

# «Para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana» Iglesia, Estado y reforma religiosa en Galicia (siglos XVI-XVII)

Camilo Fernández Cortizo

Universidad de Santiago de Compostela. Facultad de Geografía e Historia

Departamento de Historia Medieval y Moderna

Área de Historia Moderna

Praza da Universidade, 1. 15782 Santiago de Compostela

hm1155@usc.es

## Resumen

La investigación sobre la reforma religiosa en Galicia en la época moderna constituye en la actualidad una corriente que aglutina un número relativamente elevado de autores y de estudios, de cuya nómina se quiere dar cuenta en el presente artículo, que pretende, por una parte, enumerar y describir las líneas de investigación en curso y, por otra, hacer una síntesis de los principales resultados de la investigación sobre la reforma de la Iglesia y del clero gallegos y, más en concreto, sobre la situación en el periodo anterior a su inicio, en el siglo xv, y sobre los procesos de renovación en el seno de las órdenes religiosas, del episcopado, del clero capitular y del parroquial y, finalmente, sobre las relaciones entre la reforma religiosa y la cultura popular y sus resistencias.

**Palabras clave:** reforma religiosa, Galicia, siglos XVI y XVII, clero regular, clero secular, cultura popular.

**Resum.** «*Para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana*»: *Església, Estat i reforma religiosa a Galícia (segles XVI-XVII)*.

La investigació sobre la reforma religiosa a Galícia durant l'època moderna constitueix en l'actualitat un corrent que aglutina un nombre relativament elevat d'autors i d'estudis, dels quals es vol donar compte en el present article, que pretén, d'una banda, enumerar i descriure les línies de recerca en curs i, de l'altra, fer una síntesi dels principals resultats de la investigació sobre la reforma de l'Església i del clergat gallegos i, més concretament, sobre la situació en el període anterior, en el segle xv, i sobre els processos de renovació en el si dels ordes religiosos, de l'episcopat, del clergat capitular i del parroquial i, finalment, sobre les relacions entre la reforma religiosa i la cultura popular i les seves resistències.

**Paraules clau:** reforma religiosa, Galicia, segles xv i xvii, clergat regular, clergat secular, cultura popular.

**Abstract.** «*Para que esta gente bárbara fuese política y doméstica y enseñada en la doctrina cristiana*»: *Church, State and religious reform in Spanish Galicia (xvi<sup>th</sup>-xvii<sup>th</sup> centuries)*

This article describes the historiography about religious reformation in an Early Modern region of Spain called Galicia. It mainly focuses on the relationship between religious reformation and the popular culture and about the process of reformation inside the church.

**Key words:** religious reformation, Galicia, XVI and XVII<sup>th</sup> centuries, clergy, popular culture.

## Sumario

- |   |  |
|---|--|
| 1. El diagnóstico: los «males de las religiones» y «las costumbres estragadas del clero y del pueblo» | 3. La reforma del episcopado y del clero capitular |
| 2. La reforma del clero regular: la monarquía y las Congregaciones de Regular Observancia             | 4. La reforma del clero secular                    |
|   | 5. La cultura popular y la reforma religiosa       |
|   | Bibliografía                                       |

El obispo de Tuy, D. Bartolomé Molina, en 1587 recomendaba a Felipe II reducir a sus fieles «a poblaciones para que esta gente barbara fuese politica y domestica y enseñada en la doctrina cristiana»; la finalidad de esta propuesta puede sintetizar de forma genérica también el objetivo esencial del proceso de confesionalización en Galicia, expresión que, sin embargo, no ha tenido acogida, al igual que la de disciplinamiento social, en la historiografía modernista gallega; a día de hoy se sigue usando el término clásico de reforma religiosa, que, referida al clero secular, se desdobra, según algunos autores, en distintos procesos, de «clericalización», de «moralización» y de «domesticación» (Dubert García, 1994a y 2007; Rey Castelao, 1998b; Saavedra Fernández, 1994) y, referida al pueblo, se equipara, según los autores, a un proceso de aculturación (Dubert García-Fernández Cortizo, 1994; Dubert García, 1994a y 2007) o a «un proyecto de sociedad cristiana» (Saavedra Fernández, 1994; Dubert García, 2007). Independientemente de esta cuestión terminológica, hay ya una coincidencia generalizada en subrayar el papel protagonista de la clerecía en este proceso de confesionalización, reservándose el segundo plano para las autoridades seculares, con excepciones señaladas como la tentativa de reforma de ciertas costumbres por Felipe II en los años 1575-1576 hasta el punto de urgir a los obispos gallegos su corrección en sus respectivas diócesis (García Oro-Portela Silva, 1998a, 1998c), pero, en particular, la reforma de las órdenes monásticas y mendicantes, a la que se etiqueta de «reforma estatal» o se considera como una pieza de un «verdadero programa de Estado», por razón de que la monarquía asumió la iniciativa diplomática y política en su inicio y la tutela y auxilio en su desarrollo a través de los organismos cortesanos (Consejo Real, Junta de Reforma) y, sobre el terreno, de sus justicias y oficiales en Galicia. Fuera de estos ámbitos, el protagonismo de las autoridades seculares señoriales y monárquicas aparece muy difuminado, haciéndose presente en las fuentes eclesiásticas con ocasión de la demanda de ayuda por parte de las autoridades religiosas a fin de controlar o reprimir conductas, costumbres y expansiones festivas anómalas; a este respecto, tampoco puede silenciarse que la actividad de represión del tribunal del Santo Oficio, además de su establecimiento tardío, fue limitada y su penetración débil en el mundo rural gallego de los siglos XVI y XVII (Contreras, 1992; Rey Castelao, 1996 y 1998b; Fernández Cortizo, 2003). Por otra parte, por razones obvias en atención a la propia naturaleza de la sociedad gallega de la época, en la investigación sobre la reforma religiosa domina el ámbito rural, quedando, por

ejemplo, el clero urbano, en concreto el capitular, en cierta penumbra a la hora de reconstruir su proceso de reforma, aunque no debe olvidarse que, al menos en los años finales del xv y en la primera mitad del siglo xvi, fue el que mantuvo la vida administrativa de las diócesis gallegas por razón del absentismo de los prelados.

Dentro de estos parámetros básicos, la investigación sobre la reforma religiosa en Galicia ha experimentado en el transcurso de los últimos veinte años un desarrollo muy intenso según permite confirmar la comparación de los resultados ofrecidos por diferentes balances historiográficos escalonados en el tiempo (Rey Castelao, 1990, 1991, 1993; González Lopo-López López, 2003), el último de los cuales, elaborado a inicios de la década de 2000, valora como «gigantesco» el paso dado entre los años 1980 y el momento actual. Dejando al margen las primeras monografías sobre la reforma de las órdenes monásticas y mendicantes de la autoría de J. García Oro a finales de la década de 1960 (1968, 1971), el arranque definitivo, posibilitado y, en cierto modo, preparado por los estudios de sociología eclesiástica, de las actitudes religiosas y ante la muerte y, finalmente, sobre la alfabetización y la enseñanza, publicados en los años 1980, se produce en la década 1990, con la consiguiente proliferación desde estos años de un importante número de monografías y artículos que, apoyándose en una base documental diversificada y de variada naturaleza, amplían perspectivas, abordan temáticas nuevas y profundizan en otras ya tratadas con anterioridad.

En el capítulo de las fuentes, de las que sólo vamos a enumerar las más consultadas, por lo tanto sin ánimo de exhaustividad, la documentación vaticana (bulas, breves, correspondencia con los embajadores españoles, etc.), y, sobre todo, la de los archivos estatales como el Archivo General de Simancas (cédulas y provisiones reales, cartas de seguro, memoriales e instrucciones de reforma, etc.) y el Archivo Histórico Nacional (correspondencia diplomática, procesos judiciales contra abades y abadesas contrarios a la reforma, libros de ingresos y gastos, libros de apeos, forales, etc.) se han confirmado como indispensables para reconstruir el marco político y jurídico y los ritmos de progreso de las reformas regulares, complementadas ciertamente con la documentación de las propias órdenes religiosas (bularios, definiciones capitulares, memoriales, instrucciones, informes, libros de actas de visitas, libros de administración y gestión del patrimonio, etc.) y con historias y crónicas manuscritas e impresas, en especial en el caso de la orden franciscana (*Annales minorum*, *Arbol chronologico de la provincia de Santiago*) y de la Compañía de Jesús (*Catálogos trienales*, *Cartas annuas*, *Historia de la provincia de España*, etc.). La labor docente, asistencial y pastoral de estos institutos amplía el campo documental a una serie de fuentes de muy variada naturaleza y, por lo tanto, de difícil síntesis y clasificación (actas fundacionales de cátedras de gramática, de colegios; memorias de curso; fundaciones y «relaciones» de misiones; circulares de superiores generales y provinciales; literatura religiosa, biografías, etc.). Por su parte, la documentación diocesana y, en menor medida, la parroquial se han precisado como las más socorridas para el diagnóstico de la situación del clero secular gallego en los siglos xv al xvii y, en consecuencia, para el seguimiento de los medios, procedimientos y ritmos de su renovación interna; sínodos diocesanos, visitas pastorales, cartas pastorales, expedientes de órdenes confor-

man el cuerpo principal de esta serie documental, que tiene un importante complemento en los fondos judiciales de los tribunales diocesanos, de la Real Audiencia de Galicia y, finalmente, en las relaciones de causas del tribunal del Santo Oficio de Santiago. Son estas mismas series documentales que acabamos de enumerar, a las que se pueden sumar las fuentes parroquiales (libros sacramentales, libros de cofradías, *status animarum*, etc.), los protocolos notariales (testamentos, escrituras de fundaciones, inventarios postmortem, etc.), y, más recientemente, las representaciones iconográficas, las que asimismo nos trasladan con mayor precisión, por su mayor riqueza de información, la imagen «social y religiosa» de la sociedad gallega de la época moderna, los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas y, en menor medida, de las seculares para hacer triunfar la reforma religiosa y las resistencias opuestas por el campesinado.

Sobre esta masa documental tan plural cuantitativa y cualitativamente, la investigación de la reforma religiosa se ha orientado hacia cuatro campos principales, en dos de los cuales —reforma del clero regular y del clero secular— predomina una doble óptica de análisis, en razón de su condición de «sujetos» de reforma y también, a la postre, de «agentes» de reforma, que ya no está presente, en toda lógica, en el estudio de «la reformación de lo restante del pueblo»; pero el análisis de los agentes, procedimientos, mecanismos, ritmos y resistencias de este movimiento de renovación religiosa no se ha emprendido sin haber hecho previamente una radiografía y obtenido el correspondiente diagnóstico de la situación religiosa de Galicia en el periodo final de la edad media y en el inicial de la época moderna, para disponer de la imagen del antes y del después y, en consecuencia, para poder valorar la intensidad y la amplitud de los cambios impulsados por la reforma religiosa.

## **1. El diagnóstico: los «males de las religiones» y «las costumbres estragadas del clero y del pueblo»**

El corto periodo de tiempo que transcurre entre 1478 y 1486 viene siendo considerado por medievalistas y modernistas gallegos como un momento decisivo en la toma de conciencia del desorden y anarquía del clero y de la Iglesia gallega; la primera fecha se corresponde con la celebración de la Congregación del clero en Sevilla, en que se discute expresamente en una de sus sesiones la situación de la Iglesia y del clero gallego, urgiendo su reforma; la segunda coincide con el viaje de los Reyes Católicos a Galicia, donde obtienen informaciones de primera mano sobre la anarquía y la decadencia espiritual y material del clero gallego. Un variado abanico de fuentes —los preámbulos de las bulas de reforma y de algunas cartas de amparo regias a los superiores reformadores, las constituciones sinodales, las visitas pastorales, las causas inquisitoriales, las memorias y las relaciones de los órdenes regulares— nos permite también en la actualidad conocer, aunque estas informaciones deben de ser valoradas con las debidas prevenciones por ser testimonios «de parte», la situación religiosa de la época, que es descrita en términos sombríos y, por tanto, de descalificación y de condena. Recopiladas y reunidas por los historiadores gallegos, su relación con relativa frecuencia suele constituir el capítulo preliminar de los estudios sobre la reforma religiosa.

La responsabilidad de la degradación y postración espiritual y material de las órdenes monacales, con diferencias entre benedictinos y cistercienses, en situación menos crítica, se hace recaer, en primer lugar, en el sistema de encomienda, causa de abusos y usurpaciones de heredades, cotos y jurisdicciones monásticas, y de la ocupación de iglesias mediante el «encorozamiento», hasta tal punto frecuente que una de las primeras iniciativas de los Reyes Católicos, en 1486, consistió en impulsar la reforma benefical, aunque sin éxito. La otra lacra de la vida monástica son los abades comendatarios, absentistas en muchos casos, codiciosos en otros, que arrastran a las comunidades a la penuria económica —edificios ruinosos, dificultades de subsistencia de los monjes, pero también a la inobservancia de la antigua regla en forma de quebranto de la clausura y del trabajo manual, de los votos de obediencia, de pobreza y de castidad, en medio de un clima de rutina del fervor religioso y de los oficios divinos y de desidia por la formación intelectual y religiosa. A. Manrique (1659), el historiador por excelencia de la orden cisterciense, resumía esta situación de tiempos pasados señalando que «la observancia en España se halla enfriada, por no decir resquebrajada» (García Oro, 1968 y 1971; Fernández Cortizo, 2000a y 2006; etc.).

Con respecto a las órdenes mendicantes, en particular contra los franciscanos, también domina en los años finales del xv una corriente crítica que se justifica por la relajación de la observancia, en particular del voto de pobreza, por el desprestigio del conventualismo y por las divisiones y luchas internas que animan frecuentes conflictos entre los conventuales y observantes en la conquista de conventos con gran escándalo social (García Oro, 1971; Rey Castelao, 1998).

La imagen del monacato femenino, según las fuentes de la época, no era sustancialmente diferente, aunque de nuevo por ser los testimonios «de parte» deben ser considerados con la debida prevención. En los procesos de «vita et moribus» abiertos contra las abadesas de algunos monasterios benedictinos la condena final y la privación de la abadía se justifica por los muchos y graves «excesos y delictos» (dilapidación de bienes y rentas; ignorancia de los oficios religiosos; estilo de vida aseglarado en cuanto a vestimenta, alimento y recreaciones; incontinencia y trato con clérigos; inobservancia de la abstinencia, del silencio, de la clausura), que son contrarreplicados por las propias procesadas, que niegan los «pecados» más graves (Colombás, 1980; Zaragoza Pascual, 1996, 1997 y 2002). En el caso de las dominicas y clarisas, todavía en los años 1570, su estilo de vida era objeto de preocupación de los obispos gallegos porque, según hacen constar los prelados de Santiago, Tuy y Lugo en sus informes al rey Felipe II, «viven con desenvoltura, sin respecto de la religión ni de las censuras eclesíasticas; salen de los monasterios y se van de caminos y romerías» (García Oro, 1998c y 1999a).

El protagonismo fundamental del episcopado gallego en la reforma religiosa justifica en los últimos años la creciente y primordial atención prestada a la figura del obispo de la época moderna y, a diferencia de los tradicionales episcopologos, centrada, a nivel colectivo, en aspectos como su procedencia territorial, su extracción social y profesional, su edad y formación intelectual y, a nivel individual, en su «biografía reformista» (Barreiro Mallón, 2002; Rey Castelao, 2002b y 2002c; Barreiro Mallón-Rey Castelao, 2002a y 2002b; Pérez López, 2003, etc.).

La reforma religiosa que en Galicia, como en otros reinos hispánicos, se anticipa al Concilio de Trento, en esta fase inicial tropieza con serios obstáculos que hacen depender las iniciativas de renovación de la personalidad y del talante de los obispos, pero también de la particular «asistencia» de sus provisoros y del cabildo catedralicio debido al frecuente absentismo de los prelados —el 48,4% de los compostelanos del siglo xvi—, ocupados en misiones cortesanas y diplomáticas, y a prolongados periodos de vacantía. La pobreza de las diócesis gallegas, con excepción de la de Santiago, las convertía además en sedes de tránsito y de promoción, razón por la cual predominan las primeras preconizaciones (90%), que conllevan la consiguiente inexperiencia en el gobierno diocesano, y también los pontificados de breve duración (en el xvi, 5,5 años en promedio) al menos hasta comienzos del siglo xviii, que dificultan la aplicación de un plan pastoral y de un programa de reforma planificados y estables (González Lopo, 1998a y 2000; Rey Castelao, 1996, 1998a, 1998b, 2002a, 2002b, 2002c; Barreiro Mallón-Rey Castelao, 2002a y 2002b; Pérez López, 2003; etc.). A pesar de estas «lacras» episcopales, en la Galicia pretridentina, en determinados pontificados, la reforma religiosa recibió impulsos, a los que no fueron ajenos los provisoros y el cabildo capitular, que, en todo caso, mantiene una doble posición porque, a la hora de la defensa de ciertos derechos históricos (de presentación de beneficios parroquiales y control de sus sustitutos por el obispo; de visita) y de su organización (estatutos capitulares), se enfrentan a los ordinarios y frenan el impulso reformista diocesano. Faltan estudios sobre los cabildos y las colegiadas, pero los pocos existentes, en particular referidos al compostelano y lucense, presentan un clero «señorializado», copado en buena medida por linajes familiares, que supedita el servicio a la Iglesia a los intereses familiares, siendo en consecuencia poco cumplidor en la asistencia al coro y al culto catedralicio; por otra parte, su vida de ostentación y lujo, sus hábitos especulativos y, finalmente, la defensa de sus honores, privilegios y derechos corporativos, que periódicamente es causa de conflictos con los obispos, son causa de su impopularidad. Pero, aún así los cabildos constituyen «el elemento permanente» de estabilidad diocesana en este ir y venir de obispos durante los siglos xvi y xvii (Barreiro Mallón, 2001 y 2002; Barreiro Mallón-Rey Castelao, 2002a, 2002b y 2002c; García Oro, 2002; García Oro-Portela Silva, 1999a; Rey Castelao, 1993a, 2002b, 2002c).

Descendiendo en la jerarquización eclesiástica, el bajo clero parroquial a comienzos del siglo xvi tendía a confundirse con la comunidad campesina en su vestimenta y apariencia externa, en sus comportamientos y costumbres, porque no en vano era de extracción campesina y participaba de su universo cultural; precisamente la campaña de «clericalización» o, si se prefiere, la sacralización de la figura y función sacerdotal pretendía romper estas ataduras, además de erradicar toda una serie de lacras y vicios, que le restaban ejemplaridad y aptitud para la cura de almas. Entre estos vicios, la bibliografía especializada señala frecuentemente cinco como los más graves y difundidos. En primer lugar, el absentismo, frecuente en esta época como se confirma en la diócesis de Santiago, donde en la visita de 1547-1548 estaban ausentes el 80% de los titulares y, en la de Mondoñedo, en la de 1539, casi la mitad; la concentración de los titulares en ciudades y villas, la acumulación de beneficios y la elevada proporción de los derechos de presentación benefical

en manos de nobles e hidalgos, de monasterios y del clero capitular posibilitaban esta elevada frecuencia de absentismo y de situaciones de sustitución por excusadores, con deficiente o nula formación intelectual y doctrinal; por esta razón, la ignorancia doctrinal se convirtió en la primordial preocupación de los obispos gallegos de la época, por los graves perjuicios para los fieles privados de la predicación y de la instrucción doctrinal. En tercer lugar, estaba también bastante extendida la incontinencia y, por lo tanto, el concubinato clerical, que era admitido socialmente con un alto grado de naturalidad como confirma que en la provincia de Ourense el 20% de los expedientes de órdenes son de hijos ilegítimos de clérigos. Finalmente, la rudeza de costumbres caracterizaba igualmente a un amplio sector de la clerecía rural de este periodo; el estilo de vida aseglarado se observaba en la apariencia externa y en la vestimenta, pero también en sus costumbres y comportamientos; no rehusaban acudir a romerías, ferias y otras recreaciones populares (banquetes de bodas, de mortuorios, cacerías, fiestas); frecuentaban la taberna, gustaban de los juegos de azar y del vino; las prohibiciones contenidas en las constituciones sinodales y en las actas de vistas pastorales avalan la relativa frecuencia de estas costumbres «desarregladas» entre el clero diocesano, al igual que la proliferación de los negocios seculares o de actividades especulativas —compra de tierras y de rentas, comercio de cereales y de vino, aparcería de ganado, préstamos en especie y en dinero— debido a su bajo nivel de ingresos.

Según anticiparon ya algunos obispos del siglo xvi, entre ellos los mindonienses D. Pedro Pacheco y D. Juan de Liermo, la raíz de todos estos problemas era la pobreza en su doble vertiente, social y clerical; en el primer caso, dificultaba la fundación de centros docentes e imposibilitaba el acceso a los mismos de un sector relativamente importante de la sociedad de la época y, por lo tanto, no permitía la selección de la clerecía parroquial; en su dimensión clerical, la pobreza derivaba del bajo nivel de ingresos de los beneficios parroquiales como consecuencia del «minifundismo» parroquial, de su reducido vecindario (21 vecinos en promedio a mediados del xvi) y de la concentración de la renta benefical en privilegiados nobles y eclesiásticos; según estimaciones obtenidas de la visita de 1547-1548 en la diócesis compostelana los ingresos medios sólo alcanzaban 750 rs., a los que había que restar el 41%; en la diócesis de Mondoñedo, sus recursos se reducen a 590 rs. La raíz de los males clericales estaba, por lo tanto, en la pobreza, que favorecía el absentismo, la falta de formación y finalmente la dedicación a actividades especulativas (Bande Rodríguez, 1999 y 2000; Barreiro Mallón, 1988, 1991, 2000, 2001, 2002; Barreiro Mallón-Rey Castelao, 2002a; García Oro, 1979; González Lopo-Precedo Garazo, 1998; Fernández Cortizo, 2003; Rey Castelao, 1996, 1998a, 1998b, etc.).

En toda lógica, la deficiencia doctrinal, el absentismo, la falta de celo pastoral del clero parroquial y, finalmente, la dedicación a actividades especulativas no era el mejor de los avales para impulsar la reforma de la vida religiosa y de las costumbres entre los fieles. En consecuencia, la «falta de doctrina» estaba muy extendida tanto como la ignorancia del pecado y «las costumbres estragadas»; el obispo de Ourense decía de sus fieles en el año 1590 que «viven sin policía, sin trato de gentes políticas».

La práctica religiosa del campesinado estaba profundamente vinculada a la vida cotidiana y a las preocupaciones y necesidades diarias; por esta razón presentaba una dimensión práctica destinada a propiciar y controlar los espíritus y las fuerzas de la naturaleza, con el consiguiente recurso a toda una serie de prácticas y ritos de naturaleza cristiana, mágica y animista que las constituciones sinodales, las actas de visitas pastorales y los procesos inquisitoriales condenan. Pero, a pesar de su prohibición, el campesinado seguía compartiendo la consulta a hechiceros, agoreros, bendicidores, etc., con la visita a las ermitas locales, con más arraigo en esta época que las cofradías en su doble condición de marco de una religiosidad espontánea y de expresión de la identidad y diferenciación parroquial.

Es difícil de concretar en qué medida y con qué secuencias la doctrina de Trento penetró en el mundo rural debido a las fuentes documentales de que disponemos, pero aún así desde hace algunos años este interés por «la religión vivida» ha dejado de restringirse a ciertos aspectos externos de la práctica religiosa, como la misa dominical o el precepto pascual que, por ser de obligado cumplimiento, no parecen ser los indicadores más fidedignos, para ampliarse a otras esferas de la religiosidad, como las devociones, el asociacionismo religioso y la vivencia de la muerte por citar tan solo las más exploradas. El panorama que se observa desde estas atalayas, es la de una vida religiosa poco intensa, salvo en sus aspectos externos, como la misa o el precepto pascual, de cumplimiento muy habitual; asimismo, el de una religiosidad muy apegada a las devociones locales, que se concreta en la primacía de las ermitas sobre las cofradías, razón por la cual en la diócesis compostelana en 1547-1548 existía una ermita por cada tres parroquias, pero en cambio una cofradía por cada cinco feligresías. Si el funcionamiento de cofradías en esta época era inusual también lo era el culto eucarístico como prueba que a mediados del siglo XVI sólo el 13,8% de las parroquias compostelanas disponían de reserva eucarística. Para completar esta imagen, los modernistas gallegos señalan finalmente el carácter más social y comunitario que individual de esta religiosidad que, por otra parte, exterioriza una confusión entre lo sagrado y lo profano o, si se prefiere, una familiaridad con lo sagrado en el trato con la clerecía, en el «uso» de templos e iglesias (almacén de diezmos, escenario de banquetes, de tratos seculares particulares y comunitarios, etc.).

La ignorancia de la doctrina estaba, a entender de algunos obispos e incluso de un inquisidor del tribunal de Santiago, en la raíz de todas estas desviaciones como lo estaba, a su vez, la falta de conciencia del pecado en la de «las costumbres estragadas». Las lamentaciones más graves y reiteradas de las autoridades eclesíásticas se dirigían contra la blasfemia y la libertad sexual (concubinato, simple fornicación, etc.), pero se ampliaban también a otras «recreaciones», como la de la violencia, de la bebida, del juego, de las fiestas y reuniones nocturnas de mozos y mozas, etc. (Barreiro Mallón, 1989, 2000 y 2002; García Oro, 1979; Dubert García, 2007; Dubert García-Fernández Cortizo, 1994; Fernández Cortizo, 2003; Fernández González Lopo-Presedo Garazo, 1998; Rey Castelao, 1996 y 1998b; Saavedra Fernández, 1994).



## 2. La reforma del clero regular: la monarquía y las Congregaciones de Regular Observancia

La reforma de los órdenes monacales, benedictinos y cistercienses, y de las mendicantes, en particular de los franciscanos, es uno de los capítulos mejor conocidos del movimiento reformista del siglo XVI en Galicia, en parte porque los primeros estudios, de autoría de J. García Oro, se remontan ya a los años 1968 y 1971, teniendo en años posteriores continuidad hasta el presente gracias a las sucesivas aportaciones del citado autor (1980, 1991, 1995, 2001, 2006), en ocasiones en colaboración con M<sup>a</sup> J. Portela Silva (1999b, 2001, 2002, 2004) y de otros historiadores modernistas gallegos (Rey Castelao, 1998b; Fernández Cortizo, 2000a, 2005, 2006). El punto de arranque de estos estudios, en toda lógica, coincide con la fase inicial de la propia reforma en el reinado de los Reyes Católicos y, a su vez, el cierre con las iniciativas reformistas de su biznieto Felipe II; en el intermedio, en el reinado de Carlos V se produce la consolidación de las reformas de los órdenes monacales. En este arco temporal que va desde 1487 hasta los años finales de la década de 1560 se sustancia, en definitiva, la suerte y el destino del movimiento de renovación monástica, que presenta cuatro características sustantivas; en primer lugar, el decisivo protagonismo de la monarquía hasta el punto de etiquetarla como una reforma estatal, como un verdadero programa de estado; en segundo lugar, la responsabilidad de su aplicación y ejecución en manos de las Congregaciones de Regular Observancia; en tercer lugar, la radicalidad y el carácter traumático de sus iniciativas y acciones, causa de la consiguiente «judicialización» de la reforma gallega y, finalmente, su anticipación en el tiempo que la convierte en el preámbulo, en un campo de ensayo de las futuras experiencias reformistas por cuanto la correspondiente bula de reforma monástica gallega se expide en 1487, pero la general del Reino en 1493.

Priorizadas estas coordenadas básicas, los estudios sobre la reforma del clero regular en Galicia han tratado de sustanciar cinco cuestiones principales; en primer lugar, la configuración y naturaleza del marco jurídico y político de la reforma, negociado por la monarquía con el papado a través de las bulas de reforma que, en síntesis, se concentran, con alguna excepción (bula de Julio II de 1506), en tres periodos, entre 1487 («Quanta in Dei Ecclesia») y 1494, entre 1523 (patronato regio) y 1531 («Meditatio Cordis Nostri») y, finalmente, entre 1566 y 1569 (breves de reforma de Pío V). El proceso de reforma y unión de los diferentes monasterios y conventos, con sus correspondientes secuencias cronológicas, circunstancias y vicisitudes constituye con relativa frecuencia otro foco de atención; con compases de espera intermedios, la conquista de las casas benedictinas y cistercienses por sus respectivas Congregaciones se produce entre 1487 y 1547, año en que son incorporadas las dos últimas de cada Orden (Poio y Oia), aunque con diferencias cronológicas, ya que en el caso de los cistercienses los éxitos son escasos durante el reinado de los Reyes Católicos y ya definitivos en tiempos del Emperador, a diferencia de lo que ocurre con los benedictinos, aún cuando haya que esperar al reinado de Carlos V para completar su reforma. A los pocos años, sin embargo, ante la necesidad de nuevo de reajustes internos disciplinares en la orden

benedictina, se vuelve a promover una reforma desde dentro por el Abad General Fr. Jorge Manrique (1559-1562), que fructifica en la redacción en 1563 de unas nuevas Constituciones, fuertemente contestadas, al igual que la supresión por el Capítulo General de 1562 de los prioratos de menos de doce monjes, con grave repercusión y oposición en Galicia, pero que finalmente no se ejecuta (Rey Castelao, 1998a, 2002a; García Oro-Portela Silva, 1999b).

La reforma de las órdenes mendicantes sigue, por su parte, su propia evolución a la hora de la incorporación a sus respectivas Observancias. Los conventos dominicos quedan adscritos en su totalidad al Vicariato observante en 1504, no así los franciscanos, cuya reforma, iniciada a partir de 1494, se retrasa en cambio hasta los años finales de la década de 1560 (breves de Pío V de 1566 y 1567), aunque sin el éxito deseado por Felipe II, ya que si los conventuales desaparecen absorbidos por los observantes en una frenética campaña en 1567, subsisten los descalzos, pero sólo temporalmente en Galicia porque los conventos de la custodia de san Simón y san Judas, en la ría de Vigo, tras la supresión de la misma, son incorporados en 1583 a la provincia de Santiago; también sobreviven dos conventos de los terciarios regulares franciscanos, después de la inicial supresión en 1567 de los 8 ó 9 existentes en la provincia de Santiago, la primera en ejecutar de manera inmediata un breve de Pío V y una real cédula de 1567 que contenía este mandato y otro de expropiación de sus bienes, transferidos en 1569 a las monjas franciscanas (Castro, 1983, 1993; García Oro-Portela Silva, 1999b; Rey Castelao, 1998a, 2002a). Las presiones de los terciarios franciscanos en Roma y las dudas de Pío V hasta 1569 sobre su extinción permitirán, sin embargo, su retorno a dos conventos gallegos y la devolución de sus bienes, inicialmente con la condición de no admitir novicios, que se retira en 1593. En definitiva, el éxito de la reforma de la familia franciscana fue parcial por cuanto a la muerte de Felipe II persiste la pluralidad, pero aún así el «saneamiento» logrado impulsó sobre manera la expansión en Galicia del franciscanismo, considerado por Rey Castelao (2002a) como «un elemento clave de la religiosidad postridentina».

La constante de la reforma regular en Galicia es, por lo tanto, el protagonismo de la monarquía y de organismos centrales como el Consejo Real y, en el reinado de Felipe II, la Junta de Reforma (1562) no sólo en la negociación del marco canónico y jurídico de la reforma, sino también en su ejecución e implantación mediante el amparo y auxilio a las Congregaciones de Observancia (cartas de amparo y de protección a los superiores observantes, apoyo militar, presión sobre los abades comendatarios o perpetuos, prohibición de toma de posesión sin previa presentación de las provisiones ante los reyes o el Consejo Real, secuestro de los bienes monásticos para disuadir a los cazadores de beneficios; etc.). Pero ni con el apoyo real, el proceso fue uniforme ni sincrónico en el tiempo. La reforma de las órdenes monacales, en concreto, discurre a lo largo de dos fases; la primera, catalogada de disciplinar, transcurre entre 1487 y 1493 y es encargada a comisarios o delegados reales que realizan tareas de inspección y visita y, por tanto, de reajuste disciplinar; desde 1494, ante los escasos éxitos de la etapa anterior, por petición expresa de los Reyes Católicos, la implantación de la reforma, aunque sin abandonar su control por la Corte, se deja ya en manos de las respectivas

Observancias que, autorizadas sólo para unir las casas reformadas siempre y cuando lo decidan libre y espontáneamente, no dudan en utilizar métodos expeditivos y traumáticos hasta el punto de aparecer estas uniones como auténticos asaltos y conquistas, que provocan una «judicialización» de la reforma gallega en los tribunales romanos y también un amplio frente de oposición en Galicia, ciertamente menos intenso entre los dominicos y los franciscanos conventuales (abades y abadesas depuestos, comunidades conventuales, prelados perjudicados en sus derechos jurisdiccionales y de visita, nobles e hidalgos asimismo lesionados en sus intereses patrimoniales, etc.). Las estrategias de unión y las modalidades y protagonistas de estas resistencias constituyen, por esta razón, otro capítulo casi obligado; entre las primeras, las circunstancias dictan en muchos casos su ley; la reforma es pacífica si coincide con la vacante por la muerte del abad o si resulta de pactos o de la resignación del abad a cambio de una pensión vitalicia anual, pero a veces es de dudosa legitimidad, cuando se produce por la fuerza o de resultados de un proceso «de vita et moribus» a los abades y abadesas opositores que finaliza con la condena y privación de la abadía; las apelaciones judiciales ante los tribunales romanos y las resistencias serán lógicamente la secuela final.

Con todo, la imposición de la reforma del clero regular se consumó, pero además con consecuencias sustantivas para la vida de los monasterios y conventos gallegos. En primer lugar, el mapa monástico gallego de las Órdenes de San Benito y del Císter sufrió un cambio drástico debido a la desaparición de gran número de pequeños monasterios rurales y su transformación en prioratos incorporados a los subsistentes «más abastados»; el caso extremo fue el del monacato femenino, ya que desde comienzos del siglo XVI sólo pervive el monasterio benedictino de San Paio de Antealtares de Santiago de Compostela y el cisterciense de Ferreira de Pantón (Lugo); de esta forma, el antiguo modelo monástico de pequeñas casas, aisladas, relativamente autónomas se sustituye por otro centralizado, disciplinado, económicamente mejor dotado y de comunidades más numerosas. En segundo, lugar la unión a las Observancias propició un movimiento de recuperación económica, posible gracias a la anexión de los prioratos y de sus dominios y rentas, pero también al incremento de ingresos mediante la recobración de bienes y rentas hasta este momento usurpadas; la actualización de los contratos forales, los apeos y deslindes de la propiedad frecuentes en todos los monasterios a partir de los años 1520 y, finalmente, las demandas de reivindicación de bienes ante la Real Audiencia de Galicia constituyen, sin duda, sus resortes básicos. En tercer lugar, «con los nuevos dueños», la antigua autonomía se sustituyó por la centralización e incluso por «el despotismo» de los superiores observantes, germen en el futuro de una confrontación entre el centro y la periferia, que se agrava desde mediados del siglo XVI y que a lo largo del siglo XVII generará tensiones «nacionalistas», siendo uno de los principales animadores el partido de «los gallegos» por el desacuerdo en la elección y distribución de oficios que, tras sucesivas concordias poco estables, deriva entre los benedictinos en la alternancia entre los tres partidos en la elección del General (Constituciones de 1671), y entre los cistercienses (1671) y los franciscanos (1681) en las bulas «bipartitas» que acuerdan asimismo un sistema de distribución y de alternancia entre los dos partidos en los principales cargos, que tampoco logró des-

terror definitivamente las tensiones internas (Castro, 1993; García Oro-Portela Silva, 2001, 2002; Zaragoza Pascual, IV, 1982).

El proceso de reforma de las órdenes regulares es sin duda una de las parcelas mejor conocidas del movimiento de renovación eclesiástica en Galicia, como también lo empieza a ser en la actualidad el papel de estos mismos institutos como agentes de la reforma en campos como el de la docencia y, en particular, de la predicación y del apostolado populares, gracias al desarrollo alcanzado desde hace ya algunos años por diferentes corrientes de investigación, sobre la enseñanza, pero también sobre el asociacionismo religioso, sobre el mundo de las devociones, sobre la vivencia de la muerte y, finalmente, sobre el apostolado misional.

Ya se ha señalado que una preocupación fundamental de las autoridades eclesiásticas era la ignorancia clerical, de difícil solución a causa del corto número y de la mala calidad de los centros de enseñanza, pero sobre todo de la inexistencia de seminarios, con excepción de los de Mondoñedo y de Lugo, siempre que se consideren como tales a simples centros de gramática para la formación de un reducido número de escolares pobres. En consecuencia, la dependencia de la formación del clero de las pocas cátedras de gramática existentes en ciudades y villas era fundamental, pero su número se incrementa sólo débilmente a lo largo de los siglos XVI y XVII; para paliar en algún modo esta situación de insuficiencia de centros docentes sirvieron algunos conventos de órdenes regulares, en particular de los franciscanos y de los dominicos a partir de 1621, convertidos en colegios destinados ante todo a reclutar y formar sus novicios, pero que en algunos casos mantenían cátedras públicas de gramática, filosofía y teología moral para clérigos y seglares. No obstante la novedad más sobresaliente en el ámbito de la enseñanza fue la irrupción de la Compañía de Jesús que abrió su primer colegio en Monterrei en 1556, al que sumaron otros cinco entre esta fecha y 1683. Las circunstancias y vicisitudes de su fundación, así como sus funciones, la principal ciertamente la docente, pero también como sedes de congregaciones marianas, como casa de ejercicios espirituales y como plataformas de campañas misionales son conocidas en la actualidad en sus líneas maestras gracias a la monografía de E. Rivera Vázquez (1989). Del colegio de Monterrei salieron los primeros equipos de misioneros que, junto con los de otras órdenes como los franciscanos y dominicos, pusieron a punto en los años 1560 esta nueva forma de apostolado, las misiones populares, que, sin embargo, sólo alcanza su periodo de apogeo a partir del último tercio del siglo XVII, coincidiendo con las campañas del jesuita P. Tirso González, del capuchino P. Carabantes y, finalmente, con la fundación del Colegio de Misiones en 1695 en el convento franciscano de Cambados, trasladado en los primeros años del siglo XVIII al de Herbón. Sus métodos, sus ejercicios —catequesis, sermón, actos de contrición y procesiones de penitencia—, sus objetivos —instruir, convertir, fomentar hábitos sacramentales y devocionales a través de la fundación de congregaciones, restaurar la paz social— y, finalmente, sus frutos son hoy mejor conocidos gracias a la aparición en los inicios de la presente década de una corriente de investigación todavía en su fase inicial de desarrollo (Fernández Cortizo, 2000b, 2001, 2002, 2003; Barreiro Mallón, 2002; Dubert, 2007). En estado más avanzado están ya las relativas al asociacionismo religioso, al mundo devocional y a las actitudes ante la

muerte, que permiten completar el protagonismo de las órdenes religiosas en el campo pastoral y devocional; en concreto, en el fomento de las cofradías del Rosario, tarea en la que destacan ante todo los dominicos, pero que no descuidan también los jesuitas y capuchinos (Fernández Cortizo, 2002; 2003; González Lopo, 1996, 1997); en el fomento de la pastoral de la confesión y de la comunión (Fernández Cortizo, 2001; González Lopo, 2002b), en la difusión del culto eucarístico o de devociones cristológicas, como la del Sagrado Corazón de Jesús por los jesuitas (González Lopo, 2002b, 2005) o, para terminar, en la profunda transformación de la vivencia de la muerte, donde la influencia de la orden franciscana fue fundamental a la hora de «clericalizar» la muerte, haciendo indispensable el sacerdote y la extremaunción en la hora final, pero también de «cristianizarla» a través de la difusión de la mortaja franciscana, de la multiplicación de las misas por una vez o, finalmente, de la mayor frecuencia de fundaciones perpetuas en sintonía con la expansión del culto de las Ánimas del Purgatorio (González Lopo, 1984, 1988, 1989, 2002a; Dubert, 2007).

### 3. La reforma del episcopado y del clero capitular

La historia del episcopado gallego de la época moderna hasta hace relativamente pocos años estaba contenida fundamentalmente en los tradicionales episcopologios, algunos de los cuales se remontan ya al siglo xvii (Sandoval, 1610; González Davila, 1645) y tienen continuidad hasta el presente (Sanjurjo y Pardo, 1854; Fernández Alonso, 1897; Pazos, 1946; García Conde-López Valcárcel, 1991; Cal Pardo, 1992, 2003); pero desde los años 1980 (Barrio Gozalo, 1985) viene potenciándose paralelamente, otra corriente de estudios que prima un enfoque más social —procedencia territorial, extracción social, formación intelectual, etc. (Barreiro Mallón-Rey Castelao, 2002a; González Lopo, 1998a, 2000; Rey Castelao, 1996, 1998a, 1998b, 2002c)— y más dinámico de la figura del obispo, centrándose en este caso en su transformación en el siglo xvi a raíz de las nuevas propuestas del Concilio de Trento y del provincial de 1565, que tienen su reflejo en el sistema de provisiones de Felipe II de obispos residentes, teólogos antes que juristas, como garantía de la reforma (Barreiro Mallón, 2002; Barreiro Mallón-Rey Castelao, 2002a, 2002b; González Lopo, 1998a; Rey Castelao, 1996, 2002b, 2002c, 2002d). Sin embargo, antes de 1563 se registran ya en las diferentes diócesis gallegas los primeros esfuerzos de renovación que, contraproducentemente, coinciden con pontificados de prelados absentistas y no pastores, pero con voluntad de reforma aunque sea, como ha notado Rey Castelao (1996, 1998a), como expresión de poder y de sometimiento del clero diocesano; ante su ausencia, serán sus provisores o miembros del cabildo los que materialicen esta voluntad de reforma celebrando sínodos o realizando visitas pastorales. Por este motivo, la valoración de estas iniciativas de obispos no residentes es dudosa en cuanto a su efectividad, pero en cambio positiva por razón de que anticipan las directrices doctrinales y sacramentales emanadas con posterioridad del Concilio de Trento. Precisamente la participación de algunos de los prelados gallegos en su última fase (1562-1563) contribuyó por estos años a frenar la convocatoria de sínodos y, por tanto, las tentativas de cambio,

a la espera también de un definitivo corpus de reforma de criterios unificados y de aplicación universal. En consecuencia, es la generación de obispos postridentinos, en algunos casos ya de los años finales de la década de 1560, hasta las postrimerías del siglo, la que impulsa la implantación y aplicación de los decretos conciliares, gracias a un cambio en su actitud y a su presencia más frecuente en sus diócesis tal como demandaba el concilio provincial de 1565. Los obispos que están al frente de las diócesis gallegas en el último tramo del xvi en general están en esta línea de obispos residentes, teólogos, que se ocupan de la difusión y aplicación de las disposiciones tridentinas, pero también de la reforma del clero capitular, al que el concilio provincial de 1565 demandaba un cambio de rumbo en su vida religiosa y de servicio a sus iglesias. Y en efecto, en los cabildos, al menos de Santiago y Lugo, se registran ciertamente cambios en cuanto en su composición interna, con la dotación de canonjías de oficio (lectoral, magistral, etc.) para la predicación y explicación de la Escritura, pero también en la esfera de la disciplina coral y del servicio al culto, objeto de atención de los nuevos estatutos capitulares redactados por diferentes obispos, no siempre con la aprobación de los canónigos, que siguen manteniendo vicios del pasado (falta de residencia, primacía de los intereses familiares y corporativos, vida de boato y lujo, hábitos especulativos, etc.) (Barreiro Mallón, 2001; Barreiro Mallón-Rey Castelao, 2002B; García Oro, 2002; Rey Castelao, 2002b, 2002c).

Esta disposición reformista de los obispos gallegos, sin embargo, parece contradecirse con la opinión expresada por Clemente VIII en un breve de 1596 en el que reprocha a los prelados hispanos su boato y lujo, su ansia de promoción, su falta de residencia, sus enfrentamientos con el cabildo, etc., acusaciones a las que contestan los prelados gallegos señalando la mayor parte de ellos que son problemas de tiempos pasados (García Oro-Portela Silva, 1998b; Barreiro Mallón-Rey Castelao, 2002a). Sin embargo, estas buenas expectativas parecen interrumpirse desde principios del xvii, aunque con las lógicas excepciones, debido al cambio de la política regia en la provisión de obispos, pero también a la sucesión de prelados ahora menos residentes, de cortos mandatos y más preocupados de su promoción; pero, de nuevo, a partir de 1660 se volverá a recuperar la tensión reformista en las diferentes diócesis gallegas (Rey Castelao, 1996, 1998a, 1998b). Las principales «armas» que utilizan los obispos gallegos a este propósito son ciertamente los sínodos diocesanos y las visitas pastorales que, por esta razón, han suscitado una importante corriente de interés iniciada entre los historiadores gallegos a finales de la década de 1980, pero intensificada a partir del decenio siguiente (Bande Rodríguez, 1999, 2000; Barreiro Mallón, 1988, 1989, 1991, 2000, 2001, 2002; Barreiro Mallón-Rey Castelao, 2002a, 2002b; Dubert, 1994a; Dubert-Fernández Cortizo, 1994; Fernández Cortizo, 2003; García Oro, 1979; García y García, 1981, 1993; González Lopo, 1996a, 1996b; González Lopo-Presedo Garazo, 1998; Ogando Vázquez, 1979; Pérez López, 1985b, 1987, 2003; Pérez López-Cantelar Rodríguez, 2001; Poska, 1998; Rey Castelao, 1996, 1998a, 1998b, 2002b, 2002c, 2002d; Ríos Rodríguez, 2003, Velo Nieto, 1990).

Gracias a esta abundante publicística conocemos con cierta profundidad, en sus diferentes aspectos (número, cronología, contenidos, etc.), la «fiebre sinodal»

de la Iglesia gallega de los siglos XVI y XVII que parece ser la característica más ostensible del reformismo de esta época; a las cifras nos atenemos, entre 1478-1486 y 1563 se celebraron al menos 38 sínodos, en su mayor parte antes de 1504 (12) y entre 1523 y 1547 (17); a su vez, de 1563 a 1700, el número es superior, con 49 sínodos, de los cuales 40 se reúnen entre 1600 y 1640. Textos normativos, las constituciones sinodales gallegas aprobadas en estas sucesivas asambleas diocesanas se sirven del «patrimonio» sinodal de épocas anteriores, de forma que pocas son las novedades de contenido entre los sínodos de una a otra diócesis y, además, con relativa frecuencia sus mandatos son reiterativos con la intención de darlos a conocer y difundirlos. La instrucción doctrinal, junto con la obligatoriedad de la residencia, es precisamente uno de esos mandatos reiterados, de obligado cumplimiento para el clero parroquial, al que se le trata de facilitar su labor mediante la exposición en el texto sinodal de los rudimentos de la fe y de las principales oraciones, mediante la elaboración de «tablas» con los mismos contenidos para su lectura a los fieles o, finalmente, mediante catecismos abreviados o cuadernillos, al modo de los redactados por los obispos F. Blanco o J. de Sanclemente para guía de su clero diocesano. Otro capítulo fundamental es el relativo a la vida y honestidad del clero con referencias explícitas tanto a la vestimenta y apariencia externa, como a los comportamientos y costumbres (amancebamiento, negocios seculares, presencia en tabernas y recreaciones populares, embriaguez, juego).

La atención a los fieles se concentra, por su parte, en la obligatoriedad de ciertos hábitos religiosos (misa y descanso laboral dominical, precepto pascual), en el fomento de hábitos sacramentales (cofradías del Santísimo Sacramento, festividad del Corpus) y devocionales (Rosario) y, finalmente, en la erradicación de comportamientos y costumbres «heterodoxas» (blasfemia, amancebamiento, embriaguez, juego, prácticas supersticiosas, etc.). La disminución de la actividad sinodal en la segunda mitad del siglo XVII en nada debe hacernos suponer un cumplimiento universal de estos mandatos, sino que simplemente ya son suficientemente conocidos y, por lo tanto, difundidos en un momento en que emergen con fuerza otros mecanismos de presión como las visitas pastorales, las cartas pastorales y, finalmente, las misiones populares. En el primer caso, se sustituye la función normativa y preventiva de los sínodos por la de la corrección y de la represión, pero sus mandatos no difieren en gran manera de las constituciones sinodales porque sirven como medio de control de las mismas y aportan información para futuros sínodos. En todo caso, su frecuencia depende de la propia personalidad y de la voluntad de los distintos obispos y, por tanto, varía de unos periodos a otros en una misma diócesis —en la de Santiago, la escasez de la segunda mitad del siglo XVI contrasta con su mayor frecuencia en los años 1630, 1650 y 1670 (Barreiro Mallón, 2002)— y de unas diócesis a otras; así en la de Ourense la media en la segunda mitad del XVI es de una visita cada 3,5 años, mientras que en la primera del XVII de 2,8 años (Fernández Cortizo, 2003).

Tampoco los frutos de esta campaña de reforma de los obispos gallegos de los siglos XVI y XVII son homogéneos a escala diocesana y sincrónicos en el tiempo; en cambio, los obstáculos que deben superar son casi idénticos; por parte de los obispos, el absentismo y la corta duración en general de sus pontificados son fac-

tores de freno, pero se enfrentan asimismo a otras dificultades externas, como el elevado número de parroquias y el progresivo incremento de clero «mercenario» de más difícil control, la elevada dispersión de la población rural y su aislamiento por las malas comunicaciones que dificultan la penetración y difusión de los mandatos de reforma, el reducido control de los obispos de los derechos de presentación de los beneficios parroquiales y también del derecho de visita, la falta de centros de enseñanza y la inexistencia de seminarios, etc.; los progresos y logros en la empresa de la reforma religiosa aparecen así mediatizados por obstáculos de muy variada naturaleza, a los que hay que agregar las propias resistencias del clero parroquial y del pueblo.

#### 4. La reforma del clero secular

En la opinión de los obispos de la época, como también de otros contemporáneos, la reforma del clero parroquial era una exigencia previa «a la reformación de lo restante del pueblo» porque sin su colaboración, debido a su número, presencia territorial y proximidad a los fieles, difícilmente esta empresa podría tener éxito. Por tal razón, su proceso de renovación (ritmos cronológicos diocesanos, medios de acción, progresos, resistencias, etc.) no ha dejado de suscitar desde los años 1990 un creciente interés, con la consiguiente proliferación de los estudios sobre esta temática hasta el presente (Bande Rodríguez, 1999, 2000; Barreiro Mallón, 1988, 1989, 1991, 2000, 2001, 2002; Dubert, 1994b, 1995b, 1996, 2007; Dubert-Fernández Cortizo, 1994; Fernández Cortizo, 2003; González Lopo-Preledo Garazo, 1998; Poska, 1998; Rey Castelao, 1996, 1998b, 2002b, 2002c, 2002d; Saavedra Fernández, 1991, 1994).

Es opinión generalizada en estos estudios que el éxito de la reforma del clero parroquial exigía en primer lugar su «desclasamiento», su individualización y separación del campesinado, del que procedía y con el que compartía estilo de vida y universo cultural (Dubert, 1994b, 2007; Dubert-Fernández Cortizo, 1994; Rey Castelao, 1996, 1998a; Saavedra Fernández, 1991, 1994); en consecuencia, las autoridades eclesíásticas promueven un proceso de «clericalización», que a través de la ruptura de las ataduras con el campesinado, devuelva la dignidad, el prestigio y la ejemplaridad a la persona y al oficio clerical; a tal fin, los sínodos diocesanos precisan y difunden la normativa sobre la vestimenta y la apariencia externa y sobre las pautas de conducta y costumbres con el fin de disciplinar, moralizar y homogeneizar, pero también de diferenciar y separar en el seno de la sociedad rural; las visitas pastorales, por su parte, actúan ya como medios de corrección y de represión. En esta campaña colaboran también los tribunales inquisitoriales que en la fase final de siglo *xvi* encausan a un sector de la clerecía rural —12,1% del total de procesados— por proposiciones heterodoxas, por conductas indebidas, etc.; ya en la fase final del siglo *xvii*, ante la debilidad del tribunal inquisitorial y su cambio de objetivos, emergerá con fuerza, al menos en las diócesis tudense y lucense, el tribunal del Provisorato. Finalmente, la aportación de las órdenes religiosas revistió diferentes fórmulas; desde las cátedras de gramática, filosofía y teología moral, establecidas en algunos conventos franciscanos y dominicos, y, sobre todo, desde



los colegios jesuitas fomentaron la formación intelectual y doctrinal del clero, pero también mediante las misiones populares, con sus ejercicios y pláticas a los clérigos locales, prestigiaron las obligaciones y deberes de la cura de almas y promovieron la reforma de su estilo de vida y costumbres.

Con estos «animadores», la reforma del clero secular no cosechó los mismos frutos en todas las diócesis, ni tampoco se atuvo a los mismos ritmos cronológicos. En la diócesis compostelana, según las conclusiones de Barreiro Mallón (1989, 1991), se anticipó en el tiempo y avanzó en tres fases; la primera, «de asentamiento y promulgación de la doctrina y de los criterios morales de actuación» se iniciaría antes de Trento y transcurriría hasta comienzos del siglo xvii; la segunda etapa, de aplicación de medios de control y de presión (visitas, apertura de expedientes, reclusiones en conventos) abarcaría la segunda mitad del xvii hasta inicios del siglo xviii, que daría ya paso a una última fase, en particular desde la segunda mitad de la centuria, de renovación espiritual y cultural. Las restantes diócesis van a ir a remolque de la compostelana, de forma que el balance es más negativo en las diócesis de Tuy, Mondoñedo y Lugo, donde sólo a partir de las décadas de 1660 y 1670 la reforma recobra un decidido impulso (Rey Castelao, 1996, 1998b). La diócesis lucense es todavía más excepcional porque el inicio de la reforma se retrasa un siglo, ya que desde finales del siglo xvi hasta la década de 1680 e incluso hasta los primeros años del siglo xviii domina la despreocupación, situación que cambia en estos años debido a la mayor estabilidad de los obispos y a la revitalización del tribunal del provisorato desde los años 1680 y, sobre todo, a partir de 1755 hasta 1815, si bien tras esta fecha los éxitos cosechados siguen siendo parciales (Dubert, 1994b, 1995b, 1996, 2007; Dubert-Fernández Cortizo, 1994).

Si los ritmos de la reforma del clero secular varían de una diócesis a otra, en cambio en todas ellas sus prelados concentran sus esfuerzos en la erradicación de los cinco abusos dominantes, el absentismo, la ignorancia, la incontinenia, la rudeza de costumbres y, finalmente, la dedicación a negocios seculares. El problema de la pobreza clerical tenía, en cambio, difícil solución; los Reyes Católicos habían fracasado en la «reforma benefical» en los años 1480, cuando, ante la proliferación de los beneficios «encorozados», ocupados por caballeros y nobles, decretan por una cédula real de 1486 la renuncia sobre cotos, feligresías y otros bienes eclesiásticos, que, con ciertas matizaciones, reitera una bula papal de 1487; los intereses económicos eran tales que, debido a la presión de la nobleza y de la hidalguía ante los monarcas, se llega a una solución de compromiso —bula de 1493—, según la cual los seglares debían dotar convenientemente a los beneficiados y a la fábrica parroquial, reteniendo así la mayor parte de la renta benefical, en detrimento del clero parroquial que debía conformarse con ingresos muy modestos (García Oro, 1968, 1971; Barreiro Mallón, 2002; Rey Castelao, 1996, 1998a; Ríos Rodríguez, 2000). En consecuencia, fracasada la reforma benefical y sin alteración en el número de beneficios, la elevación de los recursos dependía en el futuro del crecimiento de la población y de la producción como así ocurrió en diferentes periodos a lo largo de la época moderna, aunque con distintos resultados para los párrocos y el clero expectante (patrimonialistas y capellanistas); en la década de 1740, la media de ingresos de un rector compostelano se había multiplicado

por 4,5 con respecto a mediados del siglo XVI, por lo tanto por encima del índice de inflación; por el contrario, durante el mismo periodo el clero mercenario —el 59% a mediados del siglo XVII— perdió capacidad adquisitiva.

La corrección de los otros «abusos» eclesiásticos avanzó con ritmos contrastados según las diócesis y con progresos también diferentes, que en todo caso fueron modestos al menos hasta los años finales del siglo XVII, si se exceptúa la obligatoriedad de la residencia, cuyo cumplimiento alcanza ya un elevado nivel desde la fase final de la anterior centuria. Las actas de visitas de los años 1650-1680 realizadas a distintos arciprestazgos de la diócesis de Santiago, como también la frecuencia y tipología de los delitos juzgados en el tribunal del Provisorato lucense en el periodo 1680-1715 evidencian en los otros ámbitos de reforma un panorama, en cambio, negativo. En el obispado de Lugo, en torno al 7-8% del clero diocesano fue procesado: por delitos sexuales (31,7%), por violencia física y verbal (23,7%), por mala vida (5,8%), por ausencia frecuente de sus beneficios (4,3%) o por el abandono de sus obligaciones pastorales (3,4%). Perduran los mismos problemas del siglo XVI, aunque mitigados en intensidad y esta es la conclusión que también parecen confirmar las actas de visitas a diferentes arciprestazgos compostelanos a mediados del siglo XVII. Los clérigos amonestados por el visitador suman un importante contingente; en concreto, un 13,9% lo son por su regular comportamiento, pero un número todavía mayor, el 24,9%, por «mala» conducta; la incontinencia es el «pecado» más extendido (43,6%) y, a continuación, la dedicación a negocios especulativos (18,2%), la embriaguez (16%) y el juego (2%). En otros casos, la amonestación deriva del regular (24,9%) o insuficiente (17%) nivel de conocimientos; por consiguiente, el visitador «suspende» a dos de cada cinco clérigos por conocimientos deficientes, proporción que aumenta entre los eclesiásticos «mercenarios» (uno de cada tres).

En definitiva, a finales del siglo XVII el clero parroquial sigue reproduciendo comportamientos y deficiencias del pasado, aunque ciertamente mitigados en su intensidad y amplitud. Los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas para cambiar la situación son evidentes, aunque no siempre continuos en el tiempo al depender de la personalidad y del talante de los obispos. Un capítulo en el que redoblaron sus esfuerzos fue en el de la formación clerical, que constituye una preocupación fundamental ya desde la primera mitad del siglo XVI según confirman los sínodos diocesanos. En sus mandatos, la obligatoriedad de la instrucción doctrinal se combina con la exigencia de unos conocimientos mínimos (ser gramático, leer, escribir, cantar) que, en el caso de la doctrina cristiana, los preladados, a fin de facilitar su aprendizaje y difusión, resumen en el capítulo «De fide catholica», en «tablas» para su lectura a los fieles o, finalmente, algunos de ellos, como D. Francisco Blanco o D. Juan de Sanclemente, en catecismos abreviados para guía de sus clérigos; es más, con ocasión de la visita pastoral, algún obispo, como D. Juan de Liermo, los reúne en grupos para explicarles los principios doctrinales, la forma y el contenido de los sacramentos y las oraciones básicas. Estas iniciativas se complementan con la recomendación de la lectura y del estudio de la Biblia y de manuales de confesión y de devoción que aparecen, si bien de forma intermitente, en diferentes sínodos desde el celebrado en Ourense en 1510, y asimismo con la exi-

gencia de controles mediante exámenes que no parecen ser, sin embargo, de gran efectividad al menos en la diócesis compostelana hasta mediados del siglo XVII, suscitando incluso una dura oposición a la que tuvo que enfrentarse en los años 1670 el arzobispo compostelano D. Andrés Girón en su tentativa de someter a exámenes periódicos a su clero diocesano e infringir severas penas a los «inhábiles» y recalitrantes (expedientes de suspensión temporal, reclusión en monasterios, etc.).

Estos esfuerzos adolecían de un evidente freno, en concreto la falta de centros docentes, sin que en esta materia los prelados gallegos, con algunas excepciones, desarrollaran la labor fundacional que les correspondía; de hecho, ni promueven la creación de los seminarios y, cuando lo hacen como en Lugo (1594-1598) y Mondoñedo (1587), es dudoso que puedan ser considerados como tales por su condición de simples centros de gramática destinados a un reducido número de niños de coro; en todo caso, en el haber de algunos de ellos, en particular de D. Francisco Blanco, está haber favorecido el establecimiento de los colegios jesuitas, sin duda la mayor novedad en el campo educativo ocurrida en el siglo XVI, aunque ciertamente de influencia limitada. En este escenario educativo, por lógica los progresos en la formación del clero, pero también en su «clericalización», tuvieron que ser lentos, aunque en alguna diócesis, como la de Lugo, todavía más que en las restantes.

## 5. La cultura popular y la reforma religiosa

En el año 1994 aparecían publicados tres estudios (Saavedra Fernández, 1994; Dubert, 1994a; Dubert-Fernández Cortizo, 1994) que, además de la temporal, compartían otra coincidencia, la de considerar la reforma religiosa en la época moderna como una esfera fundamental para el análisis de las relaciones entre la cultura oficial y la popular; se daba así impulso, aunque ciertamente con retraso con respecto a otras historiografías europeas, a una línea de investigación, cuyo exponente más reciente lo constituye la monografía de I. Dubert (2007) sobre la cultura popular y el imaginario social, pero cuyos antecedentes se remontan a los años 1980 y se encuentran en estudios, por una parte, sobre las actitudes religiosas y ante la muerte y, por otra, sobre la acción de la Inquisición, que, tras la monografía de J. Contreras (1992), no han tenido casi continuadores, limitándose las aportaciones posteriores a estudios de carácter local y de tono ante todo descriptivo (García Tato, 2001).

La reforma de la cultura popular aparece en la Galicia de la época moderna como una empresa ante todo del clero, sin que la Inquisición ejerza una influencia acusada en esta ámbito porque incluso en el último cuarto del siglo XVI, cuando su prioridad es la persecución de las desviaciones doctrinales, devocionales y morales, su penetración en el mundo rural fue débil y su actividad, limitada y todavía más en el siglo XVII, cuando el tribunal compostelano se convierte en el menos activo de todos los castellanos (Contreras, 1992).

El protagonismo eclesiástico en este proceso de aculturación o, si se prefiere, en la ejecución de un «proyecto de sociedad cristiana» condiciona en toda lógica la naturaleza de los agentes de reforma, de los procedimientos y estrategias y, final-

mente, de los progresos y resultados, de forma que los «tempos» diocesanos y, al parecer, también los niveles de autonomía de la cultura popular en consonancia con los grados de aculturación logrados, dependientes de factores como el grado de formación clerical, de clericalización y de cumplimiento y ejecución de los mandatos episcopales (Dubert, 1994a, 2007), son dispares. Quedarían justificados así los resultados más parciales y la prolongación de la primera fase de la ofensiva contra la cultura popular en el obispado de Lugo hasta 1750, cuando en las restantes diócesis la segunda fase se inicia aproximadamente en los años 1660 coincidiendo, por lo tanto, con un nuevo impulso en la reforma del clero parroquial.

Siendo los ritmos de la ofensiva contra la cultura popular dispares, en cambio las intervenciones de las autoridades episcopales son ya bastantes coincidentes en sus estrategias y objetivos, si hacemos caso a las constituciones sinodales y a las actas de visitas pastorales. En unas y otras, también en algunos procesos inquisitoriales, se concede inicialmente prioridad a la difusión de una nueva «pedagogía» del espacio y del tiempo, ante la confusión de lo sagrado y lo profano. Esta «pedagogía» está estrechamente vinculada a otra, en este caso la del oficio sacerdotal. La sacralización y la diferenciación del espacio eclesial, del tiempo del Señor (calendario de festividades, misa y descanso dominical, toque del Angelus, condena de «la noche») y de sus ministros era una exigencia inexcusable en la dignificación de la figura y de la función clerical y, por tanto, en la afirmación de la posición de autoridad del clero en el seno de la sociedad rural. En este escenario parroquial en proceso de cambio, cuya finalidad era, en definitiva, transformar al clero secular en un activo agente de reforma, las intervenciones de las autoridades eclesiásticas definen, para facilitarles su labor, unos objetivos básicos que difunden a través de las constituciones sinodales y de los mandatos de visita: instrucción doctrinal del pueblo, cumplimiento de los preceptos religiosos (misa dominical y precepto pascual), fomento del culto sacramental y mariano, erradicación de costumbres «desarregladas» (blasfemia, concubinato, simple fornicación, recreaciones en tabernas, juntas nocturnas de mozos y mozas, etc.) y de prácticas supersticiosas. Para progresar en la consecución de estos objetivos, las autoridades eclesiásticas impulsan una serie de estrategias «de fractura», entre las cuales, la historiografía modernista gallega ha prestado especial consideración al asociacionismo religioso, a la «clericalización» y «cristianización» de la muerte y, más recientemente, al apostolado misional.

El movimiento confraternal gallego tenía una importancia y una vitalidad, a pesar de lo que se venía suponiendo, muy limitada en la fase anterior al Concilio de Trento; por otra parte, su componente fundamental, debido a su dependencia de la iniciativa popular, era el socioasistencial y el lúdico y no el religioso porque a este respecto el campesinado prefería las ermitas, más vinculadas a una religiosidad espontánea y a la solución de sus necesidades y problemas cotidianos por medio de la intercesión de la Virgen y, en particular, de santos curadores y protectores (Barreiro Mallón, 2002). En la diócesis compostelana, en 1547-1548, el promedio parroquial era por ello muy bajo, de 0,22 cofradías; en Tuy, en los años 1550, sólo en el 6,9% de las parroquias existía una cofradía, y en la diócesis de Mondoñedo la media parroquial a mediados del siglo xvii era de 1,5 cofradías

(Barreiro Mallón, 2002; González Lopo, 1996c, 1997). En todo caso, antes de esta fecha y con posterioridad al Concilio de Trento el asociacionismo religioso experimentó un primera fase de cambio; en primer lugar en su función, ya que se trató de primar el componente religioso por las autoridades eclesiásticas mediante la redacción y la aprobación de las correspondientes constituciones, para convertirlas en vehículos de adoctrinamiento y de nuevas devociones y en marcos de regularización de nuevas pautas de conducta religiosa. En segundo lugar, se sucede un incremento en su número, ya que se impulsa la creación de nuevas cofradías, en particular del Santísimo Sacramento y de las Ánimas, como también del Rosario, promovidas por los obispos; en concreto, en cinco arciprestazgos de la diócesis compostelana, su número se multiplica por 10 entre 1547 y mediados del siglo XVII, en un momento en que las cofradías refuerzan todavía más, ya las aventajaban a finales del siglo XVI, su predominio sobre las ermitas (677 cofradías por 100 ermitas (Barreiro Mallón, 2002). Tras esta fase inicial, el periodo de mayor auge transcurre entre 1630-1640 y 1740, en el que se fundan el 67,2% de las cofradías compostelanas y el 59,3% de las tudenses (González Lopo, 1996c).

Paralelamente a este incremento numérico, el mundo devocional de las cofradías sufre algunos cambios, pero son menos las novedades que las herencias del pasado medieval; entre las primeras la creciente difusión de las cofradías del Santísimo Sacramento, del Rosario y, en menor medida, de las Ánimas; entre las segundas, la continuidad de los viejos valedores (san Sebastián, san Roque, etc.), de forma que santos tridentinos como san Ignacio, san Cayetano, etc., no se ganan la adhesión del campesinado, como tampoco las congregaciones fundadas en las misiones populares difusoras de una práctica religiosa más regulada, personal e interior que prima como ejercicios la lección espiritual, la oración mental y la asiduidad de la comunión.

En la ofensiva contra la cultura popular, la muerte capitaliza, según algunos autores (Dubert, 2007), un redoblado esfuerzo de dominación por parte de las autoridades eclesiásticas con el objetivo de sustituir definitivamente, según la terminología de Ph. Ariès (1994), el modelo de la muerte «domesticada» por el de la muerte «propia» y, en consecuencia, forjar un arte de vivir cristianamente, de acuerdo con el lema «como se vive se muere» (Dubert, 2007). Las intervenciones para alcanzar este objetivo se realizan en tres ámbitos: el primero es el de la sociabilidad en torno a la muerte; el segundo, el de la preparación de una buena muerte y, finalmente, el de la salvación personal. En el primer caso, ya desde la primera mitad del siglo XVI e incluso desde los años finales del anterior, aparecen en las constituciones sinodales condenas contra los banquetes de difuntos, como también restricciones a los velatorios y a la costumbre del duelo, aunque ciertamente con éxitos muy modestos en el control de aquellos porque todavía en los años 1730 son frecuentes en la diócesis compostelana las lamentaciones de rectores sobre las irreverencias y falta de compostura ante la presencia de la muerte, «pasando la noche en juegos, regocijos y diversiones impropias» (Dubert-Fernández Cortizo, 1994; Dubert, 2007). Por su parte, la preparación de una buena muerte es causa de la difusión del testamento, tal como recomiendan los directores espirituales, manuales de piedad, sermones, etc., pero también de la «clericalización»

de la muerte, con la consiguiente generalización de la presencia del sacerdote y de la recepción de la extremaunción en el momento final. Por fin, en el «negocio de la salvación», los cambios promovidos eran también de esperar a la vista de la afirmación dogmática por el Concilio de Trento de la existencia del Purgatorio y de la doctrina de la purgación ultraterrena que, combinada con «la vía aterradorante» de la severidad de la justicia divina, es causa de la creciente búsqueda de valedores y ansia de beneficios espirituales. De esta suerte, desde mediados del siglo XVI se inicia la difusión imparable de la mortaja, ciertamente antes en la ciudad, donde en 1641-1670 ya el 93,5% de los testadores solicitan un hábito religioso, que en el campo, donde en el mismo periodo lo reclaman tan sólo el 31,2%; hasta finales del siglo XVII, momento en que la elección del hábito franciscano es casi universal, las proporciones en uno y otro caso no dejarán de incrementarse hasta el 97,9% y el 72,5% respectivamente. Paralelamente también se produce la multiplicación de los sufragios en forma de fundaciones perpetuas de misas, que viven sus mejores momentos en el siglo XVII, decayendo en el XVIII, a diferencia de las misas por una vez que mantienen su vitalidad a lo largo del Setecientos (González Lopo, 1984, 1988, 1989, 1998b, 2002a; Rey Castelao, 1991).

Estos temores y ansias de salvación encuentran asimismo una poderosa caja de resonancia en las misiones populares protagonizadas desde el mismo momento de su aparición en los años 1560 por franciscanos, ya con gran experiencia en la predicación itinerante, por dominicos y por jesuitas, que, ya en esta fase inicial, convierten este apostolado en tiempo de instrucción doctrinal y de conversión, pero también de difusión de la devoción del Santísimo y del Rosario, del perdón a los enemigos y, en el caso de algunos misioneros jesuitas, de fomento de la asistencia a los pobres a través de la fundación de Cofradías de Misericordia. Un siglo después, en el año 1669, por lo tanto en el momento de inicio de periodo de mayor auge misional, se incorporarán los capuchinos a través del apostolado personal del P. Carabantes, que coincide en sus correrías apostólicas por Galicia con el jesuita P. Tirso González (46 misiones entre 1672 y 1676); reclamados cada vez con mayor frecuencia por prelados como el cardenal Spínola, A. Girón o A. Monroy, los jesuitas multiplican desde entonces sus misiones, al igual que lo harán los franciscanos a partir de 1695, fecha de la fundación de un colegio-seminario de misiones en el convento de Cambados, trasladado en 1701 al de Herbón. Sin diferencias con respecto al apostolado en otras Indias europeas en cuanto a los métodos y medios de acción y a los objetivos del apostolado, en Galicia las misiones populares reúnen masas de gente, comparables a los que acuden a ferias y mercados, que proceden de cuatro y cinco leguas del contorno, llevando de esta suerte a un medio tradicionalmente desatendido como era el rural la instrucción doctrinal, la predicación y la pastoral de la confesión y de la conversión. En consecuencia, los frutos que se pretendían los misioneros dependían de una pedagogía de masas que, en razón de los elevados niveles de analfabetismo y del desconocimiento de la lengua gallega por la casi totalidad de los Padres, recurre a la palabra, al canto, a la imagen y a la teatralidad, antes para conmover e impresionar que para convencer; de ahí que las propias órdenes recelen finalmente de su propia eficacia y de la permanencia de los frutos de las misiones, tratando de asegurar otros más duraderos mediante el

fomento de devociones como el Rosario y el Vía Crucis y mediante la fundación de congregaciones.

En el transcurso de las dos últimas décadas la investigación sobre la reforma religiosa en Galicia en los siglos XVI y XVII se ha convertido en una de las corrientes con mayor proyección de la historiografía modernista, hasta el punto que en la actualidad disponemos de un número relativamente elevado de estudios y conocemos gracias a ellos a grandes rasgos la situación religiosa de los siglos XV y XVI, como también, ciertamente en unos casos mejor que en otros, la secuencia y avatares de las diferentes reformas «sectoriales»; en primer lugar, de la reforma de las órdenes religiosas, más traumática y temprana en el tiempo; a continuación, de la «reforma benefical», finalmente frustrada; asimismo, de la reforma del episcopado y del clero capitular, que se va transformando de forma paulatina después de la clausura del Concilio de Trento, al igual que su clero diocesano, que presenta en todo caso mayores disparidades en sus ritmos de renovación, más tardía en la diócesis de Lugo, condicionando, en combinación con el mayor o menor grado de las resistencias populares, la secuencia y los progresos de ofensiva contra la cultura popular y sus niveles de autonomía, más elevado de nuevo en el obispado lucense.

## Bibliografía

- BANDE RODRÍGUEZ, E. (1999). «Comportamientos del clero y del pueblo de la villa de Ribadavia a través de las visitas pastorales de 1595 a 1850». En: *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 111, p. 289-312.
- BANDE RODRÍGUEZ, E. (2000). «Radiografía de los comportamientos del clero en la comarca del Ribeiro». En: *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 113, p. 399-417.
- BARREIRO, B. (1973). *Brujos y astrólogos de la Inquisición de Galicia y el famoso libro de San Cipriano*. Madrid.
- BARREIRO FERNÁNDEZ, J. R. (1970). «Concilios Provinciales Compostelanos». En: *Compostellanum*, 15, p. 511-552.
- BARREIRO FERNÁNDEZ, J. R. (1991). *A Galicia do Antigo Réxime. Ensino, Ilustración e Política*. A Coruña.
- BARREIRO MALLÓN, B. (1988). «El clero de la diócesis de Santiago: estructura y comportamientos», *Compostellanum*, p. 469-508.
- BARREIRO MALLÓN, B. (1989). «Sínodos, Pastorales y Expedientes de Órdenes: tres indicadores de la religiosidad en NO. de la Península Ibérica». En: ALVAREZ SANTALÓ, L. C., *La Religiosidad Popular*. Sevilla-Barcelona, t. II, p. 71-95.
- BARREIRO MALLÓN, B. (1991). «El clero de la diócesis de Santiago a través de las Visitas Pastorales, Visitas ad Limina, Registros de Licencias Ministeriales y Concursos a Curatos», *Compostellanum*, p. 489-515.
- BARREIRO MALLÓN, B. (2000). «Clero rural y religiosidad popular en la Galicia de tiempos de Carlos V». En: EIRAS ROEL, A., *El reino de Galicia en la época del emperador Carlos V*. Santiago de Compostela, p. 823-846.
- BARREIRO MALLÓN, B. (2001). «El clero secular en tiempos del Cardenal Rodrigo de Castro». En: *Xornadas sobre o cardeal Rodrigo de Castro*. Santiago de Compostela, p. 97-114.
- BARREIRO MALLÓN, B. (2002). «La diócesis de Santiago en la época moderna». En: GARCÍA ORO, J. (coord.), *Historia de las diócesis españolas. 14. Iglesias de Santiago de Compostela, Tuy-Vigo*. Madrid, p. 177-352.

- BARREIRO MALLÓN, B.; REY CASTELAO, O. (2002a). «La Diócesis de Mondoñedo en la edad moderna». En: GARCÍA ORO, J. (coord.), *Historia de las Diócesis españolas. 15. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*. Madrid, p. 255-333.
- BARREIRO MALLÓN, B.; REY CASTELAO, O. (2002b). «La diócesis de Ourense en la edad moderna». En: GARCÍA ORO, J. (coord.), *Historia de las diócesis españolas. 15. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*. Madrid, p. 471-508.
- BARRIO GOZALO, M. (1985). «Perfil socio-económico de una élite de poder (III): los obispos del Reino de Galicia (1600-1840)». En: *Anthologica Annua*, 32, p. 11-107.
- CAL PARDO, E. (1992). *Mondoñedo. Catedral. Ciudad. Obispado en el siglo XVI*. Mondoñedo.
- CAL PARDO, E. (2003). *Episcopologio mindoniense*. Santiago de Compostela, p. 239-655.
- CASTRO, J. de (1722-1727). *Arbol cronológico de la provincia de Santiago*. Salamanca.
- CASTRO, M. (1982). «Supresión de Franciscanos Conventuales en la España de Felipe II». En: *Archivo Ibero Americano*, 165-168, p. 187-265.
- CASTRO, M. (1983). «Desamortización de terciarios regulares franciscanos en el reinado de Felipe II». En: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 180, p. 21-148.
- CASTRO, M. (1993). *La provincia franciscana de Santiago. Ocho siglos de Historia*. Madrid.
- COLOMBÁS, G. (1980). *Las Señoras de San Payo. Historia de las monjas benedictinas de San Pelayo de Antealtares*. Santiago de Compostela.
- CONTRERAS, J. (1992). *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (1500-1700). Poder, sociedad y cultura*. Madrid.
- Crónica de la Provincia Franciscana de Santiago, 1214-1614*, (1971) ed. de Manuel Castro. Madrid.
- DUBERT, I. (1994a). «A cultura popular na Galicia rural do Antigo Réxime, 1500-1830. Ofensivas e resistencias». En: *Grial*, 122, p. 235-254.
- DUBERT, I. (1994b). «La huella de la transgresión en el mundo eclesiástico de la Galicia interior (1600-1830)». *Compostellanum*, p. 371-389.
- DUBERT, I. (1995a). «Iglesia, muerte y cultura popular en la Galicia del Antiguo Régimen». En: MEIJIDE CAMESELLA, G. et al. (eds.). *Morte e sociedade no noroeste peninsular e Un percorrido pola Galicia cotiá*. Santiago de Compostela, p. 99-136.
- DUBERT, I. (1995b). «La domesticación, la homogeneización y la asimilación de las conductas del clero gallego a la idealidad del modelo tridentino». En: DONEZAR, J. M. *Antiguo Régimen y Liberalismo*. Madrid, vol. 2, p. 477-497.
- DUBERT, I. (1996). «Alma de curas, cura de almas. Moral y comportamientos eclesiásticos en la Galicia interior durante el Antiguo Régimen, 1600-1830». En: GARCÍA QUINTELA, M. (coord.), *Las religiones en la historia de Galicia*. Santiago de Compostela, p. 379-411.
- DUBERT, I. (2007). *Cultura popular e imaxinario social*. Santiago de Compostela.
- DUBERT, I.; FERNÁNDEZ CORTIZO, C. (1994). «Entre el regocijo y la bienaventuranza: Iglesia y sociabilidad campesina en la Galicia del Antiguo Régimen». En: NÚÑEZ RODRÍGUEZ, M. (ed.). *El rostro y el discurso de la fiesta*. Santiago de C., p. 237-261.
- FERNÁNDEZ ALONSO, B. (1897). *Crónica de los obispos de Orense*. Orense.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C. «Las misiones populares en el Antiguo Reino de Galicia (1550-1700)». En: *Colloque International Les missions religieuses dans le monde Ibérique: Histoire culturelle et Histoire sociale*. París, 2000 (en prensa).
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C. (2000). «La reforma de las Ordenes de San Benito y del Císter en Galicia en tiempos de Carlos V». En: EIRAS ROEL, A. (coord.), *El Reino de Galicia en la época del emperador Carlos V*. Santiago de Compostela, p. 847-877.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C. (2001). «“Por una gota de miel, una tinaja de hiel”: la confesión en las misiones populares en la Galicia del Antiguo Régimen». En: BALBOA LÓPEZ, X.;



- PERNAS OROZA, H. (eds.). *Entre nós. Estudos de arte, xeografía e historia en homenaxe ó profesor Xosé Manuel Pose Antelo*. Santiago de Compostela, p. 277-294.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C. (2002). «Los misioneros populares y la devoción del Rosario de Nuestra Señora en Galicia (siglos XVI-XVII)». En: ROMANÍ MARTÍNEZ, M.; NOVOA GÓMEZ, M. A. (eds.). *Homenaje a José García Oro*. Santiago de Compostela, p. 153-170.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C. (2003). «“Las Indias de estas partes”: La reforma del clero y del pueblo en el obispado de Ourense (1500-1650)». En: JUANA, J. de; CASTRO, X. (dirs.). *XII Xornadas de Historia de Galicia. Perspectivas plurais sobre a Historia de Galicia*. Ourense, p. 55-85.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C. (2005). «La Orden de San Benito en la Galicia de la época moderna: la Reforma de la Congregación de Castilla y las Visitas Generales». En: LÓPEZ VÁZQUEZ, J. M. (coord.). *Opus Monasticorum. Patrimonio, Arte, Historia y Orden*. Santiago de Compostela, p. 23-62.
- FERNÁNDEZ CORTIZO, C. (2006). «A regular observancia, quebrada: visita e reforma dos mosteiros galegos dos relixiosos da Orde de San Bieito en tempos dos Reis Católicos». En: FERNÁNDEZ CASTIÑEIRAS, E.; MONTERROSO MONTERO, J. (dirs.). *Arte beneditina nos camiños de Santiago. Opus Monasticorum II*. Santiago de Compostela, p. 81-109.
- GÁLVEZ CAMPOS, T. (2006). «La Reforma de los Franciscanos Conventuales en el reinado de los Reyes Católicos». En: FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ, G. (ed.). *Los Franciscanos Conventuales en España*. Madrid, p. 275-282.
- GARCÍA CONDE, A.; LÓPEZ VALCÁRCCEL, A. (1991). *Episcopologio lucense*. Lugo.
- GARCÍA ORO, J. (1968). *La reforma de los religiosos españoles en tiempos de los Reyes Católicos*. Valladolid.
- GARCÍA ORO, J. (1971). *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*. Madrid.
- GARCÍA ORO, J. (1979). «La vida religiosa en el Valle de Oro a principios del siglo XVI (Actas de la visita realizada en Junio de 1510, por orden de D. Diego de Muros III)». En: *Compostellanum*, 3-4, p. 121-172.
- GARCÍA ORO, J. (1980). «Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI». En: GONZÁLEZ NOVALIN, J. L. (dir.). *Historia de la Iglesia en España*, Tomo III-1º. Madrid, p. 211-350.
- GARCÍA ORO, J. (1991). «La reforma del Císter en el reinado de Carlos V». En: *Estudios Mindonienses*, 7, p. 659-673.
- GARCÍA ORO, J. (1995). «La reforma de la Iglesia y la Monarquía española». En: *El Tratado de Tordesillas y su época*. Madrid, t. II, p. 661-679.
- GARCÍA ORO, J. (2000). «El Rosario mariano en la España medieval y moderna, un capítulo de la religiosidad popular». En: *V Semana Mariana en Compostela*, Santiago de Compostela, p. 77-83.
- GARCÍA ORO, J. (2001). «Reforma y reformas en la familia franciscana del Renacimiento: cuadro histórico del tema». En: *El Franciscanismo en la Península Ibérica: balances y perspectivas*. Barcelona, p. 235-253.
- GARCÍA ORO, J. (2002). «La diócesis de Compostela en el régimen de Cristiandad (1100-1550): De Gelmírez a Fonseca». En: GARCÍA ORO, J. (coord.). *Historia de las Diócesis españolas. 14. Iglesias de Santiago de Compostela, Tuy-Vigo*. Madrid, p. 117-150.
- GARCÍA ORO, J. (2006). *Los Franciscanos en España. Historia de un Itinerario Religioso*. Santiago de Compostela.
- GARCÍA ORO, J.; PORTELA SILVA, Mª J. (1998a). «Felipe II y la reforma de las costumbres». En: *La Ciudad de Dios*, 211, p. 1027-1143.

- GARCÍA ORO, J.; PORTELA SILVA, M<sup>a</sup> J. (1998b). *Felipe II y el episcopado de Castilla (1556-1596)*. Roma.
- GARCÍA ORO, J.; PORTELA SILVA, M<sup>a</sup> J. (1998c). «Felipe II y los obispos de Galicia a la hora de la reforma tridentina». En: *Lucensia*, 17, p. 287-300.
- GARCÍA ORO, J.; PORTELA SILVA, M<sup>a</sup> J. (1999a). «La recepción del concilio tridentino en Galicia. Informes de los obispos gallegos a Felipe II». En: *Lucensia*, 19, p. 295-312.
- GARCÍA ORO, J.; PORTELA SILVA, M<sup>a</sup> J. (1999b). «La Regular Observancia en la provincia franciscana de Santiago. Itinerario y proyección externa de una reforma religiosa». En: QUINTEIRO FIUZA, L.; NOVO, A. (eds.). *En camino hacia la gloria. Miscelánea en honro de Mons. Eugenio Romero Pose*. Santiago, p. 659-703.
- GARCÍA ORO, J.; PORTELA SILVA, M<sup>a</sup> J. (2001a). «Felipe II frente a la reforma de monasterios y abadías regulares de la Corona de Castilla». En: *Archivo Ibero-Americano*, LXI, n<sup>o</sup> 238-239.
- GARCÍA ORO, J.; PORTELA SILVA, M<sup>a</sup> J. (2001b). *Los Monasterios de la Corona de Castilla en el Reinado de Carlos V. Estudio histórico y Colección diplomática*. Santiago de Compostela.
- GARCÍA ORO, J.; PORTELA SILVA, M<sup>a</sup> J. (2002). «El Císter gallego en el reinado de Carlos V». En: *Aproximaciones al reinado de Carlos V*. A Coruña. P. 9-43.
- GARCÍA ORO, J.; PORTELA SILVA, M<sup>a</sup> J. (2004). *Los Monasterios de la Corona de Castilla en el reinado de los Reyes Católicos (1475-1517): la Congregación de Observancia*. Santiago de Compostela.
- GARCÍA TATO, I. (2001). *Actividad del Santo Oficio de la Inquisición en tierras de O Bolo, Viana do Bolo, Trives y Valdeorras (siglos XVI-XIX)*. O Barco de Valdeorras.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (1981). *Synodicon hispanum*. Vol. I. Galicia. Madrid.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (1993). «Los sínodos de Fr. Antonio de Guevara». En: DÍAZ FERNÁNDEZ, P. (coord.). *Fr. Antonio de Guevara e a cultura do Renacemento en Galicia*. Lugo, p. 15-24.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (1984). «La actitud ante la muerte en la Galicia occidental en los siglos XVII y XVIII». En: *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*. Santiago de Compostela, t. II, p. 125-138.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (1988). «La vivencia de la muerte en las ciudades del Antiguo Régimen: Santiago en los siglos XVII al XIX». En: VILLARES PAZ, R. (coord.). *La ciudad y el mundo urbano en la historia de Galicia*. Santiago de C., p. 179-198.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (1989). «La mortaja religiosa en Santiago entre los siglos XVI y XIX» en *Compostellanum*, 3-4, p. 271-295.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (1996a). «Aspectos de la vida religiosa barroca. Las Visitas Pastorales». En: GARCÍA QUINTELA, M. (coord.). *Las religiones en la Historia de Galicia*. Santiago de Compostela, p. 412-450.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (1996b). «El Sínodo perdido del Arzobispo Tabera (1532): un intento de reconstrucción». En: *Compostellanum*, 41, p. 409-420.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (1996c). «La evolución del asociacionismo religioso gallego entre 1547 y 1740: el arzobispado de Santiago». En: *Obradoiro de Historia Moderna*, 5, p. 157-182.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (1997). «As devocións relixiosas na Galicia moderna (séculos XVI-XVIII)». En: *Galicia renace*. Santiago de Compostela, p. 290-303.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (1998a). «El alto clero gallego en tiempos de Felipe II». En: EIRAS ROEL, A. (coord.). *El reino de Galicia en la monarquía de Felipe II*. Santiago de Compostela, p. 313-343.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (1998b). «El papel de las cofradías en las prácticas funerarias de las comunidades rurales gallegas (siglos XVI-XVIII)». En: MEIJIDE CAMESELLE, G. et al. (eds.).

- Morte e sociedade no noroeste peninsular e Un percorrido pola Galicia cotiá*. Santiago de Compostela, p. 137-154.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (2000). «El episcopado gallego en tiempos de Carlos V». En: EIRAS ROEL, A. (coord.). *El Reino de Galicia en la época del emperador Carlos V*. Santiago de Compostela, p. 135-169.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (2001). «Las paradojas de la Contrarreforma, el debate sobre la comunión frecuente». En: BALBOA LÓPEZ, X.; PERNAS OROZA, H. (eds.). *Entre nós. Estudos de arte, xeografía e historia en homenaxe ó profesor Xosé Manuel Pose Antelo*. Santiago de Compostela, t. I, p. 359-378.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (2002a). *Los comportamientos religiosos en la Galicia del Barroco*. Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (2002b). «Un nuevo modelo de espiritualidad laica: las congregaciones jesuíticas y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en el siglo XVIII». En: FERNÁNDEZ CORTIZO, C. et al. (eds.). *Universitas. Homenaje a Antonio Eiras Roel*. Santiago de Compostela, p. 345-360.
- GONZÁLEZ LOPO, D. (2005). «La labor del clero secular y regular en el desarrollo del culto eucarístico». En: GARCÍA IGLESIAS, J. M. (dir.). *Camino de paz: mane nobiscum domine*. Santiago de Compostela, p. 401-413.
- GONZÁLEZ LOPO, D.; LÓPEZ LÓPEZ, R. (2003). «Investigaciones sobre historia de la cultura y de las mentalidades en la Galicia de la edad moderna». En: GONZÁLEZ LOPO, D.; LÓPEZ LÓPEZ, R. *Balance de la Historiografía modernista. 1973-2001*. Santiago de Compostela, p. 101-123.
- GONZÁLEZ LOPO, D.; PRESEDO GARAZO, A. (1998). «A visita pastoral de Juan Manxón ó arcediagado de Cornado en 1519». En: *Cuadernos de Estudios Gallegos*, p. 31-72.
- HERNÁNDEZ, R. (1994). «Los dominicos en Galicia y particularmente en Viveiro», *Lucensia*, 9, p. 79-99.
- HERVELLA VÁZQUEZ, J. (1997). «Los vía crucis, una devoción moderna». En: *Galicia Terra Única. Galicia renace*. Santiago de Compostela, p. 207-232.
- LÓPEZ LÓPEZ, R. (1990). «Las cofradías gallegas en el Antiguo Régimen». En: *Obradoiro de Historia Moderna. Homenaje al Prof. Antonio Eiras Roel*. Santiago de Compostela, p. 181-200.
- LÓPEZ LÓPEZ, R. (1993a). «Arte y sociedad: la religiosidad de Galicia durante el Antiguo Régimen a través de algunos elementos iconográficos». En: *Actas del VIII Congreso Nacional de Historia del Arte*. Mérida, t. II, p. 851-857.
- LÓPEZ LÓPEZ, R. (1993b). «Religiosidad popular en Galicia durante el Antiguo Régimen». En: *O feito relixioso na Historia de Galicia*, p. 97-118.
- LÓPEZ LÓPEZ, R. (2004). «Las Instituciones eclesiásticas gallegas en la edad moderna: un estado de la cuestión». En: *Sémata*, 15, p. 85-129.
- MUÑOZ DE LA CUEVA, J. (1727). *Noticias históricas de la Santa Iglesia Catedral de Orense*. Madrid.
- OGANDO VÁZQUEZ, X. T. (1979). «Supersticiones mindonienses en las sinodales del obispo Fr. Antonio de Guevara». En: *Boletín Auriense*, 9, p. 265-281.
- PALOMARES IBÁÑEZ, J. I. (1982). «Aproximación histórica a la presencia de los dominicos en Galicia». En: *Archivo Dominicano*, III.
- PARDO VILLAR, A. (1939). *Los dominicos en Galicia*. Santiago.
- PAZOS, M. R. (1946). *El Episcopado gallego a la luz de los documentos romanos*. Madrid.
- PÉREZ LÓPEZ, S. (1985a). «Las primeras relaciones ad limina de la Diócesis de Mondoñedo». En: *Estudios Mindonienses*, 1, p. 83-103.

- PÉREZ LÓPEZ, S. (1985b). «Religiosidad popular y superstición en el Sínodo Mindoniense de Fray Antonio de Guevara (1541) y su contexto histórico». En: *Estudios Mindonienses*, 1, p. 269-284.
- PÉREZ LÓPEZ, S. (1987). «Las visitas pastorales como fuente histórica. Aportación a su estudio en la diócesis de Mondoñedo». En: *Estudios Mindonienses*, 1, p. 133-165.
- PÉREZ LÓPEZ, S. (1988). «La diócesis de Mondoñedo en el siglo XVII, vista por sus obispos». En: *Estudios Mindonienses*, 4, p. 453-478.
- PÉREZ LÓPEZ, S. (2003). *La Iglesia en la Galicia bajomedieval (1215-1563)*. Santiago de Compostela.
- PÉREZ LÓPEZ, S.; CANTELAR RODRÍGUEZ, F. (2001). *Sínodos mindonienses dos séculos XVI e XVII*. Santiago.
- POSKA, A. M. (1998). *Regulating the people. The Catholic Reformation in Seventeenth-Century Spain*. Leiden-Boston-Köln.
- POSKA, A. M. (1999). «When bigamy is the charge: gallegan women and the Holy Office». En: GILES, M. E. (ed.). *Women in the Inquisition. Spain and the New World*. Baltimore, p. 189-205.
- REY CASTELAO, O. (1990). «Evolución y resultados de los estudios sobre la mentalidad y la cultura en la Galicia del periodo moderno». En: *Hispania*, 176, p. 1. 237-1. 258.
- REY CASTELAO, O. (1992a). «La muerte en Galicia: Actitudes religiosas ante el más allá en el Antiguo Régimen». En: CASTRO, X.; JUANA, J. DE (eds.). *Mentalidades colectivas e ideoloxías*. Ourense, p. 171-208.
- REY CASTELAO, O. (1992b). «Cistercienses y benedictinos en la Galicia moderna: evolución numérica y análisis social». En: *Actas del Congreso Internacional sobre San Bernardo e o Císter en Galicia e Portugal*. Santiago de Compostela, p. 309-324.
- REY CASTELAO, O. (1993a). «La iglesia en el contexto de la sociedad gallega de Antiguo Régimen». En: *O Feito relixioso na Historia de Galicia*. Santiago, p. 71-96.
- REY CASTELAO, O. (1993b). «Cultura y mentalidad en la Galicia del Antiguo Régimen: balance y perspectivas de dos décadas de investigación». En: GONZÁLEZ BERAMENDI, J., *Galicia e a Historiografía*. Santiago de Compostela, p. 123-144.
- REY CASTELAO, O. (1996). «Edad moderna: Iglesia y religión». En: GARCÍA QUINTELA, M. (coord.). *Las religiones en la historia de Galicia*. Santiago de Compostela, p. 141-181.
- REY CASTELAO, O. (1998a). «La Iglesia gallega en tiempos de Felipe II». En: MARTÍNEZ MILLÁN, J. *Felipe II (1527-1598)*. Madrid, p. 341-364.
- REY CASTELAO, O. (1998b). *A Galicia Clásica e Barroca*. Vigo.
- REY CASTELAO, O. (2002a). «El clero regular de la diócesis compostelana en la edad moderna». En: GARCÍA ORO, J. (coord.). *Historia de las diócesis españolas. 14. Iglesias de Santiago de Compostela, Tuy-Vigo*. Madrid, p. 352-408.
- REY CASTELAO, O. (2002b). «La diócesis de Tuy en la época moderna». En: GARCÍA ORO, J. (coord.). *Historia de las diócesis españolas. 14. Iglesias de Santiago de Compostela, Tuy-Vigo*. Madrid, p. 571-664.
- REY CASTELAO, O. (2002c). «La diócesis de Lugo en la época moderna». En: GARCÍA ORO, J. (coord.). *Historia de las diócesis españolas. 15. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*. Madrid, p. 95-165.
- REY CASTELAO, O. (2002d). «La diócesis de Ourense en la edad moderna: El clero regular». En: GARCÍA ORO, J. (coord.). *Historia de las diócesis españolas. 15. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*. Madrid, p. 508-533.
- REY CASTELAO, O.; BARREIRO MALLÓN, B. (1989). «El clero regular mendicante en Galicia: evolución numérica, procedencia social y comportamientos de los franciscanos, siglos XVI-XIX». En: *Archivo Ibero-Americano*, p. 459-491.

- RÍOS RODRÍGUEZ, M<sup>a</sup> L. (2000). «La preparación de la reforma en Galicia. Alonso Carrillo de Albornoz y la diócesis auriense en 1489». En: *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Medieval*, t. 13, p. 325-339.
- RÍOS RODRÍGUEZ, M<sup>a</sup> L. (2003). «El arcedianato de Celanova a finales del siglo XV». En: DE FONSECA, A. et al. (coords.). *Os Reinos Ibéricos na Idade Media. Livro de Homenagem ao Profesor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*. Barcelos, p. 1.111-1.119.
- RÍOS RODRÍGUEZ, M<sup>a</sup> L.; DÍAZ HERRERA, C. (1995). «La vie du clergé rural dans le Nord de l'Espagne médiévale et moderne». En: P. BONNAISSIE (ed.). *Le Clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne*. Toulouse, p. 167-186.
- RIVERA VÁZQUEZ, E. (1989). *Galicia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI al XVIII*. La Coruña.
- ROZADOS FERNÁNDEZ, M<sup>a</sup> A. (1986). «La iconografía religiosa a través de los inventarios postmortem: Santiago de Compostela en el siglo XVII». En: *Compostellanum*, 3-4, p. 411-416.
- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P. (1991). «O papel da Igrexa na evolución da Galicia moderna». En: *A Trabe de Ouro*, IV, p. 487-506.
- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P. (1994). *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*. Barcelona.
- SANDOVAL, P. de (1610). *Antigüedad de la Ciudad y Yglesia Cathedral de Tuy y de los obispos que save aya avido en ella, sacada de los Concilios y Cartas Reales y otros papeles*, por ... Imprenta Fructuoso Lourenço de Basto, Braga.
- SANJURJO Y PARDO, E. (1854). *Los obispos de Mondoñedo*. Lugo.
- SANZ GONZÁLEZ, M. (1992). «Clero y religiosidad popular en la península del Morrazo en los siglos XVII-XVIII». En: *Pontevedra. Revista da Deputación Provincial*, 8-9, p. 231-242.
- SOBRADO CORREA, H. (1998). «Evolución de las devociones populares en la Galicia interior del Antiguo Régimen a través de la onomástica». En: *Boletín de Estudios del Seminario «Fontán-Sarmiento»*, 19, p. 64-74.
- SOBRADO CORREA, H. (1999). «Creencias, prácticas religiosas y devoción popular en la Galicia postridentina». En: QUINTEIRO FIUZA, L.; NOVO, A. (eds.). *En camino hacia la gloria. Miscelánea en honro de Mons. Eugenio Romero Pose*. Santiago, p. 881-926.
- VELO NIETO, J. (1990). «El obispo mindoniense Isidro Caja de la Jara y las constituciones sinodales de 1585-1586». En: *Estudios Mindonienses*, 6, p. 745-762.
- YÁNEZ NEIRA, D. (1991). «Los monasterios cistercienses gallegos en la reforma de Fray Martín de Vargas». En: VALLE PÉREZ, C. (ed.). *El Monacato en Galicia durante la edad media: La Orden del Cister*. Santiago de Compostela, p. 71-106.
- ZARAGOZA PASCUAL, E. (1973-1982). *Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid*. Silos, vols. I-IV.
- ZARAGOZA PASCUAL, E. (1993). «La reforma monástica del monasterio de Santa María de Mezonzo (1498-1499)». En: *Compostellanum*, 38, p. 395-433.
- ZARAGOZA PASCUAL, E. (1996). «Procesos de reforma contra la abadesa de Lovios y la priora de Pesqueiras». En: *Compostellanum*, 41, p. 357-386.
- ZARAGOZA PASCUAL, E. (1997a). «Proceso de reforma contra el abad de San Mamed de Seavia (1498-1499)». En: *Compostellanum*, 42, p. 185-209.
- ZARAGOZA PASCUAL, E. (1997b). «Proceso de reforma contra la abadesa de San Salvador de Albeos (1499)». En: *Museo de Pontevedra*, 51, p. 561-590.
- ZARAGOZA PASCUAL, E. (1998). «Documentos inéditos sobre la reforma de los monasterios benedictinos gallegos (1496-1499)». En: *Estudios Mindonienses*, 14, p. 807-844.
- ZARAGOZA PASCUAL, E. (1999). «Documentos inéditos sobre la reforma de los monasterios benedictinos gallegos (1493-1513)». En: *Compostellanum*, 44, p. 77-103.

- ZARAGOZA PASCUAL, E. (2000). «Proceso de reforma contra el abad de Samos y Monforte (1487-1489)». En: *Estudios Mindonienses*, 16, p. 421-465.
- ZARAGOZA PASCUAL, E. (2002). «Reforma de los monasterios de Lobás, Dozón y Ansemil (1498-1499)». En: *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 115, p. 81-124.
- ZARAGOZA PASCUAL, E. (2003). «Proceso de reforma contra el abad de Lárez (1499)». En: *Museo de Pontevedra*, 57, p. 173-191.