

# REALIDAD Y PERSPECTIVAS DE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES \*

BAUDILIO BARREIRO MALLON

## RESUMEN

A partir de 1982 se intensificaron en España los trabajos de “historia de las mentalidades”. Sin embargo éstos se volcaron casi exclusivamente sobre “mentalidades religiosas”, se apoyaron, también excesivamente, en una única fuente y abandonaron la época anterior a finales del siglo XVII, dificultando el seguimiento de las tensiones entre los comportamientos religiosos populares y la línea oficial, de las que saldrán las pautas de comportamiento de los siglos futuros.

También hizo su aparición la historia de la familia, que refleja en su seno la realidad social de la que es célula reproductora, línea que contaba con los avances de la demografía diferencial.

De cara al futuro, y en relación directa con la familia, los investigadores habrán de plantearse el problema de saber si fueron las estructuras y coyunturas económicas las que mediatizaron los comportamientos familiares o fueron éstos los que dirigieron en una u otra dirección las opciones económicas, como creo que sucedió.

## SUMMARY

Research on “the history of mentalities” has intensified in Spain since 1982. These studies, however, almost exclusively center on “religious mentalities” and tend to be based on a sole source. Moreover, the fact that none go back further than the 17<sup>th</sup> century makes it difficult to retrace the tensions existing between popular and official religious behaviors, which were to determine the behavioral patterns of future generations.

The “family history”, which also appeared during this period, closely reflects the social reality that it helped to determine. This field of study was furthered by the advances in differential demography.

Future researchers will have to ask themselves whether the economical structures and circumstances influenced family behavior, or whether, as the author believes, family history was what directed the development of economic possibilities.

\* Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada el día 5 de marzo de 1990, dentro del ciclo “Ideología y mentalidades en la España del Antiguo Régimen”, organizado por el Departamento de Historia Moderna y de América.

### 1. *La renovación historiográfica*

Las décadas de 1930 y de 1940 marcaron profundamente las directrices de la investigación histórica en España. Entre 1932 y 1947 fueron haciendo su aparición en el exterior trabajos renovadores en cuanto que utilizaban sistemáticamente nuevas fuentes y nuevos métodos para abordar desde otras perspectivas viejos temas de historia económica. Los nombres de Simiand, de Hamilton o de Labrousse iluminaron este campo, no sé si como respuesta a los problemas del “29”, o como lógica consecuencia del revisionismo que se venía desarrollando desde hacía bastantes años y que permitió estudiar en profundidad el campo de la economía y de la demografía. En cambio habrían de transcurrir cerca de cuarenta años para que surgiese la “nueva historia de las mentalidades”, aunque también aquí los precedentes eran abundantes y sobre todo importantes, con mucha anterioridad, pero sin unir en sus trabajos las nuevas fuentes y métodos en el tratamiento de estos temas<sup>1</sup>.

La respuesta española a ambas novedades es muy significativa de la diversa coyuntura historiográfica nacional: tardó más de 30 años en enlazar con los primeros planteamientos renovadores de la nueva historia económica y sólo un quinquenio con la historia de las mentalidades. España había quedado aislada y sus preocupaciones historiográficas iban por otros derroteros acordes con su realidad política. En cambio la década del sesenta representaba la apertura y el cambio que hacían relativamente fácil el seguimiento de la estela que iban dejando los precursores de las nuevas corrientes. De todos modos no podemos olvidar que también aquí hubo significados historiadores que se anticiparon al estudio de las mentalidades. En la mente de todos están los trabajos sobre “mentalidad social” de Caro Baroja, Maravall o de Domínguez Ortiz y Deleito Piñuela, entre otros<sup>2</sup>. Del mismo modo, una gran parte de quienes se preocuparon del problema de la Inquisición, de los moriscos y, en general de las minorías marginales, aportaron grandes dosis de análisis y reflexiones y sobre todo información sobre estos grupos y sus respectivos entornos sociales. Pero,

1. Nadie olvida, entre otros, los nombres de LEFEBRE, G.: *Le Grande Peur*, Paris, 1932; FEBVRE, L.: *Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI siècle*, Paris, 1943; GOLMAN, L.: *El hombre y lo absoluto. Le Dieu Caché*, Barcelona, 1968 (original de 1955).

2. CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa (Religion, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Akal, 1978; MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*, Ariel, 1975; *Idem: Poder, honor y élites en el siglo XVII*, siglo XX3, 1979; DOMÍNGUEZ ORTIZ, A.: *La sociedad española del siglo XVII*, Madrid, 1963; *Idem: La sociedad española del siglo XVIII*, Madrid, 1955; DELEITO Y PIÑUELA, J.: *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe*, Madrid, 1952. Sobre la Inquisición, moriscos, gitanos, vagos, etc., los estudios precursores de estos enfoques son innumerables y de todos conocidos.

en general, el hombre de la calle, que sólo actúa como masa, no tenía un claro protagonismo, que se reservaba a lo singular o a la visión desde la singularidad, debido tanto a la documentación utilizada, como al punto de partida metodológico. Incluso cuando se iniciaron los primeros trabajos con el empleo sistemático de las nuevas fuentes —notariales, sobre todo tratadas serialmente para estudiar la sociedad, como un mundo de articulaciones y de comportamientos, se hizo más desde la óptica “labroussiana”, partiendo de la diversidad de fortunas, profesiones y calidad o juicio social, que desde los planteamientos de Mousnier, más atento a los aspectos culturales y a la relaciones entre los individuos y grupos y a los distintos comportamientos que los unen y separan.

## 2. *La historia de la “cultura funeraria” y de la “cultura religiosa”*

Todo el discurso de estos últimos años en torno a la “cultura popular” y/o a la “mentalidad popular” creo que podría resolverse en la posición de Lauwer<sup>3</sup>, para quien la cultura popular no responde a elaboraciones intelectuales, sino a incitaciones más o menos graves y urgentes, ante las cuales el pueblo crea espontáneamente sus propias respuestas colectivas, que posteriormente pasan a conformar la base de sus pautas de comportamiento justificadas por el peso de la tradición. Esta respuesta colectiva y espontánea y el peso ulterior de la tradición implica a todos los grupos sociales, populares o no, si bien las élites intelectuales y urbanas van a ser las que marquen las pautas de los cambios diferenciadores. En definitiva, visto desde el momento presente, creo que la historia de las mentalidades no es sino la “historia de la cultura popular”, entendida como conjunto de valores que conforman la vida de los distintos colectivos humanos en las diferentes etapas y lugares y en esta línea quisiera plantear nuestra reciente historiografía sobre la religiosidad vista desde el momento y la óptica de la muerte.

La realidad de la vida y la incertidumbre del “como” —que no del “que”— de la “otra vida” provocaron una respuesta “popular” en busca de “seguridades” de salvación. La idea tridentina de imponer una doctrina y una moral muy elaborada intentaba combinar la popular con lo oficial, pero siempre que lo popular se sometiese al control de las instituciones

3. LAUWERS, M.: “Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Note pour une anthropologie culturelle du Moyen âge”, *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 2, 1987, pp. 227. Muy atinadas me parecen sobre este punto las reflexiones y el posicionamiento de SANCHEZ LORA, J. L.: “Claves mágicas de la religiosidad barroca”, en *Religiosidad popular, tomo II, Anthropos*, 1989, p. 125.

eclesiásticas y se alejase de la simbología reformada. La Iglesia tridentina era conocedora de las limitaciones de sus bases debido a la incultura del clero y era consciente también de las resistencias populares al intento oficial de erradicarle sus tradiciones, mientras no se le ofreciese un mensaje alternativo claro y convincente que respondiese a sus problemas más urgentes —la enfermedad, la muerte, las cosechas— por lo que se aceptó la supervivencia de tales tradiciones, si bien se esforzaba por someterlas cada vez un poco a más a su control. De esta forma se fue configurando la “cultura popular” o pautas de comportamiento en un mundo básicamente sacralizado y religioso, por lo que la religiosidad va a ser el elemento fundamental en la configuración de esta cultura.

No cabe duda que la obra de M. Vovelle provocó a muchos historiadores; las fuentes eran abundantes, la pretensión de abordar la vida desde la visión de la muerte era tentadora y además resultaba relativamente fácil desarrollar el trabajo una vez conocido el modelo. Todas estas circunstancias sirvieron de señuelo para que una serie de historiadores se interesasen por este tema: el de la religiosidad vista desde la óptica de la muerte. Los primeros trabajos datan de 1973, a través de una comunicación al multitudinario congreso celebrado en Santiago en aquel año. Pero creo que el dato de que tal colaboración apareciese en el volumen dedicado a los trabajos de Paleografía indica que esta temática no encontraba todavía el eco debido entre el público. Y sin embargo las conclusiones allí defendidas no sólo demostraban la singularidad del comportamiento español frente al francés, sino que siguen manteniendo su validez en el momento actual, una vez ratificadas casi miméticamente en sus líneas maestras por la multitud de trabajos aparecidos desde entonces. Hay que resaltar además que ya entonces se utilizaron otras fuentes no incluidas en la clásica obra de M. Vovelle<sup>4</sup>.

La cristalización de esta temática o corriente historiográfica puede datarse y situarse en 1982, con motivo de las II Jornadas de Metodología Aplicada celebradas asimismo en Santiago<sup>5</sup>. Allí se le dedicó una sesión exclusiva, mezclada con la temática cultural, a la que, de hecho, tan relacionada está, bajo la presidencia directa del propio M. Vovelle. Entonces aparecían tres focos claramente representados: el uno en relación con los dos Departamentos catalanes; el otro promovido desde Sevilla y el tercero, que desde Galicia se ampliaba a la vecina Asturias.

Desde 1985 muy pocos avances se han producido en lo que a plantea-

4. BARREIRO, B.: “El sentido religioso del hombre ante la muerte. Un estudio a partir de las Actas de defunción y de los Testamentos notariales”, *Actas I Jornadas de M. A. C. H.*, Santiago, 1973 (edición de 1975).

5. *Vid. Actas II Jornadas de M. A. C. A.*, cuya edición corresponde a 1985.

mientos y conclusiones se refiere, pero sí en cuanto al espacio geográfico cubierto, pudiendo hablarse de una auténtica fiebre en torno a la historia de las mentalidades y muy concretamente de la religiosidad desde la visión de la muerte. Se han consolidado los núcleos catalán y galáico-astur y el sevillano no sólo se amplió a toda el área andaluza, sino que se proyectó a las Islas Canarias. Mientras tanto en Levante y en el interior de la Península surgían otros centros de investigación localizados fundamentalmente en torno a Valencia y Murcia en la costa y a Cáceres, Valladolid, León, Zamora y Toledo en la meseta<sup>6</sup>.

Sin embargo una reflexión crítica sobre toda la bibliografía resultante de este movimiento permite poner al descubierto ciertos sesgos y desfases e incluso carencias o fallos, que matizan la representatividad y el valor de los resultados obtenidos.

Para justificar y entender lo que vamos a decir es necesario partir de una tesis que creo aceptada universalmente: historia de las mentalidades equivale a historia de permanencias, de cambios extremadamente lentos, que jamás deberá abordarse en el tiempo corto o medio, sino en el largo o muy largo, si queremos explicar y entender aquellas permanencias y los hipotéticos cambios. Circunscribir el estudio a unos pocos años, décadas e incluso a una media centuria, resulta poco válido, acaso inútil. No se trata aquí de explicar ni de justificar decisiones particulares, debidas a veces a coyunturas muy determinadas: algunos congresos con cronología muy acotada o demandas sociales muy precisas pueden estar en el fondo de estas elecciones cronológicas también limitadas. Para solucionar este problema algunos autores establecieron comparaciones con trabajos anteriores de cronología diferente, pero en otros casos no puede comprenderse como hayan podido intentar captar un modelo de comportamiento de mentalidad religiosa en el tiempo corto de 1797 a 1801, valiéndose además únicamente de 108 testamentos.

En sus grandes líneas una explicación de fondo al hecho de haber elegido determinados siglos y olvidado otros tal vez radique en las fuentes do-

6. Resultaría demasiado largo presentar aquí una lista completa de los trabajos desarrollados durante el último quinquenio. En 1986 lo hicimos en Sevilla —“Muerte y religiosidad en las comunidades campesinas del Antiguo Régimen”. Además de los allí citados quisiera destacar los estudios de González Lopo en Santiago; de M. García Fernández en Valladolid; de Saborit, Lamarga, Peñafiel y Barrera Aymerich en Levante, Prado Ramírez, Lorenzo Pinar y Martínez Gil en la meseta, Martínez Medina en Granada y Hernández González y Aranda Mendíaz en las Canarias. A modo de apéndice cabe citar la singularidad de la obra de VARELA, J.: “La muerte del Rey: el ceremonial funerario de la Monarquía española (1500-1885), Madrid, 1990; y sobre todo la gran visión metodológica y el análisis de la bibliografía precedente que ofreció O. Rey Castelao: “La muerte en Galicia: actitudes religiosas ante el más allá en el Antiguo Régimen”, Universidad e Santiago, 1988 (en prensa).

cumentales utilizadas. Nadie duda que sea el testamento la más adecuada y además la más abundante y fácil de someter a un análisis de tipo serial y, como es bien sabido, se conservan pocos testamentos de los siglos XV y XVI por lo que lo más fácil era trabajar sobre los siglos XVII y XVIII y así se hizo casi exclusivamente. A esta realidad venía a añadirse la excesiva esclavitud hacia el método cuantitativo al que ya se había comprobado que resultaba cómodo someter a los testamentos y no tanto —a veces nada— a otras fuentes. Cualquiera que sea la causa explicativa —que no justificativa— este planteamiento implica dos fallos importantes: el uno, la dependencia excesiva de una única fuente; el otro, el abandono, casi total del siglo XVI y de principios del siglo XVII.

i

### 2.1. Los problemas derivados de la dependencia del testamento

Se ha insistido hasta la saciedad en el problema de si el testamento responde a posicionamientos individuales o es una respuesta del colectivo social a través del notario. En este punto las cosas parecen estar bastante claras, así como lo están en cuanto a la estructura del testamento, a caballo entre el mensaje religioso y el económico. También se ha dedicado atención especial a la representatividad social del testamento. Sin embargo en este punto ya no son tan concluyentes los resultados, debido a fallos en los sistemas de análisis o de control que se han utilizado. Se ha procedido a comparar por períodos el número total de testamentos legalizados con el de Actas de Defunción de adultos, algo que resulta, cuando menos, peligroso y nada fiable debido a la diferente probabilidad de pérdidas de ambas fuentes y, sobre todo, a la diversidad de cronologías a las que responden. Se ha buscado también una respuesta en el porcentaje que los testamentos van ofreciendo a lo largo del tiempo sobre el total de escrituras notariales, lo que es todavía más peligroso porque depende de la evolución de otros documentos —ventas, poderes, fianzas, censos, obligaciones, etc.— que pueden descompensar la marcha del conjunto al margen de la dinámica testamentaria. En cualquier caso, parece bastante claro que el testamento notarial dependió de la proximidad del notario y de la posesión de un mínimo de bienes sobre los que disponer, por lo que quedaba excluido entre el 20% y el 30% de la población urbana o suburbana y la inmensa mayoría de la rural. Pero también resulta probado que a lo largo del XVIII el testamento notarial se estancó en las ciudades y aumentó entre la población rural, de la misma manera que mejoró su situación económica y su índice de alfabetización.

Más arriesgado resulta proceder a un análisis de la representatividad social del testamento si en el documento no se ofrecen datos precisos sobre

el testador. Se intentó solucionar esta dificultad a base de medir la presencia de firmantes y no firmantes del acto testamentario. Sin embargo actualmente ya muy pocos aceptan esta fuente como apropiada para controlar el porcentaje de firmantes, dada la coyuntura vital tan peculiar de ese momento<sup>7</sup> y, por otra parte, en el caso de utilizarla como instrumento para conocer la procedencia social de los testadores —firmantes los más acomodados; no firmantes los más pobres— habría que conocer de antemano la realidad cultural de cada área y de cada grupo social, porque de lo contrario nos quedaría la duda, más que probable, de que firmantes y no firmantes correspondiesen al mismo grupo social y no necesariamente a grupos diferentes, como se pretende.

De todos modos, la fuente es la más importante y su representatividad es más que aceptable, excepto para los totalmente desposeídos, siempre y cuando entendamos por testamento todo tipo de expresión de últimas voluntades, ya bien se realicen ante el notario, ante el cura o ante un grupo de vecinos a modo de testigos, tanto si estas últimas voluntades fueron posteriormente legalizadas o no. Pues bien, las Actas de Defunción deben responder con precisión al hecho de si se ha testado o no y a partir de este indicador sí es posible llegar a conclusiones válidas, de acuerdo con las cuales España forma parte de la Europa bien representada testamentariamente<sup>8</sup> desde el N. y NO. hasta Andalucía, pasando por Valladolid y León, con tendencia al alza hasta el siglo XVIII y posterior caída hacia principios del siglo XIX, por lo que el empleo del testamento como fuente básica está más que justificada, pero utilizando todo tipo de testamentos y midiendo su representatividad desde otras fuentes documentales de contraste, papel que pueden desarrollar las Actas de Defunción.

Ahora bien, los problemas pueden surgir y de hecho surgen, debido al uso del testamento como fuente única. Cualquier conclusión a la que se pueda llegar desde este planteamiento está supeditada a la permanencia del conjunto de variables que forman el entramado “cultural” y a la aparición o uso de otras fuentes alternativas para expresar o resolver los problemas en otros momentos asignados al acto testamentario. Si alguno de estos aspectos sufrió un cambio que haya repercutido en el testamento, este ofrecerá una respuesta falsa o inadecuada. En otras palabras, habrá que conocer la evolución económica —estructural y coyuntural—, habrá que cono-

7. PRESSY, D.: *Literacy and Social Order. Reading and Writing in Tudor and Stuart England*, Cambridge, 1980, valoró muy negativamente el testamento como fuente para medir la alfabetización.

8. MEYER, J.: “La documentation notariale en Bretagne á l’époque moderne”, en *Les Actes Notariés. Source de l’Histoire sociales, XVI-XIX siècles*. Librairie Istra, Estrasburgo, 1979, pp. 31 y ss.

cer la evolución de la familia, tanto desde la perspectiva de sus relaciones, como de los sistemas o estrategias de herencias, y habrá que conocer la evolución cultural básica para poder interpretar no sólo la existencia, sino los contenidos reales del testamento. Y esto no se ha hecho, al menos suficientemente.

Una somera reflexión sobre el impacto de la coyuntura económica sobre las decisiones testamentarias obligaría a ponderar la carga económica que supone en cada momento el conjunto de los elementos testamentarios, superponiéndolos a la evolución ponderada de los precios.

La realidad económica modifica formalmente las decisiones en demanda de sufragios, acompañamiento de pobre y de clérigos, fundaciones de obras pías, etc. Si no ponderamos este factor tenderemos a falsear las conclusiones. A su vez, es evidente que la evolución de la mortalidad de crisis y de la mortalidad infantil, en particular, repercute en la respuesta colectiva ante esta realidad, ante la consciencia de la capacidad o incapacidad para superar la tragedia de la muerte y la oportunidad de aferrarse a otros criterios que atienden directamente “al más allá”. Este aspecto sí se tuvo en cuenta, al menos frecuentemente, y ello explica que los trabajos en el campo de la demografía y de la economía hayan dado paso a los estudios sobre mentalidades religiosas, a partir de bases serias y con algunas respuestas ya aportadas por los primeros estudios<sup>9</sup>.

Pero más importante es el conocimiento de la evolución del tamaño de las explotaciones familiares, así como del grado de hipoteca de las mismas, junto con la correspondiente incidencia sobre los sistemas familiares y sobre la estructura y comportamientos familiares. Aunque más tarde hayamos de volver sobre este aspecto, quiero adelantar aquí que en determinadas coyunturas rurales el testamento pierde su protagonismo como medio de transmisión hereditaria en favor de las dotes, de las donaciones, etc., mientras que en otras se invierte el interés respectivo, por lo que cualquier conclusión montada sobre esta única fuente está abocada, cuando menos, a provocar la duda<sup>10</sup>.

9. Véase, por ejemplo: PASCUA, M. de la : *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII* Cádiz, 1984; RUBIO PEREZ, L.: *Un modelo de sociedad rural en el viejo Reino de León. La Bañeza y su tierra durante el Antiguo Régimen*, León, 1986; GARCIA FERNANDEZ, M.: *La economía de la vida y de muerte en el Valladolid de la Ilustración. Estudios de mentalidades colectivas*, Valladolid, 1987; GONZALEZ LOPO, D.: *Mentalidades y grupos sociales en la Galicia del siglo XVIII a través de la documentación de Protocolos*, Santiago, 1981; BARREIRO, B.: “El sentido religioso...,” *op. cit.*; GARCIA CARCEL, R.: *La muerte en la Barcelona del Antiguo Régimen*, Santiago, 1982; SABORIT, P.: *Morir en el Alto Balancia*, Tesis Doctoral (inédita), Valencia, 1989.

10. Sobre estos aspectos puede servir de modelo de análisis la Tesis Doctoral (en curso de publicación) de DUBERT, I.: *Estructura y comportamientos familiares en la Galicia del Anti-*

Finalmente, y por las mismas razones, habremos de concluir que a un documento no se le pueden formular las mismas preguntas en todas las épocas, porque en cada una de ellas tenían asignados objetivos y funciones diferentes.

## 2.2. La excesiva atención al siglo XVIII

Anteriormente hemos advertido ya de la escasa atención que se había prestado a la etapa anterior al siglo XVIII<sup>11</sup>, cuando de lo que se trata es de estudiar los componentes básicos de la estructura y la evolución de las expresiones religiosas, objetivo realmente difícil de conseguir por este camino, porque primeramente es necesario definir y asentar la expresividad barroca si queremos entender —en su caso— la depuración de formas dieciochescas, y anteriormente se hace imprescindible conocer lo mejor posible la religiosidad bajo-medieval y alto-renacentista para observar la lucha entre las dos hipotéticas fuerzas representadas por las bases tradicionales de la comunidad y por las instituciones oficiales de la Iglesia, que pugnan por sobrevivir o por imponer su control.

Con esto hemos llegado al final de esta observación particular que nos lleva a situar el marco temporal de la investigación en el mundo angustiado previo al Concilio de Trento, volcando en esta tarea la mayor cantidad y diversidad de indicios, menos aptos que el testamento para un tratamiento cuantitativo, capaces de llevarnos a conclusiones muy válidas, si bien su carácter escasamente mensurable dificulta la posibilidad de someterlas a comparaciones con otros momentos, pero el “oficio” y la seriedad profesional pueden superar estas dificultades.

Una segunda fuente, que sólo algunos han trabajado sistemáticamente, para acceder al conocimiento de la religiosidad, sobre todo mortuoria, son los Libros de Ordenanzas y de Cuentas de las Cofradías. Por debajo de la letra de las Ordenanzas, existe una realidad diaria expresada a través del

*guo Régimen*. Santiago, 1990, así como el anticipo ofrecido por FERNANDEZ CORTIZO, C: “En casa y compañía: grupo doméstico y estrategias familiares en la Galicia Occidental a mediados del siglo XVIII”, en *Parentesco, familia y matrimonio en la Historia de Galicia*, obra coordinada por BERMEJO BARRERA, J. C., Tórculo, ed. 1989, pp. 145 y ss.

11. Pocos estudios específicos sobre el siglo XVI, que aborden las formas de religiosidad ante la muerte: MARTINEZ GIL, F.: *Actitudes ante la muerte en el Toledo de los Austrias*, Talavera, 1981; LORENZO PINAR, F. J.: *Actitudes religiosas ante la muerte en Zamora en el siglo XVI: un estudio de mentalidades*, Zamora, 1989. Un último, de F. J. CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA: *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI*, ed. Escorialenses, 1986, está basada en las Relaciones Topográficas de Felipe II, que difícilmente aportan material para este tema;

origen de sus ingresos y del destino de sus fondos. Pues bien, a la luz de estos tres datos —Ordenanzas, ingresos y gastos— se observa: primero, que en los albores del XVI y en la etapa ilustrada, tanto la Iglesia como el Estado, lucharon por imponer su control sobre las mismas, lo que conducirá a depuraciones formales, a procesos de reducciones y fusiones, a crisis, etc. En definitiva, no es otra cosa que el traslado a este campo del intervencionismo oficial, frente al individualismo y, sobre todo, frente a la anarquía de formas. Segundo, el destino de los fondos indica que el objetivo realmente prioritario de las cofradías devocionales era la atención al moribundo y al muerto, es decir, se trataba de resolver el problema de una muerte, de una funeración digna y en compañía a los que no estaban en condiciones de organizarlo desde el acto testamentario. Tercero, una buena parte de estas cofradías permiten medir la evolución demográfica a través del número de sus miembros y derivadamente permiten seguir la coyuntura económica, lo que viene a demostrarnos que su arraigo era tal que la afiliación era universal. En otras palabras, a través de las listas de cofrades y, por supuesto, de los ingresos económicos de las cofradías se descubre un paralelismo absoluto de su trayectoria con la evolución demográfico-económica, lo que quiere decir que su nivel de presencia real es la misma, que no se han producido significativos abandonos y en este sentido son indicadoras de un mantenimiento de la religiosidad<sup>12</sup>.

A pesar de todas las matizaciones expuestas estamos en condiciones de presentar unos resultados ya avanzados en 1973: tanto desde la óptica del testamento, como desde la de las cofradías se aprecia un gran desarrollo de las manifestaciones religiosas a lo largo del siglo XVII y del mismo XVIII y, si bien en el último cuarto de este siglo aparecen signos regresivos en ambas fuentes, estas no son el resultado de pérdida de intensidad religiosa, sino del intervencionismo oficial, que llegó a provocar verdaderos conflictos entre algunos párrocos renovadores y sus feligreses, y también del progresivo estancamiento demográfico-económico, tanto desde la vertiente de la pérdida de capacidad económica del pueblo, como de la sobrecarga que pesaba sobre las explotaciones familiares, cada vez más reducidas y compartimentadas. Esto no quiere decir que en las conclusiones anteriormente expuestas no se detecten problemas e incluso sesgos. En realidad estamos extrapolando un poco las conclusiones a que se ha llegado sobre el mundo rural, siempre más conservador. Pero resulta que la mayor parte de los estudios sobre religiosidad mortuoria realizados en el centro y su de la Pe-

12. Sobre el particular *vid.* las tesis de historia rural, en concreto las gallegas. Por su parte, R. LOPEZ LOPEZ le ha dedicado, entre otros, un trabajo reciente: "Las cofradías gallegas en el Antiguo Régimen", *Obradoiro de Historia Moderna*, Santiago, 1990, pp. 181 y ss. Antes lo había hecho O. *Rey Castelao*, *vid.* nota 6.

nínsula se han volcado sobre las poblaciones urbanas, es decir, sobre el 10% del total poblacional, olvidando el 90% restante. De esta forma se ha primado a un sector con mayores posibilidades de demostrar su religiosidad, pero también de atender a los movimientos renovadores que se inician por la élites culturales y urbanas. Esto, que se ha visto muy bien por parte de O. Rey Castelao, puede encerrar un problema añadido si al aproximamos a las comunidades campesinas, lo hacemos básicamente a partir de los testamentos, puesto que sus formularios nacen en el mundo urbano, dejando para el medio rural las decisiones más personales. En otras palabras, los estudios sobre las poblaciones urbanas resultan más apropiados para entrever las líneas generadoras de los cambios, que para profundizar en la permanencias mentales. Si no se pasa al área rural nunca sabremos si los cambios cuajaron por irradiación urbana o quedaron frenados por las resistencias campesinas.

### 3. *Un proyecto de trabajo*

Cronológicamente es preciso arrancar de la época bajo-medieval para definir con claridad cuales eran las pautas de conducta dominantes en la época previa a los movimientos de reforma religiosa, del avance y desarrollo del aparato del Estado y de la progresiva ingerencia de ambas instituciones en el ámbito de las comunidades campesinas y de las asociaciones urbanas. Las fuentes son muy abundantes, aunque no siempre fácilmente seriables; justo desde finales del siglo XV, respondiendo a la recuperación demográfico-económica, hacen su reaparición las Ordenanzas municipales desde la órbita civil y los Sínodos diocesanos desde la eclesiástica. Para completar y clarificar la imagen resultante contamos con las Pastorales episcopales, sermonarios, novenas, procesos inquisitoriales, procesos de clérigos, retablos e imágenes, cofradías y, por supuesto, inventarios y testamentos, e incluso las primeras Actas de Defunción, así como los textos literarios.

A partir de las fuentes eclesiásticas que acabamos de citar descubrimos que entonces dominaba una religiosidad anárquica y con preeminencia de los valores emotivos sobre los racionales. La explicación resulta sencilla y elemental: el clero bajo, relativamente abundante, era iletrado o casi analfabeto y de esto dan testimonio los Sínodos y las Pastorales de la época, desde Braga (1477), en donde muchos “ni saben leer nen as suas outras cousas que en razón de sua orden lhes pertenece”, a Oviedo (1512-1553), en donde hay “muchos que son de edad y no saben signar, ni santiguar, ni

saben el Pater Noster”, como consecuencia de la ignorancia de su clero <sup>13</sup>. Con este panorama ríe sólo el pueblo, sino el mismo clero ignorante buscaba “seguridades”, bajo la forma de multitud de ritos, gestos y prácticas, como respuesta espontánea y muy poco elaborada a sus urgentes y angustiosas interrogantes y en total desconexión con la absentista jerarquía eclesiástica, único sector del clero con reconocida preparación cultural, pero dedicada a otras funciones de tipo político y administrativo.

No creo que pueda afirmarse con exactitud que este sea el panorama con el que se enfrentó por primera vez el Concilio de Trento a mediados del siglo XVI, sino que el espíritu de Trento se venía manifestando desde finales del siglo XV. Un seguimiento de los diversos Concilios y Sínodos que se celebraron en España permiten descubrir que desde entonces se han venido anticipando todos y cada uno de los puntos luego desarrollados en la sesiones conciliares. Pero el problema sigue siendo el mismo, aunque retrotraído en medio siglo, y la pregunta que se plantea también: ¿Se mantuvo este espíritu religioso anárquico y emotivo o tendió a desmoronarse en su lucha con las fuerzas institucionales que buscaban su control y reglamentación, junto con el adoctrinamiento de las masas populares?

Hay una segunda característica clave en las pautas de aquel comportamiento popular: el sentido de solidaridad vecinal, tanto a nivel concejil y/o de aldea, como a nivel de clientelas/familias. No es este el momento de desarrollar esta afirmación, pero sí el de recordar que la ausencia de instituciones superiores, capaces de ofrecer una respuesta —Iglesia y Estado— y la impotencia de individuo ante sus propios problemas, conecta con este sistema cultural que busca en la comunidad —también en los clanes y clientelas— una solución a sus problemas e interrogantes. Por otra parte, la existencia de grandes masas de bienes comunales y consiguientemente la importancia de los intereses comunes crean y sostienen tales solidaridades, de tal modo que estas se desarrollaron y mantuvieron precisamente al ritmo de la defensa y pervivencia de aquellas carencias y de aquellos bienes e intereses colectivos, y esto va a influir profundamente en todos los planos de la vida popular, desde el económico —rechazando unas novedades y aceptando otras— al social y religioso.

13. Sobre este punto *vid.* BARREIRO, B.: “El clero de la diócesis de Santiago: estructura y comportamientos (siglos XVI-XIX)”, *Compostellanum*, 1990, pp. 181 y ss. Del mismo: “Sínodos, Pastorales y Expedientes de Ordenes: tres indicadores de la religiosidad popular en el N. O. de la Península”, en *Anthropos*, 1989, pp. 72 y ss.

Confirmando el bajo nivel cultural del clero, que reconocen los mismos obispos y el Concilio de Trento, aparecen los datos de los inventarios, que demuestran que apenas existían libros entre el clero. *Vid.* por ejemplo: GELABERT, J. E.: *La tierra de Santiago de 1500 a 1640*, ed. do Castro, La Coruña, 1982.

Sobre esa estructura social de urgencias, necesidades y solidaridades, presionaron largamente la Iglesia con sus reformas —me refiero a la oficial o tridentina y a la más interiorizada, pero también más espontánea, y por consiguiente más anárquica— y presionará el Estado. Ambos buscan el control social y para ello desarrollan e imponen su doctrina religiosa y política. Los Concilios y Sínodos programan el “modelo” eclesiástico, que luego aplicarán las Pastorales, sermones y procesos. Mientras tanto el Estado impone sus propias Ordenanzas o las somete, cuando menos, a su aprobación y busca su aplicación a través de los corregidores y otros cargos, justo en un período en el que el avance roturador va destruyendo los comunales y resquebrajando los vínculos vecinales.

El avance de este proceso integrador es evidente a largo plazo, pero no tanto en el siglo XVI y de él quisiera únicamente destacar y analizar el componente más ligado a la vertiente socio-religiosa. El siglo XVI, como es bien sabido, fue un siglo de atisbos, novedades y frustraciones, que desembocaron en aparentes contradicciones. Una de estas es el avance del individualismo. Alguien dijo que, aprovechando los huecos que se fueron abriendo entre el avance del Estado y de la Iglesia y la regresión de la comunidad, se fue colando el individuo con su propia personalidad y singularidad. Yo creo que el XVI e incluso los decenios finales del XV proyectó el modelo del individuo con su capacidad crítica e interiorista, como respuesta a sus propios problemas, y esta es una de las bazas de la reforma religiosa y del avance cultural y científico. La afirmación de la bondad de la naturaleza humana nos lleva tanto al individualismo como a la universalidad, pero no a las solidaridades comunitarias de corte antiguo, y tiende también a depurar las expresiones más emotivas de la religiosidad popular. Pero los esfuerzos del siglo XVI carecían de recursos suficientes para imponerse.

La clave de este proceso estuvo, entonces más que nunca, en el campo de la educación y en su control. Mientras no conozcamos bien el grado de alfabetización y de lectura individualizada nos será difícil, y desde luego arriesgado, analizar los comportamientos mentales y su evolución que, como sabemos, responden más a emociones que a razones. Pues bien, no es mucho lo que sabemos de esto referido al siglo XVI y que puede traducirse a cifras; acaso que “le monde instruit représente alors en moyenne pondérée (...) 2,54%”. Pero sí sabemos que Teglise a été un des auters principaux de Talfabetisation et de l'acculturation”<sup>14</sup>. Este dirigismo y control

14. LE FLEM, J. P.: “Instrucción et lecture en Vieille Castille et Extremadure aux XVI-XVIII siècles”, en *De Valfabetisation aux circuits du libre en Espagne, XVI-XIX siècle*, C. N. R. S., Paris, 1987, pp. 32 y ss. También GELABERT, J. E.: “Niveaux d’alfabetisation en Galice (1635-1800)”, *ibidem*, pp. 45 y ss. Asimismo M. C. RODRIGUEZ Y B. BENASSAR: “Signa-

educativo lo desarrolló entonces la Iglesia básicamente a través de tres instrumentos: retablos e imágenes religiosas, sermones y pastorales y fundación y seguimiento de escuelas de primeras letras y de gramática; sobre todo de los dos primeros, porque la enseñanza en escuelas tuvo un muy escaso desarrollo popular, circunstancia que imposibilitó que el individualismo pudiese prosperar.

A lo largo del tiempo la Iglesia se dio cuenta de la imposibilidad de eliminar los ritos y gestos salvíficos que el pueblo había ido incorporando a su bagaje cultural, por lo cual ella misma los fue asumiendo en buena parte para controlarlos y, en su caso depurarlos. En cuanto a las solidaridades socio-religiosas su actuación se encaminó ya directamente a la reglamentación de las mismas. En definitiva, es el mismo planteamiento que se verá en el siglo XVIII, pero en un grado inferior de aplicación y de conceptualización.

Uno de los instrumentos de aculturación más estudiados es el de los retablos. No creo que pueda discutirse mucho la tesis de que el retablo es el resultado de una visión del mundo que sintetiza el mensaje educador que el escultor proyecta sobre la masa iletrada a la que intenta instruir. En este sentido no sería otra cosa que un “Kitsch” en la línea interpretativa de Maravall<sup>15</sup>. Más discutible resulta, en cambio, que el retablo sintetice la visión de los que saben leer —los cultos— y de aquellos que no saben, como pretende Chaunu<sup>16</sup>. No cabe la menor duda de que la lucha entre la Iglesia oficial y la religiosidad popular existió y en ella no hubo a corto y medio plazo vencedores ni vencidos, por lo que ninguna de las dos partes pudo expresar libremente sus ideas a través de la iconografía<sup>17</sup>. Según Vovelle la Iglesia oficial logró imponer sus advocaciones —una religiosidad cristocéntrica y trinitaria— desplazando las viejas advocaciones hacia lugares laterales de las iglesias, tesis que parece confirmar L. Rubio<sup>18</sup>, pero que habrá que matizar a la luz de los datos aportados por M. Mesnard, de acuerdo con los cuales la iconografía resultante es claramente cristocéntri-

tures et niveau culturel de temoines et accuses dan les procès d'inquisition du ressort du Tribunal de Toledo (1525-1632)”, *Caravell*, 31, 1978.

15. MARAVALL, J. A.: *La cultural del Barroco*, cit.

16. P. CHAUNU en prólogo a M. MENARD: *Une histoire des mentalités religieuses aux XVII et XVIII siècles. Mille retables de l'Ancienne diocèse de Mans*, Beau Chêne, 1980, pp. 8 y ss.

17. Esta lucha la ha estudiado M. VOVELLE en *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, 1985, y más tarde en “La mort et Tau delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire (XV-XX siècle)”, *Annales E. S. C.*, 5-6 (1969), 1602-1630. El mismo VOVELLE, presentando en *Annales E. S. C.*, 1973, p. 146, la obra de V. TAPIE y otros, *Retables barroques de Bretagne*, P. U. F., 1972, a partir de 1350 retablos, llega a la conclusión de que “entre grand art et art populaire tout un courant d'échanges se trouve ainsi matérialisé”.

18. RUBIO, L.: *La Bañeza y su tierra..., 1650-1850*, León, 1987, pp. 432 y ss.

ca y trinitaria, pero los santos que aparecen siguen siendo básicamente los “viejos”, con escasa presencia de los nuevos<sup>19</sup>. En definitiva, el retablo parece ser una síntesis de la comunicación establecida entre el sector culto y el popular e iletrado, cuyo mensaje ha de verse a la luz de las instituciones o personas que financiaron su construcción, dentro del marco temporal en que se ejecutó y de la personalidad del autor del proyecto. En este sentido resultan muy interesantes los datos que nos ofrece J. M. Palomero, según los cuales el 52% de tales proyectos fueron financiados por el Arzobispo, Ordenes Religiosas y otros eclesiásticos; el 30% por la nobleza y el resto por entidades diversas. Es probable que aquel 52% representado por eclesiásticos cualificados se expresase en la línea tridentina y no tan claro el sentir del resto<sup>20</sup>.

El problema para nosotros radica en que no conocemos muchos retablos del siglo XVI, probablemente barridos por las reconstrucciones del XVII y XVIII, lo que nos impide establecer comparaciones serias entre el antes y el después de este proceso de aculturación.

El segundo instrumento de educación en manos de la Iglesia fue el sermón. Una lectura reposada de las Actas Municipales da una idea bastante aproximada de la importancia social del sermón. Las diversas Ordenes Religiosas pugnaban por predicar durante la cuaresma y otras festividades destacadas, así como por dirigir misiones populares, tiempo durante el cual se convertían en el centro de la atención e incluso veneración popular. Su valoración era tal que los ingresos de un predicador cuaresmal superaban al sueldo anual de un maestro de escuela, pagado, al igual que aquél, por el mismo Regimiento<sup>21</sup>.

Pero es necesario advertir que existen dos grupos sociales totalmente diferentes ante el sermón: el mundo urbano, que responde a ese cliché del sermón como un elemento socio-religioso, que tiene funciones sociales e incluso lúdicas, al igual que las tenían las comedias y los toros y que, junto con las rogativas, desfiles fúnebres —a veces acompañados del sermón— y actos de cofradías, dominaban el ambiente de las pequeñas urbes, al mismo tiempo que movían los corazones, pero se dirigían poco a las inteligencias<sup>22</sup>. Por supuesto que en este ambiente el sermón supone un arma

19. MENARD, M.: *Une histoire des mentalités...*, cit.

20. PALOMERO, J. M.: *El retablo sevillano del Renacimiento. Análisis y evolución (1560-1629)*, Sevilla, 1983.

21. BARREIRO, B.: “Alfabetización y cultura en Asturias durante la Edad Moderna”, *Espacio, Tiempo, Forma*, 4 U. N. E. D., 1989, pp. 115 y ss.

22. Acaba de llegar a mis manos el *Diario de Antonio Moreno de la Torre, Zamora, 1673-1679. Vida cotidiana en una ciudad española durante el siglo XVII*. Presentación de F. J. Lorenzo Pinar y Luis Velasco de la Torre, Zamora, 1990. Una lectura rápida deja muy claro que los

eficaz para mover a las masas en diferentes vertientes, incluida la política, como demostraron T. Egido y Y. López Crodón, entre otros. Obra en mi poder una colección de sermones pronunciados en Asturias, León y Valladolid entre las décadas de 1820 y 1830. Escuchemos unas palabras del que tuvo por escenario el Monasterio de San Benito el Real de Valladolid, el día 9 de noviembre de 1823: “¿qué significa, señores, este aparato exterior, estos cánticos de alegría? (...) ¿queréis saber qual es el motivo de esta solemnidad? Oído. Considerando nuestro piadoso Monarca, el Sr. Fernando VII los ultrajes que una facción impía y desorganizadora ha cometido contra la Religión y su Autor Divino durante los tres años de su peligrosa esclavitud, puesto en libertad por el esfuerzo de sus fieles vasallos, auxiliados por las valientes tropas francesas, expidió aquel religioso decreto de 6 de octubre que mand^ se celebre en todas las Iglesias del Reino solemnnes funciones para reparar de algún modo las injurias que Jxto ha padecido en su Augusto Sacramento en estos últimos desgraciados años”. El predicador va presentando a “aquellos tiranos” y a quienes tuvieron la valentía de oponérseles, para terminar con un “gracias sean dadas al cielo y a los generosos esfuerzos de una Santa Alianza libertadora<sup>23</sup>.”

Se echa de menos un estudio de estos sermonarios, que nos daría una imagen muy aproximada de las pautas de conducta socio-religiosa, que, desde esta perspectiva, están en manos de la Iglesia.

Algo muy diferente es la problemática del sermón en el medio rural. Aquí en muy pocas ocasiones se predicán sermones atractivos y brillantes, pues el cura carece en el siglo XVI de conocimientos y el pueblo de recursos para pagar el traslado allí de algún fraile. La predicación que escuchan es la lectura y comentario de las “tablas” de doctrina que los obispos mandaban colgar de las paredes de las iglesias y leer en los días de precepto. En

sermones, oposiciones a canongías, desfiles fúnebres y rogativas eran —junto con los toros— los elementos que creaban el ambiente de aquella pequeña ciudad, que se movía alrededor de 1.200 vecinos. Acerca de los sermones quisiera destacar tres párrafos: “predicó el dominico Tara villa. No fue nuevo predicar bien (...). El sermón se devia dar a la emplenta (*sic*)” (5 de octubre). “Explicó los puntos de los Evangelios, de sus 4 quean leído truxo cosas muy vulgares. Las propiedades del cisne, los sapos por los avaros, peces por los luxuriosos, la cigarra murmuradores, la araña por los cudiciosos, y lo que tuvo buene que alavó a Don Graviel que tiró ciertas gaznatadas sobre si es jesuítia y no tomista” (29 de octubre). “Los predicadores fueron 4. El primero venito, predicador del Rey, Zapata, hijo del Conde de Varaxas; segundo el maestro de estudiantes y de predicadores dominico. El tercero, el doctor Antonio Rodríguez (...). A la tarde para coronar la fiesta, predicó otro Guzmás, por mote de su pico de oro, Taravilla, a las 3 de la tarde. No se puede ponderar la xente tan apiñada que ubo siempre. Por dar gusto al lugar fueron 4 los sermones” (sábado de carnaval), pp. 126, 127 y 90-100.

23. De mis fondos particulares. El trabajo de T. EGIDO es *Opinión pública* y oposición al poder, Valladolid, 1971. El de LOPEZ DE CORDON, M. V.: “Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego de Cádiz”, *Hispania*, 38 (1987), pp. 71-119.

cualquier caso, se trata de un mensaje oficial de adoctrinamiento en manos de un clero iletrado, incapaz de entenderlo, como certificarían los mismos obispos, que utiliza los mismos resortes oratorios que están en la base de la cultura popular.

El tercer instrumento de aculturación es la dotación y control de la enseñanza de las primeras letras. Con bastante probabilidad de acertar podemos resumir la realidad de la siguiente manera: en las villas y ciudades del siglo XVI se imponen las escuelas monásticas y jesuíticas, junto con algunos maestros y preceptores en gran proporción clérigos y/o sometidos a los estatutos de fundaciones para las cuales la enseñanza de las primeras letras iba estrechamente unida, e incluso supeditada, al aprendizaje de las oraciones y de la doctrina cristiana, así como del modo de ayudar a la misa. Enseñese “a leer y escribir y contar y la doctrina cristiana y ayudar a misa y los misterios de la fe”, puede leerse frecuentemente. Por otra parte, los Sínodos insisten en que se vigile a los “sacristanes o maestros de escuela (...) que enseñen la doctrina cristiana y virtud a los niños”<sup>24</sup>. Se trata pues de aprender de hombres “religiosos” y utilizando la vieja literatura de contenidos religiosos, tanto o más que de aprender a “leer, escribir y contar”. El problema no se presenta de manera muy diferente en los casos en los que el fundador o patrono de la escuela es el propio Regimiento, pues el personal y los medios son los mismos. Únicamente puede romperse el esquema en los casos de preceptores contratados directa y exclusivamente por determinadas familias.

A su vez, la única diferencia entre el mundo urbano y el rural radica en el menor número de escuelas, generalmente dependiente de alguna fundación, en la menor preparación de sus maestros y en la menor asistencia proporcional de alumnos a las mismas.

En definitiva, se trata de una instrucción escasa e impregnada del mensaje religioso, sobre cuyo carácter debemos hacer una observación: aunque las “cartillas” sintetizaban la doctrina oficial, una buena parte de este mensaje, así como de los maestros, transmitían una mezcla del mundo mágico-religioso y de la enseñanza tridentina. Finalmente, cabe resaltar que incluso este posible avance —la capacidad de leer— quedó reducido, como hemos visto, a escasísimas minorías, casi exclusivamente urbanas.

Desde esta perspectiva, pues, no podía esperarse, primero, que la Iglesia pudiese imponer sus normas y doctrina y, segundo, que el pueblo asumiese un papel crítico e individualizador en sus expresiones religiosas y en sus pautas de conducta, en general. En efecto ¿cuáles fueron los cambios que se observan a finales del XVI, que afecten a los dos elementos que hemos

24. Sínodo de Oviedo, Alvarez de Caldas, 1607.

considerado como definatorios de tales pautas de conducta? poco más que de matices, en forma de podas de los abusos supersticiosos que afectaban a la misa como sacrificio, que insistían más en la eficacia de toda la parafernalia que la rodeaba, que en su valor intrínseco, como sucedía con las misas de San Amador, de las Llagas y similares. Estas sí tenderán a desaparecer, pero muy pocas cosas más.

Respecto a la segunda característica socio-religiosa, las solidaridades colectiva, que podemos expresar a través de las cofradías, tampoco puede hablarse de cambios claros. No se las atacó, sino que se pretendió dirigir las según el espíritu tridentino y por eso se procedió a hacer nuevas fundaciones ante la resistencia de las antiguas a someterse a los cambios. Pero estas de nueva fundación presentan características similares a las anteriores con la diferencia de estar más referidas a Cristo y a la Virgen, pero con los mismos objetivos.

Concluyendo, el siglo XVI, a pesar de tentativas aisladas por imponer unas nuevas pautas de comportamiento más racionales, sigue dominado por las viejas solidaridades comunitarias y por la búsqueda de respuestas a la realidad angustiosa de la vida. Sobre todo la Iglesia, y el Estado en escasa medida, intentaron romper/controlar aquellas y racionalizar éstas, pero pesó más la inercia cultural que los medios con que contaban estas dos instituciones.

*Las tendencias dominantes en los siglos XVII y XVIII.* Las fuentes son las mismas, pero más abundantes y más aptas para un planteamiento serial y, en consecuencia, puede ya medirse el peso de estos valores o pautas de comportamiento ante la visión del niño —la problemática de la exposición es bien conocida tanto desde la perspectiva de su evolución, como desde la actitud social y de los criterios morales frente a la misma<sup>25</sup>—, ante el matrimonio, sobre el que luego hablaremos, y, por supuesto, ante la muerte.

La gran novedad del siglo XVII es la clarificación de la doctrina y de la moral tridentina, en cuanto a la manifiesta voluntad y empleo de medios para dirigir las expresiones socio-religiosas y en cuanto a la intensificación, de hecho, de los ritos y gestos externos. Se multiplican las cofradías, procesiones, sermones y rogativas. Eclesiásticos y laicos pugnan por fundar misiones, que se van a convertir en uno de los instrumentos más eficaces para orientar y mover a las masas. Ya en la primeras décadas del siglo los Conde de Altamira hicieron gestiones “para llevar a sus Estados jesuitas que adoctrinen a sus moradores” e inmediatamente después pasaron a

25. Me permito la licencia de no reproducir los títulos tan conocidos, correspondientes a la autoría de A. EIRAS ROEL; L. C. ALVAREZ SANTALO; T. EGIDO y J. M. PEREZ GARCIA.

fundar una misión en sus mismos Estados<sup>26</sup>, decisión que imitará, entre otros, el Conde de Toreno años más tarde<sup>27</sup>. El ya citado Diario Zamorano describe con pinceladas maestras el tirón que ejercían estos acontecimientos sobre las masas<sup>28</sup>. En resumen, los tímidos intentos del XVI para depurar el sistema fracasaron y el aparato externo ligado a las indulgencias, ermitas, advocaciones sirvió de apoyo a la línea tridentina: se impuso el culto a los santos en la liturgia, frente a otras Reformas, y entre estos santos aparecen ya algunos de clara dimensión tridentina: Javier, Ignacio, Teresa, Carlos. Mientras tanto las solidaridades siguen funcionando e incluso reforzándose frente al individuo, que busca en ellas la solución a sus problemas de soledad impotente. Esta soledad interior, elogiada por la Imitación de Cristo, no tiene cabida en el Barroco, volcado hacia los gestos externos<sup>29</sup>.

La última parte del siglo XVII y el siglo XVIII fueron testigos de notables avances en la formación y reforma en el comportamiento del clero, presionado por las medidas de sus Obispos<sup>30</sup>. Por otra parte hubo un claro desarrollo de la capacidad de lectura y, al parecer, una mayor difusión del libro<sup>31</sup>. Sobre estas dos bases pudo asentarse un nuevo intento por conse-

26. Catálogo de A. MATILLA TASCÓN de “documentos notariales de nobles”, protocolo 2.016-2.017.

27. Fondos Conde de Toreno, Universidad de Oviedo, L. 5, 36.

28. “Oy, 18 de octubre 1678, entraron los padres misioneros (...) franciscanos. A la noche empezaron los misioneros con sus linternas a pregonar y (ex)hortar a los fieles con gran espíritu (...). Asisten el Sr. Obispo y la Justicia y jente que no cave en todas las funciones. Sacan de noche y día para las ánimas con linternas y campanillas (...). En la Plaça, doctrina y sermón en la Iglesia de San Idefonso. Sermón de 2 horas. Y a la noche, en el espital disciplina y los hermanos de San Francisco que fuesen allá como es su obligación (...). Todos a San Idefonso a ganar jubileos, los nacidos no an visto otra disposición tan buena”. *Diario de A. Moreno, cit. p.* 182 y ss.

29. “Busca tiempo a propósito para estar a solas contigo y piensa a menudo en los beneficios de Dios. Deja las cosas curiosas. Lee solamente aquellos libros que sin ocupar tu mente exciten en tí la compunción. Bienaventurada el alma que escucha al Señor cuando interiormente le habla”. *Imitación de Cristo*, L. 1, C. XX y L. 3, C. L. Observemos el contraste entre el sentido de estas palabras y el sentido del movimiento erasmista.

30. BARREIRO, B.: “El clero de la diócesis de Santiago a través de la Visitas Pastorales, Visitas ad Limina, registros de Licencias Ministeriales y Concursos de Curatos” (en prensa).

Algunos datos significativos:

Clérigos mal conceptuados por:.....	2a. m. XVII	2a. m. XVIII
Escasos conocimientos.....	28,5%	17,6%
Mala conducta.....	25,7%	4,5%

31. Dado el ya aceptable número de trabajos referidos al XVIII, me limitaré a indicar que Galicia pasó del 7,8% a principios del siglo, en el campo, y del 19,7% en las villas, a un 25-

guir el cambio de valores y pautas de comportamiento vigentes en los siglos anteriores.

En este aspecto merece una atenta reflexión la evolución de la construcción o reconstrucción de altares y retablos a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Los datos de Bretaña ofrecen cifras modestas entre 1600 y 1660, espectaculares desde 1660 a 1720 y descenso apreciable a partir de entonces. Es decir, concordancia absoluta con la "invasión devota" de M. Vovelle, pero también con la evolución económica. Algo muy similar se produjo en Mans, con dos máximos entre 1640-1710 y durante la segunda mitad del XVIII previa a la Revolución. En la tierra leonesa la mayor parte de las imágenes pertenecen a los siglos XVII y XVIII. De esta realidad parece deducirse una interpretación: que la intensidad de las manifestaciones religiosas respondía a la coyuntura económica, dándose la religiosidad por algo rígido. Visto de otra manera: los medios económicos sirvieron para desarrollar el plan de educación popular desde los criterios y la óptica de la Iglesia.

En torno a estos cambios es necesario hacer algunas reflexiones: se ha utilizado demasiado el testamento como fuente exclusiva para medir los cambios, aún cuando un poco más tarde se ha echado mano de las cofradías con idéntico fervor. Aquellos, que además se estudiaron en exceso desde la órbita urbana, son muy peligrosos porque toda su estructura está montada por personal urbano, ligado a las directrices oficiales. Por consiguiente, si estas directrices y personal respiran aires de cambio y depuración de formas, las transmitirán al texto, que no reflejará el hecho del cambio sino el intento por conseguirlo. En este sentido no podemos perder de vista la línea ilustrada encarnada por una minoría, que se proyectó tanto en medidas reflejadas en estos formularios oficiales, como en el posicionamiento ante las asociaciones religiosas, de entre las cuales destacan las cofradías. ¿Qué es, en este sentido, la Ilustración sino una profundización en el Humanismo crítico del siglo XVI? Con mejores apoyos filosóficos, científicos, culturales, etc., y con una sociedad algo más capacitada para recibir el mensaje de la razón, los ilustrados españoles relanzaron el mensaje de crítica racional, depuradora de formas externas, de claridad y austeridad... Esto se conoce bastante bien, pero no tanto su grado de penetración entre las masas, sobre todo rurales, pues los estudios emprendidos son demasiado urbanos y referidos a tiempos cortos.

No creo que pueda aceptarse la tesis de Yves-Marie Bercé que asentaba que "le XVI siècle fut le moment d'une rupture entre une pratique collective exhuberant, e la fois traditionnelle et indisciplinée, et, d'autre parte, une

religion de gens instruits, se voulant purifié de toutes excroissance idolatre, prétendent revenir á l'essence d'une mysthique église primitive". Esta será la obra, y sólo muy parcialmente lograda, de la Ilustración al amparo del desarrollo de la economía y de la alfabetización. En lo que sí estamos de acuerdo es en que esta "desacralización jansenista" e ilustrada tiene muy poco que ver con una descristianización. Se trata de una racionalización simplificadora, en cuyo intento encontraron resistencia especial por parte de las manifestaciones tradicionales ligadas a la tierra y a las cosechas<sup>32</sup>.

Quisiera terminar este apartado recordando que también en el siglo XVIII se debiera contrastar la evolución de la coyuntura económica y de la corriente jansenista con la trayectoria de la religiosidad y con el desarrollo del individuo frente a la colectividad. El impacto que ambos aspectos deben provocar en las diversas manifestaciones humanas —ante el niño, ante le matrimonio, ante el amor, etc.— nos lleva al estudio de un problema muy próximo al de la vida privada, enfrentada al avance de lo público.

Si en el campo de la religiosidad no parece haberse producido otras modificaciones que la depuración de formas y la adaptación a las nuevas realidades, sin decaer el sentimiento profundo, no cabe duda que el individuo y su intimidad han avanzado mucho, aunque de inmediato va a ser absorbido por la familia, cada vez un poco menos impuesta a su voluntad.

#### 4. *Las nuevas posibilidades de la historia de las mentalidades*

La "nueva historia" se ha esforzado fundamentalmente en relacionar y explicar el diálogo entablado entre población y producción y a partir de sus esfuerzos ha conseguido establecer algunos principios que se creen de casi obligado cumplimiento. Son los siguientes: primero, en momentos de baja densidad de población la respuesta a los problemas económicos se encontró en la ampliación del área roturada, debido a la abundancia de tierra de buena calidad; en cambio, en períodos de alta densidad la salida estaba en dar paso a sistemas más intensivos. Segundo, en las coyunturas favorables se vivió una euforia nupcial, con descenso de la edad al matrimonio, descenso del celibato y aumento de la natalidad, mientras que en las coyunturas desfavorables, ese comportamiento fue exactamente el inverso: elevación de la edad del matrimonio, aumento del celibato y descenso de la natalidad. No se trataba de otra cosa que de la adaptación a un medio que le iba ofertando buenas o malas condiciones para fundar nuevas familias. Tercero, la familia se amplió durante los períodos regresivos a

32. BERCE, Ives-Mari: *Fêtes et Révolte*, Hachette, 1976, p. 138 y ss.

base, fundamentalmente, de mantener en su seno a los colaterales célibes, mientras que se redujo y disgregó durante las coyunturas expansivas por la pérdida de miembros que se decidieron en mayor número y en edades más tempranas a crear sus propios hogares. Cuarto y último, en el fondó de todo se insinuaba o declaraba la tesis (neo) malthusiana, que, en cualquier hipótesis, mantiene un alto grado de validez, aunque se trate de reducir esta con explicaciones que justifican las crisis por alzas de los impuestos y/o de las cargas señoriales —poco o nada aceptables en este sentido, porque tendría que probarse que tales comportamientos se dieron simultáneamente en todo el territorio afectado por la crisis —o basadas en la desaparición de mercados externos— explicación dada para la crisis alavesa del XVII— que arrastraría a la población a la baja, muy poco convincente porque en una estructura de Antiguo Régimen la desaparición de tales mercados no podría evitar que aumentase la oferta interior y esta permitiese el crecimiento autónomo de la población. Parece claro que toda economía agraria de tipo antiguo tendía a la ralentización y posterior recesión, marcando ciertos límites al crecimiento demográfico y al vuelta a empezar, tanto por la disminución del tamaño de la explotaciones, como por el alza de los precios y la caída de los salarios, indicadores del proceso de empobrecimiento de las capas populares.

Todo parece funcionar de acuerdo con estos principios y su aplicación llegó en algún caso a convertirse en algo mecánico. Sin embargo a partir de un par de ejemplos intentaré mostrar que no ha sido siempre y totalmente así y que la clave explicativa de muchas decisiones y de muchas respuestas está más en el campo de las pautas de comportamiento diferenciales, según las áreas geográficas y los grupos sociales, en razón de las cuales adoptaron diferentes respuestas económicas y demográficas, que en el terreno de la población y economía modificando aquellas pautas de comportamiento.

En una serie de trabajos modélicos O. Rey Castelao llegaba a los siguientes resultados referidos a una amplia comarca gallega: en un momento de estancamiento o, al menos, de rigidez y dificultades, la población introdujo importantes novedades proto-industriales, como respuesta, y al mismo tiempo ampliaba el número de miembros por cada familia dedicada a esas actividades a base de complicar su estructura. Este mismo grupo aumentaba hasta extremos insospechados la celebración de “matrimonios a trueque”, supuestamente con el fin de no dividir más la explotaciones familiares y de no empobrecerse. Sin embargo se descubre un elemento que rompe el esquema: el mismo grupo que así actúa para cortar su tendencia al empobrecimiento, rebaja la edad al matrimonio, en clara contradicción con sus dificultades. Por si esto no bastara o se respondiese que el proceso había sido controlado por los avances proto-industriales, en tal caso las

mismas condiciones que llevaban al matrimonio temprano deberían llevar al rápido abandono del hogar por más hijos y a rechazar la ampliación de la familia tanto por el número de hijos en su seno, como por las tasas de celibato<sup>33</sup>.

En cambio, otras áreas y grupos humanos se negaron a introducir tales novedades en coyunturas similares y disponiendo de las mismas posibilidades de acceso a las materias primas y a los mercados de consumo. Estos grupos se defendieron a base de impedir la desmembración de sus patrimonios, lo que implicaba a la familia, siempre más compleja y extensa. Ante coyunturas similares, pero respuestas tan diferentes, es necesario preguntarse cuál es el motivo y origen de estas posiciones.

No todo, pues, queda resuelto con el análisis de la producción y la población y es necesario avanzar seriamente en la búsqueda de otras claves interpretativas del por qué.

#### 4.1. Otra respuesta: la historia de la familia

Me limitaré a hacer algunas reflexiones que considero de interés en este terreno del análisis social. En realidad se ha avanzado mucho ya a partir de la demografía diferencial que en la década de los setenta conoció aportes de interés, como fueron los números monográficos de *Annales E. S. C.* (1972), *Annales de D. H.* (1975), *Quaderni Storici* (1976) y *Journal of Family History*, que despertaron importantes inquietudes entre los historiadores.

Es cierto que contamos con pocos censos nominativos, que distribuidos en el tiempo faciliten la elaboración de modelos familiares, pero tenemos los suficientes —aunque un poco tardíos— para confrontar sus resultados con la correspondiente coyuntura económica y con los sistemas de dote, herencia y estrategias matrimoniales imperantes en cada momento y en cada grupo social o lugar y así llegar a unos resultados que indiquen si fue el modelo familiar —con su componente de herencias, dotes y estrategias— el determinante o inductor de las estrategias económico-demográficas o fue esta coyuntura la que influyó y a la que se plegó el sistema familiar.

Parece probable que hayan sido los diversos sistemas o estrategias familiares, y consiguientemente hereditarios, los que influyeron decisivamente en la estructura agraria de cada área o grupo social. El sistema de mejora mantuvo la integridad e indivisibilidad de las explotaciones, pero

33. Entre otros cabe citar “La emigración a América en la cuenca media del Ulla: un ejemplo de análisis comarcal”, *Revista da Comisión do Quinto Centenario*, 4, 1989, p. 177 y ss.; “Mecanismos reguladores de la nupcialidad en la Galicia Atlántica. El matrimonio a trueque”, *Obradoiro de Historia Moderna*, 1990, p. 247 y ss.

tendía a impedir la introducción de cambios en ese mismo sistema —sistema extensivo con predominio ganadero— así como la introducción de procesos proto-industriales. Por supuesto que esta política derivaba en una estructura demográfico-social de alto nivel de celibato definitivo, tanto femenino como masculino, y de importante porcentaje de ilegítimos. Finalmente, repercutía y originaba un determinado tipo de relaciones familiares, con una conflictividad localizada en momentos muy diferentes y entre agentes algo distintos de los involucrados en los sistemas igualitarios, que distribuían el terrazgo y estaban más abiertos a los cambios. De hecho puede dibujarse un mapa en el que estas áreas con sistemas hereditarios diferentes coinciden con sistemas económicos y con sistemas demográficos también distintos, pero con estrechas relaciones entre sí —sistema de mejora igual a economía más extensiva y sistema igualitario igual a economía más intensiva y familia más corta y nuclear—. En el fondo nos encontramos con otra cuestión: el concepto de “casa” y de “familia” difiere radicalmente en ambos modelos y en esto, creo yo, que radica la clave interpretativa; es decir, que de un concepto previo de casa y familia, de raíces poco conocidas, se derivaron en gran medida los sistemas económico-demográficos, con todas sus consecuencias. En el caso de negar esto, formulémosnos una pregunta: ¿por qué a una economía extensiva corresponde —de hecho, así es— un sistema de familia amplia y compleja y a una economía intensiva responde un sistema familiar nuclear y de reducidas dimensiones? Estas dependencias no se justifican, pues la vieja afirmación de que una economía extensiva necesita más brazos para trabajar las explotaciones familiares, se contradice con el consumo que generan estos mismos brazos, que probablemente absorba íntegramente su producción<sup>34</sup> ¿Por qué pues, más miembros en un mundo en crisis?

Pienso que la familia se estructura básicamente desde valores culturales-mentales de larguísima permanencia, que atravesaron la Edad Moderna con movimientos mínimos de adaptación ante las incitaciones económicas de su entorno, sin modificar su estructura<sup>35</sup>, en cuya estabilidad pesaron mucho los problemas de comunicaciones, los escasos avances de la alfabetización y de la lectura, etc. Habrá pues que dar un nuevo paso hacia la búsqueda e interpretación de las claves culturales/mentales de los comportamientos familiares y posiblemente lleguemos a descubrir que la economía del Antiguo Régimen está más mediatizada por la estructura de la familia que viceversa.

34. Trabajos ya citados de I. DUBERT; C. FERNANDEZ CORTIZO y P. SAAVEDRA así como el esfuerzo sistemático de los grupos de Extremadura y Murcia.

35. REHEL, D. J.: *Familia, población y sociedad en la provincia de Cuenca, 1700-1970*, C. I. S., 1988.

Concebida la familia como célula de reproducción social y como núcleo de decisiones, desde su estudio puede seguirse la actitud ante los momentos claves de la existencia humana: primero, ante el niño, muy diferentemente entendido y tratado en uno y otro sistema familiar y concepción de la “casa”, porque tenía un significado distinto para uno y otros.

A través de las entregas en manos de nodrizas, de los contratos de aprendizaje, de las escrituras de tutela, de ciertas cláusulas testamentarias y, por supuesto, del estudio de los Hospicios, Ordenanzas, Sínodos, Pastorales y otros escritos de moralistas de la época, así como de los sistemas educativos, puede llegar a valorar al niño y su significado en cada momento y para cada grupo social.

Segundo, dada la importancia del matrimonio como célula de reproducción social, tanto la Iglesia como el Estado trataron de interferirse en su organización, buscando el control del mismo a base de unas medidas que, al igual que las reacciones que provocaron, son indicadores de los valores culturales y mentales dominantes en cada momento. En este sentido es preciso recordar que no tiene mucho sentido hablar del “amor” como criterio de decisiones familiares, sino más bien de estrategias matrimoniales más o menos interferidas por las decisiones eclesiásticas y por los intereses de la propia comunidad. Quiero decir con esto que en un concejo, parroquia o aldea que disfrutase privativamente de importantes bienes comunales no les era indiferente la entrada de contrayentes forasteros, a los que se pone todo tipo de trabas. No es pues cosa de dos personas, sino de dos familias y, acaso, de dos comunidades. En este sentido el amor como criterio de decisiones era más difícil cuanto mayores fuesen los intereses familiares y/o comunitarios en juego, y eran esos intereses o concepciones sociales los que dirigían las estrategias hereditarias, a las que había de someterse cada nuevo matrimonio. Si olvidamos esto podemos caer en errores, incluso infantiles, de interpretación. Quiero decir que en los documentos que reflejan más directamente los acuerdos matrimoniales han de estudiarse dentro del sistema global hereditario y de su evolución. No funciona de la misma manera un sistema de dote, en sentido amplio, en una sociedad dominada por la mejora amplia, que en otra de reparto igualitario; ni funciona igual una coyuntura expansiva que en otra en contradicción. Por olvidar esto ha llegado a interpretarse la escasez de dotes masculinas en determinadas regiones como el resultado de que la mujer era “considerada como una carga para la economía familiar”, y se trataba de compensarlo mediante la dote “para ayudar a llevar las cargas”, cláusula esta extensible a todas luces a las dotes masculinas, que, a su vez, son abundantes en los regímenes hereditarios más igualitarios, mientras que en los de mejora el varón recibe más frecuentemente su compensación en forma de participación inmediata o futura en los bienes familiares.

Tercero, el ámbito de la familia resulta el adecuado para el estudio de la vida material y sobre todo de la “vida privada” que, en mi opinión, se rige y refleja muy de cerca las pautas de conducta, equivalentes a lo que viene entendiéndose por historia de las mentalidades. A partir de una gran diversidad de documentos se está trabajando bien en los distintos modos de vida de los diferentes grupos sociales y territoriales. Inventarios y testamentos, como fuente principal, pero también compra-ventas, fianzas, poderes, contratos de obra, etc., fueron otros tantos medios para estudiar los comportamientos de la burguesía<sup>36</sup>, de la nobleza<sup>37</sup> y del clero<sup>38</sup>. El peligro radica en que podamos quedarnos con esos elementos externos —más o menos libros, estampas, medallas, más o menos lujo en los interiores de las viviendas y en el vestuario de las personas, mayor o menor posibilidad de expresarse en intimidad ante al compartimentación o no de las viviendas, etc.— sin dar el paso a los gestos y a su real significado cultural. En esta línea la historia de las mentalidades tiene un futuro prometedor; de lo contrario el aburrimiento y la carencia de objetivos la agotará de inmediato.

36. Quisiera destacar, entre otros, los estudios de A. EIRAS ROEL, P. MOLAS RIBALTA y J. L. ROMERO y R. MARURI VILLANUEVA.

37. Cabe recordar en esta línea el trabajo de L. C. ALVAREZ SANTALO, junto con J. A. GARCIA BAQUERO; B. BARREIRO, J. FAYARD.

38. REY CASTELAO, O.: “El clero urbano compostelano a mediados del siglo XVIII: mentalidades y hábitos culturales” en *La Historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*, Santiago, 1980, p. 495 y ss.

Cabe citar también a CORTES PEÑA, A. L.: *La política religiosa de Carlos III*, Granada, 1989; y a MORGADO, A.: *Iglesia y sociedad en el Cádiz del s. XVIII*, Cádiz, 1989.