

RAMON MARURI VILLANUEVA

SANTANDER A FINALES DEL ANTIGUO REGIMEN:
CAMBIO SOCIAL Y CAMBIO DE MENTALIDADES.
LA BURGUESIA MERCANTIL, 1700-1850.

Vol. 2

Capítulos III-IV-V

Tesis Doctoral realizada bajo
la dirección del Dr. D. Jesús
Maiso González.

UNIVERSIDAD DE CANTABRIA

1987

CAPITULO V

V.- LA BURGUESIA MERCANTIL ANTE LA MUERTE.

Y llegamos a la última de las etapas, al gran tránsito, de una trayectoria vital: la muerte. El tiempo previo a ella es un buen momento para que afloren en el hombre temores y perplejidades, diálogos consigo mismo y hasta contradicciones con hábitos de vida llevados e incluso con planteamientos ideológicos. Morir es un acto individual, pero también social; como afirma Ph. Ariès, "los hombres no mueren de cualquier forma" (1).

Las investigaciones en torno a cómo lo hacían en el pasado, hoy parcela irrenunciable en el campo de la historia de las mentalidades colectivas, fueron iniciadas en Francia por historiadores como Lebrun, Vovelle, Ariès o Chaunu, a quienes se fue agregando una larga lista de nombre desde que aquéllos comenzaran a publicar sus trabajos en la década de 1970 (2).

Sintéticamente, el proceso que Vovelle y los otros historiadores detectan, en el caso de Francia, sería el de un siglo XVII dominado por la exaltación de la piedad barroca, la cual se iría atenuando lentamente en el siglo XVIII hasta entrarse, a mediados del mismo, en una nueva etapa de abandono de las prácticas religiosas relativas a la muerte. Este cambio de actitud, de mentalidad, a la hora de morir sería el resultado de una paulatina "descristianización", consolidada ya al advenimiento de la Revolución Francesa.

Partiendo de este modelo, un grupo de historiadores españoles se lanzó a investigar si en España se producía también el proceso, recogiendo las propuestas metodológicas de los franceses. Ese grupo, o lo que pudiera denominarse "Escuela de Santiago", lo encabezaba A. Eiras Roel, destacando fundamentalmente los trabajos de

B. Barreiro Mallón y O. Rey Castelao (3).

No obstante, en los cinco últimos años aproximadamente, la investigación de las pautas de conducta del hombre ante la muerte en España ha ido diversificándose geográficamente, llegando a ocupar siempre un lugar relevante en las secciones de historia de las mentalidades de los congresos, de los que tenemos buenos ejemplos en los de Santiago de Compostela o el más relativamente reciente de Barcelona (4).

Esa investigación se apoya, desde el punto de vista de las fuentes, en los testamentos. A través de sus cláusulas, afirma Eiras Roel, "los testamentos entregan al historiador la íntima actitud del hombre ante sus postrimerías, y esto es lo mismo si se trata de invocaciones personales de los testamentos ológrafos y de otros fácilmente reconocibles por su redacción individualizada, como si se trata de los estereotipos de los notarios impuestos a éstos por su propia mentalidad de época y por la de su clientela habitual" (5).

Aplicando categorías conceptuales vovellianas, diríamos que el testamento, y en concreto el espiritual, sería el protagonista principal de la "muerte vivida", es decir, de "la red de gestos y ritos que acompañan el recorrido de la última enfermedad a la agonía, a la tumba y al más allá" (6).

Para dar nosotros respuesta al problema de las actitudes de la burguesía mercantil ante la muerte contamos con los testamentos de 183 comerciantes que vivieron y tuvieron sus negocios en Santander entre 1700 y 1850 -79 (43,2%) del siglo XVIII y 104 (56,8%) del período 1800-1850- (7). No podemos precisar con exactitud el porcentaje de comerciantes que testaban, pero creemos que ese número de testamentos, dada la carencia de lagunas cronológicas y el contar entre ellos con los de quienes se dedicaron al comercio en distintas épocas, permite

avanzar conclusiones. Realmente, frente a la exigüidad de los inventarios de bienes, en el caso de los testamentos habría que hablar de "masividad".

En su práctica totalidad -84,2%- pertenecen a varones, correspondiendo el resto a mujeres solteras o bien viudas de comerciantes -en su mayoría- que continuaron en el mundo de los negocios una vez fallecido el cabeza de familia, aunque sólo fuera como titulares de sus casas de comercio.

V.1) Estructura y motivaciones del testamento.

B. Barreiro, en el análisis estructural de los testamentos, distingue dos tipos de cláusulas: las declaratorias y las decisorias (8).

Las primeras dejan escaso margen de participación en su redacción al individuo, ya que responden al momento histórico -sociedad, economía, cultura- en que vive. En cierto modo las cláusulas declaratorias son proyección del "subconsciente colectivo", en tanto que las segundas implican un opción personal.

Dentro de las declaratorias se integran la invocación, la declaración o protestación de fe y las encomendaciones, si bien en estas últimas se da un mayor margen de personalismo.

Las cláusulas decisorias serían las restantes, entre las que hay que incluir tanto las de carácter religioso -"testamento espiritual"- como las puramente temporales: elección de mortaja, de sepultura, entierro y exequias, sufragios, legados, reconocimiento de deudas, nombramiento de herederos, de albaceas, etc.; nosotros desarrollaremos este capítulo atendiendo exclusivamente a las de carácter religioso.

En cuanto a los motivos que impulsan a una persona a otorgar su testamento es evidente que, en principio, pueden ser diversos, aunque a esta cuestión podemos responder con datos concretos por lo que a la burguesía mercantil se refiere.

Durante la mayor parte del siglo XVIII, en la práctica totalidad de los casos, el único estímulo para testar, al menos explícitamente, parece ser el asegurarse un lugar en el reservado "a los predestinados", en expresión tomada de los propios testamentos. Estos serían concebidos, pues, tan sólo, en palabras de Ariès, a modo de "póliza de seguros establecida entre el testador y la Iglesia, vicaria de Dios" (9). Veamos tres ejemplos, entre otros tantos que pudieran mencionarse, referidos a tres momentos de esa centuria: primer cuarto, mediados y último cuarto.

En el que otorga en 1721 Catalina de Alceda se lee: "Para que intercedan [la Virgen María y los santos] con su Divina Magestad y me dé su santa gloria otorgo mi testamento, última y postrimera voluntad en la forma siguiente" (10).

En el de Fernando de Lienzo, de 1749, los motivos para testar no difieren en nada de los anteriores: "Y para que interzedan con Dios Nuestro Señor, lleve mi alma a su Santa Gloria, y en esta fe y para maior onra ordeno mi testamento último y postrimera boluntad" (11).

En el de don Antonio Fernández de Estrada, otorgado en 1785, se manifiesta: "Y a honor y reberencia suia [de la Virgen María como intercesora] y de todos los santos y santas de la corte del cielo hazemos y ordenamos este nuestro testamento, última y postrimera boluntad" (12).

Más explícito se muestra Agustín de Arechavala en 1793 al afirmar: "Deseando salbar mi alma otorgo mi testamento en la forma siguiente" (13).

No obstante, en la década de 1790 comienza a ser frecuente introducir dentro de las motivaciones el factor prevención referido a las cuestiones temporales. En el testamento otorgado en 1793 por don Diego Benito de Nougaro pide al Señor le perdone todas sus culpas y lleva su alma "a gozar de su beatífica presencia", para lo cual , y "temeroso de la muerte, que es natural y precisa a toda criatura humana, y su ora incierta, para estar prevenido quando llegue y no tener a la hora de mi fallecimiento cuidado temporal que me impida pedir a Dios de todas veras la remisión que espero de mis pecados, otorgo, hago y ordeno este mi testamento en la manera siguiente" (14).

Si prestamos atención a estas palabras, que, insistimos, comienza a aparecer sistemáticamente en torno a 1790, vemos que el testamento se hace para salvar el alma como objetivo último ante una muerte en "ora incierta", pero con el ánimo de que, cuando llegue, el testador tenga ante sí tan sólo una cuestión única que resolver: alcanzar el perdón de Dios y con él ese objetivo último.

Esta nueva fórmula será ya en adelante la práctica común. La distinción de los dos planos, el espiritual y el temporal, la encontramos hasta 1850 en todos los testamentos. Ahora bien, en ningún momento se ha hallado un abandono, ni siquiera una supeditación a la seguridad de los herederos, de la preocupación por salvar el alma; podrá hablarse en aquéllos de "queriendo estar prevenido espiritual y temporalmente", de "para evitar dudas y pleitos después de mi fallecimiento", de "disponer de mis bienes", etc., pero jamás dejará de atenderse la dimensión escatológica. En ningún otro testamento hemos hallado motivación menos estereotipada de lenguaje que en el de don Fausto de la Cavada y du mujer, doña M^a Soledad Méndez de Vigo; lo otorgan en 1819 "acordándose de

que precisamente han de morir y de que a esta separación de cuerpo y alma ha de seguir otra vida eterna de gloria o de pena, temiendo aquel paso terrible, quieren estar prebenidos espiritual y temporalmente" (15).

A pesar de esa generalización de lo temporal también como una de las causas que impulsan a hacer testamento, esporádicamente aparece algún testamento en el que dicha causa ni siquiera se menciona, primando en exclusiva la salvación del alma; en el que otorga en 1848 doña M^a Escolástica de Sara Iturrino, viuda del comerciante don Joaquín Gutierrez Vial, pone de manifiesto que lo otorga únicamente para "impetrar de Nuestro Señor Jesucristo el perdón que espero de mis culpas y pecados" (16).

Asociado al "para qué" del testamento va el "cuándo", es decir, el momento en que se otorga, acto puramente voluntario; es importante también este aspecto desde el punto de vista de las mentalidades. Veamos cuáles pueden ser esos momentos, utilizando para ello las mismas fórmulas que aparecen en los testamentos:

- "Hallándome enfermo en cama", matizada a veces su intensidad con términos como "indispuesto", "gravemente enfermo", "enfermo de enfermedad peligrosa", "con achaques habituales de mi avanzada edad".

Dentro de los testamentos de quienes esperan a estar enfermos para otorgarlo la más habitual de las fórmulas será "hallándome enfermo en cama de la enfermedad que Dios Nuestro Señor se ha servido darme".

- "Hallándome sano y bueno", "en pie", "en buena salud". Como variante, aunque con menor frecuencia que en el caso anterior, aparece la fórmula "Estando por la infinita misericordia de Dios sano de salud".

Entre 1700 y 1850 los comerciantes otorgan su testamento prioritariamente en situación de enfermedad -53,5%- , en tanto que un 39,3% lo hace estando sanos o bien por ser de edad avanzada, sin que especifiquen ninguna alteración de salud; el resto, 7,2%, no menciona su situación en este sentido.

Estos porcentajes se verían considerablemente alterados en favor de los testadores enfermos si no fuera por la excepcional coyuntura de 1834, año en que Santander padece una epidemia de cólera. Téngase en cuenta que el 25,7% de los testamentos de miembros de la burguesía mercantil hallados entre 1800 y 1850 fueron otorgados en 1834. Dentro de éstos el 66,7% se dispusieron gozando los testadores y sus cónyuges de buena salud, mientras que el 22,2% se hallaba enfermo o con achaques y el resto no lo especifica. Tan sólo en un caso existe constancia de un comerciante afectado por el cólera: don Alonso Bernadal, quien, en su testamento de ese año, manifiesta hallarse "grabemente enfermo en cama e invadido del cólera o epidemia reinante en esta capital" (17). Dicha epidemia actuaría como un poderoso estímulo para acudir al notario y prevenir que un posible contagio no impidiera disponer bien las cosas terrenas y ultraterrenas.

Retomando de nuevo los datos que habíamos ofrecido para el período 1700-1850 -53,5% de testadores enfermos y 39,3% de sanos-, se hace preciso hacer dos matizaciones.

En primer lugar, que, al margen del atípico caso de 1834, se observa una tendencia a modificar las pautas de comportamiento relativas al "cuándo" del testamento, de manera especial durante la primera mitad del siglo XIX, esperándose menos a que llegue la enfermedad para testar. Quizás, como afirma García Cárcel, "la trascendencia escatológica deja paso a la trascendencia económica de los intereses creados" (18), aunque, según expu-

simos párrafos atrás, en ningún momento lo escatológico fue descuidado lo más mínimo en los testamentos.

En segundo lugar se observa también a lo largo del siglo y medio una permanencia del providencialismo, tanto en la salud como en la enfermedad. Se está sano "por la infinita misericordia" de Dios o en cama de "enfermedad que Dios Nuestro Señor se ha servido darme". Una y otra fórmula se mantienen hasta 1850, si bien es cierto que durante la primera mitad del siglo XIX será cada vez más habitual mencionar escuetamente sin más el estado de salud; en el caso de don Alonso Bernadal se pone de manifiesto esa tendencia a dejar a la Providencia al margen de las enfermedades, en especial cuando éstas tienen una etiología evidente, en esta ocasión el cólera. No obstante, en ningún momento pudiera ser tomado esto como indicio de arreligiosidad; probablemente Bernadal se expresara así al haber desarraigado de su universo mental la idea de la epidemia como castigo divino, tema éste sobre el que habremos de volver.

V.2) Invocación y protestación de fe.

Dentro de las cláusulas declaratorias, la invocación y la protestación de fe son las más impersonales y las que, como señalaba Barreiro, reflejan más el subconsciente colectivo que la mentalidad individual.

La fórmula invocatoria con que se abren los testamentos va a sufrir escasas transformaciones entre 1700 y 1850. Sin duda, la más apreciable es la sustitución del "In dei nomine Amen", heredada de siglos anteriores, por el "En nombre de Dios Todopoderoso Amen". Esta sustitución va a ser ya definitiva a finales del siglo XVIII, ya que desde comienzos del mismo venía coexis-

tiendo con la expresión en castellano. El último testamento en que aparece "In dei nomine Amen" es en el que otorga en 1794 el comerciante Carlos Radoya (19).

Para nada asoma la ampulosidad de las formulaciones barrocas en los testamentos examinados. Como una de las muy raras excepciones habría que señalar la invocación que se hace en el de don Juan Antonio de la Cuesta -1810-: "En el nombre de Dios Todopoderoso y de la siempre Virgen María, su bendita madre concebida sin la culpa original Amén" (20).

Como excepción, además de barroquismo, de cláusula invocatoria a la Trinidad, habría que mencionar la que abre el testamento otorgado en 1778 por Bentura de la Lanza: "En el nombre de la Santísima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo y de la Santísima Virgen María sin mancha de culpa original desde el instante primero de su ser purísimo. Amén" (21).

La mención de la Virgen y la Trinidad apenas tiene el más mínimo peso en el conjunto de testamentos frente a la general de "En el nombre de Dios...." a lo largo del siglo XVIII y primera mitad del XIX.

En cuanto a la posibilidad de introducir invocaciones personales al margen -o como ampliación- de las que imponen los formularios notariales, era mínima, fundamentalmente porque implicaba una especial formación religiosa e incluso teológica a la que, salvo el clero, y no todo él, tenían acceso.

Quizás esos casos citados -Cuesta y Lanza-, al apartarse de la norma común de invocar, respondan más a una decisión personal que a un cliché notarial, puesto que en otros testamentos redactados por los mismos escribanos se aplica la invocación usual. En donde sí se impone incuestionablemente la decisión personal es en los testamentos ológrafos; veamos la reducida muestra hallada con invocación de un total de siete de ese tipo.

Don Blas Martínez inicia el que redacta en 1771 de una forma muy elemental: "Jesús, María y Josef". La sumisión de lo personal a lo colectivo, imperante en ciertas cláusulas declaratorias, se pone de manifiesto en este caso cuando se protocolice su testamento ológrafo; la invocación hecha por él desaparece, siendo sustituida por "In dey nomini amen" (22).

Otro tanto sucede en el de don Antonio del Callejo, de 1788. De una simple mención a "Memoria testamentaria que yo, Don Antonio....", se pasa, al protocolizarse ese mismo año, a una de las muy excepcionales invocaciones trinitarias: "En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero" (23).

En el estamento que redacta de su propia mano en 1789 don Juan Lafont, y del que no hemos podido averiguar si llegó a protocolizarse con posterioridad, no invoca estereotipadamente, sino que hace manifestación de lo que para él era fundamental y de fe en el plano religioso: "Si por los altos juizios de Dios Nuestro Señor es servido llevarme de esta vida para la eterna sin darme lugar a testar, lo hago por el presente" (24). Lo fundamental para Lafont era su concepto de Dios como dador y quitador de vidas y su creencia en una vida ultraterrena.

En cuanto a la cláusula de protestación de fe, el tránsito del siglo XVIII al XIX representa una paulatina ampliación formularia.

A comienzos del XVIII se halla consolidada la confesión del misterio de la Trinidad, en la práctica totalidad de los casos desarrollada, el de la encarnación y en los demás del dogma. Esta es la redacción más habitual: "Creyendo como firmemente creo en el alto misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero, y en el de la Encarnación del berbo Divino en las purísimas

entrañas de la Santísima Virgen y en todo aquello que nos enseña la Santa Madre Iglesia, en cuya fe y creencia protesto vivir y morir como fiel y católico cristiano". El dogma trinitario será el primero en admitirse en las protestaciones de fe de todos los testamentos, ya que su aceptación es irrenunciable para un católico y de lo que se trata es, precisamente, de afirmar esa catolicidad.

En torno al último cuarto del siglo XVIII comienza a generalizarse la protestación de los sacramentos, unida siempre a la de "Los demás misterios y verdades de fe que nos enseña la Iglesia", acompañando a ésta generalmente los atributos de santidad, catolicidad y apostolicidad, no habiéndose hallado en ningún caso mención del Papa como cabeza de esa Iglesia.

Hacia 1830, aproximadamente, la cláusula se amplía con la incorporación frecuente, tras la Trinidad y la encarnación del hijo de Dios, de "su nacimiento, vida, pasión, muerte, resurrección y ascensión gloriosa a los cielos", completada igualmente con todos los demás misterios que predica la Iglesia.

En ningún testamento se ha hallado la más mínima "reticencia" o rechazo de los dogmas fundamentales de la religión católica. Podrán existir cláusulas declaratorias de fe más o menos desarrolladas, pero todos los testadores se reafirman en su deseo de morir, como siempre habían vivido, en el seno de la Iglesia. Incluso se da un caso en que el testador, don Pedro de la Puente Haza, conde de Casa Puente y destacado representante del comercio colonial santanderino, que, próximo a una mentalidad nobiliaria tradicional, manifestaba públicamente que su catolicismo era patrimonio heredado. En su testamento de fecha tan avanzada como 1842 hacía constar que sus padres le educaron "con las más sanas doctrinas de Nuestra Sagrada Religión que he procurado observar constantemente con la gracia de Dios, y esto he tenido que agradecer a mis

vuenos padres" (25). La actitud del conde de Casa Puente parece guardar evidentes analogías con la de la nobleza, cuyos representantes, según la casuística estudiada por Barreiro Mallón, suelen manifestar en sus testamentos creer lo que cree la Iglesia al igual que lo hicieron sus "mayores"; ello sería expresión del "cristianismo viejo" (26), la mejor forma quizás de legitimar y consolidar, a través de la antigüedad de pureza de sangre, un título nobiliario que a Puente Haza le había venido de la mano de sus actividades mercantiles.

Como ejemplo único de elaboración teológica, y suponemos que también personal por lo que de apartamiento de la fórmula común tiene, hay que señalar la protestación de fe que don Fausto de la Cavada y su mujer hacen en el testamento otorgado por ellos en 1819:

"Creendo como firmemente creen la existencia de Dios eterno, infinitamente bueno, sabio, poderoso, justo y misericordioso, su providencia, su gracia, la unidad de su esencia, la Trinidad de sus personas, la encarnación de la segunda, que es el Hijo de Dios Nuestro Señor Jesucristo; creyendo también en los demás artículos de nuestra santa fe, los sacramentos de la Iglesia, la inmortalidad de sus almas y quantas verdades de fe enseña y defiende la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana, en cuya fe quieren vibir y antes morir que dejarla o quebrantarla" (27).

En ningún testamento del siglo XVIII, a los que "a priori" podíamos suponerles un mayor contenido de recargamiento conceptual en tanto que herederos directos de una religiosidad y un lenguaje barrocos típicos del XVII, hemos hallado una declaración de fe que pueda compararse con la que acabamos de citar; tampoco la hemos hallado, es cierto, en los testamentos de la primera mitad del siglo XIX.

Concluimos reafirmando el carácter formulario de la invocación y la protestación de fe en los testamentos de comerciantes de 1700-1850, carácter que no hacemos necesariamente privativo sólo de los que otorgaron los representantes de la burguesía mercantil. Dentro de las invocaciones se mantiene la simplificación existente ya desde comienzos del siglo XVIII, centrada en torno a la idea de Dios Todopoderoso -en su versión latina desaparece al finalizar el siglo- y en la Trinidad, aunque ésta raramente enunciada. Este modelo se invierte en el caso de las protestaciones de fe, tanto por lo que se refiere a la Trinidad, presente siempre en las mismas, como a su elaboración textual y contenidos, que irán ampliándose y precisándose más con el transcurso de los años; ¿significa en este caso que nos encontramos ante un barroquismo "in crescendo"?; quizás signifique una mayor y mejor formación religiosa de los notarios y de la sociedad, o, al menos, de los sectores más elevados de ella.

V.3) Las encomendaciones o el valor de las devociones particulares.

Pertenecientes al capítulo de las cláusulas declaratorias, la encomendaciones, no obstante, son sin duda uno de los pocos y más expresivos indicadores de las devociones religiosas de quienes testan. Devociones en algunos casos impuestas y que hay que admitir como una parte del dogma; pero en otros muchos casos, por uno u otro motivo, por una u otra cualidad especial del santo o santa, asumidas por los testadores con plena conciencia de su significado y, diríamos, hasta de su "funcionalidad".

Una vez hechas la invocación y la protestación de fe -previa descripción de los datos personales, estado

de salud y motivo/s del testamento-, el testador trata de asegurarse la obtención del perdón de sus pecados y con él la salvación eterna. Sin embargo, ese perdón no puede alcanzarlo por sí solo dada su naturaleza pecadora, sino que precisa de abogados, de medianeros a quienes encomendarse para que intercedan por él ante Dios en el juicio a que el alma se habría de someter después de la muerte.

Ya desde comienzos del siglo XVIII se halla configurado el esquema básico de lo que será la cláusula encomendatoria hasta mediados del XIX. Veremos seguidamente ese esquema, así como qué variaciones se van a ir produciendo en el mismo.

En primer lugar, la Virgen María, siempre introduciendo a los demás intercesores. Como "Virgen Santa", "Virgen Madre de Dios y Señora nuestra", "Serenísima Reyna de los ángeles" va apareciendo en todos los testamentos a lo largo de los 150 años que estudiamos. En todo momento se la presenta como la idónea "abogada y medianera para que interceda con su precioso hijo, perdone nuestros pecados y lleve nuestras almas a su santa gloria".

Encontramos a la Virgen bajo diversas advocaciones durante el siglo XVIII.

Desde un principio figura en primer lugar la de los Dolores, seguida de la del Socorro, el Rosario y el Carmen, aunque estas últimas más esporádicamente. Tras estas advocaciones se halla la acción misionera de los siglos XVI y XVII llevada a cabo por jesuitas, franciscanos -estas dos órdenes, implantadas en Santander-dominicos y capuchinos fundamentalmente. A su paso por la villa, y por otros lugares de la región, fueron dejando su impronta en la fundación de cofradías ligadas al culto que ellos predicaban con especial énfasis, teniendo básicamente como centro el marianismo (28).

Con una mayor intensidad durante la primera mitad del siglo XIX se designa a la Virgen María como

"Inmaculada", hecho que, sin duda, responde a una labor previa de promoción del culto mariano durante el siglo XVIII y, en especial, en su segunda mitad.

El impulso dado al mismo en la España dieciochesca tiene, según Saugnieux, un origen clerical. Desde instancias oficiales será la propia jerarquía eclesiástica la que lo fomente y los misioneros quienes se encarguen de difundirlo. Una de las explicaciones que dicho autor da de esto se halla en íntima relación con una nueva moral -más restrictiva- avalada por los grupos dominantes. Dice Saugnieux en este sentido: "En el siglo XVIII se elabora una moral que utiliza dicho culto [mariano] para encerrar a la mujer en su papel de madre. Se comprende, pues, que la misoginia de los predicadores, su moralismo sexual, se acompañe de una extraordinaria devoción a la Virgen" (29). Pero madre sin transgredir las normas morales propias de un pensamiento ilustrado y burgués, es decir, madre en cuanto que esposa, con lo cual se daba una perfecta correspondencia con los planteamientos de los obispos y eclesiásticos no siempre distinguidos precisamente por sus simpatías hacia la Ilustración (30).

La Virgen María como madre sin mancha sería, pues, un modelo a imponer en la sociedad española por la voluntad de las élites y que, es evidente, habría de ser asumido de forma desigual por los distintos sectores de la misma. Dentro de la Iglesia católica, el proceso de exaltación de la concepción inmaculada de María culminará en 1854 al declararse dogma de fe.

Tras la Virgen María un cortejo más o menos amplio de intercesores va apareciendo en los testamentos de los comerciantes. De la relación nominal de cada uno de ellos durante el siglo XVIII va pasándose a la simplificación formularia en la primera mitad del siglo XIX.

En efecto, entre 1700 y 1800 aproximadamente, aunque con menor intensidad a medida que nos adentramos

en la segunda mitad de la centuria, se nombran todos y cada uno de los santos de los que son devotos los testadores.

Junto a la Virgen María, en la práctica totalidad de los testamentos, aparece como intercesor el "angel de mi guarda", habitual ya en los del siglo XVII (31). Tras ellos los santos del nombre del testador especificándolos uno a uno, los de su devoción, igualmente detallados, y "demás santos y santas del Cielo", "demás ángeles y santos y santas de la corte celestial". Este sería el esquema de la cláusula encomendatoria a que nos referíamos en un principio.

Vamos a detenernos ahora en los santos de devoción particular de los comerciantes prescindiendo de los restantes, es decir, de los de su nombre, por no responder a una opción personal, sino a una imposición de quienes decidieron cómo habría de llamarse al ser bautizado; con más motivo para prescindir de los de la "corte celestial", dado el carácter genérico con que se formula.

San Pedro y San Pablo, como principales apóstoles, son los más solicitados como intercesores. Tras ellos San José, patrón de la buena muerte, y San Francisco de Asís, vinculado al culto de las ánimas del purgatorio y, por ello, idóneo intercesor (32).

Menos frecuentes, San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier, cuyo culto era fomentado en Santander por los jesuitas. En un plano de igualdad con ellos aparecen San Emeterio y San Celedonio, patronos de la ciudad, y San Antonio de Padua.

Junto a todos éstos figura una serie de ellos cuya relación sería prolijo detallar y que, en la mayor parte de los casos, se mencionan tan sólo una vez.

Sí merecen citarse, como ejemplo de un amplio universo devocional particular, los casos de tres comerciantes: don José de la Bárcena Coterillo, que toma en

1724 por intercesores a la "Serenísima Señora Reina del cielo y siempre Virgen María Madre de Nuestro Señor Jesucristo, San Joseph, San Pedro y San Pablo, San Miguel Arcángel, San Francisco Javier, San Ignacio de Loyola, San Diego de Alcalá, San Francisco de Asís, San Antonio de Padua, Santa Teresa de Jesús, San Jerónimo, Santa Catalina y a todos los demás Santos de la Corte Celestial" (33); Domingo López de Brizuela nombra por intercesores suyos en 1748 a "Nuestra Señora del Socorro, Nuestra Señora del Carmen, Nuestra Señora del Rosario, y a Nuestra Señora de la Asunción y a la reina de los Angeles y al glorioso Santo Angel de mi guarda, San Antonio de Padua, San Joseph, Santo Domingo, San Francisco Xavier y a todos los santos y santas de la corte celestial" (34); Fausto Barón de la Torre en 1776 nombra a "María Santísima, madre de Dios y Señora Nuestra, con el título de santísimos siete dolores, al patriarca San Joseph, San Antonio de Padua, San Francisco de Asís, Santo Domingo de Guzmán, al Príncipe de la Milicia Angélica San Miguel [Única vez que aparece con este su más reconocido atributo], Santo de mi nombre y Angel de mi Guarda y a todos los demás Santos y Santas de la Corte Celestial" (35).

Desde 1750/1760 aproximadamente los testamentos se van volviendo parcos en cuanto a intercesores se refiere, ya que cada será más frecuente suprimir la nominación individual de los mismos para sustituirse por la fórmula "los de mi devoción". En torno a 1820 la cláusula de encomendación se ha simplificado en la práctica totalidad de los casos, conservándose tan sólo la mención íntegra a la Virgen. Esa cláusula pasará a estereotiparse en estos términos sin apenas variación: "Invoco por mi abogada e intercesora a la Serenísima Reina de los Angeles María Santísima, Madre de Dios y Señora Nuestra, al Santo Angel de mi guarda, Santos de mi nombre y devoción y demás de la corte celestial".

Es un tanto sorprendente la práctica total exclusión de entre los santos intercesores del patrono de los comerciantes: San Juan Nepomuceno. Tan sólo Jaime Goman-dín, en 1755, y Francisco del Regato, en 1758, los eligen como tales en sus testamentos (36).

Desconocemos la fecha exacta en que los comerciantes de Santander se ponen bajo su protección, aunque sí tenemos constancia de que en la catedral tenía un altar desde tiempo atrás. En 1763 el cabildo catedralicio establece un contrato con José de Menezo para "dorar y estofar" el retablo existente en ese altar dedicado al santo (37). Dado el mal estado de conservación general de la catedral en esa fecha -y aún en posteriores-, suponemos que el deterioro del retablo debía de ser notable y proceder de antiguo.

Sería interesante conocer cuándo y cómo penetró en el universo sagrado local la devoción a San Juan Nepomuceno, este sacerdote de Bohemia que vivió en el siglo XIV. Quizás la respuesta se halle en los intensos contactos comerciales que mantuvo Santander en el siglo XVI, y antes, con otras naciones de Europa.

Si durante el siglo XVIII hemos hallado tan sólo dos casos de comerciantes nombrando al santo de Bohemia como intercesor ante Dios Por su alma, entre 1800 y 1850 la posibilidad de detectar alguno más se desvanece del todo al ser sustituida definitivamente, como sabemos, la relación nominal de santos intercesores por la escueta fórmula "los santos de mi devoción". De lo que no puede caber duda es de la plena vigencia, durante la primera mitad del siglo XIX, del patronazgo que San Juan Nepomuceno ejercía sobre el comercio de Santander. En 1861 la agrupación de comerciantes locales solicitaba del cabildo catedralicio la celebración, como cada 16 de Mayo, de las ceremonias religiosas para conmemorar la festividad del santo (38).

En torno a esta celebración anual hemos de manifestar que no se ha hallado en ningún archivo local, tanto eclesiástico como civil, resto alguno de los sermones que en tales actos solían pronunciarse, lo cual nos priva de penetrar más en la mentalidad de la burguesía mercantil, y más concretamente de quienes por su posición económica y relevancia mejor la representaban. En definitiva, lo que se decía en esos sermones, el conjunto de valores que en ellos se proclamaban, era lo que deseaban oír quienes los encargaban y pagaban.

Tal vez la respuesta a esa práctica exclusión de San Juan Nepomuceno de la lista de santos medianeros se halle en la voluntad expresa de los comerciantes de restringir la devoción al mismo única y exclusivamente al ámbito de las actividades económicas, reservando para el problema de la salvación del alma aquellos otros santos que connotaran más lo espiritual.

Actuando como protector de esas actividades vemos al santo en el testamento que en 1759 otorgó don Jacinto de Lienzo Heras: "Mando a San Juan Nepomuceno trezientos reales de vellón, los que tenía ofrezidos para el azierto de mis negocios" (39). No hay duda de que ese azierto lo tuvo; en primer lugar porque don Jacinto cumplía la promesa del legado pío y en segundo porque, en 1753, en el catastro de Ensenada, figuraba ya retirado del comercio e integrado en el grupo de los "Sin oficio ni trato", es decir, de los rentistas (40).

El recurso a San Juan Nepomuceno como inspirador onomástico es también mínimo entre 1700 y 1850. Entre una y otra fecha hemos hallado tan sólo seis personas, entre comerciantes y sus hijos, que fueran bautizados con ese nombre (41).

Dentro de este apartado dedicado a los santos intercesores se ha prestado una especial atención a la actitud de los comerciantes en la especial coyuntura de

1834, año de la epidemia de cólera. Esa actitud es siempre un inestimable revelador de mentalidades.

Ciertamente que no nos hallamos ya frente a una de esas epidemias de peste que en los siglos XVI y XVII asolaron a los españoles. No obstante, el cólera es una enfermedad contagiosa y más en un espacio urbano como el santanderino, generoso en carencias y deficiencias sanitarias según pudimos ver. El miedo al contagio y la respuesta dada por la comunidad en sus distintos niveles son expresivos de determinados estadios mentales que, por lo que a la peste se refiere, comenzaron a estudiar historiadores como Biraben (42).

En el caso de la burguesía mercantil santanderina no vemos que ninguno de sus representantes de los que poseemos testamentos adopte una especial actitud religiosa ante la epidemia a la hora de otorgarlos o, al menos, dichos testamentos no lo reflejan. Se desconoce la intensidad del temor -¿terror tal vez?- de los comerciantes a verse afectados por el cólera, pero sí sabemos, y así se hizo constar con anterioridad, que acudieron al notario en 1834 con una frecuencia desconocida en los años anteriores y posteriores. El peligro del contagio, aún siendo un fenómeno espacial y socialmente diferenciado, existía en la "ciudad marginal", en los barrios y calles populares -Mar, Medio y Fuera de la puerta, por donde penetró-, pero también, aunque con menor intensidad dado el carácter selectivo de la enfermedad, en la Nueva Población y en el congestionado ámbito de la Plaza Viejo, los dos principales espacios de asiento de la burguesía mercantil (43). Recordemos a don Alonso Bernadal atacado por el cólera; otro comerciante, don José M^a Montalbán Aldama, en el testamento que otorga también en 1834 habla de "en el caso desgraciado de que yo y mi esposa fallezcamos y el hijo o hijos que dé a luz [estaba embarazada] del cólera morbo que aflige a esta población" (44).

Se hace muy difícil precisar el índice de mortalidad por cólera entre la burguesía mercantil durante los meses de Septiembre y Octubre, período que duró la epidemia (45). Ni el libro parroquial de finados ni los partes que diariamente remitía al Ayuntamiento el capellán del cementerio de San Fernando permiten hallar ese índice.

En primer lugar porque en las anotaciones de fallecidos no se indica la profesión de los mismos, y menos en una situación de muerte generalizada, con los desconciertos y precipitaciones que esto implica.

En segundo lugar porque en la práctica totalidad de los casos se anota tan sólo el nombre y primer apellido del difunto, lo cual plantea serios problemas de homonimia.

Finalmente porque no se especifica la enfermedad causante de la muerte y, por lo tanto, puede llegarse a conclusiones erróneas.

Sin embargo, hemos prestado atención a los fallecidos en Septiembre y Octubre de 1834 y entre ellos encontramos apellidos de indudable vinculación al comercio santanderino: Aguirre, Barbachano, Carredano, Carriás, Catalá, Estrada, Heras, Ibarra, Landa, Pumarejo, Redonet, Rentería, Salazar y Victorica, y comerciantes concretos como el mencionado don Alonso Bernadal, don Ignacio Antonio de Garmendia, don José Gómez de Barreda, don Marcos Ogueta y don José Ortiz de Rozas (46).

La ausencia de encomendaciones de los comerciantes en sus testamentos a los "santos terapeutas" o protectores contra la peste y otras enfermedades contagiosas se presta a diversas interpretaciones, y no sólo a la de que tales santos quedaran ocultos bajo la convencional fórmula de "los de mi devoción".

Hemos de descartar ya en principio dos de ellas: la de arreligiosidad, insostenible a la vista simplemente de la protestación de fe que cada comerciante hace en

el momento de testar; la otra, la de la inexistencia en Santander de tales santos terapeutas, insostenible también dado que se hallaba bajo el protectorado de dos santos conjuradores de la peste en todo el occidente europeo, San Sebastián y San Roque, reforzados con otro, desde 1503, de carácter más local: San Matías (47). Esta triada contaba incluso con su propio retablo en uno de los altares de la catedral (48).

Una interpretación a ese problema de la ausencia de encomendaciones pudiera ser la de que el testamento es siempre manifestación expresa del ansia de salvación eterna -sin negar lo que de ordenación de los bienes temporales tiene-, para lo cual hemos visto que los comerciantes sí buscaban intercesores. En un testamento se solicita el perdón de los pecados, pero nunca la curación de una enfermedad; y no creemos que sea tanto por la aceptación de la inevitabilidad de la muerte como desenlace de cualquier enfermedad, por leve que sea, como por pertenecer ese perdón y esa curación a planos vitales radicalmente distintos.

Otra interpretación pudiera ser que esos tres santos connotaran tan acusada y exclusivamente su carácter de protectores contra la peste y demás enfermedades contagiosas que se considerara poco menos que inútil su mediación en otros casos. Recordemos cómo San Juan Nepomuceno se hallaba prácticamente ausente del cortejo de santos intercesores, pues los comerciantes le tendrían asignadas funciones estrictamente relacionadas con la protección y prosperidad de sus negocios.

Por último, valga como interpretación en principio la de considerar a la burguesía mercantil como poseedora de una tan depurada fe religiosa y cultura científica que la llevarían a discernir con toda nitidez la inutilidad de invocar a santos como Sebastián, Roque o Matías para poner fin a la epidemia de cólera cuando la

misma habría de remitir con sólo aplicar las medidas sanitarias precisas. Sin rechazar la posibilidad de que existiera algún comerciante que pensara así, esta hipótesis tiene escasa solidez al comprobar cómo reacciona la propia élite de la burguesía mercantil, en tanto que élite de poder, desde el Ayuntamiento (49).

El libro de actas municipales correspondiente a 1834 es un óptimo indicador del comportamiento de las autoridades ante la epidemia. Antes de que llegue a Santander en Septiembre comienza a perfilarse la estrategia a seguir: lo primero las medidas de carácter preventivo, el "cordón sanitario"; como refuerzo de éste el componente religioso: las rogativas públicas, siendo en este momento cuando entran en acción San Sebastián, San Roque y San Matías. Era ésta, por cierto, una estrategia nada nueva, pues contaba con un largo pasado, y no sólo en Santander (50).

A partir de Julio se inicia una correspondencia cruzada entre el Ayuntamiento santanderino y el cabildo catedralicio, teniendo como tema central el cólera. En la sesión municipal del 22 de ese mes se acordó "dar comisión a los señores Lavat y Trueva [comerciantes] para que, a nombre del Ayuntamiento, inviten al cabildo eclesiástico a hacer rogativas públicas en esta ciudad para suplicar al todo Poderoso la liberte del terrible azote del cólera morbo" (51).

El punto final a la epidemia lo pone un solemne "Te Deum" solicitado el 30 de Octubre por los regidores al cabildo en acción de gracias por haber cesado aquélla (52).

Saltando en el tiempo y situándonos en 1854, año en que la ciudad es nuevamente visitada por el cólera, oímos la voz de la burguesía mercantil a través ahora del periódico local -de 1834 no se conserva prensa- que mejor la representaba: el Boletín de Comercio. El 20 de

Octubre se publica un editorial del que extraemos un fragmento: "La Providencia trata a Santander benignamente. Una enfermedad que ha creado el terror de otras poblaciones, aquí aparece enviada solamente para advertirnos que se viva dignamente" (53). La mentalidad del redactor del editorial, diríamos con Biraben, se perdía en la noche de los tiempos; según este autor la peste, en este caso el cólera, como castigo divino por los pecados de los hombres es una idea que arrancaba de la prehistoria y que luego asumiría el cristianismo (54).

La voz de la burguesía mercantil desde el Ayuntamiento la oímos también en esta ocasión a través de las actas municipales de Septiembre a Octubre de 1854, reproduciendo el clásico ciclo de profilaxis médica-rogorativas-Te Deum (55).

Institucionalmente la esa burguesía actuaba ante el cólera en el siglo XIX como se venía haciendo históricamente, es decir, asociando ciencia -la del momento- y religión. Individualmente esa actuación nos es desconocida, ya que carecemos de fuentes que nos permitan precisar los niveles de participación de los comerciantes en las rogativas públicas y demás actos religiosos al efecto; en cuanto a la devoción que cada uno de ellos tuviera a los tres santos protectores contra las enfermedades contagiosas en Santander ya vimos que nada nos aportaba la cláusula encomendatoria de los testamentos.

Una cláusula que, manteniendo un mismo esquema -Virgen María, ángel de la guarda, santos del nombre, de devoción particular y de la corte celestial- desde 1700 a 1850, evoluciona durante este período desde la minuciosidad descriptiva del cortejo de intercesores a la simplificación formularia del mismo. Una cláusula, además, a la que ningún testador renuncia, puesto que precisa de ese cortejo en el trascendental juicio a que habrá de ser sometida su alma.

V.4) La mortaja o el triunfo del franciscanismo.

Siguiendo la estructura formal del testamento entramos en las cláusulas decisorias a través de la elección de las ropas con que el testador desea ser enterrado.

Encomendada el alma a Dios, y elegidos los intercesores que habrán de abogar por ella en el juicio divino, el testador manda ese alma al cielo, "para donde fue criada" y el cuerpo "a la tierra de que fue formado, el cual, hecho cadáver, quiero se amortaje", palabras que hallamos en todos los testamentos para indicar el destino terreno del cuerpo. La mortaja, como el escapulario, se concibe, en palabras de Barreiro, a modo de "sacramental, una más de las muchas seguridades de salvación que el hombre busca" (56).

Dada la concisión de esta cláusula relativa a la elección de mortaja, hemos elaborado un cuadro, estableciendo dos secuencias cronológicas -siglo XVIII y 1800-1850-, que nos van a permitir apreciar los cambios que hubieran podido producirse en el tiempo.

- Elección de mortaja por los comerciantes: 1700-1850.

M O R T A J A	S. XVIII	%	1800-1850	%
Hábito de San Francisco	73	92,4	42	40,4
Hábito Na Sa del Carmen	1	1,3	5	4,8
Hábito de San Bernardo	1	1,3	-	-
Hábito de S. Francisco o del Carmen	-	-	2	1,9
Hábito Na Sa de los Dolores	-	-	1	1,0
Sábana blanca	-	-	4	3,9
Vestido de uso personal	-	-	3	2,9
A voluntad de los albaceas	4	5,0	40	38,4
No especifica	-	-	7	6,7
T O T A L	79	100,0	104	100,0

FUENTE: A.H.P.C., "Protocolos".

En una valoración global del período 1700-1850 se observa cómo es el hábito de San Francisco, el "Padre de pobres", solicitado en 115 testamentos -62,8% del total-, el que domina sobre otros y sobre los demás tipos de mortaja. Ese porcentaje se vería incrementado teniendo en cuenta las mujeres de comerciantes que, al testar conjuntamente con sus maridos, optan también por el hábito franciscano. Por otro lado hay que pensar además que el mismo pudo muy bien cubrir el cuerpo de un mayor o menor número de testadores que dejaron la elección a la voluntad de sus albaceas. Por último existen dos casos en los que se pide ser amortajado indistintamente con la mortaja franciscana o carmelita. En cuanto a los testadores que no especifican mortaja, y más concretamente de carácter religioso, semejante gesto no puede ser tomado como indiferentismo, pues lo dejan dispuesto en memoria testamentaria aparte o bien implícitamente queda a disposición de sus albaceas.

Se observa también en el cuadro anterior el escaso peso que en el conjunto tienen los restantes hábitos comparativamente con el de San Francisco. El del Carmen, el más solicitado tras éste, representa tan sólo el 3,3% en el conjunto de los testamentos, porcentaje que pudiera verse incrementado, aunque creemos que nunca con la misma intensidad que en el caso franciscano, si los albaceas hubieran optado por él. Pudiera contribuir del mismo modo a ese incremento la decisión última del responsable de elegir hábito en esos dos casos de indefinición ya mencionados.

Continuando con el análisis de los hábitos, si bien comparando ahora los dos períodos establecidos, se hace patente el considerable descenso de solicitudes del franciscano durante la primera mitad del siglo XIX, descenso que en ningún momento creemos haya de ser valorado como indicador de una caída en la devoción a San

Francisco; téngase en cuenta ese 38,4% de testadores que, entre 1800 y 1850, y con más frecuencia conforme avanzan estas cinco décadas, optan por dejar la elección de mortaja a sus albaceas, entre los que figuran en la práctica totalidad de los casos algún familiar de los más allegados.

García Cárcel, al analizar los testamentos barceloneses del siglo XVIII, detecta esta tendencia a delegar esa elección en los albaceas, lo cual, en el caso de ser familiares, implicaría una "confianza del testador en su familia, reflejo de una cohesión del núcleo familiar extraordinaria" (57). En el caso de la burguesía mercantil santanderina vemos que esa confianza es un fenómeno observable con mayor frecuencia en la primera mitad del siglo XIX. Confianza en la familia y también en el propio grupo profesional, añadiríamos, al figurar con bastante asiduidad entre los albaceas representantes de la burguesía mercantil.

El predominio de la mortaja franciscana entre los comerciantes santanderinos responde a un fenómeno ampliamente generalizado en la España del siglo XVIII, aunque para el XIX carecemos de datos (58). Refiriéndonos a Santander, habría que tener en cuenta la presencia de la orden de San Francisco, que cuenta con tres conventos, si bien tan sólo uno de ellos es de la rama masculina, cuyos miembros serían realmente los encargados de difundir y mantener la devoción al santo entre la población urbana.

Esta circunstancia, unida a que dicho convento es a la vez hasta 1830 aproximadamente uno de los dos enterratorios con que cuenta la ciudad -el otro es el de la catedral-, pudo influir de manera decisiva en esa hegemonía de la mortaja franciscana; a través de la predicación y de la confesión los frailes tratarían de atraerse el mayor número posible de fieles, orientando sus conciencias hacia los beneficios espirituales que habría

de reportarles enterrarse con dicha mortaja y además en el propio convento de su orden.

Tanto la venta del hábito como los derechos de enterramiento y las honras fúnebres y sufragios a celebrar en la iglesia conventual eran una buena fuente de ingresos -no sabemos en qué cuantía- para los franciscanos, lo cual representaba una forma de competencia para la única parroquia existente en Santander: la catedral. En 1792 el cabildo catedralicio ordenaba se investigase "acerca del violento enterramiento de Doña Cándida de Casamonte por parte de los religiosos del convento de San Francisco", pues se sospechaba que éstos habían actuado en contra de su voluntad de ser enterrada en el cementerio de la catedral (59).

Barreiro, al referirse a la masiva presencia de la mortaja franciscana en el siglo XVIII, rechaza como únicamente válida "la presión de los frailes por imponerla y así obtener unos ingresos más o menos saneados"; para él, esa presencia respondía a causas más profundas: "Los franciscanos tuvieron gran arraigo popular y su espíritu caló hondo en los sectores acomodados, quienes parecen querer aproximarse, a través de estos frailes, a los mismos pobres a quienes representan" (60).

Sería ahora difícil discernir si esa aproximación respondía al auténtico espíritu franciscano o si se trataba de una aproximación puramente de circunstancias en una coyuntura premortuoria en la que convenía manifestar sobriedad, humildad y despego de las cosas terrenas, actitud sobre la que volveremos en un posterior apartado. En otras palabras, la cuestión a discernir sería si se había vivido conforme a los valores del franciscanismo o si tan sólo se deseaba morir formalmente "al modo franciscano". Recuérdese, por otro lado, la vinculación de San Francisco al culto a las ánimas del purgatorio, un estímulo más para desear ser amortajado con su hábito.

En el caso de la burguesía mercantil santanderina no hay duda de que sus integrantes, al menos de los que disponemos de testamento, deseaban en su mayoría morir franciscanamente. Y lo deseaba tanto un representante del "gremio de mercaderes" de comienzos del siglo XVIII -Ignacio de Somonte, Simón de Leza o Matías de Arcocha (61)- como un "mercader de por mayor y menor" de mediados del mismo -don José de Santelices, don José de Haza o don Pedro de la Cantolla (62)- y del mismo modo tenderos -Patricio Joyes o Basilio Ceja (63)-, corredores de comercio -don Francisco de Iglesias o don Juan Manuel Donestebe (64) y representantes del gran capitalismo mercantil de finales del siglo XVIII y primera mitad del XIX -don Diego Redonet, don José Antonio del Mazo, don José Antonio de Rentería, don Ignacio de Heras Soto, don Ramón Javier de Vial, don Ramón López-Dóriga, el conde de Campo-Giro y un largo etcétera (65)-.

Y de la mortaja franciscana, única dentro de las de carácter religioso que ha merecido comentarse dada su profusión, a otros tipos que no responden a ese carácter y que, por su excepcionalidad dentro del conjunto, creemos interesante mencionar. Tomemos para ello de nuevo los datos expuestos en el cuadro nº 24.

Vemos en él cuatro casos de otros tantos comerciantes que disponen ser amortajados con una simple sábana blanca -don Miguel Catalá Alonso, don Ramón del Solar Noreña, don José M^a Redonet y don Nicolás de Campiña y Más- (66). Todos ellos otorgaron sus testamentos entre 1834 y 1838 y todos ellos también representaban el mundo del gran comercio.

Lo económico, pues, no puede explicar en ninguno de los casos el deseo de ser amortajados con una sábana, lo habitual entre los pobres, y no por deseo, sino por necesidad (67). La explicación se halla precisamente en su voluntad de abandonar este mundo con la máxi-

ma elementalidad en el vestir, aproximándose así a los menesterosos. Pero es que, además, don Ramón del Solar y don Nicolás de Campiña refuerzan explícitamente ese deseo al disponer, el primero de ellos, que su entierro sea "de la clase más pobre y humilde de modo que no respire ostentación ni vanidad y, en consecuencia, sólo se pondrán y encenderán doce achas de cera" (68); y el segundo que su entierro se realice "con el menor aparato y costo posible, respirando siempre una humildad completa que en nada tienda a ostentación ni vanidad" (69) -cuando se trate el problema de la burguesía mercantil y la caridad volveremos a referirnos a estos comerciantes, tratando de determinar con qué mentalidad actúan y cómo reaccionan, ellos y otros, ante los pobres-.

Junto a quienes solicitan ser amortajados con sábanas blancas, aparecen otros tres comerciantes, también en la década de 1830, disponiendo lo sean con vestidos de su uso personal: don Marcos de Ogueta Lezana, doña M^a del Carmen Barbachano Laurencín -continuadora de los negocios de su marido, don Marcelino de Aguirre Heras- y don Manuel Gutiérrez de Ramos. Del primero sólo sabemos que era "del comercio de Santander" sin más, en tanto que la viuda de Aguirre representaba el comercio internacional y Gutiérrez Ramos era corredor de comercio.

Don Marcos Ogueta testa conjuntamente con su mujer y ambos disponen ser amortajados "con el vestido más despreciable de los de nuestro uso", reforzada esta renuncia a toda vanidad con la celebración de "un entierro el más humilde" (70), actitud a la que se asemeja la de doña M^a del Carmen Barbachano al disponer, además del vestido por mortaja, se le haga un entierro "procurando que sea de los más humildes y que no respire lujo, hostentación ni aparato" (71). En cuanto a don Manuel Gutiérrez, tras ser amortajado con la ropa de su uso, ordena que su entierro sea "de segunda clase" (72).

Ciertamente que estos casos y los anteriores resultan una excepción dentro del conjunto de la burguesía mercantil. No obstante ¿representan los inicios de un cambio de mentalidad dentro de algunos sectores de la misma en cuanto al ritual de la muerte? Continuemos examinando otras cláusulas testamentarias para retomar más adelante esta cuestión.

Recordemos ahora tan sólo cómo en la elección de mortaja la burguesía mercantil se orientó, continuando la tradición, hacia la franciscana, masivamente durante el siglo XVIII y con menor intensidad durante el período 1800-1850, aunque no podamos precisar en qué medida, dada la creciente tendencia, durante las cinco primeras décadas del XIX, a delegar en los albaceas dicha elección.

V.5) La sepultura: de la iglesia al cementerio general extramuros.

Amortajado el cuerpo, hay que devolverlo a la tierra "de que fue formado", un acto más, el anteúltimo, del ritual funerario, de esa "muerte vivida" vovelliana. Un acto, además de necesario, importante desde el punto de vista religioso, social y cultural. El testador, al elegir el lugar donde desea ser enterrado, cuando le cabe la posibilidad de la elección, está manifestando implícitamente, y a veces no tanto, un conjunto de valores. Tratemos de acercarnos a ellos partiendo previamente de los resultados que se exponen en el siguiente cuadro:

C U A D R O N° 25

- Elección de sepultura por los comerciantes: 1700-1850.

S E P U L T U R A	S. XVIII	%	1800-1850	%
Convento de San Francisco	48	60,7	23	22,1
Colegial/Catedral	31	39,3	2	1,9
Cementerio general	-	-	49	47,1
A voluntad de los albaceas	-	-	20	19,2
Capilla privada propia	-	-	1	1,0
No especifica	-	-	9	8,7
T O T A L	79	100,0	104	100,0

FUENTE: A.H.P.C., "Protocolos".

Es notable el contraste entre las realidades del siglo XVIII y de la primera mitad del XIX en lo referente al lugar elegido como última morada. Y lo es en un doble sentido: en cuanto al mismo lugar y en cuanto a quién es el que lo decide.

El primero de esos aspectos necesita ser matizado, puesto que el contexto -y el concepto- del enterramiento se modificó profundamente entre 1800 y 1850, modificación que escapa a la propia decisión del testador al venir impuesta por los poderes públicos a través del "cementerio general". No obstante, comentemos la especificidad de cada uno de esos períodos.

En el siglo XVIII, y aún antes, Santander contaba con dos únicos espacios para acoger a los muertos: la colegial -recordemos que catedral desde 1754-, cementerio parroquial, y el convento de San Francisco.

El cuadro nº 25 muestra cómo durante dicho siglo los comerciantes optan mayoritariamente por el segundo, quizás expresión del menor peso de la parroquia en la vida religiosa local (73). Muestra también cómo en la totalidad de los casos es el propio testador quien elige la sepultura, como eligió también, en su práctica mayoría, la mortaja.

Precisar si el enterramiento se efectuaba en el interior de la iglesia, conventual o colegial, o simplemente en la tierra anexa a ellas no es posible por la ambigüedad con que, en términos generales, se redacta esta cláusula. Con toda certeza conocemos 14 casos -17,7%- de enterramientos dentro de las iglesias -9 en la del convento y 5 en la colegial/catedral-.

Esos enterramientos bajo techo sagrado se harían en sepulturas adquiridas por los testadores, heredadas o, bien, cedidas por sus propietarios, no sabemos en este último caso bajo qué condiciones.

Ignacio de Somonte, al testar en 1712, dispone ser enterrado "en la iglesia del convento de San Francisco, en sepultura que allí tengo frente al altar mayor" (74). Ma Concepción de Herrera, en 1734, también desea ser enterrada en dicha iglesia "en una de las sepulturas de mis antepasados donde se hallan sepultados y, en especial, en la que yace mi marido" (75). Don José de Santelices, en 1748, elige igualmente la iglesia de los franciscanos, "en la sepultura en que está enterrada mi primera muger, y en caso que sobre esto haia disputa se le dé al dueño veinte y dos reales" (76). Su tercera mujer y continuadora del negocio, doña Josefa Antonia de Ulibarri, ordena en su testamento de 1765 se le dé tierra en la iglesia conventual, "en la capilla de la Purísima Concepción, prezedido el consentimiento de don Fernando Calderón y su muger como dueños de dicha capilla, a quienes así se los suplico" (77).

Afirma Vovelle que la atención prestada a la sepultura es un elemento importante de la sensibilidad colectiva, pues "consolida las tradiciones familiares por la práctica de la tumba familiar, perpetúa las fraternidades devotas más allá de la muerte a través de las capillas de cofradías y plasma también algo que es menos noble: la galería de los honores por el aspecto ostentoso de ciertas tumbas" (78).

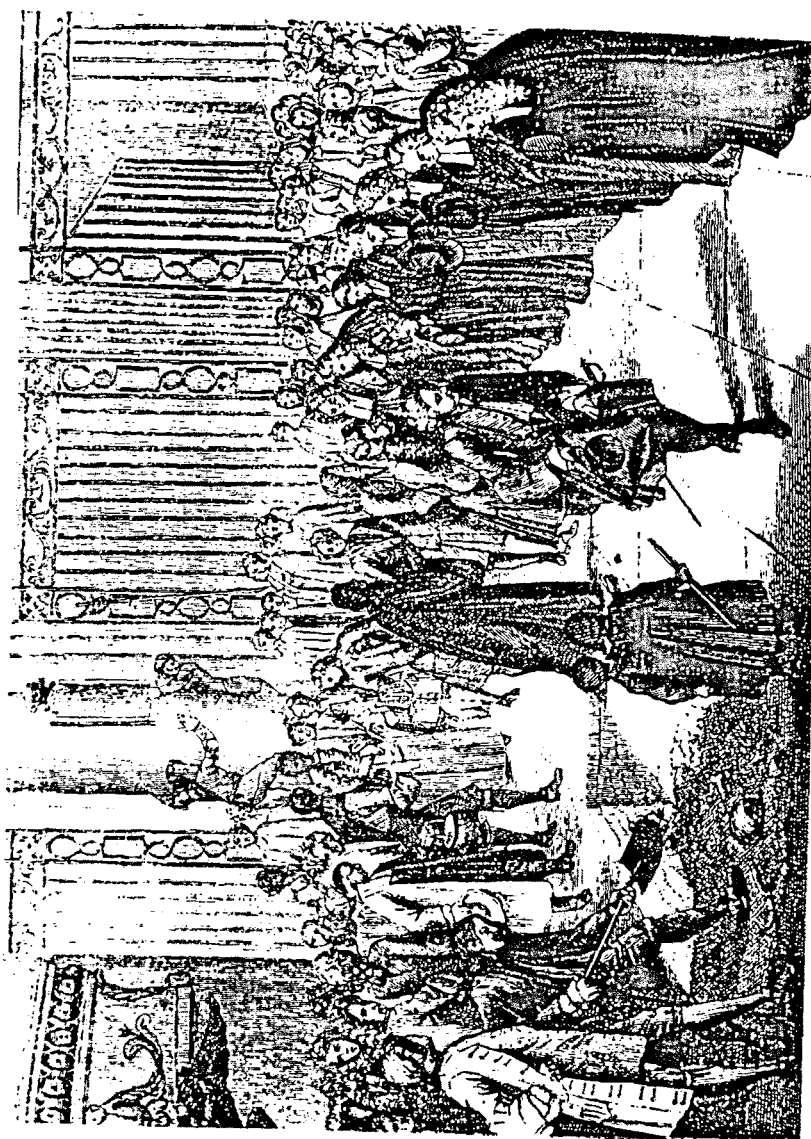
La consolidación y perpetuación de los vínculos familiares a través del gesto de enterrarse junto a los parientes más directos -cónyuges, padres, hijos- apenas la vemos manifestarse entre la burguesía mercantil, ya que tan sólo en seis testamentos se dispone que el enterramiento se haga en sepulturas en donde reposan esos parientes.

En cuanto a la utilización de la sepultura como "galería de los honores" tendríamos que prescindir de los aspectos formales de ella, de su morfología, por

cuanto que nos son desconocidos, ignorando así los niveles de ostentación. Creemos, sin embargo, que el simple deseo de ser enterrado en el interior de la iglesia -convencional o catedral- manifiesta en esos catorce miembros de la burguesía mercantil la satisfacción de su vanidad. Esta la vemos acentuarse en el caso de la viuda de Santelices, que deseaba recibir sepultura en la capilla privada de don Fernando Calderón [de la Barca], perteneciente a una de las viejas familias santanderinas históricamente integrantes de las élites locales. La viuda de ese comerciante de la primera mitad del siglo XVIII que vimos adoptaba algunos hábitos de vida nobiliarios va tras el prestigio social que representaba enterrarse en la capilla de un Calderón de la Barca, deseo que, habría que suponer, se fundamentaría en lazos de amistad entre ambas familias.

Fuera en la capilla de un Calderón de la Barca, en una sepultura frente al altar mayor o en cualquier otro lugar de las iglesias, los comerciantes que disponían ser enterrados en ellas buscaban distinguirse socialmente, como lo buscaba, aunque en este caso se trate de una distinción más en una vida repleta de ellas, el marqués de Balbuena. En su testamento de 1718 mandaba se le sepultara "en la bóveda de la capilla de la Santísima Trinidad que en la Iglesia Colegial de esta villa de Santander tiene la casa y maiorazgo de Camus que actualmente goza Doña Mariana de Camus Herrera, Marquesa de Balbuena, mi esposa y señora" (79).

Tradicionalmente los enterramientos dentro de la iglesia iban íntimamente ligados a las familias notables de una comunidad. Refiriéndose al Cáceres del siglo XVI, Rodríguez Sánchez afirma que "la compra de una sepultura en el interior de una iglesia [implica] una disponibilidad económica y una categoría social determinada" (80). En el siglo XVIII quizás la categoría social



Gestos de espiritualidad y mundanidad en los ent-
ramientos en el interior de las iglesias, según un
grabado francés del siglo XVIII.

de quien poseyera ese tipo de sepultura importara menos que sus disponibilidades económicas; son los casos, por ejemplo, de los comerciantes Ignacio de Somonte y Simón de Leza Heras, quienes testaron en 1712 y 1718 respectivamente y en ningún momento la sociedad los distinguió con el tratamiento de "Don", ni ellos tampoco se lo dieron a sí mismos (81), a pesar de que en su momento representaron a la élite de la burguesía mercantil. El momento de la muerte, no obstante, podía ser el apropiado para, a través de un entierro bajo techo sagrado, autodistinguirse, compensando así ese cierto anonimato social padecido en vida.

De un siglo XVIII dominado por los enterramientos en la iglesia/camposanto del convento de San Francisco y de la catedral pasamos a una primera mitad del XIX en que tales enterramientos en uno y otro lugar representan tan sólo el 24% del total -ver cuadro nº 25 -. Esta profunda alteración en la elección de sepultura responde básicamente a dos hechos: por un lado que el 47,1% de los testadores dispone ser enterrado en el cementerio general; por otro, que el 19,2% deja esta cláusula a la voluntad de sus albaceas, como dejó también a la de éstos, aunque en un porcentaje mucho más elevado -38,4%-, la elección de mortaja.

El desfase porcentual entre la realidad del siglo XVIII y la del período 1800-1850 lo explica suficientemente, no obstante, el primero de esos hechos: la sustitución de los enterramientos en el convento de San Francisco y la catedral en favor del cementerio general de San Fernando. En la década de 1830, que es cuando sistemáticamente comienza a utilizarse éste y al que párrafos adelante volveremos a referirnos, de nada servía dejar a la voluntad de los testadores o de sus albaceas una cláusula que venía ya impuesta por la propia normativa legal. Así, pues, el notario incorpora al testamento como

una fórmula estereotipada más el obligado lugar donde el cadáver habría de recibir sepultura.

Mención especial merece por su singularidad el conde de Campo-Giro, el único caso hallado de enterramiento en una capilla propia por lo que a la burguesía mercantil se refiere.

Cuando se trató el hábitat de este grupo se hizo referencia a este comerciante ennoblecido como ejemplo de quien, perteneciendo al mundo del comercio, adopta pautas de comportamiento de la nobleza tradicional. En su testamento de 1807 manifestaba "que si al tiempo de mi muerte hubiese fabricado y estuviese ya corriente con las licencias necesarias la capilla que tengo proyectada en mi posesión de Campo-Giro, y además se me hubiese permitido enterrarme en la sepultura o bóveda que habrá en ella, es mi voluntad que así se haga" (82). Dispone también que, caso de no haberse construido la capilla cuando hubiera fallecido, se le habría de enterrar en el convento de San Francisco.

El comportamiento del conde de Campo-Giro al elegir sepultura es análogo al del marqués de Balbuena, a quien veíamos un siglo atrás ordenando ser enterrado en una capilla privada, propiedad de su mujer, de la iglesia colegial de Santander.

No obstante, puede observarse que Campo-Giro se mueve entre dos extremos: entre la exaltación de su posición social al desear que su cuerpo reposara en su propia capilla -"galería de los honores"- y entre el, llamémosle, humilde anonimato de una tumba "en dicho convento de San Francisco o su cementerio" sin especificar más. En última instancia San Francisco, el "Padre de pobres", como referencia.

En cuanto a enterramientos en el interior de iglesias entre 1800 y 1850 tan sólo existe plena certeza de que así se hiciera en el caso de don José de la Pedrueca

Cantolla, a quien ya nos referimos como epígono de dos familias tradicionalmente vinculadas al comercio santanderino y que él acabará abandonando para integrarse en la clase de los "Hacendados". En su testamento de 1810 dispone se le entierre en la "iglesia" del convento de San Francisco, "donde tengo mi sepultura" (83).

Pero, como ya se mencionó, esta práctica de recibir sepultura en dicha iglesia o en la catedral estaba llegando a su fin.

Desde la última década del siglo XVIII venía proyectándose la construcción de un cementerio general en las afueras de la ciudad como alternativa a los dos existentes. Era ésta una querida aspiración de los ilustrados españoles, que denunciaban los peligros de los enterramientos en los templos para la salud pública" (84).

No obstante, no sería exacto asignar única y exclusivamente a supuestos ilustrados y liberales santanderinos de los siglos XVIII y XIX el que se viera cumplida esta aspiración.

Ya en 1790 el obispo de Santander, y nada sospechoso de hallarse imbuido del espíritu de la Ilustración, don Rafael T. Menéndez de Luarca, comunicaba al alcalde de la ciudad, el comerciante don José Gutiérrez Palacio, la necesidad de construir un nuevo cementerio, alegando razones de salubridad, comunicación a la que el alcalde responde satisfactoriamente (85); imperativos demográficos avalaban esa iniciativa.

A pesar de los intentos de Carlos III por acabar con la costumbre de dar sepultura dentro de los templos, habrá que esperar a la catástrofe demográfica que padece España entre 1803 y 1804 para que se tomen drásticas medidas ante ese problema. En Junio de 1804 una Real Orden fijaba las normas a que debería ceñirse la construcción de los cementerios: "Deberán estar fuera de las poblaciones, en parajes bien ventilados, en terreno ade-

cuado, rodeados de una tapia" (86). El obispo Menéndez de Luarca y el cabildo catedralicio colaboran estrechamente con el Ayuntamiento de la ciudad cediendo una parcela del terreno dependiente de la casa de expósitos para el nuevo camposanto (87).

Sin embargo, todavía pasarían unos años hasta que se construyera. En 1821 vemos ya a una comerciante, doña Mariana Irigoyen Iribarren, disponer su entierro "en el nuevo cementerio de San Fernando" (88).

Este debió de tener escasa aceptación entre la población santanderina dado que en 1833 todavía el Intendente de la provincia recordaba al Ayuntamiento la necesidad de cumplir las disposiciones relativas a la prohibición de continuar enterrando en el interior de las iglesias (89).

Se observa entre la burguesía mercantil una cierta resistencia a ser enterrados sus miembros en el nuevo cementerio, pues entre 1821 y 1833 tan sólo 4 de ellos -10,2%- lo disponen así en sus testamentos, en tanto que un 48,7% elige el convento de San Francisco. Quizás esa resistencia, como la de otros grupos sociales, obedeciera a la idea de no considerarse enterrado en sagrado quien no lo fuera en la iglesia o en el terreno anexo a ella.

Será a partir de 1834, año significativo por cuanto que durante el mismo Santander padecería la epidemia de cólera, cuando ya definitivamente el cementerio de San Fernando se convierta en el único lugar que haya de acoger a los muertos (90). Como un último gesto de reafirmación de ese carácter exclusivo del mismo el Ayuntamiento ordenaba en Enero de 1838 se exhumaran y trasladaran al "cementerio público de San Fernando" todos los restos existentes en el antiguo de San Francisco" (91).

¿Comenzaba a ocultarse la muerte mediante una

segregación del cementerio al trasladarse a las afueras de la ciudad? El de San Fernando se hallaba localizado en la calle Alta, en el antiguo Arrabal de Fuera de la puerta. Esa segregación representaba, cuando menos, un "debilitamiento del vínculo iglesia-cementerio" que Ph. Ariès detecta en la Europa occidental entre los siglos XVIII y XIX (92).

En qué medida la burguesía mercantil santanderina hizo suya esa segregación de la ciudad de los muertos de la de los vivos es una cuestión a la que tan sólo puede responderse desde el punto de vista institucional, en tanto que su élite se hallaba representada en el Ayuntamiento y, por lo tanto, hubo de limitarse a hacer que se cumpliera lo legislado en materia de enterramientos. A título individual los comerciantes no parece que en principio se hallaran muy dispuestos a romper con la tradición en esa materia, teniendo en cuenta ese exiguo 10,2% de testadores que entre 1821 y 1833 dispone ser sepultado en el cementerio de San Fernando. La masividad de los enterramientos en éste desde 1834 no responde ya a una opción personal, sino a una mera imposición legal.

Desde luego sí existía en el Santander de mediados del siglo XIX un concepto "burgués" de cementerio que, para Ph. Ariès, significa la ocultación de la muerte "bajo la belleza" (93). Y es belleza para el camposanto lo que demanda un articulista de El Despertador Montañés, periódico local ya citado otras veces, promotor de proyectos tan queridos a la burguesía mercantil santanderina como la oferta turística de los "baños de ola" en la playa del Sardinero o el ferrocarril Alar-Santander. El 4 de Marzo de 1849 ese articulista escribía:

"Es un deber de los vivos amenizar esta triste mansión....Cualquiera que compare el cementerio actual con lo que era hace 10 años convendrá con nosotros en que entre cierta clase

de personas se ha desarrollado la afición a adquirir dentro de este sagrado asilo un local particular donde poder erigir un mausoleo, cenotafio o aunque no sea más que una triste losa, que adornada con los medios que las artes y la poesía proporcionan, y sentada sobre los fríos restos del que mereció su respeto y cariño, transmitan a la posteridad una idea de sana moral y un modelo de gratitud.

.....

No hay necesidad de recordar aquí la elegancia, suntuosidad y sobre todo la buena distribución que tienen estos respetables lugares en casi todos los pueblos cultos de Europa" (94).

Difícilmente podrá saberse quiénes eran los poseedores de poseedores de esos mausoleos y cenotafios así como cuántos y quiénes suscribirían el contenido de ese artículo. Pero, desde luego, la mentalidad de quien lo escribió y de quienes deseaban leer algo así se hallaba distante, por lo "frívolo", de la de algunos comerciantes de décadas atrás. La mentalidad del conde de Campo-Giro, por ejemplo, no nos encaja, a la vista de su testamento, en la del articulista de El Despertador Montañés.

No nos encaja tampoco con la de don Manuel Nicolás de Pereda, que otorgó su testamento en 1823, dieciseis años más tarde que el conde de Campo-Giro. En un rasgo de humildad, que no de insolvencia económica, dispone ser enterrado "en la caja de la Milicia Cristiana", de cuya cofradía es "indigno hermano" (95).

El caso de este comerciante solicitando la caja mortuoria común de la cofradía -típico ataúd de caridad del Antiguo Régimen- hace que brevemente prestemos atención al receptáculo utilizado por la burguesía mercantil para ser depositado en la sepultura.

Tan sólo en el testamento de Pereda y en el

de otros cuatro representantes de esa burguesía entre 1700 y 1850 se alude al deseo de ser enterrados en "caja" o "ataúd"; esos cinco testamentos se otorgaron entre 1821 y 1849. ¿Quiere ello decir que su uso no se hallaba generalizado en fechas tan tardías? R.J. López, refiriéndose al Oviedo del siglo XVIII, afirma que, a pesar de mencionarse solamente una vez la caja en el conjunto de los testamentos que manejó, su utilización probablemente no fuera algo extraordinario (96). No obstante, si por habitual se obviaba ordenar el enterramiento en caja o ataúd difícilmente se entiende la reiteración.

Uno de esos solicitantes de "caja" es doña María Velarde Santiyán, viuda del en otro tiempo comerciante don José de la Pedrueca Cantolla. Si mencionamos su caso no es tanto por ese dato como por ser la única persona que toma una precaución como la de que no sea cerrada dicha caja con prontitud "por los referidos casos que ha habido de personas que sido amortajadas, cerradas en sus cajas y aún enterradas hallándose bibas, lo que me causa tal horror que no puedo prescindir de tomar estas disposiciones para después de mi muerte" (97); esto lo disponía en el testamento que otorgó en 1849.

Nos interesó desde un primer momento esta precaución así como otras que con el mismo fin hubieran podido tomarse en los demás testamentos examinados. El interés lo provocaron las afirmaciones fundamentalmente de J. Delumeau y Ph. Ariès en torno a un fenómeno que ambos consideran generalizado, y creciente, en la Europa occidental desde el siglo XVI: el miedo a ser enterrado vivo; un miedo que habría de continuar durante el siglo XIX (98).

Aquél no se manifiesta, salvo el caso citado, entre la burguesía mercantil santanderina a lo largo de los 150 años estudiados. No se hace ni siquiera mención de plazos exigidos por el testador -24 o 48 horas- antes

de ser enterrado como medida precautoria de que su muerte no es aparente.

Ahora bien, el miedo a despertar una vez ya enterrado quizás hubiera tenido vigencia y se hubiera manifestado más en otro tiempo, habiéndose llegado a los siglos XVIII y XIX conservándose tan sólo algunos signos externos de ese miedo latente en el subconsciente colectivo de la comunidad: la frecuencia con que se dispone en los testamentos que se diga el mayor número posible de misas de cuerpo presente, el cortejo de plañideras, la "buena gloria", la costumbre de exponer todavía en 1838 públicamente el cadáver en la calle, prácticas - estas tres últimas tan expresivas de la cultura popular, ¿no serían permanencias de un antiguo ceremonial, como sugiere Ph. Ariès en casos análogos, orientado fundamentalmente a provocar ruido y "despertar al muerto-vivo"? (99).

Desconocemos la participación de la burguesía mercantil o, mejor dicho, su permeabilidad a las manifestaciones barrocas y festivas de la muerte, como pudiera ser, por ejemplo, esa exhibición pública del cadáver. A una mentalidad "burguesa" como la del abogado Luis Mª. de la Sierra tales manifestaciones le repugnan porque "la vista de un cadáver aterra" y la muerte, aunque "saludable su recuerdo al espíritu", hay que mantenerla oculta. Del mismo modo que se desencardinaron los enterramientos del paisaje urbano más inmediato para relegarlos a las afueras de la ciudad con la creación del cementerio de San Fernando, así también Sierra, en franca ruptura con la cultura popular, desencardinada, en su informe de 1832, la muerte del paisaje doméstico; alegaba razones de salubridad, pero indudablemente estéticas al mismo tiempo:

"Tan pronto como se verifique la muerte, deberá ser conducido el cadáver a la capilla del cementerio de San Fernando, donde se amortajará y conservará, hasta que sea hora de darle sepultura. Todo cadáver deberá ser conducido en caja cerrada [por lo tanto no debía de ser frecuente su utilización], en términos de que no pueda ser visto por las gentes que se encuentran en el tránsito. De ser posible deberá hacerse esta conducción en las horas de la noche. Deberá prohibirse con severas multas la exposición de todo cadáver en las calles" (100).

Es evidente que esta ocultación de la muerte respondía a una modificación de la sensibilidad; modificación difícil de medir en sus justos límites, como antes indicábamos, en el caso de la burguesía mercantil. Quizás las ideas de Sierra, representante de la burguesía como clase, fueran compartidas también por un mayor o menor número de los hombres del comercio.

Concluimos este apartado destacando lo que de ruptura en una línea de continuidad -preferencia por recibir sepultura en el convento de San Francisco- representó la aparición, durante la primera mitad del siglo XIX, del cementerio general de San Fernando, circunstancia ésta que anuló cualquier decisión personal a la hora de disponer el lugar donde los comerciantes -y los demás grupos socio-profesionales- deseaban reposar para siempre. Destacamos también, frente a la realidad del siglo XVIII, la tendencia a confiar cada vez más en los albaceas la designación de sepultura, tendencia que, como en el caso anterior, se rompe cuando el lugar de enterramiento viene impuesto por los poderes públicos. Ponemos de manifiesto, por último, esas zonas de sombra que aparecen en el conocimiento de la concepción antropológica de la muerte por parte de la burguesía mercantil, y más concretamente en los aspectos que por afinidad con la elección

de sepultura se han venido tratando aquí.

V.6) Las honras fúnebres.

Continuando con las cláusulas decisorias, prestamos ahora atención al entierro y al conjunto de ceremonias religiosas previas al depósito del cadáver en la sepultura.

Las honras fúnebres quedan a total discreción del testador, estando condicionadas en todo caso por las disponibilidades económicas del mismo y/o por su propia mentalidad religiosa. Las honras fúnebres pueden ser una buena ocasión para autoexaltarse pública y socialmente: la categoría de las exequias, el cortejo, el número de sacerdotes oficiantes, etc.

Vamos a detenernos en dos aspectos fundamentales del ritual relativo a esas honras: el cortejo fúnebre y las exequias. A uno y otro se le dedica un apartado específico.

V.6.1) El cortejo fúnebre.

Para valorar el tipo de acompañamiento que solicitan los miembros de la burguesía mercantil entre 1700 y 1850 se ha elaborado el siguiente cuadro:

- Cortejo fúnebre solicitado por los comerciantes: 1700-1850.

C O R T E J O	S. XVIII	%	1800-1850	%
Cofradías	8	10,2	7	6,7
Cabildo colegial/catedralicio	6	7,6	-	-
Comunidad de San Francisco	4	5,0	2	1,9
Comdad. San Francisco y Cofradías	4	5,0	-	-
Cabildo col./cat. y Cofradías	4	5,0	-	-
Comdad. S.Fco., Cabildo y Cofradías	4	5,0	-	-
Comdad. S.Fco. y Cabildo	1	1,3	-	-
Pobres	-	-	2	1,9
Comdad. S.Fco. y Pobres	-	-	1	1,0
Cofradías y Pobres	-	-	1	1,0
No lo solicitan	27	34,2	32	30,8
A voluntad de los albaceas	21	26,7	55	52,9
No especifica	-	-	4	3,8
T O T A L	79	100,0	104	100,0

FUENTE: A.H.P.C., "Protocolos".

Este cuadro muestra, por lo que al siglo XVIII se refiere, el predominio de los comerciantes que no solicitan acompañamiento y de los que dejan la decisión a sus albaceas, tendencia esta última que va acentuándose en las tres últimas décadas de la centuria.

Muestra igualmente, dentro del grupo de comerciantes que sí lo solicitan, la superioridad numérica de quienes disponen acompañamiento único -Cofradías, Cabildo colegial/catedralicio o Convento de San Francisco- frente a aquellos que desean asista a su entierro más de una de estas instituciones. A ellas habría que añadir la presencia, no sabemos con qué intensidad al no explicitarse, del clero parroquial, independientemente del cabildo; todavía a mediados del XIX Santander contaba tan sólo con una parroquia, la catedral -el templo parroquial se hallaba situado en la capilla de El Cristo- y cuatro ayudas de parroquia o adyutrices: La Anunciación, Consolación, San Francisco y Santa Lucía (101).

Habría que destacar también a la vista de los resultados expuestos en el cuadro la importancia que se concede a las cofradías a la hora de disponer el cortejo fúnebre.

La asistencia de esas tres instituciones -cabildo, comunidad franciscana y cofradías- garantizaba al testador, cuando llegara su hora final, un mayor número de oraciones por su alma, pero también era una manera de mostrar a la sociedad la importancia del deifunto.

Si nos fijamos en los nombres de quienes dispusieron la asistencia a su entierro y exequias de una o más cofradías, del cabildo y de los frailes franciscanos vemos que, en su momento, representaron la élite de la burguesía mercantil: Ignacio de Somonte -1712-, don José de la Bárcena Coterillo -1724-, don José de Traspuesto Herrera -1747- y don Juan de Laplace -1789- (102). Otros integrantes de esa élite -Matías de Arcocha, don Pedro

de la Bárcena Lienzo, don José de Haza, don Bernardo de Sara,.....- figuran entre los solicitantes de la presencia de dos de esas instituciones. No obstante, establecer una relación de causa-efecto entre pertenecer a la élite del mundo del comercio y hacerse acompañar necesariamente de un amplio cortejo fúnebre no sería exacto en todos los casos; don José de Santelices, por ejemplo, a quien en tantas ocasiones nos hemos referido por su representatividad en el ámbito mercantil, dispone en su testamento de 1748 le acompañe tan sólo el cabildo, caso que no es el único (103).

Sí hemos podido observar que, entre los que dejan ordenado el acompañamiento mortuorio, se tiende, a partir de las décadas de 1760-1770, a reducir la presencia del cabildo catedralicio y de la comunidad franciscana, manteniéndose, en cambio, aunque también con menor intensidad que en las décadas anteriores, la presencia de las cofradías. Creemos que se iba caminando hacia una sobriedad en el ceremonial fúnebre, acentuándose sin duda esta tendencia durante las cinco primeras décadas del siglo XIX.

Se ha prestado una especial atención a las cofradías, y más concretamente a la relación de los comerciantes con ellas. Estas instituciones, por sus prácticas religiosas, por las obras asistenciales -y actos lúdicos- que fomentan, y por las solidaridades que crean han suscitado el interés de los historiadores, entre los que se cuentan los de las mentalidades (104).

A través de los testamentos, mejor que de ninguna otra fuente de las halladas, conocemos las cofradías y hermandades que desde comienzos del siglo XVIII había en Santander: Venerable Orden Tercera de Penitencia de San Francisco -la más representada en los testamentos-, Animas, Santísimo Sacramento, Virgen del Carmen, Concepción, Consolación, Misericordia, Socorro, Remedios, Rosa-

rio, San Antonio, San José, Santa Rosa de Vitervo -singular devoción fomentada por los jesuitas-.

A través de los testamentos se pone de manifiesto la pertenencia de la práctica totalidad de los comerciantes -nos referimos a los que dispusieron acompañamiento fúnebre- a más de una cofradía, entre las que la V.O.T. de San Francisco era casi obligada, lo cual viene a reafirmar la importancia de esta orden en Santander y el arraigo de la devoción al santo de Asís entre la burguesía mercantil.

En 1712 Ignacio de Somonte ordena en su testamento asistan a su entierro "la hermandad de la Tercera Orden y las Cofradías de San Antonio, las Animas, la Misericordia y demás de que soy hermano" (105). Don José de la Bárcena Coterillo -1724- y Angel Prieto de Sobalante -1756- manifiestan también ser hermanos de varias cofradías, sin especificarlas (106). Doña Josefa Antonia de Ulibarri, viuda de Santelices, pertenece en 1765 a las de la V.O.T., Santísimo Sacramento, San Antonio, Nuestra Señora de los Remedios y Santa Rosa de Vitervo (107), sin que estos casos presentados sean excepcionales. Casi todos los comerciantes que solicitan la asistencia de cofradías a su entierro lo hacen precisamente por ser miembros de las mismas.

Nos hemos referidos párrafos atrás al testamento como prácticamente la única fuente que permite constatar la participación de representantes de la burguesía mercantil en esas instituciones. Ahora bien, hay que advertir que tan sólo con dicha fuente difícilmente puede valorarse en sus justos términos su papel y nivel de participación en ellas. Para efectuar esa valoración sería preciso disponer, al menos, de los libros de cofrades (108).

De todas las cofradías mencionadas como existentes en el siglo XVIII nada más que de una, de la de Animas,

hemos podido hallar ese libro, correspondiente al período 1770-1786 (109). El mismo, sin embargo, no ofrece la posibilidad de establecer los ritmos de inscripción en la cofradía al no registrarse los ingresos de nuevos cofrades, salvo durante el quinquenio 1782-1786, año por año. Se halla inscrito en ella el 28,2% de los comerciantes -algunos ya fallecidos- que figuraban en el catastro de Ensenada, a los que se van sumando otros, incorporados a la actividad mercantil santanderina en torno a 1770 y años posteriores: don Juan Sarnín Marc, don Manuel Senties, don Juan de Toca Río, don Francisco Banuet, don Manuel Victorica, don Pablo Urruchúa, don José de Escalante y otros-. Entre 1782 y 1786 puede constatarse la incorporación anual, cuando menos, de un comerciante a la cofradía de Animas.

Desde el punto de vista de sociológico el libro de esta cofradía permite detectar en ella, junto a miembros de la burguesía mercantil, a representantes del clero, de profesiones liberales y de artesanos, aunque las imprecisiones en nombres y apellidos impiden obtener resultados numéricos rigurosos. Esta promiscuidad socio-profesional, unida al hecho de no haber hallado entre los inscritos a miembros de las familias "notables" locales -ello no significa que no hubieran pertenecido a la cofradía en otro tiempo-, apuntaría hacia un carácter más "democrático" que nobiliario de la cofradía de Animas, fruto de la acción misionera de los franciscanos y cuyo objetivo último era "el sufragio de las venditas Animas que se hallan detenidas en las incomparables penas del Purgatorio, especialmente las de los hermanos difuntos, para que, aplacando la Divina Justicia y dándose ésta por satisfecha, se digne sacarlas de aquella tenebrosa cárcel, llevándolas a gozar de la eterna felicidad" (110).

A través de los protocolos notariales se aprecia la importante presencia de comerciantes en la junta

rectora de la V.O.T. de San Francisco; en 1776 se mencionan como integrantes de la misma durante ese año y el anterior a don Juan Nepomuceno de Victorica, don Francisco Javier Martínez Leguina, don José Gómez de Barreda, don Blas Martínez, don Antonio del Callejo, don Manuel de la Bárcena, don Manuel del Moral y don Manuel Victorica, comprometidos todos ellos, como los demás hermanos terciarios, en tareas de atención a los pobres (111).

Y de un siglo XVIII con un 39,1% de testadores solicitando en el cortejo fúnebre la presencia de estas cofradías, del cabildo eclesiástico y/o de los frailes franciscanos se llega a una primera mitad del XIX en la que ese porcentaje desciende al 12,5%; ¿cómo interpretar -- este descenso?

Hay que tener en cuenta fundamentalmente ese 52,9% de comerciantes que delegan en sus albaceas la decisión de incorporar o no acompañamiento en el entierro, además del grupo de los que no lo solicitan y no lo especifican, que representan en total el 87,5%. El fuerte crecimiento del porcentaje de quienes delegan en sus albaceas manifiesta una vez más el incremento de la confianza en la familia, presente siempre entre ellos.

Se observa en el cuadro nº 26 cómo el porcentaje de quienes no solicitan acompañamiento entre 1800-1850 ha descendido -30,8%- respecto del siglo XVIII -34,2%- pero, insistimos, no se ha visto acompañado de un aumento de los que sí lo hacen, sino de aquellos que lo confían a sus albaceas.

Es precisamente el grupo de comerciantes que optan por esta confianza el que impide valorar con precisión la evolución del cortejo fúnebre durante la primera mitad del siglo XIX. No obstante, creemos que durante este período se tiende, aunque ya se aprecie antes de finalizar la centuria anterior, a una simplificación del mismo. Por un lado, los 13 comerciantes que dejan dispuesto

el cortejo acuden tan sólo a cofradías y a la comunidad franciscana -de forma independiente y no ya asociadas- y a un nuevo grupo como es el de los pobres, del que nos ocuparemos más adelante; éstos acompañarán al cadáver como cortejo único o, bien, asociados con cofradías o con los frailes franciscanos; el cabildo catedralicio vemos que no es solicitado en ninguno de los casos. Por otro lado, hay que tener en cuenta que, entre los comerciantes que dejan la elección del cortejo y las exequias fúnebres a la voluntad de sus albaceas, existe un 30,9% que manifiesta su deseo de sencillez, rechazando todo tipo de ostentación: "sin aparato alguno de vanidad", "con el menor aparato", "que ni falte a lo decente ni exceda a lo superfluo y de lujo", etc. Una y otra situación inducen a pensar en esa simplificación antes aludida.

Ateniéndonos a los 8 comerciantes que demandan la presencia de cofradías son tres de ellas tan sólo las que se mencionan: la V.O.T. de San Francisco, la de la Virgen del Carmen y la Milicia Cristiana, ésta surgida en 1788 y la más representada en los testamentos.

La no mención de otras existentes durante el siglo XVIII, así como el protagonismo que asume la Milicia Cristiana en el asociacionismo religioso local son una consecuencia directa de la drástica reducción de cofradías que se produce en 1787 y de la que son protagonistas el poder central y el obispo de la diócesis santanderina Menéndez de Luarca. Esa reducción era el punto final de una política iniciada en 1783 por los gobernantes ilustrados suprimiendo todas las que se hubieran creado sin la aprobación real (112).

Para los hombres de la Ilustración española las cofradías de convirtieron en blanco de sus críticas, puesto que habían ido pervirtiéndose en sus fines al transformarse cada vez más en meras promotoras de festejos y banquetes que significaban, entre otras cosas, cuantio-

sos desembolsos, en tanto que se olvidaban los principios religioso-asistenciales que justificaron en su momento su creación. Esas críticas pueden concretarse fundamentalmente en tres de diversa naturaleza: religiosa, por cuanto promocionaban unas formas de religiosidad equívocas; económica, al fomentar la ociosidad y los gastos improductivos; política, al escapar al control del Estado.

Estas críticas no eran muy diferentes de las que lanzaba la jerarquía eclesiástica española, que anhelaba controlar también tales instituciones, pues, contrariamente al espíritu centralizador contrarreformista, podían representar, como afirma Bossy, "un modelo alternativo de Iglesia" (113).

Como parte integrante de esa jerarquía eclesiástica, el obispo de Santander hizo suyo el deseo de poner bajo su autoridad las cofradías, aproximándose en sus críticas a las de los ilustrados. En 1787 denunciaba que los fondos de tales instituciones "o se detienen entre las manos de los Administradores o se disipan en pleitos, comidas y funciones pomposas más que devotas" (114).

Al año siguiente de realizar esta denuncia el Consejo de Castilla aprobaba el establecimiento de una nueva cofradía: la Milicia Cristiana, obra del obispo Menéndez de Luarca y en la que habrían de refundirse todas las demás existentes en la ciudad carentes de la aprobación real; sus objetivos eran el fomento de la piedad y la práctica de la caridad, dos objetivos clásicos, aunque no siempre alcanzados, en este tipo de instituciones (115).

Así, pues, desde 1788 Santander ve reducido su número de cofradías, fenómeno que puede explicar en gran medida la restringida muestra -Milicia Cristiana, V.O.T. y Carmen- que aparece en los testamentos de los comerciantes. Tan sólo uno de éstos, don Juan Antonio de Campuzano -1839-, manifestaba ser miembro de esas tres,

por lo que solicitaba le acompañaran cuando falleciera (116). Los otros siete comerciantes que demandan la presencia de cofradías pertenecían también a la Milicia, siendo al mismo tiempo tres de ellos miembros de la V.O.T.

De la Milicia Cristiana se desconoce su composición sociológica así como su evolución en el tiempo y sus actividades (117). Que en ella se integraron miembros de la burguesía mercantil es un hecho como acabamos de ver, siendo significativo, además, que en 1789, al año siguiente de iniciar sus actividades, figurara en el importante cargo de consiliario un destacado representante del gran comercio santanderino como don Ramón Javier de Vial (118).

De esta cofradía escribía en 1793 el diputado del Ayuntamiento y alto funcionario de la Hacienda real en Santander don Pedro García Diego: "Reúne los objetos de la más sólida piedad por medio de los ejercicios de una verdadera y arreglada devoción que practica conforme a su instituto con mucha utilidad de los fieles. Se halla alistado en ella un crecido número de cofrades de uno y otro sexo" (119). El gran comerciante conde de Casa Puente, buen cuidador de a quién daba su dinero en concepto de sufragios y limosnas, legaba en su testamento de 1842 a la Milicia Cristiana 1.000 reales "por tan venéfico establecimiento como he observado que es" (120). De la perdurabilidad de esta cofradía nos da idea la reedición, en 1865 y 1880, de los estatutos por los que se regía y del manual de gobierno de sus cofrades.

Junto a esa simplificación del cortejo fúnebre que señalábamos por lo que a cofradías, cabildo catedralicio y comunidad franciscana se refiere -la no solicitud del acompañamiento de esta comunidad es ya un hecho anterior a las exclaustraciones de 1836-, se observa también, como rasgo característico del período 1800-1850 frente al siglo XVIII, la aparición de los pobres formando parte

de ese cortejo; veamos quiénes son los comerciantes que demandan su asistencia y qué disponen al respecto.

El conde de Campo-Giro, en 1807, manifiesta en su testamento: "acompañarán también a mi cadáver hasta la misma sepultura doce pobres elegidos por mis testamentarios, a los cuales se vestirá de paño pardo y se dará una limosna de quarenta reales a cada uno, todo, como se supone, a mi costa" (121).

Doña Josefa Gómez de Barreda Haza dispone en 1827: "mis albaceas cuidarán de que concurra a mi entierro la hermandad de la Milicia Cristiana, de la que soy hermana, y también ocho pobres mendicantes que asistirán al cabo de año con achas encendidas en ambos actos fúnebres, dándose a cada uno de estos infelices necesitados cuatro reales en cada día para que pidan al Ser Supremo lleve mi alma al lugar de los predestinados" (122).

Don Ramón del Solar Noreña, en 1834, deseaba que acompañaran su cadáver "desde la casa mortuoria hasta el referido Campo Santo [de San Fernando] treinta pobres de la casa municipal de beneficencia o caridad, sin achas ni velas algunas, a los cuales no se les satisfará estipendio alguno por esta molestia que indemnizaré al mencionado establecimiento de piedad" (123).

Don Juan del Val González, en 1839, solicitaba que asistieran a su entierro "ocho pobres, cada uno con su hacha encendida" (124).

Estos cuatro nombres representaban el mundo del gran comercio, aunque doña Josefa Gómez de Barreda, nieta, hija, viuda y madre de comerciantes, profesión que también ejerció ella, aparecía ya en el padrón de 1829 como "Hacendada" (125).

Hemos podido hallar la edad de los tres primeros en el momento de otorgar sus testamentos: 48, 68 y 49 años respectivamente (126); si tomamos como referencia el año en que testó Campo-Giro, 1807, vemos que éste

y doña Josefa Gómez de Barreda tenían en esa fecha la misma edad, 48 años, y don Ramón del Solar 22 años.

Un elemento común, pues, en los cuatro solicitantes de pobres en su cortejo fúnebre: su pertenencia al gran comercio; un elemento diferenciador en tres de ellos: su pertenencia a dos generaciones distintas, y, sin embargo, los tres muestran la misma mentalidad incluyendo a los pobres en la comitiva mortuoria. ¿Qué significado tiene, o puede tener, la asociación de ellos al ritual de la muerte?

En primer lugar denota por parte de los cuatro comerciantes que se mueven en un universo mental impregnado de medievo, por cuanto que en torno a los siglos XIII-XIV los pobres comienzan a incorporarse a la procesión fúnebre junto a sacerdotes y monjes para, posteriormente, sumarse a ella los miembros de las cofradías hasta configurarse en el siglo XVII el gran cortejo barroco (127).

La actitud de esos comerciantes plantea ya un problema de secuencias cronológicas y culturales. Un problema en relación con la actitud de todos aquellos otros representantes del comercio que testaron a lo largo del siglo XVIII y, en cambio, ninguno de ellos solicitó la presencia de pobres en su entierro; téngase en cuenta que el conde de Campo-Giro, Gómez de Barreda, Solar y del Val otorgaron sus testamentos en las tres primeras décadas del siglo XIX. Es decir, nos encontramos con un vacío de 100 años de una práctica que, supuestamente, debiera de haber estado más generalizada en el XVIII por pura proximidad en el tiempo con el siglo barroco por excelencia: el XVII; sin embargo, dicha práctica aparece como decimonónica.

Un siglo XVIII sin cortejo de pobres explicado desde el desconocimiento del que acompañó a ese 26,7% de testadores que lo dejaron a voluntad de sus albaceas

nos parece insuficiente. En primer lugar porque, a contrario, sí conocemos el del 73,3% restante y en ningún caso se solicitó su presencia, con lo cual el índice de probabilidad de que apareciera entre ese 26,7% queda bastante restringido. En segundo lugar porque las disposiciones de los testadores relativas a los pobres, como es el caso de las mandas de caridad, a las que se dedicarán un apartado, en ningún momento hemos visto que se dejen a discreción de los albaceas; la atención a los pobres era demasiado importante, por lo que agradaba a Dios, como para dejarlo en terceras manos. Por todo ello creemos que la incorporación de pobres al cortejo fúnebre de los comerciantes, o ya era práctica desusada en el siglo XVIII, o bien nunca llegó a estar implantada y generalizada entre los mismos.

Y en este punto volvemos de nuevo a la pregunta que estaba planteada: ¿qué papel se le asigna al pobre en ese cortejo; qué representa en el mismo?

Ph. Ariès afirma en este sentido: "Además, la importancia de esta procesión [el cortejo], la cantidad de limosnas y de dones que se invertían en ella, atestiguan la generosidad y la riqueza del difunto, al tiempo que intercedían en favor suyo ante la corte celestial. La concentración de pobres en sus funerales es la última obra de misericordia del difunto", palabras éstas que en nada difieren de las utilizadas por Vovelle (128). Para uno y otro autor el pobre tiene, pues, varias dimensiones "funcionales": posibilidad de ejercer los ricos la caridad; posibilidad también, a través de ellos, de prestigiarse socialmente, de ostentar; los pobres, además, rezan por el alma del difunto que los socorre con sus limosnas.

Ciertamente que valorar el sentido de la caridad de los comerciantes a través nada más que de esos cuatro que deseaban en su entierro la compañía de los pobres

llevaría a conclusiones inexactas por cuanto que esa caridad se ejercía también de otras maneras; en los testamentos suele existir una cláusula dedicada a ella, de ahí el que esta cuestión la tratemos en un apartado específico más adelante.

Para el conde de Campo-Giro, Gómez de Barreda, Solar y del Val la compañía de los pobres en su entierro pudo tener esas dimensiones que le dan Ariès y Vovelle, aunque, creemos, existen algunos matices diferenciadores en las actitudes de esos cuatro representantes de la burguesía mercantil.

En primer lugar no todos reafirman el supuesto gesto de caridad que significa rodearse de pobres con la distribución de limosnas, por vía de legado, una vez que fallezcan. Doña Josefa Gómez de Barreda dispone en su testamento se den 50 reales a los pobres el día de su entierro y otros 50 el día de cabo de año, 100 reales en total -al margen de los entregados a los que formaran parte del cortejo fúnebre-, que no representan precisamente un gesto de desprendimiento. Don Juan del Val no asigna cantidad alguna en concepto de limosna. Sí, en cambio, se muestran especialmente sensibles a los pobres, por la cuantía de sus limosnas, el conde de Campo-Giro y Solar (129).

En segundo lugar la presencia de pobres en sus cortejos tiene, en los casos de Gómez de Barreda y del Val, una carácter que creemos fundamentalmente ostentoso y de realce de un "entierro mayor" alumbrado por las hachas encendidas; en uno y otro caso parece primar más la vanidad que la humildad. El entierro del conde de Campo-Giro, aún con lo que significa ser sepultado en una capilla propia, se halla más próximo a la humildad o, al menos, se rodea de un cierto simbolismo de pobreza: recuérdese su disposición testamentaria relativa a que si no pudiera ser enterrado en su capilla se hiciera en el convento

de San Francisco, con la mortaja franciscana y la asistencia, junto a los doce pobres, de la comunidad de frailes de ese convento; todo esto se complementaba con un cuantioso fondo destinado a obras de beneficencia. Por su parte, don Ramón del Solar expresa con toda firmeza su rechazo hacia cualquier manifestación de pompa y fastuosidad; recuérdese también que en su testamento dispuso ser amortajado con una sábana blanca, obligada mortaja de los pobres, y en cuanto a su entierro ordena sea "de la clase más pobre y humilde, de modo que no respire ostentación ni vanidad" (130); un extenso cortejo de treinta pobres sin hachas ni velas acompañará su cadáver hasta la sepultura, legando por ello a la casa de caridad de Santander 1.500 reales.

No sabemos si esta práctica de la incorporación de pobres al ritual de la muerte se restringió a los cuatro comerciantes mencionados o si tuvo una mayor difusión durante el siglo XIX; las fuentes, al menos, no nos han informado de otros casos. Si fue un fenómeno, como todo parece indicar, más decimonónico que dieciochesco y expresivo de una mentalidad que engarzaba con la Edad Media ¿Quiere ello decir que nos encontramos ante unos comerciantes entre 1800 y 1850 con una mentalidad económica acorde con su época pero que ante determinadas cuestiones se identificaba con un lejano pasado? Quizás la acumulación de capital que comienza a producirse a partir del último tercio del siglo XVIII -oportunidad tendremos de volver sobre esta hipótesis al tratar el problema de la burguesía mercantil y la caridad- pueda ser uno de los factores explicativos de esa especial atención a los pobres a la hora de la muerte, y no precisamente porque los comerciantes dispusieran de más dinero para incrementar el número y la cuantía de las limosnas.

A modo de recapitulación de lo que se ha venido tratando en torno al cortejo fúnebre recordemos cómo

ya antes de que finalizara el siglo XVIII parecía irse caminando hacia una simplificación del mismo, acentuándose durante la primera mitad del XIX. También durante este período se acentuaría la tendencia a dejar a la voluntad de los albaceas la configuración del cortejo, en el que harían su aparición los pobres.

V.6.2) Las exequias.

Una vez dispuesta la comitiva fúnebre que habría de asistir a su entierro, el testador se aprestaba a ordenar los actos religiosos específicos del mismo. Desde sus creencias, pero sin olvidar por lo general su posición social y económica, perfilaba cuidadosamente las exequias.

Veamos cómo lo hacían los comerciantes de Santander entre 1700 y 1850, distinguiendo, por un lado, el entierro, tipificado canónicamente, en función de su solemnidad, en "mayor", "mediano" o "regular" y "menor" u "ordinario" (131). Por otro lado distinguiremos las misas que han de celebrarse en el tiempo más inmediato al fallecimiento.

Las preferencias de la burguesía mercantil a la hora de disponer su entierro quedan reflejadas en el cuadro nº 27 . A las categorías antes detalladas añadimos una más, la de "pobre" o "humilde", que solicitan así expresamente los testadores.

C U A D R O N^o 27

- Categorías de entierro solicitadas por los comerciantes: 1700-1850.

C A T E G O R I A S (*)	S.XVIII	%	1800-1850	%
Mayor	39	49,4	16	15,3
Mediano=Regular	3	3,8	1	1,0
Menor=Ordinario	13	16,4	8	7,7
Humilde=Pobre	1	1,3	18	17,3
A voluntad de los albaceas	21	26,6	53	51,0
No especifica	2	2,5	8	7,7
T O T A L	79	100,0	104	100,0

(*) La ordenación de las categorías se ha hecho no por la intensidad de las frecuencias, sino respetando la jerarquización que establece la Iglesia.

FUENTE: A.H.P.C., "Protocolos".

Refleja este cuadro un siglo XVIII en que los comerciantes optan mayoritariamente por la máxima categoría de entierro, figurando en segundo lugar en orden de preferencia por el "menor" u "ordinario".

Una y otra categoría representan dos momentos dentro de esa centuria: el entierro mayor se solicita fundamentalmente de 1700 a 1760, para, a partir de esta década, intensificarse la solicitud de entierros menores. En 1779, en el testamento de doña Juana Guillén, "del comercio" y viuda de un representativo comerciante como fue don Pedro Guillén, aparece por primera vez la solicitud de un entierro correspondiente a la ínfima categoría; en concreto desea se le haga "como de una pobre", cuando, por posibilidades económicas, podía sobradamente acceder a otras categorías (132).

Este ejemplo de sobriedad y humildad voluntarias, y otros más que con bastante frecuencia comienzan a surgir en torno al último tercio del siglo XVIII, no debe ocultar, sin embargo, la existencia, durante el mismo período, de gestos de grandilocuencia a la hora de disponer las exequias fúnebres. Así, por ejemplo, don Ignacio de Heras Soto, a quien ya nos hemos referido en otros capítulos como poseedor de una casa de comercio con conexiones en Europa y América y como primer promotor de la "casa Pedrueca", dispuso en su testamento de 1792, además de otros actos religiosos, la celebración de un "entierro de cuerpo presente con vigilia, responsos, misa cantada con diácono y subdiácono en la forma más solemne y acostumbrada en tales funciones de un entierro mayor" (133); una categoría de entierro que, según vimos, fue solicitada durante el siglo XVIII por un 49,4% de los comerciantes.

Hay que señalar igualmente que, a medida que avanza la segunda mitad de la centuria, se observa, al igual que en otras cláusulas relativas al ritual mortuorio,

una tendencia a dejar la organización del entierro a la voluntad de los albaceas -26,6% de los casos-.

Durante la primera mitad del siglo XIX culminan, o al menos se acentúan, tendencias que se habían iniciado ya antes de que finalizara el XVIII.

Una de ellas es la modificación en la solicitud de las categorías de los entierros; el mayor -15,3%- queda relegado ante el incremento del menor y, en especial, del de categoría "humilde" -25% entre uno y otro-. De 1800 a 1850 será cada vez más frecuente hallar en los testamentos expresiones como éstas: "que mi entierro no respire lujo", "entierro humilde sin pompa alguna", "entierro lo más moderado y prudente", "entierro humilde, sin pompa, vanidad ni ostentación", "entierro honesto, sin aparato ni pompa". En 1827 don Joaquín Gutiérrez Vial dispone ser enterrado "sin otra pompa que la regular observada con las personas honradas del pueblo" (134). Doña Ma Dolores de la Pedrueca Cantolla, perteneciente a una dinastía de comerciantes y viuda del también comerciante don Luis de la Maza, en su testamento de 1833 hace constar el deseo de que su entierro se celebre "sin pompa de ostentación ni vanidad" (135). Don Pedro de la Puente, conde de Casa Puente, ordena en 1842 que en su entierro se procure "evitar todo lo que pueda inducir a manifestaciones públicas de lujo, que nunca me han gustado y menos para actos tan religiosos como éstos que recuerdan nuestro fin" (136).

Esa voluntad de huir de lo fastuoso no hay duda de que respondía a un cambio en la sensibilidad religiosa. Nos hallaríamos ante actitudes características del modelo de "religiosidad ilustrada". Disponemos del testamento de un paradigmático defensor de ese modelo como es Jovellanos. En el que otorga en 1807 manifiesta: "Es mi voluntad que mi cuerpo sea enterrado....sin pompa ni distinción alguna" (137). El gesto de Jovellanos y el

de todos esos representantes de la burguesía mercantil santanderina que rechazaban entierros pomposos hablan de un cristianismo más asumido y auténtico, en el que "lo social" se veía marginado.

Existen, no obstante, gestos, si bien más excepcionales, que se orientaban en la dirección contraria. Así, por ejemplo, doña Feliciano de Paz y Albo disponía en su testamento de 1831 que su entierro fuera "mayor, como se acostumbra a las personas de mi clase" (138).

Lo mismo que se acentúa esta tendencia, surgida ya en las décadas finales del siglo XVIII, a la sobriedad en los entierros, así también sucederá con otra que se detecta en torno a las mismas fechas: la de que sean los albaceas quienes dispongan las ceremonias del entierro, un 51% entre 1800 y 1850. Este considerable porcentaje es cierto que impide conocer la magnitud de tales ceremonias, pero también lo es que, con frecuencia, el propio testador recomienda a sus testamentarios eviten la ostentación.

En cuanto al número de misas encargadas por los comerciantes, misas que B. Barreiro denomina de "tiempo corto" por cuanto que se celebraban dentro de un plazo comprendido entre el fallecimiento y el final de las honras fúnebres (139), dicho número dependía fundamentalmente de los días que el testador deseara durasen éstas.

La duración de las honras oscilaba entre uno y tres días, siendo lo más habitual, dentro de los que lo especifican, el día y medio. La imprecisión de esta cláusula impide una cuantificación precisa, si bien se observa una gran correlación con el comportamiento a la hora de elegir la categoría del entierro. A un siglo XVIII -fundamentalmente durante sus primeras seis décadas- domina por entierros mayores, de tres días de honras con celebración de misas durante ellos en la colegial/catedral y en el convento de San Francisco, le sucede una primera

mitad del XIX en que el entierro se acompaña por lo general de un día o día y medio de honras en el templo parroquial.

El número de misas de tiempo corto, insistimos en ello, es difícil de establecer por los continuos silencios de la fuente, que pudieran significar una aceptación implícita de un número determinado de ellas y que no era preciso especificar al estar fijado por la costumbre. Por otro lado, en el 5,8% de los testamentos entre 1700 y 1850 hallamos estas imprecisas fórmulas: "que se me digan todas las misas posibles", "todas las que se me puedan decir".

Entre tres y seis misas pudiera situarse el número más habitual, siendo excepcionales los novenarios, como también lo es el caso de don José de Santelices, quien en 1748 disponía que "el entierro se haga con la dezenia correspondiente de tres días de entierro maior y dos días de cavo de año y que en los zinco días se digan por mi alma quantas misas se pudieren dezir en esta villa [de Santander] por todos los sazerdotes, así regulares como seculares, ya sean moradores de ella o ya sean forasteros, y que después de la misa diga cada uno un responso por mi alma" (140).

Por último, se observa también en la disposición de misas, como ocurría en la del entierro, esa tendencia ya insistida a que el testador lo dejara al arbitrio de sus albaceas, de forma más acentuada y mayoritaria durante la primera mitad del siglo XIX.

V.7) Los sufragios.

Del "tiempo corto" al "tiempo medio" según la terminología empleada por B. Barreiro; de las misas más inmediatas al fallecimiento del testador a las misas cuyo plazo de celebración suele situarse entre un mes -los treintenarios- y un año -las misas de "añal" como aparecen nombradas en los testamentos-.

Treintenarios y añales, pues, configuran básicamente el conjunto de los denominados sufragios, a través de los cuales el testador se asegura de que, una vez fallecido, continuarán ocupándose por su alma desde la tierra. Fue fundamentalmente a partir de la evolución del número de sufragios de donde Vovelle extrajo una parte importante de sus conclusiones en torno a la tan discutida "descristianización" que se produce en el siglo XVIII, no sólo en Provenza, espacio estudiado por él, sino también en otros lugares de Francia (141).

Para analizar esa evolución en el caso de la burguesía mercantil santanderina entre 1700 y 1850 hemos elaborado un cuadro en el que se reflejan, agrupadas por clases, las cantidades de misas solicitadas por sus representantes en concepto de sufragios.

C U A D R O N^o 28

- Distribución de misas solicitadas por los comerciantes:1700-1850.

N ^o	D E	M I S A S	S.XVIII	%	1800-1850	%
1	-	50	3	3,8	4	3,9
51	-	100	9	11,4	5	4,8
101	-	250	13	16,5	5	4,8
251	-	500	12	15,2	3	2,9
501	-	1.000	10	12,6	3	2,9
1.001	-	2.500	9	11,4	5	4,8
2.501	-	5.000	-	-	2	1,9
5.001	-	10.000	1	1,3	1	1,0
10.000 y más			1	1,3	-	-
A voluntad de los albaceas			19	24,0	60	57,6
No solicita			-	-	6	5,8
No especifica			2	2,5	10	9,6
<u>T O T A L</u>			<u>79</u>	<u>100,0</u>	<u>104</u>	<u>100,0</u>

FUENTE: A.H.P.C., "Protocolos".

Por su expresividad, escasos comentarios merecen las realidades que nos muestra este cuadro para cada uno de los períodos; en él se reflejan con toda nitidez las preferencias de los comerciantes a la hora de disponer los sufragios que se habrían de decir por sus almas y, en algunos casos también, por las de sus "obligaciones" o difuntos (142).

Señalemos para el siglo XVIII las importantes cantidades de misas solicitadas, teniendo en cuenta que la clase 1-50 representa tan sólo un 3,8% del total y que es a partir de las 50 misas hasta las 2.500 en donde se sitúan los mayores porcentajes. Más concretamente es el grupo de comerciantes que solicita entre 101 y 250 el más numeroso -16,5%-, si bien se halla próximo al mismo el de los que demandan entre 251 y 500 -15,2%-. Por encima y por debajo de estos dos grupos los valores van ya disminuyendo.

Veamos ahora qué comerciantes o, mejor dicho, qué tipo de comercio representan quienes se integran en las clases menos representadas: la de 1 a 50 misas y las de 5.001 a 10.000 y más de 10.000.

En la primera de ellas figuran dos hombres y una mujer: Lorenzo Ortiz, doña Francisca de Soto y Fausto Barón de la Torre, que testaron en 1762, 1769 y 1776 respectivamente (143). Los tres pertenecían al mundo del pequeño comercio de tienda y, por los datos que poseemos, probablemente ninguno de ellos estuviera en disposición de encargarse un elevado número de misas cuyo precio por unidad era en esas fechas de 4 o 5 reales (144).

En cuanto a los dos comerciantes que rebasan las 5.000 misas sus nombres nos son ya conocidos: don José de Santelices, quien en su testamento de 1748 encarga se le digan 22.032 en distintas iglesias locales y de la región, por cuyos sufragios habría de pagar 66.509 reales (145). El otro comerciante era don Ignacio de Heras

Soto -casado con una nieta del anterior-, quien dispuso en 1792 se celebraran por su alma 6.000 misas sin especificar el precio a pagar por ellas (146). Uno y otro formaron parte de la élite de la burguesía mercantil, aunque en dos momentos bien distintos de la actividad comercial de Santander: Santelices falleció en 1748, en vísperas de los primeros impulsos para el relanzamiento económico de la villa; Heras Soto, por el contrario, participaría ya plenamente de la expansión, a la que había contribuido.

A esa élite pertenecieron también otros solicitantes de más de un millar de misas: don Jacinto de Lienzo Heras, don Miguel de la Pedrueca Santiago, don José Antonio del Mazo Estrada y otros, fallecidos durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Durante ella, también, se observa en la demanda de sufragios esa tendencia a ir confiando cada vez más en los albaceas -24%- esta cláusula, tendencia que se acentuará entre 1800 y 1850 al confiar en ellos un 57,6% de testadores. Este elevado porcentaje explica en gran medida el considerable descenso de sufragios durante esas cinco décadas -véase cuadro nº 28-.

En efecto, en la práctica totalidad de las clases se han producido alteraciones a la baja, no apareciendo ya ningún comerciante que solicite más de 10.000 misas. Se mantiene el grupo de los que disponen entre 1 y 50, pasando a convertirse en mayoría los que demandan entre 51 y 250 frente a un siglo XVIII en que esa mayoría la detentaban los solicitantes de más de 100 hasta un máximo de 500. Los "treintenarios" de San Gregorio prácticamente han desaparecido, como lo han hecho del todo las 52 misas a celebrar los sábados del año siguiente al fallecimiento y del todo también los "añales", conjunto de 366 misas -se entiende que nos referimos en los tres casos a aquellos testamentos en que se especifican los sufragios-.

Entre 1800 y 1850 aparece un nuevo grupo de comerciantes -1,9%- que encargan entre 2.501 y un máximo de 5.000 misas.

Veamos también para este período quiénes son los demandantes del mayor y menor número de sufragios.

Entre los primeros figuran el conde de Campo-Giro -10.000 misas-, doña Feliciano de Paz y Albo -5.000- y el conde de Casa Puente -3.000-, representantes los tres del gran comercio (147).

Entre los segundos aparecen un comerciante, a la vez "fabricante de fideos" -don Carlos Orengue, 1800-, un integrante de la élite de la burguesía mercantil con importantes intereses en el comercio colonial -don José Antonio Rosillo, 1830-, una comerciante de la que no podemos precisar su volumen de negocio -doña Simona de Mendiolá, 1835- y un corredor de comercio -don Francisco Torcida, 1839- (148).

Vemos, pues, tanto en el siglo XVIII como entre 1800 y 1850 a los grandes representantes del comercio figurar entre los grandes solicitadores de sufragios. Vemos también a los integrantes del pequeño comercio aparecer en el grupo de los demandantes de un reducido número de ellos. Sin embargo, no siempre necesariamente unas determinadas disponibilidades económicas determinan -aunque sin duda sí condicionan- la cantidad de misas que habrán de decirse por el alma del fallecido.

Decimos esto porque se aprecia que ya antes de finalizar el siglo XVIII, pero con mayor intensidad durante la primera mitad del XIX, se está produciendo una transformación en la solicitud de sufragios, transformación que se detectó también, y así lo hemos venido señalando, en otras disposiciones testamentarias relativas al ceremonial funerario.

Esa transformación se refiere a la reducción general del número de misas que, en parte, puede expli-

carse por esa tendencia generalizada a dejar la cláusula de los sufragios a la voluntad de los albaceas, pero que, creemos, obedece también a otras causas, entre las que destacamos como fundamental un cambio en la mentalidad religiosa.

González Lopo, en su estudio sobre el hombre ante la muerte en la Galicia occidental, interpreta la caída en el número de sufragios -caída que considera aparente- en torno a las cuatro últimas décadas del siglo XVIII como expresión, no sólo del creciente recurso a los albaceas, sino básicamente de "una transformación de la estrategia" de los testadores (149).

En síntesis, el proceso se desarrollaría de la siguiente manera: una creciente solicitud de sufragios durante la primera mitad del XVIII llevaría a una saturación tal que el clero se vería imposibilitado para atender la demanda, con lo cual los testadores irán reduciendo progresivamente la magnitud de los sufragios; por otro lado, esos testadores, temiendo disponer unas misas que habrían de pagarse y, dudosamente, celebrarse, optan también por reducir su número. Cortada, o al menos obstaculizada, esta vía de los sufragios en las últimas décadas del siglo XVIII, los testadores buscan otros mecanismos compensatorios que reporten beneficios a su alma cuando fallezcan: concentración al máximo de misas el día del entierro, utilización de una mortaja religiosa, solicitud de las oraciones de los pobres, ingreso en cofradías, etc. Así, pues, nos encontramos, en palabras del propio González Lopo, "no ante un cambio de mentalidad religiosa, sino....ante una transformación de la estrategia, con lo que se pretenden evitar las dificultades que impiden que el alma pueda beneficiarse de lo que en el testamento se dispone para su bien" (150).

Sin negar lo que de válido pueda tener esta tesis, creemos que, por lo que a la burguesía mercantil

santanderina se refiere, puede ser matizada, pues nos parece que esa mentalidad sí se modificó.

González Lopo basa su argumentación fundamentalmente en una masividad de peticiones de sufragios incapaz de ser absorbida por el clero, bien fuera secular o regular. Esa masividad pudo darse en Santander, contando con que encargaban sufragios otros grupos socio-profesionales además de la burguesía mercantil. Sin embargo, existían otras soluciones para descongestionar de misas al clero catedralicio, parroquial y a los frailes del convento de San Francisco de Santander. Una de esas soluciones, que es la que nos interesa destacar, es la de recurrir a otras iglesias y conventos de las proximidades de Santander y de otros lugares de la región, que es lo que hacen don José de Santelices, don Jacinto de Lienzo, don Miguel de la Pedrueca, don Ignacio de Heras o el conde de Campo-Giro, por citar algunos ejemplos. En este sentido hemos tomado los testamentos de los más importantes solicitadores de sufragios exclusivamente durante el siglo XVIII y, atendiendo al lugar donde disponían habrían de celebrarse, se ha elaborado el siguiente cuadro:

C U A D R O N^o 29

- Principales lugares solicitados por los comerciantes para la celebración de sufragios: siglo XVIII.

L U G A R	N ^o SUFRAGIOS	%
Convento de San Francisco de Santander	17.500	43,6
Colegial/catedral de Santander	9.740	24,3
Monasterio de San Sebastián (Hano)	4.200	10,5
" San Jerónimo (Corbán)	4.100	10,2
Convento de San Francisco (Toranzo)	2.250	5,6
" Santo Domingo (Las Caldas)	1.040	2,6
" San Francisco (Lerma)	700	1,7
" Santo Domingo (Ajo)	290	0,7
" Santo Domingo (Santillana Mar)	200	0,5
Iglesia de N ^a S ^a de Latas (Latas)	120	0,3
T O T A L	40.140	100,0

FUENTE: A.H.P.C., "Protocolos"

Además de poner de manifiesto la especial devoción a San Francisco por parte de los comerciantes, este cuadro muestra cómo un tercio de las misas solicitadas habrían de celebrarse fuera de Santander.

Ya en el siglo XIX, por ejemplo, las 10.000 misas dispuestas por el conde de Campo-Giro en 1807 se celebrarían prácticamente en las mismas iglesias y conventos que aparecen en el cuadro (151). Sin duda, además de proyectar devociones particulares, recurrir a otros lugares era una buena solución para asegurarse el testador de que habrían de cumplirse unos sufragios que deseaba por lo general se ejecutaran "a la mayor brevedad posible".

Así, pues, un clero hipotéticamente sobrecargado de misas podía descongestionarse a través de ese mecanismo.

En 1831 doña Feliciano de Paz y Albo ordena en su testamento que se digan por su alma y las de sus obligaciones 5.000 misas en el plazo de un año a partir de su fallecimiento "y para que su limosna se distribuya entre el mayor número de sacerdotes, es mi voluntad que no se encargue a cada uno la celebración de más de treinta misas" (152). Aún contando con que esta cláusula no se cumpliera a rajatabla -se precisaba un número no menor de 160 sacerdotes para cubrir las 5.000 misas-, la misma pone de manifiesto implícitamente que existían eclesiásticos suficientes, y no necesariamente dentro de Santander, como para que su voluntad se satisficiera.

En 1842 el conde de Casa Puente declaraba en su testamento: "Conociendo que el mayor sufragio que puedo dejar para mi alma es el santo sacrificio de la misa, y al mismo tiempo que sirva de socorro a tantos pobres eclesiásticos como hay, se mandarán celebrar por mi alma tres mil misas rezadas con la limosna de cinco reales cada una" (153). Que existían eclesiásticos pobres no era una realidad de la primera mitad del siglo XIX, sino

histórica en España y también en Santander (154); a ellos acuden igualmente para que celebren las misas otros comerciantes como el conde de Campo-Giro -1807-, don Joaquín Gutiérrez Vial -1827-, doña Simona de Mendiola -1835- (155).

No negamos que esa saturación de sufragios a la que González Lopo se refería para el clero de la Galicia occidental de la segunda mitad del siglo XVIII pudiera darse también en Santander entre el clero secular y el regular -frailes franciscanos-, pero habría que contar con otros eclesiásticos (156).

Hasta ahora nos hemos venido refiriendo fundamentalmente a los grandes solicitadores de sufragios, todos ellos vinculados al gran comercio y con elevadas disponibilidades económicas. Pero existían otros que poseían estas dos características y que, sin embargo, en sus testamentos se mostraban significativamente sobrios a la hora de solicitarlos; incluso hay comerciantes que, sin ser precisamente miembros de la élite de la burguesía mercantil, y aún disponiendo de bienes suficientes, prefieren mantenerse dentro de los límites de la moderación. Creemos que será ilustrativo ver una serie de casos lo más esquemáticamente posible; todos ellos corresponden a la primera mitad del siglo XIX y se presentan por orden cronológico (157).

Don Manuel Nicolás de Pereda, comercio internacional, testó en 1823: solicitó por mortaja el hábito de San Francisco y que fuera conducido a la sepultura en la caja que la Milicia Cristiana poseía para enterrar a los pobres, cofrades o no; ordenó que asistiera a su entierro esa cofradía, de la que era hermano, "aunque indigno"; los sufragios que dispuso habrían de ser "los puramente precisos y no otros por ser así mi voluntad" (158).

Don Francisco de Iglesias Arce, corredor de

comercio, testó en 1826: solicitó el hábito de San Francisco y que asistiera a su entierro la V.O.T. de Penitencia del mismo santo por ser hermano de ella; ese entierro habría de ser "el más humilde, porque así es mi voluntad"; no encargó sufragios (159).

Don Joaquín Gutiérrez Vial, comercio internacional, testó en 1827: hábito de San Francisco y entierro "sin otra pompa que la regular obserbada con las personas honradas del pueblo" con asistencia al mismo de la Milicia Cristiana; sufragios: 100 misas de 6 reales cada una "a repartir entre los clérigos más pobres" (160).

Don José Antonio Rosillo Sáenz, comercio internacional, testó en 1830: hábito de San Francisco y entierro "humilde, sin pompa, vanidad ni ostentación"; sufragios: 16 "misas rezadas" (161).

Doña María Dolores de la Pedrueca Cantolla, viuda de representante del comercio internacional, testó en 1833: hábito de San Francisco y entierro "sin pompa de ostentación ni vanidad"; sufragios: 72 misas (162).

Don Ramón del Solar Noreña, comercio internacional, testó en 1834: amortajado con "una sábana blanca", fue acompañado en el cortejo fúnebre por 30 pobres; entierro "de la clase más pobre y humilde, de modo que no respire ostentación ni vanidad"; sufragios: no solicita (163).

Don Nicolás de Campiña y Más, comercio internacional, testó en 1838: amortajado con "sábana blanca"; entierro "con el menor aparato y costo posible, respirando siempre una humildad completa que en nada tienda a ostentación ni vanidad"; sufragios: bajo las mismas condiciones que el entierro y exequias (164).

Estos casos, a modo de ejemplo de otros de similares características, son bastante ilustrativos de la existencia de un sector de la burguesía mercantil que entró en la primera mitad del siglo XIX con una mentalidad religiosa renovada -recuérdese como esta renovación

se ponía también de manifiesto a través de algunas de las obras halladas en las bibliotecas de los comerciantes-. Un sector del que tal vez no podamos establecer con precisión sus dimensiones, pero sí constatar que mostraba sus preferencias por una religiosidad más depurada que imponía la moderación en cuanto a las manifestaciones externas del sentimiento religioso. Quizás, incluso, las 6.000 misas solicitadas en 1792 por Heras Soto o las 10.000 dispuestas en 1807 por Campo-Giro, aún con todo lo que de permanencia de una mentalidad tradicional pudieran tener estos gestos, significaran los inicios de una ruptura respecto del modelo de religiosidad de don José de Santelices, quien, en 1748, mandaba celebrar por su alma más de 22.000 misas, siendo sus recursos económicos, proporcionalmente, inferiores a los de esos dos.

En cuanto a otros mecanismos compensatorios de beneficios espirituales al verse obstaculizado el camino de los sufragios por saturación, tal y como sugiere Gutiérrez Lopo para explicar su caída en las décadas finales del siglo XVIII, no hemos detectado en el caso de la burguesía mercantil comportamientos que hagan pensar en una transformación de la "estrategia"; cierto que, a medida que avanza la segunda mitad de esa centuria y, en especial, la primera del XIX la información se reduce al no conocerse las decisiones tomadas por unos albaceas a los que se recurría con mayor frecuencia. No obstante, en aquellos casos en que se dispone de esa información se observa que, por ejemplo, son excepciones los casos de comerciantes que solicitan la concentración de misas el día del entierro y los que demandan una mayor presencia del clero en las exequias.

El recurso al hábito religioso para ser amortajado como medio de obtención de indulgencias es una realidad ya fuertemente implantada desde comienzos del siglo XVIII que no hace más que continuarse en el tiempo, siendo

entre 1800 y 1850 cuando se aprecian los primeros síntomas de una transformación al solicitarse, en muy contados casos ciertamente, sábanas o vestidos de uso personal como mortaja.

El recurso igualmente a las cofradías es otra realidad que existía ya desde esos mismos comienzos del siglo y a la que tuvimos ocasión de referirnos en un anterior apartado.

Por lo que a la adquisición de la bula de difuntos se refiere nada hay que nos induzca a pensar en ella como especial mecanismo compensatorio de beneficios para el alma en sustitución de los sufragios (165).

Por último, la búsqueda de las oraciones de los pobres sí es un fenómeno que se ve acentuado en el tránsito del siglo XVIII al XIX, pero sobre todo durante la primera mitad de éste. No obstante, dejamos esta cuestión ahora para tratarla en el apartado dedicado a la burguesía mercantil y la beneficencia.

Concluiríamos reafirmando nuestra hipótesis planteada de una burguesía mercantil, o al menos un sector de ella, que encara el siglo XIX con una mentalidad religiosa renovada que se manifiesta, además de en otras cláusulas testamentarias, en la relativa a la disposición de los sufragios como parte del ritual funerario.

V.8) Fundaciones de misas y capellanías.

Las misas de fundación o de "tiempo largo" - B. Barreiro- responden al mismo fin que las de tiempos más reducidos: beneficiar el alma del fallecido. Dentro de ellas el factor tiempo era variable, desde las que habrían de celebrarse durante un número determinado, mayor o menor, de años hasta las instituidas con carácter per-

petuo. Las fundaciones de misas exigían la adscripción a ellas de unos bienes, de la naturaleza que fueran, generadores de rentas con las que hacer frente al estipendio asignado al eclesiástico encargado de celebrarlas (166).

Tales fundaciones por parte de los comerciantes entre 1700 y 1850 apenas merecen comentario dado lo inusual de esta práctica.

Entre una y otra fecha los testamentos nos informan de tan sólo siete representantes de la burguesía mercantil instituyendo misas de tiempo largo: 6 de ellos durante el siglo XVIII y el otro en 1831.

Son en todos los casos fundaciones de escasa importancia que implican 1 o 2 misas al año, en tres casos con carácter perpetuo y en los cuatro restantes con carácter limitado: 12 años, 10 años, el tiempo que viva la viuda del testador y el caso de don Luis Franco Basagoitia, quien dispone se le diga anualmente una misa de 30 reales siempre que a su mujer "no le haga falta para su subsistencia" (167). Los bienes que se asignan a estas fundaciones se especifican en cinco de ellas: tres censos y dos casas.

Desconocemos la evolución de las fundaciones de misas entre la burguesía mercantil del siglo XVII, lo cual impide precisar si esta práctica había ido decayendo durante el XVIII o bien nunca había arraigado, como parece suceder en esta centuria. Es evidente que los comerciantes optaron mayoritariamente por los sufragios, quizás con la confianza -no siempre confirmada- de que se cumplieran sus disposiciones más fielmente por este sistema que a través de unas misas que, pasado un tiempo y desaparecidos los más inmediatos familiares del difunto, probablemente dejaran de celebrarse. Parece que el clero durante el siglo XVIII tampoco reía muy proclive a aceptar misas de tiempo largo, en especial perpetuas, dado que

al depender el estipendio con frecuencia de rentas fijas, como por ejemplo réditos de censos, llegaba un momento en que tales rentas eran insuficientes para cubrir aquél; en otros casos los herederos pronto olvidaban las disposiciones testamentarias de aquel de quien heredaron y los eclesiásticos encargados de celebrar las misas perpetuas se encontraban con dificultades para cobrar lo asignado (168).

Con menor frecuencia que las fundaciones de misas aparecen en los testamentos las de capellanías, definidas canónicamente como "fundaciones perpetuas hechas con la obligación aneja de cierto número de misas u otras cargas espirituales en iglesia determinada, que debe cumplir el obtentor en la forma y lugar prescritos por el instituyente" (169).

Como las misas de "tiempo largo", las capellanías eran dotadas por el fundador con un conjunto de bienes que aseguraban al encargado de celebrar los oficios religiosos -"cargas espirituales"- establecidos en la fundación el estipendio o dotación económica fijada en las cláusulas fundacionales.

Institución característica del Antiguo Régimen, E. Fernández Cubeiro destaca la ambigüedad funcional de la capellanía, fluctuando entre lo religioso y lo puramente social y económico. Esta misma autora señala que tales instituciones "mayoritariamente eran enfocadas como recurso para miembros de la familia fundadora y para consolidar el prestigio de dicha familia, de forma que los bienes vinculados no mermen y evitar la dedicación a trabajos de baja consideración social" (170).

Las capellanías, pues, aparecen como fuente de prestigio social y de recursos económicos para el capellán a través de la renta que percibe. Veamos ahora qué finalidad guió a los miembros de la burguesía mercantil que las fundaron entre 1700 y 1850.

Entre una y otra fecha son seis los comerciantes fundadores de capellanías, lo que representa un 3,3% del total. Uno de ellos lo hizo en el siglo XVIII y los cinco restantes durante la primera mitad del XIX (171). Vamos a ver cuatro de esas fundaciones por ser de las que se posee una información más amplia.

La primera corresponde al conde de Campo-Giro, quien en 1807 instituye una en la capilla que está construyendo en su finca del mismo nombre y en donde vimos deseaba ser enterrado (172).

Las cargas espirituales que impone al capellán son la celebración de misas semanales por el alma del conde y las de sus difuntos además de las dominicales y fiestas de guardar "para que el patrono, sus allegados, huéspedes y familiares puedan oír allí cómodamente misa todos los días del año". A esta función de servicio personal de la casa habrá de unir, caso de que pudiera convertirse la capilla en parroquia, la de auxiliar al párroco "en los ministerios de confesar y administrar los demás sacramentos y enseñar la doctrina católica, ya en la quaresma y la Pasqua, ya también al tiempo de la misa mayor o parroquial, leyendo algunos de los libros doctrinales y morales que se acostumbran".

Las condiciones que Campo-Giro impone para poder optar al cargo de capellán son las de residencia, incompatibilidad con el disfrute de otro beneficio eclesiástico, edad mínima de 22 años, deberá ser "a lo menos gramático y tal qual moralista, de forma que haya de ser examinado y aprobado para la cura de almas, sin cuya aprobación no se le despachará el título de colación ni tomará posesión de la misma Capellanía". Con carácter preferente ocuparán el puesto los familiares más próximos -el conde no tuvo hijos- que llevaran el apellido Campo, en segundo lugar quienes llevaran el de Hoyo -segundo apellido de don Francisco Antonio- y así sucesivamente hasta agotar

las ramas familiares paterna y materna, para luego entrar en otro tipo de solidaridades: los nacidos en el Bosque Antiguo -pueblo natal de don Francisco Antonio- y, por último, en el obispado de Santander.

La capellanía fue dotada con 500 ducados de renta anual para el capellán, dándole un plazo de dos años contados desde que tomara posesión de la capellanía para ordenarse de sacerdote -para ser capellán bastaba ser clérigo de "prima tonsura"- o, de lo contrario, debería abandonarla. Esos 500 ducados, así como otros 100 más para el mantenimiento del culto, se obtendrían "sobre un capital que los produzca e impondré yo mismo....sobre este Consulado [de Santander] u otro cuerpo o fondo el más seguro que se presente".

Lo que el conde de Campo-Giro hacía posible con la fundación de esta capellanía era que un joven - con preferencia un pariente- pudiera acceder al sacerdocio garantizándosele una renta hasta poder optar a otro beneficio eclesiástico mejor dotado. La vacante que entonces se produjera pasaría a cubrirla de nuevo alguno de los parientes, u otra persona, conforme al orden de llamamiento establecido por el fundador.

En 1831 don Rafael Loubeault Ibarra fundaba a través de su testamento una capellanía en la ciudad de San Sebastián, de donde era natural, con la obligación de celebrarse anualmente 18 misas rezadas por su alma (173).

Al aspirante a capellán no se le exigía más que fuera "un joven de buenas costumbres, nacido en dicha ciudad de San Sebastián e hijo de alguna viuda de mui medianas facultades y de arreglada conducta". La renta asignada al capellán era la que produjeran 60.000 reales invertidos en una finca urbana de esa ciudad, corriendo a cargo del párroco de Santa María, de la misma, el patronazgo y, por lo tanto, el nombramiento del capellán.

En el testamento que otorgó en 1839 don Ignacio de Hermosa se menciona escuetamente, sin el detalle de los casos anteriores, el patronato que ejerce sobre una capellanía que fundó en favor de su sobrino don Julián Ignacio de Hermosa, "con cuyos bienes se ordenó sacerdote" (174). Esos bienes eran las rentas procedentes de "una casa y posesión cerrada....y cuatro prados con treinta y tres carros de tierra" que poseía en los pueblos de Herrera de Camargo y Mortera.

En el testamento de 1842 de don Pedro de la Puente, conde de Casa Puente, hallamos la última noticia de fundaciones de capellanías por parte de miembros de la burguesía mercantil santanderina (175).

Poco se conoce de las cláusulas fundacionales de esa capellanía, salvo que fue dotada con una renta anual de 300 ducados obtenidos de un capital de 110.000 reales situados sobre fincas rústicas y urbanas en distintos lugares. El capellán habría de celebrar misa todos los días festivos y los jueves en la capilla de la casa que el conde había construido en su pueblo natal de San Pantaleón de Aras. Las misas se aplicarían "para sufragio de mi alma y de la de la difunta mi esposa con otras de nuestras obligaciones".

Que hallemos seis fundaciones de capellanías entre 1700 y 1850 y cinco de ellas correspondan a la primera mitad del siglo XIX puede resultar contradictorio o, al menos, paradójico, más aún si tenemos en cuenta que sus fundadores representaban el mundo del gran comercio, del dinamismo económico. Establecer una capellanía era, institucionalmente, un gesto característico del Antiguo Régimen y expresión, por tanto, de una mentalidad tradicional propia de una nobleza que vio en la carrera eclesiástica el alivio de segundones y un buen mecanismo de acceso también al Estado dada la simbiosis entre éste y la Iglesia; la capellanía era, en principio, un

primer paso en esa carrera.

A una mentalidad "burguesa", económicamente hablando ahora, le resultaría carente de sentido la inmovilización del capital que exigían tales fundaciones (176). También a una mentalidad religiosa "burguesa" le repugnaban las capellanías por considerarlas contrarias, utilizando las palabras de Jovellanos, "a la más pura disciplina eclesiástica" (177); por este motivo renunciaría él en 1799 a los derechos de patronato que poseía sobre una.

Realmente no ha de caber duda en cuanto a que los comerciantes a los que nos venimos refiriendo poseían esa mentalidad económica. El conde de Casa Puente, por ejemplo, había acumulado su fortuna en América, excelente escuela de capitalismo agresivo. El de Campo-Giro fue el paradigma de un sector de la burguesía mercantil que orientó una parte importante de sus inversiones hacia la industria, creando en su caso, recuérdese, una importante industria cervecera en el Santander de finales del siglo XVIII.

En cuanto a la mentalidad religiosa "burguesa", llamémosla ilustrada, al mismo conde de Casa Puente le vimos en 1842, si bien es cierto que solicitando 3.000 misas en concepto de sufragios por su alma, ordenando por otro lado que en su entierro se huyera de cualquier "manifestación pública de lujo", pues nunca había sido de su agrado. En su momento incluimos a Casa Puente entre aquel grupo de comerciantes que, a través de ciertos gestos de sobriedad y humildad en la disposición de su ritual funerario, manifestaban un cambio en la religiosidad.

Desde una mentalidad económica capitalista y desde una mentalidad religiosa no, al menos, estrictamente tradicional, cotinuábanse fundando y perpetuando instituciones del Antiguo Régimen como eran las capellanías. Ahora bien, quizás éstas tampoco respondieran ya

estrictamente al modelo tradicional; en definitiva nos movemos entre las permanencias y los cambios. Vamos a detenernos en los principios fundacionales de la capellanía que mejor nos es conocida: la del conde de Campo-Giro.

Tales principios tienen un carácter innegablemente piadoso como es la celebración de misas ordinarias y sufragios específicos por las almas del conde y las de sus difuntos. Al mismo tiempo se exigía a quien hubiera de ocuparla rectitud moral, vida cristiana y un cierto nivel cultural. Se exigía también al capellán dedicación exclusiva a la capellanía, para lo cual se la dotaba con una sustanciosa renta de 500 ducados que disuadieran a aquél de atender otros beneficios eclesiásticos. Una exigencia más al capellán era la de que en un plazo máximo de dos años desde que accediera al cargo habría de ordenarse sacerdote; esto tenía un doble significado: por un lado que no se hiciera de la capellanía tan sólo una fuente cómoda de ingresos; por otro que el sacerdocio permitiría al capellán desempeñar labores pastorales como coadjutor de un futuro párroco, una dimensión ésa, la de "cura de almas", desusada en un capellán tradicional.

Sin duda el conde de Campo-Giro pretendía fomentar vocaciones religiosas en jóvenes parientes y/o paisanos con escasos recursos económicos y no sólo crear "funcionarios" ganados por la ociosidad y la rutina para la Iglesia y para un Estado que, por otro lado, ya le había distinguido socialmente otorgándole un título nobiliario. Su testamento, así lo hemos afirmado en otros apartados de este trabajo, es, entre otras cosas, un manifiesto de pragmatismo y de condena de la indolencia.

Que, pasado un tiempo, todos esos principios fundacionales de la capellanía pudieran pervertirse no debe empañar lo más mínimo la rectitud de intenciones, en el contexto de su época, del conde de Campo-Giro. Desde un cristianismo paternalista, asumido por la burguesía

española decimonónica, este representante de la neo-nobleza deseaba promocionar virtuosos eclesiásticos que atendieran las necesidades religiosas de los fieles y les enseñaran los principios doctrinales del catolicismo; esos fieles habrían de ser fundamentalmente los operarios -y sus familias- de "las fábricas que tengo proyectadas [construir en Campogiro]" (178).

Pero, al mismo tiempo, no hay que olvidar que la capellanía fundada por él imponía al capellán la celebración de oficios orientados a satisfacer también las necesidades religiosas del patrono de la misma -en principio el conde y a su fallecimiento su heredero-, de sus familiares y amigos con la "comodidad" -son sus palabras- que ello representaba. Recordando de nuevo a S. Roux, en su valoración del servicio religioso en la propia casa, habría que decir: "confort y lujo reservado a los grandes" (179).

El conde de Campo-Giro podía ser portador de una mentalidad económica moderna, pragmática y nada inclinada a paternalismos a la hora de establecer negocios, pero no puede olvidarse que formaba parte de la nobleza. La sociedad esperaba de quienes integraban sus filas -y a la vez los exigía- unos comportamientos y un modo de vida conforme a su estado.

Recuérdese la finca que adquirió en Peñacastillo y a la que bautizó con su título de nobleza; una finca que parecía ser síntesis de "solar" en el más puro sentido hidalgo, de complejo industrial y de explotación agraria. En el conjunto específicamente residencial, adosada a la vivienda, se construiría la capilla privada, en uno de cuyos altares -se habían proyectado tres- habría de cumplir sus obligaciones el capellán. Socialmente tenía vigencia el que un noble, fuera su origen la sangre o el dinero, dispusiera de su propia capilla atendida por un cura al que pagaba como si de un doméstico se tratara.

En el caso del conde de Casa Puente, de análoga trayectoria profesional y social a la de Campo-Giro, sabemos que hizo construir una casa de nueva planta en su pueblo natal de San Pantaleón de Aras -el retorno del "indiano" triunfante- (180) y en la que instala igualmente una capilla como marco físico en donde cumplir las cargas espirituales afectas a la capellanía por él fundada.

En la mentalidad de estos dos comerciantes, como en la de aquellos otros que fundaron capellanías, pesan las permanencias al perpetuar, aunque no respondieran ya al modelo tradicional, instituciones del pasado. A esas permanencias no les vamos a poner límites cronológicos, es decir, cuando se rompe con ellas, pero no sería laborioso buscar ejemplos, similares a los expuestos, en un pasado no muy lejano. Por referirnos tan sólo al siglo XIX, último contemplado en este trabajo, pudiera citarse el caso de uno de los iniciadores de la moderna industrialización en Cantabria: don José M^a de Quijano (181).

Continuador, aunque ya en un contexto económico diferente, de aquella burguesía mercantil inversora en el sector industrial -fábricas de harina, cervezas, curtidos,...- en el tránsito del siglo XVIII al XIX, Quijano ponía en marcha en Los Corrales de Buelna en 1873, utilizando un viejo molino harinero en otro tiempo al servicio del comercio colonial, una fábrica de alambres y puntas.

Fallecido a comienzos del siglo actual, en 1918 Alfonso XIII nombra a su viuda, doña Soledad de la Colina, condesa de las Forjas de Buelna; reconocimiento del Estado.

Inmersa la futura condesa en una política de acción social católica, sin duda siguiendo las directrices de la Rerum Novarum, construye a sus expensas un nuevo templo parroquial y un asilo de ancianos en Los Corrales. En su momento el matrimonio Quijano-Colina recibiría las

licencias eclesiásticas oportunas para que su "casona" de ese pueblo, en donde residían, dispusiera de capilla privada. Este reconocimiento de la Iglesia se reforzaba con un antiguo privilegio reservado a las más notables familias hidalgas: el disponer de un espacio propio de asiento en la iglesia parroquial (182).

Fundaciones de capellanías y de misas de "tiempo largo", a las que se ha dedicado este apartado, hemos visto que tenían un carácter excepcional, por su escasa frecuencia, en el conjunto de las cláusulas testamentarias hasta ahora examinadas.

V.9) Los legados de caridad.

A lo largo de este capítulo se han ido señalando algunos gestos y comportamientos de miembros de la burguesía mercantil que indicaban un cierto acercamiento por su parte, en el momento de la muerte, al mundo de los pobres: el cadáver, amortajado en la práctica totalidad de los casos, con el hábito del "seráfico Padre de pobres" San Francisco; importante presencia de los comerciantes en la Venerable Orden Tercera de este santo; enterramientos preferentemente en su convento hasta la aparición del cementerio general de San Fernando; presencia, aunque escasa, de pobres en los cortejos fúnebres; manifestaciones, cierto que no mayoritarias, de humildad en las honras fúnebres; peticiones de sufragios prioritariamente a la comunidad franciscana.

De un nuevo gesto de acercamiento a los pobres nos informan los testamentos: de las limosnas que los comerciantes, una vez se hubiera producido su fallecimiento, ordenaban se entregaran a aquéllos, bien directamente -"en mano"-, bien canalizadas a través de las insti-

tuciones de caridad.

Para aproximarnos a este problema de la burguesía mercantil ante la pobreza vamos a partir del siguiente cuadro:

CUADRO Nº 30

- Destino de los legados de comerciantes: 1700-1850.

DESTINO	S.XVIII		1800-1850	
	LEGADOS	%	LEGADOS	%
Hospital	11	47,9	13	23,6
Cofradías	8	34,8	2	3,6
Pobres no recogidos	2	8,7	15	27,4
Casa de expósitos	1	4,3	8	14,6
Iglesias y conventos	1	4,3	2	3,6
Casa de caridad	-	-	13	23,6
Cárcel	-	-	2	3,6
T O T A L	23	100,0	55	100,0

FUENTE: A.H.P.C., "Protocolos".

Antes de pasar a comentar los resultados expuestos en este cuadro hemos de hacer una serie de precisiones: en primer lugar que no se incluyen los legados a parientes ni a criados, aspecto éste al que ya se hizo referencia en el capítulo dedicado a la familia de la burguesía mercantil; en segundo lugar que por legado entendemos el total de dinero destinado a un mismo fin - un comerciante que, por ejemplo, done varias cantidades a distintas cofradías lo consideramos cuantitativamente 1 legado; por último, y en relación con esto, que el número total de legados reflejados en el cuadro anterior no se

corresponde con el número total de comerciantes que los hicieron, pues se dan casos en que una misma persona dispuso varios, de ahí el que complementemos dicho cuadro con el siguiente:

CUADRO Nº 31

- Distribución de los legados de comerciantes: 1700-1850.

Nº DE LEGADOS	S.XVIII		1800-1850	
	COMCTES.	%	COMCTES.	%
1	8	53,3	9	34,6
2	6	40,0	9	34,6
3	1	6,7	5	19,3
4	-	- -	2	7,7
5	-	- -	1	3,8
T O T A L	15	100,0	26	100,0

FUENTE: A.H.P.C., "Protocolos".

Comenzando primeramente por el siglo XVIII, y teniendo en cuenta que el número de comerciantes de los que disponemos de su testamento es de 79, esos 15 que establecen legados de caridad representan un 19% del total.

Una conclusión más se obtiene al relacionar los datos reflejados en los dos cuadros anteriores: la media de legados por comerciante es de 1,53 durante ese siglo.

Refiréndonos al destino que los comerciantes dan a sus limosnas durante el XVIII, el cuadro nº pone de manifiesto las preferencias por el hospital, y más concretamente por el denominado "de la Misericordia". Fundado entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII,

se hallaba ubicado en el ala occidental del claustro de la iglesia colegial de Santander (183). Hasta la creación del de San Rafael en 1791 será el único establecimiento con que contará la ciudad para el recogimientos de enfermos pobres.

A lo largo del siglo XVIII se observa una modificación importante en cuanto a la naturaleza de los legados dispuestos por los comerciantes, todos ellos, por otro lado, pertenecientes a la élite de la burguesía mercantil de sus respectivos momentos -Simón de Leza, 1718; don Pedro de la Bárcena, 1736; don Jacinto de la Dehesa, 1739; don José de Haza, 1752;....-, si bien no todos los integrantes de esa élite los disponen. Esa modificación a la que se hacía referencia es la de sustituir las limosnas en especie, y más concretamente en "camas", por dinero: Leza, Bárcena y Dehesa legan dos camas el primero y una cada uno de los otros dos; consistían éstas en 1 jergón, 1 colchón, 2 sábanas, 1 manta y 1 almohada (184).

En el testamento otorgado en 1752 por don José de Haza, y sin que ello signifique que ya con anterioridad no se viniera practicando así, se detecta por primera vez un legado en metálico: 150 reales (185). En adelante el dinero vendrá a sustituir cualquier otra forma de limosna.

La cuantía de éstas varía, situándose entre un mínimo de 100 reales, lo más frecuente, y los 2.200 que en 1796 lega don Ramón Javier de Vial al hospital de San Rafael (186). El total de dinero que donaban en sus testamentos los ocho comerciantes que entre 1750 y 1799 optaron por esta fórmula era de 5.200 reales (187); la media, por lo tanto, es de 650 reales por comerciante.

Le siguen en importancia a los hospitales -primero el de la Misericordia y con posterioridad el de San Rafael- en cuanto al número de legados recibidos las co-

fradías, en algunos casos en concepto de limosna por acudir al entierro de los testadores. El total de dinero que entre 1700 y 1799 se destina a esas instituciones es de 1.580 reales, que, distribuidos entre otros ocho comerciantes que las recordaban en sus testamentos, representan una media de 197,5 rs.

De todas las cofradías que reciben limosnas será la V.O.T. de San Francisco la más favorecida, tanto por el número de legados como por su cuantía. Vemos, pues, una correspondencia entre hecho y la masiva presencia de comerciantes, como se puso de manifiesto en el análisis del cortejo fúnebre, en esa hermandad.

Como un caso excepcional de limosnas destinadas a cofradías habría que mencionar el de don Jacinto de Lienzo, quien, en 1751, dispone se distribuyan 900 reales entre 6 de ellas -una de las beneficiarias era la V.O.T.- sin que nos conste que fuera cofrade de todas (188).

Serán los legados a estas instituciones y a los hospitales los más habituales durante el siglo XVIII.

En tercer lugar en cuanto al número de legados recibidos figuran los pobres no internados en instituciones de caridad. Son dos representantes del gran comercio, don Juan de Laplace y don Ignacio de Heras Soto, los únicos miembros de la burguesía mercantil que destinan limosnas a aquéllos, y en fechas tan avanzadas como 1789 y 1792 respectivamente. El importe de las mismas es el más elevado en el conjunto de las dispuestas a lo largo del siglo.

Laplace destina 8.000 reales "a los pobres, los que se les darán en el término de un mes" (189). Heras Soto, que había destinado además 1.800 reales al hospital de San Rafael, dispondrá las limosnas a los pobres "oriundos de la ciudad" en ropas y comida, las primeras por una sola vez y la segunda "la víspera de Navidad de cada año por espacio de diez continuados.... [distribuyéndose]

doscientos panes de siete a ocho cuartos cada uno" (190).

Una institución nueva aparece en la segunda mitad del siglo XVIII como destinataria de las limosnas de los comerciantes: la casa de expósitos, surgida en Santander en 1778 por impulso del entonces obispo Laso Santos y con la aprobación de Carlos III (191).

Tan sólo en un testamento, en el de don Diego Benito de Nougaro -1793-, que legó además 100 reales al hospital, figura la casa de expósitos. La limosna que se le destina es de 40 reales (192).

El desfase existente entre el número de legados orientados al hospital y a la casa de expósitos, los dos únicos centros con que contaba Santander para el asilo y asistencia de pobres, se deberá en parte a la tardía fecha de implantación de la misma.

Por último, entre las instituciones receptoras de limosnas figura el convento de San Francisco.

Don José de Haza, en 1752, es el único comerciante del que tengamos noticia que lega dinero, al margen de lo que deberá pagar por la asistencia de los frailes al entierro, celebración de exequias, sufragios, etc., a dicho convento. Su limosna es de 300 reales y también destina otras al hospital -150- y a las cofradías del Carmen y la V.O.T. -120 rs. en total- (193).

Situándonos ya en la primera mitad del siglo XIX, este período representa, frente a la centuria anterior, un cambio sustancial en la estructura de la caridad. Cambio observable en el incremento del número de comerciantes que ordenan la entrega de limosnas una vez fallecidos -26 testamentos de un total de 104 (25%)-, pero, sobre todo, en el destino -ver cuadro nº 30- y en la cuantía de las mismas. En el cuadro nº 31 puede observarse también que ha descendido porcentualmente el número de comerciantes que hace 1 y 2 legados en favor de los que efectúan 3 y más. La media de legados por testador es

durante este período de 1800-1850 de 2,11, frente a 1,53 en el siglo XVIII. Entre una y otra fecha aparecen los tres únicos casos de testadores que dejan la distribución de limosnas a la voluntad de sus albaceas.

Tomando nuevamente como referencia los datos expuestos en el cuadro nº 30 , en este caso para el período 1800-1850, se percibe con toda nitidez ese cambio en la estructura de la caridad al que antes se aludía.

En primer lugar serán los pobres no recogidos en instituciones de beneficencia los que acaparen el mayor número de legados: "pobres que estén enfremos", "pobres que piden limosna hostiatim", "pobres de solemnidad", "pobres prefiriendo a los vergonzantes", "huérfanos y viudas pobres". Con estas diversas expresiones precisan los comerciantes quiénes deberán ser los receptores de sus limosnas; tales expresiones aluden fundamentalmente a dos categorías de pobres: el mendigante, aquel a quien se reconoce el derecho a pedir limosna, bien a las puertas de las iglesias, bien de puerta en puerta -"hostiatim"- y, por otro lado, el vergonzante, aquel que trata de ocultar su crítica situación económica; tanto éste como el de solemnidad no recurren a pedir limosna (194). Todos ellos recibirán las que les leguen los comerciantes a través de los párrocos, pues así lo disponen en sus testamentos.

Pero al mismo tiempo que estos pobres son los que reciben un mayor número de legados también se les destina la mayor cantidad de dinero: 63.650 reales, a los que habría que añadir dos legados más de comerciantes que lo dejan al criterio de sus albaceas y 33.000 reales que otros mandan se distribuyan entre los pobres de sus lugares de nacimiento y los de otros lugares, en ambos casos de fuera de Santander. Tomando como referencia tan sólo el total conocido de lo destinado a los pobres de esta ciudad, es decir, los 63.650 reales, y teniendo en cuenta que son 11 los comerciantes que contribuyeron a

alcanzar esa cifra, la media por cada uno es de 5.786 reales.

Comparando esta realidad con la del siglo XVIII, destacaríamos un aspecto que nos parece significativo y que más adelante, a modo de consieración final en torno al problema de la burguesía mercantil y la caridad, comentaremos más ampliamente: la tendencia, desde aproximadamente la última década de ese siglo, a que sean los pobres no recogidos quienes gocen de las preferencias de los comerciantes a la hora de distribuir éstos sus legados -recuérdese que Laplace, en 1789, había destinado 8.000 reales a ellos, y Heras Soto, en 1792, ropas y comida, los dos únicos casos hallados en el XVIII-.

Si tanto Laplace como Heras Soto representaban el mundo del gran comercio, también a él pertenecían los grandes donantes de limosnas del período 1800-1850: Campogiro, Cuesta, Gutiérrez Vial, Salazar y Puerto, Ortiz de la Torre, Balbás o Casa Puente entre otros.

Tras los pobres, tanto por el número de legados recibidos como por la cuantía de los mismos, figura el hospital de San Rafael en orden de importancia. Básicamente son esos mismos comerciantes citados los que destinan dinero a ese establecimiento.

El total de lo que éste recibe -el hospital de San Rafael es el único existente en Santander durante la primera mitad del XIX- es de 27.900 reales, procedentes de 12 testadores, a los que habría que añadir uno más que deja la cuantía de la limosna a voluntad de sus albaceas. En total son 13 los legados, y la media por testador -contamos tan sólo a esos 12- es de 2.325 reales. Esa media había sido durante el siglo XVIII de 650, que se vería incrementada ligeramente si se añadiera el valor de las 4 camas que se donaron al hospital de la Misericordia entre 1700 y 1750. El contraste entre uno y otro período es, pues, bastante notable.

venía haciendo desde tiempo atrás, 500 reales en efectivo y 10 fanegas de maíz al maestro de la escuela de San Pantaleón de Aras, donde él había nacido. Dicho legado lo hace por ser "tan grande el veneficio que resulta de estos establecimientos, porque la instrucción hace conocer y amar a Dios, es útil al Estado y a sus semejantes" (207).

Este comerciante ennoblecido de mediados del siglo XIX, destacado representante de la burguesía mercantil santanderina, establecía toda una jerarquización ideológica a partir de su ordenación de los beneficios derivados del estudio: Dios, Estado y sociedad. Dios por encima de todas las cosas, como corresponde a quien no ha roto en ningún momento con la fe cristiana en que le educaron sus padres (208); "utilidad"=servicio al Estado y a la sociedad, valores burgueses que, como señala Thompson, habían comenzado a ser tomados en consideración y a imponerse lentamente desde finales del siglo XVIII (209).

Dotes para casar huérfanas y solteras pobres, "arca de misericordia" y fomento de la instrucción primaria, tres destinos más del dinero que los comerciantes dedicaban a aliviar carencias ajenas.

En este punto surge una cuestión como la de por qué se muestran sensibles a esas carencias. Desde su propio cristianismo la respuesta es evidente: por cumplir con ese mandato evangélico de socorrer a los pobres, en quienes Cristo se encarnó. Porque, y así lo ponen de manifiesto constantemente los testamentos, de los pobres socorridos se esperan, a cambio de las limosnas, oraciones por el alma del testador que agradan a Dios de manera especial: "que me tengan presente en sus oraciones", "que rueguen a Dios por mi alma", "para que me encomienden a Dios" (210).

Pero aún siendo esto cierto desde una perspectiva cristiana, entre 1700 y 1850 los legados de caridad variaron de intensidad y naturaleza, lo cual puede estar indi-

En el tercer lugar de las preferencias de la burguesía mercantil como destinatario de sus limosnas aparece la casa de beneficencia o de caridad, creada en 1820 y dependiente del Ayuntamiento (195).

Nuevamente vuelven a aparecer los nombres de esos representantes del gran comercio como los donantes de limosnas a esa institución. Son 13 los legados que se le destinan, de los que conocemos la cuantía de 11 de ellos, pues 2 comerciantes dejan que sean sus albaceas quienes decidan la misma. El total de lo destinado asciende a 15.400 reales, lo que significa una media, tomando como base a esos 11 testadores, de 1.400 -no es posible establecer comparaciones con la realidad del siglo XVIII dado que la casa de beneficencia, como se sabe, hace su aparición en la segunda década del XIX-.

Además de esos 15.400 reales y dos legados más de importe desconocido habría que mencionar los 8.000 reales que el conde de Casa Puente destina a la casa de caridad de Cádiz, ciudad importante, como para otros representantes del comercio colonial, en su trayectoria profesional. En su testamento de 1842 afirma que "el pueblo de Cádiz, durante el tiempo de mi permanencia en él,.... me distinguió con todos los cargos públicos más honoríficos de su Ayuntamiento, Junta de remplazos y vocal de la Junta de Gobierno de la casa de Caridad" (196). Por esas distinciones, y sobre todo por su antigua vinculación a ese establecimiento benéfico, era por lo que decidía destinarle un legado según él mismo manifestaba.

La casa de expósitos es la cuarta beneficiaria de las limosnas de los comerciantes entre 1800 y 1850. Lo es en cuanto al número de legados -8-, pero no desde el punto de vista del dinero recibido, 21.500 reales, cantidad que la sitúa por encima de la casa de caridad, tras los pobres y el hospital de San Rafael.

De esos 8 legados se desconoce el importe de

uno de ellos por recurrirse a los albaceas. Así, pues, tomando como base 7, la media por comerciante es de 3.071 reales frente a los 40 del único legado a esa institución durante el siglo XVIII, exigüidad en la que no cabe duda - tuvo que influir lo tardío de su fundación: 1778.

A la casa de expósitos de Cádiz destina también el conde de Casa Puente 6.000 reales, alegando los mismos motivos que le impulsaron a beneficiar a la casa municipal de caridad de esa ciudad.

Junto a Casa Puente aparece, entre los benefactores de los niños expósitos, algunos de esos otros nombres del gran comercio santanderino a los que ya hicimos referencia como grandes donantes de limosnas a los pobres y a instituciones asistenciales.

Los presos pobres de la cárcel de Santander recibirán igualmente legados, aunque con carácter de excepcionalidad, pues tan sólo dos comerciantes los recuerdan en sus testamentos: don Rafael Loubeault, que les destina 2.000 reales en 1831, y doña Simona de Mendiola, quien dispone en 1835 se den 2 reales a cada uno de los internados en la cárcel el día que fallezca (197). Loubeault agrega, además, una limosna de 2.800 reales para los presos pobres de la cárcel de San Sebastián, ciudad en la que nació.

La aparición de presos como receptores de limosnas en los testamentos de representantes de la burguesía mercantil es un fenómeno que hemos detectado tan sólo entre 1800 y 1850, si bien, a la vista de esos dos únicos casos, no parece que se hallara generalizado.

Dos únicos casos también, esta vez de limosnas destinadas a cofradías, son los que aparecen durante la primera mitad del siglo XIX; en uno y otro es la Milicia Cristiana la beneficiaria de los 1.200 reales a que ascienden esas limosnas. Don Ignacio de Hermosa, en 1839, lega a la misma 200 reales "para que su padre espiritual los

reparta entre los hermanos enfermos más necesitados" (198). El conde de Casa Puente donará en 1842 los 1.000 restantes a la vista, recuérdese, de la importante labor benéfica que, según su criterio, venía desempeñando la Milicia (199).

De un siglo XVIII en que las cofradías acaparan el 34,8% de los legados de los comerciantes se ha pasado a una primera mitad del XIX en que ese porcentaje se reduce a un 3,6%, un ejemplo más de los cambios operados en la estructura de la caridad.

Finalmente, las iglesias y conventos, que aparecen representadas en el cuadro nº , recibirán también limosnas. Más concretamente serán iglesias parroquiales y no precisamente de Santander, sino de los lugares de nacimiento de los dos únicos donantes: la del Bosque Antiguo, de donde era natural el conde de Campo-Giro -11.000 reales- y la de Nuestra Señora de los Barros, de San Roque de Soba, pueblo natal de don José Ortiz de la Torre -7.500 reales-. El primero desea que con su legado la iglesia parroquial atienda "sus más urgentes necesidades", y el segundo que el párroco de San Roque invierta los 7.500 reales "en el mayor culto y adorno" de la iglesia "y en cualquier otra obra que se necesitare" (200).

Tanto entre 1800-1850 como en la centuria anterior vemos que las iglesias y los conventos se hallan débilmente representados en cuanto al número de legados efectuados por miembros de la burguesía mercantil. En los casos del conde de Campo-Giro y de don José Ortiz de la Torre se manifiesta ese fuerte vínculo con la tierra que los vio nacer a través de una institución generadora de profundas solidaridades como es la parroquia (201). No obstante, es una evidencia, al menos partiendo de la información aportada por los testamentos, que los comerciantes, cuando de caridad y de limosnas se trataba, preferían mirar hacia los pobres directamente y hacia las

instituciones más específicamente ligadas a su cuidado y socorro, aunque no siempre tales instituciones se hallaran independizadas de la Iglesia.

Hemos dejado al margen de este análisis global de la estructura de la caridad entre 1700 y 1850 los casos de tres comerciantes por considerar que merecían un comentario aparte dada la naturaleza de sus legados. Los tres, aparte de pertenecer al gran comercio, figuraban también entre los donantes de limosnas a pobres e instituciones de beneficencia; sus nombres nos son conocidos: el conde de Campo-Giro, don Ignacio de Hermosa y el conde de Casa Puente.

El primero de ellos destina la importante suma de 10.300 ducados "por una vez para casar huérfanas y solteras pobres de las parroquias del Bosque, de esta ciudad [Santander] y de Peña Castillo" (202).

Este tipo de legados, el único hallado, parecía responder a una doble motivación: por un lado, confería prestigio social al actuar como lo hubiera hecho un representante de la nobleza tradicional, dado que, históricamente, era este grupo social el que venía instituyendo legados de esta naturaleza, integrantes del capítulo de fundaciones u obras pías (203); por otro lado, representaba un gesto de caridad por cuanto que se aliviaba la situación de una mujer -27 en este caso conforme a lo dispuesto en el testamento- sin recursos que, en estado de soltería, se vería casi irremediablemente abocada a la miseria; la dote era estímulo suficiente como para que un hombre estuviera interesado en contraer matrimonio con una de esas huérfanas y solteras pobres, que dejarían de serlo en el momento en que fueran dotadas. Con ese importante fondo dotal el conde de Campo-Giro fomentaba al mismo tiempo el crecimiento de la población, pero dentro de la moral cristiana y no por la vía de la ilegitimidad (204).

Don Ignacio de Hermosa dispone en 1839 un legado bajo unas determinadas condiciones que hacen del mismo un caso especial, más por ser el único de esa naturaleza hallado que por lo que pudiera tener de innovador, ya que era una práctica característica del Antiguo Régimen.

La cuantía del legado era de 1.000 reales, y sus receptores los pobres de su pueblo natal, Muriedas, próximo a Santander. Ahora bien, esa cantidad no se les entregaría en dinero, sino que habría de invertirse en trigo o maíz "a fin de que [los pobres] puedan sembrar, obligándoles a que lo devuelvan después al tiempo de la cosecha para que siempre esté permanente la referida arca con trigo o maíz" (205). Del control de esa "arca de misericordia" se encargarían el procurador del Ayuntamiento y el cura párroco, quienes habrían de cuidar de los adelantos de la semilla y su posterior devolución.

Vemos en esta disposición un tratamiento específico de la, llamémosla, "pobreza rural", caracterizada no tanto por un campesino que pide limosna, sino que se mantiene con frecuencia al límite de la subsistencia, con dificultades para enlazar las cosechas con reservas de grano en casa para alimentarse y realizar la siembra. El legado de Hermosa es, sin duda, un intento de evitar las penurias que implicaba acudir al préstamo de grano para la siembra que solían hacer censualistas y rentistas de la tierra en condiciones, por lo general, abusivas.

También se ocupaba ese comerciante de la instrucción de los niños de su pueblo natal y del contiguo de Herrera, ambos del valle de Camargo. A la escuela de primeras letras, sita en Herrera, donaba 113 carros de tierra de labor y pradería para que, con lo que produjeran de renta, se pagara al maestro (206).

De la misma naturaleza que este legado era el que disponía en 1842 el conde de Casa Puente. A sus herederos ordena continúen dando todos los años, como él lo

cando otras variaciones de la realidad.

Ya en el siglo XVIII se detectan los primeros indicios de una transformación en la estructura de la caridad que se hace manifiesta entre 1800 y 1850. Situamos temporalmente esos indicios en torno a las décadas de 1780/1790. Pero veamos en un cuadro de conjunto cómo evolucionaron las limosnas durante esa centuria.

Recuérdese que hasta 1752 los legados hechos al hospital de Santander -el de la Misericordia- habían consistido exclusivamente en equipamiento de camas, hallándose ausentes las donaciones de dinero. Será a partir de esa fecha cuando comience a donarse ya, también con carácter exclusivo, dinero. De 1700 a 1780 se destinan cinco legados al hospital que representaron en total 4 "camas de ropa" y 250 reales en efectivo. De 1780 a 1799 esos legados fueron 6, por un importe de 4.950 reales, todos en efectivo.

Las limosnas dirigidas a los pobres no recogidos en instituciones benéficas ascendieron a un total de 8.000 reales más comida y ropas, todo ello procedente de dos únicos legados efectuados en 1789 y 1792 respectivamente.

La casa de expósitos surge en 1778, y en 1791 el vetusto hospital de la Misericordia pasa a ser sustituido por el de San Rafael. Si la casa de expósitos recibe tan sólo un legado puede explicarse en gran parte por lo tardío de su fundación. Observemos, no obstante, que una y otro surgen en el último cuarto del XVIII.

En cuanto a las cofradías, entre 1700 y 1780 son siete los legados a ellas orientados por un importe total de 1.480 reales, en tanto que de 1780 a 1799 tan sólo hemos hallado un único legado, de 100 reales. Esta última situación pudiera deberse, según vimos en otro apartado, a la drástica reducción de cofradías que se produjo en Santander en 1788 y su refundición en la Mili-

cia Cristiana. Sin embargo, no se aprecia que sea esta nueva cofradía la que capte ahora las limosnas destinadas anteriormente a las otras. Creemos que la práctica total ausencia de cofradías entre los destinatarios de limosnas a partir de 1780 pudiera ser consecuencia de que éstas se estaban canalizando por otros conductos.

Esos conductos serán fundamentalmente el hospital y la distribución directa, en mano, de limosnas a los pobres. En cuanto al crecimiento de las mismas durante las dos últimas décadas del siglo XVIII podemos pensar que es lógico que así suceda, dado que el comerciante de esos años ha incrementado considerablemente sus disponibilidades económicas. Siendo esto cierto, también lo es que don José de Santelices, don Pedro de la Cantolla o don Bernardo de Sara, que figuraban entre los más ricos comerciantes de mediados del siglo XVIII y que testaron entre 1748 y 1758, no legaron nada en concepto de limosnas; Santelices, por ejemplo, prefirió encargar más de 22.000 misas por su alma, pagando por cada una de ellas 3 reales.

La transformación que se opera en la estructura de la caridad reflejaría, es nuestra hipótesis, la que se está operando en la sociedad, dentro de la cual la burguesía mercantil ocupa ya un lugar dominante.

Santander, como consecuencia del proceso de expansión económica que comienza a surgir desde mediados del XVIII, pasaría a convertirse en un importante foco de atracción de gentes que llegan a ella en busca de ocupación. Sin embargo, esa expansión no es lo suficiente capaz de absorber el incremento de la población trabajadora, lo cual, al coincidir con un alza general de los precios, se traducirá en un engrosamiento de las filas del proletariado urbano y de la mendicidad. En 1785 el cabildo catedralicio, en un informe elaborado justificando la necesidad de incrementar las congruas del clero,

argumentaba:

"Anteriormente la corta población de esta ciudad disfrutaba de la abundancia por ser muy escaso su vecindario y comercio, pero hoy, a no ser los que tengan negocio y tráfico, no pueden vivir en dicha ciudad por el aumento tan considerable que va tomando....dándose el caso de que un carro de carbón cuesta hoy seis y siete ducados y entonces no llegaba a treinta reales, y el carro de leña, que antes valía y se compraba por seis u ocho reales, ahora cuesta treinta y a veces cuarenta. La fanega de trigo, que en otros tiempos valía veinte reales, cuesta al presente cuarenta y seis, y la cántara de vino, que en Castilla no llega a un real de vellón, cuesta aquí dieciseis y a veces veinte reales, dándose el caso de que mucha gente no podía subsistir en la ciudad por el aumento de los precios y por tales aumentos y carestías, produciéndose tales trastornos por venir continuamente personas de distintas partes de España y de América a avecindarse y establecerse en la ciudad" (211).

Pero, al margen de los que llegan a la ciudad en busca de trabajo, hay que tener en cuenta un fenómeno generalizado durante el siglo XVIII como es la presencia en las ciudades de gentes miserables, entre los que se cuentan no sólo auténticos pobres, sino también vagos, pícaros y maleantes hasta el punto de convertirse en una permanente amenaza para el orden público (212).

En este contexto de expansión económica y, paralelamente, también de la marginalidad hay que situar la respuesta que da la burguesía mercantil del último cuarto del siglo XVIII al problema de los pobres. Esa respuesta tiene carácter institucional e individual al mismo tiempo.

Institucional en tanto que esa burguesía, a través de sus miembros más representativos, se había ido haciendo con el control del Ayuntamiento, además de hacer

oir su voz desde el poderoso Consulado.

Individual por cuanto que los comerciantes podían aliviar, y aliviaban en mayor o menor medida, situaciones de penuria por medio de limosnas, de las que en algunos casos se ha podido conocer su cuantía a través de los testamentos.

En materia de beneficencia la obra más importante que se realiza en el Santander de esa época es la creación del hospital de San Rafael. No existe ninguna duda de que fue el obispo Menéndez de Luarca el promotor del proyecto, que se haría realidad en 1791. En la representación que envía en 1790 a Carlos IV solicitando la real aprobación del hospital alega:

"Por amor a mis beneméritas ovejas y por la obligación que me impone el capítulo ocho de reformatión de la sesión veintidós del Santo Concilio de Trento me he dedicado, no sólo a mantener por mí mismo, y con la ayuda de los piadosos, esta obra pía [el hospital de la Misericordia], sino también a establecer en esta ciudad un hospital bastante al socorro de las ordinarias necesidades del pueblo" (213).

Vemos en este caso a un obispo que, a pesar de su posterior adscripción al pensamiento reaccionario y de su defensa a ultranza del Antiguo Régimen, se halla inmerso en una encomiable acción pastoral y de ayuda al necesitado que en nada tenían que envidiar a la desarrollada por otros obispos que actuaron conforme al ideario de "las Luces" (214).

Carlos IV y sus gobernantes, a pesar del modelo de caridad que representaba el hospital de San Rafael -Menéndez de Luarca pretendía, y lo logró, que dependiera de la Iglesia, en tanto que los ilustrados defendían el modelo de estatalización de la caridad-, accedieron a la solicitud previo informe favorable del Ayuntamiento

de Santander (215).

Desde esta institución y desde el Consulado la burguesía mercantil colaborará con el proyecto de Menéndez de Luarca por medio de aportaciones económicas. Como élite de poder, esa burguesía se vería amenazada ante un potencial estallido de la conflictividad social, de ahí el que, en perfecta sintonía con el poder central y con la jerarquía eclesiástica local, se prestara a esa colaboración.

El hospital de San Rafael, orientado a la atención de los pobres, respondía al modelo de los hospitales del Antiguo Régimen, centros, como afirman Maiso y Blasco, "a la vez deseados -por la alimentación y atención sanitaria que proporcionan- y a la vez temidos, porque suponen control y enclaustramiento....En efecto, los hospitales son una especie de mecanismo de limpieza social" (216).

Pero ni el hospital de San Rafael, que causara la admiración de Jovellanos (217), ni otras instituciones de beneficencia locales serían capaces de atender a una población marginal que crecía año a año. En la difícil coyuntura del bienio 1803-1804 el Ayuntamiento solicitaba al cabildo catedralicio participara en la suscripción de caridad "para socorro de los pobres y enfermos que han inundado la misma ciudad por efecto de la carestía general del pan y demás miserias que son anexas a esta fecha" (218).

Las actas municipales y los bandos "de policía y buen gobierno" ponen de manifiesto cómo durante la primera mitad del siglo XIX las autoridades locales sienten un permanente miedo de que la pobreza, generadora de tensiones sociales y de delincuencia, llegue a poner en peligro la vida ciudadana.

En 1832 el abogado Sierra, en su informe sobre la salubridad pública citado en anteriores ocasiones, dedica un extenso epígrafe a la situación de la población

de marginados. Sus palabras pudieran perfectamente sintetizar la realidad de las cinco primeras décadas del siglo XIX y al mismo tiempo plasmar la visión que las autoridades locales tienen de la pobreza. De ese extenso epígrafe redactado por Sierra extraemos unos significativos párrafos:

"Los habitantes de que tratamos [pobres sin oficio ni medio conocido de vida] son aquellos que, huyendo de las Aldeas, han venido a dedicarse en la ciudad al transporte de cargas, a los trabajos de los almacenes y a las obras en clase de peones. Numerosas gavillas se ven diariamente ociosas en el muelle y alrededor de la Aduana, manifestando con su multitud y con su inercia el excesivo sobrante de individuos de su clase. Hay hombres que en muchos días no es llamado a conducir una carga, y el que consigue ganar un medio real se contempla afortunado. ¿Qué se puede esperar de semejante plan? Apenas reciben el miserable precio de un transporte lo emplean en aguardiente, vino y tabaco, de modo que, si a lo poco que ganan se agrega el aliciente de sus vicios, no será difícil calcular la horrorosa miseria de sus familias. Y cuando los medios lícitos no proporcionan lo necesario para vivir ¿no es evidente el riesgo de que se entreguen a toda clase de excesos?" (219).

A los ojos de una mentalidad burguesa como la de Sierra el paro y la naturaleza "intrínsecamente perversa" de la clase trabajadora más baja forman una perfecta unidad estimuladora de transgresiones de las normas morales y sociales. La solución adoptada -cínicamente- por Sierra para salvaguardar a la "población industrial" es la intensificación de la vigilancia policial y la expulsión de la ciudad de quienes no tengan trabajo, pues "la ley de la propia conservación [del cuerpo sano de la sociedad] nos autoriza a separarlos" (220); de no actuar así

todos acabarán siendo "naúfragos entre los inevitables horrores del cólera, pues los habitantes sin oficio nos precipitarán con el enorme peso de su miseria en el fuego asolador del contagio" (221).

De la respuesta institucional que daba la burguesía mercantil santanderina al problema de los pobres a partir del último cuarto del siglo XVIII en tanto que élite de poder -fomento de las instituciones benéficas y medidas policiales- pasamos ahora a analizar la respuesta que individualmente dieron algunos de sus integrantes.

En los testamentos de los comerciantes el pobre en ningún momento aparece como un potencial delincuente que haya de ser sometido a un férreo control policial o ser expulsado de la ciudad. El pobre, y así se ha mencionado páginas atrás, es contemplado, tanto en el siglo XVIII como en la primera mitad del XIX, como objeto de socorro y valioso abogado, a través de sus oraciones, del alma del difunto; en tanto que cristianos, los comerciantes sabían que la limosna dada a un pobre tenía una especial significación a los ojos de Dios.

Sin embargo, vimos también que la limosna destinada directamente a los pobres, o bien canalizada a través de instituciones de beneficencia, cuando comienza a generalizarse y a verse incrementada en su cuantía es en torno a la década de 1780, en un proceso creciente durante el período 1800-1850.

Este proceso iría ligado al de expansión económica, generador de riqueza y también de miseria, con lo cual, quienes acumulan capital, eminentemente los representantes de la burguesía mercantil, tendrán la posibilidad de incrementar el volumen de sus legados en una sociedad en donde cada vez se necesitaba más de la caridad; ésta, como concepto, va a sufrir también modificaciones en los años finales del siglo XVIII.

Disponemos de un valioso documento ya citado

como es el expediente de méritos por los que la Corona concedía a don Francisco Antonio del Campo el título de conde de Campo-Giro. Además del reconocimiento de valores burgueses -"competencia", "utilidad", "instrucción", etc.- la caridad tiene también cabida como valor en ese expediente. Pero es una caridad concebida como servicio a la sociedad: el socorro de los necesitados a través de su ocupación en las actividades productivas. En el expediente de Campo-Giro se afirma que con la creación de su fábrica de cervezas había sacado "de la ociosidad e indigencia a muchas familias pobres de aquella Provincia [Cantabria] que se hallaban en la mayor miseria y desamparo...Que de dichos establecimientos ha resultado el alivio de los pobres" (222).

Si el conde de Campo-Giro sacó de la indigencia a muchas familias ocupando en sus fábricas de cervezas y de botellas a muchos trabajadores también es cierto que a través de éstos lograría una acumulación de capital.

Nada se ha podido averiguar de la contabilidad, correspondencia comercial, mano de obra empleada, etc. relativas a sus industrias así como tampoco de su actividad como hombre del comercio americano y europeo. No obstante, muy febril debió de ser su trabajo cuando ya a los 38 años de edad recibía el título nobiliario.

La misma incógnita existe sobre el conde de Casa Puente, de trayectoria próxima a la de Campo-Giro, ambos incluidos entre los mayores donantes de limosnas, tanto a los pobres directamente como a las instituciones benéficas.

Son estos comerciantes, junto con Gutiérrez Vial, Salazar y Puerto, Victorica o Martínez López quienes, por la cuantía de sus legados, parecen hallarse más sensibilizados ante el problema de la pobreza. Alegar que quienes disfrutaban de mayores capitales, y ellos los poseían, era lógico que mayores cantidades asignaran a socorrer

aquella puede ser un argumento válido, aunque tal vez insuficiente; también, ya lo vimos, a mediados del siglo XVIII había comerciantes con capitales notables y los pobres no parece que se beneficiaran lo más mínimo de ellos.

La hipótesis que planteamos es la de establecer una relación directa entre los mecanismos de la acumulación de capital y la cuantía de las limosnas. Los condes de Campo-Giro y Casa Puente y otros comerciantes vinculados al mundo de los grandes negocios, para lograr un rápido enriquecimiento, tendrían en muchos casos que dejar de lado ciertos escrúpulos de conciencia; y era precisamente un escrúpulo de conciencia lo que podía plantárseles.

En una sociedad como la del Antiguo Régimen quienes por tradición poseían riquezas podían justificarse ante sí mismos, ante la sociedad e, incluso, ante Dios desde esa misma tradición. Si la nobleza y la jerarquía eclesiástica, por ejemplo, disfrutaban de grandes rentas era porque así correspondía a su "status" social y a la dignidad de los títulos y cargos que detentaban; en última instancia nobleza y jerarquía eclesiástica justificaban sus rentas por hallarse entregadas al servicio del rey y de la religión. Su atención a los pobres, que también se la prestaban, derivaría de la obligación que como cristianos tenían.

Sin embargo, esos representantes de la burguesía mercantil que comienzan a acumular importantes capitales en torno al último cuarto del siglo XVIII y en fechas posteriores no podían justificar sus riquezas ni en la tradición por vía de herencia, ni en su servicio al rey ni tampoco a la religión. Veamos en los comerciantes que han accedido rápidamente al dinero a los practicantes de un capitalismo agresivo, pasando con frecuencia por encima de valores que a una conciencia cristiana no tenía

por menos que repugnar. En relación con esto, por ejemplo, ¿Cuál era el destino y cuáles los trabajos a realizar por esos desvalidos niños que la casa de expósitos de Santander enviaba a América, recibiendo a cambio esta institución dinero del Consulado? (223).

Pero esos comerciantes no han hecho el dinero a espaldas de la fe y, por lo tanto, el momento de la muerte tal vez sea el tiempo de conjugar creencias con ganancias rápidas.

Caro Baroja muestra una amplia casuística de los siglos XVI y XVII relativa a comerciantes que, involucrados en el comercio colonial y de esclavos, acuden unas veces a los moralistas en busca de respuesta sobre la licitud o no de sus ganancias y otras recurren directamente a las fundaciones pías como un medio de acallar sus conciencias (224).

El mismo Caro Baroja refiere el caso descrito -en tono de ironía- en la Carta ridícula de Diego Monfar, de 1621, de un comerciante genovés enriquecido celéricamente y fundador de un hospital. En su sepultura mandó poner este epitafio: "Aquí yace Mercantonio Polifemo, mercader ginovés, natural de Fremura, que primero hizo a los pobres y después el hospital" (225).

Quizás el comportamiento de nuestros comerciantes guarde unas estrechas analogías con el del supuesto mercader de Génova. Acercarse a los pobres al morir era, en cualquier caso, manifestación de una caridad y una humildad probablemente no practicadas en vida, pero que, insistimos en ello, para un cristiano enriquecido al margen de los cauces tradicionales -fundamentalmente las rentas- era un gesto necesario y, por qué no, hasta podía serlo sincero.

Conjugación de fe y ganancias aparece nítidamente explicitada en el testamento del conde de Campo-Giro -1807- cuando declara que "la providencia e infinita

vondad de Dios, ayudándome yo, me ha colmado de bienes temporales" (226). También desde el providencialismo, más expresivo es aún un párrafo del testamento de don Joaquín Gutiérrez Vial -1827- en el que aparece el trinomio Dios-ganancias- pobres: "En reconocimiento de los bienes y fortuna con que Dios me ha regalado durante mi vida, quiero y es mi voluntad que después de mi fallecimiento, a la mayor brevedad posible, se reparta entre los pobres de solemnidad de esta ciudad de Santander....la cantidad de doce mil reales de vellón en metálico" (227).

Tal vez ni Santelices, ni Pedrueca, ni Sara, ni tampoco otros comerciantes de la primera mitad del siglo XVIII creyeran necesario tranquilizar sus conciencias a través de limosnas para los necesitados, siendo suficiente, por ejemplo, ordenar un buen número de sufragios o amortajarse con el hábito de San Francisco para salvar sus almas. En definitiva ellos nada tenían que ver con un comercio típicamente capitalista como el colonial, practicado con frecuencia de manera descarnada. Los protagonistas de ese comercio fueron otros hombres: Campo-Giro, Gutiérrez Vial, Salazar y Puerto, Solar, Casa Puente, etc., solicitadores igualmente de sufragios y de mortajas franciscanas, pero también de pobres en sus cortejos fúnebres y al mismo tiempo convertidos en notables donantes de legados de caridad.

Gestos continuados -en última instancia, permanencias- de acercamiento a los pobres por parte de comerciantes que llegaron a acumular inmensas fortunas durante la segunda mitad del siglo XIX parecen haber sido una constante en esta tierra de indianos. Por mencionar tan sólo dos de los más significativos ejemplos habría que recordar a don Ramón Pelayo (1850-1932), incorporado a la nobleza española en 1916 -recuérdese que en torno a estas fechas lo era también la viuda del industrial Quijano, condesa de las Forjas de Buelna- con el título de

marqués de Valdecilla -su pueblo natal- y a don Antonio López (1817-1883), ennoblecido también en 1881 con el título de Marqués de Comillas -su pueblo natal- (228).

La mentalidad de estos dos representativos hombres del comercio colonial metidos a benefactores muy bien pudiera haber comenzado a manifestarse en Santander en el tránsito del siglo XVIII al XIX al socaire de las expectativas que abría el decreto de libre comercio con América de 1778.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

V.- LA BURGUESIA MERCANTIL ANTE LA MUERTE (Notas)

- (1) PH. ARIES, El hombre ante la muerte. Madrid, 1983, p. 13.
- (2) F. LEBRUN, Les hommes et la mort en Anjou aux siècles XVII et XVIII. Essai de démographie et de psychologie historiques. Paris-La Haya, 1971. M. VOVELLE, Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments. Paris, 1973. Idem, Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII et XVIII siècles. Paris, 1974. Idem, "Les attitudes devant la mort: Problèmes de méthode, approches et lectures différents", Annales E.S.C., 1(1976), pgs. 120-132. PH. ARIES, L'homme devant la mort. Paris, 1977 (existe edición en español; véase la nota nº 1). Idem, La muerte en Occidente. Barcelona, 1982. P. CHAUNU, La mort à Paris. XVIe, XVIIe-XVIIIe siècles. La vie, la mort, la foi. Paris, 1981, V.II.
- (3) B. BARREIRO MALLON, "El sentido religioso del hombre ante la muerte en el Antiguo Régimen", en I Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas. Santiago de Compostela, 1973, V. 5, pgs. 181-198. Idem, "Las clases urbanas....", en La historia social de Galicia...., pgs. 449-494. O. REY CASTELAO, "El clero urbano compostelano a fines del siglo XVII: mentalidades y hábitos culturales", en La historia social de Galicia...., pgs. 495-519.
- (4) I Jornadas de Metodología Aplicada a las Ciencias Históricas. Santiago de Compostela, 1973, V.5. Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada.

La Documentación Notarial y la Historia. Santiago de Compostela, 1984, V.II. Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya. Barcelona, 1984, 2 vols. Como ejemplo de diversificación geográfica de las investigaciones sobre las actitudes del hombre ante la muerte, además de otros, pueden verse los trabajos de A. RODRIGUEZ SANCHEZ, "Morir en Extremadura. Una primera aproximación", Norba, 1(1980), pgs. 279-297. F. MARTINEZ GIL, Actitudes ante la muerte en el Toledo de los Austrias. Toledo, 1984. R.J. LOPEZ, Oviedo: muerte y religiosidad en el siglo XVIII. (Un estudio de mentalidades colectivas). Oviedo, 1985.

- (5) A. EIRAS ROEL, "Tipología documental de los protocolos gallegos", en La historia social de Galicia...., p. 33.
- (6) M. VOVELLE, Ideologías y mentalidades. Barcelona, 1985.
- (7) A.H.P.C., "Protocolos", Legs.: 155,1707,f.373; 176, 1712,f.107; 168,1719,f.151; 178,1720,f.56; 748,1721,f. 112; 770,1722,f.141; 211,1724,f.754; 183,1726,f.38; 204,1730,f.47; 173,1733,f.67; 205,1734,f.159; 206, 1734, f.54; 207,1736,f.203; 173,1736,f.30; 188,1736,f. 163; 189,1739,fols.21,205; 196,1746,f.181; 196,1746, f.196; 208,1746,f.61; 208,1747,f.11; 233,1748,f.67; 199,1749,f.169; 209,1749,f.19; 209,1750,f.40; 200, 1751,f.173; 758,1751,f.16; 201,1752,f.181; 209,1752,f. 81; 209,1754,fols.42,91; 759,1755,f.6; 218,1756,fols. 362,467; 210,1757,f.43; 265,1757,f.73; 220,1758,f. 120; 759,1758,fols.3,73; 210,1759,f.97; 221,1759,f.194 265,1759,f.63; 210,1759,fols.18,37; 211,1760,f.26; 211,1761,f.174; 222,1761,f.66; 211,1762,f.422; 286, 1762,f.153; 223,1763,fols.249,411; 224,1764,fols.163,

229, 538; 268, 1764, f. 113; 287, 1764, f. 131; 225, 1765, fols. 87, 493, 513; 212, 1766, f. 87; 212, 1767, f. 37; 269, 1767, f. 151; 266, 1768, f. 206; 227, 1769, f. 56; 269, 1770, f. 100; 266, 1771, f. 758; 270, 1771, f. 312; 229, 1772, f. 291; 229, 1773, fols. 278, 316, 337; 213, 1775, f. 96; 214, 1776, f. 61; 231, 1776, fols. 182, 396; 272, 1778, fols. 357, 368; 214, 1779, f. 112; 273, 1779, f. 362; 274, 1781, f. 220; 274, 1782, fols. 240, 260; 297, 1782, fols. 27, 32, 98; 276, 1785, fols. 236, 241; 844, 1785, f. 12; 289, 1787, f. 476; 298, 1787, f. 109; 845, 1788, fols. 61, 64; 278, 1789, f. 503; 299, 1789, f. 27; 290, 1789, fols. 177, 261, 263; 290, 1790, fols. 296, 305; 845, 1790, f. 187; 280, 1791, fols. 624, 640; 291, 1791, fols. 165, 240; 851, 1792, f. 70; 282, 1793, f. 645; 292, 1793, fols. 107, 193; 321, 1793, f. 39; 283, 1794, f. 522; 853, 1794, f. 36; 852, 1795, f. 538; 285, 1796, f. 155; 300, 1796, f. 14; 300, 1798, f. 64; 326, 1800, f. 336; 329, 1805, f. 44; 330, 1807, f. 48; 401, 1810, f. 1585; 466, 1819, f. 557; 381, 1821, f. 706; 421, 1821, 210; 445, 1821, f. 23; 422, 1822, fols. 16, 137; 385, 1823, f. 1.446; 308, 1826, f. 117; 391, 1826, fols. 1.069, 1.363; 308, 1827, f. 344; 401, 1827, fols. 1.021, 1.335; 423, 1827, fols. 133, 205; 503, 1827, f. 279; 394, 1828, f. 611; 395, 1828, fols. 1.187, 1.370; 452, 1828, f. 211; 396, 1829, f. 874; 397, 1829, f. 1.037; 398, 1.830, f. 1.298; 401, 1830, fols. 497, 849; 502, 1830, f. 267; 398, 1831, f. 603; 400, 1831, fols. 11, 605, 842; 401, 1831, f. 1.550; 402, 1831, f. 408; 403, 1831, f. 1.291; 425, 1831, f. 117; 503, 1831, f. 100; 544, 1831, f. 16; 402, 1832, f. 453; 403, 1832, f. 949; 504, 1832, fols. 33, 180; 404, 1833, f. 417; 462, 1833, f. 18; 545, 1833, f. 257; 406, 1834, fols. 353, 885, 946, 955, 964, 968, 976, 988, 993, 999, 1.010, 1.041, 1.086, 109, 1.094, 1.123; 457, 1834, fols. 181, 215, 367, 433, 437, 471; 546, 1834, fols. 24, 266, 269, 278, 286; 407, 407, 1835, f. 140; 408, 1835, f. 1.459; 458, 1835, fols. 5, 398; 409, 1836, f. 656; 547, 1836, f. 36; 411, 1837, fols. 542, 671; 461, 1838, fols. - 240, 244, 355, 496, 698, 785, 798; 462, 1839, fols. 117, 225, 282

324,418; 551,1839,f.278,346,528,557; 511,1840,f.563;-
427,1842,f.112; 465,1842,f.28,516; 466,1843,fol.1.069,
1.104; 561,1843,f.85; 537,1844,f.132,134; 577,1848,f.
686. Idem, "Botín", Leg. 18, docs. 4/12-4/21,4/26,4/
30. B.M.S., "Manuscritos", Ms. 143, fols. 209-226v.

- (8) B. BARREIRO MALLON, "La nobleza asturiana....",
en Actas del II Coloquio de Metodología...., V.II,
pgs. 30 y ss.
- (9) PH. ARIES, La muerte...., p. 73.
- (10) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 748, 1721, f. 112.
- (11) *Ibidem*, Leg. 199, 1749, f. 169.
- (12) *Ibidem*, Leg. 276, 1785, f. 236.
- (13) *Ibidem*, Leg. 321, 1793, f. 39.
- (14) *Ibidem*, Leg. 292, 1793, f. 107.
- (15) *Ibidem*, Leg. 466, 1819, f. 557.
- (16) *Ibidem*, Leg. 577, 1848, f. 686.
- (17) *Ibidem*, Leg. 457, 1834, f. 471.
- (18) R. GARCIA CARCEL, "La muerte en la Barcelona del
Antiguo Régimen". (Aproximación metodológica)", en Ac-
tas del II Coloquio de Metodología...., V.II, p.120.
- (19) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 283, 1794, f. 522.
- (20) *Ibidem*, Leg. 401, 1810, f. 1.583.

- (21) *Ibidem*, Leg. 272, 1778, f. 386.
- (22) *Ibidem*, Legs.: 266, 1771, f. 758; 213, 1775, f. 96.
- (23) *Ibidem*, Leg. 845, 1788, fols. 61 y 64.
- (24) *Ibidem*, Leg. 278, 1789, f. 503.
- (25) *Ibidem*, Leg. 465, 1842, f. 516 (ver Apéndice documental, doc. nº 6).
- (26) B. BARREIRO MALLON, "La nobleza asturiana....", en Actas del II Coloquio de Metodología...., V.II, p. 32.
- (27) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 466, 1819, fols. 557-557v.
- (28) En torno a la acción misionera de esas órdenes véase W.A. CHRISTIAN (Jr.), Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español. Madrid, 1978, pgs. 119 y ss. y *passim*.
- (29) J. SAUGNIEUX, "Ilustración católica y religiosidad popular: el culto mariano en la España del siglo XVIII", en Cátedra Feijóo. Textos y Estudios del siglo XVIII, (Oviedo), 9(1981), pgs. 294-295.
- (30) Véase R. MARURI VILLANUEVA, Ideología y comportamientos...., pgs. 161-163.
- (31) B. BARREIRO MALLON, "La nobleza asturiana....", en Actas del II Coloquio de Metodología...., V.II, p. 33.

- (32) *El papel de San Francisco de mediador de las ánimas del purgatorio se pone de manifiesto a través de las numerosas cofradías de Animas que, por toda la región y también en Santander, fueron surgiendo tras la acción misionera de los franciscano desde el siglo XVI y, fundamentalmente, en el XVII, W.A. CHRISTIAN (Jr.), Religiosidad popular...., pgs. 119-121. La manifestación iconográfica de ese papel mediador de San Francisco se plasma en las cruces de humilladeros tan extendidas por la región y de las que se conserva una buena muestra en el museo diocesano de Santillana del Mar; R.J. López prestó ya atención a esta iconografía relacionándola con los llamados "petos das animas", de Galicia, representaciones de la Virgen del Carmen o San Francisco ayudando a salir del purgatorio a las almas, R.J. LOPEZ, Oviedo: muerte y religiosidad...., pgs. 68-69, nota nº 11.*
- (33) *A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 171, 1724, f. 82.*
- (34) *Ibidem, Leg. 233, 1748, f. 67.*
- (35) *Ibidem, Leg. 231, 1776, f. 182.*
- (36) *Ibidem, Legs.: 759,1755,f.6; 759,1758,f.3 respectivamente.*
- (37) *Ibidem, Leg. 223, 1763, f. 303. Entre 1700 y 1850 tres comerciantes disponen en sus testamentos que se les digan sufragios en el altar de San Juan Nepomuceno de la catedral: Antonio del Callejo Corte, Fernando de Boó Rumayor y Francisca de Soto Alsedo, Ibidem, Legs.: 845,1788,f.62; 225,1765,f.513v.; 227,1769,f.56v. respectivamente.*

- (38) A.C.S., "Actas capitulares", Libro A-102, fols. 179-180.
- (39) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 210, 1759, f. 37v.
- (40) A.M.S., Leg. B-73, f. 859.
- (41) Don Juan Nepomuceno de Vial Eydelin, don Juan Nepomuceno Muñoz Gómez, don Juan Nepomuceno Rosillo Fernández, don Juan Nepomuceno de Victorica, don Juan Nepomuceno Banuet Maderna y Sor Francisca Javiera de San Juan Nepomuceno de la Pedrueca Cantolla.
- (42) J.N. BIRABEN, Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens. Paris, 1975, V.II. Uno de los últimos interesantes trabajos sobre peste y mentalidades, referido al siglo XVII, es el de C.M. CIPOLLA, ¿Quién rompió las rejas de Monte Lupo?. Barcelona, 1984. Una síntesis de esta problemática puede verse en J. MAISO GONZALEZ, La peste aragonesa de 1648 a 1654. Zaragoza, 1982, pgs. 34-47. En el caso concreto de las epidemias en la España de los siglos XVIII y XIX véase: M. y J.L. PESET, Muerte en España (política y sociedad entre la peste y el cólera). Madrid, 1972. V. PEREZ MOREDA, Las crisis de mortalidad en la España interior, siglos XVI-XIX. Madrid, 1980. Para el caso de Santander: A. MAESTRE SANCHEZ, El cólera en Santander.... y T. MARTINEZ VARA, Santander de villa a ciudad...., pgs. 123-138.
- (43) Véase el peligro en la calle del Muelle y adyacentes en el informe de L.M^a. DE LA SIERRA, Exposición, passim. En cuanto a la expansión del cólera por las calles de San Francisco, la Rivera y Becedo

véase A. MAESTRE SANCHEZ, El cólera en Santander...., pgs. 103-107.

- (44) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 457, 1834, f. 434.
- (45) A. MAESTRE SANCHEZ, El cólera en Santander...., pgs. 103 y 275-278. T. MARTINEZ VARA, Santander de villa a ciudad...., pgs. 125-126.
- (46) A.D.S., "Finados", Libro 6.769, fols. 69-173 (muy desordenado). Véanse también los partes diarios de fallecidos que, entre el 13 de Septiembre y el 20 de Octubre cumplimentó el capellán del cementerio general de San Fernando: A.M.S., Leg. B-177. Véase como ejemplo del cólera actuando también sobre las élites locales A. MAESTRE SANCHEZ, El cólera en Santander...., pgs. 261-273.
- (47) Sobre el culto a San Sebastián y San Roque como santos protectores contra la peste véase J.N. BIRABEN, Les hommes et la peste...., V.II, pgs. 78-80; también A. CROIX, La Bretagne...., pgs. 514-516. Sobre el culto a San Matías: Voto y capitulaciones que esta villa de Santander y los señores Prior y cabildo de ella hicieron a honra del Apóstol San Matías (abogado de la pestilencia), año de 1503; en un fragmento de este texto puede leerse: "E todos juntos, los susodichos señores Prior y Cabildo e Justicia e Regimiento, e el dicho pueblo, de un acuerdo y voluntad, estando de rodillas incados delante del altar mayor de la dicha Iglesia digeron: que por cuanto en esta villa, por los pecados del pueblo, había de continuo grande pestilencia, rogaban a Nuestro Señor Jesucristo que por la su inmensa bondad hubiese compasión de este pueblo", B.M.S.,

"Manuscritos", Ms. 219-III, fols. 10v.-11; en folios 9-14v. se halla el texto íntegro del voto de Santander a San Matías.

- (48) Hemos hallado un documento de 1787 relativo al costo del retablo que sufragó don Manuel Cevallos Guerra, conde de Villafuertes, A.M.S., Leg. A-58 bis.
- (49) Figuran entre sus miembros conocidos comerciantes como don Francisco Sánchez de Porrúa, don Juan José Arguindegui, don Juan Trueba Ortiz, don José M^a Montalbán, don Félix Aguirre, don Eladio Gallo, don Bentura Cerrajería, A.M.S., "Actas", Libro 2.224, sf. El comerciante don José Ortiz de la Torre es el depositario y máximo administrador de los fondos destinados a hacer frente a la epidemia, Idem, Leg. B-177.
- (50) Sobre los mecanismos sanitarios y religiosos que el gobierno español comienza a poner en marcha desde 1832 ante la amenaza del cólera véase V. PEREZ MOREDA, Las crisis de mortalidad...., pgs. 392-393. Un ejemplo de la generalización de esos mecanismos en tiempos pasados es la Real Orden de Felipe V ante el temor de que llegue a España la epidemia de peste que en 1720 asola a Marsella: "He resuelto se hagan públicas rogativas a Dios, implorando el patrocinio de María Santísima y de los santos San Miguel, San Sebastián y San Roque para que pidan a Dios que libre a la Francia de tanto mal y preserve de él a mis dominios", citado por M. y J.L. PESET, Muerte en España...., p. 32; en Cádiz, ante la epidemia de fiebre amarilla de 1802, se adoptan, entre otras medidas, las de "las rogativas públicas, las

procesiones de penitencia, la invocación de María Santísima, madre de Dios y Señora Nuestra, de los santos patronos de esta ciudad y obispado San Servando y San Germán, y de los otros santos protectores de Cádiz contra las epidemias, San Sebastián, San Roque y Santa María Magdalena", *Ibidem*, p. 157. Hemos expuesto tan sólo estos dos ejemplos por circunscribirnos exclusivamente a los siglos XVIII y XIX y no caer en un excesivo casuismo yendo más atrás en el tiempo.

- (51) A.M.S., "Actas", Libro 2.224, sf. En el libro de actas de la catedral, en la correspondiente al cabildo del 12 de Agosto de 1834, se hace constar una solicitud de rogativas del Ayuntamiento "para implorar el favor de la Divina Misericordia a fin de que nos libre de la cruel epidemia del cólera morbo que tan de cerca nos amenaza", A.C.S., "Actas", Libro A-34, f. 80v.
- (52) *Ibidem*, f. 189.
- (53) Citado por T. MARTINEZ VARA, Santander de villa...., p. 127. Véase también la nota siguiente, nº 54.
- (54) J.N. BIRABEN, Les hommes et la peste...., V.II, p. 182. La cólera de Dios va a representarse iconográficamente en el cristianismo a través de las flechas, de ahí que San Sebastián, muerto asaeteado, fuera tomado como santo protector contra la peste, *Ibidem*. Véase la nota nº 47, en la que se cita un fragmento del voto que hizo la villa de Santander a San Matías en 1506; en el se dice que la peste que padecía la villa era consecuencia de "los pecados del pueblo".

- (89) *Idem*, "Sautuola", Leg. 11, doc. nº 101.
- (90) *El clero catedralicio podrá continuar enterrándose en el claustro de la catedral. A pesar de haberse establecido un acuerdo entre Ayuntamiento y cabildo en 1830 para que los miembros de éste quedaran al margen de la obligatoriedad de recibir sepultura en el cementerio general, en una real Orden de 19 de Julio de 1853 se dispone que, en adelante, no se hagan excepciones en este punto, A.C.S., "Actas", Libro A-35, f. 91v. En Enero del año siguiente el deán de la catedral, don Manuel Fernández de los Ríos, fue enterrado ya en el cementerio general, *Ibidem*, f. 94.*
- (91) A.M.S., "Actas", Libro 2.228, sesión 13.1.1838.
- (92) PH. ARIES, El hombre ante..... pgs. 267, 393 y ss.
- (93) *Ibidem*, p. 393.
- (94) "Cementerio", en El Despertador Montañés, (4.3.1849), p. 69. Este artículo se inscribe dentro de la sección fija "Ornato Público", de evidente tono reivindicativo de la estética urbana.
- (95) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 385, 1823, f. 1.446v. Esta cofradía fue fundada en 1788 por el entonces obispo de Santander Menéndez de Luearca, y entre sus fines figuraban las obras asistenciales como, por ejemplo, ocuparse de los entierros de los pobres, R. MARURI VILLANUEVA, Ideología y comportamientos..., pgs. 95-99.
- (96) R.J. LOPEZ, Oviedo: muerte y religiosidad...., p.72.

- (55) A.M.S., "Actas", Libro 2.246, sf.
- (56) B. BARREIRO MALLON, "La nobleza asturiana....", en Actas del II Coloquio de Metodología...., V.II, p. 35.
- (57) R. GARCIA CARCEL, "La muerte en la Barcelona....", en Actas del II Coloquio de Metodología...., V.II, p.121. También Barreiro detecta esa tendencia en el caso asturiano durante el siglo XVIII, tendencia "a confiar a los albaceas y herederos todo lo que hasta entonces se decidía personalmente e incluso se apremiaba a su cumplimiento", B. BARREIRO MALLON, "La nobleza asturiana....", en Actas...., V.II, p. 34.
- (58) Véanse los trabajos ya citados en las notas nº 3 y 4 correspondientes, entre otros, a B. Barreiro, O. Rey y R.J. López.
- (59) A.C.S., Libro A-30, f. 39v. En 1773 se había mandado investigar el entierro de José Maquibar ante la misma sospecha, Idem, Libro A-27, f. 160v.
- (60) B. BARREIRO MALLON, "La nobleza asturiana....", en Actas del II Coloquio de Metodología...., V.II, p. 35.
- (61) A.H.P.C., "Protocolos", Legs.: 176,1712,f.107v.; 178,1720,f.56v.; Idem, "Botín", Leg. 18, doc. nº 4/12, sf., respectivamente.
- (62) Idem, "Botín", Leg. 18, doc. nº 4/14, sf.; Idem, "Protocolos", Legs.: 209,1752,f.151v.; 209,1754,f. 42v., respectivamente.

- (63) *Idem*, "Protocolos", Legs.: 844, 1785, f. 12v.; 406, 1834, f. 1.041, respectivamente.
- (64) *Ibidem*, Legs.: 391, 1826, f. 1.069v.; 504, 1832, f. 33v., respectivamente.
- (65) *Ibidem*, Legs.: 290, 1790, f. 305v.; 280, 1791, f. 640v.; 291, 1791, f. 165; 300, 1796, fols. 14v. y 64v., respectivamente, excepto don Ignacio de Heras Soto, en A.H.P.C., "Botín", Leg. 18, doc. nº 4/21, sf., y el conde de Campo-Giro, B.M.S., "Manuscritos", Ms. 143, f. 211 (véase Apéndice documental, doc. nº 5).
- (66) A.H.P.C., "Protocolos", Legs.: 406, 1834, fols. 1.086v. 1.353v.; 546, 1834, f. 286v.; 461, 1838, f. 355v., respectivamente.
- (67) Según consta en el inventario de bienes de doña María Moreno Sagaz, en 1832 el hábito de San Francisco costaba 44 reales, *Ibidem*, Leg. 402, 1832, f. 784. Es impensable que comerciantes de la naturaleza de Solar, Redonet y otros no solicitaran la mortaja franciscana por su costo; lo económico, pues, no podría justificar que dispusieran ser enterrados con una sábana blanca.
- (68) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 406, 1834, f. 1.354.
- (69) *Ibidem*, Leg. 461, 1838, f. 355v.
- (70) *Ibidem*, Leg. 400, 1831, f. 605v.
- (71) *Ibidem*, Leg. 406, 1834, f. 955v.
- (72) *Ibidem*, Leg. 408, 1835, f. 1.459v.

- (73) En el caso francés Vovelle entiende así el predominio de los conventos frente a las iglesias parroquiales como lugares de enterramiento durante el siglo XVII y primera mitad del XVIII, M. VOVELLE, Piété baroque....., pgs. 186-187. No sabemos en qué medida podía influir lo económico, es decir, el costo de la sepultura, a la hora de elegir la colegial/catedral o el convento de San Francisco para enterrarse; en ningún documento hemos hallado este dato.
- (74) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 176, 1712, f. 107v. (ver Apéndice documental, doc. nº 2).
- (75) *Ibidem*, Leg. 206, 1734, f. 54.
- (76) *Idem*, "Botín", Leg. 18, doc. nº 4/14, sf. (ver Apéndice documental, doc. nº 3).
- (77) *Idem*, "Protocolos", Leg. 212, 1765, f. 17.
- (78) M. VOVELLE, Piété baroque....., p. 106.
- (79) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 168, 1718, f. 132.
- (80) A. RODRIGUEZ SANCHEZ, Cáceres: población y comportamientos demográficos en el siglo XVI. Cáceres, 1977, p. 161.
- (81) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 176, 1712, f. 107v.; *Idem*, "Botín", Leg. 18, doc. nº 4/12 sf.
- (82) B.M.S., "Manuscritos", Mas. 143, f. 211 (ver Apéndice documental, doc. nº 5).

- (83) A.H.P.C., "Botín", Leg. 18, doc. nº 4/26, sf.
- (84) Véase un paradigmático proyecto de cementerio "ilustrado" en G.M. DE JOVELLANOS, "Informe sobre disciplina eclesiástica antigua y moderna relativa al lugar de las sepulturas", en Obras, V. LXXXVII(B.A. E.), pgs. 75-105. En una escritura otorgada en 1799 manifestaba ser su voluntad de ser enterrado "en el cementerio que ahora se construyere en Gijón o en el que tuviere el mismo destino al tiempo de mi fallecimiento y no en la iglesia, a no ser que a la sazón no hubiere todavía cementerio", *Ibidem*, p. 264. Véase sobre los cementerios generales el trabajo de B. GOLDMAN, "Mitos liberales, mentalidades burguesas e historia social en la España Ilustrada: la lucha en pro de los cementerios municipales", en Homenaje a Noël Salomon. Barcelona, 1979, pgs. 81-93.
- (85) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 845, 1790, fols. 152 y 154. Del estado material del cementerio de la catedral ya en 1758 nos da buena idea la denuncia de un miembro del cabildo relativa a que los huesos de los difuntos andan esparcidos por el claustro, "expuestos a que los cojan los perros y otros animales", A.C.S., "Actas", Libro A-24, f. 153v.
- (86) F. MARTI GILABERT, La Iglesia en España durante la Revolución Francesa. Pamplona, 1971, pgs. 281-288.
- (87) R. MARURI VILLANUEVA, Ideología y comportamientos ..., pgs. 170-171.
- (88) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 381, 1821, f. 706v.

- (97) A.H.P.C., "Botín", Leg. 18, doc. nº 4/30 sf.
- (98) J. DELUMEAU, La peur en Occident, XIVE-XVIIIe siècles. Paris, 1978. PH. ARIES, El hombre ante...., pgs. 329 y ss. passim. Contra esta idea de la creciente difusión de una mentalidad macabra véase J.L. BOURGEON, "La peur d'être enterré vivant: mythe ou réalité?", Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine, XXX (Janvier-Mars, 1983), pgs. 139-153.
- (99) PH. ARIES, El hombre ante...., p. 330. En 1791 el obispo Menéndez de Luarca recriminaba la costumbre de acudir mujeres a los entierros alborotando "con sus llantos y alaridos", A.C.S., "Actas", Libro A-30, f. 6. De la "buena gloria", como manifestación multitudinaria y bullanguera, tenemos el testimonio del ilustrado J. Manso Bustillo a través de su informe de 1798 sobre Santander y su provincia; en él puede leerse: "Sirba de exemplo (dejando otros muchos por no extenderme más) la antigua práctica que más bien deviera llamarse reliquia del paganismo, observada en Santander con el nombre de buena gloria. En el día que alguno fallece, adulto o párbulo, se congrega un número exorbitante de mujeres y hombres en la casa mortuoria, donde se emplean en comer y beber hasta cerca de media noche. Los congregados no salen de allí hasta que la embriaguez los domina, y las mujeres, abandonadas a un exceso de relajación increíble después de hallarse enteramente poseídas del vino, o han de ser conducidas a casa, porque ellas no pueden ir, o dejarlas en las calles y en los portales privadas de razón y conocimiento", citado por T.

MARTINEZ VARA, "Introducción histórica" a J.M., Estado de las fábricas, comercio, industria y agricultura en la Montañas de Santander (s. XVIII). Santander, 1979, pgs. 245-246; en torno a esta costumbre regional y su tratamiento literario véase J.M^a. DE PEREDA, "La buena gloria", en Escenas montañesas (1864). Santander, 1942, V. II, pgs. 191-206. En cuanto a la costumbre de la exposición pública de los cadáveres en Santander, en un bando del alcalde de la ciudad, dictado en 1838, se dispone: "No pudiendo tolerarse por más tiempo algunas costumbres abusivas que no están en armonía con lo que exige la piedad, la cultura de este pueblo ni la observancia de las leyes, he dispuesto lo que sigue:

1^o Queda prohibido bajo multa de 20 reales el colocar los cadáveres en los portales o entradas de las casas, así como esponerlos en las calles, debiendo mantenerse en las casas hasta el momento en que sean trasladados al campo santo", Alcaldes de Santander 1755-1985. Santander, 1985, p. 79. Por su parte, el abogado Luis M^a de la Sierra, en su informe de 1832, hace referencia a la muerte aparente al aconsejar que, en determinados casos, no se deje solo el cadáver por si manifestase signos vitales: "Es claro que no se propone el que se conduzcan al Cementerio las persona asfixiadas o muertas en apariencia. Convendrá que los interesados consulten al facultativo para convencerse de la muerte real y positiva, y de todas maneras que sea acompañado el cadáver por dos personas todo el tiempo que tarde en sepultársele desde su conducción al Cementerio", L.M^a. DE LA SIERRA, Esposición....., sp., nota n^o 2.

- (100) L.M^a DE LA SIERRA, Exposición...., p. 20; véase su valoración de los cementerios y de la muerte en pgs. 18-20, (el subrayado es nuestro).
- (101) A.C.S., "Actas", Libro A-35, fols. 130v.-133v. y 150v.-151.
- (102) A.H.P.C., "Protocolos", Legs.: 176,1712, f.107v.; 171,1724,f.82v.; 208,1747,f.11v.; 278,1789,f.503v., respectivamente.
- (103) Idem, "Botín", Leg. 18, doc. n^o 4/14, sf.
- (104) Sobre el nacimiento y evolución de las cofradías véase A. RUMEU DE ARMAS, Historia de la Previsión Social en España. Cofradías. Gremios. Hermandades. Montepíos. Barcelona, 1981. Otros trabajos de interés son: F. AGUILAR PIÑAL, Asociaciones piadosas madrileñas del siglo XVIII. Madrid, 1971. J.M. CASTELLS, Las asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio jurídico administrativo (1767-1965). Madrid, 1973. F. ABBAD, "La confrérie condamnée ou une spontanéité festive confisquée. Un autre aspect de l'Espagne à la fin de l'Ancien Régime", Mélanges de la Casa de Velázquez, XIII (1977), pgs. 361-384. W. CALLAHAN, "La crisis de caridad a finales del Antiguo Régimen: la Hermandad del Refugio y Piedad de Madrid, 1790-1813", en II Simposio sobre el padre Feijoo y su siglo. Oviedo, 1983, V. II. Una obra clásica sobre las cofradías es la de M. AGULHOM, La sociabilité meridionale: confréries et associations dans la vie collective au Provençe Orientale à la fin du XVIIIe siècle. Aix-en-Provence, 1966, 2 vols.

- (105) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 176, 1712, f. 107v.
(ver Apéndice documental, doc. nº 2).
- (106) *Ibidem*, Legs.: 171,1724,f.82v.; 218,1756,f.467v.,
respectivamente.
- (107) *Ibidem*, Leg. 212, 1765, fols. 17v.-18.
- (108) *Existe un gran vacío documental relativo a las cofradías locales, especialmente en cuanto a los libros de inscripción de cofrades, imprescindibles para el análisis sociológico de las mismas. Hemos consultado, sin resultados positivos, los libros que se conservan de las cofradías de N^a. S^a. de la Consolación, del Socorro, del Rosario y de los Remedios, A.C.S., Libro A-93, B.M.S., "Manuscriptos", Ms. 219-II, f.710, 287, 288, 289, 290, 291 y 382. Hemos consultado también, con idénticos resultados, el A.H.N., "Clero", Libros 11.206, 11.216, 11.236, 11.432, 11.433, 11.436, 11.557, 11.558, 11.559 y 11.575, pertenecientes todos ellos a cofradías de la provincia de Santander. Tan sólo disponemos del libro de la cofradía de Animas, que comentaremos en el texto.*
- (109) A.C.S., Libro A-91.
- (110) *Ibidem*, f. 18. Sobre la pervivencia actual de estas cofradías en pueblos de la Montaña véase W.A. CHRISTIAN (Jr.), Religiosidad popular...., pgs. 119-122.
- (111) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 231, 1776, f. 74.
En torno a la V.O.T. véase A. DE SOBRADILLO, La Tercera Orden, su regla e indulgencias. Salamanca, 1948.

- (112) V. DE LA FUENTE, Historia Eclesiástica de España. Madrid, 1875, V. VI, p. 96. Sobre la aplicación en Santander de la medida gubernamental y los orígenes de la Milicia Cristiana, R. MARURI VILLANUEVA, Ideología y comportamientos...., pgs. 95-99.
- (113) J. BOSSY, "Controriforma e popolo nell'Europa cattolica", en M. ROSA (A cura di), Le origini dell'Europa moderna. Bari, 1977, p. 291.
- (114) Reglas de la Cofradía o Hermandad y Milicia Cristiana de Cristo Jesús sacrificado sobre el Altar y de la Sagrada Virgen María Madre Dolorosísima que para mayor gloria de estas Magestades, bien espiritual de los vivos y sufragio de los fieles difuntos s establece en la iglesia de Nuestra Señora del Socorro, adjutriz de la Parroquial de la ciudad de Sanatnder con aprobación del Supremo Consejo de Castilla y las licencias necesarias. Santander, 1831 (reimpresión), pgs. 28-29.
- (115) Sobre la posible utilización de esta cofradía como vehículo de oposición a la difusión del ideario ilustrado en Santander véase R. MARURI VILLANUEVA, Ideología y comporteamientos...., pgs. 97-99.
- (116) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 462, 1839, f. 418v.
- (117) Esta cofradía se hallaba establecida en la antigua iglesia de la Compañía de Jesús, luego convertida en parroquia de la Anunciación, en donde se conservaron todos los libros hasta su desaparición a raíz del incendio de 1941.
- (118) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 290, 1789, f. 433.

- (119) P. GARCIA DIEGO, Guía manual de Santander para el año 1793. Santander, 1793, p. 89.
- (120) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 465, 1842, f. 518 (ver Apéndice documental, doc. nº 6).
- (121) B.M.S., "Manuscritos", Ms. 143, f. 211 (ver Apéndice documental, doc. nº 5).
- (122) A.H.,P.C., "Protocolos", Leg. 401, 1827, f. 1.336.
- (123) *Ibidem*, Leg. 406, 1834, fols. 1.353v.-1.354.
- (124) *Ibidem*, Leg. 462, 1839, f. 282v.
- (125) *Idem*, "Diputación", Leg. 1.399, doc. nº 1, f. 9v.
- (126) El conde de Campo-Giro nació en 1759, M. BOTIN S. DE SAUTUOLA Y LOPEZ, "Don Francisco Antonio del Campo, primer conde de Campogiro", en Aportación al estudio....., p.825; doña Josefa Gómez de Barreda también en 1759, A.H.P.C., "Diputación", Leg. 1.399, doc. nº 1, f. 9v.; don Ramón del Solar en 1785, *Ibidem*, doc. nº 5, f. 15v.
- (127) M. VOVELLE, Piété baroque....., pgs. 90-91. PH. ARIES, El hombre ante....., pgs. 142-145.
- (128) PH. ARIES, El hombre ante....., p. 145; véase también M. VOVELLE, Piété baroque....., pgs. 90-100 y 240-247.
- (129) Véanse los testamentos correspondientes a estos cuatro comerciantes en notas nº 121 a 124.

(130) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 406, 1834, f. 1.354.

(131) *Reproducimos un fragmento de las ceremonias correspondientes a un entierro mayor y otro ordinario en 1714 en la parroquia de Santa Cruz de Bezana, dependiente de la colegial de Santander: "Primeramente por los derechos que llaman ordinarios, por razón de sacramentos anuales no ha de llevar dicho cura más que doze reales de vellón. De recomendación de alma, quatro reales. De bendición de sepultura, tres reales. De acompañamiento de cruz, seis reales. Del ofizio, misa y vigilia del día d'entierro con los vestuarios, diez reales de vellón. Del segundo día de misa con vestuarios y vijilia diez reales. Del cayo de año, que es el terzero día que se ha de zelebrar con la misma solemnidad, diez reales. De las ofrendas del novenario, treinta y tres reales de vellón. De nueve misas cantadas que se dizen en el novenario, treinta y seis reales. De la ofrenda del vino de los tres días, treinta y cinco reales. De los carneros que se ofrezan en dichos tres días, a ocho reales cada carnero, veinte y quatro reales. De la ofrenda del trigo de dichos tres días, diez zelemines, a zinco cada uno, zinquenta reales de vellón. De los tres respuestas del camino quando llevan el cadáver a la iglesia, nueve reales. Todos los quales derechos según han expresados ha de perzibir y llevar el referido cura que es o fuere por razón de entierro mayor, que importan duzientos y quarenta y dos reales de vellón....Y en lo que mira a entierros menores ha de guardar también dicho cura que es o fuere el aranzel siguiente: por los derechos del cura, que llaman ordinarios por razón de sacramentos, doze reales de vellón. De recomendación del*

alma del difunto, quatro reales. De la bendición de sepultura, tres reales. Del acompañamiento de la cruz, seis reales. De los tres responsos del camino, nueve reales. Por la misa del día del entierro, seis reales. Por el segundo y terzero día que se entiende cavo de año, doze reales a seis cada uno. De las ofrendas del novenario treinta y tres reales. Por las tres barriletas de la ofrenda de dichos tres días, treinta y cinco reales. Del novenario rezado, diez y ocho reales. De los carneros, doze reales. De la ofrenda del trigo, treinta y siete reales. Por manera que el entierro menor, con sus ofizios, importa ziento y ochenta y siete reales que hazen diez y siete ducados de vellón", A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 176, 1714, fols. 159-160. Un amplio detalle de los funerales de pobres, mayor, regular y menor en Oviedo en 1769 se recoge en R.J. LOPEZ, Oviedo: muerte y religiosidad...., pgs. 225-228.

- (132) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 214, 1779, f. 112.
- (133) *Idem*, "Botín", Leg. 18, doc. nº 4/21, sf.
- (134) *Idem*, "Protocolos", Leg. 401, 1827, f. 1.021v.
- (135) *Ibidem*, Leg. 457, 1833, f. 124.
- (136) *Ibidem*, Leg. 465, 1842, f. 517.
- (137) G.M. DE JOVELLANOS, Obras, V. LXXXVII(B.A.E.), p. 276.
- (138) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 425, 1831, f. 117v.

- (139) B. BARREIRO MALLON, "La nobleza asturiana....", en Actas del II Coloquio de Metodología...., V.II, p.46.
- (140) A.H.P.C., "Botín", Leg. 18, doc. nº 4/14, sf. (ver - Apéndice documental, doc. nº 3).
- (141) M. VOVELLE, Piété baroque...., pgs. 114 y ss. Cita aquí Vovelle los trabajos de J. Ferté y L. Pérouas, quienes detectan una reducción en las fundaciones de misas ya a comienzos del siglo XVIII, tanto en el ámbito rural próximo a París como en la diócesis de La Rochelle.
- (142) Por lo general, la fórmula de disposición de las misas, cuando se introducen los difuntos del testador, es "por mi alma y las de mis obligaciones", sin especificar la proximidad de los mismos: padres, cónyuges, hijos, etc. En la práctica totalidad de los casos en que se mencionan esas "obligaciones" van conjuntamente con el alma del testador.
- (143) A.H.P.C., "Protocolos", Legs.: 286,1762,f.153v.; 227,1769,f.56v.; 231,1776,f.182v., respectivamente.
- (144) Lorenzo Ortiz figuraba en el catastro de Ensenada entre los mercaderes "de por menor", practicando al mismo tiempo la hospedería, la pesca y la labranza, actividades por las que se le calculaban unas utilidades de 1.560 reales al año, A.M.S., Leg. B-73, f. 917. De Fausto Barón poseemos el inventario de bienes efectuado en 1776 y, aunque no se valoran éstos, su cantidad y calidad eran bajas, A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 231, 1776, fols. 188-193. En cuanto a doña Francisca de Soto nada se

ha podido obtener relativo a sus bienes, y en su testamento nada habla de desahogo económico, *Ibidem*, Leg. 227, 1769, fols. 56-57.

- (145) Las misas que encarga son: 9.000 a celebrar en el convento de San Francisco de Santander, 5.000 en su colegial, 2.000 en el convento de N^a. S^a. del Soto, del valle de Toranzo, 4.000 en el convento de San Sebastián, de Hano, todas ellas rezadas y a razón de 3 reales cada una; 1 misa cantada en cada una de esas iglesias y cuyo precio no se especifica; 3 misas cantadas en la iglesia del Colegio de la Compañía de Jesús, de Santander, a 3 reales cada una; 24 misas cantadas en el santuario de N^a. S^a. del Monte, a celebrar por su hermanastro don Simón de Bolado, a quien da de limosna 500 reales, A.H.P.C., "Botín", Leg. 18, doc. n^o 4/14 sf. (ver Apéndice documental, doc. n^o 3).
- (146) *Ibidem*, Leg. 18, doc. n^o 4/21, sf. Las misas habrían de decirse en el convento de San Francisco -1.000- en la catedral de Santander -500- y en otros conventos e iglesias de la ciudad y de fuera de ella, sin mencionarse cuáles ni cuántas en cada uno.
- (147) B.M.S., "Manuscritos", Ms. 143, fols. 211 y ss.; A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 425, 1831, f. 117v.; 465, 1842, f. 517, respectivamente.
- (148) A.H.P.C., "Protocolos", Legs.: 326, 1800, f. 336; 401, 1830, f. 849; 458, 1835, f. 5; 551, 1839, f. 557, respectivamente.
- (149) D. GONZALEZ LOPO, "La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los siglos XVII y XVIII",

en Actas del II Coloquio de Metodología...., V. II, pgs. 130-134.

- (150) *Ibidem*, p. 132.
- (151) B.M.S., "Manuscritos", Ms. 143, fols. 211-211v. (ver Apéndice documental, doc. nº 5).
- (152) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 425, 1831, f. 117v.
- (153) *Ibidem*, Leg. 465, 1842, f. 517.
- (154) Una aproximación al nivel de vida del clero diocesano santanderino en el siglo XVIII puede verse en R. MARURI VILLANUEVA, Ideología y comportamientos...., pgs. 171-179 y *passim*. Véase también J. FONSECA MONTES, "El clero del siglo XVIII", en M.A. SANCHEZ GOMEZ (Coord.), Historia General de Cantabria. VII.2 Siglos XVIII y XIX. Santander, 1986, pgs. 40-57.
- (155) B.M.P., "Manuscritos", Ms. 143, f. 211v.; A.H.P.C., "Protocolos", Legs.: 401, 1827, f. 1.021v.; 458, 1835, f. 5v., respectivamente.
- (156) Cualquier valoración del nivel de saturación de misas a celebrar por el clero es imposible al no conocerse el total de sufragios encargados por todos los grupos sociales ni el número real de eclesiásticos existentes. Refiriéndonos al conjunto de España, parece que el clero incrementó ligeramente sus efectivos durante la segunda mitad del siglo XVIII: véase F. RUIZ MARTIN, "Demografía eclesiástica", en Q. ALDEA VAQUERO (Dir.), Diccionario de Historia Eclesiástica de España. Madrid, 1972-1975.

- (157) *Estos casos son los primeros que nos han ido apareciendo con información completa de todas las variables que vamos a contemplar.*
- (158) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 385, 1823, fols. 1.446-1.446v.
- (159) *Ibidem*, Leg. 391, 1826, fols. 1.069-1.069v.
- (160) *Ibidem*, Leg. 401, 1827, f. 1.021v.
- (161) *Ibidem*, Leh. 401, 1830, fols. 849-849v.
- (162) *Ibidem*, Leg. 457, 1833, f. 124-124v.
- (163) *Ibidem*, Leg. 406, 1834, fols. 1.353v.-1.354.
- (164) *Ibidem*, Leg. 461, 1838, f. 355v.
- (165) *En los testamentos del siglo XVIII tan sólo hemos hallado dos cláusulas en las que sus otorgantes disponían fueran adquiridas bulas de difuntos: en el de don José de la Bárcena Coterillo y en el de Bernardo de Reigadas, A.H.P.C., "Protocolos", Legs.: 171,1724,f.82v.; 265,1757,f.73v., respectivamente. El primero de ellos encarga se adquiriera la mencionada bula por espacio de 12 años tras su fallecimiento; el segundo, por uno de 4.*
- (166) B. BARREIRO MALLON, "La nobleza asturiana....", en Actas del II Coloquio de Metodología...., V.II, pgs. 49-51. Véase además R.J. LOPEZ, Oviedo: muerte y religiosidad...., pgs. 133-143.
- (167) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 400, 1831, f. 11v.

- (168) En torno a esta problemática, B. BARREIRO MALLON, "La nobleza asturiana...", en Actas del II Coloquio de Metodología..., V. II, pgs. 49-51.
- (169) M. ALVAREZ Y GOMEZ, Manual de capellanías y pías memorias. Vitoria, 1903, p. 9. Para un actualizado análisis de las capellanías en el ámbito de la historia de las mentalidades puede consultarse E. FERNANDEZ CUBEIRO, "Una práctica de la sociedad rural: Aproximación al estudio de las capellanías de la Diócesis Compostelana en los siglos XVII y XVIII", en La historia social de Galicia..., pgs. 205-215. B. BARREIRO MALLON, "El sentido religioso...", en Actas de las I Jornadas de Metodología..., V. 5. Véase una breve síntesis del significado de las capellanías en A. EIRAS ROEL, "Tipología documental...", en La historia social de Galicia..., pgs. 55-56.
- (170) E. FERNANDEZ CUBEIRO, "Una práctica...", en La historia social de Galicia..., p. 207.
- (171) Estos casos se refieren a aquellos comerciantes de quienes sabemos con certeza que las fundaron, pues los hay que aparecen como patronos, sin que conste cómo accedieron al patronato.
- (172) B.M.S., "Manuscritos", Ms. 143, fols. 214v.-217 (ver Apéndice documental, doc. nº 5).
- (173) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 403, 1831, f. 1.291.
- (174) *Ibidem*, Leg. 462, 1839, f. 120.
- (175) *Ibidem*, Leg. 465, 1842, fols. 521-521v. (ver Apéndice)

ce documental, doc. nº 6).

- (176) E. FERNANDEZ CUBEIRO, "Una práctica....", en La historia social de Galicia...., pgs. 209-210.
- (177) G.M. DE JOVELLANOS, Obras, V. LXXXVII(B.A.E.), p.265.
- (178) B.M.S., "Manuscritos", Ms. 143, f. 215 (ver Apéndice documental, doc. nº 5).
- (179) Véase nota nº 168 del Capítulo II. Sobre las reminiscencias que este tipo de iglesia pudiera tener de una institución medieval como la "iglesia propia" puede verse esta voz en Q. ALDEA VAQUERO (Dir.), Diccionario.... Igualmente sobre esta institución, E. BRAMBILLA, "Per una storia materiale delle istituzioni ecclesiastiche", Società e Storia, 24(1984), pgs. 395-450.
- (180) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 465, 1842, f. 521.
- (181) En relación con el protagonismo de Quijano en esa industrialización, J. ORTEGA VALCARCEL, Cantabria 1886-1986...., p. 177.
- (182) La trayectoria de esta familia se recoge en la obra José M^a de Quijano. Vida y obra de un hidalgo emprendedor. Santander, 1986.
- (183) El documento más antiguo que hemos hallado relativo a este hospital es un estado de cuentas de 1624, A.C.S., Doc. nº A-85. Sobre éste y otros hospitales véase F. VAZQUEZ GONZALEZ-QUEVEDO, La Medicina...., *passim*.

- (184) A.H.P.C., "Botín", Leg. 18, doc. nº 4/12, sf.;
Idem, "Protocolos", Legs.: 207,1736,f.204v.; 189,
1739, f. 205v., respectivamente.
- (185) Idem, "Protocolos", Leg. 209, 1752, f. 152.
- (186) *Ibidem*, Leg. 300, 1796, f. 14 (ver Apéndice docu-
mental, doc. nº 4).
- (187) *No contamos en esta evaluación los 3 casos de muje-
res de comerciantes que testaron conjuntamente
con sus maridos y que disponían que, a su muerte,
se entregara también dinero al hospital; no los
hemos tenido en cuenta por no quedar siempre bien
precisado, en estos casos y en los de la primera
mitad del XIX, si el dinero que legaban era por
cada uno de los cónyuges o por los dos.*
- (188) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 758,1751,fols.16v.-17.
- (189) *Ibidem*, Leg. 278, 1789, f. 503.
- (190) Idem, "Botín", Leg. 18, doc. nº 4/21, sf.
- (191) Idem, "Diversos", Leg. 44, doc. nº 9. Trata amplia-
mente esta institución F. BENITO VILLEGAS, Breves
apuntes sobre la historia y administración de la
beneficencia provincial en Santander. Santander,
1876, pgs. 9-59.
- (192) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 292, 1793, f. 107v.
- (193) *Ibidem*, Leg. 209, 1752, fols. 151v.-152.
- (194) J. MAISO GONZALEZ y R.Mª. BLASCO MARTINEZ, Las

estructuras de Zaragoza...., pgs. 71-72. Una obra ya clásica en el análisis de la pobreza y los pobres en el ámbito europeo es la J.P. GUTTON, La société et les pauvres en Europe (XVIe-XVIIIe siècles). Paris, 1974; también P. LASLETT, Un monde que nous avons perdu. Les structures sociales pré-industrielles. Paris, 1969.

- (195) P. MADDOZ, Diccionario....Santander, p. 240.
- (196) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 465, 1842, f. 518 (ver Apéndice documental, doc. nº 6).
- (197) *Ibidem*, Legs.: 403, 1831, f. 1.291v.; 458, 1835, f. 6, respectivamente.
- (198) *Ibidem*, Leg. 462, 1839, f. 118v.
- (199) *Ibidem*, Leg. 465, 1842, f. 518 (ver Apéndice documental, doc. nº 6).
- (200) B.M.S., "Manuscritos", Ms. 143, f. 213v.; A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 504, 1832, f. 181 respectivamente.
- (201) En torno a la permanencia de este valor de la parroquia puede verse C. LISON TOLOSANA, Antropología cultural de Galicia. Madrid, 1983, pgs. 55-109.
- (202) B.M.P., "Manuscritos", Ms. 143, f. 213v.; las estipulaciones y distribución de este legado se desarrollan en fols. 213v.-214 (ver Apéndice documental, doc. nº 5).
- (203) Véase por ejemplo el Libro de la Fundación Pía para casar huérfanas hijas de Laredo, 1606-1779,

A.H.P.C., "Laredo", Leg. 53, doc. nº 4.

- (204) En 1798, nueve años antes de testar Campo-Giro, escribía J. Manso, el autor del informe económico sobre La Montaña: "La moda o la corrupción de los tiempos han sujerido en los jóvenes la idea de que conservándose solteros son considerados por las gentes, especialmente del otro sexo, con mayor estimación, y no se equivocan en ello. Oh! si como se deprimiera el celibato voluntario y honrara el matrimonio tomaría la población el incremento que desea y serían otras las costumbres", citado por T. MARTINEZ VARA, "Introducción histórica" a J.M. Estado de las fábricas,...., p. 196; este manifiesto poblacionista del ilustrado Manso parece explicitar lo que había de implícito en el legado de Campo-Giro.
- (205) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 462, 1839, f. 119.
- (206) *Ibidem*, fols. 119v.-120.
- (207) *Ibidem*, Leg. 465, 1842, f. 518 (el subrayado es nuestro) (ver Apéndice documental, doc. nº 6). Sobre las fundaciones y sostenimiento de escuelas a cargo de particulares véase un ejemplo en J.M. PRELLEZO GARCIA, Utopía de un indiano lebaniego. La obra pía benéfico docente de Espinama. Santander, 1984.
- (208) En la parte introductoria de su testamento se lee: "En el nombre de Dios Todopoderoso Amén. Yo, Don Pedro de la Puente, conde de Casa Puente,....hijo legítimo de Don Juan Manuel de la Puente y Doña Batriz de Azas, ya difuntos, que me educaron con

las más sanas doctrinas de nuestra Sagrada Religión que he procurado obserbar constantemente con la gracia de Dios, y esto más he tenido que agradecer a mis vuenos padres", A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 465, 1842, f. 516 (el subrayado es nuestro) (ver Apéndice documental, doc. nº 6).

(209) I.A.A. THOMPSON, "Neo-noble Nobility....", European History....., pgs. 391-395.

(210) Don Tomás Balbás, en el testamento que otorga en 1836, dispone un legado de 1.950 reales "con aplicación religiosa y sagrada a socorrer a los pobres más necesitados a juicio y conocimiento de dicha mi legítima mujer Doña Bárbara Sánchez, quien los ha de distribuir por su mano dentro de los seis primeros meses subsidiarios a mi muerte, con tal calidad que la limosna menor que dé a cada uno no baje de cuatro reales y de que no se detenga en que sean o no vecinos de esta capital con tal de que sean verdaderamente los más necesitados según su discernimiento, a cada uno de los cuales encargará al entregarles la limosna que por tantas cuantas pesetas de a cuatro reales que reciban hayan de oír con fervorosa devoción una misa en la parroquia o iglesia que les pareciere, aplicándola por mi alma, para que el Señor la lleve al lugar de los predestinados", A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 409, 1836, f. 658. Puede verse la figura del pobre en los testamentos como vehículo de gracias para el alma del testador en B. BARREIRO MALLON "La nobleza asturiana...." y D. GONZALEZ LOPO, "La actitud ante la muerte....", ambos trabajos en Actas del II Coloquio de Metodología....., V.II, pgs. 40-43 y 133-134, respectivamente.

- (211) Citado por F. BARREDA Y FERRER DE LA VEGA en "Prosperidad de Santander....", en Aportación al estudio...., pgs. 491-492. Sobre el contexto económico de ese momento véase T. MARTINEZ VARA, Santander de villa a ciudad...., *passim*.
- (212) En torno al problema de la mendicidad en la España del siglo XVIII pueden consultarse: R. PEREZ ESTEVEZ, El problema de los vagos en la España del siglo XVIII. Madrid, 1976. J. SOUBEYROUX, Pauperisme et rapports sociaux à Madrid au XVIIIème siècle. Paris, 1978, 2 vols. W. J. CALLAHAN, "Caridad, sociedad y economía en el siglo XVIII", Moneda y Crédito, 146(1978), pgs. 65-77. Sobre asistencia pública véase M^a. JIMENEZ SALAS, Historia de la asistencia social en España en la Edad Moderna. Madrid, 1958. J. RUMEU DE ARMAS, Historia de la previsión social.
- (213) Citado por R. MARURI VILLANUEVA, Ideología y comportamientos...., p. 179. En pgs. 179-186 se trata lo relativo al hospital de San Rafael y otras obras asistenciales de Menéndez de Luarca.
- (214) Un ejemplo de la labor pastoral de un obispo ilustrado se halla en J. SAUGNIEUX, Un prélat éclairé: Don Antonio Tavira y Almazán (1737-1807). Contribution a l'étude du jansénisme espagnol. Toulouse, 1970.
- (215) Carlos IV y el Consejo de Castilla se dejan llevar por el pragmatismo frente a purismos centralistas, ya que Menéndez de Luarca se comprometía a crear el hospital fundamentalmente con dinero procedente de sus rentas y de limosnas; los gobernantes, en

definitiva, aprobarían un proyecto de gran trascendencia social y que la Hacienda estatal no podía financiar.

- (216) J. MAISO GONZALEZ y R.M^a. BLASCO MARTINEZ, Las estructuras de Zaragoza...., p. 68.
- (217) En su viaje de 1797 a Santander escribirá: "Salida a paseo con Vial, Durango, Cortázar. A ver el nuevo hospital; obra sencilla y grande; doscientos pies Norte-Sur; ciento cincuenta Este-Oeste; la fachada principal al Norte; el patio, setenta pies en cuadro; uno y otro de sillería sobre arcos simples; sala de convalecencia con hermosas galerías sobre el mar; las cuadras, veintidós pies de ancho; los tránsitos del patio, de doce a trece; botica; cocina sin agua todavía", G.M. DE JOVELLANOS, "Diarios", Obras, V. LXXXV(B.A.E.), p. 472.
- (218) A.C.S., "Actas", Libro A-31, f. 144.
- (219) L.M^a. DE LA SIERRA, Exposición...., pgs. 25-26; el epigrafe completo dedicado a la población sin oficio se halla en pgs. 25-31. Sobre la situación de los pobres, como permanencia, durante la segunda mitad del siglo XIX, J. ORTEGA VALCARCEL, Cantabria 1886-1986...., pgs. 40-46.
- (220) L.M^a. DE LA SIERRA, Exposición...., p. 30.
- (221) *Ibidem*, p. 31.
- (222) Citado por M. BOTIN S. DE SAUTUOLA Y LOPEZ, "Don Francisco Antonio del Campo....", en Aportación al estudio...., p. 827. El fomento del trabajo

- como justificación de un título nobiliario, en I.A.A. THOMPSON, "Neo-noble Nobility....", European History....., pgs. 391-395.
- (223) R. MARURI VILLANUEVA, Ideología y comportamientos... .., p. 183.
- (224) J. CARO BAROJA, Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII). Madrid, 1985, pgs. 377-426. Sobre la posición de la Iglesia católica ante el dinero, W. SOMBART, El burgués. Madrid, 1977, *passim*.
- (225) Citado por J. CARO BAROJA, Las formas complejas....., p. 399.
- (226) B.M.S., "Manuscritos", Ms. 143, f. 217 (ver Apéndice documental, doc. nº 5).
- (227) A.H.P.C., "Protocolos", Leg. 401, 1827, f. 1.021v.
- (228) Una breve semblanza biográfica de estos dos comerciantes puede verse en M. PEREDA DE LA REGUERA, Indianos....., pgs. 115-116 y 106-107, respectivamente. F. BRU, El Marqués de Comillas. Su limosnero y su tío. Barcelona, 1895. Un hijo de éste, don Claudio López Bru, segundo marqués de Comillas, continuó la labor de beneficencia de su padre, de tal modo que se le inició un proceso de beatificación: Posiciones y artículos para el proceso sobre la fama de santidad, virtudes y milagros del siervo de Dios Don Claudio López Bru, Marqués de Comillas. Santander, 1943.

C O N C L U S I O N E S

C O N C L U S I O N E S

Con anterioridad a la elaboración de esta trabajo sobre la burguesía mercantil santanderina han ido apareciendo en Europa y España diversos trabajos sobre este grupo social. Recientemente P. Molas, especialista en el tema y destacado por su amplio dominio bibliográfico, ha elaborado una síntesis sobre el estado de los conocimientos de la burguesía española del Antiguo Régimen.

Nos toca ahora, tras haber analizado diversos aspectos relativos a los hombres del comercio de Santander entre 1700 y 1850, hacer una lectura interpretativa, esa reflexión final aludida en la parte introductoria de este trabajo, del significado del proceso histórico que hemos ido desmenuzando en los distintos capítulos.

El perfil de la burguesía mercantil, en general durante el Antiguo Régimen, ha sido trazado con precisión por el mismo Molas; el núcleo de la misma, afirma, "estaba básicamente integrado por los comerciantes, cuya formación, actividad profesional, formas de vida y composición de la riqueza eran bien distintas de las del "bourgeois" paranobiliario. El comerciante no se educaba en la Universidad, tenía una formación esencialmente práctica, alcanzada a través de viajes y estancias en el extranjero, y que valoraba la contabilidad y los conocimientos aritméticos. Las fortunas mercantiles, aunque incluyeran propiedades urbanas y rústicas y también préstamos, se diferenciaban de las "ciudadanas" por su proporción de capital circulante, y divergía de las fortunas empresariales del siglo XIX por la escasez de las inversiones industriales" (1). Esto sería aplicable tanto al comerciante de tienda abierta como al más cualificado

representante del capitalismo mercantil.

Por mi parte, resumiría en una las características de la burguesía mercantil: su no pertenencia a la élite.

En efecto, durante la mayor parte del Antiguo Régimen este grupo no era homologable a las élites sociales, ni por estudios, ni por su cultura, ni por sus inversiones, ni, en definitiva, por su estilo de vida.

Esas élites durante la Edad Moderna, se definían básicamente por el control del poder, heredado "con la sangre" e indisolublemente unido al honor y al prestigio social.

Sin embargo, el gran comercio, una de las actividades que permitía una mayor acumulación de capital, iba a convertirse en uno de los mecanismos más eficaces de acceso a la cúspide de la pirámide social. Ennoblecidos muchos de esos comerciantes, al llegar a pertenecer a la élite procuraban "hacerse perdonar" su origen social y profesional e imitaban el estilo de vida de la antigua nobleza, si bien ocultando sus actividades mercantiles y dinerarias, que, con frecuencia, solían seguir practicando durante una o varias generaciones -para seguir un razonamiento lineal se pasan por alto situaciones muy diversas-. R. Pike, por ejemplo, acude a una frase de Tomás de Mercado en la que afirma que "el descubrimiento de las Indias presentó tantas oportunidades de adquirir gran riqueza que la nobleza de Sevilla fue tentada por el comercio, ya que en él podía obtener grandes ganancias" (2).

La situación de Santander hasta bien avanzado el siglo XVIII no hay duda de que no era homologable con la de otras poblaciones españolas como, por ejemplo, Bilbao, Zaragoza, Barcelona, Madrid o Cádiz. Sus dimensiones en todos los ámbitos eran muy modestas; desde el punto de vista social y económico no contaba con una élite muni-

cipal poderosa, ni tampoco con una nobleza receptora de copiosas rentas, ni el clero era especialmente rico. En otras palabras, no existía una élite amplia, dada al lujo y fuertemente consumidora que estimulara la aparición del gran "mercader", implicado en un comercio de larga distancia y, por lo tanto, con fuertes inversiones en capital circulante; junto a la élite santanderina lo que convivía era el comerciante de "por menor", "de tienda abierta".

A pesar de que, según A. Zabala, el predominio comercial de Santander sobre el resto de las villas montañesas, y especialmente de las costeras, es ya una realidad a partir de 1730, ello no significa, sin embargo, que el control del comercio de Cantabria por parte de los comerciantes santanderinos fuera ni siquiera incipiente.

Bajo estas condiciones resulta lógico que esos comerciantes, durante la primera mitad del siglo XVIII, tuvieran una procedencia mayoritariamente local y regional, unas reducidas dimensiones económicas y geográficas de actuación y no apareciera entre ellos, realmente, la figura del "lonjista" o "mercader" como expresión del capitalismo mercantil.

Su posición social era ciertamente contradictoria; por una parte eran comerciantes minoristas con tienda abierta, actividad, por cierto, nada honrosa, sino más bien "sórdida" y hasta "vil"; pero, por otra, su nivel económico dentro de la modestia general de la población santanderina cada día tenía menos que envidiar al de la élite social instalada en el municipio y en la iglesia colegial, más tarde catedral. Recuérdese cómo ya a mediados del siglo XVIII, por nivel de ingresos y por número de servidores, según los datos aportados por el catastro de Ensenada, algunos representantes de la burguesía mercantil superaban a los de esa élite. Algunos, también,

tenían hijos en esa misma iglesia.

Sin embargo, dado que su dinero no procedía de rentas señoriales, estatales o eclesiásticas, ninguno de ellos manifestará dedicarse a la actividad mercantil. Esta ocultación de la profesión se pone de evidencia a la hora de acudir al notario a otorgar cualquier tipo de escritura. Ante él, un comerciante se definía por su nombre y vecindad, en tanto que era norma común que quienes, de una u otra manera, se hallaban vinculados al Estado o a la Iglesia, se definieran, además, por el cargo que desempeñaban dentro de uno y otra.

Por esa misma razón de ejercer la actividad comercial, y el padrón de 1710 nos aportó el primer testimonio, ningún miembro de la burguesía mercantil merecía el tratamiento de "Don", a no ser, como así ocurría, que alguno perteneciera, personal o familiarmente, a la élite que participaba o venía participando en el poder local. Este es el caso de don José de la Bárcena Coterillo, quien, en el mencionado padrón, si era tratado de "Don" lo era por su calidad de Alférez, no por la de mercader de tienda abierta. En torno a 1730 aparecen ya otros cinco comerciantes así distinguidos, entre ellos "Don" Pedro de la Cantolla y "Don" José de Santelices, procedentes de la hidalguía rural montañesa, el primero de ellos, que nos conste, perteneciente a una familia que venía detentando cargos en el municipio y juntas del valle o hermandad de donde era originaria y vinculada tradicionalmente al aparato estatal y eclesiástico. Tal vez sucediera otro tanto con los tres restantes: "Don" José de Haza, "Don" Francisco del Solar y "Don" José de Traspuesto. Indudablemente no era la capacidad económica la que les hacía merecedores de ese tratamiento; Traspuesto, por ejemplo, tenía en 1734 por delante de sí once comerciantes que pagaban cantidades más elevadas que él en concepto de alcabala, y, sin embargo, ninguno de ellos era distinguido con el "Don".

Con una formación esencialmente empírica y carentes de la enseñanza teórica que caracterizaba a quienes se orientaban a ocupar cargos en la Iglesia y el Estado, los comerciantes de la primera mitad del siglo XVIII creemos que participarían ampliamente de la mentalidad y cultura populares que todavía pervivía en esa centuria, en contra de la opinión de R. Muchembled, quien la creía desintegrada por la represión del siglo anterior (3).

Desde mediados del XVIII el programa de modernización española que se perfila ya a finales del XVII cobra una especial fuerza. En el campo económico esa modernización da lugar al triunfo de una política mercantilista con algunos ribetes desarrollistas.

Ello supone socialmente la aceptación de la actividad económica como algo honroso y al mismo tiempo que el dinero se convierta en un elemento que de por sí defina a las élites, junto con los valores tradicionales de la sangre. En este sentido el Estado y la sociedad se dirigen hacia el dinero y los hombres del capital hacia el poder y el Estado, sin renegar por ello, antes bien, reafirmandose, de su condición de agentes de negocios. Hay, por tanto, una confluencia de las élites tradicionales hacia la actividad económica y una adopción por parte de los representantes del capitalismo mercantil de numerosos valores de aquéllas.

Esta tendencia, fenómeno generalizado en el conjunto de la monarquía española, se ve reforzada, en el caso de Santander, por la voluntad de la Corona de convertir esta villa en el puerto exportador de la lana castellana hacia los centros consumidores del Norte de Europa, arrebatando el "cuasi" monopolio a Bilbao y demás puertos vascos. La Hacienda real no sacaba provecho de ese monopolio exportador lanero detentado por el País Vasco, dado que este territorio se había consolidado en la primera mitad del XVIII como auténtica zona franca.

La nueva función asignada al puerto santanderino exigió la construcción del "camino de Reinosa", primera vía carreteril que ponía en contacto la Meseta con Santander, uno de los puertos de la costa cantábrica que mejores condiciones naturales reunía.

El definitivo decreto de libre comercio con América de 1778 configura a la ya ciudad de Santander, que fue haciéndose nueva y "burguesa" a través del ensanche hacia el Este, como importante puerto comercial, posibilitando la implantación de una gran burguesía mercantil implicada en los tráficos internacionales. La etapa del último cuarto del siglo XVIII representa ese momento de esplendor del capitalismo mercantil santanderino que se mantendrá durante la primera mitad del XIX.

Los comerciantes de 1778 a 1850 orientan sus inversiones, además de hacia el comercio y la adquisición de barcos para su propio uso y/o para actuar en calidad de navieros, hacia otros sectores como la industria, las compañías de seguros, la adquisición de vales reales o los títulos de la deuda francesa en algunos casos. A partir de la década de 1770 proliferan las compañías de comercio, surgidas generalmente con carácter transitorio por períodos de 3 a 5 años. Conforme nos acercamos a las décadas centrales del siglo XIX la burguesía mercantil acentúa sus inversiones en el sector industrial y financiero, aunque sin perder todavía su carácter fundamentalmente comercial.

Esa burguesía se había convertido en una nueva élite junto a las tradicionales eclesiástica y nobiliaria, y así se pone de manifiesto, por ejemplo, en el uso generalizado del "Don" y en la orgullosa auto-afirmación por parte de los comerciantes de su pertenencia al mundo de los negocios, paralelamente al reconocimiento, por parte ahora del Estado y la sociedad, de valores burgueses. Esto lleva a algún representante de la burguesía mercantil, como es el caso del conde de Campo-Giro, a

exigir en 1807 a su heredero que no abandone el comercio. La concesión de títulos nobiliarios, de títulos de caballeros de la Orden de Carlos III y otras distinciones desde finales del siglo XVIII a comerciantes en activo -Campo-Giro, Casa Puente, Vial, Bustamante o Sayús- rubrica la aceptación de las empresas económicas como soporte de una nueva élite social.

La incorporación de éstos y otros hombres del gran comercio a las élites es un proceso que se evidencia desde la segunda mitad de esa centuria y que culminará definitivamente en el siglo XIX.

Este fenómeno tendrá en Santander diversas consecuencias; una de ellas será que la ciudad cuente con una élite social y culturalmente equiparable a las restantes élites nacionales; la otra será el desplazamiento de las familias -los Azoños, Guerra, Ceballos, Calderón,- que durante la primera mitad del XVIII constituían la cúspide social y política, al ser incapaces de alcanzar el alto nivel económico, y por lo tanto el "status" social, detentado por la nueva burguesía mercantil. Téngase en cuenta que la aceptación de un grupo social como tal entre las élites representa el permitirse a sus miembros, o al menos a algunos de ellos, el acceso al sagrado santuario del poder; y la burguesía mercantil santanderina, desde la segunda mitad del siglo XVIII, irá dominando progresivamente el municipio, el Consulado -que ya no es un simple gremio y tribunal que entienda en asuntos mercantiles, sino verdadero organismo para-estatal de fomento económico- y la Diputación hasta insertarse en las propias instituciones del poder central, como por ejemplo en las Cortes.

No obstante, la conversión del representante de la burguesía mercantil en parte de la élite social significa dos movimientos convergentes. Por un lado, la apertura de las clases nobiliarias tradicionales a los

valores burgueses, y, a su vez, la adopción, por parte de los comerciantes, de muchos usos característicos de las élites históricas.

El gran comerciante comienza por conjugar su antigua formación empírica, que, es cierto, nunca llegará a abandonar, con la enseñanza más teórica, característica de esas élites.

En primer lugar, adquiriendo una sólida formación secundaria, que parecen monopolizar los Escolapios, instalados desde mediados del siglo XVIII en Villacarriedo. Este monopolio también parece continuarse a lo largo de la primera mitad del XIX, a pesar de que en 1839/39 se crea en Santander el Instituto Cantábrico de segunda enseñanza, proyecto que responde al modelo educativo, de marcado acento utilitarista, que promueve la ideología liberal.

A los Escolapios de Villacarriedo, según ponen de manifiesto las listas de alumnos matriculados, acuden tanto los hijos de las más cualificadas familias de la burguesía mercantil santanderina como los de las más notables familias de la hidalguía montañesa. Las élites sociales de Santander y Cantabria se formaban bajo las directrices religiosas que marcaba el mundo eclesiástico. En consecuencia, la burguesía mercantil, al incorporarse a las élites tradicionales, asimilará muchos valores característicos de la nobleza y del clero, dos grupos que llevaban largos siglos de perfecta simbiosis. De ahí que sea ahora cuando esa burguesía aparezca como un grupo profundamente religioso, frente a la de la etapa anterior, que, creemos, se hallaba más inmersa en la cultura popular y tenía, en cierto modo, unos caracteres más secularizados. La capilla, el oratorio y el capellán privados, como los poseídos por los condes de Campo-Giro y Casa Puente, por Vial o por la viuda de Bustamante, manifiestan los usos nobiliarios asimilados por la burguesía mercantil.

Esta aproximación entre las élites bajo una ideología profundamente religiosa, nada secularizada y hasta eclesial tiene, sin embargo, matices. Ciertamente que en las bibliotecas de los comerciantes no aparecen libros del carácter antirreligioso que caracterizaba buena parte de la Ilustración parisina; pero también es cierto que no existen obras de literatura reaccionaria, ni siquiera las violentas y semi-teocráticas pastorales del obispo santanderino Menéndez de Luarca (1784-1819). Los libros religiosos hallados responden básicamente a los planteamientos de un cristianismo humanista y avanzado, de una "religiosidad ilustrada" diríamos.

Es decir, hay una indudable homogeneización de las élites, pero conservando numerosos matices característicos de cada uno de los grupos que las integraban. La burguesía mercantil santanderina, dentro de una profunda fe religiosa, a través de gestos que también se ponían de manifiesto en algunas cláusulas testamentarias, representaba nítidamente en la primera mitad del siglo XIX la posición más avanzada.

La homogeneización cultural de las élites -fenómeno de carácter nacional- comporta el alejamiento de la burguesía mercantil de la cultura popular, de la que participaba. Ciertamente que es difícil, sin embargo, señalar el momento en que la cultura de los comerciantes deja de identificarse con la popular. Los escasos datos que poseemos, no obstante, inducen a pensar que la ruptura fue, quizás, más tardía y más incompleta que en Francia. En el vecino país la constitución de una cultura de élite en ruptura con la popular se produce a finales del siglo XVII, alcanzando en el XVIII su mayoría de edad.

Refiriéndonos a Santander, don Francisco de Bustamante, gran comerciante y miembro del Consulado, escribía a finales del siglo XVIII un libro, que quedó manuscrito, titulado Entretenimientos de un noble montañés

(4). En él la nueva mentalidad de las élites no aparece suficientemente contrapuesta a la mentalidad popular. Por una parte acepta, sin crítica alguna, las historias medievales del santo Cristo de Burgos, admitiendo como probable su traza por Nicodemo, conforme refería la tradición. Pero, además, nos refiere un penoso suceso acaecido en Santander en 1788.

Un hombre procedente de Valladolid había llegado a Santander para "cambiar de aires", esperando mejorar de una dolencia que padecía; mientras dormía por la noche en el pórtico del convento de San Francisco fue asesinado.

Al lugar del suceso llegó "un hombre de mucha pobreza, casi desnudo y que días antes había pedido limosna por la ciudad, natural de Cartagena de Indias, llamado Eugenio de la Cruz; y hallándole allí, tanto por su traje como por su contestura, dio motivo a sospechar en el caso y fue preso en la cárcel pública" (5). Al haber pedido limosna con un paisano suyo llamado Joaquín, fue también éste hecho preso como sospechoso.

"Tomóseles la declaración preparatoria y negaron. A esto siguió cargarlos de prisiones, y con esta prisión y otros convencimientos confesó Eugenio haber hecho los dos el homicidio, y Joaquín negó" (6).

Eugenio fue sentenciado a la pena ordinaria de muerte, en tanto que Joaquín negó en todo momento su participación en los hechos, a pesar de los tormentos, repetidos por varios días, que le hicieron desmayarse y poner en riesgo su vida. Finalmente fue ahorcado reiterando su inocencia. Qué lejos se encontraba la burguesía santanderina, que gobernaba el municipio, de la moderación y humanismo que, en materia penal, sostuvieron en el siglo XVIII Montesquieu y Beccaria, enemigos declarados de la tortura.

Sorprende el comentario final de Bustamante: "Digna Justicia por cierto de perpetuarse en la memoria

de los hombres para que no se olviden los hechos de aquellos que fueron causa de oprimir a la inocencia asta conducirla a tan horrendos castigos, y se vea el desempeño de la obligación del Juez de la causa y Alcalde Mayor de esta ciudad, Don Pedro Faustino Catalán, y el agradecimiento del perpetuo que deve tributar la Noble nación Montañesa por el honor de tan buena Justicia con que enriqueció a la Patria. En esta matheria podría hacer una crítica dilatada, pero suspendo la pluma diciendo condo-lido: que es grabe dolor que a la pobreza, de ordinario, les siguen estos infaustos y funestos hazares, y que el reo está gozando de Dios por la paciencia con que sufrió el castigo de una muerte afrentosa" (7).

La mentalidad de la burguesía santanderina queda palmariamente retratada por Bustamante: por una parte manifiesta su dolor por el triste destino de los pobres, pero la causa de la vida de unos hombres que sólo poseen sus penas y desgracias no la ve en las élites -el juez no sólo queda exculpado, sino que es hasta merecedor de agradecimiento perpetuo-, sino en "aquellos que fueron causa de oprimir a la inocencia", es decir, quienes los señalaron como culpables por ser forasteros, andar semidesnudos y, en fin, por su extraña "contestura"; en una palabra: el pueblo y la mentalidad popular.

Y no parece que este caso fuera excepcional en España. Los nuevos aires ilustrados no hicieron desaparecer la tradicional crueldad de los jueces y de las élites españolas en relación con el pueblo; de ahí que, como afirma Tomás y Valiente, "entre nosotros ni Carlos III ni Carlos IV dieran una legislación penal realmente ilustrada en su conjunto" (8).

Santander, y España en general, se hallaban todavía muy distantes del humanismo e igualitarismo que caracterizaría a gran parte de la Ilustración europea.

Retomando de nuevo la cuestión de la identifica-

ción de las élites, diríamos que fue un fenómeno progresivo que se advierte igualmente en la práctica matrimonial. Frente a la tradicional endogamia profesional y social que se da entre la burguesía mercantil, aún siendo ésa una característica que se mantiene de 1700 a 1850, llega un momento en que se produce el "pacto matrimonial" entre familias de su élite y de la nobleza así como de otros grupos sociales paranobiliarios de tradición militar y vinculados, por tanto, al Estado.

Para concluir acabaría resumiendo muy brevemente lo expuesto hasta ahora.

El gran crecimiento económico de Santander dio lugar a la aparición de una burguesía mercantil inmersa en los grandes tráficos internacionales. Esto sucedió en un momento en que los hombres del dinero fueron aceptados como tales en la élite nacional. La homogeneización cultural de las élites en el ámbito de la monarquía española, aunque representara en parte una puesta al día de su sector tradicional, las permanencias y rémoras del pasado, incluso entre la élite mercantil, serán manifiestas. En el siglo XIX, aún cuando, jurídica e institucionalmente se produzca la crisis definitiva del Antiguo Régimen, más de un gesto de la burguesía mercantil hablará de pervivencias de una mentalidad característica del mismo.

- CONCLUSIONES (Notas)

- (1) P. MOLAS, La burguesía mercantil...., p. 25.
- (2) Citado por R. PIKE, Aristócratas...., p. 33.
- (3) R. MUCHEMBLED, Culture populaire et culture des elites dans la France Moderne (XV-XVIII siècles). Paris, 1978.
- (4) B.M.S., "Manuscritos", Ms. 823, fols. 143-147.
- (5) *Ibidem*, f. 143.
- (6) *Ibidem*, f. 144.
- (7) *Ibidem*, fols. 146-147. La descripción que Bustamante hace de los castigos y penas sufridos por los dos condenados es la siguiente: "Siguiéronse los pasos de su causa y fue sentenciado Eujenio a la pena ordinaria de muerte, arrastrado en serón y cortada su mano derecha, y Joaquín a pena de tormento. El día 17 de Henero de 1788 llegó a esta ciudad el verdugo de Valladolid para dichas ejecuciones. Para amanecer el día 21 se dio tormento al negante, y aguantó dos vueltas y media y no confesó, suspendiéndose el acto por haberse desmaiado el reo con riesgo de perder la vida. El 22 por la noche se repitió la ejecución, y dándosele, según voz común, siete crueles vueltas, sufrió con paciencia todo el tormento diciendo no saber nada porque a su bordo se estaba. El 23, a media noche, se puso la horca en la plaza pública, entre las quatro esquinas de la Fuente Giral-

da. A las doce de dicho día se encapilló al reo, quien en el segundo mandó llamar al señor obispo para declararle lo que ya había manifestado a su confesor.

El 25, a las once del día, fue ajusticiado, habiendo andado por las calles públicas de la Compañía, de los Tableros, de la Blanca y de Don Gutiérrez, en cuya esquina daba principio el suplicio, y a las seis de la tarde fue bajado de la horca y cortado la mano derecha para ponerla, como se puso clavada, sobre la puerta del Rey o de Santa Bárbara, y siguió su entierro con la venerable orden tercera de Penitencia, que practicó todos los actos de misericordia", *Ibidem*, fols. 144-145.

- (8) F. TOMAS Y VALIENTE, El derecho penal de la Monarquía absoluta (siglos XVI-XVII-XVIII). Madrid, 1969, p. 111.