



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

MILAGROSA ROMERO SAMPER

LAS RAÍCES POLÍTICO-CULTURALES DE LA POLÉMICA ILUSTRADA
CONTRA LAS COFRADÍAS EN LA EUROPA DEL SIGLO XVIII.
EL CASO ESPAÑOL

«¿Quién se resigna a buscar pruebas de algo no
creído por él o cuya prédica no le importa?»
(J. L. Borges)

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

¿Estamos en un «siglo hipócrita», o debemos ver en estas contradicciones una señal de la gran paradoja de esta generación, que exaltando hasta el paroxismo el despotismo monárquico minaba en realidad las bases mismas del antiguo régimen³? ¿Nos hallamos acaso ante un caso excepcional de prudencia política, en que la voluntad reformadora respeta, en circunstancias concretas, la tradición y evita herir inútilmente susceptibilidades? ¿O se trata más bien de miedo a la oposición popular a la nueva política, capaz de asumir formas virulentas? Sea como fuere, la anécdota pone de relieve una vez más la distancia

¹ *Relacion veridica de lo ocurrido el dia del Corpus de este año de mil setecientos sesenta y quatro, con motivo de haver concurrido el rey nuestro señor a la procesion de dicho dia, y el principe y demas personas reales a las casas del Ayuntamiento*. Madrid, Archivo de la Villa, *Corregimiento*, 1-33-7.

² Madrid, Archivo Histórico Nacional (en adelante, AHN), *Sala de alcaldes*, 1952, ff. 107v-108r.

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

entre la teoría y la práctica. El mismo autor que acabamos de mencionar sostiene que el legado fundamental del siglo XVIII a la edad contemporánea, la verdadera revolución, consiste precisamente en la sustitución de una continuidad tradicional por una ordenación racional o, lo que es lo mismo, la instauración de un orden basado en la teoría, en principios abstractos. La voluntad del legislador sería la forma de poner en práctica ese orden racional, frente al tradicional o «tradicionario», que diría Campomanes⁴. Un nuevo orden que se configura como sistema autorreferencial, en que nada queda al azar y donde la relación entre las diversas medidas teje una espesa malla a la que poco (por no decir nada, si hemos de atenernos a la voluntad totalitaria de los gobernantes) puede escapar.

Pocas veces se usó tanta tinta para analizar, criticar, proponer, ordenar. Esta pasión grafómana produjo en España documentos preciosos para el estudio del reformismo ilustrado. En el caso que nos ocupa, la formación de un expediente general sobre las cofradías y hermandades en la época de uno de los personajes políticos más admirados del siglo, como Campomanes, constituye un ejemplo excelente de la pugna entre tradición y reforma, así como de la gran paradoja interna del despotismo ilustrado. Los «cuerpos» ocupan casi tanto espacio en las mentes y los escritos de «filósofos» y políticos como la amortización de bienes o la reforma agraria, por poner sólo dos ejemplos. ¿Cómo explicar ese interés y, por qué no decirlo, esa inquina contra este tipo de organizaciones que, pese a su diversidad, se percibe de forma unitaria? ¿Cuál es el motivo de esta percepción? La respuesta a estos interrogantes es la misma: las concepciones políticas y culturales del momento condicionan tanto la visión como la respuesta de los ilustrados en toda Europa⁵.

1. *Tradicción y luces en la reforma española de las cofradías*

Plantearse las raíces de la reforma emprendida por los gobernantes iluministas en España y en el resto de Europa comporta, en primer lugar, una precisión terminológica que remite a la percepción que de las formas corporativas

⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁵ Sin ánimo de ser exhaustivos, y dejando aparte la supresión de las congregaciones fundadas por jesuitas, citemos como escenario de reformas similares a partir de 1782 el imperio austriaco (W. W. DAVIS, *Joseph II, The Hague 1974*) y sus territorios, como Lombardía (R. BOTTONI, *Le confraternite milanesi nell'età di Maria Teresa: aspetti e problemi*, en *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, Milano 1982, III, pp. 595-607) o Gorizia (L. TAVANO, *Religiosità e società nelle confraternite di Gorizia*, en «Studi goriziani», LVII-LVIII, 1983, pp. 135-160). Una mención de los autores que tocan el tema de la supresión en Italia se encuentra en D. ZARDIN, *Le confraternite in Italia settentrionale fra XV e XVIII secolo*, en «Società e storia», x, 1987, pp. 110 y ss.

de agregación se tiene en la época. El término que acabamos de emplear es contemporáneo y artificial. Hace dos siglos, se utilizaban indistintamente (o, al menos, simultáneamente) las palabras gremio (*métier, mestiere, arte*), cofradía y hermandad. Aún hoy, en España, las agrupaciones profesionales de pescadores y marineros se llaman cofradías. No se usa por lo tanto, en el siglo XVIII, la palabra «cuerpo» sino con significado casi adjetivo, referido a cada una de las partes que forman un todo. Los cuerpos se perciben, por tanto, de forma indiferenciada, como una realidad fragmentaria (átomos). No importa tanto la cualidad específica de cada uno como su oposición (en cuanto partes) a la unidad y cohesión que debían imperar en la nación. Su misma abundancia las convierte en algo monstruoso:

Parece que España es un cuerpo compuesto de muchos cuerpos pequeños, destacados y opuestos entre sí, que mutuamente se oprimen; se desprecian, se hacen una continua guerra civil⁶.

La visión ilustrada de los cuerpos es, por tanto, de *disgregación*, y no de *agregación*. Éste es, como se verá, uno de los motivos por los que se intentará su supresión.

La misma definición de los cuerpos pone de relieve la importancia de los factores de tipo cultural en la reforma. No voy a tratar aquí de la filosofía de la Ilustración. Tan sólo subrayaré, remitiéndome a Venturi, el carácter predominantemente político y reformador del llamado «siglo de las Luces»⁷. Este enfoque vendría a solucionar de forma definitiva la compleja cuestión de la Ilustración española, cuya existencia fue puesta en duda por sus mismos contemporáneos. Baste decir aquí que éste constituye uno de los núcleos en torno a los que se articula la reflexión sobre la especificidad cultural de España⁸. Bien es verdad que, más allá de la complacencia española en encontrar diferencias, la lucha entre tradición (y resistencias populares) y reforma (no se olvide, siempre a manos de minorías) es una constante de la historia, y el caso de la Ilustración europea en general (y el de la reforma de las cofradías en particular) es una buena demostración de ello.

Con esta premisa, podría parecer ilógica la referencia a los antecedentes nacionales del reformismo ilustrado español, si no fuera porque la historiografía (en particular la francesa⁹) ha subrayado siempre las fuentes extranjeras del

⁶ PABLO DE OLAVIDE, *Plan de estudios para la Universidad de Sevilla*, cit. en F. VENTURI, *Settecento riformatore*, Torino 1969-1990, II, p. 46.

⁷ Véase en particular *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino 1970.

⁸ La cuestión es examinada por E. SUBIRATS, *La ilustración insuficiente*, Madrid 1981.

⁹ Responsables de esta visión de una Ilustración 'importada' son los por otra parte excelentes trabajos de J. SARRAILH, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*

movimiento en la península ibérica. A su origen foráneo se achacaba su poco o escaso arraigo, aunque uno de los más acérrimos defensores de esta teoría atribuyera, de forma paradójica y significativa, la extensión relativa del reformismo a la sólida tradición burocrática española¹⁰. El problema es que en todas partes podría hablarse del 'origen foráneo' de la Ilustración, en virtud de la circulación de ideas en la Europa de la época (por no hablar también de América). No sólo se conoció el pensamiento francés en España, sino, como ha demostrado, entre otros, Antonio Mestre, también el italiano¹¹. Viceversa, los tratados de reformadores como Campomanes alcanzaron una rápida difusión en el resto de Europa, convirtiéndose en puntos de referencia obligados¹². Pero precisamente el fiscal del Consejo de Castilla, artífice de la reforma de las cofradías, constituye un típico ejemplo de lo que pretendemos señalar aquí, es decir, la insistencia en las raíces nacionales de buena parte de los planteamientos reformistas españoles. En efecto, sus referencias a autores extranjeros (como Montesquieu, Grocio, Hobbes, Locke, Pufendorf, Berbeirak o Muratori) son posteriores a las citas de canonistas, moralistas, publicistas y economistas españoles de los siglos pasados, que constituyeron la base de su formación¹³. Lo mismo cabe decir de su desdichado predecesor Melchor de Macanaz, que se basó en su defensa de la regalía en la misma *Representación* de Chumacero y

(Madrid 1985³); R. HEER, *España y la revolución del siglo XVIII* (Madrid 1988²) y M. DEFOURNEAUX, *Pablo de Olavide ou l'afrancesado* (Paris 1959, reimp. Sevilla 1990). El principal artífice de la visión de la Ilustración (en su versión deísta) como algo opuesto a la tradición católica española fue, como se sabe, Marcelino Menéndez Pelayo, en su *Historia de los heterodoxos españoles*.

¹⁰ Nos referimos a A. CASTRO, *La realidad histórica de España*, México 1973², I, pp. 17, 21 y 24.

¹¹ Sobre la influencia concreta de Muratori, véase sobre todo A. MESTRE, *Despotismo e Ilustración en España*, Barcelona 1976; *Ilustración y reforma de la Iglesia, pensamiento político-religioso de d. Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781)*, Valencia 1968; *El mundo intelectual de Mayáns*, Oliva 1978; *Muratori y la cultura española*, en *La fortuna di L. A. Muratori*, Atti del convegno internazionale di studi muratoriani, Firenze 1975. También estudió la fortuna de los italianos, sobre todo de Vico, V. RODRÍGUEZ CASADO, *La política y los políticos en tiempos de Carlos III*, Madrid 1962.

¹² De la influencia del ejemplo español en la cuestión del regalismo y la expulsión de los jesuitas se ha ocupado con gran amplitud F. Venturi en *Settecento riformatore*, cit., II, capítulo III, «L'esempio spagnolo».

¹³ Así se desprende de la lista de libros que debían constituir la base de una buena biblioteca, redactada en 1753, después de su *Tratado de la regalía de España*. Más adelante volveremos sobre el pensamiento regalista de Campomanes. Los escritos mencionados han sido estudiados por V. LLOMBART, *Campomanes, economista y político de Carlos III*, Madrid 1992, pp. 67-74. El autor pone de relieve cómo hacia esta época comienza a combinar su conocimiento de los movimientos europeos con su amplio estudio de la tradición española.

Pimentel, de 1633, y en las mismas obras de Gerónimo de Ceballos, Francisco Salgado, Solórzano Pereira, González de Salcedo o Larrea¹⁴.

La última tentación de los historiadores que se ocupan de la Ilustración española parece consistir, una vez aceptado el legado de la tradición, en dilucidar su peso específico frente a la innovación¹⁵. Ejemplo típico en este sentido es Olavide, a quien se ha propuesto no ya como 'afrancesado', sino como síntesis entre ambas tendencias¹⁶. Síntesis que se puede considerar como fuente de contradicción, pero que está en la misma base del llamado despotismo ilustrado. No es ocioso insistir en este aspecto ya que la reforma de las cofradías en España tomó como punto de partida fundamental la defensa regalista de los derechos de la Corona. El regalismo constituía al mismo tiempo un arma para efectuar la reforma y un argumento legitimador, por cuanto se basaba en la tradición jurídica española. En efecto, 'arma' o instrumento imprescindible era la autoridad real, y en ello consiste precisamente el despotismo ilustrado, como demostraron Luis Sánchez Agesta y José Antonio Maravall¹⁷. Legitimador es, frente a los sectores más tradicionalistas, el recurso al sistema polisindial de los Habsburgo (en particular, el Consejo de Castilla) y la constante referencia a las antiguas leyes de la monarquía. Campomanes (como el resto de los políticos ilustrados) jugó estas dos bazas a fondo, intentando vencer las resistencias que encontraba en el mismo seno del Consejo: con sus constantes referencias al derecho castellano y al canónico «podía presentar las innovaciones y los proyectos de ley como evolución normal de las "leyes fundamentales" del rei-

¹⁴ Véase C. MARTÍN GAITE, *El proceso de Macanaz. Historia de un empapelamiento*, Barcelona 1988⁴, pp. 19-21. La autora no oculta, por otra parte, la influencia de los libros de Barclay y Talon (*ibid.*, p. 215). A su vez, la obra de Macanaz fue aducida por Campomanes, que cita a más de 30 autores españoles regalistas de los siglos XVI a XVIII (LLOMBART, *Campomanes...*, cit., p. 69).

¹⁵ El enfoque conflictivo preside el reciente volumen misceláneo dirigido por F. LA RUBIA PRADO - J. TORRECILLA, *Razón, tradición y modernidad: re-visión de la Ilustración hispánica*, Madrid 1996.

¹⁶ L. PERDICES BLAS, *Pablo de Olavide (1725-1803). El ilustrado*, Madrid 1993, pp. 41, 58 y ss. El autor ve en la formación escolástica y su posterior contacto con la cultura europea un rasgo común entre Campomanes, Jovellanos, Olavide o Floridablanca.

¹⁷ J. A. MARAVALL, *La fórmula política del despotismo ilustrado*, en *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*, Madrid 1991, pp. 443 y ss. El que los ilustrados pactaran con el poder para poner en práctica el programa de reformas no significa que no existiese, al mismo tiempo, una corriente crítica al poder de la monarquía absoluta (*Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español, ibid.*, pp. 61 y ss.). El pacto con el poder es admitido por cuantos se ocupan del XVIII español, ya lo consideren como límite a la misma Ilustración (SUBIRATS, *La ilustración insuficiente*, cit., p. 34), ya lo contemplen desde el punto de vista de los resultados obtenidos (LLOMBART, *Campomanes...*, cit., pp. 360 y ss.).

no; podía, en definitiva, aportar una interpretación continuista que legitimara las medidas más o menos reformadoras del despotismo ilustrado»¹⁸.

Claro está que las pretensiones de legitimación jurídica podían chocar con los sectores opuestos a la reforma. Es lo que pasó en el caso de las cofradías, donde las alusiones a la defensa de la autoridad real no ocultaban la intención innovadora en los campos de la beneficencia, la práctica religiosa y el control económico y político de estos «cuerpos» en beneficio de la «felicidad» de la «nación». En realidad, existe una conexión con el legado cultural de los siglos anteriores, por qué no negarlo, pero, desde el punto que ese mismo legado y el mismo tipo de legitimación jurídica es empleado por los adversarios de la reforma, a modo de defensa, queda claro el carácter parcialmente instrumental de muchas de estas citas y alusiones. En otras palabras: los reformadores tomaban de la tradición lo que les resultaba útil, con un fuerte espíritu selectivo¹⁹.

2. *El «Expediente general de cofradías»*

La reforma de las hermandades y cofradías es típica del despotismo ilustrado por cuanto no sólo se sirve de la maquinaria estatal en pleno, sino porque ésta se impone sobre otras instancias (en este caso, la Iglesia) con cuya colaboración se contaba en un principio. Poco en común, por tanto, entre la reforma ilustrada y la propuesta por el concilio de Trento y ejecutada por san Carlos Borromeo en su diócesis, por más que sus objetivos pudieran coincidir parcialmente²⁰. El intento de racionalización y control no está dirigido exclusivamente a la recristianización y purificación de la práctica religiosa, como demuestran, entre otras cosas, la relación de la reforma con otras medidas, y los términos mismos de las disposiciones legislativas²¹. Además, si la reforma tridentina

¹⁸ C. DE CASTRO, *Campomanes. Estado y reformismo ilustrado*, Madrid 1996, p. 17.

¹⁹ Por ejemplo, el 1 de julio de 1768 Campomanes firmó la *Consulta sobre la supresión de las cátedras y escuelas de los regulares expulsos de la Compañía*, verdadero expediente contra el probabilismo y el tiranicidio, que tuvo como punto de partida la censura y condena de un libro en que se mencionaban estas doctrinas (*Incomoda probabilismi*, del p. Mas, Valencia 1765). Una oportuna alusión al motín de Esquilache, atribuido entonces a maquinaciones jesuíticas, fue el argumento definitivo para la prohibición de los autores mencionados. Véase SÁNCHEZ AGESTA, *El pensamiento político...*, cit., pp. 109-113.

²⁰ Véase ZARDIN, *Le confraternite in Italia settentrionale...*, cit., pp. 110 y ss.

²¹ La polémica sobre la sinceridad religiosa de los reformadores ilustrados dista mucho de haberse cerrado, a pesar de las últimas contribuciones en su favor. Hay que notar la ausencia en la documentación examinada de cualquier alusión a la reforma del Borromeo, lo que cabe atribuir no tanto a la ignorancia (es dudoso que los concienzudos y eruditos reformadores no estuviesen al corriente de este episodio), como a la intencionada separación (y ocultación) de la iniciativa eclesiástica. No convenía presentar la reforma como inspirada por una instancia de poder que se intentaba subordinar.

corría a cargo de los obispos, a finales del siglo XVIII (y a pesar de todas las protestas en favor de un episcopalismo antirromano) será el poder real el encargado de su planteamiento y ejecución. Como en el caso de otras medidas legislativas, un incidente mínimo da lugar a la puesta en marcha de un amplio proyecto reformador²².

Los dos fiscales del Consejo de Castilla superaban continuamente en sus informes el mero punto de vista jurídico, tocando todos los aspectos relacionados con el tema de la consulta. Además, «intentan demostrar con hechos que sus teorías eran realizables»²³, proponiendo y ejecutando reformas. Esto, unido a la personalidad de Campomanes y su preocupación por los más variados temas (sin olvidar sus ideas regalistas) explica la formación del voluminoso *Expediente general de cofradías*, conjunto de 16 gruesos legajos²⁴. La suerte que corrió el *Expediente* puede compararse con el de la ley agraria, iniciado hacia 1768 y que a finales de siglo, según el parecer de Jovellanos, había quedado ya anticuado²⁵. También existe cierto parecido por lo que se refiere a la formulación de una propuesta uniforme a través de documentos y pleitos de variada naturaleza, que el Consejo recogía incorporándolos al expediente con las correspondientes observaciones.

Un pleito interno en el gremio de sastres da lugar al primer dictamen del fiscal Campomanes en junio de 1763. En él se exponen algunos de los puntos fundamentales de la crítica ilustrada a las cofradías, y se formulan lo que serán más adelante las bases de la reforma que, por el momento, queda limitada a Madrid, a cuyos alcaldes de Casa y Corte se encomienda la elaboración de un expediente que jamás se concluirá, debido en buena medida a la resistencia de las cofradías madrileñas a entregar sus ordenanzas para someterlas a revisión y aprobación²⁶. Lo mismo sucederá veinte años más tarde cuando se quiera acometer a nivel nacional la reforma. Pero en 1768 una representación del obispo de Ciudad Rodrigo sobre los abusos más frecuentes en su diócesis sirvió de ali-

²² Ejemplos de lo dicho sería, en España, la mencionada censura del libro sobre el probabilismo o, en Milán, la abolición de las misiones urbanas de los jesuitas a partir también de la censura de un pequeño manual para los misioneros: P. VISMARA CHIAPPA, *L'abolizione delle missioni urbane dei gesuiti a Milano (1767)*, en «Nuova rivista storica», LXII, 1978, p. 550. La coincidencia del clima antijesuitico y regalista es harto significativa.

²³ A. DE LA HERA, *Las leyes eclesiásticas de Indias en el siglo XVIII*, en «Estudios americanos», XVI, 1958, 86-87, p. 240, recogido por el mismo autor en *Notas para el estudio del regalismo español*, en *La fortuna di L. A. Muratori*, cit., p. 314.

²⁴ Sobre la gestación y contenido del *Expediente*, véase mi trabajo *El Expediente general de cofradías del Archivo Histórico Nacional. Regesto documental*, en «Hispania sacra», XL, 1988, pp. 205-234.

²⁵ LOMBART, *Campomanes...*, cit., pp. 225-227.

²⁶ Véase mi libro *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*, Madrid 1991, p. 114.

ciente al Consejo para renovar su interés por el tema²⁷. En un principio se pidió su parecer a los obispos, pero inmediatamente entraría en función la maquinaria administrativa borbónica: en septiembre de 1770 se envió una circular a los intendentes y corregidores, ordenándoles elaborar un informe sobre el número de cofradías, hermandades y gremios de su jurisdicción, situación legal, número de festividades que celebraban, gastos e ingresos. Las respuestas a esta gran encuesta nacional no se hicieron esperar: la mayoría de los informes llegaron entre 1770 y 1771, acompañados de su correspondiente dictamen (no siempre, por cierto, adverso a las hermandades)²⁸. Mientras se concluía el expediente, el conde de Aranda exponía en 1773 la situación general, esbozando una clasificación con vistas a la reforma y proponiendo la aplicación de sus bienes a fines benéficos. La sucesión de informes culmina en 1783 con la real resolución de 9 de julio sobre reforma, extinción y arreglo de cofradías. Publicada el 17 de marzo de 1784, establecía su distinción entre gremiales (que debían extinguirse, reemplazándose por Montepíos), hermandades sin autorización civil ni eclesiástica (a extinguir, como las que contaban con la sola aprobación eclesiástica), y con ambas autorizaciones que, al igual que las sacramentales, podrían subsistir tras someter sus ordenanzas a la revisión del Consejo y reformar sus excesos. Los bienes de las hermandades extinguidas debían aplicarse a las Diputaciones de caridad que debían erigirse en cada provincia. La reforma de las cofradías, por tanto, marchaba de la mano de la reforma de la beneficencia, y hay que decir que ésta procedía con extrema lentitud. La misma que cabe observar en el envío de las ordenanzas, rodeado en la mayoría de los casos de protestas que hicieron vacilar la firmeza del Consejo²⁹.

²⁷ AHN, *Consejos*, legajo 7090-7091, *Corte 1768. Estado general sobre estincion y arreglo de las cofradías erigidas en las provincias y diocesis del reyno*. Comprende, aparte de la carta del obispo (fecha el 8 de junio de 1768), un primer dictamen del *Señor fiscal sobre las cofradías del obispado de Ciudad Rodrigo, y el modo de arreglar las demás* (Madrid, 22 de febrero de 1768), así como el borrador de la circular enviada a los obispos.

²⁸ La eficacia de los intendentes y corregidores resulta sorprendente, habida cuenta de las resistencias que en algunos casos hubieron de vencer. No faltó la ocultación de datos por parte de las cofradías de Sevilla, donde era intendente a la sazón Olavide. Para compensar, algunos informes ofrecen mayor cantidad de datos que los solicitados por el Consejo. Lo mismo puede decirse de los dictámenes que acompañan cada informe. La heterogeneidad de las respuestas se explica también por la ausencia de un cuestionario propiamente dicho. Véase ROMERO, *El Expediente general de cofradías...*, cit., pp. 205-207.

²⁹ Es lo que sucedió a raíz de la segunda intentona de reformar las cofradías de Madrid. El 9 de junio de 1774, la orden de recoger ordenanzas y suspender la actividad de las cofradías suscita tal oleada de protestas que el 30 el Consejo se ve obligado a levantar la suspensión. AHN, *Consejos*, legajos 7090-7091, *Corte 1771. Expediente hecho en el Consejo a ynstancia del hermano maior y oficiales de la hermandad de Nuestra Señora de la Concepción sita en la yglesia parroquial de San Miguel de los Octoes sobre aprovacion de las ordenanzas que nuevamente han formado para su régimen y gobierno*.

Independientemente del éxito o fracaso de la reforma (que constituye, por lo demás, un buen termómetro para medir la salud de unas corporaciones teóricamente en crisis), el *Expediente general de cofradías* tiene el interés indudable de ofrecer, en forma casi sistemática, el catálogo de motivaciones que propiciaron la reforma en la generalidad de las monarquías católicas de la época. Ha de notarse que estas motivaciones son previas a la conclusión del expediente, ya que aparecen formuladas en los documentos preparatorios. Los datos obtenidos serán seleccionados en función de esa visión negativa de las cofradías. De nada servirá la modesta situación económica, el rigor religioso o su utilidad social concreta si no se adecúan al patrón estereotipado. La formación del expediente obedecía, por tanto, a la necesidad de conocer la situación para efectuar una reforma 'abstracta', concebida de antemano en función de unos principios bien precisos.

3. Las bases de la reforma

3a. Las cofradías y la «economía política»

Podría parecer ocioso incluir en este trabajo un epígrafe sobre los aspectos económicos. Y sin embargo, el concepto de economía política está fuertemente arraigado en los gobernantes de la época, de modo que es difícil deslindar ambos conceptos, que se encuentran en la base de la «pública felicidad». Las cofradías se hallan en el ojo del huracán desamortizador, como propietarias, en muchos casos, de bienes raíces, adquiridos a través de compras y donaciones, y que garantizaban su autonomía económica. Sin que pueda decirse que estos bienes fueran de propiedad eclesiástica, lo cierto es que estaban amortizados y que desde el punto de vista administrativo y fiscal estaban sometidos, en muchos casos (si por abuso o legalmente, es otra cuestión) a la visita o inspección del ordinario eclesiástico. Todo esto no podía dejar indiferente al autor del *Tratado de la regalía de amortización* (de 1765), que vio cómo su proyecto se frustraba en España mientras se ponía en práctica en 1766 en Mantua por la «reina de Hungría» (como se llamaba a María Teresa en España) y en Venecia³⁰. Estas medidas, como se sabe, estaban ligadas a la reorganización de la beneficencia.

La reforma de las cofradías obedece también a la preocupación (por no decir otra cosa) con que los gobernantes ilustrados miraban a la organización gremial. Baste recordar aquí las obras del mismo Campomanes al respecto, la supresión decretada por Pietro Leopoldo en Toscana en 1770 o el edicto publicado

³⁰ En realidad, Campomanes había dedicado 17 de los 21 capítulos de su tratado a revisar la legislación europea sobre el argumento, traduciendo los edictos de Austria (1716 y 1720), Génova (1762), Módena (1763), Lucca (1764) y Parma (1764). Véase LLOMBART, *Campomanes...*, cit., pp. 204-205.

por Turgot en 1776 (conservado celosamente por el fiscal del Consejo de Castilla en su archivo). Las cofradías religiosas se veían como lo que (al menos en parte) eran: la faceta religiosa y ceremonial de las corporaciones de oficios que,

estrechando más los vínculos entre los individuos de un mismo oficio, les dieron más ocasiones de congregarse y tratar en esas juntas del interés común a los miembros que componían aquella particular sociedad, cuya privativa utilidad promovieron con incesante desvelo en perjuicio de la que correspondía a la general³¹.

No insistiremos en la identificación (incluso terminológica) entre todas estas formas de agregación, y que los ilustrados no fueron capaces de superar (porque, efectivamente, los límites no siempre estaban claros) a pesar de sus intentos de establecer una tipología. Por otra parte, en su polémica con los gremios Campomanes se mostró en realidad mucho más moderado que sus colegas francés y toscano, siendo partidario de mantenerlos como formas de transmitir la educación artesanal, recortando su autonomía y las restricciones y monopolios que impedían el progreso de su amada «industria popular». Es decir, reformándolos. El procedimiento sería el mismo que el empleado con las cofradías: la revisión de sus ordenanzas por el Consejo de Castilla. Las sociedades económicas debían velar después sobre estas corporaciones³², a las que de todas formas no faltaron cualificados defensores como Romà i Rosell y Campmany³³. Hay que decir que la polémica existía en el interior mismo del Consejo, donde varios de sus miembros habían disentido inicialmente de Campomanes, considerando a las cofradías gremiales y a los mismos gremios «convenientes sino precisas, a la perfección de las artes, a la feé del comercio a el buen orden, y armonía del estado»³⁴. En Navarra y la Corona de Aragón, la

³¹ Fundación Universitaria Española, Madrid. Archivo de Campomanes, 54-5, *Edicto de S. M. cristianísima sobre la supresión de diputados y veedores de gremios, y de las comunidades de comercio, artes y oficios. Dada en Versalles, febrero 1776. Registrada en Parlamento el 12 marzo 1776* (traducción manuscrita), p. 8. También José II tenía copia del documento, como señala DAVIS, *Joseph II*, cit., p. 97.

³² Campomanes expresó su opinión sobre las medidas de supresión en su *Discurso sobre la legislación gremial de 1776*. Véase LLOMBART, *Campomanes...*, cit., pp. 270-275.

³³ F. ROMÀ I ROSELL, *Disertación histórico-político-legal por los colegios y gremios de la ciudad de Barcelona y sus privativas*, Barcelona, Tomás Piferrer, 1766; *Las señales de la felicidad de España, y medios de hacerlas eficaces*, ed. facsímil, Barcelona 1989. De Antonio Campmany véanse las *Memorias históricas*, ed. Barcelona 1961, y los *Discursos económico-políticos*, ed. Granada 1949.

³⁴ AHN, *Consejos*, legajos 7090-7091, *Expediente sobre aprobación de ordenanzas de Nuestra Señora de la Concepción, parroquia de San Miguel* (Madrid, 31 de octubre de 1772, informe de la Sala al fiscal).

circular de 1770 se interpretó en sentido amplio, suministrando los intendentes información sobre los gremios³⁵.

La crítica a las cofradías guarda también estrecha relación con la vasta política destinada a fomentar el trabajo y disminuir el número de días festivos (cosa imposible sin el concurso eclesiástico, como pudo comprobar Muratori). Abundan las referencias a este tema, con todos los argumentos aducidos por el italiano³⁶. En el informe sobre las cofradías de Barcelona, el gobernador de la ciudad censura el abandono del trabajo por los artesanos y las conductas desordenadas en que solían incurrir en las ocasiones festivas:

por iguales motivos la presente reyna de Ungria con la aprovacion del sumo pontifice ha mandado suprimir muchas que segun el beneficio que resulte de esta suprimision, creheré que otros soberanos a su imitacion executen lo mismo por lo que puede combenir a sus vassallos³⁷.

Por otra parte, y aunque el Consejo reitera su censura de las ordenanzas que prescribían la asistencia obligatoria de los cofrades a funciones, juntas y reuniones, la Sala de alcaldes no dejaba de notificar a los mayordomos cada año, por Semana Santa, el recorrido de las procesiones, para que no pudieran excusar su asistencia³⁸.

Las fiestas eran ocasión de derroche. Los dispendios efectuados por las cofradías se consideraban una de las causas fundamentales de la «destrucción» de «millones de familias»³⁹. El habitual 'filtrado' de datos favorables a las tesis de Campomanes confirmará, *a posteriori*, el prejuicio. La crítica a los gastos superfluos pertenece a la mentalidad utilitaria y economicista de la época. Relacionado con este tema, de forma sorprendente a primera vista, aparece el de la reforma agraria. Refiriéndose a la famosa *Representación* del obispo de Ciudad Rodrigo, el documento que desencadenó el proyecto de reforma, los señores de gobierno del Consejo de Castilla resumían:

³⁵ ROMERO, *Las cofradías en el reformismo de Carlos III*, cit., pp. 78-82.

³⁶ Las obras de Muratori ocupaban un lugar importante en la biblioteca de Campomanes ya en 1748, como señala LLOMBART, *Campomanes...*, cit., pp. 41 y 325.

³⁷ AHN, *Consejos*, legajo 7106, *Estados de las cofradías de la ciudad de Barcelona y pueblos de su partido* (Barcelona, 1771, septiembre 21, el gobernador d. Bernardo O'Conor Phaly a Aranda).

³⁸ Véanse los «libros de fechas» de la Sala de alcaldes de casa y corte en AHN. La medida se repite en pleno proceso de reforma, referida a funcionarios del Ayuntamiento, cuya ausencia deslucía la procesión: *ibi*, 1777, foll. 179 y 180.

³⁹ AHN, *Consejos*, legajos 7090-7091, *Exposición del ex.mo s. conde de Aranda presidente del Consejo sobre el excesivo numero de hermandades y cofradías que hai en el reyno* (Madrid, 9 de agosto de 1773), f. 149. En ningún lugar hemos encontrado alusiones a las actividades económicas basadas en estos «derroches».

El reverendo obispo de Ciudad Rodrigo representa sobre los excesivos gastos que con motivo de cofradías hacen los habitantes de aquel obispado, y que tan importante sería a aquella provincia el que se poblasen los muchos despoblados que ay en ella; labrando las grandes dehesas hoy yermas, y perjudiciales de no cultivarse⁴⁰.

Recordemos que por aquel entonces se vivía en plena efervescencia agrarista y repobladora. Baste decir que el mismo día de la expulsión de los jesuitas (el 2 de abril de 1767) se publicaban las condiciones en que debían instalarse 6.000 colonos alemanes en Sierra Morena. Cofradías y gremios quedaban excluidos de la nueva sociedad utópica definida por el *Fuero de población*: no sólo la vida religiosa aparecía articulada en torno al párroco, sino que estaba prohibida la fundación de cofradías, conventos y comunidades religiosas, no se podían enajenar los bienes a manos muertas, y el comercio (como el trabajo de los artesanos) sería libre, sin estar sometido a monopolios y estancos⁴¹. El mismo superintendente de las nuevas poblaciones, Olavide, tuvo un enfrentamiento con el padre Friburgo, que quería establecer allí un *fraternum foedus*⁴².

No cabe duda que las crecientes necesidades económicas del estado condujeron a considerar las cofradías desde un punto de vista fiscal. Como organismos sometidos a la jurisdicción eclesiástica, sus bienes estaban exentos de las contribuciones reales. Es más, la exacción de multas corría a cargo del ordinario eclesiástico. En este caso, el problema fiscal estaba estrechamente ligado al de la regalía. Campomanes se encargó de subrayarlo en sus informes, desde 1763⁴³.

3b. La reforma de la beneficencia

Interesa aquí recordar tan sólo los aspectos de la reforma de la beneficencia más directamente relacionados con el tema que nos ocupa: la continuación

⁴⁰ AHN, *Consejos*, legajo 7090-7091, Madrid, 1768, junio 15 (los Señores de gobierno al fiscal; al dorso de la carta del obispo de Ciudad Rodrigo, de 8 de junio de 1768).

⁴¹ LLOMBART, *Campomanes...*, cit., p. 205.

⁴² PERDICES BLAS, *Pablo de Olavide...*, cit., p. 451. El autor se ocupa ampliamente del proyecto de las nuevas poblaciones y traza un balance de la labor del equipo de Olavide, sin dejar de lado las fuentes del pensamiento fisiocrático inspirador de la empresa. Para todo lo referente a su relación con el padre Friburgo, que le denunció a la Inquisición, véase el capítulo IX de DEFURNEAUX, *Pablo de Olavide...*, cit.

⁴³ AHN, *Consejos*, legajos 361-362, *Autos de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad* (Madrid, 27 de junio de 1763, el fiscal al secretario de gobierno). Los mismos motivos expuso en 1769 en su informe *Sobre las cofradías del obispado de Ciudad Rodrigo, y el modo de arreglar las demas del reyno* (*ibi*, legajos 7090-7091).

en el siglo XVIII de los planteamientos teóricos y prácticos formulados en las centurias anteriores, así como la importancia de su desarrollo para valorar el resultados de la reforma de las cofradías.

El hilo de continuidad entre arbitrista, novadores e ilustrados es bien patente no sólo en el terreno de la teoría⁴⁴, sino en el de la práctica. Ejemplo típico sería la pervivencia y el cuidado que en época borbónica se dispensa a instituciones tan características como el Real Hospicio de pobres del Ave María y San Fernando, creado en 1673 bajo la protección real de Carlos II y Mariana de Austria, y por iniciativa de la congregación del Ave María. La institución, bajo el control directo del Consejo de Castilla⁴⁵ es una especie de híbrido entre la forma de asistencia tradicional (la hermandad) y el control público. En realidad, pese a la institución de las Juntas de caridad en el reinado de Carlos III, el siglo XVIII presencia el auge de los hospicios, a los que se pretende transformar en centros de formación profesional y de producción. Ello no significa la decadencia de las hermandades tradicionales, algunas de las cuales (como la del Refugio y Piedad de Madrid) extendieron su actividad y sus recursos precisamente en este periodo⁴⁶.

Otra medida encaminada a eliminar las hermandades y cofradías de socorro fue la creación, en 1763, de Montes de piedad o Montepíos de carácter profesio-

⁴⁴ Campomanes se ocupó del tema en *Bosquejo de política económica española delineado sobre el estado presente de sus intereses*, de 1750 (escrito bajo el seudónimo de Rodrigo Perianes Campo, ha sido publicado por Jorge Cejudo en 1984) y en los *Apéndices a la educación popular (1775-1777)*. Publicó, entre otras, la obra de MARTÍNEZ DE LA MATA, *Memorial en razón de la despoblación, pobreza y esterilidad de España*, de 1656. Para el influjo arbitrista en el fiscal, véase LLOMBART, *Campomanes...*, cit., pp. 49-63. Ardientes defensores de la institución de hospicios y el censo de pobres fueron, con Campomanes, personajes del prestigio de José del Campillo, Bernardo Ward, Cortines y Andrade, N. de Arriquirar o Jovellanos, sin mencionar las sociedades económicas, que presentaron sus correspondientes memoriales. Un comentario de la publicística de estos autores en E. MAZA ZORRILLA, *Pobreza y asistencia social en España, siglos XVI al XX*, Valladolid 1987, pp. 101-114.

⁴⁵ *Constituciones e instrucciones de la hermandad del Real Hospicio de pobres mendigos del Ave María, y san Fernando, rey de España. Cuyo patrocinio tiene Su Magestad, y su supremo y real Consejo de Castilla*, Madrid, Lorenço García, 1715, pp. 1-5.

⁴⁶ Véase en particular el estudio de W. J. CALLAHAN, *La crisis de la caridad a finales del antiguo régimen: la hermandad del Refugio y Piedad de Madrid, 1790-1813*, en *II simposio sobre el padre Feijoo y su siglo*, Oviedo 1983, pp. 301-312. El autor sitúa en esos años finales del siglo las «primeras conmociones», resultado de la crisis general y de la política rapaz del gobierno, sumido en un importante déficit. Véanse también los capítulos 2 y 3 de su obra *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid 1989. En consonancia con lo que llevamos diciendo, Zardin apunta al hecho de que, desde el siglo XVI, tanto las autoridades eclesiásticas como las civiles se apoyaron en las cofradías para centralizar la asistencia, recluir a los mendigos en hospicios y reintegrarlos a la vida de trabajo y piedad (*Le confraternite in Italia settentrionale...*, cit., p. 105).

nal, establecidos a veces por solicitud de los interesados⁴⁷. En los mismos años en que se preparaba la reforma de las cofradías, muchas de éstas solicitaron la erección de un Montepío, produciéndose así una situación típica en que las nuevas instituciones se solapaban a las antiguas, contribuyendo a aumentar la confusión y proliferación que se habían querido evitar⁴⁸. La reforma administrativa iniciada a raíz del motín de Esquilache se completó con el establecimiento de las Juntas de caridad y Diputaciones de barrio, con el fin de socorrer a los jornaleros desocupados y enfermos, es decir, a los «pobres vergonzantes» oficialmente inscritos⁴⁹. Los bienes de las cofradías suprimidas se aplicarían a los nuevos organismos o, en su defecto, a instituciones benéficas ya existentes⁵⁰.

El éxito o fracaso de las Juntas revela el de la reforma de las cofradías, a las que claramente pretendían sustituir⁵¹. En 1790, don Antonio Tavira, prelado ilustrado a la sazón prior de Uclés, se muestra abierto partidario del proyecto gubernativo, y propone su 'absorción' de las atribuciones religiosas de las cofradías como medio para vencer las resistencias a su implantación. El párrafo no tiene desperdicio:

El gobierno hace tiempo ya que está inclinado a las Juntas de caridad y las promueve y fomenta. Como en algún modo es menester contemporizar con la inclinación de los pueblos para sacar mejor partido, pudieran estas Juntas eri-

⁴⁷ Así, el primero fue el de escribanos y notarios residentes en Madrid (1763).

⁴⁸ Tal es el caso de la hermandad de san Cosme y san Damián, de cirujanos y sangradores, en 1779, o de la archicofradía de san Luis rey de Francia en 1780. AHN, *Consejos*, legajos 721 y 733.

⁴⁹ En 1778 se extendió la orden de creación de juntas y diputaciones a todo el reino (con resultados más que dudosos, según los informes de 1797) y en 1785 se recordaba la orden, tras la ley de reforma de cofradías, que asignaba las rentas de las que hubieran sido suprimidas a los nuevos organismos. De las juntas y diputaciones se ocuparon, a nivel nacional, A. RUMEU DE ARMAS en su *Historia de la previsión social en España*, Madrid 1944, y J. SOUBEYROUX, *Pauperisme et rapports sociaux à Madrid au XVIII^e siècle*, Paris 1978. Un papel similar tuvieron en los dominios del imperio austriaco las «cofradías de amor activo al prójimo» (DAVIS, *Joseph II*, cit., pp. 175-176).

⁵⁰ *Resolución de S. M. a consulta del Consejo de veinte y cinco de junio de mil setecientos ochenta y tres, sobre reforma, extincion y respectivo arreglo de las cofradías erigidas en las provincias y diócesis del reyno*, Madrid, Pedro Marín, 1786. AHN, *Reales cédulas*, nn. 46 y 758. La medida desamortizadora se reitera en tiempos de Godoy: Archivo de la Villa, *Secretaría 2*, 164, 22, *Real orden de 19 de septiembre de 1798, mandando enajenar todos los bienes raíces, pertenecientes a cofradías, e imponer sus productos, así como el capital de los censos que sobre sí tubiesen en la Caja de amortización con el premio de 3% anual*. La época napoleónica supone en todos los países ocupados la aplicación definitiva de medidas de este tipo.

⁵¹ El reglamento, establecido en 1788, reconoce la pervivencia de las cofradías asistenciales (MAZA ZORRILLA, *Pobreza y asistencia social...*, cit., p. 219).

girse en cofradías y que en cada población hubiese una, extinguiendo todas las otras y aplicando a ella sus caudales y aun los de todas o las más obras pías, y formando unas bien meditadas constituciones uniformes para todo el reino.

En ellas se comprendería como primer objeto el del culto divino y algunos ejercicios piadosos en los días de mayor solemnidad, precisamente en las parroquias y bajo la dirección de los curas [...]. Supuesto lo perteneciente a la piedad y al mayor fomento de la verdadera y sólida devoción, toda la ocupación de los cofrades habría de ser en obra de caridad⁵².

El texto, además de mostrar la estrecha relación entre reforma social y religiosa (Tavira se refiere anteriormente a los aspectos económico y regalista de la cuestión), plantea un problema inquietante. Si se propone 'disfrazar' a las Juntas de cofradías, ¿no sería porque éstas seguían funcionando, pese a todos los clamores que aseguraban su decadencia? Al mismo tiempo, esa capacidad camaleónica ¿no podía ser ejercitada en sentido inverso? La fundación de Montepíos por las mismas cofradías sería buen ejemplo de ello⁵³.

3c. Raíces políticas de la reforma

Ya se ha visto, en palabras de Olavide, lo que los «cuerpos» representaban para los reformadores ilustrados. Que esta visión no fuera exclusiva del despotismo borbónico español lo demuestran de manera sobrada los argumentos empleados en todas partes contra las congregaciones de jesuitas. Con la mente sin duda puesta en los recientes acontecimientos españoles, Firmian acusaba en 1767 a las misiones dirigidas por la Compañía de introducir entre los fieles el espíritu de facción y partido⁵⁴. Algo tan peligroso de por sí (conspiraciones ima-

⁵² A. TAVIRA, *Informe sobre las casas de expósitos que hay en el distrito del priorato de Uclés* (31 de marzo de 1790), en J. SAUGNIEUX, *La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807)*, Salamanca 1986, pp. 150-151. El mismo Tavira, ya obispo de Canarias, estableció en Tenerife una hermandad de caridad a la que indistintamente llama «junta» (*ibid.*, p. 155).

⁵³ No deja de ser significativo, por lo demás, que la creación de juntas de caridad corriese a cargo de entusiastas seguidores de la política reformadora como el mismo Tavira o como León Arroyal, que como procurador síndico general estableció uno de estos organismos en Vara del Rey. Véase J. PALLARÉS MORENO, *León Arroyal o la aventura intelectual de un ilustrado*, Granada 1983, p. 43.

⁵⁴ VISMARA CHIAPPA, *L'abolizione delle missioni urbane...*, cit., p. 551. El recuerdo de los motines de subsistencias no hizo sino avivarse en los años 80 y 90, ante ejemplos como Francia, Nápoles o Roma. Por eso Giambattista Vasco escribe, en una memoria presentada al concurso convocado por la Sociedad agraria de Verona sobre la permanencia de cuerpos en 1789, que éstos podían constituir una amenaza para la tranquilidad pública y que «gli oggetti più lodevoli, quali sono l'esercizio degli atti di religione e il sollievo dei bisognosi

ginarias aparte) como las doctrinas del tiranicidio, en un régimen que nada tenía de democrático y por el contrario, bastante de totalitario, como se va viendo⁵⁵. Ello no deja de ser paradójico en el siglo del auge de nuevas formas de agregación, como las academias, las Sociedades de amigos del país, las tertulias, los clubs o las logias masónicas⁵⁶. Pero ya estamos comprobando cómo la paradoja es una de las características de este siglo con presunción de rectilíneo.

En plena época de contestación de los privilegios y de construcción de grandes estados centralizados (no se olvide que hasta 1700 cada reino de la monarquía hispana conservó su legislación y órganos propios de gobierno) es lógico que se produjera un rechazo hacia estos cuerpos que no hacían sino subrayar las bases de la división de la sociedad corporativa: por oficios, por estamentos, por origen regional. El conde de Aranda (que, por lo demás, encabezaba el llamado «partido aragonés») se mostraba bien claro al respecto:

Las congregaciones de naturales, y las provinciales que se llaman Nacionales sostienen un *espíritu de partido*, y conservan una *memoria* que no conviene, donde solo ha de haver *un rey, una ley, y una grey*, y son fanaticas en dispendios, obstentacion y parcialidad⁵⁷.

La «memoria» que no convenía recordar era, sin duda, la de una Cataluña en armas, en 1640 y 1700 (recuérdese de paso cómo las voces en defensa de los gremios surgen precisamente allí), y, en general, la de los fueros, cuya parcialísima conservación obedecía exclusivamente a la fidelidad a la nueva dinastía borbónica. Pero indudablemente, esa insistencia en la unidad iba más allá del proceso de unificación nacional y el decreto de nueva planta⁵⁸ y hundía sus

possono dar occasione a queste adunanze di degenerare in conventicoli perniziosi», recordando que «facili sollevazioni nel basso popolo si viddero più di una volta nelle città manifattrici» (*Delle università delle arti e mestieri*, Milano, Luigi Veladini, 1793, p. 26, cit. en VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., v/1, p. 335).

⁵⁵ El contrato o pacto social no tendría para Campomanes más valor que el de reforzar los argumentos a favor de la autoridad real, a la que quedaba reservado, en definitiva, el juicio sobre lo más conveniente a la «felicidad pública». En su argumentación cita a Pufendorf (véase SÁNCHEZ AGESTA, *El pensamiento político...*, cit., pp. 96-98), pero quizá pudiera haber hecho lo mismo con Muratori, aunque éste exponga la cuestión en términos más floridos y paternalistas, haciendo recaer el origen de la soberanía a medias entre Dios y el pacto social. Al final, el italiano va a parar a lo mismo: que el príncipe «abbia una potenza assoluta per fare del bene» (*Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*, a cura di C. MOZZARELLI, Roma 1996, p. 20).

⁵⁶ ZARDIN, *Le confraternite in Italia settentrionale...*, cit., p. 122.

⁵⁷ AHN, *Consejos*, legajos 7090-7091, *Exposición del ex.mo s. conde de Aranda*, f. 148v. El subrayado es nuestro.

⁵⁸ No hay que olvidar que el siglo XVIII es el de la construcción definitiva de la España unitaria, como señala J. MARÍAS (*España inteligible*, Madrid 1985, p. 267), o del proceso de

raíces en el principio político del despotismo ilustrado, como refleja la expresiva fórmula de Aranda.

Ya se ha aludido a la absoluta soberanía del príncipe. En cuanto a la ley que éste debía aplicar, es claro que debía perseguir la «pubblica felicità» muratoriana, basada en principios universales, de acuerdo con un orden natural o esencial; el «bien común» se identifica con los valores y objetivos de la Ilustración: la utilidad, la prosperidad, la felicidad. La inclinación natural de los hombres a la socialidad, la beneficencia y la humanidad hará que todos hagan suyos estos valores y se sometan gustosos a la autoridad del príncipe, siempre ilustrado⁵⁹. Es más, señala Maravall, y la apreciación nos interesa particularmente: el poder es el creador del mismo orden político. El jurista catalán (de nuevo la paradoja) Lázaro Dou sostiene que todos los cuerpos que integran una sociedad (gremios incluidos) «necesitan “para su existencia” de la aprobación real; de lo contrario, no pasan de “juntas ilícitas”»⁶⁰. Únase a esto el argumento regalista y se tendrá cumplida idea de las bases de la reforma y abolición de las distintas formas de agregación, y de la insistencia en la necesidad de la «aprobación civil».

Por lo que se refiere a los «dispendios, ostentación y parcialidad», está claro que Aranda pensaba en el daño que podían ocasionar a la economía nacional los gastos excesivos. Se concibe la sociedad como un cuerpo formado de distintos miembros, cuya salud repercute en la totalidad, o, en palabras de Campomanes, como «una máquina compuesta de muchas partes» que funcionan con un orden matemático (según la «aritmética política» de Petty)⁶¹. Esto podría parecer una contradicción por cuanto supone el reconocimiento de la complejidad de una realidad que se quiere uniforme. Pero nos interesa subrayar

«homogeneidad nacional», en términos de Maravall. Proceso que está de acuerdo con el principio de la universalidad de las leyes de la naturaleza y de la sociedad, y que se pretende alcanzar en los terrenos jurídico, administrativo, económico, fiscal, geográfico, educativo, militar, social y asistencial (MARAVALL, *La fórmula política...*, cit., pp. 455-459). Incluso religioso, en virtud de medidas como la supresión de congregaciones religiosas y el control del culto y la vida parroquial. El imperio austriaco sería un excelente ejemplo en este sentido, dejando aparte la política de tolerancia religiosa que, por lo demás, tiende a ser también «homogeneizadora» (VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., IV/2, pp. 655-664; DAVIS, *Joseph II*, cit., pp. 193 y ss.).

⁵⁹ Maravall se ocupa ampliamente de la cuestión, subrayando la importancia del pensamiento muratoriano en España y citando además a Mercier de la Rivière, d'Holbach, Helvetius, Rousseau, Quesnay, Voltaire, Baudeau, Galiani, Tanucci, Romá y Rosell, Ward, Campillo, Peñaflores, Cabarrús, y, naturalmente, Campomanes. Como si hubiera tenido la frase de Aranda delante, Maravall resume: «Un soberano sobre todos, un pueblo al que aquél con su acción de mando configura, una ley que ha de inspirar toda norma» (MARAVALL, *La fórmula política...*, cit., pp. 452 y 455).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 453.

⁶¹ En la introducción al *Apéndice sobre la educación popular*, citado *ibid.*, p. 455.

otra cosa: aquí no estamos ante el individualismo que fundamenta el liberalismo, sino ante los mismos principios que inspiran a Campmany su defensa de los gremios, y que son formulados por fray Fernando de Ceballos, en una larga paráfrasis de san Pablo y su definición del cuerpo místico. Ceballos proporciona en su obra los argumentos para conciliar la doctrina cristiana de amor al prójimo con la defensa del sistema ilustrado⁶², pero lo que servía a Campmany también podía servir a Campomanes y Aranda, en sentido contrario:

Si todos se reconcentraran en el amor de sí mismos, queriendo cada miembro hacerse el centro de todas las cosas que son y atraer para sí el bien de los otros, haciendo lo mismo cada hombre, vendría a ser el estado una confusión de rapiñas y violencias recíprocas. Si pudiera subsistir un reino tan dividido y donde cada miembro chocase con los otros miembros, ¿no sería propiamente una Babilonia o ciudad del diablo?⁶³.

Parece sin embargo que, en el caso que nos ocupa, los señores del Consejo de Castilla decidieron que era más fácil suprimir los cuerpos que armonizar sus intereses. Sin duda, eran las «memorias» concretas las que influían en la decisión. En la práctica, no se admitían más «cuerpos» (o miembros) que los directamente subsidiarios del estado: consejos, ayuntamientos, sociedades económicas, juntas de caridad y, a ser posible, diócesis y parroquias.

Otro término que aparece constantemente en la documentación es el de «emulación». La rivalidad entre cofradías podía degenerar en discordias y alteraciones del orden público, sobre todo en el medio rural⁶⁴. Dicho sea de paso,

⁶² Rechaza la valoración negativa del término «despotismo» y lo define como el gobierno «donde uno solo con la regla o ley de la razón y para el bien común, lo ordena todo por su juicio soberano», en *La falsa filosofía, crimen de estado*, vi, 1776, p. 129 y ss. Cit. por SÁNCHEZ AGESTA, *El pensamiento político...*, cit., p. 107. Sobre la polémica de Ceballos en defensa de la providencia y de la caridad, *ibid.*, pp. 262-279.

⁶³ *La falsa filosofía, crimen de estado*, vi, pp. 117-167, en SÁNCHEZ AGESTA, *El pensamiento político...*, cit., pp. 278-279. La misma idea de la utilidad de la religión para la «pública felicidad» la encontramos en MURATORI, *Della pubblica felicità...*, cit., pp. 45-48. Fuera del ámbito estrictamente deísta o «impío», como se decía entonces, existía cierta unanimidad al respecto, como lo demuestran las palabras de Amidei (en *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti*), que consideraba al cristianismo «la religione più reprimente» en materia de pecados y el más sólido baluarte de los gobiernos (en VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., ii, p. 249). Para Sánchez Agesta, que sigue en esto las huellas de Menéndez Pelayo, muchos de estos ilustrados, «picados de escepticismo», perdieron el respeto a la religión, «pero no el interés», ya que era un «objeto o instrumento político, y la Iglesia debía ser modelada o reformada según los intereses de la política» (*El pensamiento político...*, cit., p. 174). De esta opinión eran Voltaire (en el artículo correspondiente de su *Diccionario filosófico*), el consejero imperial Somerfelds, masón, y el luterano Wolff (DAVIS, *Joseph II*, cit., pp. 83 y 94).

⁶⁴ Abundan los pleitos por este motivo. Véase como ejemplo el expresivo título del documento conservado en el AHN, *Consejos*, legajo 1270, Valladolid, 1789: *D. Antonio Ro-*

las fiestas de por sí se consideraban como ocasión propicia para todo tipo de desórdenes. Desde la venta ambulante no autorizada, hasta la organización de bailes clandestinos, pasando por los delitos cometidos al amparo de la confusión y de la costumbre de llevar el rostro tapado, las procesiones, por ejemplo, constituían una de las pesadillas de las autoridades, principalmente en los núcleos urbanos como Madrid⁶⁵. En una época en que se ponen las bases del orden público como hoy lo conocemos, no puede extrañar que este argumento aparezca a menudo en la crítica a las cofradías, unido normalmente a consideraciones de tipo religioso y cultural⁶⁶.

En cualquier caso, era competencia del poder velar por que se evitasen estas situaciones. Del poder civil, y no del eclesiástico. Se ha aludido ya al regalismo. No nos extenderemos en una cuestión que ha hecho correr ríos de tinta y que en su momento adquirió en España casi la categoría de dogma de fe, no siendo contestado apenas ni por la misma Iglesia, en virtud del parecer favorable de muchos de los preladados (lógico si pensamos en el regio patronato) y de medidas como el «pase regio». Lo sucedido con el monitorio de Parma es suficientemente revelador. En ningún lugar encontramos la armonía entre sacerdocio e imperio preconizada por Muratori, ni el respeto de los respectivos derechos, verdaderos y no imaginados⁶⁷. Al contrario, la nueva dinastía parece especialmente empeñada, desde el principio de la centuria, en demostrar su potestad «tutelar» sobre la autoridad eclesiástica. En efecto, como señala Alberto de la Hera, por más que los ilustrados apelen a la tradición, existe una diferencia fundamental entre el regalismo del XVII y el del XVIII. Las primeras décadas

bles, primer fiscal de la Real Chancillería de Valladolid; sobre haberse extinguido la cofradía de Nuestra Señora y Santiago en las villas de Redecilla y Villalba Quintana, a causa de las muchas discordias que entre los dos pueblos había, y se trata del destino que se podrá dar a la renta que en grano, y en dinero percibía, la citada cofradía. Ha de notarse que, a pesar de la fecha, la supresión no se realiza conforme a la real resolución de 1784. La duda sobre el destino de los bienes de la cofradía revela además la inexistencia por aquel entonces de una junta de caridad en la provincia.

⁶⁵ También se censuran con frecuencia los grupos de muchachas y mujeres con panderos, que cantaban canciones licenciosas y alborotaban a la concurrencia. Para prevenir estos desórdenes se generalizaron en el siglo XVIII la publicación de bandos y la presencia de alguaciles y tropas.

⁶⁶ Valgan como muestra estas palabras: «¿Qué diremos, si los tales regocijos se acompañan de embriaguezes, disoluciones, escandalos y toda suerte de abominaciones indignas del nombre christiano y ajenas a toda razón?» (AHN, *Consejos*, legajos 7090-7091, 20 noviembre 1775: *Exposición de d. Vicente Paino y Hurtado, procurador general interino del reino, al Consejo, sobre el expediente de cofradías y los informes de los obispos*). Años antes, Campomanes manifestaba a su paisano Feijoo su preocupación por la presencia en los balcones de mujeres «muy afeitadas» y el lujo y el vicio que se observaban en la procesión del Corpus (Archivo de Campomanes, 23-23, Madrid, marzo de 1750).

⁶⁷ MURATORI, *Della pubblica felicità...*, cit., p. 50.

de éste presencian el desarrollo de lo que él llama la tesis de la «potestas in spiritualibus», que a partir de la actitud «proteccionista» del estado frente a los cánones y concilios, preconizada por Macanaz, pasa en un segundo momento a cristalizarse en el patronato y el concordato de 1753, convirtiéndose las antiguas concesiones del poder eclesiástico al civil en algo perpetuo e inalienable. En un tercer momento, que coincide con el reinado de Carlos III, el regalismo alcanza su máximo desarrollo al fijarse como objetivo Campomanes (y otros muchos con él) la construcción de una Iglesia de estado⁶⁸.

El argumento de fuerza contra las cofradías (y corporaciones en general) será precisamente que escapan al poder real, que se hallan fundadas sin su aprobación, o sólo con la eclesiástica, que en ningún caso se considerará suficiente (a pesar del control ejercido por los ordinarios eclesiásticos en sus visitas). Ya se ha visto cómo, aunque la reforma de las cofradías parece partir de la iniciativa eclesiástica, bien pronto el Consejo de Castilla la soslaya, incluso a la hora de recabar información, y no porque considerase *a priori* que los preladados iban a oponer resistencia, sino más bien por considerar que no les correspondía. Al contrario, al menos la parte 'ilustrada' del clero (más abundante en sus estratos superiores) va a apoyar la intervención real en el caso de las reformas religiosas, de acuerdo con las concepciones del despotismo ilustrado. Si don Cayetano Cuadrillero, obispo de Ciudad Rodrigo, dirige a Campomanes un informe sobre las cofradías de su diócesis, es porque se considera impotente para efectuar la reforma⁶⁹. El Consejo elude aquí cualquier alusión al reformismo de raíz eclesiástica, que había adquirido un impulso considerable a raíz de Trento. De la «potestad protectora», como la llamaba Jovellanos, a la que se acogía el obispo de Ciudad Rodrigo, a la absoluta superioridad del poder civil sobre el eclesiástico, no había más que un paso, como el que dio Campomanes que, por otra parte, se cuidaba mucho de herir susceptibilidades evitando este argumento en la circular que dirigió a los obispos para que informasen sobre

⁶⁸ DE LA HERA, *Notas para el estudio del regalismo español*, cit., pp. 314-323. El documento fundamental en este sentido es el *Juicio imparcial sobre el monitorio de Parma*, de Campomanes y Moñino. Para su estudio remitimos a las obras citadas de Sánchez Agesta y de la Hera, principalmente. También se refieren al tema CASTRO, *La realidad histórica...*, cit., capítulo 4.1 y LLOMBART, *Campomanes...*, cit., capítulo 6. El mismo camino llevaba, en Austria, José II, que en 1782 se permitía escribir al papa sobre su intención de seguir adelante con sus medidas de reforma eclesiástica, como legislador y «protector de la religión», sin mirar a otra cosa que su propia conciencia, que con la ayuda de Dios no podría jamás incurrir en el error (en VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., IV/2, p. 675).

⁶⁹ De la dificultad de que la propia Iglesia acometiera las reformas necesarias se había ya hecho eco Muratori, como se ha visto. También Pedro Leopoldo de Toscana reconocía a su hermano el emperador el mérito de atacar el mal en su misma raíz, depurando la religión de abusos y supersticiones que muchos habían denunciado, sin pasar a la acción (*ibid.*, p. 677).

las corporaciones⁷⁰. Más adelante el fiscal llegará a considerar no sólo impropio, sino perjudicial para las regalías de la Corona cualquier observación o sugerencia contraria a su propio parecer: «La Ley está muy clara, y no es susceptible de interpretaciones»⁷¹.

La Ley, con mayúscula, era el clavo ardiendo al que se agarraban los gobernantes ilustrados para legitimar sus reformas frente a los sectores «tradicionarios», como se ha visto. En este caso, desde 1763 se alude repetidas veces a una ley de Carlos V de 1534, por la que se exigía a las cofradías la aprobación real. Naturalmente, según una táctica de selección e interpretación característica, se leía todo en función de los intereses del momento⁷². El abuso no estaba ya sólo en los cuerpos, que siendo «laicales» habían burlado la autoridad real, sino en la misma Iglesia, que se había abrogado una facultad que no le correspondía. Aranda habla de «usurpación de la real autoridad»⁷³, y el procurador del reino apostilla, «aunque intervenga la autoridad de los prelados diocesanos, aunque aprueben sus constituciones, no son legítimos tales congresos»⁷⁴. El texto final de la real resolución es, por lo demás, bastante elocuente sobre el lugar que ocupaba la defensa de las regalías en la polémica contra las corporaciones.

3d. Raíces culturales

Está claro, sin embargo, que la concepción unitaria del estado bajo el omnímodo poder real no era el único argumento esgrimido en la pugna contra las corporaciones. Como se ha visto, el despotismo era (o debía ser) ilustrado. Quiere ello decir que aspiraba a imponer cierto modelo cultural con carácter no menos exclusivo y excluyente; la misma palabra «ilustración» hace referencia a la intención pedagógica del movimiento, más acusada, para algunos autores, que su dimensión 'filosófica'. Por supuesto, esta ilustración pretende combatir la ignorancia o, con un término predilecto de la época, la superstición. En cuanto esta

⁷⁰ AHN, *Consejos*, legajos 7090-7091, *El s.r fiscal sobre las cofradías del obispado de Ciudad Rodrigo* (Madrid, 22 febrero 1769), ff. 7v-8r.

⁷¹ *Ibi*, *Exposición de d. Vicente Paino y Hurtado*, f. 207.

⁷² Campomanes mantenía que su objeto no era otro que la aplicación de esa medida, en virtud de la cual se habían extinguido las cofradías gremiales (origen de un sinnúmero de desórdenes) y se había hecho obligatoria la autorización civil. Pero, si en 1534 la «reducción» de las corporaciones quedaba al arbitrio común de la justicia y el ayuntamiento con el vicario o arcipreste, a partir de 1763 se considerará que los «efectos temporales» de las hermandades (aprobación incluida), «y todo su régimen, policía y gobierno es privativo de la real autoridad» (AHN, *Consejos*, legajos 361-362, *Autos de la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad...*, ff. 91-92).

⁷³ AHN, *Consejos*, legajos 7090-7091, *Exposición del ex.mo s. conde de Aranda*, f. 147.

⁷⁴ *Ibi*, *Exposición de d. Vicente Paino y Hurtado*, f. 206.

palabra suele hacer referencia al ámbito de lo sobrenatural, y se aplica (sobre todo por parte de los «impíos») a la misma religión⁷⁵, no siempre resulta fácil separar las argumentaciones de tipo estrictamente cultural de las de índole religiosa. En términos actuales, el problema se plantea como un conflicto entre la llamada religiosidad ilustrada (con más frecuencia, jansenismo) y la religiosidad tradicional, que se suele confundir con las formas de piedad barrocas o con la religiosidad popular. Sin entrar en un debate sobre la distinción entre estos últimos conceptos (mal dosificados por lo común), diré que la piedad barroca, en sí, era una relativa novedad, producto del concilio de Trento. Algunas de sus manifestaciones (las mismas congregaciones y misiones de jesuitas, o las cofradías del Santísimo Sacramento, sin ir más lejos) habían sido fomentadas por el mismo poder pocas décadas antes de que se las considerase peligrosas para la unidad de la nación o inútiles para el fomento de la piedad⁷⁶. «Barroco» no significa inmediatamente, por tanto, «tradicional» (al menos, no lo era *todavía* cuando se acomete su reforma). Como tampoco equivale exactamente a «popular»⁷⁷. La música de Bach es barroca, pero fue siempre música culta. Podrían evitarse estas confusiones ateniéndonos a la terminología empleada por los ilustrados, que hablan más bien de «abusos», «desórdenes» y, sobre todo, «supersticiones». Conviene no olvidar que la misma Iglesia había entablado una lucha en el mismo sentido a raíz del concilio de Trento. En España vienen a coincidir ambas tendencias en la figura del padre Feijoo, que dedicó buena parte de su vida y su obra a la lucha contra la superstición religiosa, aplicando el método crítico.

Precisamente esta lucha es uno de los rasgos en que coinciden los distintos autores que se han ocupado de definir la religiosidad ilustrada. Evitaremos

⁷⁵ Véase al respecto la voz correspondiente del *Diccionario filosófico* de Voltaire.

⁷⁶ No faltan estudios al respecto, como los de L. CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris 1987; y *La religion des pauvres*, Paris 1993. Zardín señala cómo, a partir de Trento, la Iglesia promueve determinado tipo de cofradías con el fin de racionalizar su empresa rechristianizadora (en este sentido sería modélica la acción de san Carlo Borromeo en Milán, *Le confraternite in Italia settentrionale...*, cit., pp. 110-113). Algunas de las nuevas prácticas de piedad (la oración mental, la lectura de textos edificantes) coinciden paradójicamente con las propugnadas por los «ilustrados» que, efectivamente, se inspiran en los autores de la época de la reforma. Agulhon señaló la función antifolklorica de las cofradías (*Pénitents et franc-maçons de l'ancienne Provence*, Paris 1968). Trento sería un tentativo de cerrar las puertas al mundo oscuro, al caos que los ilustrados siguen temiendo (SUBIRATS, *La ilustración insuficiente*, cit., p. 121). También María Teresa de Austria impulsa la creación de cofradías gremiales, con fines de control ético-profesional, justo hasta 1768 (véase TAVANO, *Religiosità e società...*, cit., pp. 145-146).

⁷⁷ También el adjetivo «popular» es equívoco, por cuanto las actitudes y devociones «populares» eran compartidas por las capas altas de la sociedad, no menos «supersticiosas», si se terciaba, que el «vulgo». Véanse al respecto las críticas a la ignorancia de la aristocracia por parte de Jovellanos o Cadalso.

aquí, por lo que se refiere a España, la polémica sobre el jansenismo (término en principio condenatorio y luego redentor de presuntos impíos), señalando sólo lo que en esta corriente podemos encontrar en común con otros católicos ilustrados no españoles. En efecto, se puede apreciar en todos ellos una tendencia a la recuperación del cristianismo «primitivo» y «depurado», que se apoya en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII y no oculta su admiración por Erasmo⁷⁸. La atracción de los reformadores por la era de la Reforma (note-se la coincidencia) es subrayada por diversos autores, como Venturi, que parece atribuir sin muchos titubeos una filiación luterana al reformismo de José II, cuando el catolicísimo Carlos III adopta medidas similares⁷⁹. Qué duda cabe que entre los súbditos de éste último no siempre reinaba la más estricta ortodoxia: baste recordar, junto a la existencia de inquisidores ilustrados como Felipe Bertrán⁸⁰, los «autillos» emprendidos contra Campomanes⁸¹ y sobre todo Olavide. La existencia misma de la Inquisición determinó la 'estratificación', en función de su formulación en público o en privado, de las opiniones de los ilustrados⁸². Es difícil, por este motivo, distinguir el verdadero alcance del influjo de las corrientes heterodoxas del XVI (por no hablar del mismo XVIII) en los reformadores españoles. Lo que parece claro es que, en definitiva, tanto el filón humanista y ortodoxo, como la corriente «filosófica», coinciden en la crítica a la «piedad tradicional»⁸³.

⁷⁸ Véase A. MESTRE, *La espiritualidad del Siglo de Oro en los ilustrados españoles*, en el II simposio sobre el padre Feijoo..., cit., pp. 363-407.

⁷⁹ VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., IV/2, pp. 679-683. Dejando aparte la prohibición de todas las procesiones, excepto la del Corpus (que por lo demás no dejó de ser considerada por los españoles), las demás medidas (abolición de las cofradías, reducción de capellanías y fundaciones, reducción de la ornamentación en las iglesias, etc.) se encuentran un poco en todas partes sin que sea tan clara esa filiación.

⁸⁰ A este inquisidor general, perteneciente al ámbito ilustrado valenciano, se debe la proclamación, en 1782, del derecho a leer la Biblia en español, aprovechando el breve de Pío VI (en MESTRE, *La espiritualidad del Siglo de Oro...*, cit., p. 403). Paradójicamente, Bertrán no pudo evitar el procesamiento de Olavide.

⁸¹ El *Tratado de la regalía de amortización* fue denunciado en 1766 por herético; el *Juicio imparcial* sobre el monitorio de Parma lo fue en 1768 (LLOMBART, *Campomanes...*, cit., pp. 196-198). A propósito del supuesto jansenismo del fiscal, este autor opina, en contraste con Sánchez Agesta, que su planteamiento era ante todo político.

⁸² Sánchez Agesta menciona también, como causas del disimulo, la raigambre popular de las creencias religiosas y la piedad misma del monarca (*El pensamiento político...*, cit., p. 18). MESTRE, *La espiritualidad del Siglo de Oro...*, cit., p. 367, considera la Inquisición a tenerse en cuenta a la hora de juzgar el silencio sobre crisis de fe.

⁸³ Entre los elementos que definen la religiosidad de los ilustrados españoles, Mestre señala, aparte del influjo de la Edad de Oro (término significativamente acuñado en el XVIII), el enciclopedismo, la crisis de la piedad barroca y la lectura de la Biblia, punto en el que vienen a coincidir con Muratori (*ibid.*).

Quizá cabría aquí emplear el adjetivo «popular», a pesar de las salvedades hechas anteriormente, en el sentido de «vulgar», ya que de «vulgo», más que de «pueblo» o «sociedad», hablan los ilustrados. Y no en términos precisamente comprensivos. El iluminado gobernante, en cuanto tal, tenía todo el derecho a imponer por la fuerza su voluntad reformadora a un vulgo por definición ignorante. El error no admitía transacciones. Para Campomanes,

la tolerancia es nociva mucho al bien común, y contraria a la instrucción del pueblo, que preocupado con ellos [los abusos] suele caer en torpes alucinamientos propios de todo vulgo⁸⁴.

Su corresponsal, el padre Feijoo, no era de opinión diversa cuando trata de la superstición y, en concreto, de los falsos milagros:

Es el vulgo, hablando con propiedad, patria de las quimeras. No hay monstruo que en el *caos confuso de sus ideas* no halle semilla para nacer y alimento para durar. El *sueño* de un individuo fácilmente se hace delirio de toda una región. Sobre el eco de una voz mal entendida se fabrica en breve tiempo una historia portentosa. Halágale, no lo verdadero, sino lo admirable⁸⁵.

La razón, una sola, como la verdad, venía a poner fin a ese caos y a esos sueños que podían producir monstruos. La religión *regulada* por la razón⁸⁶ se basa en el desengaño, que tiene por primer objeto la superstición. Por la misma época en que Campomanes manifiesta su intolerancia con el error, comunica al famoso benedictino una docena de «errores comunes» para que los ataque con su pluma⁸⁷. Como es sabido, Feijoo se sirvió en su labor de la ciencia, esceni-

⁸⁴ Archivo de Campomanes, 23-23, Madrid, marzo de 1750, Campomanes a Feijoo.

⁸⁵ *Teatro crítico universal*, Madrid 1777, III, p. 105. Cit. en SUBIRATS, *La ilustración insuficiente*, cit., p. 120. El subrayado es nuestro. Sobre el carácter 'contagioso' de los delirios populares, no sabemos si Feijoo tendría en mente el caso de las brujas de Zugarramurdi, estudiado de forma magistral por G. Henningsen (*El abogado de las brujas*, Madrid 1983). Muratori, por su parte, atribuye los abusos y supersticiones a «troppo ambiziosi ingegni, portati sempre alla novità e alla singolarità, o figli dell'interesse o dell'ignoranza e della semplicità» (*Della regolata devozione dei cristiani*, ed. Cinisello Balsamo, Milano, 1990, p. 231). Según el valenciano Mayáns, ciertos eclesiásticos se hacían cómplices no sólo por su ignorancia, «sino por aquel espíritu de codicia y de independencia y de pertinacia en sostener la superstición» (en PALLARÉS MORENO, *León Arroyal...*, cit., p. 30).

⁸⁶ Paradójicamente Olavide, al desencadenarse su proceso, manifiesta así su ortodoxia: «Yo estoy persuadido que, en las cosas de la fe, de nada sirve la razón, porque no alcanza, y a que los que estamos en el gremio de los cristianos debemos estar a lo que nos enseña la Iglesia y los ministros diputados para instruir a los fieles, siendo esta dócil obediencia el mejor sacrificio de un cristiano». En DEFOURNEAUX, *Pablo de Olavide...*, cit., p. 251.

⁸⁷ LOMBART, *Campomanes...*, cit., p. 43.

ficando a veces sus demostraciones con un sentido ritual⁸⁸. Las cofradías se hallaban comprendidas en el punto de mira de la lucha contra la superstición por cultivar en ocasiones devociones irregulares, como el culto idolátrico de algunos santos y de las imágenes⁸⁹ y reliquias, la insistencia en determinado tipo de sufragios⁹⁰, la creencia en falsos milagros o las romerías campestres, por no hablar de manifestaciones de culto extravagantes o, en términos de la época, francamente «irracionales». La Iglesia, como señalaba años atrás Muratori, ponía a disposición de los fieles medios más que suficientes para su salvación, y así lo manifestaba el conde de Aranda al Consejo, concluyendo:

Si no recela que por impulsos persuasivos, o preocupaciones ignorantes se alistán los hermanos: si se persuade que con esta calidad son christianos de otra mejor especie que los demás no cofrades [...] hará bien en autorizar, desde luego, y sin examen de circunstancias todas las cofradías que existen⁹¹.

Buena parte de las costumbres denunciadas en el *Expediente general de cofradías* repugnaban a los reformadores ilustrados por constituir una mezcla aberrante: la introducción de elementos profanos en las procesiones, los bailes del Corpus, los espectáculos de diverso género celebrados con motivo de las festividades religiosas, los banquetes, y cómo no, las corridas de toros,

con pretexto del culto divino, no deben tolerarse. No se hermanan bien Dios, y el mundo. La mezcla de lo profano con lo sagrado, no se alcanza por qué medio pueda conducir al bien de las almas, y a fomentar entre los fieles la verdadera piedad⁹².

⁸⁸ Subirats sitúa en las demostraciones públicas del benedictino la sacralización de la ciencia (nueva y más poderosa superstición). Del vacío afectivo creado por el desengaño (que es una de las acepciones del término) parte la «epistemología de la frialdad»: la ciencia se hace indiferente al dolor que produce. La ritualización de la ciencia se produce de acuerdo con el poder, al que en adelante servirá de medio de coacción social (*La ilustración insuficiente*, cit., p. 121). También se produjo el curioso fenómeno de la demostración «científica» de falsos milagros (J.-R. ARMOGATHE, *À propos des miracles de Saint-Médard: les preuves de Carré de Montgeron et le positivisme des Lumières*, en «Revue de l'histoire des religions», CLXXX, 1971, 2, pp. 135-160).

⁸⁹ A este respecto, los gobernantes recuerdan una y otra vez las directrices del concilio de Trento. De hecho, en 1777 se limitó la ornamentación de los altares y se llegaron a prohibir las procesiones (exceptuando la del Corpus). Pero el arraigo de la costumbre obligó al Consejo a permitir las en Sevilla.

⁹⁰ Muratori propone, para restablecer la devoción en las cofradías, la celebración de sermones, insistiendo particularmente en la cuestión de los abusivos sufragios por los difuntos (*Della regolata devozione dei cristiani...*, cit., pp. 214-216).

⁹¹ AHN, *Consejos*, legajos 7090-7091, *Exposición del ex.mo señor conde de Aranda*, ff. 147v-148r.

⁹² *Ibí*, *Exposición de d. Vicente Paino y Hurtado*, f. 205v.

La intolerancia se llevó, como es notorio, fuera del ámbito religioso, quedando prohibidos en 1765 los autos sacramentales e intentándose la supresión de las comedias y las corridas, insoportables para la sensibilidad ilustrada (a pesar de alcanzar, o precisamente por ello, en esta época el ápice de su popularidad, incluso entre filo-ilustrados como Goya)⁹³. Más tolerante, en lo que a la mezcla de lo sacro y lo profano se refiere, se había manifestado Feijoo, en concordancia con san Gregorio Magno:

Es conveniente mezclar a los espíritus débiles con los actos de religión exteriores regocijos, porque el entretenimiento les facilite la aplicación a la piedad [...] No está la alegría mal vista con la virtud. Los que sólo predicán una devoción o toda asperezas o toda melindres, no logran otra cosa que desviar los ánimos de aquello mismo a que quieren atraerlas⁹⁴.

Pero si para el benedictino la «modesta alegría» era parte del culto, para Campomanes era incongruente: la separación entre las dos esferas (religiosa y profana) es radical, como se ha visto⁹⁵. Nada le preocupa el alejamiento que puedan producir las «asperezas» de la piedad ilustrada. En realidad, para él priman los motivos intelectuales por encima de los religiosos: los abusos vienen en segundo lugar en su argumentación y, en cualquier caso, su gravedad reside en su naturaleza irracional, más que en la profanación en sí del culto verdadero:

Por san Roque y otros santos van en muchos pueblos a comer todos al campo lo que llaman cofradías: esto en sí no es malo; pero que sea en día de un santo señalado, algo huele a superstición, váyase cada uno con su familia al campo el día que le parezca: no mire qué santo es, sino si el día está, o no de lluvia; pues el comer nada tiene que ver con los santos: es cosa rara que las mayores festividades han de ser profanadas por el torpe vulgo, que para sus vicios se cubre con capa de religión⁹⁶.

El rechazo a las formas barrocas de culto se explica por ese mismo motivo. En realidad, esas manifestaciones tenían un fin pedagógico bien claro, se-

⁹³ Don Vicente Paino, más moderado, consideraba conveniente la conservación de estos espectáculos como legítimo modo de entretener al pueblo. *Ibidem*.

⁹⁴ B. J. FEJOO, *Teatro crítico universal*, Madrid 1961, III, p. 56.

⁹⁵ Los ilustrados, al contrario que los pueblos primitivos, no ven en lo profano una manifestación de lo sacro, como señala M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1988, pp. 33-36. O, al menos, no aceptan todas sus manifestaciones.

⁹⁶ Archivo de Campomanes, 23-23, cit. Notemos de paso cómo el fiscal ataca de forma indirecta la dimensión social de las congregaciones al preferir la celebración estrictamente privada y familiar, y cómo descalifica al final los esparcimientos festivos como «vicios», por tener su origen en el «vulgo».

gún el concilio de Trento⁹⁷. Aunque las formas de adoctrinamiento barroco puedan degenerar (como en parte lo hicieron, mereciendo la justa crítica de los ilustrados) en mera exterioridad y formalismo, lo cierto es que pretendían excitar una piedad no sólo intelectual sino afectiva. Los jesuitas se habían convertido en maestros de estas técnicas, orientadas al fomento de la llamada *devotio moderna*.

Pero quizá interese señalar que la exterioridad y el formalismo no eran desdeñados por los mismos que parecían amigos sólo de las «asperzas». A propósito de las frecuentes procesiones del Rosario⁹⁸, el conde de Aranda se manifestaba en términos puramente estéticos (acordes, por lo demás, con su condición de aristócrata) cuando desdeña «las mal compuestas rogativas» populares, a las que califica de «pelotones vagantes» «de capa parda, y gorro indecente en la cabeza». Pero «si los que llaman Rosarios con fanales, y estandartes se componen de concurrencia de lucido trage, se ve el luxo de su iluminación, música, y gente pagada para uno, y otro»⁹⁹.

Estos motivos hacían vano cualquier intento de las cofradías rurales por defender los espectáculos que organizaban en las ocasiones festivas. En la villa de San Felices de los Gallegos (que por sí sola proporcionó a los gobernantes una buena cantidad de argumentos para la supresión de las cofradías) no sólo se celebraban comedias de batallas y soldadescas (caricaturizadas por Moratín en *La comedia nueva*), sino que se ponían en escena bailes cuya rusticidad habría causado horror al más benevolente y bucólico roussoniano¹⁰⁰.

⁹⁷ Entre los fines de las manifestaciones espectaculares, no hay que olvidar la apologética: «Ha sido por cierto debido, que la verdad victoriosa triunfe de tal modo de la mentira y la herejía, que sus enemigos a la vista de tanto esplendor, y testigos del grande regocijo de la Iglesia universal, o debilitados y quebrantados se consuman de envidia, o avergonzados y confundidos vuelvan alguna vez sobre sí» (*El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala*, segunda edición, Madrid, Imprenta Real, 1785, p. 165).

⁹⁸ Devoción muy desarrollada en la época, en que proliferan este tipo de cofradías (véase por ejemplo TAVANO, *Religiosità e società...*, cit., p. 147).

⁹⁹ AHN, *Consejos*, legajos 7090-7091, *Exposición del ex.mo señor conde de Aranda*, ff. 148-149.

¹⁰⁰ «Un rustico tamboril es toda la capilla, y quatro saltos, o cabriolas de un gañan con sus castañetas es el amable de semejante sinceridad, y un tio con guardapiés de raso, y unos zapatos de baca, es el que hace burla de la mayor hermosura»: AHN, *Consejos*, legajo 7090-7091, *Pedimento de los diputados y personeros de la villa de San Felices de los Gallegos sobre que no se suprimiesen los festejos organizados por la cofradía del Santísimo el día del Corpus* (Ciudad Rodrigo, 16 septiembre 1769). Frente a la defensa del «buen gusto», no deja de ser curiosa la atracción que, por estas mismas fechas, experimenta la aristocracia por las formas de vida populares, incluso en su vertiente más vulgar, como reflejan desde los cuadros de Goya a las críticas de Forner, Jovellanos o Cadalso, e incluso la moda pastoreil en la corte versallesca.

Claro es que el poder tampoco desdeñaba, como se ha insinuado, la posibilidad de dejar boquiaberto al vulgo ¹⁰¹. En realidad, podría decirse que, en su absolutismo, sólo admite las ceremonias y celebraciones públicas destinadas a la glorificación (hoy diríamos propaganda) de la monarquía ¹⁰². Es más, las celebraciones religiosas aparecen estrechamente relacionadas con la esfera política: no olvidemos que la religión formaba parte del programa para la «felicidad de los pueblos» (y no al revés), ni que el despotismo ilustrado realiza un esfuerzo constante para crear una Iglesia «de estado» ¹⁰³. Por eso se conservan las procesiones de Corte, como la descrita al principio de estas páginas. Por eso, mientras se ponen limitaciones a la decoración de altares (causando de paso la crisis del gremio especializado) ¹⁰⁴, no se repara en gastos a la hora de levantar arquitecturas efímeras, túmulos y toda clase de ingenios ¹⁰⁵, incluso en los más remotos lugares de la monarquía ¹⁰⁶.

Claro está que todas estas manifestaciones públicas aparecen ligadas a un arte «de corte» que, aunque barroco, no tiene que ver con ciertas manifestaciones populares, asimiladas por el concilio de Trento pero sin duda de origen remoto. Tal es el caso de personajes o figuras alegóricas que, al desvirtuarse, provocaban las protestas del ilustrado obispo de Barcelona, Climent:

muchas irreverencias, prácticas profanas, y verdaderamente supersticiosas que se han introducido en las funciones eclesiásticas, de figurones ridículos y acciones burlescas que mueven a risa, profanando la religión y escandalizando a los fieles ¹⁰⁷.

¹⁰¹ Voltaire considera ideal una religión sin misterios, «che avesse delle cerimonie solenni atte a colpire il volgo» (*Dizionario filosofico*, Cles 1977, p. 565).

¹⁰² Al contrario, una desacralización del poder se encuentra en los orígenes mismos de la Revolución francesa. Véase R. CHARTIER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona 1995.

¹⁰³ Este sentido tendrían las celebraciones religiosas relacionadas con la conmemoración de acontecimientos históricos, o las rogativas públicas. Véase por ejemplo el trabajo de A. SARRIA MUÑOZ, *Religiosidad y política. Celebraciones públicas en la Málaga del siglo XVIII*, Málaga 1996.

¹⁰⁴ La crítica a la excesiva ornamentación tuvo su reflejo concreto en un edicto del arzobispo de Toledo de 1767, prohibiendo en los templos los «altares de perspectibas; que los que existan se adornen con espejos, cornucopias, cartones, y plateados, ni otras ymbenciones, y que se vistan las paredes con colgaduras prestadas, o alquiladas». AHN, *Sala de alcal-des*, 1778, f. 415. El gremio de altareros respondió declarando una peculiar huelga, al negarse a sacar en procesión el Jueves Santo el paso que le correspondía.

¹⁰⁵ Sobre la función ideológica de las arquitecturas efímeras en la época, véase por ejemplo A. BONET CORREA, *Andalucía barroca. Arquitectura y urbanismo*, Barcelona 1978.

¹⁰⁶ V. MÍNGUEZ CORNELLES, *Los reyes distantes: imágenes del poder en el México virreinal*, Castellón 1995.

¹⁰⁷ Archivo Histórico Municipal de Barcelona, *Político-representaciones*, 1770, cit. en SARRAIHL, *La España ilustrada...*, cit., pp. 653-654. Los «figurones» en cuestión eran los

Llevados por el rigorismo, e ignorando el papel mediatorio de este «tejido conjuntivo» entre la mentalidad y la religiosidad populares¹⁰⁸, las autoridades españolas (como sus homónimas europeas) procedieron a su extirpación: el 20 de mayo de 1771 el Consejo prohibía los figurones ridículos y otras acciones irreverentes en las funciones sagradas. La representación del obispo de Plasencia fue el punto de partida de la real cédula de 1777, cuyo título revela algunos de los puntos fundamentales del reformismo ilustrado referido al culto: se prohibían «los disciplinantes, empalados y otros espectáculos en las procesiones de Semana Santa, Cruz de mayo, rogativas y otras; los bayles en las iglesias, sus atrios, y cementerios; y el trabajar en los días de fiesta en que no está dispensado poderlo hacer»¹⁰⁹. En 1780 se hacía referencia expresa a los «gigantones, gigantillos y tarasca», que habían seguido haciendo su aparición, amparados sin duda en el silencio de la ley anterior¹¹⁰. En el marco del reformismo religioso ilustrado, la insistencia en ciertos elementos, y en el término «superstición», así como su defensa a ultranza por el grueso de la sociedad y, por qué no decirlo, su pervivencia actual, deberían constituir serio objeto de meditación. Los señores del Ayuntamiento de Barcelona, al explicar el significado de las figuras prohibidas, tenían quizá presente (de forma, naturalmente, inconsciente) su valor arquetípico. La ofensiva ilustrada a las formas de la llamada cultura «popular» podría basarse precisamente en su carácter inconsciente y desligado, por tanto, de la voluntad razonadora. Pero ese es ya otro tema.

Por debajo de la reforma de las cofradías se distingue un hilo conductor: la consolidación de un sistema político y cultural unitario y excluyente (y, en este sentido, totalitario o totalizador). Dejando a salvo la sinceridad de algunos reformadores creyentes, la religión cumple un papel central (pero siempre sub-

gigantones, el águila saltuaria, la mula, el buey, el dragón, la «bribia», los diablillos, el león y otros animales no menos pintorescos, cuyo significado sacro y alto valor simbólico era defendido a ultranza por el Ayuntamiento, contrario a su supresión.

¹⁰⁸ El término es utilizado en P. VISMARA CHIAPPA, *Forme della pietà barocca nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento*, en *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia...*, cit., III, p. 829. Cfr. con lo dicho más arriba sobre lo sacro y lo profano.

¹⁰⁹ AHN, *Consejos*, libro 1489, n. 28, f. 118, *Real cédula de S. M. y señores del Consejo, en que a consecuencia de cierta representación del reverendo obispo de Plasencia, se prohíben...* (El Pardo, 20 de febrero de 1777), Madrid, Imprenta de Pedro Marín, 1777.

¹¹⁰ AHN, *Reales cédulas*, n. 56534, *Real cédula de S. M. y señores del Consejo, por la qual se manda que en ninguna iglesia de estos reynos, sea cathedral, parroquial o regular haya en adelante danzas, ni gigantones, sino que cese del todo esta práctica en las procesiones, y demás funciones eclesiásticas, como poco conveniente a la gravedad, y decoro que en ellas se requiere* (San Ildefonso, 21 de julio de 1780), Madrid, Pedro Marín, 1780. Pervivencia famosa de estas danzas es la de los «Seises» de la catedral de Sevilla. Los bailes profanos ante las iglesias se siguen celebrando (por ejemplo en la localidad madrileña de Chinchón). En lo que se refiere a los disciplinantes, empalados, y cruces de mayo, quizá sea ocioso recordar su pervivencia actual en España.

sidiario) en la consecución de este objetivo. La aspiración a la unidad está en la base de un reformismo múltiple que excluye la diversidad, en sus distintos aspectos, de las cofradías. Lo arraigado del sistema corporativo y su complejidad se reflejan en una resistencia casi universal a la reforma, que, en España, se ve paralizada por el típico procedimiento de la reclamación particular. También contribuye a la paralización la frustración de los proyectos 'alternativos' ilustrados. Naturalmente, la caída del antiguo régimen producirá el repliegue (en consonancia, por lo demás, con el proyecto ilustrado) de las cofradías al ámbito estrictamente religioso. Pero la supervivencia de algunas de sus funciones y manifestaciones más vistosas aún en nuestros días sólo se salva de las modernas críticas 'ilustradas' (procedentes en parte de la Iglesia postconciliar) en virtud de su arraigo y de una reciente revalorización (normalmente, laica y politizada) de la llamada «cultura popular». De nuevo, cultura y política se articulan como eje de interpretación de las cofradías, más allá de su naturaleza religiosa y de su dimensión social.