

## Entre el «regocijo» y la «bienaventuranza»: Iglesia y sociabilidad campesina en la Galicia del Antiguo Régimen

I. DUBERT GARCÍA  
C. FERNÁNDEZ CORTIZO  
Universidade de Santiago de Compostela

La sociabilidad urbana y campesina constituye en la actualidad una de las esferas preferidas para el análisis de las relaciones entre la cultura popular y las dominantes, con su centro básico de interés en la acción aculturante de los poderes del Antiguo Régimen, expresada en ese conflicto entre Doña Cuaresma y Don Carnaval, que no en todos los medios y lugares tiene idéntico desenlace ni ofrece las mismas resistencias<sup>1</sup>. Así, en el medio urbano éstas parecen ser menos vigorosas y, por tanto, los cambios más profundos –tal vez por la mayor inmediatez del poder municipal y monárquico y por los progresos más evidentes del denominado proceso de «civilización de las costumbres»– que en el campo, donde las resistencias de la sociabilidad y de la cultura popular son más pertinaces y duraderas, pese a la prolongada acción represiva de las reformas religiosas<sup>2</sup>. Esta descripción

---

<sup>1</sup> El progresivo distanciamiento nobiliario y eclesiástico de la cultura popular y su represión por la Iglesias, tanto católica como reformadas, a partir del XVI son fenómenos ambos que parecen romper con la situación anterior de intercambio y transferencia entre la pequeña y la gran tradición, y de mediación cultural de las minorías letradas que, en su condición de anfíbios culturales, participaban de ambas tradiciones, aunque, según F. Bouza, bajo una forma de *diglosia*. BURKE, P., *La cultura popular en la Europa Moderna*. Madrid, 1991; MULLET, M., *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Barcelona, 1990; MUCHEMBLED, R., *Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*. París, 1978, pp. 190-217; BOUZA, F., *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (ss. XVI-XVIII)*. Madrid, 1992.

<sup>2</sup> Como ejemplo, tal vez extremo, de esta anterior en el tiempo «depreciación» de la cultura popular urbana pueden citarse las fiestas y festejos públicos, que, cuando no son prohibidos, pierden buena parte de su espontaneidad, simbolismo y participación popular, para convertirse en ceremonias

parece corresponder también a la situación de la Galicia de Antiguo Régimen, donde, por lo demás, el fuerte peso de una población masivamente rural y dependiente de la tierra –a fines del XVIII tan sólo el 7% de los gallegos vivían en núcleos de más de 2000 habitantes– explica la coloración campesina de sus círculos y formas de sociabilidad, cuya «reforma» pretende la Iglesia, con estrategias diversas y apoyándose en la densa estructura parroquial gallega. En esta acción aculturante sobre el campesinado gallego, sobre su sociabilidad y religiosidad, la Iglesia recurre a medios distintos, que en buena medida generan las fuentes sobre las que básicamente se fundamentan los estudios existentes en Galicia sobre el tema: constituciones sinodales, visitas pastorales, sermonarios populares y misiones, sin olvidar las derivadas de la estrategia represiva, como procesos de la Inquisición y causas judiciales ante los distintos tribunales eclesiásticos gallegos<sup>3</sup>. La naturaleza de estas fuentes, así como los métodos desarrollados para acercarnos al objeto de estudio, nos obligarán a movernos en la mayor parte de las ocasiones a nivel del acontecimiento individual, incluso del mero detalle, lo que en ningún momento significa en nosotros un deseo de retornar o de abrir la puerta a los viejos modos y maneras de hacer la historia, aspecto éste sobre el que ya nos hemos manifestado en más de una ocasión. En este sentido, el esfuerzo realizado a continuación debe entenderse, a semejanza del de otros historiadores que iremos mencionando, como un intento por desvelar ciertas formas o fórmulas de sociabilidad que forman parte de una estructura histórica en la Galicia Moderna que, en este caso concreto, demuestran estar a medio camino entre lo social y lo mental, y cuyos componentes son tan importantes y determinantes históricamente como los de las estructuras demográficas o económicas, sólo que a diferencia de ellos peor conocidos, debido a las dificultades reales que plantea su estudio, bien sea a nivel teórico o bien sea a nivel práctico.

---

de exaltación y propaganda de los poderes tradicionales con una función de control social. J.A. Maravall, analizando la fiesta barroca urbana, llega precisamente a esta conclusión, que ha sido, sin embargo, matizada por otros autores como R. López López por considerarla un tanto extrema. MARAVALL, J.A., *La cultura del Barroco*. Barcelona, 1981, capít. 2 y 9; LOPEZ, R., «Gremios y cofradías en las fiestas públicas del Noroeste peninsular durante la Edad Moderna», en *VII Encuentros de Historia y Arqueología*, T. II, San Fernando, 1992, p. 10 y notas 16-18. Sobre el control municipal y la censura eclesiástica de la fiesta urbana para convertirla en expresión de «una ideología, a la vez, ciudadana y laica» o en «un homenaje a Dios», insisten igualmente CHARTIER, R., *Lectures et lecteurs dans la France d' Ancien Régime*. París, 1987, pp. 28-33; MUCHEMBLED, R., *Culture populaire...*, *op. cit.*, pp. 197-202.

<sup>3</sup> En su conjunto, la documentación utilizada procede de los fondos de los Archivos Históricos Diocesanos de Santiago, Tuy, Orense y Lugo, y de los Archivos Catedralicios de Mondoñedo y Lugo. Su consulta ha sido posible gracias a la financiación proporcionada por la Consellería de Educación e Ordenación Universitaria (Xunta de Galicia), con cargo a los fondos destinados al proyecto de investigación *Análise comparativo da evolución da poboación e da sociedade en áreas urbáns e rurais de Galicia e Minho, séculos XVI-XIX*, (XUGA 21002A90).

## 1. Doña Cuaresma y sus «ministros»

En el mundo rural gallego el verdadero peso del proceso de domesticación de las costumbres del campesinado, en lo que al tema lúdico se refiere, recae básicamente en la Iglesia. En este terreno el papel desempeñado por las autoridades laicas es más bien limitado, tanto desde un punto de vista judicial como a la hora de proponer o de promover un marco legislativo de referencia. El poder político de la monarquía demuestra estar preocupado básicamente por el hecho de que las reuniones populares o las juntas multitudinarias no degeneren en asonadas en las que dicho poder o su legitimidad sea cuestionada<sup>4</sup>. También revela un cierto interés en la manera de aprovechar, bien como mano de obra para la construcción de obras públicas o bien como gente de armas para sus ejércitos, al sin fin de «vagamundos» que campan a sus anchas por los distintos reinos peninsulares<sup>5</sup>. Menos espacio dedica aún en sus recopilaciones legislativas a la prohibición del empleo de máscaras y disfraces en ocasiones festivas, tan sólo dos páginas para dar a conocer tres leyes con las que poner remedio a los desafueros y desatinos cometidos por quienes se oculten tras una de ellas<sup>6</sup>; iniciativa ésta que se pretende justificar además «... por no ser conforme al genio y recato de la Nación Española...», pero que no consigue ocultar el interés político subyacente, y que a todas luces enlaza con el temor de las autoridades hacia los tumultos populares<sup>7</sup>. En la misma dirección cabría interpretar la legislación que trata de reducir el juego de azar al estrecho marco de lo privado<sup>8</sup>, al regular el tipo, uso y fórmulas admitidas en las ferias celebradas en las distintas villas y lugares de la Corona, acudiendo para ello más a criterios de orden utilitario que religioso, visto que de su ejercicio «... se siguen gravísimos perjuicios a la causa pública con la ruina de muchas casas, con la distracción de las personas que viven entregadas a este vicio, y con los desordenes y disturbios que por esta razón suelen seguirse...»<sup>9</sup>. Así pues, la actividad legislativa de la monarquía parece preocupada fundamentalmente por el orden público y por una acción propagandística y legitimista, como apoyos de un control social, y esto más claramente en el mundo urbano, donde las fiestas, por ejemplo, pierden crecientemente en espontaneidad y simbolismo popular, para convertirse en ceremonias de exaltación de los poderes monárquico, municipal o eclesiástico.

En este contexto, el protagonismo de la represión cultural en el medio rural lo asume la Iglesia, secundada por las autoridades civiles que, en todo caso, no extreman su rigurosidad sobre el control de las formas de sociabilidad campesina

<sup>4</sup> *Novísima Recopilación*. Madrid, 1805, libro XII, tít. XI.

<sup>5</sup> *Ibidem*, libro XII, tít. XXXI.

<sup>6</sup> *Ibidem*, libro XII, tít. XIII.

<sup>7</sup> *Ibidem*, libro XII, tít. XIII, ley II.

<sup>8</sup> *Ibidem*, libro XII, tít. XXIII.

<sup>9</sup> *Ibidem*, libro XII, tít. XXIII, ley XV.

y, cuando lo hacen, es a instancias de las autoridades eclesiásticas. Baste recordar, en este sentido los autos dictados por Real Acuerdo en los años 1736, 1745, 1747, 1788 y 1826 contra las hiladas, o la información solicitada a los ayuntamientos de las cabeceras provinciales por los problemas derivados de la celebración de ferias en domingos y festivos<sup>10</sup>. A nivel ya local, baste asimismo recordar el concurso solicitado de las justicias jurisdiccionales para visitar molinos, impedir hiladas, la costumbre del duelo, etc.. Pero aún así, en el medio rural los tribunales señoriales demuestran estar más preocupados por actuar en otros ámbitos; al fin y al cabo, si alguien tiene alguna competencia en este terreno serán las magistraturas eclesiásticas, las cuales conocerán en asuntos de moral y costumbres en los que aparecerán involucrados laicos y eclesiásticos<sup>11</sup>. Por otra parte, los «juicios de residencia» se interesan en escasa medida por el control y la represión de las formas de sociabilidad campesina, y simplemente insisten en la obligación de las justicias señoriales en «averiguar y castigar los pecados públicos, como amancebamientos, alcaguetes, usuras, juegos adivinos, blasfemias...»<sup>12</sup>.

La existencia en Galicia de una sólida estructura parroquial, que hunde sus raíces en la Edad Media, garantiza cuando menos a la Iglesia la presencia de uno de sus miembros en todos y cada uno de sus más de tres mil núcleos de población. Bien es cierto que dicha presencia por sí sola no le asegura el control inmediato de las fórmulas de sociabilidad colectivas que, enraizadas en la cultura popular, funcionan en el seno de las diferentes comunidades, máxime si tenemos en cuenta que el origen sociológico del clero, su convivencia con el campesinado tras su ordenación y la lógica participación en su universo de valores culturales, provocará no pocos quebraderos de cabeza a las autoridades eclesiásticas. Para terminar con ellos, la Iglesia toma conciencia de la necesidad inmediata de acometer una campaña de moralización del propio clero o, si se prefiere de «clericalización», como condición necesaria para «cristianizar» el campesinado<sup>13</sup>.

Esta campaña de «clericalización», cuyo objetivo es un estado eclesiástico edificante en su aspecto y vida externa, dotado de una mayor formación intelectual

---

<sup>10</sup> Información contenida en PEREZ CONSTANTI, P., *Notas Viejas Galicianas*. Santiago, 1993, pp. 85-87 y 188.

<sup>11</sup> Un claro ejemplo en DUBERT, I., *Historia de la Familia en la Galicia durante la época moderna, 1550-1830*. Santiago, 1992, pp. 269 y ss.; del mismo autor, «La huella de la transgresión en el mundo eclesiástico de la Galicia interior, 1600-1830», *Compostellanum*. Santiago, 1994 (en prensa).

<sup>12</sup> ARCHIVO HISTORICO DIOCESANO DE SANTIAGO (A.H.D.S.), Fondo General, legs. 182, 183, 184, 185, 193, 201, 202, 203, 204, 212, 213, 214, 215 y 216.

<sup>13</sup> Véase a este respecto BARREIRO, B., «El clero de la Diócesis de Santiago a través de las visitas pastorales, visitas ad limina, registro de licencias ministeriales y concursos a curatos», en *Compostellanum*, nos. 3-4 (1990), pp. 489-515; SAAVEDRA, P., «O poder da Igrexa na evolución da Galicia Moderna», en *A Trabe de Ouro*, t. IV (1991), pp. 494-499, y del mismo autor, *A vida cotiá en Galicia de 1550-1850*. Santiago, 1992, pp. 176-188; I. DUBERT, «La huella de la transgresión...», *op. cit.*; del mismo autor «A cultura popular na Galicia rural do Antigo Réxime, 1500-1830. Ofensivas e resistencias», en *Grial*, Vigo (1994), nº 122, pp. 235-255.

y ejemplar por sus costumbres, está sujeta, sin duda, a *tempos* cronológicos y resistencias dispares. Para el arzobispado de Santiago, B. Barreiro nos ha marcado sus distintas fases evolutivas, del mismo modo que P. Saavedra para la provincia mindoniense, y en ambos casos la conclusión que trasladan es que, siendo un proceso en progresión a lo largo de los siglos modernos, su ritmo es, en todo caso, «lento» y «parsimonioso», especialmente entre el clero mercenario o expectante (capellanistas y patrimonistas) de la Galicia interior. Así, en la diócesis lucense, estudiada por I. Dubert, dichas fases conocen un retraso de casi un siglo respecto a las pautas cronológicas que esa campaña de clericalización sigue en las sedes de Santiago o Mondoñedo<sup>14</sup>. El análisis sistemático de las Constituciones Sinodales corrobora esta cronología diferencial, apreciándose, por ejemplo, que en los Sínodos mindonienses las menciones a la vida y costumbres del clero se atemperan desde 1576, fecha desde la que disminuyen para casi desaparecer totalmente en las actas sinodales del XVIII. En Tuy y Santiago, el mismo fenómeno es constatable desde la segunda mitad del siglo XVII, aunque el Sínodo de Gil Taboada (1746) dedique todavía un título a «la vida, hábito y honestidad de los clérigos». Frente a la imagen ofrecida por las diócesis del occidente gallego, las sinodales de Lugo mantienen una continuidad en las prohibiciones y recomendaciones a su clero que se prolongan hasta bien entrado el XIX, mientras que en Orense la debilidad de su aparición tras 1662 no se traduce en su desaparición definitiva hasta los sínodos celebrados en años posteriores<sup>15</sup>.

La Iglesia tendrá, pues, que mantener abiertos durante el período moderno varios frentes de batalla en una guerra plurisecular, que se inicia incluso antes de

<sup>14</sup> B. Barreiro periodiza la implantación de la reforma clerical en tres fases: la primera de ellas, iniciada antes de Trento y prolongada hasta principios del XVII, se corresponde con la promulgación y publicación de los criterios morales de actuación; la segunda, hasta los inicios del XVIII, es de aplicación de los medios de control y presión para imponer la reforma, y finalmente la tercera, que abarca el XVIII, de renovación cultural y espiritual del clero. I. DUBERT, por su parte, encuentra que en la Galicia interior la primera fase iría de finales del XVI a 1718, a consecuencia de la tradicional desatención a la que está sometida la diócesis lucense; la segunda de 1718 a 1750, instante en el que se toman medidas que pongan en marcha el proceso de moralización del clero, y la tercera de 1750 a 1815, momento en el que se intensifica la presión sobre el mismo, por lo que tras 1815 sólo puede hablarse de un éxito parcial de la campaña de clericalización desarrollada en el interior de Galicia. BARREIRO, B., «El clero...», *op. cit.*, pp. 489 y 509-511; del mismo autor, «El clero de la diócesis de Santiago: estructura y comportamientos (siglos XVI-XIX)», en *Compostellanum*, 1988, p. 503; I. DUBERT, «La domesticación, la homogeneización y la asimilación de las conductas del clero gallego del Antiguo Régimen a la idealidad del modelo trentino, 1600-1850», *El Antiguo Régimen y la Revolución Liberal*, Madrid 1993, (en prensa); SAAVEDRA, P., *A vida cotiá...*, *op. cit.*, pp. 184-188.

<sup>15</sup> GARCIA Y GARCIA, A. (dir.), *Synodicon Hispanum. I. Galicia*. Madrid, 1981. Además, para Lugo las Constituciones Sinodales de López Gallo (1618), Diego de Vela (1630) y M. Moratinos (1669); para Mondoñedo, las de Pedro Pacheco (1534), Diego de Santiago (1547), Juan de Liermo (1576) y, a lo largo del XVII y XVIII, las de J. Zorrilla, Torres Grijalba, Menéndez Valdés, Torres Gil, A. Arévalo y G. Gelmírez; para Tuy, las de Diego de Avellaneda (1528), Fr. Juan de Villamayor (1627), Pablo de Herrera (1665); finalmente para Orense, las de Francisco Manrique de Lara (1543-44) y de Pedro Ruíz (1662). Las referencias de las fuentes escritas en los respectivos archivos citados en la nota n.º 3.

la recepción de la reforma tridentina. Las estrategias puestas en práctica a este efecto son dispares, pero trátense de medidas preventivas o represivas, responden a ese objetivo fundamental de la moralización del clero y más precisamente, a partir de Trento, de la adecuación de su función pastoral y códigos de conducta moral y social al modelo tridentino<sup>16</sup>.

Antes de Trento, los sínodos diocesanos de finales del XV y de la primera mitad del siglo XVI evidencian ya una preocupación por el estado del clero parroquial, recogiendo sus constituciones títulos relativos «a la vida, hábito y honestidad de los clérigos». Se propone así al bajo clero un ideal de vida basado en el celo pastoral, en el recogimiento y en la oración, pero también una auténtica guía de comportamiento y costumbres que los distinga en el seno de sociedad. Conforme a ella, el párroco o el expectante, debe llevar una existencia que, al tiempo que los disocia del resto de la comunidad merced a la invitación al ejercicio de ciertas virtudes, al cuidado de signos distintivos externos (ropas, tonsura, corte de pelo...) y a su ausencia de actos festivos profanos (bailes, tabernas...), sirva para acrecentar su autoridad, prestigio y ejemplaridad. Ante las profundas raíces populares del clero por razón de su extracción social, la disociación que se pretende es, a la vez, espiritual y social, con el fin de «sacralizar» debidamente, en una sociedad que a menudo confunde lo sagrado y lo profano, la figura y la función del clérigo.

Se cuida, en primer lugar, el aspecto externo del clero «porque la vestidura e hábito de fuera es señal de hábito y vestidura de dentro (...) e a los hombres pertenece juzgar de las cosas exteriores»; en consecuencia, no deben traer «vestiduras verdes, ni viadas, ni coloradas», sino «mantos cerrados, largos hasta enbaxo de la media pierna, y de honestos colores, negras, moradas, pardillas o pavonado oscuro, e no de otra color ninguna, y sus bonetes honestos, negros, y sus calças negras, moradas o leonadas, e sus borzegués y çapatos negros o leonados e no de otra color ninguna...»<sup>17</sup>. Pareja reglamentación se estipula para otros signos externos del estado clerical, como la tonsura; así, las coronas deben ser «abiertas» y en «los que no fueren saçerdotes a lo menos tamana commo una hostia, e los saçerdotes la trayan mayores como dos hostias». Asimismo el decoro externo debe ser cuidado, prohibiéndose las coletas y barbas, por lo que el clérigo debe cortarse el pelo y afeitarse al menos una vez al mes. Antes incluso de Trento, el nuevo prototipo sacerdotal insiste ya en la decencia externa (vestido, gestos) como un aspecto más

---

<sup>16</sup> El Tribunal de la Inquisición coopera asimismo en esta campaña de dignificación espiritual y social del clero, procediendo contra los laicos críticos con sus miembros y su ministerio, y de moralización castigando los clérigos de costumbres impropias. CONTRERAS, J., *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*. Madrid, 1982, pp. 558-560. En el mismo sentido, pero sobre tribunales eclesiásticos no inquisitoriales I. DUBERT, *ops. cit.*

<sup>17</sup> Sínodo de F. Manrique de Lara (Orense-1543), tit. VI.14. Asimismo, Sínodo de P. Pacheco (Mondoñedo-1534), 23; Sínodo de Diego de Avellaneda (Tuy-1528), libro III, tit. I.1.

de diferenciación entre el clérigo y el laico. Como argumenta uno de los títulos del Sínodo compostelano de 1735, esta reglamentación del «hábito clerical, privándose todo vestido de color, y sombreros laicales» halla plena justificación en que, de lo contrario, no se diferenciarían los ordenados de los laicos, «sino en la corona», cuando son «la luz del mundo, y han de guiar y enderezar al pueblo xptiano (...) y esto ha de hacerse no solamente con la relixión, y honestidad ynterior, sino también con la composición y hábito exterior que es lo que el pueblo ve, y con lo que se mueve mucho a seguir a Cristo...»<sup>18</sup>.

Pero, como es lógico, más importancia se concede ya a la gravedad y moralidad de costumbres; toda una serie de estatutos sinodales, como también de mandatos de las visitas pastorales, dedican especial atención al código de vida eclesiástica. Se trata de erradicar vicios y lacras, pero también, en un afán de diferenciar lo clerical de lo profano, de advertir a los curas sobre lo impropio de ciertas actividades, hábitos y diversiones que los confunden con uno más de los feligreses. Así, un título recurrente en las actas sinodales es la prohibición de no tener en sus casas «mancebas y barraganas»; del mismo modo, los mandatos de algunas visitas pastorales cuidan del trato con las mujeres, advirtiendo por ejemplo a los párrocos que deben tomarle la doctrina a su tiempo en el atrio<sup>19</sup>. Complementarias de estas normas son las prohibiciones que pesan sobre dedicaciones, hábitos y diversiones impropias del clero. En este capítulo pueden incluirse, por ejemplo, actividades como la usura, el comercio o la profesión de tabernero, costumbres como el portar armas, participar en cacerías y monterías, pero, sobre todo, en «ayuntamientos y fiestas» firmemente arraigadas en la sociabilidad campesina<sup>20</sup>. Al bajo clero se le conmina precisamente a apartarse de la mera tentación de participar en dichas reuniones ante el riesgo, real y conocido por la jerarquía eclesiástica, de comprometer su autoridad y ejemplaridad en unas «juntas» o lugares que se resisten a la voluntad disciplinaria de la Iglesia. Por esta razón las constituciones sinodales son machaconas en prohibir la entrada en tabernas, ni tan siquiera asomarse «a comer u beber en ellas», ante posibles

---

<sup>18</sup> A.H.D.S. Fondo General, leg. 1214-A. Sínodo eclesiástico compostelano de 1735. Constitución I, tít. XXXIII.

<sup>19</sup> Sínodo de P. Pacheco (Mondoñedo-1534), 11; Sínodo de F. Manrique de Lara (Orense-1543), tít. VI.10 y tít. XV.1; Sínodo de Diego de Avellaneda (Tuy-1528), libro III, tít. II.1. La incontinencia sexual, pese a su evolución positiva, constituye, tanto en la segunda mitad del XVII como en la del XVIII, la falta más denunciada por los visitantes compostelanos y, según cálculos de B. Barreiro, suponen en una y otra fecha el 43,6% y 37,9% respectivamente del total de reprobaciones. Por ello, todavía en el Sínodo de Gil Taboada (1746) la Constitución II del Título XXIV insiste en la prohibición de que «ningún clérigo tenga en su casa muger sospechosa». BARREIRO, B., «El clero...», *op. cit.*, p. 505.

<sup>20</sup> Los «cuidados del siglo» ocupan porcentualmente a una mayor proporción de clérigos en el XVII que en XVIII, pues, según datos de B. Barreiro, sobre el total de reprobados por mala conducta el 18,2% lo son en la primera centuria por su dedicación a negocios seculares (compra de propiedades territoriales, préstamo, aparcería, trato de vino, etc.); en la segunda, en cambio, el 6,9%. BARREIRO, B., «El clero...», *op. cit.*, p. 505.

tentaciones, de entre las cuales las más temidas sin duda son el juego y la bebida. En lo que se refiere a la primera «diversión», las sinodales son claras al recordar continuamente que «les están prohibidos los juegos ilícitos; pero de los que aún a las otras gentes les son lícitos, i honestos deben apartarse por el ejemplo que están obligados a dar...», sobre todo si tienen lugar en bodegas, con lo que entonces la prohibición se extiende incluso al mero hecho de mirar<sup>21</sup>. Todo lo más se consiente a los sacerdotes que en privado compitan «unos con otros alguna poca cosa, por vía de entretenimiento», lo que no significa abrir la puerta indiscriminadamente a los dados, naipes, ablajes o a las apuestas de dinero, vino u otras prendas.

Sin duda más preocupante a los ojos de las autoridades que el juego es la bebida, porque relaja los sentidos y predispone a la razón «a salirse de su juicio natural»; de ahí que en la diócesis de Orense, por ejemplo, la embriaguez sea castigada la primera vez con un mes de cárcel, con dos la segunda y con la suspensión de órdenes por una año la tercera<sup>22</sup>. En consecuencia, tanto por medios preventivos como represivos, se trata de evitar que salgan a luz pública conductas como las del presbítero D. Pascual Diéguez, vecino de San Esteban do Salto en la diócesis de Lugo, «amigo de ymbriagarse y frecuentar tabernas públicas, como también ferias y romerías, (...) asimesmo las santas Misiones que se hacen en nuestro Obispado y con este motivo (...) yrrumpe en malas aziones, quimeras, ajamientos, así de obra como de palabra...»<sup>23</sup>.

Pero no es menos cierto que la taberna participa de otro riesgo real; lugar de socialización, es también escuela de violencia donde se multiplican las ocasiones de fricciones, desafíos, chanzas, burlas, insultos, malas palabras y peleas, a las que no son ajenos los propios clérigos presentes. Un claro ejemplo de ello nos lo proporciona, en 1795, el rector de San Pedro do Porto (obispado de Santiago), de quien las autoridades saben de su relación con Josefa de Lima, mujer casada y con su marido ausente, tras un oscuro episodio que acontece en una taberna de la zona, en donde él «sacó una nabaja para clavar a Juan García, zapatero, motivado por algunas palabras que tuvieron con la Josefa, quien procuró aquietarlo y sacarle la nabaja de la mano, juntamente con la tabernera», lo cual no sería especialmente preocupante si no hubiese salido a la luz «que ambos biben como marido y muger, pues en Ferias, Tabernas y Romerías siempre andan juntos, y donde está el uno, allí

<sup>21</sup> Constituciones Sinodales de Tuy (1627), p. 52. Imprecaciones semejantes aparecen en las de las diócesis de Lugo de 1618; en las de Mondoñedo de 1534, 1547, 1576 y en las de los restantes sínodos celebrados a lo largo de los siglos XVII y XVIII; en las de Orense de 1534 y 1562; en Santiago, en las de Gil Taboada (1746).

<sup>22</sup> La embriaguez constituye, por orden de importancia, la segunda de las faltas más denunciadas entre los clérigos. En la segunda mitad del XVIII, el 34,4% de ellos son acusados por esta causa; con anterioridad, en el XVII, tan sólo el 16,2%. BARREIRO, B., «El clero...», *op. cit.*, p. 505.

<sup>23</sup> ARCHIVO DIOCESANO DE LUGO (A.D.L.), Fondo de Pleitos Criminales, mazo 12.

se busca de ordinario al otro, causando muchísimo escándalo en la parroquia»<sup>24</sup>. Más grave todavía fue la reacción de Don Antonio Fernández, capellán de Santa María de Cuiña (obispado de Lugo), quien, en junio de 1784, tras haberse juntado «con gran cantidad de hombres y mugeres en el propio lugar con música de fuele, o gaita, y pandero y sonagas...», al final de la fiesta y sin motivo aparente atacó al joven Diego Paredes, «propinándole tres puñaladas a las espaldas, de las cuales una de ellas le entró en gran parte del cuerpo..., cuyas heridas acabadas de hacer tuvo el valor el agresor de ellas de limpiar el cuchillo contra su misma ropa y decir con mucha burla: Quede Vuestra Merced con Dios...»<sup>25</sup>.

A la condena por parte de las autoridades eclesiásticas de la sociabilidad de la taberna, se añaden igualmente prevenciones contra otros «ayuntamientos y fiestas»; así algunos Sínodos de la primera mitad del XVI recogen mandatos como «que los clérigos de nuestra diócesis no vayan a bodas ni bautismos», «que no vayan a ruego», o que no se reúnan «con legos en regocijos, como son misas nuevas, bodas, cofradías, y cosas semejantes: más si se hallaren non canten cantares profanos, ni los tañan, baylen, ni dancen, ni se hagan juglares o pongan máscaras»<sup>26</sup>. Una admonición que se hará extensiva a las comidas y celebraciones mortuorias, a las que se aconseja ir «con mucha modestia y decencia».

En conclusión, la campaña de moralización del clero abre un frente destinado a individualizar y a diferenciar los eclesiásticos en el seno de la comunidad campesina; la decencia y porte externo contribuiría indudablemente a ello, pero también el propio alejamiento de los eclesiásticos de las formas de sociabilidad campesinas, condición básica, según las autoridades eclesiásticas, para la gravedad y moralidad de la vida clerical, sobre cuya ejemplaridad sustentar la cristianización del campesinado. En todo caso, este alejamiento no parece un proceso completado en el siglo XVIII, pues, como ha señalado B. Barreiro para la diócesis compostelana, I. Dubert para la lucense y, a su vez, P. Saavedra para la mindoniense, la mejoría «tanto en el campo de los conocimientos, como en el del comportamiento», aún siendo sustancial, era todavía incompleta a finales de la centuria, sobre todo en el interior, donde la jerarquía reprochaba a algunos miembros del clero expectante «una vida más propia de un espíritu secular y

---

<sup>24</sup> A.H.D.S. Fondo General, leg. 1089-4.

<sup>25</sup> A.D.L., Fondo de Pleitos Criminales, mazo 19.

<sup>26</sup> Constituciones Sinodales de Orense del año 1662, libro III, tít. I, constitución IV. Prohibiciones semejantes se encuentran igualmente en actas de otros Sínodos celebrados a lo largo de la Época Moderna. Así, por ejemplo, en el Sínodo de F. Manrique de Lara (Orense-1543) se ordena «que ningún clérigo dance, ni bayle, ni cante cantares seglares en missa nueva ni en bodas (...), ni ande corriendo toros...». En el Sínodo de J. Zorrilla (Mondoñedo), asimismo se exige que «los eclesiásticos no baylen, ni canten los cantares deshonestos, ni se disfracen, ni vayan a toros...»; del mismo modo, la constitución X del título XXIV del Sínodo de Gil Taboada (Santiago-1746) establece que «en los combites de los seglares, ningún clérigo de Orden Sacro cante, ni dance o bayle, ni se disfrace».

mundano que eclesiástico», por su costumbre de «ir a la taberna y danzar públicamente» e incluso «dedicarse a las tareas de labrador, ir a la siega a Castilla, y mantener trato con distintas mugeres...»<sup>27</sup>.

## 2. Una pedagogía del espacio y del tiempo: la definición de lo sagrado

La sacralización de la figura y función sacerdotal tiene su contrapartida en un proceso de diferenciación de lo sagrado y de lo profano ante su confusión en la religiosidad popular y ante la excesiva familiaridad con lo sagrado que presentan, al menos, algunas formas de la sociabilidad campesina<sup>28</sup>.

Desde los inicios de la época moderna, en las Sinodales se insiste en que los párrocos inculquen a sus feligreses la conciencia de que existe un espacio sacro y otro profano, en los cuales todo discurre conforme a reglas bien diferentes. Esta pedagogía del espacio se quiere asimismo inculcar desde el púlpito mediante prédicas «que se entiendan y no sean sermones sublimes y panegíricos».

En esta nueva pedagogía del espacio, el lugar sagrado se define, en primer lugar, por su decoro externo; a este respecto, algunas actas sinodales disponen que las iglesias deben estar compuestas y limpias, y ser cerradas con llave al término de los oficios divinos para que «no se encierren animales y mundos y suzios, así como cabras y ovejas y vacas y puercos, ensuziando el suelo». Pero más importante es la erradicación de ciertas actividades profanas que tienen como marcos ocasionales el recinto eclesial (iglesia y atrio). Entre las prohibiciones más importantes está la de la celebración de comidas y banquetes en los días de Todos los Santos y Difuntos, y con ocasión de «mortuorios y honras y días de finados»; también la de la realización de ferias y mercados dentro de la iglesia, de reuniones para negocios seculares o «meter en ella gente, ni armas, ni bestias»<sup>29</sup>.

La conciencia de hallarse en un lugar sagrado debe exteriorizarse en la compostura y el recogimiento, signo de «acatamiento de su Divina Magestad y sacratísima presencia corporal». Constituciones sinodales y visitas pastorales recomiendan, por ello, que los parroquianos no hablen en la iglesia y «esten en ella con la modesta compostura y silencio que es razón, y a los que fueren rebeldes

---

<sup>27</sup> A.D.L., Fondo de Pleitos Comunes, mazo 19.

<sup>28</sup> R. Muchembled señala, a este respecto, que la Reforma y la Contrarreforma modificaron en profundidad esta familiaridad con lo sagrado, al definir lo sacro como una categoría aparte que no admite confusión con lo profano, sirviéndose para ello de la enseñanza, la predicación y la represión. MUCHEMBLED, R., *Culture populaire...*, op. cit., p. 209.

<sup>29</sup> Sínodo de A. Guevara (Mondoñedo-1541), constitución 3. Sínodo de F. Manrique de Lara (Orense-1543), constitución XII.8.

dicho Rector los pene y multe conforme las constituciones, y las penas las escriba en un libro que para el dicho efecto tenga»<sup>30</sup>. Asimismo establece, en interior de las iglesias, una separación entre los legos y el sacerdote, y entre hombres y mujeres «por los inconvenientes que se dejan entender de ello». La «raia» marcada por los párrocos delimitará así los distintos espacios, impidiendo «que ninguna muger tenga asiento ni tome asiento entre los hombres»<sup>31</sup>. El objetivo de estas y otras medidas es, en definitiva, trasladar a los feligreses la existencia de una doble diferenciación del espacio eclesial, entre los laicos y los sacerdotes por razón de función y ministerio, y entre hombres y mujeres por razón de sexo. De este modo, el lugar de diversión y esparcimiento está fuera de la iglesia, puesto que «no es razón (que en la misma) se consienta desorden ni descomposición alguna, so color de fiesta o regocijos». Lejos pues de ella «los entremeses de cosas torpes y desonestas»<sup>32</sup>.

Paralelamente a la delimitación del ámbito de lo sacro y de lo profano, las autoridades eclesiásticas emprenden la tarea de controlar el tiempo. El «control del tiempo festivo» es, en palabras de R. Chartier, una omnipresente fuente de conflictos entre la cultura popular y la jerarquía eclesiástica<sup>33</sup>.

R. Muchembled ha insistido sobre la rápida adaptación del calendario litúrgico por la Iglesia al ritmo de las estaciones, de las que dependen los ciclos agrarios. En el año litúrgico, determinados ciclos presentan un carácter más marcadamente profano (Carnaval, mes de mayo y junio, etc..) frente a otros de carácter más religioso (Adviento, Cuaresma, Pentecostés), que la Iglesia trata de individualizar con la prohibición en estos tiempos de las velaciones y con la obligación del ayuno y de la abstinencia sexual conyugal<sup>34</sup>. Asimismo de todos son conocidas, y por esta razón no merecen mayores comentarios, las tentativas en torno al Carnaval, los ritos de fertilidad del mes mayo o la festividad de San Juan Bautista, en cuya censura se utilizan estrategias distintas. La más ambiciosa pasa por la prohibición de algunas celebraciones –el Carnaval, por ejemplo–. En su defecto, otra táctica es delimitar el contenido religioso de la festividad frente a las supersticiones que la amparan, como ocurre, por ejemplo, con las hogueras del día de San Juan, prohibiendo todo rito supersticioso; finalmente, una versión distinta es ya la prevención y control de los excesos lúdicos en las festividades religiosas (danza, embriaguez, etc...). Los argumentos que se manejan para tales censuras

<sup>30</sup> Sínodo de P. Pacheco (Mondoñedo-1534), constitución 14. Sínodo de Diego de Avellaneda (Tuy-1528), libro I, tít. XII.3.

<sup>31</sup> ARCHIVO PARROQUIAL DE SAN JUAN DE CERDEDO (A.P.C.), Libro II de Fábrica. Visita de 23-09-1661, fol. 127.

<sup>32</sup> Sínodo de J. Zorrilla (Mondoñedo), tít. VIII, const. XII.

<sup>33</sup> CHARTIER, R., *Lectures...*, *op. cit.*, pp. 24 y 29.

<sup>34</sup> MUCHEMBLE, R., *Société et mentalités dans la France Moderne, XVIe-XVIIe siècles*. París, 1990, pp. 89 y ss.

son, a la vez, teológicos y morales. Los primeros ligan lo festivo y lo lúdico a supersticiones paganizantes; los segundos, al exceso y la desmesura.

Solidaria de estas tentativas es igualmente la introducción durante el año litúrgico de toda una serie de festividades religiosas, aprobadas y confirmadas por distintos Sínodos, cuya tabla debe estar expuesta en las iglesias y además anunciadas en la misa dominical. Junto a los domingos, estas fiestas quedan convertidas en «días sanctos, en los cuales deve cada uno descansar de sus trabajos y negocios temporales y dar a Dios muchas gracias y loores». Sobre esta base, se justifica entonces la obligación de asistir a «missa entera» y la prohibición de trabajos «en poblado ni en el campo» y «de traer bestias cargadas»<sup>35</sup>. Los mandatos de las visitas pastorales responsabilizan de su cumplimiento en concreto al párroco, quien, en ocasiones, nombra los correspondientes «veedores» para hacer relación de los ausentes y de los que incumplen el descanso dominical, aplicando las multas correspondientes a la luminaria del Santísimo<sup>36</sup>.

El respeto del precepto dominical alcanza también a los taberneros y mesoneros que deben cerrar sus negocios, cuando no durante todo el día, al menos durante la celebración de la misa dominical o de las distintas festividades<sup>37</sup>. La prohibición vale igualmente para la celebración de ferias, aunque la resistencia en este punto es duradera, sin que la Iglesia consiga imponer su ley. P. Saavedra ha recogido precisamente testimonios sobre la inusitada multiplicación en el XVIII del número de ferias y mercados<sup>38</sup>, muchos de ellos celebrados en domingo y festivos, con la consiguiente desaprobación de las autoridades eclesiásticas y párrocos por entender que, por esta causa, «la santificación de las fiestas casi se halla abolida, el culto del Señor desterrado de sus Iglesias, y los días consagrados a Dios, por su total ocupación en cosas de piedad y religión, convertidos en los días de más trabajos, concurrencias profanas de tratos y comercios»<sup>39</sup>. Además de favorecer el incumplimiento del precepto dominical y del descanso laboral, a entender de los curas, se desaconsejaba igualmente la celebración de las ferias en festivos ante el creciente carácter profano que adquieren estas reuniones mercantiles «que el pueblo suele hacer más por diversión, llevando instrumentos músicos como punteros, gaitas, flautas, adufes, sonajas», resultando de esta

<sup>35</sup> Sínodo de F. Manrique de Lara (Orense-1543), const. XXXV.

<sup>36</sup> A.P.C., Libro II de Fábrica. Visita de 1671, fol. 127 vo.

<sup>37</sup> Sínodo de F. Manrique de Lara (Orense-1543), títs. XXXV.2 y XXXVII.12; Sínodo de P. Pacheco (Mondoñedo-1534), const. 2.

<sup>38</sup> SAAVEDRA, P., *A vida cotiá...*, op. cit., pp. 215-217; del mismo autor, *A Facenda real na Galicia do antigo réxime*. Santiago, 1993, pp. 169-173. Señala asimismo este historiador que «las ferias se convierten, desde finales del antiguo régimen, en una forma de sociabilidad de breve duración», en otras palabras, en la expresión «de una cultura profana, creada por una vigorosa civilización tradicional».

<sup>39</sup> Informe del Arzobispo Don Fr. Rafael de Vélez, de fecha 21-06-1825, al Capitán General de Galicia, transcrito por PEREZ CONSTANTI, P., *Notas ...*, op. cit., p. 85.

manera «theatros de perjuros, donde ay blasfemias, trampas, borracheras y otros innumerables pecados»<sup>40</sup>.

La desaprobación eclesiástica de las ferias y mercados dominicales y festivos, por razones a la vez religiosas y morales, encuentra, sin embargo, con la contumaz resistencia del campesinado, hasta el punto de que en la primera mitad del siglo XIX se requiere, a instancias del arzobispo compostelano, la intervención del Capitán General de Galicia. Según relata Pérez Constanti, en 1825 el arzobispo de Santiago, Don Fray Rafael de Vélez, solicita de la máxima autoridad gallega «la traslación de tales ferias a otros días que no sean domingos y principales días festivos». Previamente, el obispo de Orense había establecido por iniciativa propia tal prohibición en su diócesis, que se verá confirmada con cierta posterioridad por la presión ejercida por la práctica totalidad de los obispos gallegos con la Real Orden de 14-04-1829. Pocos años más tarde se procede, sin embargo, a su revocación, sometidas al rey las quejas de distintos ayuntamientos por razones económicas y de los intendentes por razones fiscales, e informado sucesivamente por el Consejo de Hacienda y de Estado. La nueva Real Orden de 30-05-1833 la restablece nuevamente «la antiquísima e inmemorial costumbre de celebrar las ferias y mercados en domingo y días festivos, exceptuando, sin embargo, el jueves y viernes santo y el día de Corpus», debiendo, en todo caso, en los restantes días las autoridades civiles vigilar «con el mayor celo, a fin de que, con motivo de las expresadas ferias, no se cometan irreverencias en los templos y santuarios, ni se falte a la asistencia a los actos del culto diurno»<sup>41</sup>. La resistencia campesina, aunque no tanto por méritos propios cuanto por razones económicas y fiscales expuestas por ayuntamientos e intendentes reales, tiene así su recompensa, pero también las demandas en este sentido de las jerarquías eclesiásticas, que ven confirmada su prohibición en días especialmente solemnes y el control de la autoridad civil del cumplimiento del precepto dominical.

La lucha por el control del tiempo alcanza también a la duración más corta, al día, tratando la Iglesia de erradicar reuniones y diversiones nocturnas de ambos sexos, así como la concepción que, según R. Chartier, las fundamenta: el día pertenece a la Iglesia; la noche, en cambio, es tiempo del juego licencioso<sup>42</sup>. Por esta razón, y debido a las «dissoluciones que pasan», ya desde fechas tempranas del XVI se prohíben «las vigiliyas y juntas que se hazen en las yglesias, o monasterios, hermitas, de noche»; asimismo, participar en «juntas» de ambos sexos después del toque de oración, según mandato expreso de distintas visitas pastorales a lo largo del siglo XVIII.

<sup>40</sup> A.H.D.S., Fondo General, leg. 1214. Expedientes preparatorios del Sínodo compostelano de 1735. En la misma apreciación coinciden otros testimonios eclesiásticos de la época, que catalogan las ferias de «seminarios de vicios, fomentándose particularmente la embriaguez, holgazanería y abandono de sus casas y familias». SAAVEDRA, P., *A vida cotiá...*, op. cit., p. 216.

<sup>41</sup> PEREZ CONSTANTI, P., *Notas...*, op. cit., pp. 85-86.

<sup>42</sup> CHARTIER, R., *Lectures...*, op. cit., p. 27

### 3. La sociabilidad campesina: entre el «regocijo» y la «biaventuranza»

La Iglesia no se conforma con la delimitación del espacio sacro y profano, con el control de las prácticas religiosas y de sus respectivos lugares de celebración; ansía, como hemos visto, controlar el tiempo, pero también disciplinar los cuerpos salvaguardándolos de las posibles ocasiones de caer en la tentación que se da merced a la participación en alguna de las formas de sociabilidad campesina, como romerías, ferias, *muiñadas*, *fiadas*, velatorios y *pitanzas de cofradía*. Las miras de la Iglesia se encaminan por tanto a erradicar o, en su defecto, a disciplinar también estos «ayuntamientos y fiestas».

En primer lugar, el control sobre la sociabilidad que rodea el entorno femenino toma expresión en la preocupación por proteger el honor y la reputación de las mujeres que viven solas, sean éstas «moças viudas o solteras, por que non se case nin halle casamento». P. Saavedra ha tratado en páginas aleccionadoras las prevenciones que tanto entre las autoridades civiles como eclesiásticas suscitan las mujeres que viven «de sobre sí», hasta el punto de que la propia Real Audiencia de Galicia media en el asunto a finales del siglo XVIII, a instancias del obispo Don Francisco Cuadrillero y Mota. La razón, como ya hemos expuesto, es que la condición de solitaria «sin amo» se vuelve sospechosa tanto a los ojos de los regidores municipales como de la jerarquía eclesiástica, ante su exposición «por este medio a los peligros más vergonzosos, atropellando las leyes más naturales y sagradas»<sup>43</sup>.

Aún no siendo los resultados de esta «cruzada» todo lo efectivos pudiera desearse –así parece confirmarlo el incremento de los efectivos de mujeres solitarias a lo largo del XVIII y también de la ilegitimidad–, ciertos progresos parecen haberse obtenido, al menos, en la Galicia occidental desde los años centrales del siglo XVII. Las visitas pastorales remiten la frecuencia de casos extremadamente escandalosos, como los de María de Miguel o Dominga de Santiago, calificadas por el visitador eclesiástico compostelano «como mozas de mala vida que suelen tener trato con diferentes personas y an parido algunas veces»<sup>44</sup>. Simultáneamente, también en las áreas más pobladas del occidente gallego, se asiste a claras tentativas por anular el espacio femenino y las formas de sociabilidad que lo rodean. La razón que se esgrime, ya conocida, es de orden moral. Es por eso que desde los años

---

<sup>43</sup> SAAVEDRA, P., *Economía, Política y Sociedad en Galicia: La provincia de Mondoñedo, 1480-1830*. Madrid, 1985, pp. 611-612.

<sup>44</sup> A.H.D.S., Fondo de Visitas, leg. 1264, f. 53. La Iglesia, en este punto, se enfrenta con la «simple fornicación», es decir, con la creencia bastante extendida, según J. Contreras, entre el campesinado gallego de los siglos XVI y XVII que «tener acceso carnal un soltero y una soltera» con pleno consentimiento mutuo no es un acto pecaminoso. Es, sin embargo, el Tribunal de la Inquisición, ante las supuestas connotaciones heréticas de esta creencia, el que asume la responsabilidad de castigar judicialmente este delito, por lo demás, de extracción rural y campesino. CONTRERAS, J., *El Santo Oficio...*, op. cit., pp. 627-632.

iniciales del XVIII, y tal vez ya con cierta anterioridad, se abre una auténtica campaña contra las mujeres que viven «de sobre sí», especialmente cuando ejercen determinadas actividades sospechosas, como dueñas de tabernas, bodegas... Así, de las tímidas tentativas que mueven en 1735 a la jerarquía compostelana a solicitar de la justicia local que no permita «que las mozas solas estén en una casa y vivan de sobre sí» se pasa ya, a finales del XVIII, a las recomendaciones hechas por los párrocos de la diócesis de Tuy, de que las mujeres «que se emplean vendiendo vino por menor en tabernas públicas, expuestas de esta forma a muchos peligros y desórdenes» sean recogidas por sus familiares más próximos, por vecinos o «por quien mejor se les acomode y sea cristiana costumbre», de tal modo que, de resistirse, se acuda a la justicia seglar para que proceda contra ellas de forma expeditiva<sup>45</sup>.

La prevención contra las mujeres solitarias no resulta exclusivamente de su condición personal, sino también porque la libertad de que disponen puede convertir sus casas en centro de reuniones «viles, infames, con poco temor de Dios», más aún si a ellas acuden personas de distinto sexo, con la consiguiente ocasión entonces para «tener tratos ilícitos, perniciosos y reprobados, con perjuicio de la honestidad y de la fama i honra de muchos» o «para recibir y recetar en sus casas hombres y mugeres que ilícitamente quieren conversar»<sup>46</sup>.

La preocupación por la honestidad femenina se enmarca, en todo caso, en un proyecto más amplio –«de sociedad» lo denomina P. Saavedra–, que no ignora, al lado de los controles ya expuestos, a determinadas formas de sociabilidad profundamente arraigadas en la cultura popular, como *fiadas y muiñadas*, velatorios y *pitanzas de cofradía*, sin olvidar bodas y bautismos y las famosas *cencerradas* o *charivaris*, sobre los cuales nuestras fuentes se muestran absolutamente esquivas.

La prohibición de las *hiladas* nace, ciertamente, de la dificultad de su control –de noche y a deshora–, pero, sobre todo, porque transgreden el orden y el código de conducta que la Iglesia quiere inculcar en el mundo campesino. Dichas hiladas reúnen «sin consideración alguna» a individuos de todos los sexos y edades, cuyos encuentros discurren conforme a una racionalidad propia, que escapa a la tutela eclesiástica, atentadores contra su pedagogía del espacio y del tiempo. Una racionalidad enjuiciada por los clérigos como una auténtica falta de disciplina, de moral, de buen gusto, de ausencia del Santo Temor de Dios que debe presidir las vidas de los fieles. En consecuencia, la valoración por parte de los visitantes episcopales y de los propios párrocos tiene que ser necesariamente negativa, de forma que las condenas se hacen ya frecuentes –ciertamente se venían celebrando hiladas con mucha anterioridad– a partir de los años centrales del XVII, al menos

<sup>45</sup> *Ibidem*, leg. 1214; ARCHIVO DIOCESANO DE TUY (A.D.T), Sección de Visitas. Parroquia de Covelo (1749) y Anguares (1780).

<sup>46</sup> Constituciones Sinodales de Mondoñedo del año 1576, libro IV, tít. II, const. III.

en las diócesis tudense y compostelana. Así, hacia finales del XVII, el párroco de la feligresía de Moreiras (obispado de Tuy), sabiendo que «juntándose moças solteras y casadas, de noche en algunas casas particulares con pretexto de illar», las condena «porque se siguen mayores inconvenientes y graves ofensas a Dios»; igual predisposición observa en una visita de 1782 el canónigo compostelano Don Andrés Sobrino Taboada, quien manda, en primer lugar a los párrocos, «que exhorten a sus feligreses, (...), y mayormente a los padres de familia o cabezas de casa, eviten por todos los medios las congregaciones y juntas de jóvenes de ambos sexos, con motivo de hiladas de lino y de lana (...) y que se mantienen no sólo de día sino hasta la mayor parte de toda la noche», para a continuación prohibirlas porque «no tienen freno» y «opónose a la crianza cristiana, piérdese la vergüenza y el celo del honor, prenda del sexo femenino»<sup>47</sup>. Si se han elegido los anteriores testimonios, separados entre sí por cien años, es para evidenciar la pervivencia de este tipo de «congregaciones» profundamente vinculadas al tiempo muerto del invierno. La realidad de este hecho mueve a los párrocos a solicitar el concurso de la autoridad civil en su acción represiva, y la colaboración de los padres en su acción preventiva.

En la segunda mitad del XVII y principios del XVIII, la prohibición eclesiástica amenaza exclusivamente con la imposición de multas para los infractores y, en ocasiones, con la excomunión; sin embargo, franqueado el primer cuarto del siglo XVIII, en las visitas se proponen ya penas monetarias más onerosas y canónicas más graves, de las que se da cuenta, por ejemplo, en 1764 en la parroquia de San Martín de Razo: «a los que contravinieren les impondrá la pena de excomunión mayor *latae sententiae* y multa de seis reales, y no obedeciendo, se les doblará la multa y agravará las censuras hasta evitarlos de los Divinos oficios»<sup>48</sup>.

A mayores, avanzado el siglo XVIII, aparece ya exigido el concurso de las autoridades locales en esta estrategia represiva, como en el caso de un mandato de la visita de 1782 a la parroquia de Sayar, por el que se estipula «que el cura rector se ponga de acuerdo con el Señor juez secular de este coto, y cobren y exijan tres ducados de multa al dueño de la casa en que se haga la hilada, y un ducado a cada persona que la presencie». El propio Real Acuerdo, a instancias de los obispos gallegos, toma cartas en el asunto, de modo que por los sucesivos autos acordados de 1736, 1745, 1747, 1778 y 1826, ordena a las justicias locales impedir y castigar la celebración «de veladas, o sea reuniones nocturnas de la juventud de ambos sexos, que a título de hiladas u otros trabajos de familia en sociedad, tienen lugar en los pueblos rurales con gran desmoralización y corrupción de costumbres, sin cuyo arreglo no puede haber virtudes ni en el orden social ni religioso»<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> A.D.T. Sección de Visitas. Parroquia de Moreira, fol. 199.

<sup>48</sup> PEREZ CONSTANTI, P., *Notas...*, op. cit., p. 188.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 188.

La confianza que tiene la Iglesia en estas medidas represivas no es absoluta, cuando reclama también la cooperación de los padres y cabezas de familia, basándose en su obligación de cuidar de la integridad religiosa y moral de sus hijos y, por tanto, de poner remedio «para evitar que los jóvenes (...) salgan de noche de sus casas»<sup>50</sup>. Se comprende entonces el tono grave y de censura que adoptan algunos expedientes judiciales contra algunas «madres de familia que convocan a otras mugeres, por la maior parte solteras, y a que las más licenciosas concurren en maior número y con más promptitud y gusto, no tanto por hilar, quanto por executar más libremente llegada la noche sus peligrosas hiladas, porque con algún o algunas tienen sus amores peligrosos, o acaso perniciosos a la honra y conciencia de unos y otros. Así juntos, mientras unos hilan, otros y otras juegan, tocan, cantan y bailan, pero ¿con qué modestia?, ¿con qué recato?, ¿con qué temor de Dios? De estas virtudes ni aún la menor sombra se divisa (...) y lo más detestable es que muchas de estas juntas se hacen en el tiempo santo de Quaresma, ordenado por la Iglesia para llorar las culpas y la muerte del Redemptor»<sup>51</sup>. Es más, este tono de censura puede convertirse en encausamiento judicial contra las personas que permiten que en sus casas tegan lugar dichas hiladas, como sucede con los padres de Gregorio Arca y de la embarazada Phelipa Caramés, acusados todos ellos por el juez eclesiástico compostelano de haber consentido que ambos se juntasen «de noche con otros de su parcialidad, mozos y mozas, asta pasado de la media noche cantando, danzando y tocando panderos y sonagas, y aziendo otras aziones indezentes»<sup>52</sup>.

En su conjunto, estas medidas preventivas y represivas no fueron suficiente sin embargo para erradicar del mundo rural la celebración de *hiladas*; la vitalidad de la sociabilidad campesina mantiene vivas estas reuniones nocturnas contra las que, a lo largo del XIX, prosiguen las denuncias y amenazas de las autoridades eclesiásticas, aunque también sin éxito, vista su continuidad hasta bien entrado el siglo XX, tal como nos lo confirman, entre otros, autores como A. García Ramos y N. Tenorio. La razón de esta pervivencia estaría en su profundo arraigo en la cultura popular, debido a las distintas y diferentes funciones que desempeñaron en ella: económica, en primer lugar, ayudando a pasar las largas noches de invierno; social, porque cohesiona la solidaridad juvenil y comunitaria; sexual, porque estas «juntas de mozos y mozas» son una auténtica escuela de sexualidad,

---

<sup>50</sup> A.H.D.S., Fondo General, leg. 1214. Expedientes preparatorios para el Sínodo compostelano de 1735. A nivel general, ha sido apuntado por I. DUBERT que, desde la segunda mitad del siglo XVI, la Iglesia se interesa por promover «un concepto de autoridad» que, conforme a los patrones cristianos, encomienda al padre de familia el control y cuidado de la descendencia en todos los aspectos, incluidos ciertamente el moral y religioso. DUBERT, I., *Historia de la Familia...*, op. cit., pp. 304-305.

<sup>51</sup> A.H.D.S., Fondo de Provisorato, carpeta 181, nº 11-1707.

<sup>52</sup> A.H.D.S., Fondo General, leg. 1214. Más información en el mismo sentido, Ibidem, leg. 1219.

pero también un escenario comunitariamente admitido para el cortejo, como incluso no dejan de reconocer algunos párrocos. Un cortejo que, en todo caso, respeta ciertas reglas, la vigilancia y la mirada más o menos atenta y permisiva de las adultas casadas.

Si la prevención contra las *hiladas*, como hemos tenido ocasión de comprobar, es extrema, todavía lo es en mayor grado contra las *muiñadas*, de las cuales abominan la autoridades y jueces eclesiásticos, que las califican de «juntas infernales», en donde los mozos solos y sin vigilancia «encuentran (a las mozas) y hazenlas ruindades de que trae consigo la noche, resultando de aquí pendencias, palos, robos, urtos (...) y otras ofensas a Dios Nuestro Señor». Por esta razón, lo que acontece en los molinos, pese a que puede ser también reparado, genera un mayor grado de preocupación entre el clero parroquial, algunos de cuyos representantes llegan a pedir, a mediados del XVIII, que «se haga saber a los jueces, para sí y por sus maiordomos que los registren a lo menos tres veces en la semana, mudando días y horas, acompañándolos hombres de buena vida y costumbres, y allando hombres y mugeres de qualquier estado que sean, no siendo hermanos o marido y muger, por la primera vez la lleven a las casas de sus padres, amos o marido, y a él lo pongan en la cárcel (...), y la segunda se proceda con todo rigor contra ellos»<sup>53</sup>. La justificación de esta severidad estriba, por una parte, en «no ser mui onestos dichos rrettosos», y, por otra, en las consecuencias que de ellos resultan: la promiscuidad sexual, el desdoro de la honra de las mozas, su posible preñez, y con ello la posibilidad de pedir reparación mediante «espontáneas» o, incluso, mediante el cumplimiento de las «palabras de matrimonio», algo que, en un buen número de casos y en este último supuesto, exige el recurso a los tribunales de justicia. En el curso del proceso judicial salen a la luz las disensiones entre las familias, aparece la sospecha de que se «haya copulado ylicitamente» bajo la promesa formal de matrimonio y hasta es posible que con más de una moza por un mismo galán. Estas consecuencias son precisamente el motivo más inmediato de su reprobación y castigo por la Iglesia, a la que preocupa también, de acuerdo con el modelo de matrimonio cristiano de inspiración paulina, que la sexualidad se realice fuera de los estrictos cauces conyugales y con una libertad y naturalidad, como de la que hace gala la molinera Juana González y los hermanos Francisco y Juan Albor, quienes, una noche de junio de 1733, «después de la medianoche se fueron para los molinos y en ellos durmieron con la dicha Juana»<sup>54</sup>.

La estrategia de la Iglesia contra *fiadas* y *muiñadas* pasa entonces por su prohibición y erradicación, con los resultados ya conocidos. En otros casos el objetivo se limita a la «depuración» de las facetas irreverentes profanas y festivas; este es el proceder, por ejemplo, con velatorios, romerías y *pitanzas de cofradías*.

<sup>53</sup> A.H.D.S., Fondo General, leg. 1214.

<sup>54</sup> A.H.D.S., Fondo de Provisorato, carpeta 18AC, n° 16.

Con motivo de algunos Sínodos de la primera mitad del XVI, la autoridad eclesiástica aprovecha la ocasión para dictar ciertas prohibiciones sobre algunas costumbres ligadas «a los mortuorios y honras fúnebres». De esta forma prohíbe los banquetes en los «días de finados», con expresa mención de la asistencia de clérigos, a la vez que su celebración en el interior de las iglesias, «donde comen y beven y ponen mesas y, lo que es peor, ponen jarros y platos encima de los altares, haziendo aparador de ellos»<sup>55</sup>. La interdicción se extiende a la costumbre practicada por los jóvenes de pedir pan en la casa de los difuntos «en los días que hazen honras y dizen missas, que llaman de los plazos». Asimismo, como señalan A. García Ramos y P. Pérez Constanti, las reprobaciones eclesiásticas se dirigen contra otra costumbre inmemorial como es la del *duelo* y de las *plañideras*. Las actuaciones en este sentido tanto de la autoridad eclesiástica como del poder monárquico son muy antiguas; según aduce A. García Ramos, su prohibición aparece ya en los concilios Bracarense y primeros compostelanos, pero también en distintas recopilaciones legislativas castellanas<sup>56</sup>. La eficacia de estas disposiciones no parece, en todo caso, ser radical, porque todavía a finales del XVIII los visitantes denuncian la costumbre del *duelo*. Así, en la visita cursada en 1782 a la parroquia de Sayar (obispado de Santiago) se vuelve a recordar a su párroco el mandato de una anterior realizada en 1742, instándole a que «no permita llantos, gritos, ni otros extremos ridículos en la Iglesia con motivo de entierros; eche fuera de ella al hombre o mujer que los cause, y cuando no baste la persuasión del rector, válgase del mayordomo pedáneo o juez merino y déense dos días de cárcel al rebelde y contumaz que no obedezca al cura»<sup>57</sup>. De la continuidad hasta tiempos más o menos recientes del llanto de *pranxideiras* hablan en su favor las descripciones que de esta costumbre hacen, entre otros, N. Tenorio y V. Risco<sup>58</sup>.

Una preocupación muy semejante demuestran las autoridades eclesiásticas en el control de los *velatorios*, por «las diversiones impropias» en que a menudo derivan, consideradas como comportamientos blasfemos, irreverentes, propios de ignorantes, que no respetan el Santo Temor de Dios. Se comprenden así las lamentaciones del arcipreste de Besoucos (obispado de Santiago) ante la costumbre que tienen sus feligreses «de velar los difuntos pasando noches en juegos, regocijos

<sup>55</sup> Sínodo de A. Guevara (Mondoñedo-1541), const. 3.

<sup>56</sup> A. García Ramos cita en concreto las Leyes de Toro, Partida 1ª, tít. IV, leyes 99 y 100; las Ordenanzas de Castilla, libro II, tít. I, ley 7; Novísima Recopilación, libro I, tít. I, ley 9, y tít. III, ley 2. Por su parte, Pérez Constanti da noticia de su prohibición por Juan I en 1380. GARCIA RAMOS, A., *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la región gallega*. Madrid, 1912, p. 24; PEREZ CONSTANTI, P., *Notas...*, op. cit., p. 187.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>58</sup> TENORIO, N., *La aldea gallega (Estudio de derecho consuetudinario y economía popular)*, en DURAN, J.A. (ed.), *Aldeas, Aldeanos y Labriegos en la Galicia Tradicional*. Madrid, 1984, pp. 284-287; RISCO, V., «Etnografía: cultura espiritual», en OTERO PEDRAYO, R., *Historia de Galiza*. T. I. Madrid, 1979, pp. 599-600; GARCIA RAMOS, A., *Arqueología...*, op. cit., pp. 23-24.

y diversiones impropias a la vista del horror que debe causar el cuerpo muerto». Aunque todavía más expresivo es el arcipreste de Bama en su informe remitido por las mismas fechas que el anterior (1735) al Provisor, en el que se señala que en las parroquias a su cargo «cuando muere alguna persona concurren de noche a la casa del difunto assi de los lugares de la misma feligresía, como de otras circunvecinas, y aún a veces de una legoa y más de distancia, con el piadoso pretexto de Rogar a Dios por el ánima del Difunto, los jóvenes de uno y otro sexo, y después de rezar sin espíritu ni devoción algunas oraciones, y sin reparar ni considerar el funesto espectáculo que tienen a la vista, olvidando el temor de Dios, y aquel tan saludable desengaño (...) comienzan sus perversas diversiones y juegos, (de manera que) ya no tiene lugar allí la modestia ni el recato, (sino) los chistes provocativos, las palabras obscenas, las vistas licenciosas, con tocamientos torpes y otras monstruosidades son entretenimiento de la inconsiderada juventud, y aún tal vez de parte de más crecida edad. No se contentan con soltar la rienda a esta disolución, sino que tal vez pasan a perder el respeto a lo Sagrado; a sucedido alguna vez quebrantar la cruz, contrahacer la procesión del entierro y el oficio de la sepultura, y lo que causa horror sólo de pensarlo, apostar a quién con más ligereza avía de saltar por encima del féretro (...) Después de pasar estos y otros desórdenes semejantes, unos se retiran a sus casas, otros se quedan en la del difunto; lo que muchas veces sucede por los caminos son verdaderamente obras tenebrosas, y que no menos las que se ejecutan a la presencia del cadáver, acostados promiscuamente hombres y mujeres»<sup>59</sup>.

Este comportamiento, posiblemente un tanto exagerado por el arcipreste de Bama y difícilmente generalizable, desde la racionalidad de la cultura popular tal vez no deba ser calificado como una falta de compostura o una irreverencia ante la presencia física de la muerte, cuando sabemos, por otros estudios, de la honda actitud religiosa que a nivel individual y particular despiertan, paradójicamente, los instantes finales de la vida<sup>60</sup>. La Iglesia lo persigue porque contraviene frontalmente su pedagogía del espacio y del tiempo, pero también por razones morales, aunque, desde la propia racionalidad campesina, son ocasiones que sirven para cohesionar la solidaridad de los grupos de jóvenes, y acercar el mundo de los vivos y de los muertos, como también ocurre en el día de Difuntos, en el que se compaginan responsos y misas con celebraciones festivas en los propios

---

<sup>59</sup> A.H.D.S., Fondo General, leg. 1214. Expedientes preparatorios para el Sínodo compostelano de 1735.

<sup>60</sup> BARREIRO, B., «El sentido religioso del hombre ante la muerte en el Antiguo Régimen. Un estudio sobre archivos parroquiales y testamentos notariales», in *Actas I.J.M.A.C.H.*, Santiago, 1975. Tomo V; GONZALEZ LOPO, D., «La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los siglos XVII y XVIII», in *Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada*. Santiago, 1984, vol. II.; REY CASTELAO, O., «La muerte en Galicia: actitudes religiosas ante el más allá», en *Jornadas de Historia de Galicia*, Orense, 1988; GONZALEZ LOPO, D., «La evolución del asociacionismo religioso gallego en la segunda mitad del XVIII: el arzobispado de Santiago», en *VII Encuentros de Historia y Arqueología*, San Fernando, 1991.

cementerios (banquetes, danzas, etc...). Sin embargo, cómo es lógico, entre la autoridad eclesiástica predomina la visión de lo blasfemo e irreverente porque cuestiona el sentido cristiano de la vida y de la muerte; de ahí que exija una «depuración» de los excesos a través de una limitación del número de asistentes y su control en la manera siguiente: «después del anochecer de las casas y lugares del contorno ni hombres ni mujeres (vayan) a casa del difunto y sólo puedan estar en ella de noche cuatro o seis personas honestas para velar el difunto y acompañar a su familia, las cuales hayan de ser nombradas por el cura de los feligreses de cualquiera de las cofradías que aya en la parroquia»<sup>61</sup>. Esta medida, que no todas las autoridades diocesanas de la época asumen, no posee una eficacia absoluta a corto plazo, dado que todavía a finales del XVIII existen testimonios en la provincia de Santiago sobre los excesos y desórdenes nocturnos de los *velatorios*, pero, aún así, los progresos son innegables. Habría que decir, por otra parte, en favor de los asistentes que de las «llamadas al orden» también se hacen merecedores algunos ordenados, a quienes se recuerda la obligación de guardarse «de las juntas que se hacen en las honras de los difuntos», evitando «los excesos en el comer y beber, del que resultan graves inconvenientes y ofensas a Nuestro Señor, que la experiencia lo ha mostrado; y que los clérigos coman en mesa a parte de los seglares porque, mezclándose con ellos, además de otros graves inconvenientes se sigue la indecencia de estar en pie los clérigos y sentados los seglares, y algunas veces llega a tanto el exceso que los clérigos sirven a la mesa a los seglares»<sup>62</sup>.

La misma estrategia de «depuración» y control seguida contra los *velatorios* se aplica a otras formas de sociabilidad ligadas a devociones populares, como son las romerías y las *cofradías de comida*. Según se estipula en las constituciones de algunas de ellas, puesto que no todas son «de comer», el día de su santo patrono o de su advocación es obligado «se haga comida (...), y es costumbre, para los clérigos y todos los más cofrades, y sean obligados a comer todos a mesa por maior veneración de la fiesta no teniendo lexítimo impedimento». Le corresponde, en consecuencia, a los sucesivos mayordomos aprovisionar, «aviendo dinero para dar de comer a los cofrades, de dos libras de carne y un panesillo de cuatro quartos y tres netos de bino tinto a los que fueren a comer a donde se diere la comida y a los que llebaren escotes». Para ello «debe matar y tener provisión de carne, pan y vino», también «para los que vinieren de fuera y no consienta que ninguna persona en dicha cofradía venda pan, vino, ni carne, mientras obiere della»<sup>63</sup>. Las cantidades

<sup>61</sup> A.H.D.S., Fondo General, leg. 1214. Expedientes preparatorios para el Sínodo compostelano de 1735.

<sup>62</sup> ARCHIVO CATEDRALICIO DE MONDOÑEDO. Expedientes preparatorios del Sínodo de A. Valdés.

<sup>63</sup> A.H.D.S. Archivos Parroquiales. Parroquia de San Martín de Canduas, Cofradía del Santísimo Sacramento (1650-1752), const. 6. En parecidos términos se expresan las constituciones de las cofradías de San Bartolomé y San Roque (Santa María de Traba), de San Pedro (San Pedro de Cambás), del

así vendidas quedan registradas anualmente en las contabilidades de las respectivas cofradías. Por ejemplo, en la del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora del Rosario de la parroquial de Tomonde (obispado de Santiago), el consumo anual en el quinquenio 1655-1659 es de una res vacuna, ocho piezas de ovino-caprino y dos moyos de vino, mientras que entre los años 1715-1719 las reservas, por el lógico incremento del número de cofrades, también aumentan, en este caso, a dos cabezas vacunas, doce ovinas y 3,5 moyos de vino. Los ejemplos pueden multiplicarse, aunque el consumo de viandas depende, en cada caso, del número de cofrades y de foráneos asistentes. A menudo este «yantar», como también los actos religiosos, están acompañados «para regosijo de la fiesta» por un «gaitero» o «músico». La comida frecuentemente se cierra con la distribución de los víveres sobrantes, bien por el sistema de reparto a escote entre los cofrades o bien por el sistema más habitual de «puxa pública», rematándose en el «maior postor»<sup>64</sup>.

Los «graves ynconbenientes y ofensas a Dios Nuestro Señor» que se siguen de estas pitanzas en «las quales se juntan hombres y mugeres» van a motivar que, desde principios del XVIII como fecha más temprana, los visitantes las prohíban o, en su defecto, ordenen como alternativa la distribución por el mayordomo «de pan, vino y carne con obligación de comerlas los cofrades en sus cassas, en que no ay los peligros que comiendo juntos». Sin embargo, esta norma no tiene un carácter general, habida cuenta de que las visitas de la diócesis de Santiago registran este mandato en un arco cronológico que va desde la fecha

---

Santísimo Sacramento y Nuestra Señora del Rosario (Santa Marina de Tomonde), del Espíritu Santo (San Julián de Arosa), del Santísimo Sacramento (San Vicente de Aguasantas y San Martín de Figueroa), de San Roque (Santa María Magdalena de Montes y San Juan de Cerdedo), de Nuestra Señora del Rosario (Santo Tomé de Quireza), etc...

<sup>64</sup> Los ingresos por pujas aparecen contabilizados en el «cargo» de las cuentas anuales; por ejemplo, en la cofradía del Santísimo Sacramento de la parroquial de Tomonde para el ejercicio de 1640 son los siguientes:

«...Más se le corgan ochenta y dos rs. de dos cueros que se vendieron en pujas.

Más 26 rs. de sebo que se vendió en pujas.

La pellica de una cabra en cinco rs. vendida en pujas.

Más ocho quartos de un pelejo de carnero.

Más un real del hígado de una vaca.

Más tres rs. de los pies y cabeças de vacas en tres rs.

Más 28 quartos de los ubres de las vacas.

Más dos lenguas en quatro rs. en pujas.

Más diez y ocho quartos de las tripas y bofes de las vacas.

Las yngles de las vacas en dos rs.

Más quatro rs. y veintiocho mrs. de pujas de pan.

Más treze rs. y medio de votica.

Más diez y ocho rs. de votiva y cossas que se vendieron...»

FUENTE: A.H.D.S. Archivos Parroquiales. Santa Marina de Tomonde. Libro I de la Cofradía del Santísimo Sacramento y Nuestra Sra. del Rosario.

más temprana, en 1708, a la más tardía, en 1778<sup>65</sup>. En el obispado de Lugo existen igualmente testimonios en las décadas de 1760 y 1770. Esta cronología diferencial viene explicada, por un lado, por la inexistencia de una línea de actuación firme y uniforme de la autoridad eclesiástica en la materia, y, por otro, por la resistencia del campesinado ante el consentimiento más o menos tácito de los párrocos. El Sínodo Diocesano de Don Cayetano Gil Taboada (1746) se pronuncia ya, en el primer caso, de una forma explícita y con carácter general al prohibir «que en adelante ninguna Cofradía sea de comida, ni el Mayordomo della la dé, ni el Cura la consienta, ni nuestro Provisor y Jueces den licencia para ello en manera alguna»; a continuación flexibiliza, sin embargo, esta prohibición al permitir «las Cofradías que se llaman de Porciones, esto es: que se reparta cierta porción de carne y pan a cada uno de los cofrades para que lo lleven y coman particularmente en sus casas»<sup>66</sup>. Esta flexibilidad, junto con la indiferencia del campesinado a la normativa y el mayor o menor rigor en su aplicación por el párroco, explica, según las feligresías, la mayor o menor permanencia en el tiempo de «estas juntas de comida y bebida». Así, en la visita cursada a la parroquia de San Vicente de Aguasantas (obispado de Santiago) se les recuerda a los cofrades del Santísimo Sacramento la prohibición que pesaba sobre la comida desde la anterior visita de 1708, de la que por otro lado venían haciendo caso omiso<sup>67</sup>. Se pueden citar otros ejemplos de «indocilidad» campesina frente a una normativa eclesiástica, la cual se propone como objetivo, además de eliminar los elementos festivos y profanos de las cofradías, que estas «se conserben y mantengan, empleando las caridades y más limosnas en misas y sufragios». No siempre lo consiguen, porque, como ha señalado P. Saavedra, en algunos casos los cofrades se niegan a contribuir a ésto con sus anales y caridades, algo que terminará causando la desaparición de la cofradía<sup>68</sup>. Ahora bien, lo más frecuente, según resulta de la consulta de una treintena de ellas de la diócesis de Santiago, es que desaparezcan las pitanzas, procediéndose a la reforma de sus respectivas constituciones y, por tanto, a la anulación de las cláusulas relativas a «la obligación de dar comida».

---

<sup>65</sup> Entre las cofradías consultadas, la prohibición de «dar comida» más temprana data de 1708 (Cofradía del Santísimo Sacramento de San Vicente de Aguasantas); la más tardía, de 1778 (Cofradía de San Roque de Santa María Magdalena de Montes; cofradía de San Benito de San Benito de Pardesoa); entre ambas fechas, otros años de prohibición son 1721 (Cofradía de San Bartolomé y San Roque de Santa María de Traba), 1724 (Cofradía del Santísimo Sacramento de Santa Marina de Tomonde), 1754 (Cofradía del Santísimo Sacramento de San Martín de Canduas), etc...

<sup>66</sup> Sínodo Diocesano de D. Cayetano Gil Taboada (Santiago-1746), tít. XXVI, const. IV.

<sup>67</sup> A.H.D.S., Archivos Parroquiales. Parroquia de San Vicente de Aguasantas, Cofradía del Santísimo Sacramento, ff. 29-30 y 54 vo.

<sup>68</sup> SAAVEDRA, P., *A vida cotiá...*, op. cit., p. 215.

#### 4. Conclusiones

En la Galicia del Antiguo Régimen, el proceso de aculturación que trata de disciplinar los cuerpos y las almas, así como de controlar el espacio y el tiempo tanto sagrado como profano, encuentra en las formas de sociabilidad campesina, como hemos tenido ocasión de comprobar, su más explícito frente de actuación. La responsabilidad de su puesta en marcha recae casi exclusivamente sobre el clero, con el relativo concurso, y siempre a instancias de los insistentes reclamos efectuados por la jerarquía eclesiástica, de las autoridades civiles. Además, en este conflicto que enfrenta a la Cuaresma y al Carnaval, la diversidad de frentes se compagina con la variedad de estrategias.

Antes de Trento a través de los Sínodos, y con posterioridad por medio de sus constituciones, visitas parroquiales, así como por efecto de la represión judicial, la autoridad diocesana emprende una campaña de «sacralización» de la figura y de la función del sacerdote, como también de moralización de sus costumbres, dictando normas al caso y prohibiendo su presencia en lugares (tabernas) y su participación en «regocijos y rretosos» (juegos, banquetes, bailes, etc...) fuertemente arraigados en la sociabilidad popular. Con ritmos de aplicación y desarrollo distintos según las diócesis –las interiores conocen un mayor retraso– y según la condición –el clero expectante es más reactivo–, a la altura de la segunda mitad del siglo XVIII los progresos en este doble proceso son sustanciales, aunque, como han señalado B. Barreiro, P. Saavedra e I. Dubert, todavía incompletos. La «clericalización» se entiende así como una condición previa a la «cristianización» del campesinado, entre el cual la familiaridad con lo sagrado o, si se prefiere, la confusión entre lo sacro y lo profano, exige una acción de la que resulte una nueva pedagogía del tiempo y del espacio conforme al modelo cristiano. En consecuencia, aparecen como objetivos claves, por una parte sacralizar «el espacio y el tiempo del Señor», y por otra, controlar los espacios profanos –tabernas, sobre todo– y erradicar, o cuando menos «depurar», determinadas formas de sociabilidad popular (romerías, ferias, hiladas, muiñadas, cofradías de comida). Las estrategias puestas en práctica varían en cada caso, como también su eficacia. La vitalidad de la sociabilidad campesina y, por extensión, de la cultura popular madura resistencias frente al «proyecto de sociedad» eclesiástico, hasta el punto que la cronología que diseñan el conjunto de dichas resistencias en Galicia no concuerda a la perfección con la establecida en otras regiones europeas, cuyas fórmulas de sociabilidad parecen plegarse con mayor rapidez y facilidad a las directrices establecidas por los poderes dominantes<sup>69</sup>. En palabras de P. Saavedra, la «cuarentena tridentina» o, si se prefiere, «la cuaresma perpetua» no triunfa plenamente sobre «el carnaval», en parte porque para la

<sup>69</sup> Al respecto véase DUBERT, I., «A cultura popular...», *op. cit.*, pp. 241 y ss.

mentabilidad campesina «regosijar la fiesta» y «serbir y alabar a su Divina Magestad» no son modos incompatibles, sino simplemente las dos caras de la vida: profundamente religioso, el campesinado es, a su vez, vitalmente sociable<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup>Ibidem, pp. 217-218.