a los feligreses] y la necesidad de proceder de forma gradual y negociada a la introducción de novedades”⁹².

Pero al tiempo que, por las razones expuestas, la vida parroquial se intensificaba, se fueron multiplicando, a veces de un modo extraordinario, los lugares de culto. Las fundaciones de diversa naturaleza, caso de capellanías y otras obras pías, de cofradías que no radicaban en el templo de la feligresía, de conventos, ermitas y oratorios, poblaron de nuevas construcciones religiosas el espacio parroquial, evidencia del sustrato ceremonial de la comunidad campesina –y no solo campesina–, cuyos miembros –familias, parentelas, grupos de vecinos– se muestran dispuestos a invertir importantes recursos materiales en actividades devocionales que a menudo conllevan prestigio⁹³.

En el mundo urbano, los conventos hacían una severa concurrencia a las parroquias, ya que podían ser sede de cofradías y de enterramientos. En el ámbito rural, el templo parroquial mantiene su centralidad en cuanto lugar de bautismos y enterramientos y de cumplimiento del

⁹⁰ TORRE, A. *Il consumo di devozioni*, op. cit., pp. 59-60, y en general toda la obra, muy sugerente para entender la práctica religiosa en el mundo rural.

⁹¹ SAAVEDRA, P. *La vida cotidiana*, op. cit., p. 353. En la diócesis de Lugo el 28 por cien de las cofradías del Santísimo son posteriores a 1800, y sólo el 14 por cien anteriores a 1700.

⁹² MARQUES, J. M., en *Historia de las diócesis*, vol. 2, op. cit., p. 571. Para el estudio de una parroquia concreta, PUIGVERT, J. M. (1986). *Una parròquia catalana del segle XVIII a través de la seva consuetat (Riudellots de la Selva)*. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana.

⁹³ Eric R. Wolf insiste en esta cuestión en *Peasants*, Englewood Cliffs (1966), Prentice-Hall, pp. 96 y ss. La historiografía italiana ha prestado mucha atención a la multiplicación de los lugares de culto y a las consecuencias que tuvo en la vida religiosa local. Vid., en especial RUSSO, C. (1984). *Chiesa e comunità nella Diocesi di Napoli tra Cinque e Settecento*. Napoles: Guida, y Angelo Torre, *Il consumo di devozioni*, passim.

precepto pascual, pero en las capillas y ermitas se celebran numerosas fiestas e incluso puede oírse la misa dominical. Detrás de los esfuerzos de los obispos del XVIII para controlar las romerías está el deseo de expurgar las devociones de todo olor a superstición y obligar a la gente a trabajar más, pero también de reafirmar el carácter nuclear de la parroquia: “*andan los rústicos bobeando de romería en romería, dejando unas y emprendiendo otras, según se les figura la mayor o menor virtud de la imagen para hacer milagros y según las relaciones de los ociosos y vagos*”, decía en 1791 un visitador del arzobispado de Santiago, y otro de la diócesis lucense confesaba en 1806 su impotencia para suprimir santuarios, en los que a menudo coincidían fiesta y feria: “*No hay forma de abolirlos, porque les sirven para sus juntas, conferencias y disputas los días festivos, gastando allí el tiempo que debieran ocupar dentro del templo en la santificación de las fiestas, y escapando a ellas mientras los curas y vicarios rezan el rosario y explican el Santo Evangelio al pueblo*”⁹⁴.

La reforma de las cofradías, origen del conocido Expediente General de 1771, pretendía, desde luego, someter a la autoridad del ordinario eclesiástico y de las propias autoridades civiles –pues es iniciativa de Campomanes– a estas corporaciones indóciles, gobernadas por legos, y que consumían ingentes recursos –dinero y tiempo– en celebraciones que se consideraban alejadas de una concepción religiosa de raíz erasmista, muy del gusto de los reformistas⁹⁵. Pero, en relación con lo anterior, la reforma pretende establecer o reafirmar la centralidad de la parroquia, y en concreto del templo parroquial como lugar de culto. Diversos prelados insisten en esta cuestión en sus informes, y con especial énfasis el arzobispo de Burgos.

Invocando la autoridad de San Carlos Borromeo, señala el prelado burgalés que “*las cofradías establecidas en el distrito de la parroquia deben mirarse como un ramo de ella, y ésta funda buen derecho para sus obligaciones y limosnas, por lo que parece justo que el párroco intervenga en su gobierno y las mire con caridad, como miembro de su grey. Será, pues, muy conveniente que todas dependan de la matriz y que se consideren como si estuvieran fundadas en una de sus capillas*”. Las “hermandades sueltas”, si radican en sitios decentes y destinan sus ingresos al culto, podrán continuar, “*pero aun en este caso, para evitar los perjuicios de las parroquias, y remediar el olvido que trae la indiscreta devoción de estos santuarios, es necesario que dependan de ellos y que intervengan sus beneficiados o sus curas (...), de suerte que solo sea una separación material la que los divida, pero en la substancia se miren estas congregaciones como si estuvieran en las mismas parroquiales*”. Reformar las hermandades establecidas en conventos era cuestión delicada, pero “*la experiencia ha hecho visible que semejantes hermandades son el mayor impulso para que muchos se entierren en sus conventos, y trasladándose a ellos las obviaciones debidas a las parroquias, rinden muy poco los funerales a los curas*”⁹⁶.

⁹⁴ SAAVEDRA, P. (1993). *A Facenda Real na Galicia do Antigo Réxime (As rendas provinciais)*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, p. 170.

⁹⁵ Vid., sobre el tema, la contribución de Teófanés Egido a la obra *La Iglesia en España en los siglos XVII y XVIII*, dirigida por Antonio Mestre Sanchís, vol. 4 de la *Historia de la Iglesia en España*, dirigido por Ricardo García Villoslada. Madrid: BAC, 1979.

⁹⁶ En ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ-GUADALUPE, M. L. (2002). *La represión de la religiosidad popular. Crítica y acción contra las cofradías en la España del siglo XVIII*. Univ. de Granada, pp. 294-295; en la misma obra pueden consultarse otros informes que insisten en la necesidad de centrar los cultos en la parroquia. Así, el arzobispo de Tarragona señalaba que las cofradías porfiaban con “audacia inflexible” en hacer procesiones a deshora de la noche, y que “*las gentes que de todos estados y sexos acuden de los lugares y villas circunvecinas son*

La reforma de las cofradías provocó un choque entre dos formas de entender la práctica religiosa: la de los reformistas, ya fuesen legos o los propios obispos, y la de los cofrades, que se resistían a renunciar al comensalismo y otras manifestaciones festivas de tipo colectivo⁹⁷. En el informe mencionado, el arzobispo de Burgos era muy severo al respecto: “*No se falta a las comilonas y bebidas que se practican en estos actos [reuniones], pero cuanto es el cuidado en este punto, tanto es el descuido en las devociones que encargan por lo común estas hermandades. No es temeridad decir que el principal impulso es el de la gula con todas sus expuestas consecuencias. En tres pueblos quise remediarla, mandándolo en la visita, y tuvieron aliento para decirme en memorial firmado que no habría cofradías si no había vino*”⁹⁸.

Los resultados de esta política de depuración y control fueron, en algún caso, la desaparición de cofradías, al alzar los vecinos con la paga de caridades; también cabe sospechar que los gastos en comidas copiosas no siempre cesaron, sino que se disimularon en los libros de cuentas, con la tolerancia de los párrocos, poco deseosos de enfrentarse a su rebaño, aunque los mandatos episcopales les obligaban a tomar medidas contra ciertas manifestaciones de la “religiosidad popular”.

Los efectos de la política religiosa ilustrada: unos curas y unas comunidades rurales más exigentes

La reforma de las cofradías es parte de la política religiosa de los ministros de Fernando VI, Carlos III y Carlos IV, caracterizada por una notable coherencia y orientada a reforzar la estructura parroquial y sobre todo a fortalecer la posición de los curas de almas frente a la turbamulta de capellanes y patrimonistas y frente al clero regular, sectario e indócil, pues como afirmaba el secretario de estado Grimaldi, “*los frailes no tienen patria*”, o sí la tienen, pero ésta es Roma⁹⁹. La erección de los seminarios diocesanos, con planes de estudios uniformes en los que entraban la filosofía y la teología, fue un importantísimo paso para la homogeneización cultural del clero parroquial, cuyos miembros hasta entonces podían acceder a las órdenes bien

tantas que dejan solas y cuasi desiertas sus propias parroquias la tarde de Jueves y Viernes Santo”, añadiéndose a ello que el camino se convierte en una especie de romería, “*y como el príncipe de las tinieblas ejerce su especial dominio en las sombras de la noche, se aprovecha con astucia del tiempo tan concurrido y oportuno para que ni se tribute al templo el respeto que se debe, ni se veneren con religiosa devoción los misteriosos pasos de dichas procesiones*”. Al contrario, todo es algazara y “apretura de las gentes” en las iglesias de los regulares; *íbidem*, p. 271. El arzobispo juzga muy negativa la existencia de cofradías en conventos, que resisten la visita del ordinario y empobrecen las parroquias.

⁹⁷ Cf. MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. (1990). *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria: las cofradías religiosas*. Santander: Universidad de Cantabria.

⁹⁸ En ARIAS DE SAAVEDRA, I. y LÓPEZ-GUADALUPE, M. L. *La represión de la religiosidad popular*, op. cit., p. 290. Añade el severo arzobispo que “*las colaciones, comidas y bebidas, que en casi todas son frecuentes, estorban la devoción, profanan lo sagrado, empobrecen a muchos y sirven a los enemigos de la Iglesia de pretexto para insultar unas congregaciones que en su fondo no puede negarse que son útiles*”.

⁹⁹ En carta a Tanucci, de 26 de agosto de 1764. Añade que “*desde el momento en que profesan se deben mirar como extranjeros, sino como enemigos del estado donde nacieron*”. Forman una milicia al servicio del papa: “*La Europa católica ha estado ciega muchos siglos dejando propagar sin medida este carcoma que la roe interiormente, y quizá cuando quiera moderarlo no ha de poder conseguirlo*”. En BARRIO GOZALO, M. (1997). “Madrid y Roma en la segunda mitad del siglo XVIII. La lucha contra las «usurpaciones» romanas”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 16, pp. 78-79. Con carácter general, vid., CORTÉS PEÑA, A. L. (1989). *La política religiosa de Carlos III y las órdenes mendicantes*. Universidad de Granada.

con estudios universitarios bien con poco más que unas enseñanzas elementales de gramática y moral aprendidas al lado de un tío sacerdote, aunque algunos ilustrados preferían esto último al adoctrinamiento en colegios de regulares, que identificaban con el sectarismo faccionario. Para Cabarrús era responsabilidad del Estado tratar de que *“la superstición no se introduzca en estos asilos de la religión [seminarios] para contaminarla (...); debe inspirarse a estos ministros del culto y de la moral la más santa y vigorosa indignación contra tantas devociones apócrifas y ridículas, que pervierten la razón, destruyen toda virtud y dan visos de gentilidad al cristianismo”*. Para este autor todo aspirante al sacerdocio debía pasar por el seminario y no debían ordenarse más que los necesarios para atender la cura de almas: *“no se consienta ninguna ordenación sin la admisión al seminario; ninguna admisión sin vacante, causada por muerte, promoción o expulsión, y ninguna plaza más que las correspondientes a la necesidad del obispado”*¹⁰⁰.

La convivencia en el seminario favorecía la asunción de unos mismos valores por los futuros sacerdotes, quienes debían alcanzar conocimientos de gramática, retórica, filosofía y teología, y al tiempo, adquirir los principios de civilidad y las reglas de urbanidad para ejercer su oficio con “decoro”, “oportunidad” y “soltura”, pues, como decía el obispo salmanticense Beltrán, estaban obligados a tratar con sus feligreses, y a conducirlos, no sólo en el terreno religioso: *“Los superiores han de instruir a los seminaristas, al mismo tiempo que en virtud, letras y piedad, en las virtudes, digámoslo así, civiles y políticas, y en la urbanidad y cortesía. Educándose para párrocos se verán obligados por su ministerio a tratar con todos sus feligreses, a oír sus quejas y trabajos, a mediar en sus disensiones, a recurrir por ellos a sus superiores, ya sean eclesiásticos, ya seglares; a dirigirles para que ellos lo hagan con acierto y de modo que consigan sus justas pretensiones y el remedio de sus necesidades”*¹⁰¹.

Hacia 1800 funcionaban sobre nueva planta cerca de medio centenar de seminarios, con un crecido número de alumnos, que tenían la oportunidad de incorporar en la universidad los cursos de filosofía y teología. Algunos más aparecieron a comienzos del XIX. Los prelados los veían como medio para sortear las limitaciones que les imponían los derechos particulares de patronato. Así lo declaraba en 1804 el arzobispo compostelano Múzquiz: los patronos, dice, *“por lo común presentan a sus parientes, a sus criados, amigos y convecinos, sin más examen de vocación, de suficiencia y probidad que los deseos de hacerles felices por este medio (...). Contentos con las escasas noticias de un poco de moral (...), y casi vacíos de todas las circunstancias de instrucción, prudencia, caridad y celo que exige el ministerio parroquial, se constituyen en su parroquia, se miran como superiores a todos los demás, en vez de dirigir a los fieles, instruirlos y santificarlos con su doctrina y ejemplo”*. En 1829, fray Rafael de Vélez, sucesor de Múzquiz, declaraba que los seminarios tenían que formar una milicia para combatir la impiedad que se difundía entre la juventud: *“Conocido es en todo el mundo el plan publicado por los reformadores de nuestros días de apoderarse de la juventud para realizar sus perversos e inicuos proyectos (...). Hagamos, pues, nosotros ahora por el bien de la Religión del Estado, de nosotros mismos y de nuestra Patria, lo que los reformadores intentaron, hicieron y lograron en perjuicio de la Iglesia y de España: ocupémonos de ganar a la juventud”*. Añadía Vélez que

¹⁰⁰ CABARRÚS, F. *Cartas*, op. cit., pp. 137-139.

¹⁰¹ MARTÍN HERNÁNDEZ, F. y MARTÍN HERNÁNDEZ, J. (1973). *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración: ensayo de una pedagogía eclesiástica en el siglo XVIII*. Madrid: CSIC, p. 158.

los seminarios, mediante un sistema de becas, permitirían el ingreso en la carrera sacerdotal a muchos hijos de campesinos pobres. Y es que, si mediante unos estudios obligatorios en los centros creados *ad hoc* los futuros presbíteros adquirirían una formación homogénea, la crisis de las rentas eclesiásticas y después la desamortización y abolición del diezmo hacían poco apetecible para las elites la carrera eclesiástica, de modo que el clero secular se homogeneizó también socialmente, al nutrirse de jóvenes que procedían de las clases bajas, en Galicia del campesinado en un 90 por cien. Lo ha señalado con pertinencia el profesor Xosé Ramón Barreiro Fernández: “*La pérdida de los bienes eclesiásticos tiene otra consecuencia aún: la hidalguía y la burguesía desertan del estado eclesiástico que se nutre ya exclusivamente del campesinado y de las clases medias urbanas. Se consolida, por consiguiente, la cohesión social interna*”¹⁰².

Por el Concordato de 1753 la Santa Sede cedió al monarca la provisión de unos 30.000 beneficios; algo más de veinte mil eran capellanías y beneficios simples de cortas rentas, y el resto canonicatos y beneficios bien dotados. Años después, en 1767, Grimaldi afirmaba en carta a Tanucci que “*ya tenemos en nuestra mano toda la materia benefical, que era el verdadero Potosí de Roma*”. Quedaba fuera del control de la corona los beneficios de patronato particular —alrededor de dos tercios del total, según cálculos de Maximiliano Barrio—, pero sin duda eran muchas las piezas cuya presentación pasaba a manos del rey; tantas que la Cámara de Castilla, en correspondencia con los obispos, tardó años en averiguarlas¹⁰³.

A mayores, el monarca y quienes negociaron el Concordato entendían que, además de cortar las riadas de dinero que salían hacia Roma, ahora tenían la oportunidad de restaurar la disciplina eclesiástica, pues las parroquias se asignarían por concurso a los presbíteros más competentes y celosos del bien de sus feligreses. Para reforzar la posición de los curas de almas, otorgándoles estabilidad cuando no la tenían y aumentando su dotación económica, y en definitiva dignificando sus funciones, la Cámara de Castilla proyectó una reforma benefical de gran alcance, que conllevaría la supresión de beneficios incongruos y de otros simples, para destinar sus rentas a la dotación de curas que malvivían de los derechos de estola y pie de altar y de miserias congruas, a la erección de nuevas parroquias si fuesen necesarias y a la financiación de seminarios e instituciones asistenciales de utilidad pública. Los curas, en definitiva, debían gozar de suficiente dotación, de estabilidad y también de autoridad sobre la pléyade de capellanes, beneficiados o patrimonistas, que ni residían en la parroquia en la que cobraban rentas ni ayudaban a la asistencia religiosa. Pero la reforma benefical afectaba a muchos intereses, en particular a los derivados de los derechos de presentación, de la percepción de diezmos y demás rentas de los beneficios simples y capellanías, y del carácter patrimonial de los beneficios de diversas diócesis. Por eso, como ha señalado Maximiliano Barrio, se aplicó con lentitud por los obispos de la segunda mitad del XVIII o simplemente no tuvo efecto¹⁰⁴.

¹⁰² BARREIRO FERNÁNDEZ, X. R. (1989). “Edad contemporánea: los hombres del altar”, *op. cit.*, pp. 186 y 188. Con carácter general sobre los cambios que nota la Iglesia entre el Antiguo Régimen y la revolución liberal, William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Madrid: Nerea.

¹⁰³ BARRIO GOZALO, M. *El sistema benefical*, *op. cit.*, p. 185; R. D. de Lamadrid (1937). *El concordato español de 1753: según los documentos originales de su negociación*. Jerez de la Frontera: Jerez Gráfico, y Christian Hermann (1988). *L'Église d'Espagne sous le Patronage Royal: 1474-1834: Essai d'ecclésiologie politique*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 129 y ss.

¹⁰⁴ *El sistema benefical*, *op. cit.*, pp. 186 y ss., y Christian Hermann, *L'Église d'Espagne*, *op. cit.*, pp. 233 y ss.

Lo primero que tuvo que hacer la Cámara, después del Concordato, fue averiguar el número de piezas eclesiásticas cuya presentación quedaba en manos del monarca por donación de la Santa Sede. La tarea llevó su tiempo, aunque algunas diócesis enviaron antes de 1760 información exhaustiva. El 5 de julio de 1758 la Cámara solicitó a los obispos la relación de beneficios incongruos de sus respectivas diócesis, pero transcurrieron once años antes de que, en 1769, les ordenase presentar, con carácter general –hubo obispos que lo hicieron con antelación– los planes de unión o supresión de tales beneficios, y que no debían llevarse a término sin oír a los patronos, cuyos derechos debían respetarse. En algunos casos fue tenaz la oposición de los cabildos, temerosos de perder parte de los diezmos y el control de los vicarios amovibles que en ocasiones nombraban. En Palencia, por ejemplo, sólo 25 curas eran titulares de su empleo; en las otras parroquias el obispo nombraba tenientes elegidos entre los beneficiados patrimoniales. El cabildo y los pueblos –de los que los beneficiados debían ser vecinos– se opusieron a la reducción de piezas y a la creación de vicarios perpetuos, propuestas que incluía el plan presentado por el prelado en 1777 –era el segundo–, consiguiendo paralizar la reforma hasta su aprobación en 1799. Pero entonces cambió el obispo y, cuando llegó el siguiente, el plan había desaparecido, debiendo redactarse de nuevo..., y no pudo ser aprobado hasta 1814, a causa de la situación derivada de la invasión francesa¹⁰⁵.

En Segovia el plan también caminó con lentitud, por la oposición del cabildo al incremento de la dotación de párrocos y beneficiados. En las informaciones que se llevaron a cabo para dotar convenientemente a los curas aparecen noticias de interés sobre sus necesidades y modos de vida. Para el vicario de Navalmanzanero, la congrua había de fijarse en 500 ducados, tanto en las parroquias urbanas como en las rurales: *“Los curas, tanto de la ciudad de Segovia como los de los lugares del resto del obispado, necesitan para su decente manutención la congrua de quinientos ducados, poco más o menos; porque, aunque es cierto que los de la ciudad están precisados a vestir, calzar con mayor decencia y comprar más caros abastos, también lo es que los de los lugares están precisados a otros gastos extraordinarios, como son la manutención de un teniente en sus ausencias, enfermedades y honestas recreaciones; mantener una caballería para ir a reconciliarse al lugar inmediato y conducir algunos abastos de que carece en el de su residencia. A lo que se junta la circunstancia precisa de hospedar a religiosos pobres y otros, como la de distribuir limosnas a sus feligreses, por no haber regularmente en las aldeas quienes las haga, sino el cura”*¹⁰⁶.

En varios informes se insiste en la necesidad en que se ven los curas rurales de dar limosnas, a diferencia de lo que sucede en la ciudad, en donde hay muchas instituciones que se encargan de ello. El párroco de Santo Domingo de Pirón estimaba en 1773 que para vivir con cierta decencia un cura de aldea precisaba al menos 5.000 reales al año, *“sin incluir lo que es forzoso para recreación honesta, liberales donaciones y remuneraciones moderadas, ni cuanto ha menester para socorro de pobres y alargación de limosna, acciones todas tan inseparables de un clérigo que sin ellas será necesariamente argüido lo codicioso y avaro”*. Del presupuesto anual estimado –5.023 reales–, el 62,25 por cien iría destinado a alimentación, el 4,4 a vestido,

¹⁰⁵ GARCÍA HERREROS, M. P. A. “Reforma benefical en Palencia”, *op. cit.*, pp. 297-312.

¹⁰⁶ En BARRIO GOZALO, M. “Las condiciones materiales del clero parroquial”, *op. cit.*, p. 22.

el 13,7 al salario de los criados, el 9,25 al sostenimiento de una caballería y el 10,4 restante a gastos en leña, jabón, vajilla, barbero, boticario, médico y renta de la casa¹⁰⁷.

El plan de reforma benefical de Segovia se aprobó por la Real Cámara en octubre de 1783, pero en 1791 sólo se había aplicado parcialmente (se extinguieron siete de trece beneficios parroquiales, y se crearon siete de quince parroquias nuevamente erigidas y diecisiete de treinta vicarías perpetuas). En otras diócesis en que regía la patrimonialidad —que la Cámara respetó— las resistencias fueron aun mayores, caso de Calahorra, Pamplona, Tarazona o Valladolid. En Cataluña, la reforma se aplicó con mayor energía, a veces antes de 1780. La reducción del número de beneficios simples y capellanías fue drástica, suprimiéndose desde la mitad a dos tercios, según las diócesis, y al tiempo se dotaron nuevas parroquias. De hecho, la provincia eclesiástica tarraconense tenía 1.155 parroquias a principios del XVII y 1.946 —un 68,5 por cien más— a principios del XIX. No todas se crearon a raíz de la reforma benefical, pero ésta tuvo un impacto muy importante en la red parroquial y, en consecuencia, en la asistencia religiosa¹⁰⁸.

En algunas diócesis andaluzas la reforma consistió, más que en la creación de nuevas parroquias, en la conversión de las vicarías anuales en curatos perpetuos provistos por concurso, incrementando su dotación y confiriendo al cura autoridad sobre los beneficiados. Así sucedió en Almería (1781), y en Sevilla. Aquí, de 328 curatos, 300 estaban mal dotados y eran *ad nutum* amovibles, a voluntad del arzobispo. Había en cambio cientos de beneficios ricos. Después de varios proyectos, contestados por el cabildo y beneficiados, en 1791 entró en vigor la reforma, con la supresión de 150 beneficios de libre provisión y la erección de 328 curatos perpetuos, clasificados de tercera (170), segunda (80) y primera (78), esto es, entrada, ascenso y término, terminología en vigor hasta hace poco. La carta inserta en el plan de reforma es toda ella “un canto a la dignidad y gravedad del estado clerical, inculcando las virtudes necesarias para el cumplimiento de sus respectivos ministerios”. El acceso a los curatos se realiza por oposición (antes solo en 31 casos), celebrándose el primer concurso en 1794 y el último en 1962¹⁰⁹.

En las diócesis de Galicia, en donde estaban extendidos los derechos particulares de patronato, la reforma benefical apenas tuvo efecto. Ni siquiera en la de Lugo, con Burgos la que más parroquias tenía entre las españolas —unas 1.130 a mediados del XVIII, casi la mitad anejos—, los obispos fueron capaces de introducir modificaciones, a pesar de que Armañá (1768-1785) lo intentó con determinación: “*Lugo es una de las diócesis en que las dificultades a expediente tan ambicioso son muy agudas y repetidas (...). Armañá, muy a pesar suyo, sin poderlo presentar a la Cámara. No podrá tocar pieza alguna, intentar unión o reducción, sin que surjan multitud de inconvenientes. El egoísmo de los beneficiados a quienes el plan va a perjudicar; el número abundante de patronatos laicales con mil “voces” o presenteros, a quienes debe informarse y reducir; ciertas interpretaciones prelaticias por un lado y clericales por otro referentes a vicarios perpetuos y «naturales», distribución de diezmos, primicias, etc., se unen a complicar y retractar la reforma del plan benefical de Lugo*”¹¹⁰.

¹⁰⁷ BARRIO GOZALO, M. “Las condiciones materiales del clero parroquial”, *op. cit.*, pp. 32-33.

¹⁰⁸ PUIGVERT, M. J. *Església, territori, op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁹ MARTÍN RIEGO, M. (2002) en *Historia de las diócesis españolas*, vol. 10, *Iglesias de Sevilla, Huelva, Jerez, Cádiz y Ceuta*. Madrid: BAC, p. 288.

¹¹⁰ El texto es del biógrafo de Armañá, Francisco Mitjans, y lo citan GARCÍA CONDE, A. y LÓPEZ VALCÁRCCEL, A. (1991). *Episcopologio lucense*. Lugo: Fundación Caixa Galicia.

Salvo en la diócesis de Tui, lo más que parecen haber conseguido los obispos en Galicia es que los monasterios y cabildos convirtiesen en vicarios perpetuos, con incremento de la congrua, a los amovibles, y que los patronos y partícipes de los diezmos de las parroquias contribuyesen a los arreglos de los templos, según se comprueba en contabilidades de las casas nobles que hacen en la segunda mitad del XVIII importantes desembolsos por ese concepto. En Tui, en cambio, la determinación de los obispos don Domingo Fernández Angulo (1775-96) y don Juan García Benito (1797-1825) permitió la creación de unas 32 nuevas parroquias desde 1760 a 1850. El cambio se hizo convirtiendo anejos en matrices, y en anejos –y a veces al poco tiempo en matrices– “capillas con territorio” o ermitas en las que se celebraba misa los domingos y festivos. De este modo, de 248 parroquias se pasó a 270. El proceso se vio facilitado porque en Tui el patronato real y ordinario estaba más extendido que en las otras diócesis gallegas y, además, las parroquias tenían un elevado número de vecinos, de resultas del espectacular crecimiento de la población desde mediados del XVI¹¹¹.

Hay que destacar que todos los cambios que se hicieron en el mapa parroquial tudense fueron precedidos de peticiones de los vecinos o apoyados por éstos, deseosos de tener servicios espirituales más accesibles. De modo que el apego a la parroquia no era tan absoluto como en ocasiones se piensa, y cedía ante otras necesidades. La conversión de un anejo en parroquia matriz suponía más un cambio de rango que cualitativo, pero la erección de una “capilla con territorio” en parroquia, solemnizada con la instalación del Santísimo, implicaba que los vecinos renunciaban a su lugar tradicional de celebración de sacramentos y sobre todo de enterramiento, al lado de los huesos de sus antepasados.

Y es que las medidas que sustentaban la reforma benefical, que afectaban al estatus de los curas de almas, al reparto de diezmos y a la calidad de la asistencia religiosa a los fieles, hicieron más exigentes a los párrocos frente a quienes percibían rentas eclesiásticas sin dar pasto espiritual, y también a los campesinos, que solicitaban más curas y más entregados a sus obligaciones de pastores. Vemos así como en algunas diócesis los curas arremeten contra los cabildos catedralicios, cuyos miembros viven en la opulencia, dedicados, en el mejor de los casos, a “honestos paseos y cultos coloquios”, como dijera con elegancia el maestro don Antonio Domínguez Ortiz. En las diócesis de Toledo y Ourense al menos, los curas encargaron duros informes contra los canónigos, quienes “*descansan casi todo el día, por lo que no parecen dignos de su salario*”¹¹². También los censuró con mordacidad don Juan Antonio Posse en un sermón que pronunció en León a principios de 1807 con motivo de su quinto concurso: realizó una comparación entre párrocos y canónigos, afirmando que la precedencia de éstos sólo se debía entender en el coro, “*unos respecto de otros, donde hacen sobresalir una vanidad tan desarreglada que llegan hasta a escupir a los pobres clérigos del coro bajo (...). Pero que malamente tomaban pretexto de superioridad sobre los párrocos, que eran verdaderos pastores de segundo*

¹¹¹ Da cuenta de los cambios ÁVILA Y LA CUEVA, F. (1995). *Historia civil y eclesiástica de la ciudad de Tui y su obispado*, manuscrito en 4 vols. concluido hacia 1852 y editado, en facsímile, por el Consello da Cultura Galega, Santiago; vid. también REY CASTELAO, O. en *Historia de las diócesis españolas*, vol. 14., *op. cit.*

¹¹² DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1981). “Un alegato de los párrocos de la diócesis toledana contra el desigual reparto del diezmo”, *Hispania Sacra*, XXXIII, pp. 533-539, y BARREIRO FERNÁNDEZ, X. R. (1981). *Historia Contemporánea de Galicia, IV. Idade Contemporánea*. Vigo: Galaxia, pp. 111-112, quien reproduce parte del informe canónico-legal de 1792 contra los canónigos de Ourense, que consumen pingües rentas en medio del lujo y la ociosidad.

orden, establecidos por Cristo". En tono más mordaz, y tratando de oficios inútiles –casi todos, menos el de labrador–, se preguntó para qué servían los peluqueros: “*para componer la peluca de un canónigo y que con ella puesta vaya a profanar el santo sacrificio...*”¹¹³.

Por su parte, los curas navarros, a la vista de las dificultades con que tropezaba la reforma benefical, elevaron al rey una representación en septiembre de 1789, denunciando que la mejora de la dotación de los párrocos tropezaba con “la conducta insolidaria” de los grandes perceptores de diezmos, que producía graves daños: “*más de doscientos vicarios con el vergonzoso salario de doce, quince y veinte ducados, mal vestidos y peor comidos, algunos sin casa, otros ocupados en trabajos serviles, confundidos con los demás labradores; un abandono casi absoluto en el pasto espiritual y temporal de sus feligreses, y una relajación inaudita de la disciplina eclesiástica*”¹¹⁴.

Estamos así ante un clero parroquial que, apoyado en la política reformista posterior al Concordato de 1753, va tomando conciencia de su dignidad y reafirmando sus intereses colectivos. Y es que, al margen de que la reforma benefical fuese lenta o no se aplicase, la provisión por la Cámara de los beneficios de patronato real, y la extensión del sistema de concursos –que podía aplicarse en parroquias del patronato particular–, favoreció una mejor formación del clero, una creciente movilidad geográfica y la aparición de currículos en los que queda de manifiesto la presencia del párroco que no sólo se ajusta al modelo de *pastor bonus* tridentino –residencia, celebración de sacramentos, catequesis, recordemos–, sino que es también un ciudadano patriota, ansioso por promover el bien material y las luces entre sus ovejas, en consonancia con lo que esperaban de él los gobernantes¹¹⁵. En las diócesis catalanas, al quedar prohibidas por el Concordato de 1753 las permutas, cesó la fundación de beneficios personados y se fue generalizando el sistema de concursos; casi dos tercios de los celebrados en 1781-87 están motivados por promoción, y entre los méritos expuestos en los currículos, a veces impresos, al lado de los estudios universitarios y grados se mencionan en ocasiones las iniciativas en el terreno material. El caso es que los rectores cultivados no son excepción en la segunda mitad de la centuria¹¹⁶.

Al sacerdote se le pide ahora que sea agente al servicio del poder político, participando plenamente “en la racionalidad y el utilitarismo de la Ilustración, orientados a la producción”. La iniciativa que a este respecto refleja mejor la confianza que las autoridades reformistas depositaban en el clero parroquial la constituye la publicación, auspiciada por Godoy, del *Semanario de Agricultura y Artes*, que tuvo una acogida desigual, muy dependiente de la actitud de los obispos de cada diócesis¹¹⁷. Pero la labor utilitaria del clero rural no ha de apreciarse tan sólo,

¹¹³ POSSE, J. A. *Memorias*, op. cit., pp. 93-94.

¹¹⁴ En Maximiliano Barrio Gozalo, *El sistema benefical*, op. cit., p. 206.

¹¹⁵ Cf. HERMANN, Ch. *L'Église espagnole*, op. cit., pp. 289 y ss. Constata una notable mejora en la formación de los curas entre 1784-85 y 1824-25.

¹¹⁶ M. PUIGVERT, J. *Església, territori...*, op. cit., pp. 84-90. Para la diócesis de Cádiz, Arturo Morgado García ha señalado que en los concursos de curatos había una media de 7-8 aspirantes por plaza; vid. “Provisión de beneficios eclesiásticos en la diócesis de Cádiz durante el Antiguo Régimen”, *Chronica Nova*, 18 (1990), pp. 13 y ss. (y ello a pesar de que en ese territorio la cura de almas no gozaba de especial consideración social).

¹¹⁷ Vid. *El semanario de agricultura y artes dirigido a los párrocos*, selección e introducción por Elisabel Larriba y Gérard Dufour (1997). Valladolid: Ámbito. Algunos párrocos se entusiasman con la posibilidad de introducir innovaciones agrarias entre sus feligreses; otros no muestran interés por la publicación, pero la actitud de los obispos resulta fundamental. También Fernando Díez Rodríguez (1980). *Prensa agraria en la España de la Ilustración: el Semanario de Agricultura y Artes dirigido a los párrocos, 1797-1808*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Tanto por su duración como por su tirada (unos 3.000 ejemplares) el Semanario fue una publicación

o ni siquiera principalmente, a partir del poco o mucho interés demostrado por el *Semanario*. Hay que reparar en otro tipo de iniciativas, y en especial en las relacionadas con la difusión de la enseñanza primaria mediante el ejercicio de la docencia o la dotación de escuelas. En la diócesis de Tui, por ejemplo, el clero secular funda alrededor del 45 por cien de las escuelas creadas en la etapa final del Antiguo Régimen. Ya se sabe que la escuela es una “iglesia para niños”, en cuanto que cumple una función catequética básica, pero responde también a nuevas necesidades surgidas en las propias comunidades rurales, de ahí que alguna parroquia de la Galicia cantábrica todos los vecinos, con su rector al frente, decidan aportar fondos para pagar a un maestro¹¹⁸.

Las posibilidades que ofrecían el Concordato, la reforma benefical y la publicística de los ilustrados y reformistas favorecieron la progresiva consolidación de un nuevo tipo de cura de almas, mitificado en ocasiones por ilustrados y liberales, que simpatizaban con los párrocos tanto como rechazaban a los regulares. Pero las comunidades de fieles también se volvieron más exigentes: lo prueban las demandas de nuevas parroquias, o las peticiones de que los diezmos se destinen fundamentalmente a los párrocos y que éstos no los empleen en dotar a su parentela, sino en las necesidades de la iglesia y del rebaño. De modo que los campesinos pueden apoyar las peticiones de los curas cuando reclaman la exención de noveno decimal –prevista si sus ingresos no alcanzaban determinado nivel– o una mayor participación en los diezmos a costa de la parte de perceptores absentistas, o que los patronos contribuyan a los arreglos del templo, pero al tiempo rechazan el pago de diezmos novales, o critican el mal empleo que se da a las cargas, deturpando su teórica finalidad originaria. El largo pleito que diversas feligresías del obispado de Mondoñedo sostienen con sus párrocos y con otros perceptores de diezmos desde 1771 a 1812 es muy interesante por las novedades que los campesinos van introduciendo en sus argumentaciones, conforme los diferentes tribunales les condenan a pagar. No cuestionan la satisfacción de los diezmos con que venían contribuyendo, pero imponen condiciones a la forma de pagarlos –sin intermediarios– y al destino de la carga, exigiendo mejores y más desinteresados servicios religiosos¹¹⁹. Unas demandas que pudieron favorecer los varios proyectos de reforma eclesiástica ideados por los liberales, herederos en buena medida de la política religiosa posterior al Concordato de 1753¹²⁰.

[ÍNDICE]

relevante en la época.

¹¹⁸ OBELLEIRO PIÑÓN, L. (2007). *As Escolas de fundación en Galiza: unha necesidade social de alfabetización: o caso da provincia de Pontevedra*, Vigo, A Nosa Terra, 2007; SANZ GONZÁLEZ, M. (1992). “Alfabetización y escolarización en Galicia a fines del Antiguo Régimen”, *Obradoiro de Historia Moderna*, 1, pp. 229-249; SAAVEDRA, P. *La vida cotidiana*, op. cit., pp. 372 y ss.

¹¹⁹ Estudia en detalle este largo conflicto Angel I. Fernández González, “A fiscalidade eclesiástica en Galicia”, op. cit., pp. 372 y ss.

¹²⁰ Aparte de la obra de CALLAHAM, W. *Iglesia, poder*, citada, vid. LA PARRA E. (1985). *El primer liberalismo y la Iglesia. Las cortes de Cádiz*. Alicante: Inst. Juan Gil-Albert. La influencia de la revolución francesa en este punto la trata BARREIRO FERNÁNDEZ, X. R. en “El origen de las parroquias amovibles. Un capítulo de la historia de Francia en el siglo XIX”, *Compostellanum*, XV (1970), pp. 61-89.