

La práctica sacramental en tiempos de la confesionalización: Cantabria, siglos XVII y XVIII.

JOSUÉ FONSECA MONTES*
IES Garcilaso de la Vega

The sacramental practice in the times of Confessionalization:
Cantabria in the 17th and 18th Centuries

RESUMEN

Los sacramentos han sido desde la Edad Media la declaración más visible del culto y la de fe católicos. Su estudio en la región española de Cantabria en el período comprendido entre los siglos XVI y XIX presenta numerosos aspectos de interés. El bautismo fue altamente valorado y practicado, tanto por los laicos como por las altas jerarquías eclesíásticas. Fue administrado con celeridad creciente tras el nacimiento, y bajo la forma de «urgencia» en numerosas ocasiones. Los sacerdotes lo administraban con gran libertad y con frecuencia eran también elegidos como padrinos. Esta realidad, junto con otras, muestran que el mencionado sacramento no constituyó un refugio de antiguas formas de sociabilidad contra el impulso de la confesionalización. La comunión era recibida principalmente en Pascua, pero la «decencia» de la celebración y el respeto y reverencia de los fieles fueron deficientes al respecto. La confesión cumplía su función anual normativa de

ABSTRACT

The sacraments have been from the Middle Ages the most visible declaration of the Christian worship and faith. The study of these in the Spanish region of Cantabria in the period that goes from the 16th to the 19th Centuries shows numerous aspects of interest. Baptism was highly valued and practised, both by the laymen and by the high ecclesiastic hierarchies. It was administered with speed an increasing after the birth, and under the form of «urgency» in numerous occasions. The priest administrated it with great freedom and often were also chosen as godparents. This and other informations show that the above mentioned sacrament was not a refuge of ancient forms of sociability against the impulse of the confessionalization. Communion was taken mostly in Easter, but the «decency» of the celebration and the respect and reverence from the faithful should have been deficient. Confession fulfilled his normative annual function of mechanical form, although a new model,

* Doctor en Historia. Profesor IES Garcilaso de la Vega. S. Roque G-20 Posadillo 39313 – Polanco (Cantabria). E-mail: josuefons@gmail.com

forma mecánica, aunque un nuevo modelo, más interiorizado, fue desarrollado por parte de algunas órdenes religiosas a partir del siglo XVII. La celebración de la confirmación, el menos valorado sociológicamente de todos los sacramentos, fue esporádica y rara (con intervalos de hasta 40 años en algunos lugares). El matrimonio católico tuvo que luchar contra la antigua práctica de los «esponsales» y padeció numerosas formas de disciplinamiento social, como la «cencerrada». En general, la práctica sacramental muestra con claridad los límites de la confesionalización en la España Atlántica, incluso durante el siglo XVIII.

more internalized, was developed by some religious orders from the 17th Century. Confirmation, a sociologically least valued sacrament, was sporadic and rare (with intervals of 40 years in some places). The catholic marriage had to fight against the ancient practice of the betrothal and endured the pressure of ancient forms of social «discipline», like the Charivari. In general, the sacramental practice shows clearly the limits of the Confessionalization in the Atlantic Spain even during the 18th Century.

KEYWORDS:
Sacraments / Confessionalization / Cantabria / 17th & 18th Centuries

PALABRAS CLAVE:
Sacramentos / Confesionalización / Cantabria / siglos XVII-XVIII

Sería verdaderamente difícil encontrar una práctica social tan frecuente, longeva y cargada de representaciones sociales, como lo ha sido la práctica de los sacramentos católicos en la Península Ibérica al menos desde la Alta Edad Media. Es, sin embargo, en el período comprendido entre dos Concilios, el de Trento y el Vaticano II, cuando dicha práctica aparece con perfiles más nítidos y cargados de sentido en el terreno de las sensibilidades colectivas, tras la reconducción y el impulso definitivo que la piedad católica experimentó con el proceso de la confesionalización.

Es en el marco pleno de dicho periodo (siglos XVII y XVIII) en el que hemos querido situar la aportación de nuestra investigación, y en el espacio geográfico de las «Montañas de Burgos», territorio correspondiente con la actual Comunidad Autónoma de Cantabria y bajo el gobierno entonces de las mitras de Burgos (muy mayoritariamente), León y Palencia. El valor de una aproximación semejante consiste, en nuestra opinión, en la presentación de datos y conclusiones de una zona periférica de la Corona castellana y perteneciente al arco atlántico español, tan poco estudiado como, por otra parte, cargado de interés. La aproximación es forzosamente sintética y sin pretensión alguna de exhaustividad, por el reducido número de páginas a que debe reducirse¹. Y lo hemos hecho desde la perspectiva

¹ Las fuentes utilizadas han sido, sin embargo, muy amplias. Así, Libros Parroquiales, Visitas Pastorales, Memoriales, fuentes impresas, documentación judicial, protocolos notariales, etc. nos han permitido trazar un fresco fiable en un lapso cronológico suficientemente extenso sobre un tema complejo y sujeto a posibilidades interpretativas muy ricas.

que permiten unos datos escasos y renuentes a ofrecer información, que obligan al trabajo con una gran cantidad (tanto en número como en variedad) de fuentes.

Por lo general, la primera aproximación que suele hacerse a este objeto de estudio está siempre circunscrita al terreno de la práctica. Esto es sin duda una concesión metodológica deudora, consciente o inconscientemente, de la escuela de la sociología religiosa francesa, la primera que comenzó a abordar el estudio de los comportamientos devocionales católicos con una perspectiva científica². En todo caso, y recogiendo las conclusiones de un debate tan largo, optaremos por partir de la convicción de considerar a la práctica, cuando menos, un indicador plurisignificativo. Ciertamente, como apuntaba tan bien el propio Gabriel Le Bras, el hecho de que una masa de creyentes de cualquier religión practique con intensidad mayor o menor los preceptos y ritos de ésta, es algo dependiente de muchos factores. De este modo, todos los datos sobre la religiosidad «auténtica» de una sociedad, de sus redes de valores, su mentalidad y actitudes profundas, jamás deben ser evaluados por el grado de adhesión ritual o formal que prestan a estructuras elaboradas teológicamente por élites, en especial si éstas no se adaptan o superponen convenientemente a otras de origen y desarrollo más caracterizadamente popular: la génesis de formación de los sistemas reales de creencia suele revestir formas mucho menos claras.

² Es de sobra conocido como Gabriel Le BRAS, comenzó sus investigaciones guiado por la fecunda intuición maussiana sobre la potencial conveniencia en estudiar los fenómenos religiosos «vivos». A principios de los años 30 proponía ya la realización de algunos de los famosos sondeos, que realizados por él mismo y otros en esa década y la siguiente causaron estupor, y que le valieron a la «hija mayor de la Iglesia» el calificativo de «País de misión». Le Bras insistió mucho, en un principio, en la necesidad de estudiar la «práctica» como primer elemento revelador de la influencia de la Iglesia en un país. La parroquia fue la unidad de base escogida y el medio rural el ámbito seleccionado. Las conclusiones resaltaron el papel «social de la práctica religiosa», sujeto a múltiples y variadas influencias; sin embargo, esas mismas conclusiones iban a llevarle muy pronto al convencimiento de que «práctica religiosa» y «vida religiosa», no eran lo mismo, como precipitadamente se había concluido en un principio. La maduración del concepto «vitalidad social de la Iglesia», que resaltará a principios de los 50, lleva ya implícita esta conclusión: la práctica es uno de los elementos a tener en cuenta en el estudio sociológico del hecho religioso, nada más. Cfr. Carla RUSSO, *Società, chiesa e vita religiosa nell'Anticò Regime*, Napoles, 1976, pp. XXIV y ss. La escuela cuantitativista francesa de los años 70, con Michel VOVELLE a la cabeza ha corrido (pese a su elegante brillantez), los mismos peligros, aunque de una forma más sofisticada. Las supuestas «salidas de tono» metodológicas de Carlo GINZBURG, tienen finalmente la virtud de recordarnos que ajustar el alma humana a patrones computerizables, entraña, cuando menos, sus riesgos. El catolicismo en su evolución histórica, había derivado en lo que podemos definir como una religión esencialmente «practical», es decir aquella que tiene su base en la realización sistemática de una serie de actos rituales supuestamente significativos. Si no hace falta aclarar que, en el inevitable proceso de institucionalización, ninguna estructura religiosa puede permanecer largo tiempo ajena a una deriva semejante, sí conviene resaltar que dicha realidad fue señaladamente clara en el cristianismo global, mucho más, tal vez, de lo que sus orígenes y evolución primera (desgajada de una religión extremadamente jurídicista, como era el judaísmo rabínico triunfante en los primeros siglos de nuestra era), podrí­an haber hecho esperar. El proceso de confesionalización reafirmó tajantemente esta dirección afianzada en los postulados de Trento y marcó así su línea fundamental de choque con los sistemas derivados de la Reforma, que intentaron, en muchos aspectos y con éxito desigual, distanciarse de ella. No deja de ser conveniente señalar, igualmente, cómo dicho proceso fue, por otra parte, tan real, que hasta los pioneros del estudio de las estructuras religiosas desde una óptica más o menos sociológica cayeron en la tentación de utilizarla o confundirla con la religiosidad «real» de las sociedades.

De todos modos, y en especial desde los inicios del proceso de confesionalización, parece evidente que la historia de la religiosidad católica es en buena medida la historia de la devoción sacramental, aunque su práctica sea antiquísima, e indudable su filiación neo-testamentaria y paleocristiana³. El eje central parte de las prácticas culturales cristianas, tanto de las élites como de las clases subalternas y lo mismo en el medio urbano que en el ámbito rural. Desde esta perspectiva, los sacramentos estaban destinados a cumplir la función de auténticos «rituales vitales». Su gradación lógica (bautismo-penitencia-eucaristía-confirmación⁴-matrimonio/orden-extremaunción) representa los ciclos vitales de la persona. Los sacramentos marcan etapas, son contadores de tiempo y refuerzan su importancia con un componente en extremo importante para la cultura popular: son materiales, visibles y tangibles. Su extraordinaria importancia en la religiosidad de las clases su-

³ Xavier LEON-DUFOUR señala cómo «A los cristianos convertidos por esta mirada de fe (cf. Jn 20,29) y figurados por los signos que piden ver a Jesús (12,21.32s), les aparecen entonces la sangre y el agua que manan del Traspasado (19,34) como los símbolos de la vida del Espíritu y de la realidad del sacrificio que nos abre su acceso por los sacramentos del bautismo, de la penitencia y de la eucaristía. Y los mismos signos anteriores a Jesús (5,14; 6; 9; 13, 110) aparecerán como las figuras de estos gestos salvadores del Resucitado, verdadero templo del que brota el agua viva (2,19; 7,37ss; 19,34; cf. Zac 14,8; Ez 47,1 s.)». Cfr. *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, 1982, p. 861. Algunas descripciones bastante anteriores al año 100 ya nos muestran el inicio de una cierta vida sacramental en la comunidad primitiva, esencialmente centrada en la eucaristía *klontés te ka'oikon arton* (Hech, 2, 46) y el bautismo: *ebaptisze autós kai oi autou apantes parajrema* (Hech, 16, 33). Estos textos nos parecen especialmente claros y antiguos. La misma evidencia viene señalada por otros autores: la Iglesia madre de Jerusalén poseía un «acto cultural con carácter propio» en el bautismo. Cfr. Gottfried SCHILLE, «Zur urchristlichen Tauflihere», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft un die Kunde der älteren Kirche*, 49 (1958), p. 3152. cit. por Karl BAUS, «El judeocristianismo», en Hubert JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol 1, Barcelona 1980, p.143. Lo mismo sucede con rituales sacramentales como el de la unción de enfermos, cuyas noticias son también anteriores al año 100 (Sant, 5,14). Durante los tres primeros siglos, la piedad sacramental fue fortaleciéndose y perfilándose. En los escritos antidonatistas (antes de 420) de San Agustín se encuentran ya concepciones muy elaboradas e importantes en toda la teología sacramental posterior como las diferencias entre el acto sacramental y la gracia salvífica del sacramento (Cfr. Kart BAUS y Eugen EWIG, «Las controversias teológicas», en Hubert JEDIN, *Manual de Historia...* Vol. II., p. 231). Todas estas especulaciones no eran puramente teóricas, sino que por reflejar más bien problemáticas pastorales y polémicas pueden hacernos ver claramente la importancia que dicha práctica poseía ya en épocas históricamente muy tempranas. Por lo demás, el culto parece haberse fijado con una rapidez notable dentro de los parámetros de la devoción cristiana y, con variaciones lógicas, podemos afirmar que muestra una continuidad indudable tanto en su práctica como en su teoría. A pesar de las famosas controversias en lo referente a su número, y a las que se ocasionaban en razón de matices teológicos mucho más sutiles, lo cierto es que la vida sacramental, de una forma u otra, parece constituir, al menos desde la Alta Edad Media, el corazón mismo de la vida cristiana. Una característica del culto sacramental de este período es su enorme variedad. Junto a la liturgia latina, que terminará después por imponerse de forma prácticamente unánime, encontramos en esta época otras como la mozárabe, la ambrosiana, la iro-escocesa o la galicana. En la época anterior al siglo X, los sacramentos sufrieron sucesivas mutaciones en lo referente a su administración, condiciones, etc. En la Baja Edad Media, la práctica usual y las características del culto se van aproximando progresivamente a las formas institucionalizadas en Trento. Las obras historiográficas al respecto son muy variadas. Para la alta Edad Media, cfr. a modo de síntesis Josef A. JUNGMANN, «Los sacramentos y la liturgia», en Hubert JEDIN, *Historia...*, pp. 470 y ss. Para la Baja Edad Media nos parecen imprescindibles, aunque antiguas, las obras de Paul ADAM, *La vie paroissiale en France au XIV^e siècle*, Paris, 1964 (una parte de su más extensa tesis doctoral, presentada en Estrasburgo en 1946), y Francis RAPP, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973, especialmente pp. 99 y ss.

⁴ Como es sabido, la teología de la confirmación no se precisa con tanta prontitud como la de los otros sacramentos. Unida al bautismo, la edad de su administración ha variado mucho.

balternas es indiscutible, y, consideraciones teológicas aparte, todos estos factores explican tanto su gran arraigo como el éxito de que invariablemente han gozado. Otra cosa es el significado real para unos y otros, pero es eso, precisamente, lo que nos toca determinar, aunque la pregunta sea difícil y el reto muy antiguo⁵.

1. EL BAUTISMO

Primero de todos en cuanto a su administración, no es preciso recordar que su importancia ha sido indiscutida en el seno de todas las tradiciones cristianas. Si obviamos los problemas de la evolución histórica de su administración, deberemos aceptar al menos que ha sido generalmente considerado como el sacramento de la iniciación por excelencia, el que borra el pecado original (y todos los que hasta él hubieran podido cometerse, si se trata de un adulto), abriendo para el individuo las puertas de la comunidad de creyentes, que es la Iglesia, y las de la vida de la Gracia. La literatura científica ha resaltado, sin ninguna duda, la enorme adhesión social que su práctica revistió en la Europa católica: de hecho, sería raro encontrar una coincidencia más clara entre los mandatos de las élites religiosas y los deseos de las subalternas por obedecerlos, tan solo, quizás, comparable a la obligación de la administración del Viático.

Entendemos que las causas de una demanda tan generalizada han de ser buscadas en una determinada concepción teológica que había conseguido, no solamente la supremacía en los ambientes clericales más elitistas, sino también dentro del sentir popular: el bautismo era absolutamente necesario para la salvación⁶. Ello suponía sin duda un triunfo del agustinismo más pesimista, que implicaba la suposición cierta de la condena de los niños muertos sin haber recibido el sacramento, y cuya *mise en pratique* la confesionalización tuteló, si cabe, más que la de ningún otro proceso⁷.

⁵ Así se lo planteaba ya Jeanne FERTÉ en su obra pionera *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes, 1622-1695*, París, 1962, p. 294: «En ces paroisses rurales du diocèse de Paris où la pratique religieuse semblait de règle, comment discerner, en effet, la part de conformisme et de ferveur qui se glissait dans la réception des sacrements?». Cfr. también John L. BROOKE, «Enterrement, Baptême et Communion en Nouvelle-Angleterre (1730-1790)», *AHSS*, 3 (1987), pp. 653-686.

⁶ Así lo señalaban de forma explícita algunos documentos episcopales, destinados a la pastoral, como la *Instruction de la doctrine chrétienne ou catéchisme imprimé par le commandement de Mgr. Hardouin de Péréfixe*, París, 1670, p. 61. Citado por Jeanne FERTÉ, *La vie religieuse ...*, p. 294. Asimismo, apunta que la administración no se dilata en cuanto fuera posible, siendo preciso realizarla el mismo día del nacimiento (*Rituale parisiense*, p. 51), o como muy tarde en los tres días siguientes (*Estatutos Sinodales de París*, 1673, p. XI).

⁷ «Los estatutos sinodales del siglo XVII repitieron incansablemente la obligación de bautizar a los niños dentro de los tres días siguientes a su nacimiento. En caso de que no cumplieran tal obligación, los padres negligentes podían ver prohibida su entrada al recinto eclesiástico. Se reforzó el control sobre las comadronas, sin duda menos para limitar el número de abortos, que por la obligación que tenían de bautizar a todo recién nacido en peligro de muerte. La comadrona, escogida por la *élite* femenina del pueblo, prestaba juramento ante el sacerdote y debía probar que sabía administrar el bautismo. En el curso de las inspecciones pastorales o archidiaconales, el visitador jamás dejaba de interrogarla al respecto. La consulta de los registros parroquiales franceses revela que las negligencias en lo que concierne a la ad-

Pero era preciso demostrarlo en el caso cántabro. Con ese fin hemos recopilado todas las partidas de bautizados de cinco lugares con registros muy antiguos y continuos, que se constituyen, a la vez, en representantes de zonas perfectamente diferenciadas de la geografía regional: Rasgada (Valdeprado del Río) con 397 casos (años 1541 a 1800); Arcera (Valderredible), 396 casos (años 1577 a 1786); Bores (Liébana), 533 casos (años 1573 a 1800). A ellos hemos añadido 888 más pertenecientes a una zona eminentemente urbana, como San Vicente de la Barquera, correspondientes aproximadamente a los 100 primeros años posteriores a Trento: 1565 a 1680.⁸ Dicha recopilación se ha ampliado con mucha documentación complementaria que se irá citando.

El primer aspecto en llamar nuestra atención es sin duda el extremo cuidado (expresado en las disposiciones de las inspecciones realizadas por los propios obispos o sus visitadores) que las altas jerarquías eclesiásticas intentaron inculcar a los párrocos en todo lo concerniente a los asientos y las formalidades propias de la práctica bautismal⁹, así como en el apremio en la pronta celebración del sacra-

ministración del bautismo fueron cada vez más escasas a partir de finales del siglo XVII. Paralelamente se enfatizó la seriedad de la ceremonia sacramental, excluyendo a los padrinos y madrinas que no hubieran cumplido sus obligaciones pascuales o que fueran «poco recomendables a causa de sus costumbres», y prohibiendo el pasacalle de los campaneros voluntarios, que tradicionalmente tenían derecho a una pequeña retribución ofrecida por los padrinos», Jean DELUMEAU, *El Catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, 1973, p. 238.

⁸ Hemos recogido la totalidad de las partidas correspondientes al siglo XVI, realizando posteriormente catas selectivas cada 10 años.

⁹ Así, el visitador y consultor del Santo Oficio, Juan de Paredes, ordenaba en su visita a San Vicente de 1640 que los asientos se hicieran «sin dejar huecos entre ellos»; que el recién bautizado fuera asentado inmediatamente, que se advirtiera a los padrinos de sus obligaciones. Cfr. Archivo Diocesano de Santander (en adelante, ADS), San Vicente de la Barquera, Bautizados, signatura 2987, f. 47r. Las citas son numerosas y se repiten en todas las zonas, aunque este interés que puede ser percibido en el simple hecho de la gran antigüedad que tienen muchos registros (la prescripción de Trento se cumple sin dilación en numerosos lugares de Cantabria), se agudizó claramente a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Los mandamientos se muestran mucho más precisos en esta época. A los curas de Salces se les ordenaba en 1650 la inscripción de los asientos en un libro aparte, sin otras anotaciones, y declarando cómo se había advertido a los padrinos de la «cognación espiritual» que contraían con el bautizado y sus padres, mientras que «promediando dicho libro» a una parte estaban obligados a poner las «bistas» de los que se confirmasen. Según parece, una vez finalizado, el cura, con certificación, debería hacerlo llegar al obispo, el cual debería dar resguardo de la entrega y guardarlo habitualmente en su archivo con el fin de que dicho libro estuviese en lugar seguro (ADS, Salces, Libro de Fábrica, sg. 22462247, visita de 1655). Podía parecer excesivo, sin duda, pero el papel y el pergamino tenían suficientes enemigos en las húmedas y oscuras sacristías de La Montaña como para justificar semejante rigor. Ese mismo año, y en el mismo lugar Don Bartolomé de Mesones Bustamante, un obispo auxiliar, precisa aún más, ordenando al sacerdote que añada también la fecha de nacimiento de los niños (*Ibidem*, f. 48v-49), un interés cuya utilidad queda perfectamente aclarada en la inspección realizada a las partidas, en 1710: «[...] de las cuales se reconoce que muchas de ellas no tienen la debida expresión de los días de los nacimientos de los bautizados, siendo este defecto mui reparable por ser la çircunstancia que se omite mui necesaria para comprobar las edades y evitar litigios [...]» (*Ibidem*, sg. 1633, f. 11r). Que el interés de la jerarquía en este tema era generalizado, lo demuestran las provisiones que se tomaban en las otras zonas cántabras que estaban fuera del arzobispado de Burgos. Así, en Liébana encontraremos unas en todo semejantes, que se evidencian en órdenes como la que da Monseñor Baltasar Justo Navarro, obispo de León, cuando ordena al cura de Bores que ponga más cuidado en los asientos «[...] siguiendo, sin mudarle, un mismo método [...]» (ADS, Bores, Bautizados, sg. 1873, ff. 77v-78r).

mento¹⁰. «Sin dilaciones», señalaban las órdenes episcopales, pero, ¿de cuánto tiempo hablamos, exactamente?. Hemos tenido la suerte de encontrar partidas (solamente en un lugar y solamente en algunos casos) que indican esta circunstancia, tal vez gracias a la orden dada en este sentido y que hemos comentado líneas arriba. En el cuadro siguiente podemos observar los datos que nos proporcionan los libros de bautizados del lugar de Arcera (los únicos que nos suministran información en un número apreciable de registros sobre el tiempo transcurrido entre el nacimiento y el sacramento de los pequeños). En él estudiamos, en períodos de 20 años aproximadamente¹¹, el número de partidas, el de las que incluyen la fecha del nacimiento, la media de días que transcurren en cada período entre el nacimiento y el bautismo, así como la moda¹² y el tiempo máximo y mínimo registrados entre dichas fechas.

CUADRO 1. Nacimientos y bautizos en el lugar de Arcera (1675-1793)

Años	Total	Días	Media	Moda	T. Max	T. Min
1675-1690	32	4	11,25	-	15	8
1690-1710	36	12	8,91	7,8,9	15	7
1710-1730	46	36	10	9	40	6
1730-1750	67	64	8,65	7	67	2
1750-1770	50	43	8,39	8	16	5
1770-1793	66	34	6,74	7	25	2

Fuente: ADS, Arcera, Bautizados sg. Fuente: ADS, Arcera, Bautizados, sgs. 1632-1634

El total refleja una continuidad que parece contradecir cualquier hipótesis de crecimiento sostenido en el lugar durante el siglo XVIII (salvo el pico registrado en la década de 1740-1750), mientras que la constatación de la fecha del nacimiento por contraposición al total parece reseñarse con un interés especial en los años centrales del siglo, para ir decayendo luego de forma progresiva (sin que la voluntad de los visitantes pudiera o quisiera hacer nada por impedirlo). La referencia al número de días transcurridos desde la fecha del nacimiento hasta la del bautizo nos permite demostrar fehacientemente lo apuntado líneas arriba: el sacramento se admi-

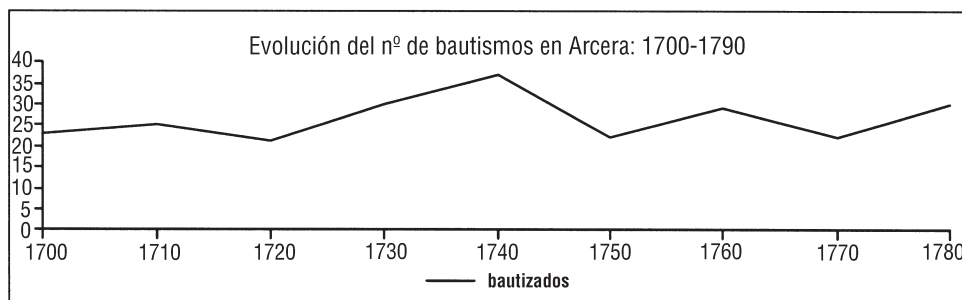
¹⁰ La administración del bautismo se hacía efectivamente «sin dilaciones»: la muerte de los pequeños, más allá del simple tópico de la historia demográfica, era una posibilidad terriblemente cierta y real. En Rasgada, 9 de los 36 niños nacidos entre el 2 de diciembre de 1717 y el 18 de julio de 1735 murieron prematuramente (ADS, Rasgada, Bautizados, sg. 1609). En el lugar de Arcera la estadística es aún más sobrecogedora: entre el 18 de septiembre de 1738 y el 2 del mismo mes de 1742 fallecen prematuramente 9 de los 16 nacidos durante esos cuatro años, es decir, más del 56 % (ADS Arcera, Bautizados, sg. 1633).

¹¹ Las notificaciones de la fecha del nacimiento en las partidas de bautismo comienzan en 1675, pero la práctica solamente se generaliza a partir de 1699. La costumbre parece decaer a finales de siglo, aunque no totalmente. Es por esta razón por la que comenzamos el registro en el mencionado año de 1675. El último de los períodos es de 23 años, porque es precisamente en 1793 (concretamente el 15 de septiembre) cuando encontramos la última partida en el libro correspondiente al siglo XVIII.

¹² En el período comprendido entre 1675 y 1690 el número de casos (4) hace irrelevante considerar moda alguna; en el siguiente se señalan tres cifras que registran el mismo total.

nistraba con verdadera urgencia, salvo casos excepcionales, y esta tendencia parece acentuarse a medida que transcurre la centuria. El GRÁFICO 1 nos permite apreciar dicha evolución, señalando el número de días en promedio que se tardaba en llevar el niño a bautizar tras el alumbramiento en los diferentes períodos aludidos: el descenso es tenue pero continuado.

GRÁFICO 1. Evolución del número de bautizados en Arcera (1700-1790)



Dicha urgencia nos introduce en el apartado de los niños que no podían llegar a tiempo a las aguas bautismales en el seno de la parroquia, cuya realidad es frecuentemente aludida¹³. Ello traía consigo la realidad del bautismo «de socorro», una situación extendida por doquier: lo encontramos en todas las localidades estudiadas. El siguiente cuadro nos permite ver la extensión real del fenómeno desde el momento en que empieza a consignarse en las partidas cuando se ha celebrado de esta forma irregular, hasta la fecha tope de 1800, señalando el lugar, los años comprendidos, el total de bautismos durante el período, el número de casos «de necesidad» y su porcentaje con respecto al total:

CUADRO 2. El bautismo de «socorro» en los lugares de Arcera, Bores y Rasgada durante el siglo XVIII

Lugares	Años	B. Normal	B. Socorro	%
ARCERA	1710-1800	234	12	5,1
BORES	1729-1800	190	22	11,5
RASGADA	1735-1800	120	9	7,5

Fuente: ADS,1634,1635, 1872-1874, 1609 y 1610

¹³ En el propio lugar de Arcera encontramos en la partida de José Fernández, fechada el 22 de septiembre de 1748: «[...] nació el día nueve de este mes en el lugar de Coroneles, en donde, estoi informado, le bautizó un vezino de dicho lugar por necesidad, y dudando de su certeza y validación, por quitar duda y no careciese dicho niño de cosa tan necesaria, le bapticé en dicha forma por no conocer ni saber la yntención de dicho baptizante, y no poder ser havido para ser examinado». El texto es interesante en grado sumo, y no constituye una excepción (en el propio lugar quedan registrados al menos otros 14 casos, la mitad de los cuales se centran en el período comprendido entre 1710 y 1730). El alumbramiento en las casas, en medio de un hábitat predominantemente disperso o de núcleos de población muy exiguos, unido al tiempo riguroso y a unas malas comunicaciones, podían favorecer situaciones semejantes, pese a la gran abundancia de clero teóricamente disponible.

Evidentemente, se trata de fechas consignadas. Sin duda alguna hubo otros casos, y es muy presumible que en los siglos anteriores los porcentajes fuesen más significativos. No cabe duda que la comadrona tuvo un papel importante en estos casos, por ser la persona a quien se le presentaban la inmensa mayoría de las situaciones de peligro¹⁴, y también es llamativa la observación de que la práctica del bautismo no era en absoluto patrimonio del párroco. De hecho, incluso en lugares relativamente pequeños como es el caso de Bores, observamos la intervención de presbíteros: de pueblos vecinos preferentemente, pero también de otros (de paso, capellanes, familiares de los padres etc.). Esto vendría a señalar una ausencia relativa de conflictos jurisdiccionales¹⁵ y una cierta avenencia entre el

¹⁴ Sabemos que su papel fue extremadamente vigilado en algunas zonas, lo cual estaba justificado por la importancia del mismo, aunque no podamos encontrar ningún documento en el arzobispado de Burgos que regule con tanta meticulosidad como en otros lugares las funciones de la misma. Lo que sí está claro es que la «mujer inteligente» desempeñaba también aquí una importante misión: el 5 de mayo de 1630, es la partera, Marina de Valles, la encargada de bautizar de urgencia a la pequeña María Herrero, en San Vicente (ADS, San Vicente de la Barquera, Bautizados, sg. 2982, f. 285v). Cuando en 1785, Rafaela Gutiérrez, una moza de la villa de Santillana, presenta síntomas claros de embarazo, son llamadas a su cuidado dos de estas mujeres, junto con el cirujano para que se evite toda posibilidad de aborto voluntario (Archivo Municipal de Santillana, en adelante AMS, caja 158, doc. 2 sin foliar). Como es natural, estas «expertas populares» no tuvieron el monopolio de las situaciones difíciles. Entre otras cosas porque no siempre se hallaban presentes. Las partidas (raras veces, eso sí) nos proporcionan nombres anónimos como el de Manuela García que bautizó en setiembre de 1744 a una niña de San Vicente: ¿era ella la partera, o se trataba de una simple mujer de la familia o el vecindario? Las dudas quedan aclaradas en otros casos, como el de Manuel de Mediavilla, que recibe el sacramento en octubre de 1751 a manos de un vecino, en Bores (ADS, Bores, Bautizados, sg. 1873, f. 36r). o el de Domingo de Bedoya que había corrido la misma suerte en el mismo lugar 13 años antes. Sin embargo no deja de llamar la atención que estos hechos sean puntuales: la realidad es que en un porcentaje muy elevado era el sacerdote quien realizaba el bautismo de socorro. Las cifras son netas. Si tomamos el propio lugar de Bores como ejemplo (el que presenta un número más elevado de casos), hallaremos que de las 22 partidas en las que se señala esta singularidad, sólo en 4 ocasiones es un laico el bautizador, mientras que no se nos proporciona ninguna información en 3: por contra en las 15 restantes es un presbítero el ministro. De cualquier manera el sacerdote estaba obligado a examinar las condiciones en que el sacramento había sido administrado, especialmente cuando eran un o una seglar quienes ejercían de ministro. Del resultado de dicha investigación dependía el que el sacramento se celebrase nuevamente de forma completa o no: María del Postigo es anotada el 14 de mayo de 1714 con la observación del cura de haber recibido las aguas «de necesidad» y, tras la información y certeza de la correcta realización del acto, se limita tan sólo a crismar y poner los óleos a la pequeña. Esta práctica de la «validación» debió ser altamente frecuente: en el lugar de Bores nos encontramos con el caso de Julián Gómez, reseñado el 11 de enero de 1795, bautizado por un laico de necesidad, y de quien afirma el párroco cómo: «[...] habiéndole examinado en la materia, forma e intención de dicho bautismo, no hallé duda en su validación» (ADS, Bores, Bautizados, sg.1874, ff. 14v-15r). Es más llamativo el caso, relativamente frecuente, de sacerdotes que «validan» un bautismo celebrado por un colega, y aun por ellos mismos. Así, nuevamente en Bores, nos encontraremos que el cura «solemniza» la ceremonia realizada por él en la persona de María Gertrudis Fernández, a quien previamente había bautizado «de socorro» (*Ibidem*, f. 52r). En otros casos lo hacía cuando había sido otro el celebrante: así, cuando es asentada el 28 de octubre de 1735 Teresa Gómez, el párroco señala que fue bautizada por el «padre Antonio Gerra», presbítero natural del lugar, procediendo él después la dicha «solemnización» del sacramento. Cabe pensar que, tal vez más que de un ritual dudoso y que en todo caso desconocemos, se trataría más bien del hecho de «registrar» debidamente en el archivo parroquial a una niña bautizada en circunstancias especiales, no necesariamente «de socorro» (*Ibidem*, sg. 1873, f. 15v).

¹⁵ Que no tenían por qué ser extraños, habida cuenta del gran número de clérigos, aptos en teoría para administrar el sacramento y la probable indefinición de muchos límites parroquiales. Como señala Jeanne FERTÉ, *La vie religieuse ...* p. 299: «Le baptême de l'enfant ne pouvait être conféré que dans la paroisse de ses parents (*Rituaire Parisiense*, 1654, p. 18). C'était souvent un sujet de contestations entre curés de paroisses voisines dont les limites étaient mal définies».

clero de distintos rangos de la localidad. Por otro lado, tales características parecen encontrarse en todos los lugares estudiados. Así, analizando todos los casos de bautismos realizados en una villa como San Vicente durante los años 1620 y 1670, podemos destacar bastante desigualdad en la frecuencia de la administración del sacramento por parte de los diferentes sacerdotes de la parroquia. No parece que el rango fuese un motivo especial en estas diferencias si tenemos en cuenta que quienes ostentan un mismo título ejercen la función de formas bien distintas. Tal vez una cierta división de las funciones, la edad¹⁶, los compromisos con los padres y padrinos, o la simple disposición, sean aspectos a tener en cuenta. En todo caso, nuevamente aquí nos encontramos, al parecer, con una ausencia de reglas fijas que resalta el ambiente de libertad que hemos ido poniendo de relieve con los testimonios citados hasta el momento¹⁷, y, de cualquier forma, la gran cantidad de clero para una villa solo relativamente poblada, hace que la atención pastoral a este nivel estuviera más que garantizada con un esfuerzo relativamente pequeño por parte de los curas de la misma. Dicha ausencia de «reglas» es igualmente perceptible en el problema pastoral de la práctica bautismal que presentaba el caso de los niños ilegítimos, sobre los cuales parece existían normas precisas en otros lugares de la Europa Católica: en Cantabria no da la impresión de que estas se cumpliesen, explícitamente, en ningún caso¹⁸.

¹⁶ Podríamos deducir esto del escaso número de bautismos que celebra, por ejemplo el beneficiado Diego López de Gamonal, más activo una o dos décadas antes (de hecho firma su primera partida el 19 de abril de 1650). Sin embargo, hay casos de sacerdotes como Juan de Cossío Ganancia, activos ya en 1650, que contabilizan 12 bautismos anuales veinte años después.

¹⁷ De hecho las ceremonias podían coincidir en el mismo día y ser oficiadas por el mismo sacerdote, o bien por dos distintos, sin que pueda deducirse ninguna fórmula o norma precisa de este hecho, aparte de las que acabamos de apuntar. Así, por ejemplo, el 27 de mayo de 1670, son bautizados Diego Antonio de Herrera y Juan de Ruiseñada respectivamente por Andrés Udías y el propio Juan de Cossío Ganancia. Sin embargo, este mismo realiza personalmente los dos bautizos que se efectúan el 29 de junio, más otros dos al día siguiente, siendo esta práctica de «doblar» la celebración en el día, tal y como se percibe en los cuadros, una costumbre de lo más común.

¹⁸ Parece que si se daba la circunstancia de que ambos progenitores fuesen miembros de la parroquia, era allí donde el bautismo tenía lugar. Se trata de una costumbre antigua y de larga tradición, como lo demuestran los casos de María de Naves (fruto de la relación de su padre, Santiago, con María Mier, criada suya), que es bautizada en San Vicente de La Barquera el 1 de septiembre de 1565 (ADS, sg. 2980, f. 5r.) o de Eulalia Juliana Bueno, quien recibe el sacramento en Bores el 16 de febrero de 1800, y cuyos padres, solteros, son vecinos del lugar (ADS, Bores, Bautizados, sg. 1874, f. 18). Cuando el progenitor no aparece en la partida (lo que bien puede ser sinónimo de un no reconocimiento de la criatura) las posibilidades variaban (como sucede el 16 de junio de 1577 en Arcera, con un niño llamado Juan, -cfr. ADS, Arcera, Bautizados, sg. 1632, f. 6v- o en Bores, el 7 de febrero de 1709 con Paula Gutiérrez, hija de Paula Gutiérrez de Cosgaya -cfr. ADS, Bores, Bautizados, sg. 1872-). No obstante, es posible también que un hombre pudiese asentar a sus hijos naturales en su propia localidad: así lo hace Miguel de Salceda, en Bores, con la pequeña Ana, de quien se anotará: «[...] que era su hija natural, y de María de La Peña, natural de Pollayo: así lo declaró en mi pressencia» (el 7 de agosto de 1700). Es cierto que la madre podría haber sido residente en Bores, pero al menos está claro que éste no era su lugar de origen (*Ibidem*, f. 43r). Es igualmente posible que la costumbre permitiera el bautizo fuera de la parroquia de origen de los padres por motivos de «honra». Juan Santos Sastre, natural de Lamadrid, hizo bautizar a su hija María en la iglesia parroquial de San Vicente el 5 de enero de 1567 ya que la madre era una criada de éste, Francisca de Narganes, y se dice de ambos ser «estantes en esta villa» (ADS, San Vicente de la Barquera, Bautizados, sg. 2980, f. 16r). Unos años más tarde, pasa por la misma pila bautismal Juan de Radillo, cuyos padres, Pedro y Catalina del Río eran respectivamente «moradores» en Gandarilla y La Acebosa (*Ibidem*), y algo similar les ocurre a Alonso del Soto y Catalina de Noriega vecinos del

Ha sido clásica en la historiografía del estudio de la religiosidad popular la consideración de la institución del «padrinazgo» como un aspecto de gran relevancia en orden a la comprensión de diferentes elementos de la cultura tradicional. Su análisis permitiría, eventualmente, acceder a mundos como el de la sociabilidad, las relaciones con la jerarquía, las resistencias a la piedad impuesta por las élites y un largo etcétera que no podemos aquí detallar¹⁹. Sin juzgar por el momento si estas apreciaciones son o no excesivamente optimistas, concedamos en principio que el análisis de la elección de padrinos podría proporcionar un dato objetivo acerca de las relaciones entre personas comunes (si tenemos en cuenta el hecho, que no discutiremos, de que ser elegido implicaba un cierto honor y reconocimiento), y también, como veremos enseguida, de las de los laicos con el estamento clerical.

La consignación del nombre de los padrinos en las partidas, al igual que la propia consignación por escrito y la conservación de aquellas, aparece, felizmente, muy pronto en los lugares que hemos estudiado²⁰. En el cuadro siguiente podemos apreciar la evolución de esta institución. En todos los casos se ha señalado la identidad del padrino, cuando ésta se expresa: la circunscribimos a los apelativos de «sacerdote»²¹, «estudiante»²², más el apartado de «otros», que designa simplemente al resto. Solo en el caso de Arcera, y en el siglo XVIII, aparece un dato interesante, cuando se nos especifica el grado de parentesco, que señalaremos bajo el calificativo de «familia»²³. Al tratarse de datos de muy larga duración, dividimos las secuencias temporales en ciclos de 50 años, con el fin de poder ver con claridad la evolución cronológica.

Soto de la Estrada, en el partido de Cangas de Onís, al pedir el sacramento en San Vicente para su hijo Francisco el 28 de junio de 1660 (*Ibidem*, f. 121v). En todo caso, la costumbre parece extendida cronológica y espacialmente: en Arcera, nos encontramos con una partida del 17 de agosto de 1782, en la que se inscribe a Bernardo, hijo natural de Juan Calderón y de María Candula, residentes en Pumar (de Valdivia, suponemos) y «Valverzosa» [¿Berzosilla?], respectivamente, sin que se añada notificación alguna que permita explicar el bautismo en un lugar cercano a los de origen de los padres (ADS, Rasgada, Bautizados, sg.1610, f. 57r)

¹⁹ Sin duda uno de los trabajos más representativos al respecto, pese a su brevedad y relativa antigüedad es el artículo de John BOSSY sobre el pueblo y la influencia de la Contrarreforma «The Counter reformation and the People of Catholic Europe», *Past and Present*, 97 (1970), pp. 51-70. Del mismo autor y sobre el tema concreto del padrinazgo, cfr. «Padrini e madrine: un'istituzione sociale del cristianesimo popolare in Occidente», en *Quaderni Storici*, anno XIV (maggio-agosto 1979), pp. 440-450.

²⁰ En alguno de ellos, como Rasgada, se adelanta nada menos que en 22 años a la norma decretada por Trento. En Bores, perteneciente al obispado de León, los datos aparecen desde 1573, mientras que en Arcera, las noticias las tomamos a partir de los inicios del siglo XVIII. En todo caso las noticias recogidas nos parecen fiables solamente a partir de 1710.

²¹ No siempre queda claro el rango de éste. Generalmente aparece como «cura» o «capellán»: ambos calificativos son muy frecuentes. Los presentamos juntos para mayor claridad. De todos modos, hemos incluido aquellos casos que no ofrecían grandes dudas sobre su condición sacerdotal.

²² Nunca suele especificarse «de qué». Con toda probabilidad se trata de aspirantes al sacerdocio, por lo que incluimos en este grupo los escasos ejemplos en los que se menciona ser el padrino clérigo de «Epístola» o de «Evangelio». Aunque se trata claramente de personas no ordenadas aún, sin embargo su pertenencia al estado clerical no deja de ser significativa a la hora de establecer conclusiones.

²³ Que también aparece en otra ocasión, pero que incluimos en el apartado de «estudiante» por serlo también: se trata de Juan de Allende, que apadrina en Rasgada a su sobrino Juan de Romero el 2 de octubre del muy temprano año de 1554. En cuanto a los grados familiares que se consignan en Arcera,

**CUADRO 3. El padrinazgo y su evolución en Cantabria en los siglos XVI-XIX
RASGADA (1541-1800)**

Años	1541-1600	1600-1650	1650-1700	1700-1750	1750-1800
Curas	15	29 ²⁴	37	30	22
Estudiantes	4	4	1	1	0
Otros	57	27	20	67	60

BORES (1573-1800)

Años	1573-1600	1600-1650	1650-1700	1700-1750	1750-1800
Curas	8	5	5	0	.. ²⁵
Estudiantes	1	0 ²⁶	1	0	-
Otros	77	104	117	98	-

ARCERA (1711-1800)²⁷

Años	1711-1750	1750-1800
Curas	27	13
Estudiantes	1	2
Familiares	-	13 ²⁸
Otros	86	105

Fuente: ADS, sgs. 1608-1610, 1871-1874 y 1632-1635

De los presentes datos se puede extraer al menos la conclusión de que era altamente frecuente el recurso a los clérigos con el fin de que éstos ejerciesen, no solamente la función de ministros del sacramento, sino también la de padrinos de los bautizandos. En algunos casos, como el observado en Rasgada entre 1650 y 1700, llegan a ser incluso una gran mayoría respecto al total. No obstante, el fe-

se reducen al caso del «abuelo» que es padrino de su nieto en 11 casos, y un «tío» en el restante. Sobre la primera de las circunstancias volveremos más adelante por su curiosidad.

²⁴ ADS, Rasgada, Bautizados, sg. 1608, f. 17v. Hay un caso que no está claro dentro de este total: Pedro Diego, padrino de María Ronero, bautizada el 16 de septiembre de 1613. De él se nos dice que es «clérigo, natural de Bustillo», pero sin especificar si de menores o no, dato que sí se nos proporciona en otras ocasiones.

²⁵ En este último período más bien parece que no se proporcionan datos sobre la identidad de los padrinos.

²⁶ ADS, Bores, Bautizados, sg. 1872, f. 7v. Se encuentra, sin embargo, un familiar del Santo Oficio, probablemente laico, cuyo nombre es Juan del Corral. Apadrina a Domingo Gutiérrez, el 27 de enero de 1641.

²⁷ No aparecen los datos de padrinazgo de los años anteriores (recordemos que los registros bautismales de Arcera comienzan en el año 1577).

²⁸ Merece la pena consignar que de las 13 personas que se presentan como padrinos cuyo grado de parentesco se notifica, en 12 casos se trata de abuelo de los niños, y en uno sólo, de un tío.

nómeno parece revestir una gran fuerza en Valdeprado (sin duda una de las comarcas más ganadas por el proceso confesionalizador de toda la región), en tanto que en otras zonas distantes culturalmente, como es el caso de Bores, la incidencia es netamente menor. El estudio de otros lugares de Cantabria podría aclarar más la importancia relativa de la tendencia, aunque posiblemente no modificaría esta conclusión inicial: los sacerdotes eran solicitados como padrinos en cifras que se situarían como mínimo cerca del 10%. Tal hecho indica una cierta proximidad y comunicación entre clero y fieles, en algunos casos incluso en alto grado: la conclusión no es despreciable²⁹.

Estas afirmaciones, parciales pero válidas, parecen autorizarnos a proyectar un cierto interrogante sobre la validez de las hipótesis clásicas de John Bossy: No parece muy evidente la existencia de una «cultura de resistencia ante instancias elitistas» (al menos si se supone que éstas eran representadas por el clero rural), ni siquiera una utilización del sacramento como ocasión de refuerzo de la cultura popular.

Vistos los datos antecedentes parece que estamos en condiciones de establecer ciertas conclusiones. En primer lugar la generalización en la administración a pesar de las limitaciones de un entorno agresivo y no fácil para las comunicaciones. Una dificultad ambiental que propiciaba (junto con otros factores típicos de la época) un recurso frecuente a la recepción por vía de urgencia del bautismo del que familiares, vecinos, parteras, incluso (y tal vez sobre todo) sacerdotes, hicieron uso frecuente. En todo caso solía llegarse a tiempo (no hay datos que hablen de pequeños muertos sin haber pasado por las aguas), y se tenía buen cuidado de regularizar las situaciones mediante la «validación» o la «solemnización», consignadas con el asentamiento en el libro correspondiente. Esto sucedía hasta en las más pequeñas localidades. Para evitar problemas, el tiempo de dilación entre el nacimiento y el bautismo fue corto, y progresiva la tendencia a su reducción. Si es verdad que un gran número de clérigos «de mayores» (número muy elevado en Valdeprado) facilitó esta eficacia, lo es también que, con el paso del tiempo, se observa la existencia de grupos de laicos, que, incluso analfabetos, conocen al menos lo imprescindible para administrar el sacramento con validez.

Evidentemente hubo fallos que la documentación se apresura en recoger³⁰, pero no creemos que alteren en sustancia las conclusiones que se acaban de ex-

²⁹ Como ya hemos señalado, es de lamentar que solamente en un período y en un lugar se nos informe del grado de parentesco de dichos padrinos (pues parece evidente que en el resto de los casos se trata más de un silenciamento de dichos datos, que de una ausencia real de vinculación familiar). No cabe duda ninguna que dichos familiares tuvieron una importancia muy grande, aunque la misma no quede reflejada en la documentación. El hecho de que al menos en algún lugar como Arcera sea el abuelo (¿materno, paterno?) el elegido habla de un papel de cierta relevancia de éste dentro del entramado familiar, y tal vez de un sistema asentado, o al menos muy deudor, del modelo troncal. Pero son solamente hipótesis: los datos no nos permiten demostrar nada concluyente en ese sentido.

³⁰ ADS, Barcenaciones, Fábrica, sg. 4823. Visita de 1660: En 1660 Monseñor Payno, el arzobispo de Burgos apuntaba: «[...] la poca degenencia con que los curas celebran los bautismos, estando con abito indecente [...]». Asimismo, D. Francisco Navarrete reseña en las notas de su visita al valle de Carriedo, a

poner, más allá de constatar la existencia de un clero insuficientemente formado aún y de unos laicos cuya preparación católica estaba en consonancia lógica con la de sus pastores.

De cualquier forma es evidente que la práctica bautismal representó una intensa función social (como en cierto modo sucede aún hoy en día) y nada nos impide pensar que constituyó un modo efectivo de reafirmación de estructuras convivenciales primarias como la familia, la comunidad o la parroquia. El hecho que acabamos de comentar, por el cual se constata una presencia no desdeñable de clero entre los elegidos, indica a buen seguro un grado muy aceptable de coparticipación social, y, si nos aventuramos más, podríamos intuir una comunión de intereses y de visión del mundo similares, aunque con certeza no pueda esto probarse en exclusiva partiendo de aquí.

2. LA EUCARISTÍA

Trento, en su sesión XIII (11 de octubre de 1551), había dedicado una atención muy especial al sacramento de la eucaristía³¹, desarrollando el tema en lo que fue la formulación clásica del Concilio: la vertiente dogmática por un lado y la pastoral por el otro³². El resultado de ambas iniciativas iba a colocar a este sacramento en una situación de relevancia máxima, tanto en la consideración teológica, que ciertamente se le confirmaba, como en unas disposiciones pastorales consagradas a convertirlo en el eje esencial de la vida religiosa del pueblo católico³³.

principios del siglo XVIII, como: «[...] En algunos lugares de este valle se reconozció gran descuido en poner los santos Oleos a los niños cuando los bautizan, y que algunos adultos estavan aún sin ellos. Dexóse mandato con *latae sententiae* para que luego se les pongan y que no hagan bautizo alguno sin ponerlos [...]», la referencia en Archivo Diocesano de Burgos, Visitas Pastorales: Visita General de Monseñor Francisco Navarrete y Ladrón de Guevara, años 1706-1711, f. 225v, sin catalogar en fecha de consulta (en adelante citaremos este documento como VN).

³¹ Sobre la evolución histórica de la celebración de la eucaristía, véase un interesante resumen en John SCHANZ, *Los sacramentos en la vida y en el culto*, Santander, 1968, pp. 327-349. Igualmente François AMIOT, *History of the Mass*, New York, 1959. Referida a un marco concreto y relativamente reciente, cfr. Dominique RIGAUX, *A la table du Seigneur. L'Eucharistie chez les Primitifs italiens (1250-1497)*, Paris, 1989.

³² Como es bien sabido el resultado son 8 capítulos y 11 cánones en los que queda definida la teología, así como los aspectos más pragmáticos de un sacramento que estaba llamado a convertirse en el centro de la vida litúrgica y espiritual de la Iglesia: «[...] La santísima eucaristía tiene en común esto con los otros sacramentos: que es símbolo de una cosa sagrada y forma visible de la gracia invisible. Sin embargo, en ella hay esto de excelente y singular: que los otros sacramentos tienen poder de santificar solo cuando uno los recibe, en tanto que en la eucaristía el autor de la santidad está ya antes del uso de la misma [...]» (Utilizamos la versión de Giuseppe ALBERIGO, *Storia dei concili ecumenici*, Brescia, 1990, pp. 578-579, la traducción es nuestra).

³³ *Ibidem*, p. 580: «Declara, además el Santo Concilio, que con pensamiento muy pío y religioso ha sido introducido en la Iglesia de Dios el uso de celebrar cada año con veneración singular y solemnidad y con una fiesta particular este nobilísimo y venerable sacramento, y de llevarlo con reverencia y honor por las vías y lugares públicos y por los sitios públicos, en las procesiones. Es justísimo, en realidad, que se establezcan algunos días festivos en los cuales todos los cristianos manifiesten con ceremonias particulares y extraordinarias su ánimo grato y memorioso hacia el común Señor y Redentor, por un beneficio tan inefable y divino, con el que se recuerda su victoria y su triunfo sobre la muerte».

Obviamente, esta importancia no surgía de la nada. Tradicionalmente, la misa, cuyo centro era la consagración de las especies de pan y vino, había desempeñado un papel crucial en el desarrollo de la práctica del cristianismo, tanto en su versión más puramente teológica como en la vivencia que de él hacía la masa de los fieles³⁴.

En todo caso la jerarquía eclesiástica, fiel discípula de los postulados tridentinos, tenía los suyos muy claros: si la parroquia iba a ser el lugar de encuadramiento oficial de la masa cristiana, la celebración de la misa se convertía en su expresión visible más fiel y representativa. Era el lugar y el momento en que se afirmaba más netamente la catolicidad dentro de los cauces definidos por el Concilio: por ello no es de extrañar un interés generalizado, tanto por la recepción del sacramento en sí, como por la asistencia frecuente y digna a la celebración³⁵, como indican repetidamente todos los visitantes de Cantabria³⁶.

No cabe duda de que se cumplió el precepto dominical³⁷, aunque por el contrario en lo referente al cumplimiento pascual los datos escasean. En principio podemos se-

³⁴ Claramente la celebración litúrgica expresaba también un orden extra-espiritual, posiblemente representativo del conjunto social en el que se daba (recordemos los innumerables pleitos a que van a dar lugar las «preeminencias» y «asientos», a los que tan proclive era Cantabria), era lugar de encuentro y de relación: en suma un acto complejo y preñado de significados diferentes yuxtapuestos. No deja de ser curiosa la interpretación realizada por John BOSSY, «Essai de sociographie de la messe, 1200-1700», *AHSS*, 1 (1981), p. 47, acerca de la significación sociológica de los contenidos teológicos de la misa, que acentúa a nuestro modo de ver esa contraposición implicativa de significantes y significados diferentes dentro de la propia celebración litúrgica: «On considère maintenant que la distinction nette faite par les théologiens du Moyen Age entre les aspects sacrificiels de la messe et les aspects sacramentaux, était surfaite. Leurs exagérations si tel est le cas peuvent cependant étayer mes affirmations sur la messe en tant qu' institution sociale à la fin du Moyen Age, bien qu'elles ne semblent pas pouvoir s'appliquer au sacrifice en général, ni même à la messe tout au long de son histoire: a savoir que le sacrifice qui se rapporte en général au péché et à l'expiation, aura tendance à représenter, comme les premiers sacrifices bibliques d'Abel et de Cain, un univers social dans ses parties distinctes, alors que le sacrement qui promet une vie nouvelle dans le présent et le futur, en représente l'unité et la totalité. De toutes manières, je considère ici que la distinction entre sacrifice et sacrement correspond à la distinction entre deux visions de la communauté chrétienne: d'une part la communauté conçue comme un ensemble de parties, et d'autre part la communauté vue comme un tout transcendantal».

³⁵ ADS, Barcenaciones, Fábrica, sg. 4822, f. 109v. Así lo señalaba ya el arzobispo de Burgos Don Fernando de Andrade en el año 1635 respecto al primero de los casos: «[...] Yttem mandamos a los curas que exorten a sus feligreses a la frecuencia de los santos sacramentos, confesión y comunión, y que sea por lo menos cada mes».

³⁶ Efectivamente, llama la atención, por un lado el hecho de que, en todas las visitas que hemos compilado, apenas aparezca la orden de asistir dominicalmente al culto, y por el otro, que incluso en las críticas más desgarradas de la situación de las Montañas Bajas en tres siglos escaseen las referencias a una inasistencia culpable a la misa dominical.

³⁷ Así, en respuesta a una pregunta de la Cámara Real realizada en 1749 sobre ciertos aspectos concernientes a la erección de un nuevo obispado en Santander (que será a la postre el intento definitivo) a ciertas personalidades (obispos, superiores de órdenes religiosas, etc.), señala uno de ellos, el sacerdote Juan Antonio Castañeda: «[...] El culto divino es, como en montañas de semexante población de cassas derramadas, fuera de algunos lugares formados, en los otros, en algunos [*sic*] todo se reducirá a la Missa y rosario los días de fiesta, y en otros muchos no falta la missa todos los días, ni generalmente el toque o señal a las avemarías y ánimas [...]» (AHN, Consejos, sg. 16123, sin foliar). Es cierto que esto sucedía a mediados del siglo XVIII, pero, como señalábamos líneas arriba, son casi inexistentes, tanto en las argumentaciones pro-erección (obispos burgaleses: finales del XVI y principios del XVII), como en las visitas pastorales (pensemos en la del obispo de Troya, a mediados de la centuria anterior), o en los informes realizados por los religiosos (Alonso del Pozo, en el último tercio del XVII) las alusiones a una fal-

ñalar que no parecía ser algo que preocupase en exceso ni a la jerarquía ni a los párrocos, lo que bastaría de por sí para explicar las causas de dicha escasez de información³⁸. Sabemos, de hecho, por las reprensiones episcopales, que en lugares bien dotados de clero los pascalizantes no eran asentados: no es ilógico pensar que sucediera lo mismo en lugares de menor importancia y peor provistos de sacerdotes.

Otra cosa bien distinta es lo que sucedía con la solemnidad y respeto que la celebración eucarística requería, tanto en lo referente al decoro de ornamentos y condiciones de los lugares, como a las actitudes de los fieles y los clérigos. Aquí, los mismos testimonios que hablaban de normalidad en la asistencia cargan las tintas de una manera decidida en sentido contrario³⁹. A modo de ejemplo, los datos

ta generalizada en el cumplimiento de asistencia dominical o festiva, si exceptuamos algunos casos curiosos u otros verdaderamente antiguos y extremos. Como el célebre caso relatado en la crónica de Valdivia sobre la Compañía de Jesús sobre las misiones en los montes de Pas: «[...] Entre las primeras y famosas misiones que por acá se han hecho, una fue a estos montes y cabañas de aquellos desiertos, más ásperos, sin duda, que los de Nitria ni Thebaida en Egipto, para desmontar aquella selva de ignorancias y darles forma de felegresías, reduciéndolas y repartiéndolas en las iglesias, con la autoridad y mano del Señor Arzobispo y tan santo prelado don Cristóbal Vela, de feliz memoria. Pero en el ínterin fue forzoso armar cabaña o barraca arrimada a un grande roble, donde les decían misa los padres y los juntaban a oír sermones de la Doctrina Cristiana, de que muchos, en muchos años no habían tenido noticia», Cfr. Josué FONSECA, *El Clero en Cantabria en la Edad Moderna. Un estudio sobre la implantación de la contrarreforma en el Norte de España*, Santander 1996, p. 219. Es cierto que en algunos testimonios se hace referencia al «quebrantamiento de la fiesta», pero parece hacer alusión a la realización de trabajos «serviles» en los días de precepto y no a la inasistencia a los cultos. Por otro lado, encontramos expresiones interesantes que podrían demostrar, sin pretenderlo, la importancia dada a la asistencia a misa: así, en el verano de 1751, Felipe Sánchez, preso en la cárcel de Santillana, declara: «[...] y digo que de mi prisión se me sigue a mi casa y famil[ia] grandes atrasos por hallarme con enfermedad en ella y tener a mi cargo dos casas de molinos que administro, adonde necesito quatro personas para el día festivo» (AMS, Caja 118, doc. 11, f. 9r). A nuestro modo de ver la conclusión es clara: el precepto dominical se cumplió al menos en un porcentaje muy considerable y desde tiempos antiguos. Ello, en realidad, no es para admirarse si tenemos en cuenta la enorme cantidad de clero con que contaba, según hemos tenido ocasión de apreciar, nuestra región. Era, en efecto, verdaderamente insospechable que no hubiese eucaristía un domingo en lugares que contaban frecuentemente con varios clérigos «de mayores». Lo que sí resulta sorprendente es el hecho de que (como se nos da a entender en el testimonio recién citado de Castañeda) no hubiese misa diaria en bastantes pueblos, siendo así que constituía una obligación para los presbíteros, y en una época tan avanzada como el siglo XVIII. El dato es relevante y no conviene dejarlo en el olvido. Hay algún dato curioso y minoritario que sin embargo conviene ser tenido en cuenta. Así, en el lugar de Aroco, en fecha muy tardía (1680), informa el visitador que los vecinos, en domingos y festivos «[...] por trabajar en labores de casa, campo y eras [...]», se quedan sin misa [la palabra siguiente es ilegible], por lo que amonesta no se haga tal cosa: «[...] si no es que sea beldar una parba en caso de nezesidad, por benir algún nublado de mala calidad, y reconociéndose que ha de echar a perder los frutos [...]» (Aroco, Libro de Fábrica, sg. 1668, visita de 1680, f. 146v).

³⁸ Llama, en efecto, la atención del investigador el número, tan exiguo, de lugares que conservan registros de cumplimiento pascual. Habida cuenta de que no puede suponerse que tal hecho sea consecuencia de una pérdida o deterioro «casuales» de los mismos en un porcentaje mayor que el de otro tipo de libros parroquiales, tenemos que colegir necesariamente que la costumbre de consignar por escrito a los pascalizantes simplemente no se realizó en la mayoría de los casos. En todo caso es imposible establecer cuantitativamente el número de participantes debido a la consabida falta de registros, pero también a que los que se conservan (especialmente en las épocas más antiguas) se reducen a listas de personas o familias que no podemos comparar de forma efectiva con unos totales de población exacta de cada lugar, que desconocemos.

³⁹ La historiografía religiosa francesa, la más desarrollada, recoge numerosos ejemplos. El tema fue tratado en la literatura religiosa de la época, dedicada principalmente al clero, lo que demuestra la extensión del problema.

que proporcionan las recomendaciones y notas que los visitadores dejan en dos libros de fábrica, los de los lugares de Hazas de Cesto y Arnüero, sobre el comportamiento debido en los templos, no dejan de sorprendernos por la aparente falta de asimilación de contenidos y «respeto» hacia el más importante de los sacramentos en la manifestación de la práctica religiosa más relevante⁴⁰. No se trataba de un fenómeno aislado. Por toda Cantabria aparecen testimonios a lo largo del siglo XVII que demuestran un decoro que deja mucho que desear en lo referente al comportamiento de los fieles en misa⁴¹.

⁴⁰ ADS, sigs., 2514, 2525, 2526, 6287 y 6288. Hay dos períodos en que las referencias de este tipo son valiosísimas por su escasez: de 1564 a 1672 para el primero de los casos y de 1625 a 1695 para el segundo. Los datos son ciertamente llamativos. Así en Hazas (1564) se advierte a los vecinos guarden la debida consideración en el culto y no hablen «rrezio»; en 1570 se les ruega asuman una actitud respetuosa. No hablen ni perturben en el culto; en 1572 se amonesta a los vecinos a que «[...] tengan reverencia cuando se canta el Evangelio» y ninguno tenga «bozes altas», sino silencio y respeto; en 1575 «[...] que ninguna persona sea osada de hablar con otros en voces altas que estorben los oficios»; en 1579 se ordena a los fieles vayan a misa y guarden silencio allí; en 1586 que no causen alboroto ni escándalo estando en misa y se dé cuenta a los provisoros en caso de contumacia; en 1668 que nadie se atreva a interrumpir la misa (en el ofertorio se promulgan las decisiones tomadas en el Consejo y se notifica cómo las demandas de las Cofradías también interrumpen el culto); en 1672 que no consientan los curas que los fieles suban al coro ni al presbiterio impidiendo oficiar. No consientan que hombres y mujeres se junten en un determinado lugar de la iglesia, conversando durante los oficios. Por otro lado, en Arnüero en 1638 se advierte que los hombres, durante la misa, se quedan hablando con las mujeres «causando gran indecencia», de ahí que se ordene que permanezcan todos con «mucha quietud y silencio»; en 1656 hay advertencia de que algunas personas hacen «ruidos» en la iglesia, especialmente el «regidor» y los «oficiales» y se prohíbe; en 1661 señala cómo algunas mujeres quedan sentadas sobre las sepulturas de los sacerdotes y no dejan pasar a los feligreses para el ofertorio; en 1668 hay notificación de que algunas personas (posiblemente en el transcurso de los oficios) juegan a los naipes en el soportal del templo parroquial; en 1672 se habla de que los varones durante los oficios se quedan debajo del coro, arrodillándose entre las mujeres, «parlando todo el tiempo», y esta es una práctica que se sigue manteniendo a pesar de las múltiples reprensiones efectuadas; y en 1695 se denuncia que el «procurador» y los «regidores» siguen dirigiéndose a los vecinos en misa.

⁴¹ Por ejemplo en Baró se señala todavía en 1695 que «[...] en la yglesia no aya inquietudes» (ADS, Baró, Libro de Fabrica, sig. 4928, visita de ese mismo año, f. 93v). En Barcenaciones, por la misma época, se advierte el hecho de que los hombres abandonan sus asientos abajo y suben al coro solamente para «[...] tener ocassión de conberssar unos con otros y estar a su libertad [...]» (ADS Barcenaciones, Libro de Fabrica, sig. 4823, visita de 1860). Hay igualmente pleitos entre los mismos hombres, que interrumpen los divinos oficios (*Ibidem*, sig. 4822, Visita de 1619, f. 40v). En Aniezo se recoge lo siguiente: «[...] Yten mandó su Señoría, para excusar las disensiones y diferencias que suele haver acerca de los assientos, que los hijos de algo escojan el lado y banco que quisieren para sentarse, y dejen libre desembaraçado el banco de el otro lado para los hombres buenos [...]», mandándose que «[...] en cuanto a lo demás [...]», se guarde la Constitución «[...] sentándose por la antygüedad de sus matrimonios (ADS, Aniezo, Libro de Fabrica, sig. 1938, Visita de 1649). Esta costumbre del asiento «por antigüedad» aparece constatada en otros lugares. En Miera ocurre un problema similar al anterior (Miera, Libro de Fábrica, sig. 2710, Visita de 1658.) Por otro lado, en el propio convento de Las Caldas, el auténtico corazón de la reforma de las costumbres en el Seiscientos, se dieron comportamientos que al mismo prior Malfaz le costó erradicar: «[...] Y porque en la Yglesia no huviesse estorvos que impediessen la devocion de los Religiosos en el Coro, quando rezavan el Oficio Divino, y assistian à la Missa, ni á la gente que lo oya, puso gran rigor en que todos los que estavan, en el Templo, guardassen silencio, y no hiciessen ruido. Costòle mucho el reducir à los seglares á esto. Mas insistio en su intento con tanto zelo, y constancia, ya exhortando, ya riñendo, y reprehendiendo, que vino à conseguirlo: y lo dexò tan assentado, que no solo mientras Oficios, y Misas, sino ni aun fuera de estos tiempos nadie se atreviesse à hablar palabra en la Iglesia, y si alguna se habla, es con mucho recato, y silencio» (Alonso del POZO, *Historia de la Milagrosa Imagen de nuestra Señora de Las Caldas y su Convento. Vidas del Venrable padre Fray Juan Malfaz, Prior que fue dèl, con las virtudes de otros Religiosos, que se contienen en este tomo... Y vida de la Venerable Señora Doña María Ana de Velarde de la Sierra, Religiosa de la Tercera*

¿Se trató en exclusiva de un problema del siglo XVII? Está bastante claro que a finales de la centuria el comportamiento de los fieles durante el oficio eucarístico dejaba mucho que desear en bastantes casos, pero es interesante determinar el tipo de evolución. De hecho parece claro que, en algunos aspectos, las «Luces» tuvieron un efecto generalizador de la moral tridentina, y sin embargo nos encontramos con testimonios muy evidentes de que dicho efecto no fue tan general, al menos de que las carencias continuaban siendo importantes⁴². Igualmente, existen muchos indicadores que ponen de manifiesto cómo gran parte de la uniformidad en la celebración del sacramento de la Eucaristía era solamente eso, uniformidad externa, en tanto que la interiorización y la vivencia «convenientes», tan deseadas por la jerarquía eclesiástica, habrían dejado mucho que desear ante los ojos tan atónitos como al parecer impotentes de la misma. Una variante más, aunque distinta, de esta precariedad general en la celebración sacramental fue la de las malas condiciones materiales en que ésta tenía lugar con demasiada frecuencia⁴³.

Regla de nuestro Padre Santo Domingo..., San Sebastián, 1700, p. 174). Tal vez una señal de lo inusual que era ésto nos lo aclare el párrafo que el autor cita después: «Y ha sido de tanta importancia el averlo assi establecido, que los que acuden a visitar à N. Señora à novenas, y à confessarse, se edifican notablemente, ver la Casa de Dios tan sin ruydo, y los es motivo de mucha devocion verlo todo tan quieto y en silencio» (*Ibidem*, pp. 174-175).

⁴² AMS, caja 116, doc. 1, sin foliar. La noche del 2 al 3 de mayo de 1788 un grupo de personas de diferentes edades organizan una «cencerrada» a propósito del matrimonio de dos viudos en el lugar de Viveda. Aunque el hecho es ya de por sí muy interesante, sin embargo hay un testimonio que nos llama la atención en especial: el 8 de mayo la afectada, Manuela González, declara ante la justicia de Santillana y «[...] Dijo que con motibo de haver tratado esponsales la declarante, con Lucas de Andrés, se corrieron las proclamas, y en el primer día de ellas, oyó decir se había tocado la campanilla que sirbe para tocar a alzar en la yglesia. En el segundo que se habían tocado las campanas de dicha yglesia a muerto, cantando el *Ne recorderis* [...]». Si la campanilla utilizada en la consagración sacramental se podía usar como juguete (¿durante los propios oficios?) o si las campanas de la iglesia tenían acceso libre para tocar a muerto como chanza; es más, si nadie parecía escandalizarse gran cosa al respecto, no se trataba desde luego de «relajación liberalizante», más bien nos encontramos ante lo de siempre: cultura popular-religiosidad popular con usos y panorámica muy distintos a la de las élites religiosas, a la de la Inquisición, a la de Trento. Sólo que a finales del Antiguo Régimen.

⁴³ AHN, Consejos, leg. 16123, sin foliar. Durante el verano de 1668, D. Pedro Manso, obispo-abad de la Colegial de Santander, recibía comisión del arzobispo, en visita pastoral en la capital, para que fuese en su nombre a inspeccionar diferentes comarcas de Cantabria, en las que «[...] Halló tan extraordinarias cosas y experimentó tales casos que qualquiera de ellos es bastante para que V.M. se interponga con toda su autoridad y eficacia para que se les de propio pastor, pues en la visita que hizo de la Provincia de Trasmiera, llegando al lugar de Irías y valle de Aras, halló las Formas Consagradas, corrompidas, llenas de gusanos, mandando a un capellán que llevaba fuesse otro día a consumirla y renovar el sacramento, estando los feligreses sin cura ni averse abierto la iglesia en mas de dos meses y medio, quedando con harto desconsuelo el obispo de ver casos semejantes y más de la indecencia con que hallava muchas iglesias, que a no ser por la tarde quando las visitava huviera consumido las Formas y dexado desiertas. Y aunque al arzobispo se le hizo relación y dio cuenta de estas cosas no ha aplicado remedio alguno». Es preciso insistir que la situación no mejoró sustancialmente en el siglo XVIII. El 5 de noviembre de 1749, el obispo de Pamplona, que había ocupado anteriormente los cargos de provisor, vicario general y juez metropolitano del arzobispado de Burgos, y que se revela debido a ello como buen conocedor de la realidad de la Montaña, señalaba lo siguiente sobre el tema: «[...] en las yglesias de los demás lugares, comprehendidos en dichas dos montañas, es ninguna la decencia y es indecorosa y bergonzosa la que regularmente se tiene, pues los corporales que se usan para el Sto. Sacrificio de la Misa, ornamentos y bestiduras sagradas, pueden servir más para las cocinas que para los altares, y en algunas yglesias se hallan las puertras sin llaves ni zerraduras, sobre que se oyen casos mui dignos de llorarse a los religiosos que han hecho misiones en dichas montañas, especialmente Padres de la compañía del

En conjunto, pues, se hace difícil identificar la existencia de ese esplendoroso «culto barroco», que la confesionalización habría usado como elemento preferente en su voluntad por «controlar y dirigir a las masas»: a la vista de todos estos datos más bien se convierte en un tópico, un lugar común de la historiografía convencional. Al menos en lo que respecta a nuestra región⁴⁴, porque lo cierto es que, a medida que los años transcurren, siguen apareciendo testimonios que fortalecen la sensación de pobreza o dejadez a que aludimos. Incluso a partir de 1754, lo que vendría a indicar que la concesión de la tan deseada mitra cántabra no fue tampoco la panacea esperada. Como ya hemos señalado en trabajos anteriores, investigaciones tan notables como las de Ramón Maruri Villanueva sobre el obispo Menéndez Luarca, a finales de la centuria, ponen de manifiesto una continuidad en estos «males», que se adentran profundamente en el siglo XIX⁴⁵.

La conclusión que se impone es que nuevamente nos encontramos con un sacramento asimilado en su celebración habitual y de cuya práctica preceptiva (en cuanto a la obligatoria asistencia festiva y cumplimiento pascual) no tenemos derecho a dudar, pero que, sin embargo, muestra con demasiada claridad que dis-
taba de ser asimilado y comprendido convenientemente, según los principios de las altas jerarquías eclesiásticas, por sectores importantes de la sociedad⁴⁶.

Colegio de Santtander y religiosos dominicos de Las Caldas. Pocos días haze que fueron dos misionistas a prepararse para el Sto. Sacrificio de la Misa, y al ponerse los amitos, se hallaron con dos en las manos tan sucios y andrajosos que ni su figura tenían. Y vieron también estos administrar el Sto. Sacramento de la eucaristía a los feligreses que por deboción le recibían en la yglesia de mano del cura, sin más sobrepelliz y roquette que una capa parda, y sobre ellas la estola y en lugar de medias, con unas polaynas del mismo paño [...] Que para enseñar y explicar la Doctrina christiana no se hace más diligencia que leer los días festivos al tiempo de offertorio un capítulo del P. Eusevio de Nieremberg, por algún rato, y entretanto, los más de los feligreses se salen a pasear y conbersar en el campo, hasta se acaba la lectura».

⁴⁴ Y tememos seriamente que en la medida en que estudios de este tipo se generalicen por la geografía peninsular, las conclusiones que extraemos en Cantabria perderán rápidamente un carácter de excepcionalidad que en absoluto nos molesta concederles hoy.

⁴⁵ Como ya hemos señalado, en él aparecen curiosa y nuevamente quejas que nos son ya harto conocidas como «[...] indecoroso comportamiento en los templos y [...] descuido en la predicación y enseñanza del catecismo», aspecto no decente, olvido de cumplimentar debidamente los asientos en los libros sacramentales. Y como añade nuestro autor, «si los templos se convertían con frecuencia por obra de sus rectores en poco menos que escenarios de compraventa, o tribunas desde las que pregonar las cosas más dispares o si en las sacristías comían, bebían y fumaban los propios curas, no puede sorprender [...] que los fieles asistan a las iglesias y se comporten en ellas como si de centros sociales, tabernas o mercados se tratase [...]», citando como ejemplo un texto de Menéndez de Luarca en el que habla de la «[...] constante falta de ovediencia, modestia y grande irreverencia con que entran y asisten al santo sacrificio de la misa muchos [...]». Igual parece que ocurría (seguía ocurriendo) con la costumbre de trabajar los días festivos. Los templos continuaban en malas condiciones y, en definitiva, el cuadro de la ignorancia, falta de vocación e inasimilación total de los contenidos de la confesionalización que pinta Ramón MARURI VILLANUEVA, *Ideología y comportamientos del obispo Menéndez de Luarca (1784-1819)*, Santander, 1984, nos son harto conocidos. Su afirmación de que «[...] sin duda los esfuerzos de Menéndez de Luarca por introducir en su diócesis el espíritu de Trento tuvieron que resultar poco menos que infructuosos», coincide en ratificar que, un siglo después del período que acabamos de estudiar, las cosas seguían igual esencialmente; y aún más adelante, si hemos de creer el testimonio del gobernador eclesiástico Antonio Gutiérrez Valdés, autor de unas muy duras páginas al respecto en 1837 (cfr. Josué FONSECA, *El clero en Cantabria...*, p. 237).

⁴⁶ Es cierto que las fuentes, a veces interesadas, tienden a resaltar casos que por lo llamativos no pueden ocultar su condición de casuales, pero también lo es que la diversidad de la documentación y

3. PENITENCIA Y EXTREMAUNCIÓN

El estudio del sacramento de la penitencia es sin duda para el historiador de las creencias y los comportamientos religiosos el más rico a la hora de proporcionar los contenidos interiores del alma de una sociedad. Dicha relevancia, por desgracia, no se refleja en absoluto en la bibliografía científica al respecto, escasisima desde todos los puntos de vista, tal vez más debido a la dificultad de encontrar documentación y testimonios sobre un tema «secreto», por antonomasia, que a una falta de reconocimiento por parte de los historiadores hacia el mismo⁴⁷. Podemos, pese a la penuria, hacer notar al respecto la existencia de perspectivas tan variadas como la antropológica de John Bossy⁴⁸, la de corte sociológico⁴⁹, y más propiamente la de contenidos de *historie des mentalités*, cuyo caso paradigmático sería el de Jean Delumeau⁵⁰. Porque, ciertamente, la importancia de la confesión fue esencial en el mundo católico⁵¹.

cierta insistencia (de la que no siempre es preciso sospechar) en aspectos claramente divergentes de la norma aceptada al menos en teoría, hacen que debamos rechazar en principio un acercamiento demasiado estrecho entre las dos posturas: la jerárquica y la «popular». Observando la evolución diacrónica a lo largo de los siglos XVII y XVIII, se puede detectar con toda probabilidad un cambio positivo en la deencia de la asistencia al culto eucarístico, y con toda seguridad en la mejora de las condiciones materiales en que éste se celebraba, pues, es preciso recordarlo, algunos casos de «indecencia» no lo eran sino de miseria simple y llana. No obstante, los testimonios de finales del Setecientos y aun del XIX son demasiado abundantes, familiares y recurrentes como para permitirnos la proclamación de un corte cualitativo sustancial con toda la situación anterior.

⁴⁷ Efectivamente no son muchas las obras que han seguido monográficamente el camino iniciado por el pionero (aunque sus conclusiones sean a veces discutibles en algunos temas) Henry Charles LEA en los tres volúmenes de *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia, 1896. Tal vez sea la obra de Thomas TENTLER, *Sin and Confession in the Eve of the Reformation*, Princeton, 1977, la más interesante y voluminosa. Cfr. igualmente VV.AA., *Pratiques de la Confession*, Paris 1983. Puede ser de utilidad para ciertos detalles la obrita clásica y apologetica de Louis GOESBRIAND, *The History of Confession, Or, the Dogma of Confession. Vindicated from the Attacks of Heretics and Infidels*, New York., 1893.

⁴⁸ Por ejemplo en lo referente al significado del sacramento en el marco de las relaciones interpersonales comunitarias, dice John BOSSY, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford 1985, pp. 46-47: «Both deathbed confession and the annual confession of Lent entailed for the penitent a duty of reconciliation with his neighbour. The main difference between them was that the average soul felt little enthusiasm for the task without the stimulus of an impending confrontation with his maker or the expectation of reciprocity which might accrue from the «truce of death». Apart from concubinage, the most frequent reason why people failed to fulfil the obligation of annual confession was that they were in a state of hostility with a neighbour, and proposed to so continue, and if, as seems usually the case, they were sufficiently afraid of exclusion from communion and community to come to confession, they came in no very different frame of mind».

⁴⁹ Sería representativo el caso de Gérard DUFOUR, *Clero y Sexto Mandamiento. La confesión en la España del Siglo XVIII*, Valladolid 1996. En la misma dinámica que relaciona la confesión con los pecados en materia de sexualidad cfr. Serge GAGNON, *Plaisir d'amour et confession au Bas Canada*, Sainte Foy, 1990.

⁵⁰ Jean Delumeau, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XXe siècles)*, Paris 1983; *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris 1989; y, sobre todo, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècles*, Paris 1992 (la primera edición es de 1964, sin embargo ésta está totalmente puesta al día).

⁵¹ En palabras del propio autor en *L'aveu et le ...*, p. 5: «[...] aucune Église chrétienne ni aucune autre religion n'ont accordé autant d'importance que le catholicisme à l'aveu détaillé et répété des péchés. Nous restons marqués par cette incessante invitation et cette formidable contribution à la connaissance de soi». Así como se refiere en la misma obra (p. 7) a la importancia historiográfica: «qui est un fait d'histoire aux

Una importancia que había sido resaltada ya en plena Baja Edad Media, con la prescripción, válida para toda la cristiandad, que había impuesto en 1215 el Concilio IV de Letrán⁵², de confesar los pecados mortales al menos una vez al año. Trento siguió en la misma línea, abundando en la importancia de un sacramento que ahora cobraba un relieve mayor aún por estar estrechamente ligado al conflicto teológico clave en la problemática de la Reforma: el problema de la justificación⁵³.

En Cantabria hallaremos la misma falta de insistencia por parte de las autoridades que nos encontrábamos ya en lo referente a la eucaristía. La interpretación de este hecho no tiene por qué ser distinta a la que hacíamos en aquel caso⁵⁴.

incidences qu'ils avaient concrètement sur la vie religieuse d'un chacun. Il n'était pas indifférent pour le catholique d'autrefois d'avoir en face de lui, dans le clairobscur du confessionnal un prêtre rigoriste ou indulgent. Son confort psychique, sa vie de relations, ses comportements quotidiens pouvaient être modifiés par les plus ou moins grandes exigences de celui que l'Eglise lui assignait à la fois comme 'père', comme 'médecin' et comme 'juge'».

⁵² Según Giuseppe ALBERIGO, *Storia dei ...*, cap. XXI, p. 242: «Todo fiel de uno y otro sexo, llegado a la edad de la razón, confiese individualmente y con fidelidad todos sus pecados al propio párroco, al menos una vez al año, y cumpla la penitencia que le fuere impuesta según sus posibilidades; reciba igualmente con reverencia, al menos en Pascua, el sacramento de la eucaristía, salvo que, aconsejado por el propio párroco y con un motivo racional, crea oportuno abstenerse de ella por cierto tiempo. De otra manera, mientras viva, le sea prohibida la entrada en iglesia, y cuando muera la sepultura cristiana. Que esta saludable disposición sea publicada con frecuencia en las iglesias, para que ninguno esconda su ceguera con pretexto de ignorancia» (la traducción es nuestra).

⁵³ Giuseppe ALBERIGO, *Storia dei ...*, pp. 599-600, nos aporta que en la misma sesión XIV del 25 de noviembre de 1551, se declaraban los principios generales: «[...] Ya que la confesión sacramental secreta, que la santa Iglesia ha usado desde sus comienzos y usa aún hoy, ha sido siempre recomendada con grande y unánime consenso por los más santos y antiguos padres, resulta vana la calumnia de aquellos que no tiene el escrúpulo de enseñar que la misma es ajena al mandamiento divino, y que tuvo su inicio en los padres del concilio Lateranense. La Iglesia, de hecho, con el concilio Lateranense no ha establecido que los fieles se confesaran, - cosa que sabía bien ser necesaria y haber sido instituida por el derecho divino-, sino que la obligación de la confesión fuese cumplida al menos una vez al año por todos y cada uno de aquellos que hubiesen llegado a la edad de la razón. Es por esto que en toda la Iglesia está establecido el uso saludable, con grandísimo fruto para las almas, de confesarse en tiempo sagrado y sumamente acepto de la Cuaresma. Este uso el Santo Sínodo lo aprueba sumamente y lo abraza como piadoso y digno de ser conservado». En todo caso, conviene tener en cuenta la opinión de quienes consideran como Jean Delumeau (*L'aveu et le ...*, p. 1415) que Trento fue menos rigorista en el decreto de comunión mensual que el propio concilio Lateranense, y su formulación fue, al menos algo contradictoria: «[...] Les textes du concile de Trente sont, dans une certaine mesure, contradictoires sur l'obligation de la confession annuelle. Latran IV [...] avait statué que 'tous les fidèles' [...] 'devaient confesser tous leurs péchés [...] au moins une fois par an'. Dans le document 'doctrinal' sur la confession, les pères de Trente furent moins catégoriques. Ils ne rendirent obligatoire que l'aveu [au prêtre] de 'tous les péchés mortels'. Quant aux péchés véniels qui n'excluent pas de la grâce de Dieu et dans lesquels nous tombons souvent (encore que la confession en soit utile), ils peuvent être tus sans faute et expiés par de nombreux autres remèdes [...]. En revanche, le canon 8 déclara: Si quelqu'un dit que la confession de tous les péchés, tel que l'Église l'observe est impossible [...], ou que les fidèles des deux sexes, tous et chacun, n'y sont pas tenus une fois à l'an, selon la prescription du grand concile de Latran [...], qu'il soit anathème».

⁵⁴ Esta tendencia estaría, por lo demás, perfectamente en consonancia con otras realidades que conocemos, especialmente en el caso francés, con mucho el mejor estudiado. Jeanne FERTÉ, *La vie religieuse ...*, pp. 317-318, expone: «Ainsi, dans les 137 paroisses de l'archidiaconé de Paris dont la population pouvait être évaluée en 1672, à 50.000 communicants environ, il n'y aurait pas eu alors que 112 non pascalisans d'après les procès verbaux des visites d'Ameline, qui semblent avoir été établis avec beaucoup de précision. Comme dans la plupart des autres diocèses de France, la pratique pascale était donc quasi totale à cette époque, dans la diocèse de Paris». La autora apoya su afirmación en los estudios del propio Gabriel Le BRAS (*Etudes de sociologie religieuse*), sobre las diócesis de Chalons,

Apoyamos sin dudar esta teoría, habida cuenta de que las alusiones a un incumplimiento del precepto anual (como ya señalamos también al hablar de la eucaristía) son prácticamente inexistentes, o se dan en contextos muy determinados y especiales. En este sentido es necesario hacer notar que ni siquiera la documentación más interesada en presentar un cuadro sombrío de la práctica pastoral en Cantabria (como es el caso típico de los memoriales en favor de la erección de un nuevo obispado) hace alusiones de importancia a una falta clara y reiterada en la práctica del sacramento de la Penitencia⁵⁵. Sin embargo todo parece indicar la existencia (al menos a partir de la segunda mitad del siglo XVII) de lo que podríamos denominar dos «niveles» de práctica, el uno, reservado al mero cumplimiento preceptual, y un segundo, que derivaba progresivamente en la práctica de la «dirección espiritual», que habría de tener tanta importancia en la vida religiosa de la cada vez más pujante burguesía de los siglos XVIII y XIX⁵⁶. No deja de ser interesante constatar

Auxerre y Rouen, Thérèse-Jean SCHMITT, *L'organisation ecclésiastique de la pratique religieuse dans l'archidiaconé d'Autun de 1650 à 1750*, Autun, 1957; Michel JOIN-LAMBERT, «La pratique religieuse dans le diocèse de Rouen», *Annales de Normandie* (1953); Jean VINOT-PREFONTAINE, «Sanctions prises dans l'ancien diocèse de Beauvais au XVIIe siècle contre les réfractaires au devoir pascal», *Revue d'Histoire de l'Eglise en France* (1959). John BOSSY, *Christianity...*, p. 47, por su parte, hace, nuevamente, una lectura en términos socio-comunales sobre la importancia de la confesión anual: «[...] sin was a state of offence inhering in communities rather than in individuals, and may have reflected the gospel injunction to 'tell the church' if their brothers had offended against them. The annual practice of the sacrament tended to encourage people in this view: even though, apparently with some exceptions in Germany, it was no longer formally speaking a collective rite, it was likely to be a more or less communal occasion, which normally occurred at the beginning of Holy Week. Writers and councils insisted that the priest was to receive his penitents not in a cell or sacristy but in some publicly visible part of church, so that their communications were likely to be witnessed at no great distance by the assembled body of the neighbours».

⁵⁵ ADS, sg. 4822, f. 109v. Don Fernando de Andrade, arzobispo de Burgos, en el libro de Fábrica de Barcenaciones en 1635, manda a los sacerdotes: «[...] que exorten a sus feligreses a la frecuencia de los santos sacramentos, confesión y comunión, y que sea por lo menos una vez cada mes». De ello tal vez podríamos deducir que esta frecuencia no era la habitual. Sin embargo, en la misma zona de Saja-Besaya encontramos las sorprendentes revelaciones del padre Alonso del Pozo, *Historia de la Milagrosa ...*, p. 310, sobre la práctica de la penitencia en el convento de Nuestra Señora de Las Caldas. Efectivamente, el prior del convento dominico asegura que a los frailes: «[...] se les hacía intolerable el trabajo de las Confesiones todos los días por mañana, y tarde [...]». Y más tarde, al hacer referencia a los frutos espirituales que la actividad de dicho convento había producido en la tierra señalaba: «[...] El primer fruto, sin el qual no huviera los demas fue la luz, y conocimiento assí de las cosas tocantes à la Fee; y Doctrina Christiana, como sus pecados, y la gravedad, que tenían. A este conocimiento y luz se siguió el moverse tanto la gente à confessar sus culpas, que es indecible lo que passava en este particular. Eran tantos los que acudían à confessarse al Convento de diversas edades, calidades, y estados, que dice el V. Varon en vn papel que dexò escrito, que aunque fueran ochenta Confessores, no pudieran acudir à tanta gente. Y no era para el, y sus Religiosos pequeña mortificación, ver que por ser pocos los ministros, y tanta la mies, se bolvian muchos sin el consuelo, que buscavan: y que otros que desseavan confessarse, no venían por juzgar no podrian tener entrada para hacerlo entre tanta multitud de penitentes, aviendo tan poco numero de Confessores».

⁵⁶ Del primero de los casos deja asombrada constancia el padre Alonso del Pozo (*Ibidem*, pp. 276-277) cuando señala: «[...]No se confessaban más que á bulto, y en comun, ni los Confessores, (aunque no todos) los más los preguntavan, ni examinaban: y cuando lo hacían, era tan sobre peyne y crasamente, que si preguntado el penitente cuantas veces avia cometido tal pecado, respondía Señor buen pro de vezes, ô, buen que (que son los terminos que ellos usan para decir, Muchas vezes) se daba por satisfecho el Confessor sin mas ajuste del numero. Y muchos aun nada preguntavan, y con decir el penitente que avia jurado, ó echado maldiciones, etc. sin decir más los davan la penitencia y absolvían. Otros por abreviar, decían al que se confessava: en el primer Mandamiento te acusas, que no has amado a Dios: en segundo, que has jurado: en tercero que no has santificado las fiestas; y assí en todos los de-

cómo fueron las ordenes religiosas las que acapararon desde el principio (y con un predominio destinado a durar mucho tiempo) esta «confesión de calidad». Un predominio del que abundan los testimonios⁵⁷.

más: Respondía el penitente Sí Señor. Y así se acababan las Confesiones, y despachava el Cura en una mañana de la semana Santa (que ellos llamavan Semana de Galeras) cinquenta, sesenta, y aún setenta, à niños ó añales, y estos de Gente non Sancta, con que los pobres feligreses quedaban en sus tinieblas, y los Curas caminavan por sus passos contados al Infierno. Y era digno de llorarse, que les parecio obravan bien, y se jactavan, y alabavan, que avian despachado tantos en una mañana [...]. Por contra en el convento se seguía una práctica bien diferente. El prior re-fundador Juan Malfaz estableció que las confesiones «fuesen de espacio», por mejor conocer así «la gravedad de las culpas» y se «afirma mas el Alma en el dolor de aver ofendido à Dios», teniendo en cuenta que era «gente ruda, y ignorante la que acudía principalmente, que no sabian qué cosa era examen de Conciencia, quanto al numero de los pecados, especies, y circunstancias [...]. Era tan notable el consuelo de sus Almas, y el fervor conque ivan à sus Lugares, que no pudiendo ocultarle, referian à la gente lo que los avia passado en las Caldas: decian los desengaños, que los avian dado los Confessores, acerca de los pecados, y modo de confessarse: Relatavan lo que avian oydo leer en fr. Luis de Granada, mayormente acerca de la Muerte, Juyzio, infierno &c. Y movian tanto con estas relaciones, y de lo demas, que avian visto, y oydo, que vna muger sola bastava para traer mucha gente à confessarse: Porque segun la relacion que hacia, entravan en quenta consigo mismos [sic], y decian: A, de esta suerte yo nunca me he sabido confessar bien, pues quierome ir à las Caldas». Y cada uno de los que bolvian confessados, hacia con sus conversaciones, y platicas sencillas tanta mocion, que era como un Predicador, muy fervoroso, y eficaz, y assi era sin par, ni quenta la gente, que se convertia. Vivian los Religiosos aogados con tanta multitud de Penitentes, pero en medio de tan inmenso trabajo, y estar atareados al Confessionario, como dicen, noche, y dia, tenian grandes motibos de consuelo, y gozo viendo lo que Dios obrava cada dia» (*Ibidem*, pp. 275-276). Este tipo de confesión «de calidad» fue propia de todas la órdenes religiosas de la época, en mayor o menos medida. La Crónica de la Compañía de Jesús escrita por el padre Valdivia da cuenta de un hecho «milagroso» acaecido al respecto: «[...] Entre otros muchos fue también particular exceso que aquí sucedió algunos años ha, a uno de los nuestros, que estando en el confesionario llegó una persona grave y de muy lucido talento y le rogó que le oyese, porque a sólo eso había venido diez leguas de aquí, y gracias porque tal hora le hubiese dado y podido llegar a cumplir lo que tan deseado traya, contándole como la noche antes que de su casa saliese, estando en su casa despierto y cuidadoso como podría hacer una confesión a su satisfacción vio como entraba en su aposento, con clara luz, uno de nuestra Compañía, con sobrepelliz, como si fuese a predicar y le preguntó qué cuidado era este que le afligía, y respondiéndole lo que acabo de decir, le dijo: Pues vete a Nuestro Colegio de la Compañía de Jesús de la villa de Santander, que allí podrás con mucha facilidad satisfacer a tu deseo y cumplir lo que debes, y al mismo punto desapareció [...]», la referencia en Miguel CASCÓN, «La historia del Colegio de la Compañía de Jesús, de Santander. Manuscrito inédito del padre Luis de Valdivia», en *Anthologica Anna*, 1 (1952), pp. 3-26 (la cita en p. 23).

⁵⁷ Es evidente si tenemos en cuenta, por ejemplo, las largas peregrinaciones realizadas a Las Caldas con este fin, al igual que lo hace el caballero (ver nota 56), que recorre 70 kilómetros para buscar un padre de la Compañía, especialmente al considerar la gran cantidad de clero con licencia de confesar existente en todos los lugares (aun los más pequeños). En cualquier caso, está claro que los regulares ejercitaron ampliamente el sacramento de la Penitencia, y con el apoyo explícito de la jerarquía eclesiástica (cuyo permiso canónico, además, necesitaban). El Padre Toribio Vélez, dominico, tenía con él seis religiosos «[...] para que le ayudasen predicando y confesando por aquellas montañas [...]» (Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander «Fondos Modernos», ms. 105, f. 2 r.). El prestigio de las órdenes se veía realzado no sólo por su mayor formación y teórica santidad de vida, sino por un celo singular: «[...]El año de mil y quinientos y noventa y cinco, al principio dél, vinieron los primeros de nuestra Compañía a esta noble villa y Colegio para fundarle, y por Rector de él y de los que aquí vinieron, el Pedro Orejón, el cual dentro de dos años murió con casi todos los demás de dicho Colegio, gloriosamente, por acudir a los empestados en la peste general de España que comenzó por este puerto el año de mil y quinientos y noventa y siete [...] Porque con su mucha religión y acudiendo a lo espiritual y temporal de tantos como padecian y morian, fue el primero que se apestó y murió el dicho Rector. Y luego el padre Alonso de Parrazes, Canovio, Hermano Pedro de Elorrio, Hermano Pedro Alvarez, dejando en esta villa memoria de santos que tan gloriosamente se habían ofrecido a la muerte por sus almas [...]» (Miguel CASCÓN, «La historia del Colegio ...», p. 5).

Existieron irregularidades, incluso sangrantes que tuvieron como protagonista a algún miembro del clero secular⁵⁸; sin embargo estas prácticas no fueron habituales. Es cierto que los peligros de abuso que comportaba la confesión auricular estaban presentes en la mente de todos, pero no en el punto extremo que ciertos autores, como Gérard Dufour, parecen extrañamente señalar⁵⁹, y ello aunque el peligro de la «solicitud» estuviera en las mentes de todos⁶⁰. Otro elemento conflictivo lo suponían los sacerdotes (religiosos o seculares) que se prestaban a confesar en condiciones legales poco claras⁶¹. Y aparecen también advertencias sobre el necesario decoro en sus hábitos y la tentación de la simonía⁶².

Podríamos concluir que la rareza en las reconvenções de los obispos y visitantes acerca del tema de la confesión indica que el sacramento se administraba satisfactoriamente al menos en cuanto al precepto pascual (exactamente igual que sucedía con la eucaristía). Tan cierto debió ser esto que, cuando el arzobispo visitador se encontraba alguna falta, la señalaba en su cuaderno particular.

Determinar la frecuencia en la recepción del sacramento fuera del cumplimiento es más dificultoso pues no hay ninguna fuente que la recoja, y ni siquiera

⁵⁸ AHN, Inquisición, leg. 2220, expediente nº 57, sin foliar. Así, a finales del mismo siglo XVI, es acusado el licenciado Gallo (representante, además, de la Inquisición allí), de utilizar la excomunión y la propia absolución como medida de presión por cuestiones económicas: «[...] Yten está provado que cobra las deudas de los otros contratos por excomunión que, y con tanto rigor que, estando un deudo cercano a la muerte, y pidiéndole licencia su cura para absolverle no se la quiso dar. Y otro hombre, vezino de Porquera, llamado Pedro Sáenz, haviendo ydo a pagarle o a pedirle absolución, porque se le devía çierta resta no lo quiso hazer, y a la buelta a su casa se ahogó en el río Hebro».

⁵⁹ Gerard DUFOUR, *Clero y Sexto mandamiento...*, algunas de sus afirmaciones pecan en nuestra opinión, de una notable simpleza historiográfica: «[...] El control total de las conciencias que ejerció la Iglesia sobre todos los españoles hasta la Guerra de la Independencia pasaba por los tabúes sexuales (virginidad para las mujeres hasta el matrimonio, debiendo quedar la soltera en *estado honesto*; abstinencia para todos en determinados períodos, etc.). De ahí que el confesionario fuera, en muchas circunstancias por no decir siempre, el encuentro de dos obsesiones sexuales: la del sacerdote y la de la penitente, fuese monja, soltera que había *quedado para vestir imágenes*, viuda o mujer mal casada que ni siquiera podía pensar, no en el divorcio, sino en la anulación del matrimonio [...]». Nos parece claro que este tipo de afirmaciones contundentes tienen muy poco que ver con la complejidad y riqueza de matices de un sacramento en el que la expresión de las mentalidades se revela, si cabe, de una forma más privilegiada que en ningún otro: no fue para tanto. Sobre este tema existen otras obras que conviene consignar: Cfr. YANGUAS, A. *El Santo Oficio a los Confesores. Comentario de algunas normas del Santo Oficio sobre el proceder de los confesores referente al sexto precepto del Decálogo*, Oña (Burgos) 1962; José Ignacio TELLECHEA, «Diócesis de Calahorra y Santo Domingo. Las relaciones de visitas *ad limina*», *Anthologica Annu*, 38 (1991), pp. 107-201; M^a Luisa CANDAU CHACÓN, *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII*, Sevilla, 1993; M^a Helena SÁNCHEZ ORTEGA, *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen. La perspectiva inquisitorial*, Madrid, 1992.

⁶⁰ ADS, Salces, Fábrica, sg. 2246, visita de 1624, f. 19r. En 1624 el visitador de Salces ordenaba que sólo se confesase a las mujeres durante el día y en la iglesia, advirtiendo que fuera no se haga nunca «salvo en caso de necesidad».

⁶¹ ADS, Gibaja, Fábrica, sg. 2569, visita de 1666. En ese año de 1666, el visitador de la parroquia de Gibaja se expresaba en los términos siguientes: «[...] Por quanto se a experimentado que algunos clérigos seculares o regulares andan bagando de lugar en lugar sin dimisorias ni licencias de los preladados ni estar pasadas por los señores (provesores?) deste arçobi[s]pado, ni se entrometan en las yglesias a predicar ni confesar, ni decir missa con pretexto que la tienen de sus preladados, mandó [...] no los admitan, antes bien den quenta a los señores provesores...».

⁶² *Ibidem*.

contamos con un solo testimonio directo sobre la misma. Así ni siquiera las aglomeraciones de la «semana de galeras» de que hablaban los curas a finales del siglo XVII nos hacen pensar que la administración fuera demasiado reiterada, por lo menos en grandes capas de la población. Estamos seguros de que ésa no fue la realidad en algunos sectores de la pequeña burguesía urbana y de la hidalguía rural: el caso de María Ana de Velarde, la gran benefactora del convento de Las Caldas, y su círculo, así como los movimientos promovidos directa o indirectamente por esta institución, fueron con toda probabilidad minoritarios, pero a buen seguro no únicos.

A tenor de los textos que hemos presentado, la práctica penitencial en Cantabria aparece generalmente lejos de cualquier rigorismo. Es preciso insistir de nuevo en que dicha posibilidad tuvo que presentarse como extremadamente ajena a la mentalidad que parece haber sido predominante, tanto por parte del pueblo, como es natural, como por un sector seguramente mayoritario del clero secular. La descripción de las confesiones realizadas por él mismo que hace el padre del Pozo, aunque posiblemente caricaturizada en algunos casos, deja entrever un ambiente francamente verosímil⁶³. En cuanto a los contenidos «ideológicos» administrados a través del confesionario, éstos son difíciles de precisar, aunque parece cierto que, al menos en el caso de los regulares, estuvieron más que nada centrados en la reforma de las costumbres y de la vida personal. En todo caso el trabajo es descrito como arduo y dificultoso, y sin duda sus frutos no podían ser exagerados⁶⁴.

Conclusivamente, podemos señalar la realidad de la práctica penitencial como un combinado de luces y sombras. La jerarquía intentó garantizar unos mínimos de cumplimiento a través del clero secular que parece ser quedaron asegurados. Como en muchos otros aspectos de la pastoral no parece, sin embargo, que éste dispusiera de los mejores medios de control y propagación del ideal tridentino, una

⁶³ Alonso del POZO, *Historia...*, p. 222, señala que el padre Juan Malfaz, fundador de la observancia en Las Caldas y representante sin duda de la mayor observancia y «dureza» en cuanto a la fe y las costumbres, creó un hábito en cuanto a la práctica de la confesión en Las Caldas que se pretendía lejano de cualquier extremo: «[...] para resolver con acierto las muchas; y graves dificultades, que à cada passo se ofrecen, mucha discrecion para dirigir con cordura à los que tratan de Espiritu, y saber adelantarlos. Requiere gran valor para mirar solo à Dios, y no se dexar llevar de respectos humanos, ni de temores mundanos con Penitentes de Autoridad; y siendo necessario cortar; y cauterizar, como buen Zirujano, y dar Purgas amargas como sabio Medico: Necessita juntar con esto entrañas de Padre, para consolar a los pussilanimos, tentados, y afligidos, recibir con piedad à los flacos. Y gran Paciencia, y tolerancia para con todos, mayormente mugeres, impertinentes, y gente rustica, y ignorante». No es lógico suponer que el clero secular fuese más «ríguroso» con los penitentes, y lo mismo, en buena lógica, podríamos decir del resto de las órdenes religiosas.

⁶⁴ Alonso del POZO, *Historia...*, pp. 253-254: «[...] Y aun siendo Confesiones de gente discreta y entendida es gran trabajo, que sera quando son rusticos, rudos, y ignorantes, que ni saben examinar la Conciencia, ni aun decir sus pecados, si el Confessor no los instruye, y enseña?. Y qué será si después de todo el Penitente es tan rudo, que ni da, ni toma, ni entra, ni sale, ni acierta con cosa?. Ahora dice vna, despues dice otra, de suerte que ni el se sabe explicar, ni el Confessor le toma tino. Aquí son las mayores fatigas, y dessear el Ministro remediar aquella Alma, y aver de discurrirlo él todo hasta entrar en juyzio prudente, que queda satisfecho de la Confesión, y el Penitente de su? [sic] pecados [...] Y juntase à este trabajo otro: que es averlos de instruir comunmente en lo mas principal, y necessario de la doctrina Christiana: darlos Reglas y modo de vida, para que en adelante la tengan como de buenos cristianos [...]».

labor que parece ser recayó en las órdenes religiosas, las cuales podían ofrecer una confesión de mayor calidad y por consiguiente más «eficaz» en orden a la remodelación de las costumbres y la transmisión de nuevos valores. La tarea fue sin duda ingente y muy dificultosa, pese a lo cual, y como veremos más adelante, cosechó ciertos frutos, que no por pasajeros debieron ser menos significativos a tenor de los testimonios que nos ofrecen las fuentes. En lo que se refiere a los contenidos de la práctica penitencial, hubo de todo: desde el mecanicismo más puro y legalista con vistas al «cumplimiento» (que tanta importancia pareció tener para los cántabros de la época: clero y fieles), hasta la especialización y alta «profesionalidad» que mostraron poseer algunas órdenes religiosas. En todo caso, el rigorismo jansenizante no parece haber hallado en La Montaña una tierra de su acomodo, aunque se puedan rastrear ciertos matices (sin duda ninguna involuntarios) entre determinadas personas de los círculos más religiosos procedentes de la hidalguía rural.

Cuando el día 23 del mes de octubre de 1628, el correspondiente visitador ordenaba a los curas de Salces visitar con «amor y caridad a los enfermos», no hacía más que transmitir el mandato conciliar que situaba definitivamente a la Unción de enfermos (o Extremaunción, de acuerdo con la terminología de la época) en un contexto en el que habría de permanecer hasta la renovación litúrgica posterior al Vaticano II. En efecto, Trento concedió una importancia notable a este sacramento⁶⁵ y a su pastoral, y no cabe duda de que dicha pastoral fue perfectamente asumida por las jerarquías diocesanas. En el mismo lugar de Salces, cuatro años antes, se hacía hincapié en que el ministro «fuera con la mayor cantidad de luces y acompañamiento», para lo cual había de tocarse primero la campana, de modo que se congregase el mayor número posible de feligreses, o al menos rezasen al oír tañer la misma: de ambas maneras ganaban 40 indulgencias⁶⁶. El mismo mandato se reiterará casi cuarenta años más tarde⁶⁷.

La práctica era habitual. El visitador de Aroco, en 1624, instaba así al cura: «procure baya con las más luces y acompañamiento posible, haciendo primero señal con la campana para que se junten los feligreses, y les diga y declare las indulgencias y gracias que ganan los que le acompañan con luces y sin ellas y lo que reñaren al son de la campanilla estando impedidos para le acompañar»⁶⁸. En otros lugares, bien distantes geográficamente, se insiste en términos similares. Así el visitador de Arnüero en 1661 recuerda al párroco cómo debe administrar el sacramento de la Extremaunción: «[...] por lo que importa para la salvación de los en-

⁶⁵ Giuseppe ALBERIGO, *Storia dei ...*, pp. . Los aspectos relacionados con este sacramento se trataron en la sesión XIV (25 de noviembre de 1551), juntamente con los de la Penitencia. La doctrina quedó definida, así como las personas a quienes estaba destinada: «Se dice también que esta unción debe ser hecha a los enfermos, especialmente a aquellos que han enfermado tan gravemente como para dar la impresión de estar al fin de sus vidas: por esto se llama el sacramento de los moribundos».

⁶⁶ ADS, Salces, Libro de Fábrica, sg. 2246, visita de 1624, f. 19r.

⁶⁷ *Ibidem*, cfr. visita de 1660.

⁶⁸ ADS, Aroco, Libro de Fábrica, sg. 1668, visita de 1624.

fermos, ayudarle[s] a morir y disponerle[s] con obras de amor de Dios y virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, exhorta a todos los curas les ayuden en la hora de la muerte, y por cada uno que asistieren les concede 40 días de indulgencia»⁶⁹. Por los mismos años, el visitador de Hazas de Cesto, es aún más explícito con la dimensión pastoral:

«Y por quanto a la hora de la muerte es quando nezesitan los enfermos de asistencia para el buen gobierno y dirección de sus almas a la salvación, mandó su Señoría que de aquí adelante, quando el cura admin[i]strare el santo sacramento de la extremaunción a los enfermos, los asistan con todo cariño y charidad [en]fervorizándoles con los actos de amor de Dios que pide semejante lance»⁷⁰.

La insistencia es especial en estos años de la sexta decena del siglo. En Salces, una vez más, se insta a los curas a que vayan más allá del mero cumplimiento sacramental y ayuden al enfermo al «bien morir», otorgándoles personalmente las 40 indulgencias por cada persona asistida en este trance⁷¹. Por la misma época se exhortaba a fieles y sacerdotes en Gibaja a que «no perdiesen el tiempo» a la hora de «[...] les administrar los santos sacramentos de confesión, comunión y extremaunción»⁷².

No nos cabe duda de que dicha insistencia fue fructífera, y probablemente innecesaria: no existen evidencias de que los enfermos carecieran del conveniente auxilio espiritual, salvo casos muy contados, y, por otro lado, no aparece una sola contestación ni cuestionamiento de la indispensabilidad del mismo. De hecho, el porcentaje de presbíteros en relación con el número de fieles era en éste, como en otros sacramentos de administración puntual, una garantía. Y parece que el uso estuvo lo suficientemente enraizado en la conciencia colectiva como para que la individual (entiéndase la de fieles y pastores) tuviese alguna posibilidad de cuestionar cosa alguna, aunque la interiorización «auténtica» dejara mucho que desear.

4. CONFIRMACIÓN.

La administración del sacramento de la confirmación ha sido variada a lo largo de la historia, y su propio contenido teológico ha dado lugar a diferentes interpretaciones. Su existencia ha estado siempre, y sigue estando, ligada a la realidad del bautismo de forma esencial⁷³. El desarrollo histórico del ritual y las condiciones de

⁶⁹ ADS, Arnúero, Libro de Fábrica, sg. 6301, visita de 1661. Está realizada por el arzobispo, quien envió al lugar en su nombre al capellán de Limpías. La cita entrecomillada se ha realizado con la grafía actual.

⁷⁰ ADS, Hazas de Cesto, Fábrica, sg. 2524, visita de 1668.

⁷¹ ADS, Salces, Libro de Fábrica, sg. 2246 y 2247, visita de 1660.

⁷² ADS, Gibaja, Libro de Fábrica, sg. 2569, visita de 1666.

⁷³ Como afirma Sigisbert REGLI, «El sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano», en VVAA, *Mysterium Salutis*, tomo V, Madrid 1984, p. 286: «[...] En la Iglesia primitiva y hasta entrada la Alta Edad Media no hubo, ni en Oriente ni en Occidente, una celebración peculiar de la confirmación. Tam-

su administración han sido complejas⁷⁴, lo que ha hecho de este sacramento uno de los más variables en cuanto a su administración. Sin duda ninguna, y tal vez debido a los cambios experimentados a lo largo de su historia, fue con harta diferencia el menos administrado de todos (salvo, naturalmente, el orden sacerdotal). Es posible que hubiese una cierta conciencia de que no era «tan» necesario como los demás en orden a la salvación del alma y, por otro lado debía tener, tratándose de un acto puramente ritual como veremos, escasas oportunidades de aprovechamiento en lo que se refiere a la «reforma de las costumbres».

Hay muchas señales de un cierto sentimiento de ¿«secundariedad»? En la inmensa mayoría de los registros conservados en el Archivo Diocesano de Santander los confirmados no cuentan con un libro propio, anotándose sus partidas de forma aleatoria en el interior de otros (con preferencia en el de «Bautizados»). Se puede considerar que son relativamente escasas (siempre, evidentemente, que se las compare con las de otros registros) y aparecen con considerable prontitud⁷⁵. Sin embargo, es evidente que tanto en la mente de los obispos burgaleses como en la de los habitantes de la región existía una conciencia de la necesidad de su recepción: los primeros se esforzaron en cumplir con una tarea que les competía (no

poco existía en este tiempo la idea de que la celebración única de la iniciación abarcase dos sacramentos», citado por Casiano FLORISTAN, *Para comprender el Catecumenado*, Estella 1989. Véase también Louis LIGIER, *La confirmation. Sens et conjuncture ecuménique hier et aujourd'hui*, Paris, 1973.

⁷⁴ Según John SCHANZ, *Los sacramentos en la vida ...*, pp. 159-161: «[...] Algunas prácticas de la Iglesia primitiva hacen difícil el trazar el desarrollo histórico del ritual de la confirmación. En primer lugar, existe el hecho de que en la primitiva cristiandad, el bautismo y la confirmación se administraban juntos como parte de la iniciación del cristiano, que se consideraba como un acontecimiento continuo, a saber, la entrada en la Iglesia reviviendo la muerte y la resurrección de Cristo. Después del bautismo, el cristiano era ungido, el obispo le imponía las manos, y le hacía la señal de la cruz en la frente. Sólo entonces se le permitía unirse a los fieles en el sacrificio eucarístico. Toda la ceremonia que precedía a la Eucaristía era a menudo llamada 'bautismo' o 'el sello' (*sphragis*). Por esto, mientras la Iglesia consideró la unción y la imposición de manos como signos del don del Espíritu, no se acuñó un nombre distinto para el sacramento del Espíritu, hasta que en el siglo V el término 'confirmación' aparece en los Concilios de Riez (439) y de Orange (441). Sin embargo, los dos sacramentos aparecen como algo claramente distinto en la *Tradición Apostólica* de San Hipólito (c. 215), cuando trata de las prácticas de la Iglesia en Roma [...] En resumen, pues, el signo o ritual externo de la confirmación ha sufrido un complicado desarrollo. En el rito romano de la confirmación aparecen tres ceremonias distintas: una imposición de manos colectiva, acompañada de una solemne invocación al Espíritu Santo, una unción y una señal de la cruz. En el siglo V, o antes, la unción y la señal de la cruz se unieron. Desde el siglo XVIII, se añade al acto de la señal de la cruz una imposición de manos, de modo que el obispo impone primero su mano sobre la cabeza del candidato a la confirmación y después le signa con el crisma en la frente».

⁷⁵ Por ejemplo Santa Olalla de Valdeolea, 1573 (ADS, sg. 6470); Cambarco, 1578 (ADS, sg. 931); Villamoñico, 1578 (ADS, sg. 3492); Laredo, 1583 y 1607 (ADS, sgs. 3292 y 3293); Colindres, 1589 (ADS, sg. 1279); Selaya, 1589 y 1591 (ADS, sg. 1798); Puente Arce, 1589 y 1619 (ADS, sg. 367); Mogro, 1590 y 1594 (ADS, sg. 5115); Rozas, 1592 (ADS, sg. 2084); Soto de Campo, 1593 y 1596 (ADS, sg. 5698); Reinosa, siglo XVI sin determinar (ADS, sg. 1840); San Vicente de La Barquera siglo XVI sin determinar (ADS, sgs. 2981 y 2982); Santayana, siglo XVI sin determinar y 1607 (ADS, sg. 2066); Las Pilas, 1600 (ADS, sg. 6905); Polanco, 1600 (ADS, sg. 6232); Tezanos, 1605 (ADS, sg. 2384); Angulo Osagüera, 1607 (ADS, sg. 2332); Hoz de Marrón, 1607 (ADS, sg. 6024); Sámano, 1607 (ADS, sg. 5147); La Revilla, 1608 y 1619 (ADS, sg. 3746); Suano 1608 (ADS, sg. 5751); Uznayo, 1609 y 1616 (ADS, sgs. 4014 y 4015); Hoz de Anero, 1614 (ADS, sg. 680); Secadura, 1614 (ADS, sg. 2); Balluerca, 1616 (ADS, sg. 2294); Bárcena de Cudón, 1603 (ADS, sg. 535); Campijo, 1616 (ADS, sg. 7009); Caniego, 1616 (ADS, sg. 2281); Guriezo, (San Vicente), 1616 (ADS, sg. 7092); Rocamundo, 1619 (ADS, sg. 3533); y San Pantaleón de Aras, 1619 (ADS, sg. 984).

sólo en la regulación y vigilancia, como en el caso de los restantes sacramentos, sino en su propia administración, que usualmente tenían que realizar de forma personal), los segundos se quejaron bastante de los largos períodos que se vieron obligados a esperar⁷⁶.

La frecuencia en la administración del sacramento, pues, parece haber sido realmente escasa, aunque conservamos registros muy antiguos, como el de Isla en 1588, cuando un monje irlandés (es de suponer que con la licencia del ordinario de Burgos) confirma a los fieles del pueblo en la iglesia de San Pedro de Noja⁷⁷. Cinco años después el celebrante será el arzobispo Don Cristóbal Vela quien vuelva a ministrar en Laredo, lo mismo que, en 1601, su sucesor Don Antonio Zapata⁷⁸. La

⁷⁶ ¿Cuanto tiempo? Como acabamos de señalar, parecía proverbial la ausencia de confirmación en las Montañas Bajas durante largos períodos. El obispo de Troya (probablemente un auxiliar de Toledo), recorrió La Montaña en 1650 a petición del arzobispo burgalés, con el fin de confirmar, precisamente, así como de atender a las múltiples necesidades que se planteaban en la región y que necesitaban la figura expresa de un prelado. Archivo Secreto Vaticano, *Acta Congregationis Consistorialis, anni 1657-1659*, f. 170r: Su relato es, aunque breve, extraordinario por los datos que proporciona «[...] sobre el segundo y otros artículos [del interrogatorio al que se le somete con vistas a la erección de un obispado en Santander], dijo que el año pasado de 1650, le fue consultado en la ciudad de Toledo, en la que residía, si gustaba de ir al arzobispado de Burgos a confirmar y realizar las otras funciones, por haber muchos años que se había producido la dimisión, y quejas a su Majestad por indisposición del señor Don Francisco Manzo [sic], último arzobispo, y que viese muy bien todo aquel país y que diese noticia, y al instante tuvo gusto el testigo de hacer aquel servicio, por saber el tiempo transcurrido sin que hubiese habido Confirmación. Y llegó el testigo la semana de Pasión, y ordenó más de 500 personas en aquellas órdenes, y confirmó en la capilla arzobispal gran número de gente [...]. Partió el 22 de abril a confirmar, y en 150 días anduvo por todo el arzobispado, salvo cuatro o cinco lugares en los que había estado el señor arzobispo y las personas que crismó fueron 150 mil [sic], y en el lugar de Aguilar de Campo 5.300 en un día. En los lugares circunvecinos a Burgos hacía 14, 16 y 17 años que no se confirmaban; en los montes altos y bajos, 24, 28 y 31 años. La aspereza del país es tan grande en algunas partes que obligó al testigo a andar a caballo más que en carroza y litera y por los montes de Paz [sic] desde Espinosa de Los Monteros. Y le aseguraban que desde el tiempo del señor arzobispo Vela, que eran 82 años, no había estado otro obispo, y la tradición era esto: que había sido mandado por Santa Teresa, según se lo había revelado el Señor. [Puede?] asegurar esta verdad porque hombres y mujeres, llegando a crismarse, se quedaban admirados viendo la mitra, y la llamaban con sus bocas, de lo que puede presumirse que hacía mucho tiempo que no la habían visto» (la traducción es nuestra).

⁷⁷ AHN, Consejos, legajo 16123, sin foliar. Ciertamente la queja fue frecuente y antigua. El 1 de septiembre de 1633 parece ser el propio arzobispo Monseñor don Fernando de Andrade quien escribe al secretario real don Antonio Alosa Rodarte en los siguientes términos: «[...] las costumbres de los naturales están muy extragadas [sic] y se hallan muy faltos de doctrina, y en muchos años no alcançan ni aún el sacramento de la confirmación [...]».

⁷⁸ ADS, Isla, Libro de Fábrica, sg. 6270, visita de 1588, sin foliar. Las cosas no parecían demasiado mejor 113 años después. El testimonio (que debemos considerar inusualmente fidedigno) del obispo de Pamplona, anterior provisor vicario general y juez metropolitano de la mitra burgalesa, que ya hemos tenido ocasión de aludir, describe de forma gráfica la forma en que se realizó la última visita por parte del arzobispo en 1747. En su relato señala que aquel solo visitaba personalmente aquella iglesia: «[...] donde hacía mansión, comediando la visita de las demás iglesias a Don Joseph de Lerarza, visitador, y este examinaba a los eclesiásticos sobre litteratura y zeremonias, y este mismo visitador, por la distancia de los lugares, aspereza y peligros de los caminos, subdelegaba sus facultades para la expresada visitta en otros eclesiásticos de su confianza, si bien que los curas, beneficiados y capellanes y los seculares que tenían a su cargo obras pías concurrían al lugar donde paraba el arzobispo, unos con sus licencias de celebrar y confesar y otros con sus libros y papeles necesarios, todo por la distancia de los lugares, aspereza y peligro de los caminos, lo que fue ocasión, como también la poca dettención que hizo el arzobispo, de que quedasen sin recibir el Santísimo Sacramento de la Confirmación los más de los moradores de dichas Montañas, de suerte que, apenas llegaron a dos parttes de quattro los que fueron confirma-

ocasión siguiente tuvo lugar en 1607, pero desconocemos el nombre del responsable. Y ya no volveremos a encontrarnos más testimonios hasta el año 1676, fecha con que comienza el primer libro de confirmados de la parroquia.

La celebración de Isla debió de ejemplificar un modelo generalizado. Al parecer la costumbre era que el prelado visitante se instalara en algún lugar al que debían acudir los fieles de los lugares cercanos⁷⁹. Es probable, en efecto, que, al menos en algunos lugares, se hiciera un esfuerzo por acudir a la recepción con una cierta formación, aunque fuera mínima. Tenemos casos como el del lugar de Aniezo, en cuyo libro de Fábrica en 1635 aparece la noticia de que en efecto los confirmados acudían a la confirmación «bien preparados»⁸⁰. De cualquier forma, la única manera de averiguar la realidad de la frecuencia de este sacramento y su consiguiente incidencia en la vida espiritual del pueblo montaños de los siglos del Antiguo Régimen sería recurriendo al análisis estadístico. Hemos intentado realizar una aproximación en este sentido: se han seleccionado 113 lugares aleatoriamente de entre aquellos que conservan registros en el Archivo Diocesano de Santander, y que tienen alguna referencia en sus libros parroquiales a la administración de la confirmación al menos en un año. De las series de fechas que aparecen se pueden extraer conclusiones interesantes, no solamente acerca de la frecuencia, sino también de las diferencias entre unos lugares y otros⁸¹.

Son en total 419 las cifras recogidas para estos 113 lugares (a cada uno de los cuales hemos asignado un número, con el fin de que la identificación sea más rápida), las cuales se condensan a su vez en 117 días diferentes y cubren el espectro cronológico situado entre los años 1583 y 1826. De éstos, 31 se repiten en más de cinco núcleos de población, lo que indica fechas prácticamente seguras de crismación en los mismos. En el cuadro siguiente podemos observar los lugares en los que aparecen cada uno de esos 31 años, según la clave proporcionada al pie.

dos, no habiendo visto los más de ellos la cara de sus prelados en más de quarentta años, como sucede en la villa de San Roque de Riomiera [...]».

⁷⁹ ADS, Aroco, Libro de Fábrica, sg. 1668, f. 11r y v. Aparece consignada una orden clara en este sentido el año 1661, en que se manda a quien corresponda: «[...] advirtiese al pueblo y al cura acudiesen con sus hixos y demás perrronas que no estubieren confirmado al dicho lugar y villa de San Martín de Helines, para onçe de dicho mes, donde su señoría administraría el sancto sacramento de la confirmación, previniéndolos a la pureça, devocçión, santidad y limpieza de conçiençia que pedía tan santo sacramento, disponiéndolos a la confesión, actos de contrición, de amor de Dios [...]».

⁸⁰ ADS, Aniezo, Libro de Fábrica, sg. 1938, visita de 1634.

⁸¹ En efecto los registros vienen catalogados por años, normalmente insertos en el libro de Bautizados. Eso sucede con todos los sacramentos, pero en el caso de la confirmación, a diferencia de los demás, es bastante obvio y altamente probable que las fechas que se consignan sean aquellas en las que se realizó la administración de la misma. Se podría objetar que, si en un lugar aparecen los años «x» e «y», correspondientes al catálogo de los confirmados en un libro cualquiera de bautismo, tales fechas no son más que un límite entre el cual habría otras que no aparecen, como es natural, en dicho catálogo. No obstante sí parece claro que dichos días determinados no tienen otro sentido que el de señalarnos dos ocasiones en que el sacramento fue efectivamente administrado. Comprobar todos los libros y fechas, uno por uno habría sido la única forma de esclarecer esto, pero ese trabajo nos parece se habría revelado como poco fructífero. En efecto, a partir de los datos del catálogo (y de su coincidencia en diferentes lugares) podemos deducir sin bastante problemas un gran número de fechas que con toda probabilidad, y como acabamos de decir, correspondieron a momentos concretos de celebración. Ello nos permite una excelente aproximación estadística al fenómeno que estamos intentando determinar.

CUADRO 4: Años más frecuentes en los registros de confirmación y lugares en los que aparecen (cata sobre 113 lugares): siglos XVI-XIX

Años	Lugares	Años	Lugares
1650	8/19/20/21/27/40/41/59/71/72/84/ 88/91/92/94/97/101/106/108/109/ 113	1747	3/6/7/9/10/13/15/21/22/28/30/32/ 34/36/39/40/44/56/61/69/71/72/75/ 76/77/80/81 85/86/112
1661	9/16/37/62/99/113	1753	13/30/34/40/56/58/59/69/71/72/78/ 79/83/93
1676	16/17/20/30/46/61/65/72/82	1763	15/46/56/65/72/82/89
1677	4/23/41/52/59/63/74/83/96	1765	1/10/11/34/75/94/99/106
1689	21/55/56/77/83/97/107	1768	9/13/37/54/61/72/89
1690	4/20/42/61/87/88/92/93	1771	1/47/55/56/64/84/91
1698	27/60/71/76/78/96/108	1777	11/22/23//47/48/57/80/91/101/110
1708	1/8/11/13/14/17/48/52/53/59/61/64/ 66/74/89/93/94/103/111	1779	9/13/61/86/112
1709	21/22/23/26/38/39/40/44/63/67/80/ 87/90/96/99/107/110/113	1785	13/16/30/53/62
1714	4/19/32/42/46/53/65/76/77/79/89/ 93/97/110	1786	15/23/34/42/52/61/72/78/110
1729	33/36/40/76/80/91/97/99	1790	8/16/46/52/59/62/102
1732	9/15/32/44/52/61/62/74/81/86/98	1803	10/11/64/81/85
		1821	4/6/11/22/23/31/48/55/76/77/85/99
		1822	44/56/90/95/100

Fuente: *Catálogo Archivo Diocesano de Santander*, Santander, 1983

CLAVE correspondiente a los lugares: La Abadilla = 1; Abanillas = 2; Abiada = 3; Abionzo = 4; Adal-Treto = 5; Aés = 6; La Aguilera = 7; Aja = 8; Ajo = 9; Alceda = 10; Aloños = 11; Ambrosero = 12; Ampuero = 13; Anaz = 14; Anero = 15; Angulo-Osagüera = 16; Angulo-San Martín de Ahedo = 17; Anzo = 18; Bárcena de Carriedo = 19; Bárcena de Cicero = 20; Bárcena de Cupón = 21; Bárcena Mayor = 22; Bárcena de Pié de Concha = 23; Barcenaciones = 24; Baró = 25; Barreda = 26; Barrio = 27; Barruelo de Carabaos = 28; Bedoya = 29; Beranga = 30; Celis = 31; Cereceda = 32; Cervatos = 33; Cianca = 34; Cicero = 35; Cóbrelles = 36; Colindres = 37; Coo = 38; Correpoco = 39; Cos = 40; Cosío = 41; Cotillo de Anievas = 42; Cuchía = 43; Cueto = 44; Dobres = 45; Entrambasmestas = 46; Escobedo = 47; Esles = 48; Espinama = 49; Espinilla = 50; Frama = 51; Gajano = 52; Gibaja = 53; Golbarido = 54; Gornazo = 55; Guarnido = 56; Guriezo = 57; Helguera y Valles = 58; San Miguel de Heras = 59; Hormiguera = 60; Hoz de Anero = 61; Hoz de Marrón = 62; Ibio = 63; Iruz = 64; Isla = 65; Islares = 66; Labarces = 67; Lamadrid = 68; La Montaña = 69; Lanchares = 70; Lantueno = 71; Laredo = 72; Lebeña = 73; Limpias = 74; Lloreda = 75; Matamorosa = 76; Mazcuerras = 77; Medianedo = 78; Mercadal = 79; Miengo = 80; Miera = 81; Mioño = 82; Mogro = 83; Molledo = 84; Nestares = 85; Noja = 86; Obeso = 87; Obregón = 88; Ojébar = 89; Notoria = 90; Oruña = 91; Pámanes = 92; Pénagos = 93; La Penilla = 94; Peñacastillo = 95; Pie de Concha = 96; Polanco = 97; Pontones = 98; Las Presillas = 99; Puente Arce = 100; Pujayo = 101; Quintana de Soba = 102; Rada = 103; Rasgada = 104; Reinosa = 105; Renedo = 106; Reocín = 107; Reocín de los Molinos = 108; La Revilla = 109; San Martín de Quevedo = 110; San Martín = 111; San Miguel de Aras = 112; San Román de la Llanilla = 113.

No cabe duda de que hay ciertas conclusiones que se imponen por sí mismas. La primera que se extrae con facilidad es que, como sospechábamos ya a partir de

las noticias proporcionadas por el resto de la documentación, las visitas cuyo objetivo era administrar la confirmación eran por lo general muy parciales desde un punto de vista geográfico (al igual que sucedió, probablemente, con todas las demás). Dichas visitas se organizaban por zonas o arciprestazgos y parece claro que de forma desigual. Sin duda aquellas comarcas más cercanas a los grandes núcleos urbanos como Laredo o Santander fueron más privilegiadas, de la misma forma que las más próximas a los grandes ejes de comunicación (por la costa, o bien hacia Castilla). Por el contrario, los núcleos más apartados fueron menos visitados. En definitiva, la geografía imponía una pastoral (lo cual hasta cierto punto era lógico). Lo curioso es que no parece que aumentase excesivamente la administración del sacramento después de la tan deseada erección de un obispado propio. De hecho, si nos seguimos ateniendo a la aparición de fechas clave en los registros de los lugares seleccionados, comprobamos con facilidad que las fechas posteriores a 1754 aparecen de forma incluso más escasa que las de la primera mitad del siglo XVIII. Es del todo punto creíble, y lógico de suponer por añadidura, que las salidas de los obispos montañeses fuesen temporalmente más cortas. Sin duda que ello pudo implicar una calidad pastoral significativamente mayor, pero no necesariamente un número más crecido de lugares visitados, lo que explicaría esta aparente continuidad: la tentación o necesidad de regresar pronto a Santander, unida a la dificultad de organizar una nueva salida pudieron posiblemente influir en dicho sentido. A todo esto habría que añadir los tiempos políticamente inestables por los que pasó Cantabria desde los inicios del siglo XIX, unidos a las dificultades de organización y puesta en marcha de un nuevo obispado (ciertamente no sobrado de recursos de ninguna clase) a la que los nuevos prelados debieron hacer frente, y que a buen seguro tuvieron que mermar considerablemente su disponibilidad pastoral.

De todas formas, no cabe duda de que, al menos durante una gran parte del período cronológico objeto de nuestro estudio, la «calidad» pastoral del sacramento fue escasa. Es difícil deducir algo diferente de la contundencia involuntaria con que los testimonios singulares relatan la preparación precipitada del mismo (si es que la había en realidad) y los testimonios estadísticos su celeridad en cuanto a la celebración (recordemos el caso de la última visita general pre-erección en 1749). Tal vez era difícil conseguir otra cosa antes de que el breve verano de La Montaña finalizase y los puertos se pusieran impracticables por el barro y la nieve: el camino de Reinosa llegó tarde y ésto, unido quizá a una concepción tal vez demasiado «sacramentalista» (pero sólo desde nuestra concepción), que primaba la administración más que la pastoral, explica suficientemente el estado de cosas que en lo concerniente a la práctica de la confirmación hemos querido describir y analizar⁸².

⁸² Un estudio exhaustivo de un número considerable de registros de confirmación, anotando el número de personas que lo reciben en cada lugar, así como el nombre del celebrante (si es que se proporciona) y algunos otros datos, podría matizar algo estas afirmaciones, aunque dudamos bastante que afectara en serio a nuestras conclusiones fundamentales.

5. MATRIMONIO.

El cuarto (cronológicamente hablando) de los sacramentos recibidos por los laicos, fue el último en ser tratado durante el Concilio de Trento. Hubo casi que esperar al final del mismo (sesión XXIV: 11 de noviembre de 1563). Sin embargo, los padres conciliares trataron el tema con cierta extensión⁸³.

En la Cantabria de los siglos XVI a XIX, el matrimonio tuvo, como en todas partes, una gran importancia antropológica y social. Naturalmente, el aspecto sacramental era sólo una parte del conjunto de contenidos que la comunidad atribuía al enlace legítimo entre un hombre y una mujer, lo que venía a suponer que la lectura del mismo no siempre coincidió desde ambas partes, y es precisamente esa falta de coincidencia, una vez más, la que nos da las pautas de la realidad de un proceso de asimilación, que es en definitiva la columna vertebral del significado de la confesionalización.

Sin duda, uno de los aspectos que más preocupó a los obispos y sus visitantes en La Montaña fue el tema de los esponsales. Esta especie de «matrimonio en dos tiempos», que hacía que las parejas se desposasen primero y se casasen formalmente después, supuso no pocos problemas de cara a la pastoral matrimonial que pretendía establecer la jerarquía. Y era además una preocupación antigua que no se circunscribió tan sólo al ámbito remoto de la vieja Cantabria (así ya las

⁸³ No era para menos. La regulación de una institución de la que dependían tantas cosas y que había estado demasiado sujeta durante siglos a los usos y costumbres de cada país, era fundamental para una Iglesia Católica que aspiraba más que nunca a la universalidad, a la claridad y al orden en un mundo confuso, en el que, por vez primera en Occidente, había perdido su cualidad de instancia moral superior y única. De hecho, en el único sacramento en el que el ministro ordinario son los laicos (los contrayentes), el papel eclesiástico debía, como testigo verdaderamente «cualificado», observar con celo que el ritual y las condiciones de validez y/o legalidad fuesen suficientes al oficiar una celebración en que los abusos (y la jerarquía lo sabía muy bien) eran obstinados y frecuentes. Sin embargo, lo que más parecía preocupar a los obispos tridentinos era precisamente la discusión abierta por parte de algunos de principios que habían permanecido inmutables (al menos doctrinalmente) durante siglos, como se desprende de la versión de Giuseppe ALBERIGO, *Storia dei ...*, p. 678: «[...] hombres impíos de este siglo, no solamente se han formado una opinión falsa de este venerable sacramento, sino que, según su propia costumbre, con el pretexto del evangelio han introducido la libertad de la carne, y con la boca y los escritos han afirmado muchas cosas ajenas al sentir de la Iglesia católica y de la tradición aprobada desde el tiempo de los apóstoles, no sin gran daño de los fieles cristianos [...]» (traducción nuestra). De hecho basta seguir el desarrollo de los cánones para percibir los aspectos que preocupaban más: esencia sacramental del matrimonio; bigamia; consanguinidad y dispensas; impedimentos dirimentes; divorcio por diferentes causas; matrimonios ratos y no consumados; separación; matrimonio de consagrados; preferencia del estado de castidad al del matrimonio; prohibición de celebrar las nupcias en determinados tiempos y afirmación de la competencia de los jueces eclesiásticos sobre las causas matrimoniales. Los cánones sobre la reforma, por su parte, tocan otros aspectos problemáticos, como los matrimonios clandestinos, la forma de celebración válida, el parentesco espiritual, el rapto y el concubinato, los matrimonios forzosos, etc. La Iglesia pretendía crear un marco válido y realista en un ámbito extremadamente problemático. El matrimonio era, tal vez, el sacramento en el que se cometían mayores irregularidades y en el que estas tenían repercusiones sociales más considerables. Así, el modelo que ahora se intentaba imponer no era exactamente el mismo que la sociedad tradicional consideraba habitual y deseable en todos los casos. Por supuesto, las costumbres más o menos admitidas *de facto* que rodeaban la relación estable entre un hombre y una mujer estaban lejos muchas veces de lo que la Iglesia pretendía. Y esto, tanto en la Europa católica como en la protestante.

constituciones sinodales de Don Luis de Acuña de 1474 especificaban el impedimento de que dichos esponsales fueran celebrados entre menores de 7 años). Sin embargo, fue la costumbre (extendida a tenor de lo que las visitas abundan en ella) de celebrar únicamente dichos esponsales, sin validar posteriormente el matrimonio, lo que más preocupó a los visitantes. Por ignorancia o descuido, parece que un buen número de parejas comenzaban la vida matrimonial sin recibir el sacramento propiamente dicho⁸⁴. Tantas advertencias no debieron ser gratuitas. Efectivamente, se observa, al menos durante todo el siglo XVII, una confusión bastante generalizada en muchas personas entre los esponsales y el matrimonio propiamente dicho o, al menos, una interpretación muy diferente del significado de los mismos en relación con la de los visitantes. De lo que no podemos dudar, en todo caso, es de la extensión que tuvo el fenómeno⁸⁵.

Otro problema típico que planteó impedimentos serios a la celebración del sacramento matrimonial fue la consanguinidad de los contrayentes. La necesidad de encontrar esposo u esposa fuera del núcleo de residencia debió constituir un problema insalvable para muchos de nuestros antepasados, en un mundo en el que la peligrosidad aumentaba en círculos concéntricos a medida que uno se alejaba de dicho núcleo e iban desapareciendo las referencias familiares, vecinales o de conocidos. En zonas de accesibilidad difícil (una categoría en la que se encontraba

⁸⁴ Así, por ejemplo dicha permanencia se señala más de cincuenta años después de la clausura de Trento en Barcenaciones, 1625 (ADS, Barcenaciones, Libro de Fábrica, sg. 4822, f. 89v), y en Arnüero, en una fecha tan tardía como 1672, todavía se nos informa de que «hay muchas personas desposadas por palabras de presente que aún no han recibido la bendición nupcial» (ADS, Arnüero, Libro de Fábrica, sg. 6301, visita de 1672). Estas irregularidades no debieron ser infrecuentes, por cuanto el visitador de Gibaja, en 1665, insta a los curas a que tuviesen: «[...] particular cuidado de los que estuvieren tratados de se casar por esponsales de futuro no se comuniquen ni traten, ni entre el uno en casa del otro asta que se aian casado in facie Ecclesia. Y antes además de que les conste aver corrido las tres admonestaciones que mandó el Santo Concilio de Trento. Y que en ellas no se aia resultado impedimento verán los escritos de bautizados, y de ellos reconocerán si entre ellos, aya algún parentesco espiritual, con que se asegura mexor de no aver inpedimento, y podrá zelebrar más lexítimamente el Santo Sacramento del matrimonio, con que harán uno y otro servicio a Dios Nuestro Señor, y evitarán ofensas suias [...]» (ADS, Gibaja, Libro de Fábrica, sg. 2569, visita de 1665). Volviendo a Barcenaciones, y en la misma fecha de 1672, nos encontramos con el testimonio del visitador, quien afirma: «[...] Ottrosí, resultó de la secreta que Diego Bustamante y Catalina de Agüera, naturales del dicho lugar, a más de dos años que se trataron de cassar, y se hizieron las amonestaciones y no están desposados, por que les mandó su merced que dentro de ocho días de orden de que se hagan de nuevo las amonestaciones, y no resultando dellas ynpedimento, se cassen y velen acavadas que sean de hazer las dichas amonestaciones dentro de otros seis días, y passado el término y no lo cumpliendo, el cura del dicho lugar los ebite de los dibinos ofícios hasta que los cumplan» (ADS, Barcenaciones, Libro de Fábrica, sg. 4823). Fueron estas irregularidades las que llevaron sin duda a los visitantes eclesiásticos a reiterar en sus mandatos la obligación de cuidar mucho la realización de las amonestaciones. Estas debían realizarse tres domingos o fiestas anteriores al desposorio, pero en el caso de que hubiesen pasado cuatro meses después de hechas y sin que éste hubiera tenido lugar, era obligatorio volver a efectuar las proclamas, con el fin de «evitar inconvenientes» y a no ser que existiese dispensa arzobispal. Además, como hemos visto ya en el caso de Gibaja, se ordenaba al cura «recorriese» el libro de bautizados con el fin de comprobar si los contrayentes tenían «los años precisos» o existía parentesco ignorado entre ellos (ADS, Salces, Libro de Fábrica, sg. 2246, visita de 1624).

⁸⁵ ADS, Arnüero, Libro de Fábrica, sg. 6301, visita de 1672. Así parece entenderlo, por ejemplo, el visitador de Arnüero, quien declara en 1672 cómo en el lugar existen «muchas personas» que, desposadas por palabras de presente, no habían recibido aún la «bendición nupcial».

en esta época un porcentaje elevado de lugares de Cantabria), la relación consanguínea, agravada por el paso del tiempo, debió ser una auténtica pesadilla para muchos hombres y mujeres⁸⁶. Que dicha realidad tardó mucho en ser razonablemente solucionada, es algo de lo que tenemos constancia al menos hasta la segunda mitad del siglo XX en ciertos lugares.

La realidad de la gran necesidad de dispensas que era preciso solicitar dio lugar a irregularidades notorias, que reflejan la importancia que pudo adquirir el problema en determinados momentos. Cuando el religioso de Santillana, fray Agustín de Haro declara en el *Memorial* de la erección de 1657, señala al respecto:

«[...] sabe dicho testigo que un canónigo del lugar de Santillana, aparentando que tenía correspondencia con Roma, comentaba y trataba con diversos particulares, habitantes en dichas Montañas Bajas, comprometiéndose a obtener dispensas entre parientes para poder contraer matrimonio sin obtenerlas de Roma, suponiendo que le llegaban, y que ya estaban en Burgos⁸⁷. Hacía una especie de mandatos del provisor en los que hacía relación de cómo habían sido presentadas las bulas ante él y verificada la narrativa y que era cierta, dando licencia al párroco para celebrar el matrimonio, suponiendo los nombres y suscripciones, que bastaban para dar crédito a las expediciones⁸⁸. Como la gente es simple la engañaba con facilidad, con lo que consiguió más de 10.000 ducados de plata como fue notorio; y reincidió en este tipo de delito por espacio de algunos años hasta que fue descubierto y se fugó».

Si el testimonio es cierto y fueron efectivamente 10.000 ducados los conseguidos por este método fraudulento, no cabe duda de que las demandas de dispensa debieron ser numerosas, aunque es dudoso que la clase más baja (y mayoritaria) pudiera acudir a influencias tan dudosas y caras como la que representaba el canónigo. Da la impresión de que el afán legitimador era más propio de una clase hidalga, tal vez mejor posicionada y más preocupada por cumplir con detalle los mandamientos de la Iglesia, al menos en asuntos de este tipo,

⁸⁶ Que el hecho fue una realidad en la Europa tradicional lo demuestra el cuidado que tuvo el Concilio en prevenir y legislar situaciones semejantes, según la edición de Giuseppe ALBERIGO, *Storia del ...*, pp. 684-685: «[...] Quien consabidamente creyese poder contraer matrimonio en los grados prohibidos, sea separado y no tenga ninguna esperanza de obtener la dispensa. Esto se observe en modo particular con quien osase no sólo contraer el matrimonio, sino consumarlo. Si lo hubiese hecho, en fin, por ignorancia, por haber descuidado las solemnidades en el contraer el matrimonio, sea sujeto a las mismas penas: no es digno, en efecto, de encontrar fácilmente benevolencia cerca de la Iglesia quien ha descuidado sus saludables amonestaciones. Pero, si, habiéndose atendido a las formas, seguidamente se vienes a conocer algún impedimento, del cual probablemente no ha habido conocimiento, en este caso más fácilmente y gratuitamente se les podrá conceder la dispensa. Para los matrimonios a contraer no se concedan en absoluto dispensas, o raramente; y esto, además, no sin motivo y gratuitamente. En el segundo grado no se dispense nunca, si no es entre grandes príncipes y por un motivo público». Sess. XXIV, 11 nov. 1563, capítulo V (la traducción es nuestra).

⁸⁷ Archivo Secreto Vaticano, *Acta Congregationis Consistorialis, anni 1657-1659*, f. 167v-168r. Traducción difícil: «ansí come già erano in Burgos».

⁸⁸ *Ibidem*, «[...] formava un genere di mandati del provisoro in che faceva relatione [qualmente?] erano state presentate avanti lui le bolle et che era verificata la narrativa et essere certa, dando licenza al parrochio delli contrahere accio celebrasse il matrimonio supponendo li nomi et sottoscrittioni, che bastavano a dar credito alle [sic] speditioni».

mientras que serían las capas campesinas de corte más rural aquellas que mostrarían un celo menor por el acomodo con las normas (en especial en las referidas al tema recién visto de la conveniente validación de los esponsales).

El matrimonio, como sacramento, fue sin duda respetado y admitido, aunque no deja de ser llamativa su aparente funcionalidad, que se reflejaba en unas pobres celebraciones festivas tras el sacramento⁸⁹ y no cabe duda de que no existió ningún cuestionamiento social elaborado contra su estatuto de institución «oficial» en la relación convivencial entre hombre y mujer. Sin embargo, no conviene engañarse: grupos relativamente numerosos de personas de ambos sexos escogieron tipos de relación intersexual diferentes, contraviniendo las normas del Concilio de forma decidida y por largos períodos de tiempo⁹⁰. Entre estas personas había clérigos. Cabe preguntarse, y ésta es la gran cuestión a resolver, si fue sólo la debilidad de la carne lo que hizo que dichas personas contravinieran las normas, o si por el contrario muchos de ellos no percibían realmente su comportamiento como una realidad religiosamente incoherente, lo cual viene a ser lo mismo que decir que el sacramento del matrimonio, entendido de la forma clásica, no fue más que un modelo (repetimos que incuestionado en teoría) que convivió con otros tipos de relación que no fueron rechazados por el conjunto social, al menos en ciertas áreas y de ciertas formas.

Creemos con sinceridad que hubo de todo. Existen testimonios sobrados de sentimiento de culpabilidad y también de lo contrario, de aceptación muy fiel de la norma tridentina y también de la existencia de parámetros mentales que distaban leguas de ésta: llegar a esta conclusión ya es un logro.

En conclusión, la práctica sacramental constituyó sin duda un elemento fundamental del proceso de confesionalización. Así, el estudio detallado del mismo en Cantabria entre los siglos XVII y XVIII permite apreciar el desnivel existente entre la extensión y valoración social de algunos sacramentos (bautismo) y las grandes limitaciones de otros (confirmación). La eucaristía desempeñó un papel esencial, pero los datos revelan un trasfondo de irreverencia y escasa asimilación de la concepción tridentina, al igual que sucede con el matrimonio. La penitencia se aplicó sin rigorismo y la administración de la extremaunción estuvo altamente generalizada. La evaluación global dibuja, pues, un cuadro de luces y sombras, muy lejos de los modelos de «uniformidad» y «control» que se han presentado como propios y generalizados para esta época.

⁸⁹ Como señala José MANSO BUSTILLO, *Estado de las Fábricas, Comercio y Agricultura en las montañas de Santander*, (ed. manuscrita de 1790), Santander, 1979.

⁹⁰ Las anotaciones a la visita pastoral de Monseñor Navarrete proporcionan numerosos ejemplos, así como la documentación judicial conservada en los Archivos Municipal de Santillana e Histórico Provincial de Santander.