

UNIVERSITARIA

¡VIVA EL-REI!

Ensaio medievais

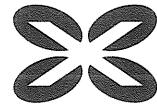
Deseño da colección: RE-VISION

© Carlos Barros Guimeráns, 1996
© Edicións Xerais de Galicia, S.A., 1996
Dr. Marañón, 12. 36211 Vigo
ISBN: 84-7507-961-X
Depósito Legal: S.146-1996
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Varona , S.A.
Polígono Industrial "El Montalvo", P. 49
37008 Salamanca

Reservados todos os derechos. De conformidade co disposto no artigo 534-bis do Código Penal vixente, poderán ser castigados con penas de multa e privación de libertade, quen reproduziran ou plaxiaran, en todo ou en parte, unha obra literaria, artística ou científica fixada en calquera tipo de soporte sen a preceptiva autorización.

Carlos Barros

EDICIÓN XERAIS DE GALICIA



do. Ora que se volve ao tema da Idade Media, é de recordar que o seu estudo en Galicia, e en particular no norte, é de pouca antigüidade. Aínda que existan numerosos estudos de historiadores galegos, a maior parte deles se centra en aspectos de menor relevancia, ou que se limita a tratar de forma fragmentaria e descontextualizada. Ainda que existan numerosos estudos de historiadores galegos, a maior parte deles se centra en aspectos de menor relevancia, ou que se limita a tratar de forma fragmentaria e descontextualizada.

Algunhas das temáticas que se abordan en este volume, como a cultura popular, a cultura material, a cultura urbana ou a cultura rural, son temas que se venían estudiando en Galicia, e en particular no norte, desde os primeiros anos do século XX.

INTRODUCCIÓN

Sempre me preguntei por que a historia medieval ten tanto éxito nas obras de ficción, mentres os estudos científicos, en España, de grande calidad, só interesan ós especialistas. A responsabilidade é primeiramente nosa, e cómpre encadrala nese grave problema, que seguimos arrastrando, da desconexión entre Universidade e sociedade. Teño para min que o mellor historiador é aquel que sabe compaxinar o rigor da investigación histórica coa función social –global e teórica– da historia. A Idade Media ofrece, neste sentido, unha morea de posibilidades para comprendermos este presente desacougado, esta fin de época, onde mesmo parece que o futuro nin existe: situación que se asemella abondo ó supostamente decadente século XV galego, tempo e lugar nos que transcorren os traballos que agora presentamos.

Metáfora planetaria

A diversidade e dispersión de temas que abordamos nestes ensaios é soamente aparente. E non estamos a falar da certa homoxeneidade espacial, temporal, ata documental, da nosa pescuda, senón da metodoloxía seguida nesta

e noutras investigacións nosas sobre a Galicia baixomedieval, que poderíamos, metaforicamente, estimar como planetaria. Os temas e enfoques foron esgallados dun tema central, estrela –a revolta dos irmandiños–, moi significativo como causa e como efecto, co que establecen unha relación de asociación, complementariedade e/ou de oposición, cun obxectivo claro: dar unha explicación global do outono medieval –que é asemade primavera de modernidade–, máis complexa e real cá esgotada metáfora de niveis superpostos e desartellados: economía (ou xeografía) / política (ou sociedade) / cultura (ou mentalidades).

A propia dinámica académica que nos leva a participar en congresos, conferencias e revistas especializadas, axuda a intentar este xeito de multiplicarmos as investigacións vendo de non perder a estratexia de conxunto. A dispersión das versións anteriores destes ensaios en diversas publicacións especializadas, recobra deste xeito a súa coherencia global. Así como o sistema planetario serviu para representar realidades microfísicas (subatómicas) e macrofísicas (cosmolóxicas), de seguro que haberá de valer para representarnos a realidade histórica moito mellor cá vella relación unilateral entre base e superestructura, e as súas derivacións tripartitas e cuatripartitas.

A nosa hipótese, amplamente confirmada na práctica, é que o levantamento popular-nacional de 1467 constitúe o acontecemento principal para entendermos a fin da Idade Media e maila transición á Idade Moderna no reino de Galicia, máis incluso cá propia intervención do novo Estado dos Reis Católicos, posterior e subordinada historicamente ó que logo os galegos chamamos a revolución dos irmandiños.

Desta maneira, interesounos (I.1) como vivía sinceramente o modelo cabaleiresco a pequena nobreza que, en grande parte, participou na revolta; para o cal tivemos que utilizar unha fonte, case descoñecida, na beira oposta do nobiliario de Aponte, onde se louva ós grandes cabaleiros

malfeiteiros e inimigos dos populares en 1467. Estudiando a violación como factor mobilizador, atopámonos con casos sonados que relacionaban, directa ou indirectamente, forzamento de mulleres cun dereito señorial: o dereito de pernada (I.2); a corroboración da súa vixencia foinos posible, hai que dicilo, porque buscamos os datos alén do dereito escrito nas fontes que tiñan a súa orixe na oralidade e na conflictividade social e política.

Cabaleiros, mulleres e... xudeus (I.3): abraíados pola fraternidade proclamada de cristiáns e xudeus contra as fortalezas, indagamos as relacións interrelixiosas para concluír que unha característica da Galicia medieval foi unha excepcional tolerancia cara á minoría xudía. E faltábanos Portugal (I.4): buscamos onda o Miño a fronteira e achamos unha cancela, tradicionalmente aberta, a piques de se pechar por obra dun Estado emerxente que parou na beira do río, o mesmo cós rebeldes da irmandade uns anos antes, onde se ve, outra volta, a base social dese lento proceso de unificación peninsular que nos afastou de Portugal –nación filla da Galicia altomedieval–, unha vez fracasados os dous intentos baixomedievais de xuntar as Coroas de Castela e Portugal (1366-1369, 1474-1479).

Cabaleiros verdadeiros e mentireiros, mulleres seica forzadas por consenso, xudeus admitidos como irmáns, portugueses e galegos antes da xenreira mutua, e no cerne, dicimos: a grande revolta que ilumina o noso escenario, e que, se cabe dun xeito máis directo, informa os catro traballos da segunda parte deste libro, que podemos considerar, dalgunha forma, continuación de *A mentalidade xusticeira dos irmandiños* (Vigo, 1988; Madrid, 1990), que tivo unha óptima recepción entre dous tipos de lectores definidos: un público culto interesado pola historia de Galicia (versión galega); estudiantes de historia de varias universidades españolas (segunda versión en castelán), que, malia a “imposición” do libro por colegas profesores como lectura de curso, sei que o lerón con ledicia.

Convencidos de que as fontes e os feitos históricos se descobren ó mesmo tempo que se constrúen, analizamos criticamente a evolución desigual seguida polas fontes irmanniñas, vendo como a súa diversidade e parcialidade influiu na interpretación e mitificación dos feitos de 1467-1469, desenvolvendo para iso o concepto de «coñecemento non baseado de fontes» de Jerzy Topolsky (II.1). Logo destes momentos claves da historiografía galega, é dicir, o descubrimento no século XIX e o redescubrimento, na última década, dos irmanniños como feito histórico, pasamos a tirar consecuencias do uso alternativo do poder da xustiza como unha inversión de valores sociais e probadas orixes populares do Estado moderno (II.2).

Rematabamos *Mentalidade xusticeira* falando dos límites metodolóxicos daquel estudo, centrado no sentimento de agravio, e chamabarnos a atención sobre outros resorates psicosociais da revolta; pois ben, corresponde agora investigarmos a mentalidade antiseñorial que dá conta da fonda participación da xente común do campo e da cidade (II.4), e o monarquismo popular (II. 3) que ademais de lexitimar así mesmo move ós revoltados, que berraban “¡Viva El-Rei!” cando asaltaban as fortalezas. Semellamos tan representativo este imaxinario realista da complexidade medieval que acordamos servirnos do único lema documentado dos irmanniños para dar título a este conxunto de oito ensaios (redactados orixinalmente entre 1988 e 1994). Conscientes, ademais, de que a dobre función da monarquía medieval da que falamos no texto, é un fenómeno de longa duración, e segue a ser unha cuestión de actualidade, como se viu en España o 23 de febreiro de 1981.

Imaxinario real

O pensamento simplificador abre a cotío falsas alternativas que atrancan a comprensión de mundos tan paradoxais como o medieval –ou, noutra dimensión, o mundo

presente-. Para evitalo estudiamos os temas como complementarios dialécticos, mediante oposicións binarias de tipo dinámico, alternativas que coexisten, no cadre dun enfoque planetario, global, onde forzas de atracción-repulsión manteñen unidas antinomias aparentes (a dobre tendencia en I. 3, ou a dobre función en II.3). No caso que nos ocupa, as dicotomías que cómpre sublinharmos son: imaxinario / real e força / consenso.

Na Idade Media as representacións imaxinarias veñen sendo parte indispensable da realidade obxectiva, de forma que esta non se comprende sen aquelas. O lector atopará exemplos abondo neste libro que o demostran: a inseparabilidade do modelo literario e da práctica social cabaleirescos (I.1); a compatibilidade do imaxinario antixudeu coa racionalidade da tolerancia (I.3); a xustaposición da fronteira política, imaxinaria, sobre un *continuum* económico-social e cultural (I.4); a transformación do imaxinario monarquista, real no sentido de realeza, nunha força social, real no sentido de realidade (II.3); a simbiose entre conciencia e utopía antiseñorial que tan ben explica a experiencia de vivir sen señores, cando o imaxinario se fai real (II.4). Os mitos modernos amosan, asemade, ter a súa base real medieval (a novela de cabalerías, a España das Tres Culturas, o dereito de pernada). Mesmo a invención historiográfica dos irmanniños, no dobre sentido do termo, achádego e recreación novelada, é obra de realidades tanto obxectivas coma imaxinarias (neste caso a subxectividade romántico-galeguista) (II.1).

A realidade e a súa representación mental van tamén xuntas se o que analizamos é a bipolaridade forza-consenso, mecanismo fundamental da sociedade medieval. Marx insistiu, xustamente, no carácter extraeconómico de detracción de excedente no feudalismo, o que levou ós seus epígonos economicistas, maioritarios ata hai ben pouco, a simplificaren falsamente –outra volta, imaxinariamente– a existencia real do binomio explotados / explotadores, coi-

dando que só a forza e a opresión explicaba a relación –sumamente complexa e bidireccional– vasalos / señores. Gramsci substituíu o concepto de dominación polo de hexemonía, que reúne nun todo –a xeito de vasos comunicantes– a coacción exercida polas clases dirixentes e o consentimento que dan as clases subalternas. A nosa investigación vai na mesma dirección, cxa peculiaridade de que indagamos a relación entre a forza e o consenso cando este último entra en crise e chega a se metamorfosear no primeiro, no intre en que os vasalos fan uso –alternativo– da forza contra os señores dirixentes.

A práctica detectada do dereito de pernada (I. 2) comporta unha combinación entre a força (do señor, do costume) e o consenso (dos vasalos, maridos, pais e irmáns, e poida que das propias mulleres), moi inestable a finais da Idade Media. A administración da xustiza, pola súa banda, é unha relación de poder, mais tamén de mentalidade, de forma que cando o poder señorial perde o consenso dos gobernados a xustiza vólvese contra el (II. 2). Outra componente esencial da mentalidade hexémónica medieval, que depende completamente do consenso dos vasalos, é a representación do Rei, que devén forza social antagonista do poder señorial (II. 3) dun modo que resulta, certamente, incomprensible para quen sexa incapaz de rebasar a metáfora mecanicista dominantes / dominados. A relación social entre señores e vasalos depende, pois, tanto da força coma do consenso: en último termo, cando os señores perden o consenso e a força, os vasalos de feito deixan de ser señores e intentan vivir sen señores (II.4).

Galicia, regra e excepción

Os resultados do noso programa de investigación, que dura xa nove anos, sobre o reino de Galicia no século XV, teñen a virtude, ou o defecto, segundo se mire, de abraiar a algúns polo que veñen contradicir, ou apartarse, do acepta-

do comunmente nestas mesmas temáticas no ámbito castelán-leonés, ou mesmo europeo. Este *décalage* é involuntario pola nosa banda, polo menos ó principio; agora coadxuva a tirar tódalas consecuencias das nosas procuras.

Algunhas mostras dos lugares comuns que estamos a cuestionar: o dereito de pernada tíñase como algo mítico, imaxinario, non real (ó revés cá monarquía, entre nós); nas relacións xudeu-cristiáns predomina a violencia, non a tolerancia; a xustiza é unha atribución do poder señoril, non unha plataforma de poder dos vasalos; o Rei nos conflictos apoia ós señores contra os vasalos, xamais ó revés; os campesiños e a xente común aceptan pola forza o sistema señoril non por consenso, e non están, polo tanto, en condicións de revoltarse, global e exitosamente, contra os seus señores...

Adeline Rucquoi, nunha reseña de *Mentalidade xusticeira*, publicada en *Annales* (nº 5, set.-out. 1991, pp. 1132-1134), anunciaba con grande perspicacia o sentido perturbador desta nosa exposición: resituar os roles do Rei, da nobreza, do pobo, na transición ós tempos modernos na Coroa de Castela. Facemos votos para que estas nosas contribucións sirvan para abrir un debate ó respecto; cuestión nada doada —o debate— como vimos de constatar na presentación dos tres volumes das actas de *Historia a Debate* (Santiago, 1995, p. 9).

De primeiras, argallamos que a Galicia tardomedieval era unha excepción radical, sendo como era un reino periférico respecto dos grandes poderes peninsulares, sobre feudalizado no século XV e cunha importante tradición de revolta que se concreta no estalido organizado de 1467, trastocando xa que logo os datos tidos por habituais do paso á modernidade. Semellábanos que a fin da Idade Media galega expresaba de xeito radical, e polo tanto claramente, tendencias que estaban presentes, latentes, na Coroa de Castela, nos reinos peninsulares, na Europa da época. Pero agora coidamos que hai que ir alén diso. Poi-

da que Galicia sexa máis regra que excepción, ¿ten sentido considerarmos a Castela medieval como o centro dun sistema social articulado que abrangue tódolos territorios da Coroa? Soamente se falamos de historia política, acontecemental, epidérmica, podemos entender os feitos de Castela máis representativos cós feitos de Galicia para a comprensión da historia medieval da España cristiá occidental. Algo semellante tense dito, e coñ algunha razón, de Francia en relación coa Europa feudal. Xustamente, o que caracteriza o feudalismo é a fragmentación do poder e do espazo social; non existen, por conseguinte, centros e periferias ó xeito do que acontecerá despois no mundo moderno e contemporáneo.

En total, se tiramos da nosa investigación conclusóns distintas ás usuais coidamos que non é tanto porque a realidade galega sexa distinta, que tamén o é, como porque estamos a empregar metodoloxías e enfoques distintos, e non o dicimos soamente respecto dos enfoques tradicionais tipo historia *événemmentielle*.

A prolongada vixencia dunha historia social así mesmo tradicional –estructuralista, obxectivista, mesmo económico–, que abandonou a conflictividade –e o consenso– social como tema de investigación, como factor de explicación histórica, que deixou de lado, en suma, a análise da subxectividade histórica, produciu unha escritura da historia que hoxe cómpre revisar abertamente desde posicións historiográficas máis globais e dinámicas. A dobre subxectividade que aquí contemplamos, social e mental, fíeis polo tanto á historia social das mentalidades que definimos noutro lugar, xunto co método planetario, bipolar e alternativo, que poñemos en práctica para relacionarmos as investigacións, querer ser unha aproximación global que leve a un coñecemento anovado do final do medioevo en Galicia, en España, en Europa. O lector xulgará.

I

FAZANAS CABALEIRESCAS*

O modelo

Entendemos por “modelo cabaleiresco” o conxunto de virtudes pertencentes ó oficio militar da nobreza medieval. «Porque la noble cavallería es el más honrrado ofizio de todos; todos desean subir en aquella honra.»¹ A mediados do século XV esixíanse do cabaleiro dúas cousas: a) Practicar «el exercezio de la guerra», porque «no son todos cavalleros quantos cavalgan cavallos; ni quantos arman cavalleros los reyes»; b) gardar «la regla», porque «non faze el ávito al monxe»². Os privilexios da nobreza xustificánsen, precisamente, porque exercían a función social de “defensores”, dentro do esquema trifuncional vixente. Nas Cortes de Valladolid de 1451 reclámase, en consecuencia, contra os que se arman cabaleiros só para non pagaren tra-

* Versión anterior: "Cómo vive el modelo caballeresco la hidalguía gallega bajomedieval: los Pazos de Probén", *Galicia en la Edad Media* (Actas del Coloquio de la Sociedad Española de Estudios Medievales, 13-17 de xullo de 1987), Madrid, 1990, pp. 231-246.

¹ Gutiérrez DÍEZ DE GAMES, *El Victorial. Crónica de Don Pero Niño, conde de Buelna*, ed. Juan de MATA CARRIAZO, Madrid, 1940, p. 42.

² Ibídem.

bucos e «nin son para ello ni saben lo que cunple al oficio e exerçio de la cavallería»; demanda que se reitera nas Cortes de Burgos de 1453, comprometéndose Juan II a examinar ós novos fidalgos «açerca de los ábitos e cosas perteneçientes a la cavallería», para así «aprovar los que se fallaren ábiles e suficientes para la dicha cavallería»³.

Segundo o sistema ideolóxico dominante das "tres ordes", o oficio militar non se reduce a unha opción profesional máis ou menos importante: é a dedicación (xunto coa función clerical) que lexitima e significa á clase dirigente feudal. O código de valores cabaleiresco, por conseguinte, busca e consegue certa universalidade ó proponer o ideal do "bo cabaleiro" como o exemplo a seguir por todas as clases sociais, no combate e na vida social.

O modelo cabaleiresco precisa para ser socialmente eficiente: definición, paradigmas vivos e difusión. Os medios empregados para a formalización, transmisión e vulgarización do modelo –romances, poemas, libros de cabaleirías, tratados de nobreza, crónicas de reinados, nobiliarios, obras xurídicas–, para nós, fontes literarias (orais e escritas) e narrativas, e maila mensaxe idealizada que emiten, non deben facernos pensar que nos estamos a mover nun plano meramente ilusorio, novelesco, “ideológico”: o modelo cabaleiresco era, ademais dun ideal, unha poderosa realidade social. Os comportamentos individuais e sociais inspirábanse en novelas e tradicións orais cabaleirescas, e, doutra banda, a literatura “copiaba” dos modelos vivos de “cabaleiros andantes”⁴. A conclusión é que os modelos “ideais” e os imitadores “de carne e óso” estaban dentro dunha mesma realidade. De aí que nós desemos en preferir o concepto de “modelo” (exemplo a imitar) ó concepto de “ideal” (asemade contido no anterior),

³ *Cortes de los antiguos Reinos de León y Castilla, III*, Madrid, 1866, pp. 613, 646. G. J. Muñoz ardantes españoles, Madrid, 1967.

⁴ Martín de RIQUE, *Caballeros andantes españoles*,

que suxire ou pode suxerir algo inmaterial e inacabable, á marxe do mundo real. A credibilidade con que se acollía no imaxinario colectivo ó heroe-cabaleiro vén da mestura entre fantasía e realidade propia das mentalidades medievais, pero tamén se explica polo coñecemento público da existencia de heroes concretos: as súas aventuras non se diferenciaban grandemente das que estaban escritas nos libros ou se oían en romances.

Nobreza menor

A nosa intención é estudiar algúns aspectos do papel –cambiante– do modelo cabaleiresco na vida da nobreza media e baixa galega, a través do caso concreto da familia Pazos de Probén, desde as últimas décadas do século XIV ata as primeiras do século XVI. Para o cal seguiremos a historia elaborada, contra 1587, polo letrado Juan de Ocampo, sobriño do cronista destacado comuneiro zamorano Florián de Ocampo, chamada *Descendencia de los Paços de Probén*⁵. Ocampo serviuase para a súa redacción de documentos e, sobre todo, da crónica nobiliaria –que el pretende continuar– de Xoán Rodríguez de Padrón, tamén utilizada por Gándara no século XVII no seu nobiliario *Armas y Triunfos*, e da cal non se conserva hoxe en día orixinal ningún.

A guerra é a tarefa que mellor define o modelo cabaleiresco, atribuíndolle un sentido moral á nobreza como clase social. Conta Ocampo que logo de noventa e cinco anos de diferencias dos Pazos de Probén, xunto con outros fidalgos do bispado de Tui, coas liñaxes do arcebispo de Santiago, roubándose os uns ós outros, puxo fin ós bandos «el Rey don Fernando el Santo que particularmente los

⁵ Empregaremos a copia manuscrita que nos foi amablemente facilitada pola familia de Xosé María Álvarez Blázquez, ex-cronista da cidade de Vigo.

mandó llamar para la guerra contra los moros» (fol. 5 r.-5 v.). Un síntoma e un efecto da crise, na Galicia do século XV, que vai sufrir logo o modelo cabaleiresco, será a súa incapacidade para impedir o confrontamento militar, permanente e sen regras no interior da clase dirixente. Aínda cara a 1366: «entendían los del obispado de Tuy en deleytes y lugurias mugeriles y deferencias entre sí asta que» o mordomo de Pedro I os enrolou para a guerra contra Enrique II (fol. 6 r.). A influencia daqueloutro modelo de comportamento social que pregoa a mentalidade feudal, o modelo eclesiástico, a cristianización en suma do modelo cabaleiresco, introduce nel uns valores ascéticos, que remiten así mesmo á actividade guerreira, antídoto dos costumes pecaminosos.

O carácter militar do modelo fai da valentía unha virtude principal da que dependen outras cualidades como a lealdade, a fama e o honor. O valor cabaleiresco vén ser unha actitude heroica perante a morte no combate, que nos romances –e mais na vida– se resume así: «más vale morir con honra que con deshonra vivir»⁶. Esta disposición mental básica de arriscar a vida pola honra, impulsa ó cabaleiro a realizar fazañas paradigmáticas. Non calquera tipo de actos heroicos, senón aqueles que disfrutan dun maior recoñecemento público. A tradición selecciona e subliña determinados exemplos de proezas individuais, en primeiro lugar por necesidades militares –como ser «el primero en atacar la fortaleza»⁷–, pero tamén pola súa

⁶ "Romance del rey Marsín" do ciclo carolinxio; véxase tamén o "Romance sobre un desafío", sobre o Cid, *Cancionero de Romances Viejos*, México, 1972, pp. 40, 121.

⁷ Antonio de Fonseca, señor de Coca, que no asistió a Tordesillas; primero que escaló las murallas, capitaneando a seiscientos hombres»; F. GÁNDARA, *Armas y triunfos. Hechos heroicos de los hijos de Galicia* (Madrid, 1662) Santiago, 1970, p. 388; «Un escudero valiente y bien armado (...) se llegó a las puertas de la fortaleza y empezó a cortarlas muy sin miedo», Vasco de APONTE, *Recuento de las casas antiguas del reino de Galicia*, Santiago, 1986, p. 188.

capacidade para callar nas sensibilidades colectivas; doutro modo, dificilmente se gravarían tales feitos extraordinarios na memoria das xentes. Este obxectivo acádase por dúas vías: provocando unha reacción emotiva e/ou unha representación mental gráfica. Condicións que cumpren dous tipos de fazañas ben presentes no nobiliario de Ocampo: a) o cabaleiro alférez que morre antes de soltar a bandeira⁸, e b) o cabaleiro alcaide que dá a vida en defensa do castelo.

Morrer pola bandeira

Conta Ocampo que «yba Jacome Pacos de Proben por Capitán de una Compañía y traiya por Alféres a García de Pacos de Provén, su medio hermano, el cual perdió la vida hen esta refriega y no la bandera que Goncalo de Pacos de Probén, su hermano, la defendió» (fols. 8 v.-9 r.). Xácome depositou nas mans de García o estandarte, e Gonzalo protexeu a bandeira cando o segundo irmán perdeu a vida por a defender. Cos seus comportamentos heroicos, García e Gonzalo salvaron a honra da súa liñaxe; grande xesta que enche de sentido a solidariedade entre os tres irmáns.

Outras circunstancias que arrodean a fazaña do alférez amosan que se trataba, maiormente, de cumprir cun modelo codificado de comportamento no combate. A causa desta batalla, na que disque morreron mil homes, foi un dasacordo entre os nobres galegos «sobre quién havía de llevar su gente delante o atrás» (fol. 8 v.), cando ían participar na toma de Antequera, en 1410⁹. Para os fidalgos era máis importante seguir as pautas do modelo cabaleiroresco cá cuestión pola que puñan en xogo a súa vida, nes-

⁸ Véxanse outros casos históricos da "fazaña do alférez" nos nobiliarios de APONTE, op. cit., p. 186, e GÁNDARA, op. cit., p. 385.

⁹ O recurso da guerra contra os mouros para neutralizar a loita de bandos, deixa de funcionar na Galicia do século XV, como xa o fixemos notar *supra*.

te caso un tema livián (non para certas mentalidades xerárquicas, de onte e de hoxe). A forza de atracción do modelo queda patente ó comprobarmos que o risco de morte coexiste co amor á vida. Os Pazos de Probén procuran, logo da batalla, ó seu irmán morto, e entérrano co fillo único dun cabaleiro contrario, pois morreran un fronte do outro, pelexando «valerosamente». Péante os cadáveres dos seus parentes, pónense de acordo os fidalgos inimigos para «apagar el fuego encendido entre sus Capitanes» (fol. 9 r.). E conseguén estes nobres medios imponer a paz, cambiando ós grandes señores que capitaneaban os tercios, Moscoso e Soutomaior, causantes da liorta, por outros capitáns: Xácome Pazos de Probén substitúe á fronte do tercio Tui-Ourense ó señor de Soutomaior (fol. 9 v.), inimigo sempiterno da súa casa. Este incidente sanguento reflecte ata que punto a baixa e media nobreza facía unha lectura do modelo cabaleiresco ben distinta, más sincera, da que facían os grandes señores, e anticipa a derrota destes en 1467.

Defender a fortaleza

O momento culminante da xenealoxía escrita por Ocampo é, sen dúbida, a toma en 1476 do castelo de Ocampo, por parte de Pedro Álvarez de Soutomaior, Tenorio, por parte de Pedro Álvarez de Soutomaior, defendido por Gómez Pazos de Probén ata a morte, durante a guerra dos Reis Católicos contra Portugal, na que o tal Pedro Álvarez de Soutomaior encabezaba, no reino de Galicia, o bando portugués. Ocampo reproduce, nos capítulos VIII, IX e X (fols. 14 r. a 20 v.), o relato do nobiliario perdido de Xoán Rodríguez de Padrón, testemuña presencial dos feitos; de maneira moito más resumida fai, así mesmo, referencia Gándara á dita fonte ó describir o cerco de Tenorio¹⁰. O bo facer literario de Rodríguez de

¹⁰ GÁNDARA, op. cit., pp. 390-392.

Padrón consegue, ainda hoxe, conmover ó lector narrando uns acontecementos dramáticos que (o autor encárgase de pregoalo ó comezo) conducen a un grande final victimista: «la onrrada muerte del señor Paços de Probén» (fol. 16 r.).

A aprendizaxe da cabalería implicaba a preparación psicolóxica para saber, chegada a hora da verdade, optar pola morte honrosa. O noso protagonista chega a castigar, por non ter a lección aprendida, a un fillo bastardo (o autor fai notar a súa ilexitimidade para que se comprenda mellor o sentido da súa traizón) que lle pedira licencia para marchar do castelo asediado, porque «el moso tenía voluntad de larga vida» (fols. 17 v.-18 r.).

O castigo foi tan duro como grave a falta: «le voló de la más alta torre diciendo más vale muerto que deshonrado, donde cayó sobre unas peñas y se hizo pedazos en pago de su cobardía» (fol. 18 r.)¹¹. Esta acción exemplarizante xorde no relato inmediatamente despois de que Pazos de Probén, enteirado da derrota sufrida por tropas amigas que viñan a descercar Tenorio, reúne ós seus homes: «que ya de ninguna parte esperavan socorro el de Paços de Probén les hizo un parlamento en que les dijo cómo pensavan morir». Todos aceptaron seguir con el ata a fin, agás un peón que avisou ó conde de Camiña «todo lo que pasava dentro y que sin duda havían de ser muertos antes que rendirse» (fol. 17 v.).

Os peóns da fortaleza, pobo e xente común, vasalos na xerarquía feudal, imitan maioritariamente o modelo cabaleiresco. Como non reaccionan ós mesmos argumentos cós nobres, Pazos de Probén pídelles que resistan ata a morte para «vengar a sus hermanos y parientes y que pues todos los que oyyan havían perdido amigos y deudos»,

¹¹ Las *Partidas* (II, 18,9) especifican que o alcaide, para gardar ben o castelo, debe de facer xustiza cando un home o quere traizoar, engadindo de seguido que «los antiguos usaron a despeñar a los que fallavan durmiendo».

demandando logo «lo mesmo mayormente» dos fidalgos que «lo havían jurado» (fol. 17 v.). O xuramento e pleito-homenaxe, que prestaban os fidalgos, era o ritual e a fórmula xurídica cabaleiresca que levaba, en situacións extremas, a arriscalo todo, poñendo a proba a asunción individual do modelo. Se os xuramentos non tivesen validez moral, mesmo disuasoria, malamente lle serviría ó alcalde do castelo cercado a súa lembranza co fin de enfervorizar ós pequenos nobres que o acompañaban. O propio Gómez Pazos de Probén alude ó texto deste xuramento prestado polos cabaleiros que se meteran con el no castelo de Tenorio, sumamente explícito tocante ó que estamos a decir: «cada uno las manos sobre un Christo Crucificado desía: yo fulano juro a hesta Cruz, figura de Dios nuestro Señor, de ser leal vasallo a los Señores Reyes Don Fernando y Doña Isabel y defender su partido y este Castillo de Thenorio del Conde de Camiña o morir en la demanda; y si lo contrario hiziere Dios no me ajude ni me tenga por hijodalgo gallego» (fol. 15 r.).

De seguido, Pazos tivo coñecemento de que as tropas de Soutomaior cercaran á súa muller e os seus catro fillos no castelo de Pazos de Probén, comentando o noso autor a mágoa do cabaleiro: «le pesó grandemente y vien quisiera no haver echo el juramento para volverse» (fol. 15 r.). O conde inimigo derruba o seu castelo, prende á súa familia e preséntase cos prisioneiros perante o castelo de Tenorio: «y le dijo que les mandaría aorcar si no le entregaba el castillo y se ponía en sus manos», respondendo Gómez Pazos que «por ninguna cossa entregaría el castillo pues lo devía a hijodalgo y al pleito omenaje y juramento que havía echo» (fol. 20 r.). De novo semella que o xuramento e a condición de fidalgo, é dicir, o modelo cabaleiresco, guía os seus actos.

A situación arquetípica de sitiadores que ameazan con matar á familia do cabaleiro cercado para tomar a fortaleza, é unha variante do tipo de fazañas cabaleirescas de

alcaides cercados en fortalezas que estamos a analizar. Posiblemente popularizada na Península a partir da xesta histórica de Alfonso Pérez de Guzmán (*el Bueno*) en 1294, que se negou a render a praza de Tarifa malia a coacción dos musulmáns de matar ó seu fillo. Pedro Álvarez de Soutomaior, conde de Camiña, prototipo de “mal cabaleiro”, segundo se desprende das obras de Rodríguez de Padrón e de Ocampo, emprega métodos bárbaros, non cabaleirescos, coma os mouros de Tarifa; vaillo botar en cara, na súa resposta, Pazos a Soutomaior, dicíndolle que a fama de conde habería de «ganarla de bárbara en dar muerte a quatro ynoçentes sin culpa y ansí que si lo hazía perdería más que ninguno» (fol. 20 r.). Ó final Herodes-Soutomaior retira o seu ultimátum; non surtiu efecto. Non é a única vez que as fontes informan do uso desta estratexema por parte de Pedro Madruga; ós fidalgos cercados no castelo de Sobroso, púxolles enfronte a García Sarmiento: «veis a vuestro señor: si no me dais la casa, cortale he la cabeza»¹², sen tampouco resultado ningún: e non porque ó de Soutomaior lle faltase ousadía ou non tivese fígados abondo para degolar a un cabaleiro adversario, como veremos logo.

Ademais do derecho de vinganza e do deber do xuramento fidalgo, a Gómez Pazos de Probén impórtalle outro trazo do modelo cabaleiresco, aplicado ó obxectivo de defender o castelo ou morrer na súa procura: a fama da liñaxe. A fama da “súa” liñaxe, que xa motivara a mentada fazaña do alférez. O miolo do argumento son agora os seus fillos, en lugar dos irmáns.

Antes de despistar ó seu fillo bastardo: «le subió a lo alto de la torre y por estorvar su intención le dijo muchos exemplos y enseñó los lugares donde sus tíos y parientes havían muerto por defender aquel Castillo, que hiziese él lo mismo y no manchase su nobleza en ir a ponerse en manos de su enemigo» (fol. 18 r.).

¹² APONTE, op. cit., p. 240.

Cando Soutomaior o ameaza con aforcar ós fillos, o noso home, «sin considerar cosa ninguna respondió con gesto grave que mucho le pesaría que sus hijos muriesen aorcados que a lo menos la diese muerte ydalgas y que qualquiera que fuese sería perpetuarle su fama y el Conde ganarla de bárbara» (fol. 20 r).

Vivir e morrer como fidalgos e cabaleiros para manter e facer medrar o prestixio social e a boa memoria da familia. Este fondo sentido da liñaxe respondía a razóns ideais, pero asemade materiais: o benestar económico da casa estaba condicionado pola sona pública que acumulaba e herdaba cada xeración. Antigamente, din as *Partidas*, escolvíanse cabaleiros ós máis fortes por razón do seu oficio, carpinteiros, ferreiros, pedreiros e carniceiros, pero fuxían no combate: «E por esto sobre todas las cosas catalogaron que fuessen omes de buen linaje, por que se guardasen de fazer cosa porque podiessen caer en vergüenza»¹³. Os fidalgos eran más valentes cós peiteiros pola súa liñaxe, polo seu afán e interese en reproducir o bo creto cabaleiresco da familia. A conservación dos privilexios sociais e económicos da fidalguía tiña moito que ver coa conservación –e acrecentamento– da imaxe pública dos homes da liñaxe como homes valerosos e esforzados, como cabaleiros verdadeiros.

O ton novelesco, e mesmo haxiográfico, da *Descendencia* de Juan de Ocampo dificulta, por veces, a distinción dos dous niveis enlazados de motivacións (idealismo e pragmatismo) que puxan ós protagonistas. O cerco do castelo de Tenorio durou cinco meses¹⁴; entre o xuramento inicial dos pechados e o derradeiro asalto, pasaron moitas cousas. En primeiro lugar, os defensores do castelo, ata a fin, verosimilmente, mantiveron a esperanza nunha victoria, parcial ou total. Militarmente, non era tan doado

¹³ *Partidas*, II, 21,2.

¹⁴ GÁNDARA, op. cit., p. 390.

na Idade Media tomar por asalto un castelo. A Soutomaior sáelle ben por unha circunstancia excepcional que Pazos de Probén intentou evitar por tódolos medios: un traidor facilitoulle de noite a entrada na fortaleza (fol. 20 r.-v.)¹⁵. Antes da noite fatídica, Pazos de Probén e os seus soldados: rexeitan os ataques dos sitiadores (fol. 15 r.), retíranse ás torres ó caer a muralla (fol. 15 v.), desaffan e matan a fidalgos do conde en combates singulares (fol. 18 r.), etc.; e, ademais, agardaban o socorro dos cabaleiros amigos e dos propios Reis Católicos. Figueroa, García Sarmiento, Tristán de Montenegro e Valadares, con xente de Pontevedra, Vigo e Sobroso, xuntan 3.000 homes para descercar Tenorio; pero os 68 arcabuceiros estranjeiros de Soutomaior, cunha arma de fogo que «jamás se havía visto en Galicia», vénconos (fol. 17 r.-v.). Outra circunstancia excepcional. As novas armas facían imposibles as vellas fazañas.

Os Reis envían douis emisarios para lle pedir ó conde de Camiña que levantase o cerco: Fr. Antonio de Pazos de Probén e mailo noso poeta-cronista Xoán Rodríguez de Padrón. Foi entón cando o de Soutomaior intentou forzar a rendición, servíndose da familia do alcaide. Os enviados reais non puideron entrevistarse con Gómez Pazos de Probén para lle entregar unha carta dos Reis Católicos, «en que le animaban a su servicio y que ellos no le podían socorrer por haver entrado el rey de Portugal en Castilla y tener ganadas las ciudades de Zamora y Toro, pero que avissavan al Arçobispo de Santiago y obispo de Tuy y al señor de Sobroço le ayudasen, los quales aunque lo pusie-

¹⁵ A condición do traidor, escravo do alcaide e mouro de Granada, ben especificada polo cronista dos Pazos de Probén, pon en harmonía o abominable feito coas concepcións cabaleirescas propostas; a primeira mostra de «sabiduría» que se esixía do alcaide dun castelo cercado era impedir que alguém abrise a porta sen o seu permiso, o traidor debería ser castigado con «la más cruel muerte que le puedan dar», *Partidas*, II, 18,13.

ron por obra fue tarde y a tiempo que no hera menester porque un esclavo suyo...» (fol. 26 r.).

Chegou antes o traidor á tenda do conde cós reforzos de Santiago e Tui. A precipitación dos acontecimentos poñen ós defensores perante a tesitura extraordinaria de semosmeter o seu valor e o seu xuramento a proba. Non sempre acontece deste modo. Unha grande parte dos asedios a fortalezas resólvense, na Galicia do século XV, pactando os contendentes ou a resultas de feitos militares e políticos que teñen lugar máis alá das súas murallas. A fereza con que Pedro Madruga levou o cerco de Tenorio (empurrado sen dúbida pola tentativa dos defensores de o asesinaren mediante engano), e maila consecuencia cabaleiresca e o amor propio de Gómez Pazos de Probén e os seus homes, coadxuvan para que a única saída fose, á fin, o heroísmo: «y los que quedaron vengaron vien sus vidas peleando como jente desesperada, mayormente el de Paços de Probén que certifica el de Padrón» (fol. 20 v.).

O ataque nocturno colleu por sorpresa ós guerreiros más física ca moralmente. A psicoloxía cabaleiresca e a frustración (que asemade producía desexo de atacar), que xeraron os empeños fracasados de romper o cerco, temperaron os ánimos para a eventualidade, cada vez más real, de teren que «morir en la demanda», de teren que levar á práctica as grandes palabras. Durante o longo asedio as ideas heroicas confundíanse na mente dos defensores cos cálculos prácticos (artellamento da resistencia, obter axuda exterior, manter a superioridade moral sobre os sitiadores, etc.) para gañaren a batalla e conservaren a vida. Cando estes obxectivos se esvaen, áinda queda sitio para certo pragmatismo.

No ánimo de Gómez Pazos de Probén, por exemplo, é más que probable que pesasen, ó reflexionar sobre a opción de morrer loitando, dous feitos ben obxectivos: que a rendición podía non garantirlle a vida; e que a morte con honra redundaría en fama e beneficios futuros para a súa

familia. O primeiro é tan certo que Pedro Álvarez de Soutomaior, non moito despoxis, «procuró con todos sus pensamientos de les cortar las cabeças, y púsolo por obra», matando a Gregorio de Valadares e a Tristán de Montenegro, e antes a Diego Sarmiento, e tamén ós Avalle¹⁶. Na defensa de Vigo, posterior á toma de Tenorio, a xente de Soutomaior cortoulles a cabeza a dous fillos de Gómez Pazos de Probén e mais a García Barba de Figueroa (fol. 21 v.). Non lle habería de faltar razón ó alcaide do castelo de Tenorio se desconfiaba da fidelidade do conde de Camiña ó modelo cabaleiresco que esixía que ó vencido «nun le ha de cortar la cabeza, nin de degollar (...) nin aún después de que lo oviesse muerto»¹⁷. Tanto é así, escribe Ocampo, que, logo de morto Pazos, «se defendieron unos pocos sin que hiziesen demostración de rendirse y aunque lo fizieran el Conde havía mandado los pasassen al cuchillo como se hizo» (fol. 20 v.). Non tiñan alternativa.

Tocante ó seu cálculo de beneficiar á súa liñaxe, morrendo coma un fidalgo galego, é de supoñer que Gómez Pazos de Probén, que como bo cabaleiro demostraba co exemplo, autoaplicárfase os razoamentos, anteriormente referidos, dirixidos ós seus fillos.

Carlos, o capitán dos arcabuceiros de Pedro Álvarez de Soutomaior, contoulle a Rodríguez de Padrón como morreu matando, levando con el ó traidor, Gómez Pazos de Probén: «armado de un coselete mató diez delante dél y que herido de diferentes arcabuzasos y saetas vio al moro y arremetiendo a él le mató de una estocada en pago de su trayción, cayendo también muerto» (fol. 20 v.).

¹⁶ APONTE, op. cit., pp. 221, 244, 252, 253.

¹⁷ Partidas, II, 26, 17; a Pedro Madruga apoñíanlle os seus críticos unha violencia desmedida que, asemade, chegado o caso, tamén eles practicaban, como Antonio Pazos de Berducido cando cortou a cabeza ó alcaide de Soutomaior (fol. 11 v.), ou o arcebispo Fonseca cando entrhou no castelo do Penzo pasando de contado a coitelo ós defensores (fol. 26 v.).

O respecto que infundía unha morte como esta era tal que o mesmo conde de Camiña, contradicindo a súa fama, non só non lle cortou a cabeza ó cadáver, senón que deu licencia para que a súa muller e os seus fillos o puidesen sepultar en Tui cos seus devanceiros (fol. 20 v.).

Para que non se perdesse a memoria do acontecido, Rodríguez de Padrón pono na escrita. Anos despois, o conde de Lemos, Rodrigo Álvarez Osorio, escandalízase de que os de Vigo fixesen pagar trabucos a un fidalgo como Xácome Pazos de Probén, «pues nieto hes del Señor Paços de Probén que murió en Tenorio» (fols. 36 v.-37 r.). Paços de Probén que murió en Tenorio, ó Juan de Ocampo, que tanto salienta ó heroe de Tenorio, narrar os feitos dos «hombres señalados de esta Casa», dedica a obra, en setembro de 1587, ó cardeal Quiroga pola súa amizade con «don Antonio de Pazos que fue de esta Casa», e «por ser el Cardenal de lo bueno de Galicia». Sen embargo, contra 1530-1535, Vasco de Aponte, que non ocultaba certa admiración por Pedro Álvarez de Sotomaior, «uno de los grandes sufridores de trabajos que havía en España toda»¹⁸, garda silencio no seu nobiliario sobre a memorable faixa de Gómez Pazos de Probén. Corrobórase así o posicionamento de Aponte, criado dos Andrade, a prol dos grandes señores. Gádara, pola contra, intenta por veces conciliar a súa actitude favorable ás liñaxes más poderosas coa mención a feitos como o cerco de Tenorio, que eloxian a lembranza de casas nobres menos poderosas pero más fieis á causa dos Reis Católicos.

As fontes de que dispoñemos non nos permiten saber como incidiu na memoria popular (tradición oral) a morte valerosa de Pazos de Probén e dos demás defensores do castelo. Tampouco dispoñemos dos nomes dos peóns que morreron combatendo en Tenorio. O que importaba que perdurase era a morte do cabaleiro, desde logo, para os cronistas de mentalidade cabaleiresca, pero tamén, en certa medida,

¹⁸ APONTE, op. cit, p. 261.

para a mentalidade popular. A morte do cabaleiro endexamais pasa desapercibida. As novas sensibilidades baixomedievais, que fomentaban a alegría de vivir e tomaban conciencia do igualitarismo ante a morte, salientan o impacto da morte fidalga, sobre todo cando se daban as circunstancias que arrodearon a fin de Gómez Pazos de Probén.

En calquera época, o home que morre por defender os seus ideais é causa de admiración entre tódalas clases sociais, aínda máis na Idade Media, onde a mentalidade dominante facía do valor cabaleiresco unha regra de ouro da conducta dos señores de vasalos. Que un cabaleiro coñecido levase ata as últimas consecuencias a actitude heroica cara á morte que entrañaba o modelo cabaleiresco, tiña que marabillar ás xentes. Por suposto, a mortalidade de cabaleiros na guerra concentrábase nos estratos máis baixos da clase señorial, tanto en números absolutos coma relativos; en xeral, non era un acontecemento cotián que un nobre, podendo teoricamente salvar a vida, optase pola morte en combate. Pero hai algo máis. A conmoción mental que orixina a morte heroica, ¿non tiña tamén unha base inconsciente? A imaxe de Cristo crucificado para redimir ós homes, abondo coñecida por moi pouca formación relixiosa que se tivese; a difusión de “vidas de santos”, onde homes e mulleres eran degolados, apedreados, queimados, mortos de mil maneiras por non renunciaren ás súas crenzas; é dicir, o engaiolamento e a adoración que enchouban a relixiosidade baixomedieval ante a visión da morte do Fillo de Deus e mais dos mártires santos: configuraban un cadro mental emotivo que multiplicaba o efecto da morte heroica laica sobre o imaxinario colectivo.

Achequémonos agora ó estudio da relación –estreita– entre o modelo cabaleiresco e a situación de clase, a saber, o status dos fidalgos como posuidores de vasalos e rendas. O período que andamos a analizar é de grande mobilidade social. A posición económica do nobre estaba condiciona-

da polo exercicio do oficio da cabalería. Cara a 1369, Enri-
da polo exercicio do oficio da cabalería. Cara a 1369, Enri-
que II de Trastámar confisou as terras de Gaspar Pazos
de Probén, deixándolle soamente o castelo e corenta vasa-
dos no seu redor (fol. 7 v.). Os Pazos foron á guerra, era o
seu oficio, á beira de Pedro I; resultaron derrotados e des-
cenderon varios chanzos na xerarquía feudal. Os nobres
vencedores na guerra civil, mellores combatentes segundo
a mentalidade dominante, beneficiáronse das “mercés enri-
queñas” e melloraron a súa situación económico-social
dando pé á nova nobreza trastamarista, que usou da violen-
cia máis do debido.

O infante vingador

O golpe definitivo ó patrimonio familiar dos Pazos de
Probén deuno, naturalmente, a casa de Soutomaior. Estan-
do o señor de romaría en Xerusalén, tivo lugar unha rifa
Soutomaior / Pazos de Probén polo apastamento do gan-
do, que se arranxou coa ocupación do castelo de Pazos de
Probén, matando os de Soutomaior á señora (avoa do que
morreu en Tenorio) e apropiándose da fortaleza e mais
dos seus vasalos (fol. 10 v.). O fillo adolescente, Diego
dos Pazos de Probén, sabendo «la desgracia de su madre pidió
licencia al Rey que hera su doncel para venir acá que su
padre estaba en la romería, e haviendo Consejo se lo
negó» (fol. 10 v.).

O avó e mailos parentes de Diego non teñen éxito na
súa empresa de vinganza e recuperación de bens, segundo
o código cabaleiresco. Ha ser o mozo quen,
demandaba o código cabaleiresco. Ha ser o mozo quen,
dous anos despois da morte da súa nai, acade a reparación
da afrenta e o recobro do seu status de clase. Para iso segue
punto a punto as pautas de comportamento cabaleiresco:

1º *Armarse cabaleiro*. Diego, que era mozo pero
«exercitado en las armas», foise ó Bierzo –esta vez sen li-
cencia real– onda o duque de Arjona, «y él lo armó cava-
llerío que podía, y dió un caballo y armas» (fols. 11 v.-12 r).

Acadar, mediante o ritual correspondente, a cualidade de
cabaleiro era condición *sine qua non* para se capacitar
legalmente co fin de levar a cabo a grande fazaña. Nacíase
nobre pero non cabaleiro, que esixía unha aprendizaxe; o
acto simbólico (pero non gratuíto ou meramente formal) de
iniciación non podía ter lugar antes dos catorce anos¹⁹; Diego
Pazos de Probén superaba esta idade, se ben non
chegaba ós vinte anos: un rapaz arroutado.

2º *Vingar á sua nai*. O duque aceptou armalo cabaleiro
porque Diego «le dijo a lo que venía, que hera vengar la
muerte de su madre», e ademais animouno: «hazía vien ir
a bengar a la de su madre y le havía dado un abraço y
echado la su vendición, porque hera el Duque pariente de
los Paradas» (fol. 11 v.-12 r.). Fazaña cabaleiresca típica
do “infante vingador”: «¡Helo, helo por do viene / el infante
te vengador / caballero a la jineta / en caballo corredor!»²⁰.

Sendo ben frecuente, na Idade Media peninsular, o
casamento do deber cabaleiresco da vinganza co sentido
filial da liñaxe: «Pensativo estaba el Cid / viéndose de
pocos años / para vengar a su padre / matando al conde
Lozano; / mirando al bando temido / del poderoso contraria-
rio»²¹. O estado de ánimo do noso recién estreado cabalei-
ro, dirixíndose cara a Galicia, ¿podía ser moi diferente do
que describe o romance castelán? De novo, ficción e reali-
dade nun mesmo plano, intercambiando papeis.

3º *Duelo cabaleiresco*. Sen que consten as formalida-
des de desafío previo, Diego amañase para, no primeiro
encontro cos de Soutomaior, loitar co asasino da súa nai,
Xiraldo de Montes, ó que vence non sen dificultades: «De
una lanzada cayó del su caballo y allí lo quiso atropellar su
contrario y él le esperó con la su lanza, le yrió al caballo

¹⁹ *Partidas*, II, 21,11.

²⁰ “Romance del infante vengador”, *El Romancero*, Zaragoza,
1973, p. 287.

²¹ “De como el Cid vengó a su padre”, ibídem, p. 136.

de muerte, y con la rabia corrió y dio en un barranco donde le mató que si no fuera desta guisa hera fuerte fijodalgo de a cavallo y sin duda corriera peligro Diego de Pazos de Probén» (fol. 12 r). A sorte acompañou ó noso ex-doncel.

Morto Xiraldo, ó tiralo o seu cabalo ferido polo barranco, o autor di que Diego Pazos o aforcou: «muerto Giraldo a quien Diego Paços de Provén aorcó en un roble de un monte alto y después le llaman de Giraldo» (fols. 12 r.-v.). A morte por aforcamento era aldraxante para un fidalgo; era unha morte plebeia. Por outra banda, de acordo co texto, Diego Pazos pendurou da árbore o cadáver. Esta acción simbólica do vingador triunfante, ¿que sentido ten? Coidamos que, de primeiras, negar a condición fidalga do asasino da súa nai: «un mal ynfançón fijodalgo que hera Giraldo de Montes que le dio con un puñal de que murió» (fol. 10 v.). Logo intentaría o conde de Camiña algo parello, ameazando con aforcar ós netos de Diego Pazos de Probén, segundo vimos anteriormente. Pero a segunda morte de Xiraldo de Montes tiña, así mesmo, outra intención: expoñer publicamente (nun lugar ben alto) a proba de que Diego Pazos de Probén fixo xustiza (¿non era a forca o símbolo do exercicio da alta xustiza, civil e criminal?) co asasino da súa nai; gravar na memoria das xentes a grande fazaña do novo cabaleiro. Que os veciños bautizaran o monte como «de Xiraldo», amosa ata que punto tivo utilidade esta segunda morte –simbólica– do fidalgo malfeitor. Todo un exemplo da constitución dun lugar de memoria.

Días despois chegou a nova da morte, en Roma, do pai de Diego Pazos, quen volvía de Xerusalén; de seguido, o herdeiro, coa axuda dos seus parentes nobres, ocupou unha noite o seu castelo de Pazos de Probén: «que hestaba en poder de los Sotomayor con poca guarda por las mueras del alcayde Pedro Meléndez y de Giraldo Montes y los echaron fuera sin hazerles ningún daño» (fol. 12 v.-13 r.). A xenerosidade, outra virtude cabaleiresca para adobiar a nova cabeza dos Pazos de Probén.

Dedúcese que tomaron o castelo sen moita loita. Os homes que o tiñan, probablemente, non ofreceron resistencia: ficaran sen xefes. Caeu primeiramente o alcaide Meléndez, a quen desafiou e matou o parente Antonio Pazos de Probén (fol. 11 v.); e logo Xiraldo, a mans de Diego. Estes duelos cabaleirescos decidiron a posesión do castelo cos seus 40 vasallos. O primeiro tivo máis importancia militar; o segundo, máis valor simbólico: sen el, sen a preceptiva vinganza fidalga, a reconquista do castelo non sería completa, faltaríalle a súa dimensión imaxinaria. Os pasos dados polo xove Diego, imitando o modelo cabaleiresco, fixeron efecto: reproduciron a situación anterior á agresión dos de Soutomaior. Ser cabaleiro resultaba rendible.

Así foi como o pai de Gómez Pazos de Probén recuperou, co castelo, o solar orixinario da súa liñaxe: comportándose coma un verdadeiro cabaleiro. Compréndese agora de onde lle vén a Gómez o exemplo e a educación que sementou nel esa observancia leal ó modelo cabaleiresco que patentizou, de maior, na defensa heroica da fortaleza de Tenorio. Pero o modelo cabaleiresco, como guía para a acción, tiña os seus límites obxectivos. Os Pazos de Probén non chegarán nunca a recuperar o val²², nin outras posesións que foran súas antes do triunfo Trastámara na guerra civil do século XIV. O mesmo aconteceu con outras liñaxes do bando perdedor, lexitimista, afectadas pola renovación da clase señorial que, a partir de 1369, tivo lugar nos reinos de Galicia, Castela e León. Os de Soutomaior, sen embargo, foron quen de atopar a súa oportunidade na Galicia trastámara²³. Ocampo propone, xustamente, na súa historia dos Pazos de Probén, contar

²² Segundo Ocampo «dieron su nombre a una aldea» (fol. 13 r.); hoxe en día existe un concello chamado Pazos de Borbén e a súa capital, Pazos, dista 28 kms. de Pontevedra, a capital provincial, e no seu ámbito temos, así mesmo, unha parroquia que se chama Borbén.

²³ José GARCÍA ORO, «La nobieza gallega en el siglo XV», *I Xornadas de metodoloxía aplicada das ciencias históricas*, II, Santiago, 1975, p. 295.

«cómo la destruió por el suelo Pedro Alvares de Sotomayor», e así faino constar no longo título da súa obra (versión de 1587). Esta parcialidade do autor complementa, por oposición, a parcialidade do outro gran nobiliario da Galicia medieval, o *Recuento de las casas antiguas del reino de Galicia* (escrito contra 1530-1535), de Vasco de Aponte, moi favorable ós Soutomaior; en ámbolos dous casos, non temos indicios que nos fagan sospeitar de que os datos históricos que aportan: outra cousa son sen máis, os silencios, as descalificacións, as louvanzas, as interpretacións nesgadas.

Un pouco antes de matar a Gómez en Tenorio, Pedro Álvarez de Soutomaior derrocou o seu castelo emblemático de Pazos de Probén, eliminando desta maneira a posibilidade de que algún descendente pretendese repetir a fazaña de Diego. E Pedro Madruga fixo algo máis: morto o cabeza de familia, tivo cobiza de acabar cos seus fillos; coidando que, se extinguía a súa descendencia, a fama acumulada polo defensor de Tenorio e o dereito de vinganza non se volverían, no futuro, contra del. A Gómez e mais a Fernando mátaos e córtalles a cabeza, como xa dixemos; a Vasco gáñao o conde para a súa causa, logo de telo prisioneiro no castelo de Soutomaior, casándoo en Camiña, Portugal (fol. 23 r.); quedaba o que se chamaba coma o seu avó, Diego Pazos de Probén, a esperanza da familia: enterrou ós seus dous irmáns degolados, e logo dunha rifa co conde de Camiña, de quen se librou abrindose camiño coa espada, acolleuse no castelo do Penzo de Vigo (fol. 22 v.), ensinando ós defensores o uso dos arcabuces e da artillería contra o de Soutomaior, quen se laiaba «de su negligencia en no haver muerto o puesto en pripción a Diego Pazos de Probén» (fol. 23 v.-24 r.). A liñaxe dos arriscados cabaleiros de Probén semellaba continuar.

Con todo, o novo Diego de Pazos xa non tiña castelo con vasalos que reconquistar, e conforme nos adentramos

na época dos Reis Católicos e nos acercamos ó novo século, menos sitio hai para os cabaleiros andantes de carne e óso; de aquí en diante van proliferar os de papel, os modelos imaxinarios, sen cotexo na realidade (auxe da literatura cabaleiresca que culminará no *Quijote* de Cervantes). A liñaxe substituirá ó valor como virtude fidalga principal, que seguirá adornando a imaxe das familias nobres pero indirectamente, mantendo viva a memoria dos antepasados medievais, tal é o caso da *Descendencia* que estamos a analizar.

O bo casamento

Diego Pazos, o neto, namórase da filla maior de Alvaro Alfonso de Figueroa. A nai oponse á voda porque o pretendente non tiña «sino las armas que trahiya y que a su hija la pedían los ricos y los mejores de aquella tierra»; respondéndolle o mozo que «aunque pobre conservava la nobleza de su linaje» (fol. 24 v.-25 r.). Marcha Pazos, coa caraxe no corpo, a Portugal, e volve para levar a cabo outra fazaña cabaleiresca arquetípica, pero, nesta ocasión, moito menos heroica cás do seu avó: o rapto da noiva con forza de xente de armas e a voda posterior en Ponte da Lima, Portugal. Á fin, os pais aceptan o casamento e o sogro fai ó xenro tenente-gobernador de Vigo, por conta do arcebispo de Santiago (fols. 25 r.-v.). Entre aquel Diego, o infante vingador, e o actual Diego, que tan ben casou, mudaron as vías de ascenso social. O señor de Figueroa, o amigo do seu pai que –inutilmente– organizara as tropas para o socorrer en Tenorio, valoraba sen dúbida a nobreza de liñaxe por enriba de todo²⁴. Axuda, asemade, o arcebis-

²⁴ Naqueles anos unha boa liñaxe era un bo partido; verbigracia, Sueiro de Oca, que foi desposuído da súa facenda polo arcebispo Fonseca, pero, «era tan estimada su calidad, que alló casamento en Orense de mucha Nobleza, i de gran dote con una señora», GÁNDARA, op. cit., p. 395; a comezos do século XVI os cabaleiros casaban xa con fillas de homes ricos non fidalgos, denuncia o xenealoxista APONTE, op. cit., p. 218.

po Fonseca a Diego dándolle as pedras do castelo do Penzo, coas cales o matrimonio fixo unha casa-torre en Vigo (fols. 26 v.-27 v.). O heroe de Tenorio podía repousar tranquilo, o seu sacrificio pagou a pena. Co seu fillo Diego a casa de Pazos de Probén urbanízase, cambio que vai ter a súa trascendencia.

A sona de boa liñaxe amoreada, especialmente polas fazañas do seu pai, Gómez, e mais do seu avó, Diego, permiten logo a Diego recompoñer polo conducto do matrimonio, o seu status de clase. É máis, cando Diego Pazos de Probén, mal adaptado á cidade, ó seu recente cargo, ó novo, fracasa e se arruina, o seu apelido valerá, áinda, para casar ás súas tres fillas con tres nobres, pois «la nobleza y la virtud fue siempre más poderosa que todos los tesoros del mundo» (fol. 30 v.). Por último, demanda o neto do de Tenorio no testamento «que sus descendientes concervasen el apellido de Paçoss» (fol. 31 r.). Non obstante, del non van herdar nin posesións nin unha grande fama de cabaleiro, malia ós seus bos comezos contra Soutomaior.

O esforzado fidalgo que morreu matando en Tenorio foi o derradeiro gran cabaleiro, ó vello uso, dos Pazos de Probén. As balas de fogo dos “xermanos” de Pedro Madruga que remataron con Tristán Montenegro, García Barba de Figueroa, Gómez y Fernando Pazos de Probén..., mataron á cabalería. O oficio de guerrear a cabalo perde a súa hexemonía cando calquera peón-vasalo que saiba disporar lle pode a un cabaleiro por moi blindado que se presente ó combate²⁵. En xeral, os cambios económico-sociais e mais culturais fan entrar en crise non poucos valores establecidos, tamén o modelo cabaleiresco, no período de transición de finais do século XV e comezos do século XVI.

¿Como viven os Pazos de Probén a decadencia do modelo cabaleiresco? Como un drama, que lle tocou pro-

²⁵ APONTE, op. cit, p. 252.

tagonizar a Diego Pazos en tres actos: 1) unha revolta de fidalgos e labregos do val depono como gobernador da xurisdicción de Vigo (fols. 27 v.-28 r.); 2) perda de consenso que el mesmo agravou ó cometer un acto anti-cabaleiresco, a saber, matar a puñaladas, de noite e ás escondidas, ó fidalgo Rodríguez Vilar, xefe dos rebeldes (fols. 28 r.), polo cal o gobernador de Galicia polos Reis Católicos, Acuña, condenouno, en rebeldía, a morrer degolado (de cabaleiro esforzado na batalla do Penzo a cabaleiro malfactor); 3) a súa derradeira aventura foi aplicar, á súa maneira, o modelo cabaleiresco ó oficio do comercio, que a súa muller viña exercendo con notable éxito. Contra a vontade da súa muller-mercador (quen se tivo que integrar nesta nova clase social para manter a familia), cargou dúas naves, gastando naquilo o que tiñan, e, asaltado polos mouros, perdeuno todo; estivo tres anos cativo; a súa muller logrou rescatalo e morreu pobemente, na súa torre de Vigo (fols. 30 r.-v.).

Nin nobre, nin home

O papel central xogado pola muller de Diego Pazos de Probén é, de seu, indicativo da crise do modelo cabaleiresco, de virtudes eminentemente masculinas²⁶. A muller correspondía o rol de reproducir a liñaxe, pero ela mesma non transmitía nobreza (só os fillos lexítimos do varón). O cabaleiro correspondía defender á muller, en particular á viúva, e mais a tódolos “débiles”. A Xácome Pazos de Probén, o fillo deste último Diego, ó cabo, mal cabaleiro e peor comerciante, os veciños de Vigo empadroárono, obligándoo a pagar trabucos, negándolle polo

²⁶ O sexo feminino relacionábbase coa covardía: «les insultaban y se burlaban de ellos, llamándoles caballeros femeninos y opinaban de ellos que no defendían ya sus castillos ni se enardecían por las faenas bélicas», *Historia Compostelana*, ed. de José CAMPELO, Santiago, 1950, p. 150.

tanto a súa condición de nobre, porque «tratándolos mal de palabra se yncinaron contra él» (fol. 36 r.). A súa muller «juró de no dormir en cama con él ni comer a su mesa» mentres non tirase en Valladolid a carta executoria de fidalguía; e cumpliuno (fol. 36 r.). O valor mudara de sexo na casa dos Pazos.

Antes diso, Xácome Pazos «siendo moço dio apariencia de no ser menos que sus passados y así se alló en la conquista del reyno de Nápoles donde fue Alféres de Infantería» (fol. 36 r.). Se interpretamos o termo “apariencia” como «lo que a la vista tiene buen parecer y puede engañar en lo intrínseco y sustancial»²⁷, profundizaremos na comprensión do sentido da cita.

O modelo cabaleiresco así e todo continua, pero doutra maneira. Trala apariencia das mesmas cualidades de valor e lealdade, fama e liñaxe, atópase outra realidade ben distinta dos, a partir de agora, tan louvados literariamente cabaleiros medievais. O oficio militar perde preeminencia social e ideolóxica globalizante para se transformar nunha importante profesión (dos "tres estados" medievais pasarase a unha concepción que multiplica os estados ou oficios) organizada polo novo Estado. Os nobres que sigan a carreira das armas áinda van levar a cabo fazañas valerosas, pero, agora, como oficiais dun exército permanente, fóra de Galicia e da coroa de Castela-León, defendendo unhas fronteiras estatais ou a expansión do Imperio español en Europa e América.

²⁷ Sebastián COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua Castellana o española* (1616), Madrid-Méjico, 1984, p. 130.

DEREITO DE PERNADA*

Rito e violación

Os inculpados medievais polo delito de violación de mulleres son homes que pertenecen a tódalas clases sociais, dende nobres ata servos e maníacos sexuais. Con todo, hai que subliñar un dato significativo, en canto á orixe social de moitos dos agresores: o abuso de autoridade e a violencia ética que entraña a existencia dunha relación social e mental de subordinación entre violador e violada, isto é, parentes, soldados, oficiais públicos e, sobre todo, señores¹. O feito habitual de que nobres acusados, directa ou indirectamente, de violación adoiten ser asemade doutros

* Versións anteriores: “Rito y violación: derecho de pernada en la Baja Edad Media”, *Primeras Jornadas de Historia de las Mujeres*, Luján (Arxentina), 28-29 de agosto de 1991; “Rito y violación: derecho de pernada en la Baja Edad Media”, *Historia Social*, Valencia, nº 16, primavera-verán 1993, pp. 3-17; “Rito e violación: derecho de pernada na Baixa Idade Media”, *Revista de História das Ideias*, Coímbra, vol. 15, 1993, pp. 31-52.

¹ A. PORTEAU-BITKER, "La justice laïque et le viol au Moyen Age", *Revue historique de droit français et étranger*, n° 3, 1988, pp. 499-504.; B. S. ANDERSON, J. P. ZINSSER, *Historia de las mujeres: una historia propia*, I, Barcelona, 1991, pp. 140-142, 301, 462.

delitos², ponmos na pista da especialidade medieval en delitos de violación: o dereito de pernada. Uso e costume, segundo veremos, en determinados lugares e momentos da Idade Media, e simple forzamento de mulleres, visto desde a modernidade, e mesmo desde a propia Idade Media, o dereito de pernada préstase, logo, a unha cambiante representación social: institución feudal *versus* violación.

Os nobres, que impoñen o rito do acto sexual coas mulleres vasalas, fan desde o seu dobre poder de homes e señores, o cal obríganos a distinguir radicalmente o estudio da violación no feudalismo do estudio da violación noutras tipos de sociedade. Semella ser tradición admitida, máis ou menos amplamente, este dereito feudal de que o señor se deitase coa noiva, na súa primeira noite de casada, como xesto de señoría. Conforme este costume perde consenso social, e os señores seguen esixindo –e practicando– a prestación corporal das mulleres, devén, xa no século XV, causa inmediata de revoltas antiseñoriais. O dereito medieval de pernada vai, polo tanto, perdendo co tempo o terreo que gaña o dereito de revolta.

Indicios escritos

Non imos atopar demasiadas pegadas de *iustitia prima noctis* no dereito escrito: como uso concerne ó dereito consuetudinario³ e como abuso ó dereito de revolta, ámbolos dous de expresión fundamentalmente oral⁴. A través

² C. BARROS, *Mentalidad justiciera de los irmadiños, siglo XV*, Madrid, 1990, pp. 204-205; A. PORTEAU-BITKER, op. cit., p. 502.

³ M. ALBISTUR, D. ARMOGATHE, *Histoire du féminisme français*, 1, Cher, 1977, p. 47.

⁴ Esta falta de novas lexislativas alentou e alenta dúbidas, na nosa opinión infundadas, sobre a existencia real do dereito de pernada na época medieval, con independencia do ulterior proceso de mitificación; unha excelente representación da posición contraria á que nós sostemos: Alain BOUREAU, *Le droit de cuissage. La fabrication d'une mythe (XIIIe-XXe siècle)*, París, 1995.

do dereito de revolta, os vasalos contestaron ó costume feudal da primeira noite, verténdoa así ó dereito escrito aplicado: a sentencia de Guadalupe, derogando os malos usos e outros abusos persoais, promulgada por Fernando o Católico para Cataluña en 1486, é o exemplo máis notorio, segundo estudiaremos ó final deste traballo.

Claro que o silencio, pleno de significacións, da cultura letrada *tout court* sobre o dereito señorial de pernada, non é total. Alfonso X e a súa corte de xuristas, empeñados en substituír, na segunda metade do século XIII⁵, o dereito vello castelán, de matriz goda e localista, pola novedade europea, o dereito común romano-canónico, enfocan a violación como delito moi grave, reservando para si a súa punición o Rei como caso de Corte. E, indirectamente, refírense ó dereito de pernada, cando fixan en cincocentos soldos a multa a pagar en caso de que «algumome desonrrar nouho casando ou nouha en dia de voda»⁶. ¿Que home senón un que fose poderoso, e con ascendente sobre os noivos, pode impor tal aldraxe en tan sagrado día? ¿Non sinala este delito a posible vixencia, no século XIII, do ceremonial señorial de reservar a primeira noite das súas vasalas casadas? ¿Non amosa a pena prevista o carácter especial de dita inxuria, pouco castigada para ser unha violencia sexual e doadamente compensable cun desembolso económico fóra do alcance da xente cativa? ¿Non denota a indecisión lexislativa certa connivencia á hora de identificar ós, virtualmente, poderosos delincuentes? Indeterminación que resta credibilidade a esa decisión paralela de facer da «mujer forzada» un caso de Corte

⁵ Causa que non se consegue ata, ó menos, pasado un século, o cal quere dicir que as medidas legais afonsinas que podían prexudicar a práctica do dereito da pernada non terán, polo momento, grandes consecuencias nos feitos.

⁶ *Fuero real*, ed. de AZEVEDO FERREIRA, Braga, 1982, p. 164; o presunto desvirgamento da noiva era tamén unha deshonra para o seu noivo.

(1274). Sen embargo, resulta patente que, áinda que con vacilacións, o novo dereito non gusta de favorecer ditos agravios sexuais «en dia de voda».

Outro indicio da existencia do costume feudal que nos ocupa: o clérigo que cometa pecado de «fornicio» cunha casada e virxe, «o que yogó con ella después de que ovo marido», séxalle retirado o oficio e mailo beneficio (*Partidas I, 5, 35*)⁷. Non se fai aquí mención ningunha ó emprego da forza, o que nos achega ó problema do probable consentimento da recén casada, pero si queda clara a condición do virtual substituto de marido: un clérigo con cargo e beneficio, ou sexa, calquera pequeno, mediano ou grande señor eclesiástico. Non se castigan estas fornicacións como violacións –tampouco no caso anterior–, polo tanto son outra causa: ben o rito da primeira noite, ben simples actos sexuais por parte de señores eclesiásticos con casadas ou virxes, o que nos remite ó primeiro suposto, dado o status social dos beneficiarios⁸. Así mesmo, condúcenos ó dereito de pernada, as penas previstas: o clérigo perde a súa condición de señor (beneficio) e o seu status eclesiástico (oficio). Un escarmento maior que cando –nas *Partidas*– quen abusaba do poder era «alguo ome»: o estado eclesiástico empeoraba as consecuencias de ditas prácticas sexuais.

O Carballotorto

A maior parte das novas explícitas que manexamos sobre o dereito de pernada corresponden, ou teñen nelas a

⁷ Edición de J. A. ARIAS BONET, Valladolid, 1975, p. 89.

⁸ Nun sentido estricto, o dereito de pernada equivale ó dereito á primeira noite; nun sentido máis amplio, cómpre considerar así mesmo o dereito de pernada cando un señor –grande ou pequeno, laico ou clérigo– se deita cunha vasala –casada ou solteira; o día da voda, ou antes, ou despois– facendo valer a súa condición social, con ou sen o consentimento da muller.

súa orixe última, a fontes orais de tipo xudicial, relacionadas case sempre con conflictos sociais e políticos e/ou coa cultura popular. Son os vasalos, na Baixa Idade Media⁹, quen, desde a tradición popular, oral e de revolta, desenmascaran o dereito de pernada como unha violación encuberta. Se ben, letrados de Corte primeiro e historiadores eclesiásticos despois, van converxer con esta presión desde abaixo, dando cabida na cultura *savante* a unha tradición oral antisenorial que se formou, pasenxamente, desde finais do século XIV, ou antes.

En 1385, García Gómes, alcalde maior do reino de Galicia polo Rei de Castela, dicta a sentencia arbitral dun pleito, entre os campesiños de Aranga e o mosteiro de Sobrado, sobre señorío, rendas, xustiza e dereitos de vasalaxe: en favor da abadía en canto a propiedade e xurisdicción¹⁰, e en beneficio dos campesiños reconécéndolle usos como pacer o gando e cortar leña nas terras do couto, e eliminando outros costumes, denunciados como abusivos polos veciños, como cobrar “maníñádego” –o señor quedaba cos bens do defunto sen herdeiros– habendo descendencia, ou o mesmo dereito de pernada.

Oiamos ó representante dos campesiños, Xoán Nieto: «me dijo e me querello», afirma perante o xuíz real, que «levaban los grangeros de Carballotorto sus mujeres contra su voluntad para facer fueros en la dicha granja, non sabian quales, e que los tenian allá dos o tres días»¹¹. Non fala claro Xoán Nieto –nunca se fala claro tocante ó dereito de pernada–, pero entender enténdese. A proba de que comprendemos ben, témola no ton do fallo que emite o

⁹ Paralelamente á difusión e posta en práctica do dereito común.

¹⁰ En 1349, o adiantado maior do Rei xa pronunciara outra sentencia contra os mesmos campesiños, que non compareceran ó xuízo e víñanse negando a acatar o señorío de Sobrado e a lles pagar determinadas rendas, publica M. C. PALLARES, *El monasterio de Sobrado: un ejemplo de protagonismo monástico en la Galicia Medieval*, A Coruña, 1979, pp. 326-329.

¹¹ Publica B. VICETTO, *Historia de Galicia*, VI, Ferrol, 1872, p. 57.

oficial real: «E otrosí en razon de las mujeres que eran tenudas de ir servir duas veces en el año al granjero de carballo tuerto en la manera que dicha es fallo que tal servicio é tal fuero que non es onesto e por mal desonestidad que se podria ende seguir mando que tal fuero que non se faga»¹². Nesta mostra do dereito aplicado, áinda que con sobreentendidos, substitúese o «non sabian quales» de Xoán Nieto, dos misteriosos servicios que as mulleres emprestaban ós do Carballotorto por un aberto «tal fuero non es onesto», aseveración que inculpa ó representante señorial, un clérigo granxeiro¹³ que, despois disto, terá que ser nomeado, dise no dictame, mediante acordo do mosteiro cos campesiños: «quando y oviere de poner algun granjero que llamen y dos omes buenos de la dicha ribera que le tomen juramento que ben é verdadeiramente guardara e defender a los dichos omes de la dicha ribera (...) e se contra esto les pasare que le tiren la granja e pongan y otro»¹⁴. A autoridade real intenta dar cabo dunhas prácticas señoriais que, teoricamente, como vimos, o dereito legal viña condenando desde as *Partidas* e o *Fuero Real*: as medias tintas con que o dereito promulgado abordaba estes costumes sexuais desaparece, un século despois, no dereito aplicado por mor da revolta dos propios vasalos.

A imposición xudicial ó mosteiro dun dereito de veto dos vasalos sobre o seu administrador e cobrador de impostos no couto de Aranga, ademais de evidenciar a súa culpabilidade no asunto do sexo feudal, é un éxito característico do dereito de revolta, simbolizado aquí nese estranxo ritual invertido do xuramento que, agora, ha de

¹² Ibídem, p. 62.

¹³ Membro, con toda seguridad, da comunidade relixiosa de Sobrado, monxe ou irmán converso, véxase M. C. PALLARES, op. cit., pp. 193-194; non nos estraña que no pleito non se faga referencia á condición eclesiástica do representante monacal: neses tempos predominaba unha actitude tolerante cara á vida sexual do clero.

¹⁴ B. VICETTO, op. cit., p. 63.

tomar o representante do señor ¡perante doulos vasalos do couto! Como, nesta vez, a tradición oral éralles desfavorable (semellaba costume antigo que as mulleres fosen soas a prestar dito servicio á granxa), os campesiños buscan alicerce no dereito escrito e diríxense ó alcalde real para que averigüe en que documentos consta dita obriga¹⁵; quien fundamenta, precisamente, a súa sentencia contra o dereito de pernada en que «no fue mostrado ante mi carta nin privilegio ni recabdo cierto porque lo debiesen hacer»¹⁶. Ratificamos, deste xeito, o carácter consuetudinario do dereito de pernada, neste caso a versión ampliada que se atribúe por tradición ós granxeiros de Carballotorto, parte e representante do señor colectivo que é a abadía de Sobrado. Fala o portavoz campesiño Nieto de «sus mujeres», polo que é case seguro que, en primeiro lugar, se refire ás casadas, sendo posible que dito servicio sexual principiara no día dos seus casamentos. Existe, por conseguinte, unha dobre ampliación do clásico dereito de pernada: no tempo, coa institucionalización periódica do tributo sexual como un foro más que obligaba ós vasalos; nos beneficiarios, pois non é o abade nin un granxeiro concreto, senón «los grangeros» –segundo o representante campesiño– quien satisfacen así os seus apetitos terreais¹⁷. Esta pluralidade de persoas que, en nome do señor, parecen percibir este foro tan especial e a importancia aquí da motivación sexual, achéganos ó fenómeno de dexenera-

¹⁵ «e que me pedian que yo que sopiese por los dichos privilegios o por quantas partes pudiese, quales fueros eran tenidos a facer los dichos omes de Aranga e que ellos lo farian», ídem, p. 57.

¹⁶ Ídem, p. 62.

¹⁷ Cando menos o substantivo plural fai referencia á sucesión temporal dos perceptores destes servicios sexuais establecidos polo costume; non descartamos, con todo, que, vista a grande afluencia de mulleres (semella afectar este uso a tódalas mulleres dos campesiños do couto, que fan á granxa varios días e diárias veces ó ano), fesen varios os monxes e/ou os conversos que cobraban dito “dereito” naquela granxa: habería que saber se rexía ou non esta renda feudal nas restantes granxas de Sobrado.

ción deste uso e costume, chegándose ó extremo dos alcaides e soldados das fortalezas que violan, sen máis, as mulleres da súa xurisdicción. Onde anteriormente había consentimento –antes da protesta de 1385, presúmese que as mulleres prestaban pacificamente o dito servicio–, haberá simple violencia sexual. Daquela, a resposta campeña non se reducirá a poñer pleito ó señor, e entón, tamén hai que dicilo, o señorío laico protagonizará principalmente o papel do malfeitor.

O dereito de pernada continuará vixente, aínda que impugnado, en Galicia, polo menos ata 1458 –segundo a documentación consultada¹⁸–, tanto na súa versión restrinxida e primixenia, señorial e nupcial, coma na súa versión ampla, cada vez máis estendida e practicada polos delegados e soldados do señor os restantes días do ano. A noite de vodas, en todo caso, era o privilexio do amo. *Ius primae noctis* viña sendo un dereito persoal do señor a satisfacer na noite da voda; a súa emulación por parte dos axentes señoriais, á marxe do ritual do casamento, acabará por se diferenciar pouco da violación con abuso de autoridade, degradación final do dereito de pernada. O seu cambio de percepción como violación acompaña, na Baixa Idade Media, ó desprazamento da acción do señor ós seus subordinados.

O forzamento de mulleres do común por parte dos homes do señor, especialmente os que vivían en e das fortalezas, será un dos grandes tipos de agravios que desencadean a ira xusticeira e antiseñorial dos irmadiños en 1467¹⁹. A propagación nos banzos inferiores do poder señorial dun dereito de pernada en plena decadencia, incrementa tanto o número de violacións coma a violencia con-

¹⁸ A maior parte da documentación publicada, desde finais do século XIV ata principios do século XVI, e bastantes fontes de arquivos municipais, eclesiásticos, reais e nobiliarios.

¹⁹ *Mentalidad justiciera*, p. 203.

que estas se producen, ó medrar, asemade, a contestación dos vasalos contra dito uso metamorfoseado en abuso. O guerreiro do castelo, a diferencia dos nosos sutís granxeiros do Carballotorto, tomará sen máis, pola forza, á doncela que se atopa co gando no monte ou traballando as viñas, violándoa *in situ*: ó revés do preciso ceremonial que fixa o rol sexual do señor como parte do ritual do casamento dunha parella de vasalos, ou do rito de ir ofrecer o tributo sexual determinados días ó ano como se dunha renda máis en especie, en diñeiro ou en traballo se tratase.

Tamén na vila

O clima de polarización social e mental, na segunda metade do século XV, contribúe non pouco a sumar mulleres violadas ós múltiples agravados do reino de Galicia. Aínda vinte anos despois da revolta irmadiña, en 1489, nun dos intentos máis serodios, e inútiles, de volver á dourada situación anterior a 1467, Nuño Gómez de Puga, alcaide da fortaleza de Allariz por Juan Pimentel, irmán do conde de Benavente, é denunciado polos veciños da vila perante a xustiza real, baixo a seguinte acusación, entre outras: «tenia consigo en la dicha fortaleza algunos criados e parientes suyos y les consentian que matasen ombres y llevasen mujeres casadas e que matasen despues aquellos que las llevaban a sus maridos e por aquella cabsa en la dicha villa de han desfecho ocho o nueve casas de oficiales»²⁰. O señor aparece ante o pobo como responsable do que fan os seus homes, e estes precisan matar ós artesáns para levar as súas mulleres, proba da tremenda resistencia que, despois do levantamento xeral da Santa Irmadade, tiñan que afrontar os pequenos “señores” para seguir exercendo o dereito degradado de pernada, que, a estas alturas, insistimos, desaparecido todo asomo de con-

²⁰ Arquivo de Simancas, Rexistro Xeral do Selo, II-1489, fol. 172.

senso vasalático sobre el, posto en práctica por campesiños vestidos de soldados, respataba a unha imaxe elemental de forzamento de muller que, a pesar diso, recordaba ó tributo do Carballotorto no de levar mulleres casadas da xurisdicción, neste caso urbana. Preguntámonos se nas vilas da Galicia medieval tamén se esixiu o dereito da pernada, ou se o caso de Allariz non é máis ca un rebrote illado sen precedentes nos usos e costumes da cidade. Probablemente, o segundo; a temperá tradición de loita comunal, antiseñorial, das vilas galegas, nas que o dereito escrito tiña certa difusión, non facilitaba o uso do dereito do señor sobre as mulleres recén casadas.

¿Silencio cómplice?

Se hai un silencio sobre o dereito de pernada nas fuentes escritas –que se converte en ruído cando se degrada–, sobre todo nas de tipo legal, tampouco as fontes orais se libran totalmente da tendencia a ocultar as prácticas feudais do sexo, acabamos de velo no discurso dos campesiños de Aranga. É preciso interrogarse por que dito uso señorial entra con tanta frecuencia no terreo do non-dito, do que se fai pero non se di e menos áinda se escribe. Sabemos que os usos e costumes de transmisión oral raramente se transcriben. E que cando a difusión dun dos ditos foros puidera ser causa de mala fama (isto é, cando a ética social comeza a rexeitalo) para o señor e para os vasalos implicados, tamén estes se repregan a certa cómplice intimidade que vela e enche de ambigüidades os feitos (as mulleres indo silenciosamente ó Carballotorto a non se sabe que servicio). ¿Garda isto algunha relación co silencio outorgante con que as mentalidades da época encobren a libre vida sexual de clérigos, e máis áinda de seglares, antes da reforma e do Concilio de Trento? É posible, pero precisamente as prácticas sexuais que se toleran non se ocultan. O encubrimento é índice de mala conciencia e, no peor dos casos, de temor.

A privacidade da práctica da pernada sinala o grao do seu deterioro como derecho consuetudinario. Na súa orixe consiste na invasión pública, esixindo o seu derecho e exhibindo o seu poder, por parte do señor do corpo e da privacidade do espacio da muller, dos noivos e da casa familiar, o mesmo día e no mesmo lugar en que parentes e amigos e veciños se reúnen para festexar o casamento e visitar ós recén casados. A clandestinidade converte o derecho señorial en aberta violación, en pecado contra a honestidade, en violencia privada con fins sexuais que calquera home, sexa vasalo sexa señor, podería exercer sobre una muller.

Chega un momento en que, perdido todo sentido para a comunidade do ritual sexual da primeira noite, as mulleres e os vasalos se cadra asenten e calan por medo ó señor²¹, senten impotencia fronte ó seu poder²², caen nun consenso fatalista que se resigna ás prestacións corporais e actúan, en casos extremos, co servilismo do bo vasalo que procura quedar ben co seu señor, prestándose ó uso da filla, irmá ou esposa como obxectos sexuais.

Non hai que esquencer que denunciar ó señor como presunto violador supón, ademais de desafiar a súa ira virtual –o que non estaba doadamente ó alcance dunha muller ou dunha familia individual²³–, poñer en evidencia a deshonra da muller e da familia, e, áinda máis, a cobardía dos seus esposos, pais e irmáns... Misión imposible, fóra de concxunturas mentais de revolta. De feito, a práctica do derecho de pernada mingua consonte a mentalidade

²¹ Cando o violador é un axente señorial, o temor é máis físico, menos complicado, e, por parte da familia da vítima, máis sinxelo o proceso de equiparación mental e legal a un malfeitor común.

²² B. S. ANDERSON, J. P. ZINSSER, *op. cit.*, p. 140; impotencia feminina tamén fronte ó poder dos homes da súa familia que –¿podemos dubitálo?– se avíñan más facilmente cás víctimas a pagar sen protestar dito tributo corporal.

²³ A maior parte das denuncias por violación contra axentes señoriais que atopamos son colectivas.

antiseñorial medra. Antes de que os vasalos intenten vivir sen señor²⁴, esmorecerá o uso señorial da pernada, ficando como sucedáneo a violación con abuso de poder, aínda que non por moito tempo.

Don Fadrique

Imos analizar de contado algúns casos moi sonados de grandes señores galegos e/ou casteláns (Fadrique Enríquez, Rodrigo de Luna, Fernán Gómez de Guzmán), que, ó longo do século XV, practicaron o dereito á primeira noite, seguindo fontes baseadas na oralidade, no rumor e no romance, vías case únicas para a comunicación de novas sobre tema tan particular e tan silenciado, e que afecta a xente tan poderosa: «e muchas cosas se callaron por algunos grandes varones que se dixeron por otros menores»²⁵. Gracias que a outros señores, ó Rei –e ós seus cronistas–, ou ós mesmos vasalos, lles interesou a denuncia pública para ver de quitar o poder –e a vida, como en Fuenteovejuna²⁶– ó grande malfeitor²⁷ e, de paso, deixan constancia escrita de tamaña e secreta transgresión²⁸. Cando se creba o silencio, dictado primeiro polo consenso e logo pola impunidade de uns e polo medo de outros, a derrota destes usos señoriais, máis ou menos deformados, será estrepitosa (1458, Santiago; 1467, Galicia; 1486, Ca-

²⁴ Remitimos ó lector ó derradeiro ensaio deste libro (II.4).

²⁵ D. VALERA, *Prostistas castellanos del siglo XV*, I, BAE nº 116, Madrid, 1959, p. 9.

²⁶ Tamén os outros nobres que estudiamos, o duque de Arjona e Rodrigo de Luna, tiveron un final violento, xustificado nas mentalidades colectivas polas acusacións de violadores feudais, para quem a morte era, en teoría ó menos, pena obrigada.

²⁷ Sen desbotar teoricamente a eventualidade dunha falsa acusación; se ben nos casos estudiados demos por suficientemente probadas, logo de examinar e contrastar fontes, as actuacións sexuais señoriais que deron orixe ós escándalos.

²⁸ ¿Non era o segredo medieval a compañía habitual da mala conciencia e das malas obras?

talúña). Entrementres, hai que ter claro que cando mellor podemos estudiar o dereito de pernada é cando está en crise: os documentos entón falan del.

De Fadrique Enríquez, conde de Trastámarra, duque de Arjona, di un «Romance antiguo, que compusieron, diciendo el Rey, de vos El Duque de Arjona, grandes querellas me dan, que esforzades las mujeres casadas y por casar», segundo recolle o nobiliario de Malaquías de la Vega contra 1625²⁹. Nobre de primeira orde na Galicia dos anos 20 do século XV, moi metido nas pugnas da Corte de Castela, morre Don Fadrique axustizado, en 1430, por orde de Juan II e do seu valido Álvaro de Luna. Os datos da tradición oral contemporánea de Don Fadrique sobre este gran cabaleiro³⁰, amigo de trovadores³¹, debuxan o perfil dun home adúltero, que maltrata á súa muller Aldonza de Mendoza, róuballe a súa dote e as súas alfaias, e tena durante dous anos en prisión³². A extrema violencia con que reaccionava o duque ante a sospeita, ou a certeza, de que donas da súa corte señorial se deitan cun paxe³³, e con dous abades³⁴, é máis propia dun amante celoso que dun señor preocupado pola honestidade das

²⁹ *Chronología de los jueces de Castilla*, BN ms. 19. 418, fol. 321; dato oral por partida dobre: por ser un romance e por iniciar a nova cun «diciendo el Rey».

³⁰ Armou cabaleiro no Bierzo a Diego Pazos de Probén, o infante vingador, conforme vimos no capítulo anterior.

³¹ «Plögole mucho la scienza del trovar y gusto de tener en su casa grandes trovadores» (Marqués de Santillana), citado por A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago*, VII, Santiago, 1983, p. 44.

³² Segundo información verbal de testemuñas recollida en 1443, Arquivo do Duque de Alba, C-85-1.

³³ Mandou botar da torre abaxo a un paxe do que sospeitaba –demostrouse que sen razón– «dormia con las damas», “1480, información de hidalguía de López de Marceo”, *Boletín del Museo Arqueológico de Orense*, VI, 1950-1, p. 116.

³⁴ Testemuña un clérigo que o duque derrubou a fortaleza de Marceo: «por dous abades que lle durmian con las damas e acolléronse a la fortaleza», ídem, p. 118.

damas de compañía da súa esposa³⁵. En 1425, consegue Enríquez de Juan II carta de lexitimación para o seu bastardo Alfonso de Castro, «avidio en Aldonça Alfonso de Orense mujer casada»³⁶, a quien nomea herdeiro do condado de Trastámarra, disposición que non surtirá demasiado efecto á súa morte. Corroboramos pois a afección de Fadrique Enríquez ás «mujeres casadas», no caso que vimos de citar, a veciña dunha cidade sobre a que, por aqueles anos, o duque exercía *de facto* como gran e poderoso señor³⁷. Así mesmo, hai evidencia de que as queixas das súas andanzas chegan ata o rei Juan II³⁸. O partido deste, contrario do duque, aproveitará o argumento para despixialo cando, por razóns políticas, decide librarse de Don Fadrique mediante a prisión e a morte.

Malaquías de la Vega, querendo limpar a memoria do duque de Arjona, engade á letra do romance que o inculpa de forzar mulleres: «Ya se sabe, que no hacia el Duque semejantes delitos, sino un caballero, de su casa, que por librarse de la prision de las justicias, de noche encubierto, decía que era el Duque de Arjona y por esto se daban las quejas deses delitos, imponiéndolos al Duque»³⁹. É dicir,

³⁵ É perfectamente compatible, desde a subxectividade do cabaleiro, contemplar como lexítima e ata honesta, a relación sexual do señor coas súas mulleres dependentes (dereito de pernada) e como algo deshonesto se elas fan o mesmo con outros homes; o honor é unha cuestión de posesión.

³⁶ *Chronología de los jueces de Castilla*, fol. 308.

³⁷ En 1426, o alcalde do duque confirma unha sentencia por homicidio dada polo concello de Ourense, publica X. FERRO COUSELO, *A vida e a fala dos devanceiros*, Vigo, 1967, pp. 119-123.

³⁸ Despois de derrubar Marceo, so pretexto de que alí se tiñan acollidos ós monxes que se deitaran coas súas damas, o seu agraviado dono, «foise queixar al rey por la fortaleza e logo el duque foi citado a corte por aquello e por al», “1480, información de hidalguía...”, p. 117.

³⁹ *Chronología de los jueces de Castilla*, fol. 321; segue escribindo o noso autor que «en negocio de haciendas no se sabe las tomasse a nadie», como se este fose o delito que habería que considerar máis que iso de levar mulleres, sempre, *a posteriori*, susceptible dunha desculpa donxoanesca: «Don Fadrique pasó a la historia como un audaz conquistador de *emblecas*, es decir, de mujeres casadas», J. GARCÍA ORO, *La nobleza gallega en el siglo XV*, Santiago, 1981, p. 39.

que se o forzador fose o propio duque, non se habería de preocupar das xustizas e da prisión: a impunidade característica do derecho de pernada, neste caso na súa versión ampla, igual que no Carballotorto, parece que afectaba sobre todo ás casadas⁴⁰, sen suxeición ó rito nupcial (ou poida que si, non o sabemos) pero tampouco a un servicio periódico: parece que o duque as collía cando e como quería, de haber algo de certo no que se dicía de que andaba polas noites detrás das casadas e sen casar...

Fadrique Enríquez non semellaba precisar de substitutos en cuestión de perseguir mulleres. O cronista nobiliar confronta así, ó romance antisenorial, unha tradición oral contraria, exculpadora do cabaleiro logo axustizado polo Rei⁴¹; tradición que el mesmo reelabora, e intenta relanzar, co prestixio da cultura escrita.

Quizais, sen querelo, ratifica Malaquías a gravidade dos actos sexuais en cuestión: non son conquistas amorosas das que se poida fachendar un cabaleiro, son crimes perpetrados «de noche encubierto» (segredismo do derecho de pernada na súa fase de decadencia) para «librarsse de la prisión», que só poden seren executados por un *alter ego*, ese hipotético cabaleiro servidor que se disfrazaba de duque de Arjona...

Traspasar a un subordinado as feas responsabilidades do señor era, polo demais, algo normal. Xa dixemos que cando o derecho de pernada no século XV perde a roupaxe ceremonial e asume a imaxe da violación, son os axentes señoriais os maiores practicantes. Ambas cuestións recóllense na contra-tradicón que quere impulsar o Malaquías de la Vega. Pero acaso haxa máis: un indicio esquizoide moi propio do outono medieval. O desdobramento inconsciente entre o bo cabaleiro e o cabaleiro malfeitor, o

⁴⁰ Véxase a nota anterior.

⁴¹ O mellor exemplo galego: a tradición oral en defensa do Mariscal Pardo de Cela, axustizado tamén, en 1483, polo gobernador dos Reis Católicos.

“outro” que de noite leva a cabo aquelas maldades que a boa conciencia nega de día⁴².

Tálogo arcebispal

Á caída en desgracia e axustizamento, en 1453, de Álvaro de Luna, enterrador do duque de Arjona, seguiu non moito despoxos, inverténdose os papeis, á do seu sobriño bastardo Rodrigo de Luna, arcebispo de Santiago, acusado en 1458 de practicar o dereito de pernada –como Don Fadrique pero, neste caso, no seu sentido máis estrito e ritual–, expulsado do seu señorío e morto en estrañas circunstancias en 1460, dous anos despoxos de recibir un aviso da Corte para ir á guerra e para dar conta do seu comportamento persoal. Escribe o cronista Diego de Valera que Rodrigo, «fue llamado por el rey a causa de algunas ynformaciones que le fueron fechas de su desonesto vivir»⁴³. Aínda que noutrous tipos de fontes non consta este segundo motivo da convocatoria do monarca.

Os documentos reais e eclesiásticos referidos ós feitos dos anos 1458-1460 en Santiago, falan de realidades terreas de guerra, obediencia e señorío, pero non de punición de prelados por pecados contra a honestidade. ¿Non era, por otra banda, costume xeneralizado, no século XV, certa despreocupación dos clérigos, incluídos os arcebispos, en gardar votos de castidade e celibato? É no cadre da liberalidade medieval en canto a prácticas sexuais⁴⁴ como hai que entender o dereito de pernada, rito sexual de vasalaxe avalado polo uso e o costume, o que presupón certo acordo das partes, garantido no caso de mala con-

⁴² As raíces culturais do mito literario de Stevenson sobre o Doctor Jekyll e Mister Hyde (1866) son más antigas do que puidera crerse.

⁴³ *Memorial de diversas hazañas*, Madrid, 1941, pp. 52-53.

⁴⁴ A visibilidade, familiaridade e liberdade para o sexo perduran ata o século XVII, segundo M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad*, 1, Madrid, 1987, pp. 9 ss.

ciencia pola dobre moral da época baixomedieval, vixente sobre todo nos medios dirixentes, e polo silencio cómplice.

Rodrigo de Luna recibiu unha carta real, en marzo de 1458, para reunir o seu exército e acudir á guerra de Granada, mais negáronse a seguirlo os cabaleiros feudatarios da Igrexa de Santiago, de xeito que estando o arcebispo fóra do seu señorío ó servicio do rei, rebeláronse contra el, uníndoselle os veciños de Santiago e doutras cidades e lugares do arcebispado, e mesmo a maioría do cabido catedralicio. Consta que Enrique IV mandou chamar á Corte a ámbalas dúas partes, se ben mantivo, ata a morte do arcebispo en 1460, unha actitude dura e coherente de apoio (enviá alí a Juan de Padilla para poñer orde) a Rodrigo de Luna ó fin de que recuperase o poder perdido (do honor non parece inquietarse moito), non mencionando nas súas cartas cominatorias ós concellos, cabaleiros e coengos rebeldes, para que obedezan ó arcebispo e acepten o seu señorío e lle paguen as rendas, nada sobre o presunto «desonesto vivir» do arcebispo⁴⁵; o contrario sería dar argumentos ós revoltados: silencio cómplice do Rei.

Unha vez desaparecido Don Rodrigo, os rebeldes imponen como novo arcebispo de Santiago, contra a opinión de Enrique IV que postulaba a Fonseca, a Luis Osorio, fillo do conde de Trastámara (xefe do bando nobiliar anti-Luna) e irmán dun Pedro Osorio que chegará a ser, en 1467, un afamado dirixente militar da revolta irmáñiga contra Fonseca. As visitas a Roma de ámbalas dúas partes para conseguir o nomeamento pontificio, ben para Luis

⁴⁵ Véxanse os documentos do arcebispo Rodrigo de Luna do Arquivo da Catedral de Santiago publicados por A. López Ferreiro en dúas obras: *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago*, VII, pp. 219 ss.; Apéndice, pp. 115-123; e *Don Rodrigo de Luna*, Santiago, 1884, pp. 31 ss.; e, sobre todo, as cartas de Enrique IV dos anos 1458-1460 conservadas no Arquivo Histórico Diocesano de Santiago, leg. 21, fois. 45r, 51r, 60r, 66r, 72r, 73r, 73v, 78r, 84r, 86r, 89r, 93r, 95r, 96r, 101r, 103v, 107r-109r, 112r-126r, 134r-135r.

Osorio, arcebispo de feito, ben para Alonso de Fonseca, quen ó cabo desprazará ó primeiro pola vía das armas, propagou con toda probabilidade na corte de Pío II o rumor dos malos feitos de Rodrigo de Luna e o inevitable desmentido do bacharel Diego de Castro, defensor do arcebispo desterrado⁴⁶.

Antonio López Ferreiro, historiador é coengo, que reconece como verosímil o mal vivir que se dicía de Don Rodrigo, non obstante, pregúntase: «¿Qué se hizo, pues, de los capítulos de acusación presentados contra D. Rodrigo⁴⁷, y en particular del principal? En ninguno de los documentos coetáneos que acabamos de recorrer (...) se halla el menor indicio de lo que a nuestro Prelado se atribuye»⁴⁸. O silencio documental nos arquivos catedralicio e arcebispal é tan espeso que revela ben o delito secreto, posto que tampouco se argumenta nada contra o rumor na corte de Castela que recoile Diego de Valera. Ten a súa lóxica que nos propios documentos do arcebispado, emitidos cando o presunto implicado gobernaba, non se atopan mencións á súa inculpación moral, o mesmo que nas cartas do seu amigo e protector, o rei Enrique IV. Toda publicidade do caso debilitaba a loita porrepoñer a Rodrigo de Luna na cadeira arcebispal. Os graves problemas sociais suscitados pola insumisión xeral de vasallos da Terra de Santiago, relegaban ademais a un segundo plano toda outra consideración, sobre todo moral. A «torpeza» de Don Rodrigo, que contribuíra altamente a desencadear a rebelión que o levou ó exilio, era, no mellor dos casos, un mal pasado que non tiña remedio.

A evidencia de orixe oral dos cronistas substitúe o silencio da evidencia escrita dos notarios arcebispaís e

⁴⁶ A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia*, VII, p. 242; Apéndice, p. 129.

⁴⁷ «No es intrinsecamente imposible que Don Rodrigo hubiese cometido las torpezas que se le achacan y que hubiese tenido el fin que se le supone», *Don Rodrigo de Luna*, p. 6.

⁴⁸ Ídem, p. 57.

reais. Diego de Valera, con moi poucas simpatías por Enrique IV e polo sobriño de Álvaro de Luna, afastado do contorno real por aqueles anos⁴⁹, aínda que testemuña directa da política cortesá (morre en 1487), está moi interesado en poñer por escrito as «ynformaciones» (con toda seguridade verbais), sobre o arcebispo deshonesto de Santiago, que os cabaleiros contrarios fixeron chegar ó Rei, e espeta na súa crónica: «Y entre otras cosas asaz feas que este arçobispo avia cometido, acaescio que estando una novia en el tálamo para celebrar las vodas con su marido, el la mando tomar y la tuvo consigo toda una noche»⁵⁰.

Unha boa aproximación á práctica ritual do dereito de pernada esta descripción ofrecida por Valera. “Tálamo” significa «el aposento donde los novios celebran sus bodas y reciben las visitas y los parabienes» e/ou «la cama de los mismos novios»⁵¹. Parece ser que o axente señorial chega no momento das visitas, xusto antes de que se consuma en privado o matrimonio, e publicamente leva á noiva por orde do arcebispo sen apparente impedimento, facendo valer a autoridade que representa e, sen dúbida, o peso dun antigo costume; como o heraldo que anuncia o comezo do ritual. Non se trata dun rapto furtivo a man armada con

⁴⁹ Aliñado cos nobres que comezaban a conspirar contra Enrique IV, Diego de Valera escribe ó Rei, en 1462, dándolle uns consellos que, en realidade, son acusacións: que se concedían dignidades eclesiásticas «a onbres indíos, no mirando servicios, virtudes, linages, ciencias; que se muchas cosas se callaron por algunos grandes varones que se dixerón por otros menores». Silencio cómplice que o asinante rompe, no caso de Rodrigo de Luna, ameazando indirectamente a Enrique IV, pois de seguido, Valera, agora con toda a intención intimidatoria, pasa revista ós reis e papas que foron depostos, e incluso mortos, «por manos de sus vasallos, por su mala gobernación», e remata a epístola aconsellando ó Rei: «conviene tomar los caminos contrarios de los que fasta aqui llevastes», *Prosistas castellanos del siglo XV*, Madrid, 1959, pp. 8-9.

⁵⁰ *Memorial*, p. 53.

⁵¹ S. COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), Madrid, 1984, p. 951; A. PALENCIA, *Universal Vocabulario* (1498), Madrid, 1957, p. 181.

ulterior fuxida: non é un rapto con fins sexuais. Tampouco unha simple violación, onde a força bruta e as ameazas físicas o son todo⁵². Aquí o decisivo é a coacción moral... fundamentada na tradición. O poder señorial «manda», «toma», «tiene consigo» –segundo o relato do cronista– perante todos, como quen fai uso dun dereito lexítimo que só hai que reclamar. Se o apremio era necesario para o cobro dos dereitos señoriais⁵³, canto máis para requirir un tributo corporal desas características: «toda una noche». O acto sexual non se nomea, sobreenténdese, ata pode que non tivese lugar: o realmente importante é que a cerimonia chegou á súa conclusión pois «la tuvo consigo toda una noche» –*ius primae noctis*–, e que o señor substituí ó marido na noite de vodas, consumando no seu lugar o matrimonio. E chegamos deste xeito ó fondo do problema, principalmente simbólico. Mediante o rito de pasar coa noiva a primeira noite o señor significa e ensina, símbolo e pedagogía, a preeminencia do seu poder sobre a nova relación, tamén de poder, que se constitúe nese intre: a familia conxugal. A muller ten que obedecer ó marido, pero non despois de obedecer ó señor, serva do señor antes que esposa, ó igual que o marido, que consentindo en ser substituído a noite de vodas, amosa ser antes vasalo que esposo, e así os demais homes da casa, pai e irmáns. Todos pasaron ou terán que pasar con dor pola mesma aprendizaxe: o poder do cabeza de familia é subsidiario do poder do señor, o señor é a única e máxima fonte do poder. Discurso imaxinario e conductual que choca, naturalmente, coas pretensións eclesiásticas de facer do matrimonio un lazo sacramental, polo que difficilmente a Igrexa como institución puido avalar o derecho de pernada, aínda

⁵² Con toda probabilidade, a violación prodúcese logo, nos apousentos do arcebispo, no tálamo señorial.

⁵³ Na revolta que seguiu a estes feitos, os vasalos negáronse a pagarlle nada ó arcebispo, e sustraérónse totalmente da súa xurisdicpción, AHDS, leg. 21, fols. 45-135.

que probablemente o tolerou como tolerou os matrimonios clandestinos ou a sexualidade dos clérigos e das propias xerarquías eclesiásticas.

Pero volvamos ó fío da narración de Diego de Valera, que despois de describir a posta en escena señorial na noite de vodas, reseña a revolta, que adiviñamos coa súa dimensión xusticeira, dos cabaleiros, facendo fincapé na falla de resposta do Rei, na súa alta responsabilidade en todo o asunto: «Y como desto se querellasen al rey, y como ya fuese ynformado de su desonesto vivir, no se dio a ello ningún remedio, de que se siguiesen grandes daños, muertes y robos en aquel reyno de Galicia»⁵⁴. Esta relación causa-efecto, que tan ben establece e testemuña Valera desde a Corte, entre o deshonesto vivir de Rodrigo de Luna e a desorde posterior, ou sexa, entre o rito arcebispal da pernada e a revolta de tódolos feudatarios –fidalgos e plebeios– da Igrexa de Santiago, xunto coa hipersensibilidade fronte ós agravios señoriais que sabemos existía na Galicia pre-irmandiña, e moi particularmente na Terra de Santiago, cara a 1458⁵⁵, dá coherencia ó conxunto dos datos coñecidos sobre a caída do arcebispo Don Rodrigo, alén dos silencios e das ambigüidades das fontes, proba como o derecho de pernada se transformou agora no agravio da pernada.

Remata o capítulo do *Memorial de diversas hazañas* remachando o autor que nunca máis Rodrigo de Luna recuperou o arcebispado: «y asi murio derramado y pobre, por sus grandes culpas y deméritos»⁵⁶. A loita polo poder na Corte favorece, no caso de Rodrigo de Luna, a ruptura

⁵⁴ *Memorial*, p. 53; o cronista fálanos de dúas embaixadas á Corte, unha antes da rebelión (onde informan do «desonesto vivir») e outra despois.

⁵⁵ *Mentalidad justiciera*, pp. 58-63.

⁵⁶ Non resiste a tentación de tirar o máximo partido da moralexa: «De todos los hombres, por grandes estados que sean, devén tomar exemplo, y guardarse de fazer lo que no devan, confiando en su gran poder; acordándose ser Nuestro Señor tan justo que ni dexa mal sin pena ni bien sin galardón», ídem, p. 54.

do silencio cómplice e o salto dos datos da tradición oral á tradición culta.

Galíndez de Carvajal, cronista e conselleiro dos Reis Católicos e mais de Carlos V, copia literalmente de Valera o relato de como o arcebispo tomou á noiva⁵⁷: insiste en que foi chamado Rodrigo de Luna por Enrique IV, ó obxecto de «ponerse medio e dar orden de los grandes males que del se dezian», sendo despois o propio arcebispo, coñecida a revolta en Santiago, quen presenta á súa vez queixas ó Rei, «Desta nueva el rey ovo asaz enojo», con todo –di o cronista– non se move con prontitude en favor do deposto arcebispo de Santiago a causa do males-tar que lle produciran as novas das súas deshonestidades⁵⁸. Non foi así; as fontes documentais desmenten á fonte narrativa: a resposta de Enrique IV en favor de Rodrigo de Luna contra os cabaleiros rebeldes foi incondicional e fulminante⁵⁹, e nada fixo o Rei en relación coa acusación puntual do rito sexual coa rapaza tirada do tálamo familiar. Enrique IV non era precisamente un Rei que destaca-va persoalmente pola súa inquietude xusticeira en relación con mulleres forzadas⁶⁰, por moito que a mellor intención

⁵⁷ O propio Galíndez era fillo lexitimado dun arcediano e unha doncela nobre. J. TORRES FONTES, *Estudio sobre la "Crónica de Enrique IV" del Doctor Galíndez de Carvajal*, Murcia, 1946, p. 21.

⁵⁸ «No dio en esto tanto remedio quanto dar se deviera, antes se creyo aver avido plazer de los movimientos cometidos contra tan desonesto perlado, y por eso tardo de proveer cosa alguna de lo que el arçobispo cumplia», ídem, p. 142.

⁵⁹ O 19 de marzo de 1458 néganse os cabaleiros da Terra de Santiago a seguir ó arcebispo, o seu señor, á guerra de Granada, e o 7 de abril de 1458 asina o rei Enrique a primeira carta ordenando que os cabaleiros en rebeldía abandonen a cidade de Santiago da que se apoderaran, A. LÓPEZ FERREIRO, *Don Rodrigo de Luna*, pp. 35-37; AHDS, leg. 21, fol. 45.

⁶⁰ Cara a 1455, conta Valera dous casos de servidores de Enrique IV, un mouro e un capitán, que tomaron pola força a doncelas, e indo os familiares e o pobo a pedir xustiza perante o Rei, este reaccionou facendo responsable por omisión ós pais, por «aver puesto muy mal recado en su casa y fija deixándola sola», ameazando incluso con azou-tar ós demandantes, *Memorial*, p. 28.

de Galíndez ennobreza a súa reacción no caso que nos ocupa⁶¹. En xeral, Galíndez tende a moderar os xuízos apaixonados sobre os pasados reis; como xurista destacado –oidor da Chancillería de Valladolid desde 1499, ós 27 anos– e defensor da institución monárquica, molestaríalle sen dúbida que o Rei non tivera feito xustiza severa nunha cuestión tan grave como a cuaseviolación perpetrada por un arcebispo⁶². De novo a converxencia, característica da Baixa Idade Media, entre a tradición oral de revolta –que recollera Valera– e o derecho escrito cortesán que representa o xurista Galíndez, o cal retoca a dita tradición para axeitala ás súas concepcións monárquicas de letrado.

A tradición letrada sobre o arcebispo de Santiago pre-sunto violador de doncelas recén casadas, iniciada por Valera non moi despois dos feitos, bebendo das fontes da oralidade e da revolta, pasa, cara á segunda metade do século XVI, á tradición eclesiástica posttridentina. Os historiadores eclesiásticos da contrarreforma transmiten os xuízo moral e político máis radical sobre o asunto de Don Rodrigo⁶³: dan claramente a razón ós vasalos rebeldes e fan de Rodrigo de Luna un contramodelo de prelado cristián, seguindo polo regular a Valera tocante á narración da acusación central, volvendo así, dalgún xeito, á tradición oral difundida primixeniamente desde Galicia.

O Padre Mariana, en 1601, escribe: «en especial era grande la disolución de los eclesiásticos; á la verdad se

⁶¹ Aínda que dá por boa a versión de Valera sobre os raptos de doncelas que Enrique IV deixara, escandalosamente, sen punición, J. TORRES FONTES, *Estudio...*, pp. 109-110.

⁶² Recordemos que por deitarse un clérigo cunha casada virxe estaba prevista como pena quitarlle os seus bens e o seu oficio eclesiástico, *Partidas*, 1, 5, 35; os rebeldes xusticeiros de Santiago e a súa Terra non fixeron outra cousa, destronaron a Rodrigo de Luna da mitra arcebispal e expropiaron os seus beneficios terrenais.

⁶³ Moito antes de que os liberais do século XIX, por razóns diversas, fustigaran o dereito de pernada e outros usos feudais, fixérano, ó seu modo, os humanistas e os reformistas católicos dos séculos XV, XVI e XVII.

halla que por este tiempo don Rodrigo de Luna, arzobispo de Santiago, de las mismas bodas y fiestas arrebató una moza que se velaba, para usar della mal; grande maldad y causa de alborotarse los naturales debajo de la conducta de don Luis Osorio, hijo del Conde de Trastámar. En enmienda de caso tan atroz despojaron aquel hombre tan facinero y malvado de su silla y de todos sus bienes; lo que le quedó de la vida pasó en probreza y torpezas, aborrecido de todos por sus vicios y infame por aquel exceso tan feo»⁶⁴. A mesma relación entre dereito señorial á primeira noite e revolta que establece Valera, máis unha valoración ético-relaxiosa que no momento dos feitos tamén debeu estar presente.

En 1645, Gil González Dávila, dominico e cronista real desde 1612, empeza por acusar a Álvaro de Luna de conceder, nepoticamente, dignidades eclesiásticas a «personas indignas» e pon de exemplo «a Don Rodrigo de Luna su sobrino, que estudiava Gramatica en la ciudad de Avila, le hizo dar el Arçobispado de Santiago, con escandalo del Reyno»⁶⁵, e, seguindo a outro historiador eclesiástico de mediados do século XVI⁶⁶, engade: «vivio como quiso, con deshonor de su Dignidad, y persona. Dice san Juan Crisostomo, que el que no estima la fama de su nombre es cruel, y capital enemigo de su alma. El Rey don Henrique le mandó venir a su Corte para ponerle

⁶⁴ Remata o noso clérigo historiador cunha disquisición non exenta de valor relaxioso-filosófico sobre as consecuencias dun instante de placer: «Desta forma en breve penó el breve gusto que tomo de aquella maldad con gravísimos y perpetuos males, con que por justo juicio de Dios fue, como lo tenia bien merecido, rigurosamente castigado», “Historia de España”, *Obras del Padre Juan de Mariana*, 1854, p. 150.

⁶⁵ *Teatro Eclesiástico*, I, Madrid, 1645, p. 76; Rodrigo de Luna foi nomeado arcebispo á idade non canónica de 24 anos (sendo xa capelán maior do rei Juan II, tesoureiro da Igrexa de León e notario apostólico), mediante o truco de designalo administrador apostólico, ata que, feitos os 27 anos, pudo entón exercer plenamente como arcebispo, A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago*, VII, pp. 87-193.

⁶⁶ Véxase A. LÓPEZ FERREIRO, *Don Rodrigo de Luna*, p. 5, n. 2.

en razon...»⁶⁷. Lava a imaxe do rei Enrique –ó xeito de Galíndez– sacrificando a sona e a alma daquel Don Rodrigo que aprendeu na súa propia carne que os tempos e os dereitos feudais xenuinamente medievais estaban chegando á súa fin.

Co *affaire* de Rodrigo de Luna conclúen as nosas referencias documentadas das prácticas por parte de grandes señores do dereito de pernada en Galicia; á altura do ano 1458 dito uso ritual perdera xa toda traza de consenso social, volvíase en contra do poder señorial. Entre 1458 e 1467, non atopamos pegadas que impliquen a grandes señores en delitos que puidesen paragonarse con violacións, malia ó importante número de agravios señoriais que temos recollido nas declaracions orais das testemuñas do pleito Tabera-Fonseca, que non pasarían por alto calquera nova sobre grandes cabaleiros ou prelados violadores. Ó estoupar en 1467 a sublevación irmandiña o dereito de pernada, no seu sentido orixinal, propriamente feudal, era xa auga pasada como práctica social. Proba indirecta tamén do tremendo eco popular que tivo que preceder e seguir á desposesión de Rodrigo de Luna, acusado de forzamento ritual.

Non dispomos de listas de agravios dos rebeldes da cidade e Terra de Santiago contra Rodrigo de Luna: coñecemos as súas opiniós más ben a través das fontes adversas, documentos reais e arcebispais. A irmandade e confederación dos veciños de Santiago, Noia e Muros cos cabaleiros para a mutua defensa, asinada o 7 de xuño de

⁶⁷ «y estando en ella, mientras le dava la regla y forma de bien vivir, el conde de Trastamara Pero Alvarez Osorio, y otros caballeros, le tomaron sus villas y fortalezas, las cuales mientras vivio no las pudo cobrar. Murio desterrado de su Iglesia», ídem, p. 77; na versión do Padre Mariana os cabaleiros rebeldes semellan instrumentos divinos, e Enrique IV Moisés entregando as táboas da lei, representación que non é propria do Padre Mariana, crítico feroz de dito rei, senón probablemente dos textos más moderados de Valera e Galíndez.

1458, é un pacto bilateral escrito que, casemente, só se refire o inimigo común, o arcebispo Rodrigo de Luna, para acordar que «prometemos de non faser pas ni concordia con el arçobispo de Santiago»⁶⁸. Nin rastro dos motivos concretos desencadeantes da revolta⁶⁹. A nosa investigación sobre os levantamentos baixomedievais, na segunda metade do século XV, ensinounos que, á diferenza do pleito legal, onde se presentan desde o primeiro momento cuestións de rendas, señorío e xurisdicción, a revolta armada estoupa como indignación colectiva ante un(s) agravio(s) intolerable(s), estabilizándose máis ou menos axiña como protesta social e económica⁷⁰. Soamente unha mentalidade xusticeira moi asentada puido transformar, en xuño de 1458, a revolta nobiliaria contra Rodrigo de Luna en, ademais, unha revolta popular e mesmo clerical,⁷¹ cimentando no sentimento colectivo de agravio unha dispar, convxuntural pero triunfal alianza de cabaleiros, ciudadáns e coengos contra o arcebispo de Santiago.

A condición eclesiástica de Don Rodrigo intensificou,

⁶⁸ Publica *Colección Diplomática de Galicia Histórica*, Santiago, 1901, p. 26; avaliamos este documento en *Mentalidad justiciera*, pp. 58-60.

⁶⁹ De non ser así, tiña que aparecer o tema do tálamo arcebispal, salvo que os asinantes composteláns fosen menos arroutados, ou máis cómplices, cos campesiños de Aranga, setenta e pico anos atrás: non o cremos; en calquera caso, este asunto, e outros semellantes, transitan con dificultade da cultura oral á cultura escrita.

⁷⁰ En 1468, o clérigo Rui Vázquez describe a revolta popular contra Rodrigo de Luna como unha loita antisénioral: «Por lo cual indo a mandado de noso señor el Rey, se levantaron contra el, non querendo obedecer por señor, et esto por los pedidos grandes que el deitara ena ciudad et villas e lugares desasperaron del», *Crónica de Santa María de Iria*, Santiago, 1951, p. 44; difícil sería atopar aquí a acusación contra Rodrigo de Luna por forzamento pois, en xeral, Rui Vázquez, pasa por alto calquera crítica que poida afectar á Igrexa e ós seus prelados: el mesmo escribe dita crónica por encargo dun coengo de Santiago, e centra toda a súa hostilidade milenarista contra o mal vivir dos cabaleiros de Galicia que Deus castigara enviando ós irmandíños...

⁷¹ O cabido divídese; os minoritarios partidarios de Don Rodrigo foxen de Compostela e refúxianse durante dous anos en Padrón, A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia*, VII, p. 226.

con toda probabilidade, ante o pobo cristián, a representación agraviante da práctica señorial da pernada. Por moito menos puxeron o berro no ceo, en 1456, os feligreses das parroquias de Betanzos ó protestar porque as ofrendas que facían os días festivos para a «Redención de sus animas y de sus difuntos (...) son osorpidas et apropiadas al uso et comunicacion de los usos umanos», tendo o arcebispo Rodrigo de Luna que ceder ós parrocos o seu cobro: «para evitar el escandalo et mormuracion entre los parrochianos et feligreses de las dichas iglesias»⁷². Así de temible podía ser o efecto do rumor daquela. Imaxinemos agora o escándalo colectivo producido ó coñecer estes e outros fregueses do arcebispado a nova da «cosa asaz fea» que Valera recollerá de viva voz na Corte de Castela. Non é estranxo que os nobres, os ciudadáns do concello e os coengos do cabido (e despois deles os inimigos de Don Rodrigo e do seu tío, recén executado, na Corte), consideraran que os tempos eran chegados para actuar e presentar cadansúa reivindicacións pendentes, aproveitando a vulnerabilidade de outrora todopoderoso arcebispo.

Fuenteovejuna

A función do dereito de pernada como detonante —agravio intolerable— dunha revolta social está aínda máis clara na documentación do levantamento de Fuenteovejuna en 1476 contra o seu señor, o comendador da Orde de Calatrava, monxe e soldado, Fernán Gómez de Guzmán: «hizo tantos y tan graves agravios a los vecinos de aquel pueblo, que no pudiendo ya sufrirlos ni disimularlos, determinaron todos, de un consentimiento y voluntad, alzarse contra el y matarle». O texto é de Francisco Rades de Andrade, cronista da Orde⁷³, que é quen traslada con

⁷² A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia*, VII, p. 208.

⁷³ *Chrónica de las Tres Ordenes y Cavallerías de Santiago, Calatrava y Alcántara* (1572), Barcelona, 1976, fol. 79-80.

maior fidelidade a realidade histórica, e polo tanto a tradição oral, da revolta á cultura escrita⁷⁴, dando lugar posteriormente a unha rutilante tradición literaria que ten o seu máximo expoñente na famosa comedia de Lope de Vega.

Xa en 1477 Alonso de Palencia recollera oralmente na súa crónica real, coa clara intención de defender ó comendador e de dar pulo á tradición contraria (tentativa fracasada a medio e longo prazo), a sensación de intolerabilidade dos veciños: «Para disculpar de algúm modo sus crímenes, acusaron al difunto de torpezas y corrompidas costumbres; pidieron volver al señorío de Córdoba y avisaron al Rey que los habían cometido por no ser más tiempo víctimas de maldades que ningun hombre libre podía tolerar»⁷⁵. A parcialidade de Palencia coártao para explicitar o carácter sexual do agravio –silencio cómplice–; con todo, aporta matices que apuntan ó dereito de pernada: «torpezas y corrompidas costumbres» que ningún home libre podía tolerar, escribe transmitídonos deste xeito unha opinión popular que Rades, segundo veremos logo, explicita mellor como forzamentos de mulleres, consecuencias da corrupción dun costume, o dereito de pernada, que se converte en «torpeza» na segunda metade do século XV. A caída do comendador Fernán Gómez en 1476 equivale para Castela o que a caída de Rodrigo de Luna en 1458 para Galicia, ou a sentencia de Guadalupe en 1486 para Cataluña: o canto do cisne do dereito feudal de pernada.

Como o benintencionado clérigo Rui Vázquez no caso de Rodrigo de Luna, opón Palencia, á motivación xusticeiro-insurreccional, a reivindicación económica antiseñorial –sen dúbida omnipresente– para explicar a sublevación, sempre menos perigosa cá temible impugnación moral

⁷⁴ R. GARCÍA AGUILARA, M. HERNÁNDEZ OSORIO, *Revuelta y litigios de los villanos en la encomienda de Fuenteovejuna* (1476), Madrid, 1975, p. 124; E. CABRERA, A. MOROS, *Fuenteovejuna, la violencia antiseñorial en el siglo XV*, Barcelona, 1991, p. 148.

⁷⁵ Crónica de Enrique IV, BAE nº 258, pp. 286-287.

colectiva: «La única queja del vecindario parecía ser el aumento de pechos por causa de las rentas anuales. Y este fue el pretexto para la conjuración»⁷⁶. Enténdese que a xustificación antiagravio dos protagonistas é, segundo Palencia, improvisada *a posteriori*. A verdade é que a formación da mentalidade de revolta en Fuenteovejuna é un caso máis da función detonante dos agravios no estoupiido das revoltas medievais; o raro sería o contrario: unha revolta violenta antiseñorial sen motivacións xusticeiras, éticas.

Rades de Andrada fala con máis transparencia do «mal tratamiento a sus vasallos» que inflinxía o señor de Fuenteovejuna: «Ultra desto el mismo comendador Mayor avía hecho grandes agravios y deshonras a los de la villa, tomándoles por fuerza sus hijas y mujeres, e robándoles sus haciendas para sustentar aquellos soldados que tenía»⁷⁷. Aínda que non aporta detalles de cómo tiveran lugar as tomas de mulleres, e ata que punto seguía ou non o señor de Fuenteovejuna o ritual tradicional de tomar posesión dos seus corpos na primeira noite de casadas (dúbdidas que tamén tiñamos no caso do duque de Arjona). Sen máis datos, o único que diferencia as supostas violacións perpetradas polo comendador das violacións comúns, é a súa identidade señorial, o abuso de poder que supón –o dereito de pernada no sentido amplo–, o que non debía de ser pouca cousa: custoulle a vida. É o único dos casos de serodia aplicación do dereito de pernada que coñecemos no que a contestación dos vasalos non para ata acadar o axustizamento encarnizado do señor⁷⁸.

⁷⁶ Ibídem.

⁷⁷ Crónica, fol. 80.

⁷⁸ En plena refrega o Comendador quere pactar: «y les preguntó la causa de tanta safia, o si deseaban la restitución de las rentas que había cobrado» (Crónica de Enrique IV, p. 286); pero móstranse irreductibles –proba de que a cuestión de tributos non estaba tanto a primeiro plano– e continúan loitando ata darrile crúa morte, para aplacar así a súa cólera xusticeira e lavar o honor mancillado polos forzamientos.

Cataluña, abolición

Catro circunstancias que concorren na Cataluña da segunda metade do século XV, rompen o acostumado silencio temeroso e/ou cómplice sobre o dereito de pernada que, durante o mesmo período, temos detectado en Galicia e Castela, e que nos obrigou a rastrexar ó xeito dos arqueólogos a documentación *savante* na procura dos restos deste dereito señoril consuetudinario de expresión oral.

Primeiro: a supervivencia en Cataluña da servidume persoal, provocou de certo unha maior vixencia no tempo e no espazo do dereito feudal á primeira noite dos recén casados.

Segundo: a experimentada organización sindical e a loita dos *payeses de remensa* permiten dispor de testemuñas directas campesiñas, así como de listas elaboradas por eles mesmos coas súas reivindicacións.

Terceiro: a tendencia negociadora e arbitral da monarquía (sentencia de Guadalupe de 1486) e aínda da nobreza (proxecto de concordia de 1462), fai posible unha expresión legal e escrita, como parte do novo dereito escrito e promulgado, do punto de vista campesino.

Cuarto: a abolición das remensas, dos malos usos, do dereito de pernada e doutros abusos persoais. Dispomos, gracias a esta victoria campesiña, da máis clara transcripción do ritual sexual señoril da noite de vodas.

Lemos na sentencia de Guadalupe: «ni tampoco pue dan [os señores] la primera noche quel pages prende mujer dormir con ella o en señal de senyoria la noche de las bodas de que la mujer sera echada en la cama pasar encima de aquella sobre la dicha mujer»⁷⁹. A primeira parte é diáfana, ¿que pretenden algúns señores cataláns?⁸⁰:

⁷⁹ J. VICENS VIVES, *Historia de los remensas (en el siglo XV)*, Barcelona, 1978, p. 342.

⁸⁰ A formulación no proxecto de concordia de 1462 é semellante, co importante matiz do recoñecemento que fan os nobres asinantes da

ius primae noctis. O verbo “prender”, no sentido de privar de liberdade⁸¹, connota o obxectivo que subxace no acto matrimonial de submisión da muller (nomeada polo seu sexo) ó home *payés* (nomeado pola súa categoría social, que o elevou a interlocutor do Rei), acto de soberanía que o señor interrompe, momentaneamente, para, substituíndo ó marido, poñer en evidencia a precedencia do seu poder. A proba de que a importancia do ceremonial consuetudinario é sobre todo simbólica, está na segunda parte, onde se desvela alternativamente unha variante moderada, sen penetración, que deixa a salvo o ritual de poder: bótase á moza sobre a cama e o señor pasa por «encima» dela «en señal de senyoria»⁸².

A diferenzia entre dereito de pernada e unha violación simple, ademais da relación social e de poder que existe entre os protagonistas, reside en que os xestos e os significados son, de primeiras, máis importantes có mesmo acto sexual. Pero este, ademais do que poida supoñer como desafogo sexual e sensación de poder para o señor violador, non está exento do seu propio imaxinario. Nos rituais feudais de toma de posesión adoita colocarse «encima» do posuído a representación do posuidor, pero tamén, tratándose de casas e fortalezas, entra e sae o posuidor no edificio posuído «en señal de señorío». Temos motivos para pensar que a misoxinia da época non tiña á muller en mellor consideración que ós obxectos materiais referidos. O ritual señoril máis efectivo e pedagóxico, na noite de

vixencia parcial da esixencia da pernada: «que lo senyor no puxe dormir la primera nit ab la muller del pages. Item pretenen alguns senyores que com lo pages pren muller, lo senyor ha a dormir la primera nit ab ella», E. HINOJOSA, *El régimen señorial y la cuestión agraria en Cataluña durante la Edad Media*, Madrid, 1905, apénd. p. 8.

⁸¹ «Vale asir, pero comunmente se toma por llevar a la cárcel», S. COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua...*, p. 880.

⁸² Adoita traducirse “dereito de pernada” como o acto consistente en poñer a perna do señor sobre o leito dos vasallos a noite de vodas, o cal sería aínda máis moderado como ritual de apropiación simbólica.

vadas, sería pois: deitarse coa noiva virxe. O dereito pleno de pernada comprende entón necesariamente a violación da recén casada polo seu señor feudal. Conforme a promoción real e imaxinaria da muller, e a loita xeral contra as prestacións corporais e o omnímodo poder señorial, avanza durante a Baixa Idade Media, *ius primae noctis* vai malogrando a súa aceptación como rito feudal, quedando pouco a pouco reducido nas mentalidades colectivas á violación que se perpetra en calquera momento e lugar contra mulleres doncelas, casadas, viúvas ou relixiosas. Entre a admisión do rito e a resistencia á violación transcorren varios séculos: os que precisan a miúdo os homes para desprenderse do cárcere do seu imaxinario social, froito último –ou primeiro, segundo se mire– das súas condicións de produción e existencia.

Ó final, o dereito de pernada, residual na súa aplicación, xa non interesa a ninguén. Argumentan, moral e praticamente, sobre a súa “infructuosidade”, os campesiños remensas, en 1462, para convencer ós señores de que renuncien a dito costume ritual: «e com aço [esto] sia infructuos al senyor e gran subiugatio al pages, mal exempli e occasio de mal»⁸³. Ó que respondan os nobres por partes: ratifícanse en que nada diso está xa vixente no Principado (recoñecen, por conseguinte, o seu carácter tradicional), o cal seguramente viñan repetindo fronte ás acusacións campesiñas⁸⁴, para contradicirse de contado –como xa fixeran na concordia de 1462⁸⁵– e aceptar a anulación da servidume da primeira noite convindo cos *payeses* no motivo: por ser cousa «molt iniusta e desonesta»⁸⁶.

⁸³ E. HINOJOSA, loc. cit.

⁸⁴ «Responden los ditos señores que no saben ne crehen que tal servitut sia en lo present principat ni sia may per algun senyor exigitda», loc. cit.

⁸⁵ Véxase a nota 80.

⁸⁶ Loc. cit.

En resumo, a violación da recién casada era un rito de paso que se realizaba entre a noite de bodas e a consumación matrimonial. A través de este rito, se establecía la autoridad del señor feudal sobre la esposa, y se legitimaba su posesión. La práctica se extendió durante la Baja Edad Media, pero fue abandonada poco a poco, ya que se consideró inútil y deshonesta. Los campesinos, en particular, argumentaron en contra de esta costumbre, ya que no había evidencia de que beneficiara a nadie. Finalmente, los nobles aceptaron la anulación de la servidumbre de la noche de bodas, lo que marcó el fin de esta práctica.

O OUTRO ADMITIDO*

Ó éntimo latino *tolerantia*, sufrimento e paciencia, vixente na Idade Media¹, engádese posteriormente, sobre todo a partir da Ilustración, un segundo significado más positivo referido á alteridade, onde sermos tolerantes connota a admisión do outro.

É a nosa intención, tomando como exemplo a Galicia medieval, estudiar a tolerancia cristiá cara á minoría xudía, como práctica consciente da sociedade cristiá máis que como concepción intelectual. Reequilibrando, polo tanto, o enfoque tradicional da investigación, centrado por demais –non sen motivos– na constante antisemita. Cuestionando

* Versión anterior: “El otro admitido. La tolerancia hacia los judíos en la Edad Media gallega”, *Xudeus e conversos na historia. I. Mentalidades e cultura* (Congreso de Ribadavia, outubro 1991), Carlos Barros (ed.), Santiago, 1994, pp. 85-115.

¹ «Tolerare es padecer sofrir comportar sostener durar», “Universal Vocabulario” de Alfonso de Palencia. Registro de voces españolas internas (1490), John M. HILL (ed.), Madrid, 1957, p. 185; ten este mesmo sentido cando as persoas afirman non soportar os «daños yntolerables», *Mentalidad justiciera*, pp. 96, 113-116.

a historia desde os problemas do presente², aprendendo para hoxe e para mañá das experiencias do pasado, no noso caso do serpeante proceso histórico medieval que conduciu, logo dunha convivencia secular, á expulsión dos xudeus en 1492 de España e en 1496 de Portugal.

En termos psicolóxicos a tolerancia, o concepto-ferramenta da nosa análise, podería definirse como unha actitude –e unha conducta– baseada na flexibilidade e no autocontrol nas respostas ós estímulos externos que entran en contradicción coas nosas crenzas e opinións. Unha predisposición –e a práctica subseiguiente– á convivencia pacífica con quen pensan ou son diferentes a nós en canto a relixión, raza, nacionalidade, status social ou ideoloxía. O eu tolerante leva consigo a aceptación e o respecto cara ó outro; falamos, pois, dunha identidade fundamentada na alteridade. Unha actitude tolerante non entraña, por conseguinte, renuncia ás propias convicções, mantén o desacordo coas crenzas contrarias, presupón o convencemento do outro por medio do diálogo e non pola forza. O emprego da violencia para impoñer determinadas crenzas ou ideoloxías, eliminando a aqueles que non as comparten, sinala o momento de predominio da intolerancia, isto é, a predisposición á exclusión do outro, frecuentemente de xeito físico, con axuda do desterro, da tortura ou da morte.

² O renacer do racismo, do antisemitismo e do nacionalismo agresivo, e mailo auxe do fundamentalismo relixioso, poñen á orde do día o tema da tolerancia / intolerancia cara a quen son diferentes pola súa relixión, raza ou racialidade; véxase unha análise histórica da idea de tolerancia, a recuperarmos hoxe fronte ó incremento do fenómeno da intolerancia, ideoloxía e práctica da non aceptación da diversidade, en *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia* (Congreso Internacional, Bolonia, decembro 1985; en colaboración con Amnistía Internacional), Bolonia, 1986, p. 9; o mesmo ano tivo lugar outro coloquio semellante en París: *La Tolérance* (XIII Colloque International de Recherches sur les civilisations de l'Occident moderne, 1985), París, 1986.

Tema postergado

A relativa excepcionalidade –ás veces alongada– da tolerancia como actitude colectiva ten a súa explicación en que preconiza, ordinariamente, un trato igualitario entre grupos sociais desiguais tocante a peso numérico e poder político³, no contexto dunha sociedade polarizada. Á fin adoita impoñerse a lóxica do poder e da exclusión, soterrando en consecuencia a tolerancia como tema historiográfico en beneficio do antisemitismo violento e triunfal. A solución final da conversión forzosa e/ou a expulsión dos xudeus medievais, primeiro de Europa e ben despois da Península Ibérica, fixo esquecer en boa medida ó historiador os períodos de convivencia pacífica –sempre coa súa dimensión conflictiva–, que en rigor ocupan a maior parte da Idade Media hispana.

A convivencia cristiá-xudía-musulmana e as actitudes subxacentes, viñan considerándose polo tanto temas secundarios na recente historiografía hispana⁴. O cal nin sequera se xustifica polas necesidades de reconstruír, desde posicións profesionais e democráticas, unha historia de España ata non hai moito manipulada ideoloxicamente polo franquismo, porque este xamais reivindicou a España das tres culturas, senón máis ben o contrario, como é sabido. É por

³ En cambio, Joseph Pérez xustifica a tolerancia medieval –tolerancia das elites e antisemitismo do pobo– en España pola imposibilidade obxectiva do poder cristián para converter ou exterminar á minoría xudía, ata a fin da reconquista en 1492; interpretando polo tanto a imaxe “idealizada” da España medieval das tres culturas como unha consecuencia moderna da nostalxia sefardí e mourisca, “Chrétiens, juifs et musulmans en Espagne, le mythe de la tolérance religieuse (VIIe-XVe siècle)”, *L'Histoire*, nº 137, 1990.

⁴ Un exemplo: das 436 referencias bibliográficas recollidas por Enrique Cantera en 1986 (“Los judíos en la Edad Media hispana”, *Cuadernos de investigación medieval*, nº 5), soamente unha fai explícita referencia ó tema que nos ocupa: Fernando DÍAZ ESTEBAN, *Aspectos de la convivencia jurídica desde el punto de vista judío en la España medieval* (II Congreso Internacional “Encuentros de las Tres Culturas”), Toledo, 1985, pp. 105-106.

iso que o I Congreso Internacional Encuentros de las Tres Culturas, celebrado en Toledo en 1982, comporta para algunos autores a lexítima procura de precedentes históricos medievales de «coexistencia de culturas diferentes» para a recién reinstaurada democracia española⁵.

A imaxe renacentista e humanista dunha Idade Media bárbara escureceu o feito de que foi en tempos da Europa da reforma protestante, e da contrarreforma católica, cuando se levou ata o paroxismo estatal a intolerancia relixiosa; as guerras de relixión, na segunda metade do século XVI, son un bo paradigma do que estamos a dicir. Os pogroms populares da Castela baixomedieval foron un xogo de nenos, en relación coa violencia persecutoria da Inquisición española, durante a Idade Moderna, cara a todo o que crese –e sobre todo practicase– de xeito diferente á relixión do Estado.

A infravaloración da parte tolerante da realidade pasada vén da caracterización do antisemitismo como unha mentalidade social de longa duración que eclosiona en determinadas concxunturas sociais, políticas e mentais, acondoando regularmente cotas cada vez máis extremas. Non é estranxo, pois, que a partir do xenocidio nazi dos xudeus e outras minorías durante a II Guerra Mundial, se teña acrecentado a imaxe pesimista da tolerancia e a convivencialidade como subproductos históricos e historiográficos.

Non obstante, o historiador debe atravesar o grosor da longa duración, analizar o problema xudeu nos tempos curto e medio, sen prestar atención á romántica idealización dun contexto medieval impermeable ós conflictos, intentando sempre construír unha historia completa, global, é dicir, dialéctica, contemplando os puntos de vista

⁵ Mikel EPALZA, "Pluralisme et tolérance, un modèle tolédan?", *Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance*, pp. 242-243.

complementarios e ata antagónicos, neste caso: a exclusión e/ou a admisión do outro.

A ambición científica da obxectividade ten que buscar logo completar e contrastar –o que non sempre é posible– o punto de vista cristián e maioritario, baseado en fontes cristiás, co punto de vista xudeu e minoritario, baseado en fontes hebreas e cristiás. Un paso previo, e necesario, para esta conveniente avaliación da especificidade xudía é a comprensión das cambiantes relacións xudeu-cristiás como un sistema móbil, complexo, formado de tolerancia e de intolerancia, mesmo de polémica intelectual en favor e en contra do xudaísmo⁶.

Dobre tendencia

A recuperación da tolerancia como tema de investigación resulta se cadra imposible, ou infructuosa, se non sobrepasamos a vella polémica historiográfica –avivada á calor do Quinto Centenario– que hai corenta anos mantiveron Américo Castro e Claudio Sánchez Albornoz, afirmando o primeiro que España foi obra das tres culturas (cristiá, xudía e musulmana⁷), e negando o segundo como suposta dita convivencia medieval entre cristianos, mouros e xudeus⁸. Sobra dicir que existe base documental tanto para unha postura coma para a contraria. Tolerancia e antixudaísmo son, verdadeiramente, actitudes e comportamentos compatibles e complementarios, xustifícanse e precísanse entre si, non existen illadamente. En rigor científico, entón, a polémica resultaría falsa desde o intre en

⁶ Bernard VINCENT, 1492: "El año admirable", Barcelona, 1992, pp. 37-38.

⁷ Américo CASTRO, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948), Barcelona, 1983 (2º ed.).

⁸ Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico* (1957), 2 vols., Barcelona, 1985 (10º ed.); *El drama de la formación de España y los españoles*, Barcelona, 1977, pp. 55-62.

que definimos a tolerancia como a convivencia co outro⁹: «sin suspender nuestro juicio acerca de creencias y conductas, sino renunciar a utilizarlo como fundamento de persecución»¹⁰. De feito nas leis medievais, nas *Partidas* en particular, atopamos normas de protección e normas de discriminación, as unhas ó carón das outras, alimentándose reciprocamente e definindo un cadro singular de tolerancia entre cristiáns, mouros e xudeus. É por iso que imos atopar en cada clase ou grupo social cristián tanto hostilidade coma respecto cara ás comunidades xudías, en proporcións variables de acordo co sector social, co momento e/ou co lugar de que se trate.

Baixo a cohabitación tolerante actúa unha dicotomía de intereses, crenzas e imaxes, oscilando as relacións mutuas entre a admisión e a exclusión, segundo a conxuntura, o grupo social e/ou os lugares. Achamos, en resumo, nas actitudes tolerantes certo antisemitismo, evidentemente moderado; o contrario non sería tolerancia senón filoxudaísmo, fenómeno con todo marxinal na España medieval¹¹, pónense de manifesto en períodos de persecución, cando o noutrora tolerante ten que elixir entre os que fustigan e os que protexen, entre os contrarios e os favorables ós xudeus (ou ós conversos).

O valor da tolerancia podería definirse como un teórico

⁹ Non nos convence a idea de que a tolerancia medieval se fundaba na hipocresía, toda vez que os cristiáns aceptaban as outras relixións pensando que a súa era a superior e as demais non deberían existir, mentres que hoxe en día disfrutariamos dunha conciencia máis “elevada” da tolerancia relixiosa (Mikel EPALZA, op. cit., pp. 247, 149, 250); a verdade é que de seu cada relixión, onte e hoxe, considérase a auténtica, sen que iso dificulte obxectivamente unha coexistencia pacífica, e, en canto ó presente, malia o laicismo dos Estados e das sociedades civís occidentais, a intolerancia, como xa dixemos, está á orde do día: nada temos que envergar neste aspecto á Idade Media.

¹⁰ Fernando SAVATER, “La tolerancia, institución pública y virtud privada”, *Claves de razón práctica*, nº 5, 1990, p. 30.

¹¹ José María MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985, pp. 114-117.

punto de equilibrio entre o antixudaísmo duns e o anticristianismo dos outros... se as forzas estivesen igualadas, mais como non é así, a alternativa tolerancia / intolerancia vén ser, máis que nada, unha prerrogativa da sociedade cristiá dominante, máis que unha opción da minoría hebrea.

Unha inseparable, sobre e contraditoria tendencia percorre, daquela, a Idade Media europea: o outro admitido *versus* o outro excluído (a ponte entre ambos é o outro inventado). O subxectivismo do historiador, que ten o privilexio de coñecer o resultado final (a expulsión de 1492), non ten que levarnos a negar ou ignorar a dilatada cohabitación que fixo que para os homes da época, cristiáns e xudeus (e mouros), a convivencia e a tolerancia foran durante séculos a alternativa que mellor coñecían e deseñaban, a relación máis estable e viable entre as comunidades. O que hoxe semella un equilibrio inestable fatalmente dirixido cara á persecución e o desterro, ¿non aparecía ata 1492, en cambio, ante os contemporáneos, como unha realidade convivencial puntualmente rota por estoupidos de violencia e intolerancia?

Esta sobre tendencia medieval, mestura de amizade e apartamento, permisividade e discriminación, de sorprendente e prolongada estabilidade –explicable pola fragmentación do poder e a febleza do Estado nos tempos feudais–, é xerada materialmente por unha vida cotiá e económica en boa medida común, maiormente nas cidades medievais, e correspondíase intelectualmente cun relativismo relixioso, máis espallado do que se cre, que reparría a verdade de Deus entre as tres relixións do Libro.

A tolerancia cara ós xudeus e os mouros era sinaladamente relixiosa (mais tamén xurídica, económico-social, mental), e o seu contido relativista refléctese na cultura erudita e cortesá de varios xeitos, por exemplo, á hora de fixar formas distintas de xurar legalmente os cristiáns, os xudeus e os mouros, cadansúas crenzas e edificios eclesiáis (igrexa, sinagoga ou mesquita)¹².

¹² *Partidas III*, 11, 19-21.

Esta diversidade relixiosa, admitida polas leis, correspondece cunha visión oral e popular que en Castela, e a finais do século XV, conversos e cristiáns vellos (tamén curas) expresaban así: «creya que se salvaba cada uno en su ley»; «tres leya avya hecho Dios e que non sabya qual era la mejor»; «conpadre, tres leyes hizo Dios. Este es secreto que non sabe honbre qual es la mejor»; «el buen judío se salvaría y el buen moro en su ley»; «Qué sabe ninguno de las tres leyes qual es la que Dios quiere más»¹³. Con certeza, o “todo vale” da mentalidade popular desborda as intencións tolerantes da cultura de elite, que non renuncia a unha futura conversión. Deste xeito escribe o xurista, en nome de Afonso XI (1348): «Et por que nuestra voluntad es quelos judios se mantengan en nuestro sennorio; e asy lo manda la sancta yglesia, por que aun se an atornar a nuestra fe e ser salvos segunt se falla por las profecías, e por que ayan mantenimiento e manera de beuir e pasar bien en nuestro sennorio, tenemos por bien que puedan auer e comprar heredades par sy»¹⁴. Esta especie de purgatorio terreal –versión oficial do que nós chamamos “dobre tendencia” – en que a cultura escrita metía ós xudeus, contrasta nidiamente coa cultura oral e popular que aseguraba o mesmo ceo dos cristiáns ós xudeus observantes.

A mesma minoría xudía podía estar interesada en certa separación respecto da maioría cristiá, cando non disfrute de privilexios legais. Desexando un autogoberno que lle permitise conservar e practicar a súa relixión e rexerse polas súas propias leis, favorecía ás veces certa segregación que se materializaba na alxama e na xudería (coa súa sinagoga, camposanto e, en ocasións, muralla):

¹³ José María MONSALVO ANTÓN, “Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el Obispado de Osma”, *Studia Histórica*, II, 1984, pp. 125-126, 131.

¹⁴ Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, I, Madrid, 1861, p. 533.

localización e identificación física do outro –así mesmo presente na obriga, polo regular incumprida, de levar sinais ou roupa distintiva–, que focalizaba, en xeral, unha actitude tolerante e tamén, en determinados momentos, a brutalidade da maioría.

¿Non eran os xudeus, por outra banda, unha parte socialmente necesaria no Occidente medieval? Sería fatal caer no erro antimaterialista de considerar que soamente o antisemitismo agromaba da base económica da sociedade feudal¹⁵. Tamén xudeus e cristiáns compartían unhas condicións de produción que servían de fundamento á tolerancia mutua.

A importancia da función económica e profesional dos xudeus, alá onde os cristiáns non sabían ou podían labourar de xeito tan eficaz (empréstito con interese, recadación, administración, medicina), sobre todo no ámbito urbano, financeiro e cortesán, avalaba a súa integración económica nun sistema social que, ó mesmo tempo, os segregaba por definición, estructuralmente, porque os cristiáns non podían asimilar ós xudeus na sobranceira relación feudal de produción, nin como señores nin como vasalos¹⁶. Os xudeus rexíanse, por conseguinte, por un sen igual estatuto que os convertía nunha posesión particular do Rei, *servi regis*: «Los Judíos son del Rey; maguer que sean so poder de ricos ommes»¹⁷. Os reis delegaron, nalgunhas ocasións,

¹⁵ Foi un teórico xudeu, ruso e marxista, Ber Borojov, morto prematuramente en 1917, quien puxo os alicerces dunha concepción materialista do problema xudeu, e alén diso da cuestión nacional, xuntando a explicación das clases coa explicación dos feitos comunitarios, o concepto de condicións de produción co concepto de modo de producción, *Nacionalismo y lucha de clases*, México, 1979; ocupámonos longamente de desenvolver este tema en “A base material e histórica da nación en Marx e Engels”, *Desde Galicia: Marx. Homenaxe a Marx no 1º Centenario da súa morte*, Carlos BARROS, José VILAS NOGUEIRA (eds.), A Coruña, 1985, pp. 139-207.

¹⁶ Jacques LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1969, p. 425.

¹⁷ Galo SÁNCHEZ (ed.), *Libro de los Fueros de Castilla*, Barcelona, 1924.

este poder excepcional sobre os xudeus en señores laicos e eclesiásticos, que, igual có Rei, os asentaban nas súas terras, imponéndolles tributos e beneficiándose dos seus saberes¹⁸. Faremos mención máis adiante a un destes casos en terras ourensás de Galicia.

O outro inventado

Jacques Le Goff sinalou o carácter ambivalente da Cristiandade medieval, entre a relixión pechada do Antigo Testamento e a relixión aberta do Novo Testamento, se ben foi tendencialmente particularista e hostil ás demais relixións: «Tu Dios es único. No invocarás en vano el nombre de tu Dios»¹⁹. Ambigüidade que leva ós cristiáns a detestar e admirar asemade ós xudeus –e a outras minorías marxinadas–, entrecortando o diálogo cara a eles con persecucións e matanzas ó longo da Idade Media²⁰. Dobre sentido que afecta en diferente grao, e segundo as coordenadas espacio-temporais, a tódolos grupos e clases da sociedade medieval.

O fondo paradoxal da actitude da sociedade cristiana cara ós xudeus medievais fai do concepto antropolóxico de alteridade²¹ unha ferramenta clave para a comprensión dunha relación que, sen lugar a dúbidas, é máis contraditoria para nós que o era para os homes do medievo; para a súa cabal comprensión non abonda cos criterios clásicos de

¹⁸ Yitzhak BAER, *Historia de los judíos en la España cristiana*, I, Madrid, 1981, pp. 68, 71-72; sobre os xudeus europeos como servos reais, véxase R. I. MOORE, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona, 1989, pp. 52-56.

¹⁹ Jacques LE GOFF, op. cit, pp. 215-216.

²⁰ Ídem, pp. 423-424.

²¹ A antropoloxía pode definirse como a ciencia do outro, Marc AUGE, “Qui est l'autre? Un itinéraire anthropologique”, *L'Homme*, nº. 103, 1987, pp. 7-26; véxase tamén Eloy BENITO RUANO, *De la alteridad en la historia*, Madrid, 1988; T. TODOROV, *Nous et les autres*, París, 1989.

aproximación ó problema de tipo cuantitativo (maioría / minoría) ou espacial (central / marxinal). Estamos obrigados a afondar na relación psicosocial co outro, independente do número²², pois é de orde manifestamente cualitativa. Alteridade que se revela a través dunha mentalidade afectiva, imaxinaria e inconsciente, que explica –xunto coas contradiccións económicas sobre as que se asenta– o mencionado comportamento paradoxal²³ e, alén diso, a sabida función nalgúns lugares do xudeu como “chibo expiatorio” en momentos de grave crise social, política e mental.

A violencia que caracteriza o paso do outro próximo, admitido, tolerado, ó outro lonxano, excluído, perseguido, é compañeira inseparable –dando pé a unha proxección inconsciente que busca a vítima propiciatoria– do que o marxismo chama xustamente “falsa conciencia”, a aprehensión da realidade como algo inventado, imaxinario. Coa alteridade entra en xogo a imaxinación social, principalmente cando se pasa da aceptación pacífica á repulsión e se procura o exterminio do outro. Entón o outro admitido transfórmase no outro inventado, o diverso pasa a ser o oposto, a diferencia devén alienación, a alteridade trócase en “alienidade”²⁴. É a hora das falsas acusacións, do estereotipo antisemita, da representación social deformada do xudeu como inimigo, imaxe de longa duración que diciamos máis arriba aflora ou se mergulla segundo a conxuntura mental. O cambio mental, da aceptación á ficción do outro, fai de ponte cara ó outro excluído, prepara o camiño, crea o ambiente para o gran estoupido da violencia

²² A inferioridade numérica dos xudeus medievais resultaba usualmente compensada pola súa maior potencia económica e política.

²³ O paradoxo non é tal cando nos movemos fóra desa parte racional do mental, que xoga tan importante papel nas mentalidades medievais.

²⁴ Y. A. DAUGE, *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles, 1982, p. 32.

sublimadora contra o *bouc émissaire*, máxima representación e asemade a posta en práctica do outro inventado.

Galicia tolerante: norte / sur

Foi norma xeral dos autores²⁵ que se teñen ocupado dos xudeus na Galicia medieval facer ver o predominio da tolerancia sobre a exclusión, e a notoria ausencia do reino de Galicia das listas de pogroms baixomedievais²⁶. Amador de los Ríos di do reino medieval de Galicia: «donde rara vez fueron los judíos víctimas de las iras populares»²⁷. De xeito que se a investigación sobre os xudeus se centrase, unilateralmente, na mentalidade e na práctica antisemita, pódese dicir que a Galicia hebrea caseamente non existiría. Galicia é logo, ó non traspasar o antixudaísmo popular o límitar da violencia durante a Idade Media, o escenario axeitado para estudiar o peso da tolerancia nas relacións xudeu-cristiás, sen que iso queira dicir: nin que se poida extrapolar, sen máis, a específica situación galega ó conxunto dos reinos de Castela e León, nin que se deban eludir as necesarias revisións daqueles estudos das relacións

²⁵ Benito F. ALONSO, "Los judíos en Orense (siglos XV al XVII)", *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, II, 1904, pp. 166, 182; Leopoldo MERUÉNDANO, *Los judíos de Ribadavia* (1915), Lugo, 1981, pp. 6-7, 13-15, 24-25; Carlos DEAÑO, "Judíos", *Gran Encyclopedie Gallega*, XVIII, 1974, pp. 120-123; José Ramón ONEGA, *Los judíos en el Reino de Galicia*, Madrid, 1981, pp. 199, 247, 272, 280, 291, 326, 361, 365, 407, 417, 443, 543; Anselmo LÓPEZ CARREIRA, "Os xudeus en Ourense no século XV", *Boletín Auriense*, XIII, 1983, pp. 164-165, 168.

²⁶ Agás o asalto da sinagoga de Ourense en 1442, feito ó que nos referiremos máis adiante, por parte do bando nobiliar dos Cadórnigas, que entra difícilmente no concepto de motín popular antisemita.

²⁷ Nomea soamente a agresión, seguida de saqueo, dos xudeus de Ribadavia, en 1386, por parte das tropas estranxeiras do Duque de Lancaster, apuntando que o «odio contra la raza hebrea no arraigaba sólo en los españoles», José AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia de los judíos de España y Portugal*, tomo II, Madrid, 1984, pp. 329-330; tomo III, Madrid, 1984, p. 647.

xudeu-cristiás na Península Ibérica que xiraron, exclusivamente, ó redor do tema antisemita.

Non soamente Galicia ficou á marxe da onda violenta antisemita, as matanzas de 1391 en Castela e Cataluña tampouco se espallaron a León, Portugal e Navarra²⁸. Desde o punto de vista tipolóxico, na Baixa Idade Media, os movementos antiseforiais xorden con máis intensidade no norte da Coroa de Castela, particularmente en Galicia, e os movementos antixudeus maniféstanse con máis forza no sur, especialmente en Andalucía, de onde parten xustamente os pogroms de 1391²⁹. Estas diferencias rexionais, no ámbito dos reinos de Castela e León, no «nivel de manifestaciones de antisemitismo»³⁰, tamén se detectan loxicamente respecto ó nivel de tolerancia cara ós xudeus³¹. O lexislador sábeo, é por iso que no *Ordenamiento de Alcalá* de 1348, ó limitar as compras dos xudeus, a fin de que non incrementasen sen control os seus bens patrimoniais, amosa unha maior permisividade ó norte do Douro, «Duero allende», nos reinos polo tanto de Galicia, Asturias, León e nas provincias bascas, que ó sur do río, «Duero aquende»: «de Duero allende hasta en quantia de treynta mill mr. cada uno desque ouier casa por sy; et de Duero aquende por todas las otras comarcas hasta quantia de veinte mill mr. cada uno como dicho es»³².

²⁸ Yitzhak BAER, op. cit., II, Madrid, 1981, pp. 386, 395, 402, 439; David ROMANO, "Los judíos de la Corona de Aragón en la Edad Media", *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, p. 156.

²⁹ Julio VALDEÓN, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid, 1975, p. 50.

³⁰ José María MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985, p. 7.

³¹ A indisociabilidade e complementariedade das actitudes antixudas e tolerantes transforman este sistema mental e social de dobre tendencia nunha sorte de vasos comunicantes.

³² *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, I, Madrid, 1861, p. 533.

A maior tolerancia, conversións más sinceras (menos forzadas). É opinión común nas fontes narrativas do século XV que os conversos do norte (Castela a Vella) eran más auténticos cós conversos do sur (Castela a Nova e, ainda máis, Andalucía), de peor sona ante os cristiáns vellos, polo cal a Inquisición baixomedieval concentrrou a súa actuación na banda do mediodía³³. Este clima crecentemente convivencial conforme nos movemos cara ó norte e cara a occidente, garda relación –segundo algúns autores– co menor número de establecementos xudeus medievais³⁴, e subliña, en calquera caso, a representatividade da tolerancia galega no cadre peninsular.

Ante a evidencia e espectacularidade do antisemitismo triunfante en Castela, pasa desapercibido o seu contrapunto tolerante, malia á súa continuidade temporal –rexorde incluso nos lugares más afectados polas matanzas de 1391–, de aí a luz que bota sobre dita tendencia, agachada en Castela, o estudio de situacóns menos crispadas, como a galega.

Das xuderías galegas medievais dispoñemos de menos pegadas documentais³⁵ que das xuderías castelás³⁶, por outra banda más importantes e conflictivas; a pesar diso, sabemos dos xudeus da Galicia medieval más que do resto do norte peninsular³⁷, incrementándose os datos no século XV³⁸. En vésperas da expulsión, entre 1474 e

³³ Julio CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, I, Madrid, 1986, pp. 145, 158.

³⁴ Julio CARO BAROJA, op. cit., pp. 45, 50, 58, 60-61; Yitzhak BAER, op.cit., pp. 153, 155, 159.

³⁵ O problema fundamental é a perda, en Galicia, da maior parte dos arquivos medievais dos concellos urbanos; nos casos –como o de Ourense– en que se conservaron mellor as actas municipais, os datos abundan.

³⁶ Da Coroa de Castela, asemade, preserváronse menos documentos que da Coroa de Aragón, David ROMANO, op. cit., p. 154.

³⁷ Julio CARO BAROJA, op. cit., p. 60.

³⁸ No século XV medrou o número de xudeus na Coroa de Castela, sobre todo nas pequenas poboacións, Yitzhak BAER, op. cit., II, pp.

1491, coñecemos polos impostos reais que pagaban as alxamas (servicios, medio servicios e repartimentos para a guerra de Granada) en que cidades galegas existían, nese momento, comunidades xudías significativas (se ben a lista de lugares onde está documentada a presencia medieval de xudeus en Galicia é más ampla): Allariz, Baiona, Betanzos, A Coruña, Monforte, Ourense, Pontedeume, Ribadavia e Ribadeo³⁹. A contía de marabedís asignados sitúan, por debaixo das alxamas castelás, ós xudeus galegos que vivían en ditas vilas⁴⁰, confirmando o seu número relativamente reducido⁴¹.

A actitude da maioría cristiá cara a minoría xudía é, dun ou doutro xeito, cuestión de subxectividade, unha problemática más cualitativa que cuantitativa⁴². A febleza numérica xudía favorecía por unha banda a integración e a tolerancia, ó sentirse menos ameazada a hexemónica sociedade cristiá, mais non por iso deixaba de actuar o antixudaísmo de xeito extremo, agrandando imaxinariamente a envergadura dos inimigos da fe⁴³. José María

504-505; por outra banda, as conversións masivas nos lugares onde houbo matanzas, en 1391, salientan a importancia relixiosa e política das comunidades xudías do norte e do noroeste.

³⁹ Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964, pp. 66, 68, 69,79.

⁴⁰ Na relación de 1474 os xudeus galegos non aparecen como “aljama de” senón como «los judíos que moran en», o que semella probar unha menor entidade, Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, op. cit., p. 79.

⁴¹ A cantidade de 1.500 xudeus que Froissart di que vivían en Ribadavia a finais do século XIV constitúe, con toda evidencia, a típica esaxeración, Kervyn LETTENHOVE (ed.), *Oeuvres de Froissart. Chroniques (1386-1389)*, XII, Bruxelles, 1871, p. 86.

⁴² «Ni siquiera las más grandes comunidades judías de España –que sin duda eran mucho mayores que las demás de Europa– pasaron nunca de las 200-400 familias. La cultura hebrea floreció incluso en los núcleos más pequeños, hecho que merece atención, pues es muy importante para entender bien la vida social y religiosa de aquellos días», Yitzhak BAER, op. cit., p. 158.

⁴³ De acordo coas ordenanzas de 1432, en todo lugar onde vivisen más de 10 cabezas de familia xudías estaban obrigados a ter sinagoga, Yitzhak BAER, op. cit., II, p. 517.

Monsalvo xa fixo notar o rol da psicoloxía social⁴⁴ para explicar a non extensión das matanzas de 1391 ó norte castelán, a pesar da magnitude das súas alxamas, por exemplo a Burgos (120-150 familias), a segunda xudería en importancia despois de Toledo⁴⁵. O desencadeamento da ira popular contra os xudeus non precisa realmente oponentes numerosos, senón factores catalizadores, un universo mental propicio –a invención do outro, materializada en falsas acusacións, divulgada a miúdo por predicadores exaltados– e unhas latentes tensións sociais que non disponían doutra válvula de escape que axitar convenientemente un xeneralizado estereotipo medieval⁴⁶, con orixes e prolongacións que nos remiten á longa duración.

A tolerancia como alteridade

O 20 de maio de 1289, o concello de Allariz chega a un acordo paradigmático⁴⁷, ante o meiriño real da vila «e cregos dela», con Isaac Ismael, «Xudeu Maor dos xudeus moradores en esta vila», para regulamentar a convivencia pacífica de cristiáns e xudeus: un auténtico pacto de alteridade. O primeiro a destacar é a posición arbitral do poder real⁴⁸ e da Igrexa, xunto co sentido equitativo e igualitario

⁴⁴ José María MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985, p. 262.

⁴⁵ Yitzhak BAER, op. cit., I, pp. 155-156.

⁴⁶ A universalidade do estereotipo unifica o imaxinario antixudeu nos territorios de Castela e, máis alá, en todo o Occidente Medieval, José María MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985, p. 114.

⁴⁷ Documento do arquivo municipal de Allariz que publica José AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia de los judíos de España y Portugal*, tomo II, Madrid, 1984, pp. 553-554; tamén está reproducido en Alfredo CID RUMBAO, *Historia de Allariz*, Ourense, 1984, pp. 64-65.

⁴⁸ A vila de Allariz tivo unha estreita relación coa familia real no século XIII: viviron alí os infantes, fundando a raíña Violante o mosteiro de Santa Clara, Alfredo CID RUMBAO, *Historia de Allariz*, Ourense, 1984.

da avenencia. A tolerancia que se institúe é mutua; tense bo coidado, pois, en non explicitar a superioridade cristiá.

No terreo relixioso acórdase separar as celebracións públicas de xudeus e cristiáns, evitando que uns estean presentes nas procesións dos outros, ó obxecto de evitar manifestacións tanto de antixudaísmo como de anticristianismo.

Así se establece que «nas rogas e festas, que os ditos xudeus fan nos soburvios da vila por vaixo do noso Caste-lo⁴⁹, non vaya hi ningun cristián, morador da dita vila, para os prender e moestar en suas rogas». As procesións xudías tiñan lugar, significativamente, extramuros da vila, amosando a situación de marxinalidade xudía de que se partía. Un xeito habitual de antixudaísmo consistía en amolalos con accións de xustiza, nos seus actos relixiosos, que semellan implicar ó propio concello. A todo o cal, en principio, se renunciaba de mutuo acordo.

Seguramente estas accións antixudías tiñan provocado reaccións de signo contrario, e/ou viceversa.

Os xudeus, pola súa banda, quedaban obrigados a respectar as procesións cristiáns: «e cando nos saquemos o noso Deus e a sua mai Santa María pelas ruas n'a d'estar presente nengun xudeu, e os cristians tornarnos an das ruas, donde pasarem con noso Deus, porque se non mofen e non aya hi camerias, nin ruindades, nin desaguisados como de costume». Era, en efecto, habitual este xeito de se meter os xudeus cos cristiáns, en vinganza pola discriminación de que eran obxecto: burlarse do seu Deus, Xesucristo, e da súa nai, Santa María. Mais é na expresión cristiá “o noso Deus” onde queremos facer máis fincapé, porque equivale a un recoñecemento da pluralidade de creanzas que se afasta, notoriamente, do monopolismo e

⁴⁹ Entre o castelo e o río Arnoia, fóra polo tanto das murallas da vila, existe ainda, paralela á rúa “Socastelo”, outra rúa que se chama popularmente “Sinagoga”, Alfredo CID RUMBAO, *Historia de Allariz*, Ourense, 1984, p. 266.

proselitismo oficial e nos fai entrever o relativismo relixioso ó que xa fixemos referencia, que expresa, no caso que nos ocupa, a sinceridade da oferta de igualdade de trato por parte da relixión maioritaria.

Tolerancia e segregación –agora voluntaria, admitida– no espazo urbano é o xeito acordado para artellar a acepción do outro. Non só as procesións han de apartarse e illarse, tamén os barrios. «E nengun cristian morará na Xuderia», di a avenencia, informándonos así da existencia dun barrio xudeu na vila⁵⁰; a intención convivencial e non discriminatoria do apartamento vén do feito mesmo do pacto: «ni fará hí nengun desaguisado». Desde a outra banda establecécese: «Que o dito Xudeu Maor nin su jente merquen, troquen nin moren en vivienda fora da Xuderia e non nas outras ruas da vila, do moran os cristians». Pántase, pois, que os xudeus allaricenses non poidan instalar os seus comercios ou vivir fóra da xudería, mais, en compensación, permítelles atravesar a vila cos seus alimentos e mercadorías: «e entren los xudeus pelas portas da vila para Xuderia os vestimentos, que tiveren por menester»⁵¹.

É dicir, segregación si, mais sen lles negar ós xudeus o emprego da cidade amurallada dos cristiáns cando lles resulte comercialmente conveniente. Facilitábanse, deste xeito, reciprocamente a vida cotiá e económica, facéndose ámbalas partes concesións, tanto civís como relixiosas.

Decídese así mesmo que o “Xudeu Maior”, Isaac Ismael, que se revela como un importante propietario de bens inmobles fóra do barrio xudeu, no interior e no exte-

⁵⁰ Segundo a historiografía local as primeiras novas da xudería de Allariz datan de comezos do século XIII, véxase Alfredo CID RUMBAO, “Allariz”, *Gran Enciclopedia Gallega*, I, 1974, p. 195; iso podía explicar a falta de referencia ós xudeus no foro de Allariz do século XII.

⁵¹ Radicada a xudería con toda probabilidade ó NW, entre a muralla e o río, só existían dúas viñas para acceder a ela: bordear con grande dificultade a cerca ou entrar pola “Porta da Vila” á fin de atravesar a vila; véxase o mapa anexo a Alfredo CID RUMBAO, *Historia de Allariz*, Ourense, 1984.

rior da muralla, entregue a xeito de prenda «a casa do burgo» a Xoan de Amoeiro «polo dapnos que seus xudeus hi feçeren»⁵². Esta compensación por agravios sinala un respecto pola autonomía xudicial da alxama –o xudeu maior resposto cos seus bens pola súa xente, sobreentendéndose que farán despois entre eles a súa propia xustiza– como base civil para a admisión do outro. E, ademais, o concello obtén de Isaac Ismael outro compromiso –ó que, inférmos, viña resistíndose– que ten que ver coa tolerancia dos xudeus cara á relixión dos cristiáns (estes cedían en base ó seu poder político e aqueles en base ó seu poder económico): «e donar en juro de heredad pelo prezado, que conviren, á Sancha Eanez, abatisa do mosteiro de Santa Clara, que se está a facer, a orta que hi ten nos soburbios da vila, por que as Donas do Mosteiro, que hi fundou a Reina doña Violante, podan agrandar a orta e faßer seu cimenterio». As monxas clarisas poderán ter así o seu campamento graxias ós xudeus de Allariz, non moi lonxe da xudería e alén da cerca da urbe. O feito de que tanto a xudería coma o mosteiro de Santa Clara estiveran fóra da muralla, pon de manifesto como esta xa non actuaba tanto como divisoria neta entre as dúas comunidades.

Este documento notarial é redactado e aprobado nunha asemblea conxunta de «omes» do concello e «xudeus», que dan creto á tolerancia como artellamento da alteridade a fins do século XIII, pacto que terá unha continuidade secular: as referencias baixomedievais, posteriores ó acordo de convivencia de 1289, non o desmenten, máis ben o contrario.

O 5 de maio de 1366, en vésperas da guerra civil, o valedor da causa do rei Pedro I en Galicia, Fernando de Castro, adiantado maior do Rei e tenente da fortaleza real

⁵² A transcripción que publica Alfredo Cid Rumbao (*Historia de Allariz*, Ourense, 1984, p. 64) mesmo aclara mellor este aspecto concreto do acordo cá versión de Amador de los Ríos que estamos seguindo.

de Allariz, proclama unha amnistía para os veciños da vila, que ten como finalidade perdoar os delitos pendentes e suspender toda acción de xustiza do meiriño real: «que toda la justicia que el Rey dera contra ellos, et contra cualesquier dellos en cualquier manera e por cualesquier maleficios quellos hayan fechos o se hayan guardado de faser, a todos así judíos como cristianos... a todos les declara libres»⁵³. Reconocemento señoril e real da persistencia, a mediados do século XIV, de dúas comunidades ben diferenciadas, tratadas igualitariamente en canto a responsabilidade civil.

Casemente douscentos anos despois do pacto fundador, o 15 de xuño de 1487, é o párroco da igrexa cristiá de San Estevo quen facilita ós xudeus a ampliación do seu cemiterio no campo da Mina, ó pé da muralla, pegado á xudería, dando en foro unha herdade veciña a todos «los judíos de la Aljama, vecinos y moradores de la villa de Allariz... por quanto tenéis vuestro enterramientos, ya de luengo tiempo, en la otra heredad»⁵⁴. O carácter basicamente relixioso da mutua tolerancia entre cristiáns e xudeus, subliña a importancia desta referencia para ilustrar a vixencia tácita do acordo de finais do século XIII. Testemuña deste foro tan especial é Xoán Alfonso Carpineteiro, dirixente cualificado da revolta irmandiña, en Allariz, que axudara a xuntar, vinte anos antes, unha fronte común de cristiáns, xudeus e ata mouros –cando menos así foron chamados en Ourense– contra os cabaleiros do reino e as súas fortalezas.

A grande estabilidade das actitudes tolerantes entre os xudeus e os cristiáns de Allariz non quere dicir, evidentemente,

⁵³ Publica Benito F. ALONSO, *El pontificado gallego*, Ourense, 1897, p. 307 (o subliniado é noso); tamén Alfredo CID RUMBAAO, *História de Allariz*, Ourense, 1984, p. 89.

⁵⁴ Alfredo CID RUMBAAO, *História de Allariz*, Ourense, 1984, p. 122; a igrexa de San Estevo está, precisamente, dentro do recinto amurallado, á altura da xudería.

mente, que non existisen tensións e prácticas de confrontación como as que provocaran a avenencia de 1289. Mais, o característico de Allariz son unhas máis que aceptables relacións inter-étnicas, que levarán en 1488 a Mosé Pérez, recadador real, a buscar alí refuxio para librarse do apartamento discriminatorio que se imponía por aqueles anos na capital provincial ourensá.

A tolerancia como integración

Ourense a fins da Idade Media semella unha sociedade urbana moito máis convulsa que Allariz. As actas notariais do concello e do cabido, no século XV, amosan un trasfondo de revoltas e loita de bandos que non podía deixar de influír na convivencia coa xudería, polo demais moi integrada na cidade. Os xudeus ourensáns aparecen na documentación como unha categoría diferenciada mais aceptada, son tratados de «vecinos» e protexidos como tales polo concello⁵⁵; como é habitual, exercen oficios de grande importancia económica (recadadores de rendas reais e señoriais, comerciantes, prateiros)⁵⁶; e disfrutan, ademais da perceptiva liberdade⁵⁷ relixiosa, dunha autonomía financeira que roza o autogoberno: en 1433, o prateiro xudeu Salomón protesta, perante o alcalde da cidade, porque non se respectara o «uso et costume» de que cando se cobraban impostos na cidade, os xudeus elixían a un deles «a juramento en sua ley, pera que vise ontre eles os ditos repartimentos», e obtén do concello a confirmación

⁵⁵ Anselmo LÓPEZ CARREIRA, «Os xudeos de Ourense no século XV», *Boletín Auriense*, XIII, 1983, pp. 164-165.

⁵⁶ Ídem, p. 172.

⁵⁷ A sinagoga da Rúa Nova estaba integrada no conxunto urbano e rodeada de casas habitadas por cristiáns; hai novas sobre ela nos anos 1427, 1441, 1442 e 1474, ídem, pp. 161-162; ademais de lugar de oración, era o sitio elixido para administrar a xustiza que tiña que ver coa comunidade xudía (1457 e 1484), Xesús FERRO COUSELO, *A vida e a fala dos devanceiros*, II, Vigo, 1967, pp. 232-233.

da tradicional autonomía xudía: «mandava que des aqui en deante non se fesese o dito repartimento sen estar o dito judío presente, pera que repartise os ditos mrs. ontre eles»⁵⁸.

Sen embargo, o concello, que recoñecía a alxama, non transixía coas manifestacións de anticristianismo. En 1441, o alcalde ten preso ó xudeu Mosé Marcos, prateiro, «por rasón que diso que disera yrisía e infamia contra Deus e Santa María, disendo que Santa María parira tres veses», e o procurador do concello reclama que o alcalde non deixe de facer xustiza con el⁵⁹. Se a tolerancia significa que a maioría acepta a relixión da minoría, desmarcándose polo tanto dos antixudeus, con maior motivo resultará incompatible coa falla de respecto xudeu cara á relixión dos cristiáns. A irreverencia dos xudeus, en calquera caso, revela que –ó igual que en Allariz a fins do século XIII– para ben e para mal as dúas etnias se recoñecían iguais, tamén para o malo. Sobre esta base erixíase a política de tolerancia e de integración.

En Ourense, a diferencia de Allariz, non semella tan necesario organizar a convivencia separando ambas comunidades: a tolerancia recíproca organízase de xeito máis natural, se cadra cunha menor conciencia de alteridade. Cristiáns e xudeus vivían máis mesturados, sen menoscabo de que os segundos fixesen valer colectivamente os seus dereitos cando conviñese. Tal integración explica por que, co tempo, as fracturas sociais tenden a producirse horizontalmente.

A radicalización das actitudes colectivas, consecuencia e causa do incremento da conflictividade social a

⁵⁸ Xesús FERRO COUSELO, op. cit, p. 227.

⁵⁹ Xesús FERRO COUSELO, op. cit, pp. 228-229; a desconfianza do procurador do concello, figura institucional que en Ourense responsta a unha tradición de defensa do común, é, sobre todo, social; sen dúbida temían, ou podían temer, os veciños que o alcalde fixese a vista gorda dada a condición social do xudeu blasfemo.

mediados do século XV⁶⁰, ¿como afecta en concreto á boa veciñanza entre cristiáns e xudeus? Primeiro, desátase a intolerancia nobiliar: o asalto á sinagoga en 1442. E, logo, prodúcese a confraternización dentro da irmandade ciadá e popular de 1467. As previas boas relacions entre xudeus e cristiáns, entre a comunidade xudía e o concello, empurrán á cidade a tomar partido pola sinagoga, e ós xudeus a poñerse do lado dos ciadáns na contenda civil.

Antixudaísmo nobiliar

O potencial económico dos xudeus –dalgúns xudeus– facía deles un branco da pillaxe nobiliar; indubidablemente, un virtual ambiente antisemita –non sempre explicitado nas fontes– favorecía a impunidade dos agresores.

Temos ó respecto dous precedentes na provincia de Ourense.

No século XI, entre as terras de Allariz e Celanova e a capital, tiña os seus dominios un nobre, Menendo González, que protexía a uns comerciantes –«hebreos», segundo os documentos– en telas, que son atacados e roubados por outro nobre, Arias Oduáriz, que en represalia é feito prisioneiro por Menendo, o cal remata por acadar a restitución do roubado, despois dunha serie de peripecias que duran anos e supoñen o traspaso do señorío de certas vilas do agresor Arias ó nobre Menendo, para quen traballaban os xudeus no momento do ataque⁶¹.

No século XIV, cando as tropas do duque de Lancaster toman Ribadavia (1386), o cronista Froissart, testemuña presencial, relata o seguinte: «Ainsi fut la ville de Ribadave gaignée à force, et eurent ceulx qui y entrèrent,

⁶⁰ O punto álxido é a insurrección de 1455, *Mentalidad justiciera*, pp. 32, 45.

⁶¹ Os documentos, datados nos anos 1044 e 1047, foron publicados por Fidel FITA, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo XXII, 1893, pp. 171-180.

grant butin d'or de d'argent ès maisons des Juifs par espécial»⁶². De novo a referencia á condición étnico-relixiosa das víctimas aparece vinculada á riqueza, obxectivo do saqueo nobiliar. Quérese dicir que, como no caso anterior, o antisemitismo é, con toda probabilidade, causa coadxuvante da agresión.

Chegamos, desta maneira, ó asalto de 1442 á sinagoga dos xudeus de Ourense por parte dos homes do cabaleiro Pedro Díaz de Cadórñiga. Ademais do roubo dalgúns cartos (50 mrs. vellos), sobresaes o agravio como meta principal dos atacantes: destrucción da sinagoga e roubo das árbores (candelabros de sete brazos), aldraxes de clara significación relixiosa. Naturalmente o concello sae en defensa dos xudeus, facendo honor á tradición local de tolerancia, e denuncia ó cabaleiro Cadórñiga, o 15 de abril de 1442, quen se compromete a «castigar seus omees» polos agravios feitos «aos judíos da dita cidade et da sinagoga que avya destroyda»⁶³.

Estes danos feitos ós xudeus da vila encabezan un deses memoriais antiseñoriais de agravios que adoitaban redactar na Baixa Idade Media os veciños de Ourense. Destacar ós xudeus como víctimas é proba dunha secular política de integración e do igualitarismo da contestación antiseñorial⁶⁴, a cal tamén provoca, en ocasións, unha división de opinións entre os veciños máis influíntes que non deixaba á marxe ós xudeus, dubitativos tamén cando se trataba do confrontamento cos poderosos, mesmo nalgún que lles tocaba tan de cerca como a agresión á sinagoga.

⁶² Kervyn de LETTENHOVE (ed.), *Oeuvres de Froissart. Chroniques*, tomo XII (1386-1389), Bruxelles, 1981, p. 86.

⁶³ Xesús FERRO COUSELO, op. cit, pp. 273-274.

⁶⁴ Máis do mesmo: noutro memorial de 1442 sobre os «Agravios que son feytos ao qoncello por Pedro Dias é seus omes», o concello inclúe entre as víctimas dous xudeus: «Item seu escudeiro Alvaro Gандio matou á noso vesíño Alonso judío (...) Item Gomes de Pazos qui so matar á noso vesíño Nuño Patiño judío», Benito F. ALONSO, *Los judíos en Orense*, Ourense, 1904, p. 17.

O 26 de xuño de 1442, en presencia dalgúns coengos e da xente de Pedro Díaz de Cadórñiga, catro xudeus ourensáns declaran ante o notario do cabido para exculpar ó dito cabaleiro do roubo na «sua casa de oraçon» coa fin de que fose absolto da excomuñón, situación na que el estaba pola destrucción da sinagoga, xunto con varios dos seus homes, «sen querela alguna de los ditos judíos». É dicir que, ademais da denuncia antes mencionada do concello (15 de abril), houbo outra de tipo eclesiástico que rematou coa excomuñón dos culpables e do propio Pedro Díaz, contra a opinión do bando dos Cadórñigas, ó que indubidablemente pertencían os coengos, familiares e, dalgún xeito, os xudeus que protagonizan esta acta notarial do 26 de xuño. Así e todo, os xudeus exculpadores declaran que «asalvo quedase que qual quer que tevese as árbores que lles foron tomadas da dita casa de oraçon que os no absolvesen ffasta que lle fosen tornadas»⁶⁵. Buscaban, por conseguinte, exonerar ó xefe do bando nobiliar, pero sen sobrepassar o límiar mental que sinalaba a gravidade do delito relixioso da substracción, e non devolución, das árbores dos xudeus. A dimensión relixiosa do agravio estaba por riba das parcialidades, resultaba algo imperdoable no Ourense do século XV, aínda para os amigos do señor.

Á hora de convivir cos xudeus, a igrexa catedral de Ourense chega, logo, en 1442, moito máis lonxe cá igrexa de Allariz cando cede terra, en 1487, para o cemiterio xudeu: adopta unha actitude filoxudía mesmamente en cuestións relixiosas. Castiga un atentado relixioso contra a sinagoga como se fose perpetrado contra a igrexa cristiá, indo incluso máis alá có propio concello que, o 15 de abril, exime persoalmente a Pedro Díaz, mentres que a igrexa o excomunga, a través do provisor do bispo co probable apoio da maioría do cabido. A desvalorización da

⁶⁵ Documentos del Archivo de la Catedral de Orense, I, Ourense, 1923, pp. 424-425.

excomuñón como unha censura eclesiástica que se viña aplicando a todo tipo de delitos que afectasen ós intereses eclesiásticos, non mingua a importancia desta defensa dos xudeus mediante unha pena canónica.

O duro conflicto civil entre os Cadórnigas e a igrexa de Ourense⁶⁶, alimenta desde logo o sostén eclesiástico ás víctimas xudías pero non aclara por completo o emprego concreto da excomuñón, que leva envolta a exclusión da igrexa cristiá, para punir un delito cometido contra os membros doutra relixión. En realidade é como se se puxese en práctica iso de que «se salvaba cada uno en su ley».

En resumo, o máis parecido que houbo na Galicia medieval a un motín antisemita, o ataque á sinagoga de Ourense en 1442, ten máis de episodio de bandoleirismo señoril que doutra cousa. Non se ve aquí esa procura dunha válvula de escape para o descontento popular que fai dos xudeus os “chibos expiatorios” da conflictividade social baixomedieval. O pobo que representa ó concello está claramente da banda dos xudeus, estaran aínda máis conforme as tensións sociais se agudicen e nos acheguemos á revolución de 1467.

Da tolerancia á fraternización

No ano 1457 ten lugar, durante a voda do fidalgo ourensán Álvaro Suárez, un feito singular: a reconciliación, a iniciativa dos anfitrións cristiáns, de dúas familias xudías enfrentadas (dúas mulleres estaban presas por plexaren). Lemos na acta notarial: «estando ende a sua muller nóvea e esas donas onrradas da çibdade e fidalgos et

⁶⁶ Tiveron lugar conflictos do provisor e do cabido con García Díaz de Cadórniga en 1440 e 1441, publica *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, VI, pp. 230-270; Rui Díaz de Cadórniga é axustizado en 1450 por agravios ó bispo de Ourense, e o propio Pedro Díaz de Cadórniga morre en 1459 estando preso –e de novo excomungado– no cárcere da igrexa catedral, ídem, pp. 162, 231-232, 272.

escuderos trabtaron en maneira que fosen amigas et amigos nos outros todos los judios et que eran presos, por lo qual se abraçaron et perdoaron a rogo de aqueles fidalgos et donas»⁶⁷. O acto de reconciliación acontece baixo a protección do concello: «en presenza de Vasco Gomes, alcalde e regidor da dita çibdade, que as tenía presos, et pera os poer en concordia poso, pena de seys centos mrs, que usasen de boas obras unos e otros e se onrrasen»⁶⁸. O alcalde acepta e ratifica legalmente a resolución dos noivos e demais fidalgos cristiáns, liberando do cárcere municipal ás mulleres xudías confrontadas; as cales, ó día seguinte, comparecen cos seus homes na sinagoga ante un tribunal arbitral xudeu para dirimir pacífica e legalmente as súas diferencias⁶⁹, repónendose deste modo a autonomía xudicial da alxama.

Estes pequenos nobres cristiáns, conciliadores de xudeus, fan un bo emprego da súa autoridade: non aproveitan a ocasión para imponer a superioridade da relixión maioritaria. A integración dos xudeus na sociedade ourensá non era uniformadora, como ben sabemos, implicaba certo respecto pola súa relixión e a súa autonomía xudicial. En canto a dereitos civís tratan mesmo ós xudeus como se fosen cristiáns, sen obrigalos a ser cristiáns. Isto, máis que admitir ó outro, é xa fraternizar con el, crebando a idea xerárquica de que «un no-cristiano no es un verdadero hombre. Sólo un cristiano, por lo tanto, puede gozar de todos los derechos humanos»⁷⁰.

A voda cristiá-xudía de Ourense transgredía a legalidade tanto xudía coma cristiá (se ben a maior vulneración que se producía era a das normas legais en vigor, ou sexa,

⁶⁷ Ten así mesmo certa significación, no marco do modelo cabaleiroresco, a relación que establece o texto entre a condición fidalga dos mediadores e o obxectivo perseguido de amizade e concordia.

⁶⁸ Xesús FERRO COUSELO, op. cit., p. 321.

⁶⁹ Ídem, p. 232.

⁷⁰ Jacques LE GOFF, op. cit., p. 215.

cristiás). As *Partidas* prohiben explicitamente os banquetes conxuntos: «que ningund christiano, nin christana non combide a ningun judío, nin judia nin reciba otrosi combite dellos para comer nin bever»⁷¹. As leis de Valladolid de 1412 vedan ós xudeus participar nas festas dos cristiáns⁷². Prescribe, en 1460, o confesor de Enrique IV, Alonso de Espina, na súa *Fortalitium Fidei*: «no pudiendo comer unidos ni convidarse mutuamente»⁷³. As leis e costumes xudeus, pola súa banda, desautorizaban que os xudeus levasen as súas diferencias ante os xuíces cristiáns⁷⁴, e, sobreenténdese, menos áinda perante simples veciños (mesmo que sexan fidalgos). As vodas, festas e banquetes populares tiñan na Idade Media, polo común, unha finalidade igualitaria, implicaban tal inversión de valores, que se comprende ben o pouco caso que se facía de normas e intencións discriminadoras como as que vimos de citar.

O Padre Mariana, a principios do século XVII, xustifica a implantación da Santa Inquisición en Castela «a causa de la grande libertad de los años pasados y por andar moros y judíos mezclados con los cristianos en todo género de conversación y trato»⁷⁵. En Galicia, a mediados do século XV, andaban máis que mesturados: irmandados en vodas e revoltas. O 25 de abril de 1467, relata un coengo ourensán cando se aprestaba a tomar parte no asalto irmandiño a Castelo Ramiro –acción rebelde que segundo el «fazia por força»: «os de Santa Yrmadade avían lanzado pregón que leigos e clérigos, judíos e mouros, fosen derribar o castelo Ramiro»⁷⁶. O sentido igualitario e xusticeiro da revolta

facía abstracción de diferencias étnico-relixiosas e da propia xerarquía da igrexa. Xa nos temos referido noutro lugar ó carácter autónomo dalgúns concepcións populares, sobre a relixión, que afloran coa mentalidade irmandiña da revolta⁷⁷. Por outra banda, dada a traxectoria das relacións cristiás-xudías en Ourense, tampouco ten por que sorprendernos demasiado a unidade de acción en 1467.

¿Quere isto dicir que desaparecen, coa revolta antiseñorial, as actitudes antisemitas? Dez días antes do mencionado testemuño oral do precavido coengo, unha irmadade local devolve ó mosteiro de San Miguel de Bóveda a granxa de Reza, que antes lle fora substraída ós monxes por Diego Pérez Sarmiento, conde de Santa Marta, a través xustamente do seu mordomo e recadador Abraham de León, coñecido xudeu ourensán. Os campesiños que viñan traballando a granxa de Reza, testifican contra o mordomo dos Sarmiento no dito acto de restitución irmandiña, identificándoo como xudeu ladrón no intre de reproducir unha frase –«¡como agora engañei a señora abadesa con un rabo de pescado...!»⁷⁸–, por medio da cal se oufanara Abraham de León de quedar enganosamente coa granxa de Reza para o seu señor Sarmiento. Esta lixeira manifestación antixudía sae á superficie movida polas actitudes antiseñoriais, que correntemente situaban ós xudeus galegos no bando dos populares. O comentario citado non deixa de ser, por conseguinte, un fenómeno marxinal na primavera insurreccional de 1467, dominada pola revolta urbana e rural igualitaria de «leigos e clérigos, xudeus e mouros», froito de moitos anos de integración e relación amigables. Os que foran defendidos como víctimas polos populares son agora cabalmente convocados como rebeldes contra o vello inimigo común, materializado en Ourense na fortaleza de Castelo Ramiro, que non por casuar-

⁷¹ *Partidas* VII, 24, 8.

⁷² Yitzhak BAER, op. cit., II, p. 440.

⁷³ José AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia de los judíos de España y Portugal*, III, Madrid, 1984, p. 399.

⁷⁴ Yitzhak BAER, op. cit., I, p. 145.

⁷⁵ “Historia de España”, *Obras del Padre Juan de Mariana*, II, Madrid, 1854, p. 202.

⁷⁶ Xesús FERRO COUSELO, op. cit., p. 375.

⁷⁷ *Mentalidad justiciera*, pp. 143-145.

⁷⁸ Xesús FERRO COUSELO, op. cit., p. 146.

lidade en 1446, catro anos despois de ser tomada por asalto a sinagoga, estaba nas mans dos homes do mesmísimo Pedro Díaz de Cadórni⁷⁹.

Resumindo, a conflictividade social baixomedieval non transforma en Galicia a tolerancia en persecución, todo o contrario, medra e metamorfoséase en fraternización. A mediados do século XV, a alteridade devén, pois, identidade; en certo sentido o outro é, agora, coma se fose o eu. Prodúcese unha inversión de valores que, malia o seu carácter temporal, resulta ben significativa. Os galegos da época, de acordo coa documentación e cos feitos coñecidos, máis que segregar, discriminhar e fustigar ós xudeus, procurando culpables como medio de sublimar e descargar tensións, chegan a facer deles amigos de voda e irmáns na loita xusticeira antinobiliar.

Comprenderase moito mellor o valor destes momentos de confraternización galega entre cristiáns e xudeus se os comparamos coas masacres que, nese tempo, acontecen en Castela e León. Estamos a referirnos ó enfrentamento armado, en xullo de 1467, entre conversos e cristiáns vellos en Toledo, e ás matanzas de xudeus en Sepúlveda (1468) e en Tolosa (1469)⁸⁰. Nos anos 50 e 60 do século XV, entremontres no reino de Galicia se forman as precondicións sociopsicolóxicas dunha grande revolta contra os señores das fortalezas, en Castela e León agudízanse as tensións antisemitas e poñéñse as bases mentais para o edicto de expulsión de 1492⁸¹.

A dependencia política de Galicia da recentemente

⁷⁹ Xesús FERRO COUSELO, op. cit., II, p. 260.

⁸⁰ José AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia de los judíos de España y Portugal*, III, Madrid, 1984, pp. 147-152, 648; Angus MACKAY, "Popular movements and programs in fifteenth-century Castile", *Past and Present*, nº 55, pp. 34-35.

⁸¹ José María MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985, pp. 297 ss.

fortalecida monarquía castelá obrigará a poñer en práctica, nas cidades galegas, a nova e definitiva lexislación antixudía. A integración de Galicia no Estado dos Reis Católicos e logo da Casa dos Austrias, traerá consigo, como sabemos, a perda progresiva de certas liberdades medievais, verbigracia, a antigua tradición dunhas relacións liberais e amigables entre xudeus e cristiáns. Dito o cal hai que insistir en que estas boas relacións non borraron as correntes antixudías da Galicia medieval (que se van atopar nos tempos modernos cun contexto institucional máis favorable). Porque non existe tolerancia sen o contrapunto antixudeu. O problema é saber que resulta hexemónico en cada lugar e en cada momento.

Modernidade do estereotipo antixudeu

A constitución nas mentalidades colectivas dun imaxinario antixudeu é inseparable do espallamento dunha serie de falsas acusacións, sospeitosamente universais. Que o estereotipo antixudeu permanez constante a pesar da diversidade histórica e xeográfica de situacións⁸², revela o seu carácter inducido, e a complicidade das institucións interesadas.

¿Que datos ilustran esta invención do outro en Galicia? A fins do século XVIII, Manuel Risco recolle da obra antisemita de Alonso de Espina que citamos, *Fortalitium Fidei* (1460), un feito atribuído ó bispo de Lugo, García Martínez de Bahamonde (1452-1456), que estaba bautizando a un xudeu cando «este contó como se halló presente à un horrendo espectáculo que celebraron los Judíos en la Ciudad de Saona de la Republica de Genova, matando cruelísimamente a un niño cristiano, cuya sangre comieron mezclando con ella algunas frutas»⁸³. Este asa-

⁸² Ídem, pp. 114-115.

⁸³ *España Sagrada*, tomo XLI, Madrid, 1798, p. 138.

sinato ritual dun neno cristián non tivo lugar, polo tanto, en Galicia, senón en Italia. Os transmisores cultos son prelados e escritores cristiáns: o bispo García Martínez, o clérigo Espina, o agustino Risco.

Do século XVIII é tamén a fabulación de que os xudeus de Monforte azoutaban «en su infame Sinagoga» a imaxe de Xesucristo «que ay en la Sacristia y Celda de los Padres Guardianes», a cal milagreiramente deu voces que alertaron ós franciscanos que llela levaron e deron conta do feito á Inquisición que «prendió y castigó a los judíos»⁸⁴. Este anacronismo de situar unha sinagoga en Monforte de Lemos en tempos da Inquisición, é evitado en Ribadavia polos productores dunha tradición culta semeillante (que pasou despois á tradición oral): unha imaxe de Cristo viña sendo azoutada por conversos xudaizantes que se reunían os sábados na casa da Coenga, ata que interveu a Inquisición procesando ós profanadores; de ai vén o dito: “Os xudeus de Ribadavia ían azoutar o Cristo á Coenga”⁸⁵. En fin, a propia Inquisición propagaba estas fantásticas acusacións de sacrilegio dirixidas contra os falsos conversos, cando os seus delitos principais consistían en seguiren a practicar clandestinamente a relixión dos seus maiores.

Ademais dos rituais universais de matar nenos cristiáns e injuriar a Xesús crucificado, non podían faltar na Galicia do Antigo Réxime novas sobre a profanación de hostias consagradas. Escribe, en 1726, o bispo ourensán Muñoz de la Cueva, que en 1671 producírase un roubo na igrexa dos xesuítas de Ourense, desaparecendo as hostias consagradas, dirixíndose de contado o dedo acusador cara ós descendentes dos xudeus, se cadra porque a sinagoga –segundo di Onega– estivo colocada no mesmo lugar onde agora estaban instalados os xesuítas. Os espectacula-

⁸⁴ Jacobo de CASTRO. *Árbol cronológico de la Santa Provincia de Santiago*, I, Salamanca, 1722, p. 215.

⁸⁵ Leopoldo MERUENDANO, *Los judíos de Ribadavia* (1915), Lugo, 1981, pp. 17-18.

res actos relixiosos en desagravio pola profanación evindician o clima mental inquisitorial da época⁸⁶. O contrario do clima de tolerancia que detectamos no Ourense medieval. Por algo tódalas referencias que estamos a comentar ó estereotipo antixudeu son modernas, de orixe culta e eclesiástica, e están vinculadas, dun xeito ou doutro, á mentalidade inquisitorial implantada, con éxito e ritmo desiguais, polas institucións do novo Estado.

Apartamento e expulsión

O *décalage* no século XV de Galicia respecto do resto da Coroa, explica que a tolerancia –e máis ainda a irmandade– que alí impera entre cristiáns e xudeus, sexa en Castela e León un valor subordinado ó antisemitismo triunfante, sobre todo a partir das matanzas de 1391. De xeito que as medidas radicais que toman os Reis Católicos van bater, no reino de Galicia, coa ausencia dunha tradición de antisemitismo popular sobre a que asentarse; antisemitismo que tampouco a Igrexa galega instigara, ocupada como estaba en sobrevivir ós avatares dun século XV superpoboados de usurpacións, guerras e revoltas. Así e todo, as vellas e novas institucións galegas tiñan a obriga de cumpliren as normas discriminatorias que viñan da Corte, cada vez más duras e expeditivas, contra xudeus e conversos. Galicia seguirá, pois, a corrente castelá de mala gana e, sobre todo, pasenxamente.

As Cortes de Toledo de 1480 dan ós concellos un prazo de dous anos para trasladaren ós xudeus a barrios illados, arrodeados de murallas, para evitar a súa perniciosa influencia sobre cristiáns e conversos⁸⁷. Trátase dun vello

⁸⁶ José Ramón ONEGA, *Los judíos en el Reino de Galicia*, Madrid, 1981, p. 581.

⁸⁷ Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980, pp. 263-264; José AMADOR DE LOS RÍOS, op. cit., III, p. 287; *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, IV, Madrid, 1861-2, pp. 149-151.

empeño segregacionista. Vimos en Allariz como o aplicaban de mutuo acordo xudeus e cristiáns; o salientable agora é o sentido racista e coercitivo da orde, a súa orixe estatal, e a intransixencia e determinación dos seus promotores. De feito, o fracaso das medidas de apartamento, deixará a expulsión como única solución.

Ó ano seguinte o concello de Madrid chega inclusive a pagar a cerca do novo barrio para o illamento, vista a pobreza dos veciños xudeus⁸⁸. Neste mesmo ano de 1481, dous mil xudeus e xudías son queimados en terras de Sevilla: obra de inquisidores dominicos que inaugura unha práctica xenocida que o Santo Oficio intentará xeneralizar, na Idade Moderna, por toda a xeografía española⁸⁹.

Vexamos o que fai o concello de Ourense diante das renovadas esixencias antixudías do Estado. De entrada segue a máxima medieval de “obedecer mais non cumplir”; así, o 3 de xullo de 1484, na sinagoga, estando presentes como testemuñas dous coengos, o concello empraza formalmente ós xudeus a «guardar la ley de Toledo», ordenando que nun prazo de tres días «se apartasen onde lles sería dado e asynado lugar»⁹⁰. É un simple simulacro, nin sequera se molestan en fixar a situación do gueto. Mais, tres anos despois, o 22 de maio de 1487⁹¹, novos alcaldes-xuíces volven á carga máis seriamente dicindo que «suas Alteças mandavan apartar e faser apartamento en todos seus regnos a los judíos», concretando o lugar onde estaría colocada a xudería, «ena Rúa Nova da dita çibdad, junto da porta da vyla», e criticando, acerbadamente, ós anteriores concellos por non teren aplicado a lei de Toledo: «protestavan e protestaron que sy os regidores e juises os tempos pasados, por non aver feito o dito apar-

⁸⁸ José AMADOR DE LOS RÍOS, op. cit, III, p. 288, nº 1.

⁸⁹ Julio CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, I, Madrid, 1986, pp. 153-154.

⁹⁰ Xesús FERRO COUSELO, op. cit, p. 233.

⁹¹ Ídem, pp. 235-236.

tamento por virtud da dita ley, segundo eran obligados, avían caydo ou encorrido en alguas penas». De seguido asignan as casas da Rúa Nova, onde terán de vivir sinalados xudeus refractarios (recadadores, mercadores e prateiros), antes do luns da semana seguinte. Frente a esta ruptura que se propónia de toda unha secular tradición de integración e tolerancia, érguese o recadador Mosé Pérez, un dos “apartados”, para dicir que apelaba ós reis argúin-do que «se lles fasyan injustiça». Pero o cambio de mentalidade, e de política, no concello non tiña volta atrás, e os ditos novos xuíces insisten, o 28 de xaneiro de 1488, emprazando outra vez, un a un, ós xudeus que habitaban fóra da xudería para que mudasen a súa vivenda so amea-za da punición prevista pola lei de 1489⁹². Como Mosé Pérez non está, notifícanlle a orde de traslado a un criado, e o 6 de novembro de 1488, volven requirir ó xudeu rebel-de, e tamén a Yudá Pérez, dentro da súa propia casa, fóra da xudería. Ó día seguinte, os dous potentados xudeus res-postan ó concello con grande astucia e altiveza.

Declaran que, en verdade, xa non eran veciños de Ourense –«ni lo queremos ser», engaden–, senón de Alla-riz (Mosé Pérez) e de Villafranca de Valcázar (Yudá Pérez), mais como exercían polos Reis de recadadores das alcabalas na provincia de Ourense tiñan que pasar algúns días na capital, estando obrigados os alcaldes –os acusa-dos pasan deste xeito a acusadores– «a nos dar posada en la dicha ciudad... que nos sea tuta e sygura para tener en ella la fasienda de sus Altezas», denunciando como impropias as casas da xudería que lles querían atribuir: «son despobladas y en lugar donde no podríamos estar

⁹² «como eles foran rebeldes e ynobedientes e non los quisieran conpir los mandamientos del concejo segundo lles fora mandado, e por elo avían caydo e encorrido enas ditas penas, que eles ante de todos estes protestavan de exsecutar as ditas penas contiudas ena dita ley de Toledo», ídem, p. 237; veremos máis adiante como o concello chega a facer efectivas ditas penas.

seguros»; segue a carta de descargo coa descalificación moral dos alcaldes demandadores: «este dicho requerymiento nos fesystes odiosamente», «nos amenazades a nos e a los judíos que nos tienen arrendadas las dichas rentas», «protestamos que qualquier agravio... por nos ser odiosos como los sois»; e remata anunciando a apelación destes xudeus agraviados perante o gobernador de Galicia⁹³.

A elección de Allariz por parte de Mosé Péres como lugar para vivir en paz confirma que alí –sabémolo ben– a tolerancia segue a ser norma de convivencia, ata o último momento, a pesar das imposicións estatais. Aínda no ano anterior (1487) estenderan os xudeus, coa axuda do párroco de San Estevo, o seu cemiterio do campo da Mina, amosando así o dinamismo da xudería de Allariz, mentres que en 1500, trece anos despois, teñen que remover dito cemiterio⁹⁴ as autoridades ó extinguirse a comunidade xudía allaricense por razóns esóxenas: o decreto de expulsión de 1492.

Mais voltemos a Ourense, onde logo dunha década de resistencia, a separación espacial, social e mental das dúas comunidades converteuse nunha realidade. Para algúns ourensáns a amizade irmandiña trocouse en odio antixudeu. Medra, nas portas da modernidade, un noutrora case descoñecido sentimento antisemita que tamén en Galicia buscaba raíces populares, ó igual que en Castela e León, e se dirixía maiormente contra os xudeus máis ricos –caso de Mosé e Yudá Péres–, tal vez por iso menos dispostos a perder o seu status social a resultas da segregación sociorreligiosa⁹⁵.

En febreiro de 1489, atopamos ós xudeus ourensáns

⁹³ Ídem, pp. 239-240.

⁹⁴ Alfredo CID RUMBAO, op. cit, p. 125.

⁹⁵ Pronto se darán conta os xudeus refractarios de que a mellor vía para manteren a súa posición social era a conversión ó cristianismo, malia que en Galicia non existían precedentes no século XV; anteriormente non precisaran os xudeus cambiar de relixión para gañar o respecto e a estima da sociedade cristiá dominante.

como protagonistas de dous documentos reais⁹⁶ que presentan o arredamento como un feito consolidado e apuntan novos problemas. Demandan os habitantes da xudería ourensá dos Reis Católicos unha protección que durante moito tempo lles garantira o concello como veciños da cidade que eran. Os Reis concédenles, o 21 de febreiro, unha carta de seguro «desiendo quellos se temen e receelan que por ocio e malquerencia e enemistad que con ellos han e tienen algunos cavalleros e personas». A pesar da fórmula anticabalería, por esos anos sempre útil para gañar apoios na Corte, máxime tratándose de Galicia, sabemos que non eran tanto cabaleiros como cidadáns do concello os novos inimigos dos xudeus de Ourense. Pono de manifesto o contido dunha segunda carta remitida polos Reis, o 27 de febreiro, ó gobernador López de Haro, ordeñándolle que sostivese ós xudeus da Rúa Nova para que o concello non variase, para peor, a situación do gueto e para que puidesen conservar as tendas, coas que comerciaban na praza da cidade, condenando inclusive ós xuíces-alcaldes que, en 1488, obrigáranos a pagar multas por valor de 3.000 mrs. por resistirse ó traslado á Rúa Nova, censurando de paso tamén os monarcas ós cristiáns que seguían vivindo na xudería porque non quixeran deixar as súas casas ós xudeus... En fin, rota a solidariedade cristiá-xudía en Ourense, á minoría só lle quedaba a autoridade real para se protexer; cando no ano crítico de 1492 a monarquía vira definitivamente poñéndose en contra dos xudeus, é o final.

O decreto de expulsión dos xudeus –dos non convertidos ó cristianismo– dos reinos de Castela e Aragón leva a data do 31 de marzo de 1492. O prazo para a partida remata o 1 de xullo de 1492. Estaba establecido que ó marchar –forzadamente– da súa Sefarad non podían levar

⁹⁶ Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964, pp. 320-322.

«oro ni plata ni moneda amonedada, ni las otras cosas vedadas por las leyes, salvo en mercadorías»⁹⁷. Esta prohibición, vulnerada a cotío polos xudeus ricos, deixounos un documento que proba como no reino de Galicia tamén funcionou o decreto de expulsión.

O 13 de maio de 1493, os Reis Católicos ordenan unha investigación ante a denuncia de Marcos Alonso, veciño da Coruña, contra as persoas que favoreceron, e se beneficiaron, da fuxida doutro coruñés, o prateiro Isaque, que levava consigo, de contrabando, dous millóns e medio de marabedís en «monedas e oro e plata e perlas e outras cosas de valor», despois de pagar baixo corda a colaboración, e o silencio, dos arrendadores de alcabalas da Coruña, e do capitán da nao, o mercador Juan de San Juan, que o transportou a terras de África⁹⁸. O mesmo documento deixa claro que, no reino de Galicia, a complicidade cos expulsados foi moi ampla: inclúe –segundo o memorial perdido de Marcos Alonso– entre os amigos dos xudeus ó mesmo corrixidor real na Coruña e a «otros capitanes de naos que llevaron otros judíos de la dicha Villafranca e de Ferrol e de la Ponte d'Eume de Lisboa»⁹⁹, o que pon en evidencia ó porto da Coruña como vía usual para o éxodo clandestino de xudeus galegos, e non galegos, logo de marzo de 1492.

Así como a tradición tolerante de Galicia facilita a fuga dos potentados xudeus sen necesidade de perder os seus bens, a hipótese de que polos mesmos motivos –a febleza do antisemitismo galego– a maioría ficaron en Galicia, convertidos ó cristianismo e reintegrados na

⁹⁷ Alfonso GARCÍA GALLO, *Manual de historia del derecho español. II. Antología de fuentes del antiguo derecho*, Madrid, 1982, pp. 767-769.

⁹⁸ Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964, pp. 513-514.

⁹⁹ Ídem, p. 514.

sociedade civil da época, é máis que plausible¹⁰⁰. A tolerancia medieval cara ós xudeus vaise reproducir, doadamente, como tolerancia moderna cara a uns conversos que, en moitos casos, seguían practicando e aprendendo ós seus fillos na relixión xudía. Por algo o maior número de causas da Inquisición en Galicia, entre 1565 e 1683, son de xudaizantes¹⁰¹.

Resistencia á Santa Inquisición

A Inquisición medieval nace no século XIII por iniciativa de Gregorio XIII para combater as herexías; espállasser por toda Europa, incluída a Coroa de Aragón. No resto da Península Ibérica, a Inquisición é máis ben un fenómeno moderno. Baixo os Reis Católicos comezan a actuar inquisidores en varias cidades de Castela, a partir de 1478 (bulas de Sixto IV), estendéndose a nova institución cara á periferia da Coroa de Castela e Aragón posteriormente, non sen resistencias. No reino de Galicia podemos considerar instalada a Santa Inquisición cara a 1574¹⁰², case un século despois da súa fundación en Castela. Un reflexo serodio, pois, do desfase medieval entre unha Galicia tolerante e unha Castela medieval cunha tendencia máis marcada cara ó antixudaísmo.

A imposición da Inquisición tropezaba en Galicia coa tradición medieval de tolerancia polo que fai a crenzas e etnias. Estamos xa que logo diante dun conflicto de mentalidades, e un conflicto, así mesmo, dun poder xurisdiccional foráneo cos poderes locais; por todo iso a resistencia galega ó Santo Oficio será global, duradeira e nun

¹⁰⁰ Benito F. ALONSO, «Los judíos en Orense (siglos XV al XVII)», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, II, 1904, pp. 23-29.

¹⁰¹ Carmelo LISÓN TOLOSANA, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, 1983, 2º ed., p. 11 n. 3.

¹⁰² Jaime CONTRERAS, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, 1982, p. 60.

principio bastante efectiva. Ademais dunha constante e difusa resistencia popular¹⁰³, a Inquisición que viña de Castela atópase con múltiples problemas cos concellos, os oficiais reais e a Igrexa¹⁰⁴. De feito, o Tribunal non afronta claramente en Galicia o problema dos xudaizantes ata que os inmigrantes portugueses obrigan a tomar, xa no século XVII, cartas no asunto¹⁰⁵. Durante o último tercio do século XVI, a persecución céntrase nos luteranos¹⁰⁶, de xeito que a tolerancia dos cristiáns vellos en Galicia cara ós seus veciños xudeus de sempre, agora conversos xudaizantes, segue actuando case un século despois da conversión forzosa. Esta retardada e laboriosa implantación da mentalidade inquisitorial –entendida como «pedagogía del miedo»¹⁰⁷– en Galicia, xunto cun dilatado costume medieval de admisión do outro, dá visos de verosimilitude histórica a unha característica da tradicional mentalidade galega apuntada por diversos autores: a tolerancia.

Peculiaridade galega

Á hora de indagarmos as causas da particular actitude da sociedade hexemónica, en Galicia, cara á minoría xudía, atopámónos, en primeiro lugar, co argumento cuantitativo. O número dos xudeus galegos era cativo. O cal é certo, se ben no século XV a situación varía sensiblemente nalgúns urbes; por outra banda, a desafogada posición económica dos xudeus máis coñecidos, ¿non compensa a inferioridade numérica cando se establecen relacións de forza entre as dúas comunidades?; os casos

¹⁰³ Jaime CONTRERAS, op. cit, pp. 681-685; Carmelo LISÓN TOLOSANA, op. cit, pp. 27 ss.

¹⁰⁴ Jaime CONTRERAS, op. cit, pp. 23 ss., 35-39, 57 ss.

¹⁰⁵ Ídem, 467, 591-592, 599-604.

¹⁰⁶ Ídem, pp. 590-591, 609 ss.

¹⁰⁷ Ángel ALCALÁ e outros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, 1984, pp. 174-182.

estudiados –Allariz e Ourense– avalan unha resposta asertiva. Mais, a cuestión de fondo é que a febleza numérica das comunidades xudías favorece, por suposto, a tolerancia da maioría cristiá pero non explica, en cambio, a baixa intensidade do antisemitismo en Galicia: o antisemitismo, en boa medida imaxinario e irracional, non precisa, de ningunha maneira, un elevado número de xudeus para se manifestar, segundo xa dixemos.

Como a preocupación pola homoxeneización relixiosa provén do Estado que emerxe en Castela e Aragón, na transición da Idade Media á Idade Moderna, e o reino de Galicia estaba na periferia dese novo poder tendencialmente uniformador, pode, sen dúbida, esta marxinalidade política ter facilitado a pervivencia dunha tradición medieval fundamentada na admisión do outro. A debilidade da monarquía, e dos seus aparellos administrativos e ideo-lóxicos, no reino de Galicia, atranca o tránsito do outro admitido ó outro excluído, a homologación de Galicia co resto da península. A resistencia ó cambio das mentalidades colectivas xoga, neste caso, a prol do mantemento da tolerancia medieval como regra de comportamento.

O antisemitismo era unha usual válvula de escape das tensións sociais na Baixa Idade Media, aínda que non a que en máis apuros poñía ó sistema establecido. Se na Galicia baixomedieval o xudeu non foi a vítima propiciatoria por excelencia é porque existían outras vítimas propiciatorias que concitaban máis fortemente a revolta, que mobilizaban máis fondamente o imaxinario popular: as fortalezas señoriais. A agudeza da confrontación social entre vasalos e señores no século XV galego fai, polo tanto, menos necesaria a invención de inimigos imaxinarios.

PORTUGAL, FRONTEIRA ABERTA*

Que o norte de Portugal e Galicia teñan unha historia común ata o século XII, non é algo que se poida esquecer ó estudiarmos as relacións posteriores entre as dúas bandas do río Miño. Dentro das «diversas alternativas no proceso de formações nacionais da Península», estaba, no século XII, a «consolidación de um reino de Galiza que englobasse tamén Portugal», se ben dos acontecementos soamente resultou a independencia política da Galicia bracarense¹. Atrás quedaban séculos de interrelación e de convivencia social desde o río Douro ata o mar Cantábrico, que acadaron a súa máxima expresión na conformación da lingua galego-portuguesa, feito demostrativo de como, baixo o marco político do reino altomedieval de

* Versões anteriores: “O cerre da fronteira medieval entre Galicia e Portugal”, *Sociedade, cultura e mentalidades na época do “Cancioneiro Geral”* (Actas do Congresso Internacional “Bartolomeu Dias e a sua época”, Porto, setembro de 1988), volume IV, Porto, 1989, pp. 461-473; “La frontera medieval entre Galicia y Portugal”, *Medievalismo*, nº 4, Madrid, 1994, pp. 27-39.

¹ José MATTOSO, *O essencial sobre a formação da nacionalidade*, Lisboa, 1985, pp. 39-40.

Galicia, existía unha realidade social homoxénea; a ruptura, que comeza en 1128, de primeiras non afecta, na mesma medida que no político, ó tecido social e cultural que vencellaba as dúas partes da gran Galicia.

De aí que a fronteira Galicia / Portugal teña características distintas da fronteira Castela-Léon / Portugal. No confrontamento que dá orixe a Portugal, e despois, na loita pola hexemonía peninsular, os protagonistas son as monarquías de Castela-Léon e Portugal; ó reino de Galicia atinxelle a conflictividade política e armada con Portugal de xeito indirecto, como parte integrante da Coroa de Castela. Queremos dicir que o pasado nacional común, e mailo carácter periférico de Galicia² e do norte de Portugal³, verbo dos respectivos centros do poder político, fan particularmente permeable a fronteira medieval galaico-minhota. De feito, en tódalas guerras que implicaron a Portugal e Castela nos séculos XIV e XV (abano temporal deste traballo), desenvólvese un poderoso bando portugués nas terras de Galicia: 1366-1371, en favor de Pedro I e de Fernando de Castro; 1386-1387, en favor do duque de Lancaster; 1475-1476, en favor de dona Juana e de Pedro Álvarez de Soutomaior. A pervivencia dunha Galicia nobiliar, e incluso urbana, pro-Portugal é indicativa, segundo o noso entender, dunha especial fluidez das relacións sociais, ó longo da Idade Media, entre Galicia e Portugal. En conclusión: a continuidade dos vínculos galego-portugueses vese favorecida pola inestabilidade e febleza das monarquías peninsulares, logo da secesión do século XII.

² Conforme nos achegamos ós tempos modernos, fanse máis lonxas as ausencias dos Reis de Castela e León no cada vez máis lonxano reino de Galicia, *Mentalidad justiciera*, pp. 27-29.

³ Humberto BAQUERO MORENO, "Áreas de conflicto na fronteira galaico-minhota no fim da Idade Media", *II Colóquio galaico-minhoto*, I, p. 54.

Entre dous Reis

Afonso Henrique ocupa militarmente o sur de Galicia varias veces, entre 1130 e 1169, pero neste último ano, feito prisioneiro por Fernando II de Léon en Badajoz, cede definitivamente Tui, as terras de Toroño e da Limia, á Coroa de Léon e Castela⁴. Houbo nobres galegos que colaboraron abertamente con este primeiro Rei de Portugal, como os condes de Toroño e da Limia en 1137⁵. Fernando II desposuío ó pro-portugués bispo de Tui cando reconquistou a cidade en 1169⁶. Teñamos en conta que as terras meridionais de Galicia, reivindicadas por Afonso Henrique como heranza da súa nai D^a Teresa⁷, estiveran integradas durante séculos, xunto co condado portucalense, cando o río Miño non era fronteira, no convento xurídico bracarense⁸, o cal facilitou sen dúbida unhas relacións que viñan a ser más distantes e difíciles co norte de Galicia, o antigo convento license. En realidade, a nobreza portuguesa que arrodea a Afonso Henrique rompe co Rei de León e tamén cos grandes señores da Galicia license: o conde Fernando Pérez de Traba⁹ e, sinaladamente, o arcebispo de Santiago, Diego Xelmírez¹⁰. Quérese

⁴ Pascual GALINDO ROMEO, *Tuy en la Baja Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, 1923, pp. 21-24; Alexandre HERCULANO, *História de Portugal*, I, Amadora, 1980, pp. 401-403, 407-408, 413-421, 437-438, 559-566.

⁵ Alexandre HERCULANO, op. cit., pp. 413-415; Benito VICETTO, *Historia de Galicia* (1872), Lugo, 1979, pp. 106-111; José MATTOSO, *Identificação de um país*, I, Lisboa, 1985, p. 187.

⁶ Pascual GALINDO ROMEO, op. cit., p. 24.

⁷ Alexandre HERCULANO, op. cit., p. 401.

⁸ Alexandre RODRÍGUEZ COLMENERO, *Galicia meridional romana*, Bilbao, 1977, pp. 14 ss.

⁹ Alexandre HERCULANO, op. cit., pp. 373 ss.

¹⁰ Entre 1124 e 1131, sucedense os problemas pola legacía e a xurisdicción eclesiástica co arcebispo de Braga e co bispo de Coímbra, *Historia Compostelana*, ed. de José CAMPELO, Santiago, 1950, pp. 358, 394, 434-435, 458; Xelmírez acompaña, en 1127, co seu exército a Alfonso VII contra os portugueses, ídem, pp. 397-398; en 1137, contribúe con dous mil soldados a que o emperador de León recuperese Tui, de novo conquistada por Afonso Henrique, e dispone a xuntar outro exército, ídem, p. 508.

dicir que a liña de demarcación galego-portuguesa fixada en 1169, despois de corenta anos de pugnas, é así mesmo unha consecuencia dos feitos militares que enfrentaron ós grandes señores galegos entre si, segundo foran da parcialidade do Rei de Castela ou do Rei de Portugal, primeiros protagonistas polo tanto dos combates pola soberanía de Galicia. Non parece que a xente común participara de seu nesas loitas fronteirizas¹¹.

Ata 1169, a inestabilidade e o cambio de dominio, fan das dúas marxes do Miño unha “marca”, unha rexión de fronteira máis que unha liña definida e estable. Despois de 1169 temos fixado, no fundamental, o que vai ser o límite xurídico-político entre Galicia e Portugal ata hoxe en día; separa a provincia de Pontevedra de Minho, e a de Ourense de Minho e de Trás-os-Montes. Agora ben, as fronteiras dos países son froito da historia máis que da natureza¹². As fronteiras naturais coadxuvan grandemente a precisar os lindeiros políticos, tal é o caso do río Miño, responsable da nitidez da liña divisoria Pontevedra / Minho, mentres que a zona do alto Limia e de Trás-os-Montes préstase a unha maior vaguidade¹³. Como fronteira estratégica, o río Miño era decisivo: os grandes centros do condado portucalense no século XII –Braga, Guimarães, Porto– ficaban Entre Douro e Minho¹⁴, compréndese logo a teimosía do primei-

¹¹ Consta que Xelmírez, en 1127, «obligó a los compostelanos, parte con ruegos, parte por la fuerza, a seguirle en aquella expedición», *Historia Compostelana*, p. 398.

¹² Lucien FEBVRE, “Frontière: le mot et la notion”, *Por une histoire à part entière*, París, 1962, p. 21.

¹³ José MATTOSO, *Identificação de um país*, pp. 194-195; en 1418, ten lugar un acto notarial na terra da Limia, «para marcar e divisar en o termo entre Portugal e Galiza con homes bos dambos dos Reinos en esta maneira», resultando uns lindeiros precisos, a raia de Portugal, baseados en puntos de referencia da paisaxe, publica José Ramón FERNÁNDEZ OXEA (ed.), *Descripción de los Estados de la Casa de Monterrey en Galicia, por D. Pedro González de Ulloa* (1777), Santiago, 1950, pp. 92-99.

¹⁴ Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO, *História de Portugal*, I, Póvoa de Varzim, 1978 (2.ª ed.), pp. 87-88.

ro rei de Portugal por controlar a cidade de Tui e levar a fronteira alén do Miño.

A fronteira galego-portuguesa de finais do século XII tiña como obxecto delimitar as soberanías dos dous Reis no noroeste peninsular. Coidamos que a poboación de ámbalas beiras do río Miño, unha vez estabilizada a fronteira política, poucas dúbidas podía ter respecto da xurisdicción real que lles correspondía¹⁵. Na Francia e na Italia do século XII, os habitantes coñecían tamén as fronteiras públicas coa mesma claridade cás fronteiras diocesanas¹⁶; outra cousa ben diferente é a importancia práctica que daquela lle podían dar os galego-portugueses ó feito do afastamento xurisdiccional entre dous Reis. Somos sábedores de que a fronteira política recén estreada non afectaba ás fronteiras eclesiásticas¹⁷, as cales durante máis de douscentos anos non teñen para nada en conta a liña de demarcación entre os dous estados.

O que si afecta a formación da fronteira política é ó sistema de fortalezas. Que a liña divisoria permanece insecura, dubidosa, vese na liña que une os lugares fortificados seguindo un trazado irregular, que semella ás veces uns dentes de serra. A estabilización do límite entre os poderes monárquicos, o paso dunha franca a unha liña de demarcación, conduce a unha liña defensiva continua que dobra a fronteira política¹⁸. Con todo, nas beiras do río Miño, a for-

¹⁵ Na Corte de Castela, séculos despois, por contra, seguían algúns sen ver claro onde remataba Galicia e onde empezaba Portugal, por iso escribía o cronista que, en 1372, «avian tomado un lugar de Galicia que dicen Viana», *Crónica del rey Enrique II*, BAE, nº 68, Madrid, 1953, p. 14.

¹⁶ Rita COSTA GOMES, “Sobre as fronteiras medievais: A Beira”, *Revista de História Económica e Social*, nº 21, 1987, pp. 58-59; a fronteira do río Miño malamente pode considerarse imprecisa como di Roger Dion, e só referenciable por medio de castelos e poboacións fortes, segundo Herculano (ibídem), aínda que tales afirmacións sexan correctas para o período anterior a 1169.

¹⁷ José MATTOSO, *Identificação de um país*, II, pp. 194-195.

¹⁸ Lucien FEBVRE, op. cit., pp. 22-23.

tificación medieval non acada as mesmas proporcións que no século XVII¹⁹, nin se dan claramente as características de despoboación e dedicación militar dos lugares de fronteira, que obrigaban ós agresores a internarse no territorio contrario na procura dunha acción militar decisiva, como acontecía na fronteira Portugal / Léon-Castela²⁰.

A fronteira entre monarquías medievais incide pouco no tecido social; a súa debilidade garda relación coa febleza do poder real naquel tempo. Así se explica que os señores actúen a miúdo coma se fosen súbditos de dous Reis: igrexas e mosteiros galegos mantiñan relación e recibían doacións indistintamente do Rei de Castela e do Rei de Portugal²¹, e o propio vínculo vasalático contemplaba a posibilidade de cambiar de señor, mesmo se é o Rei²²: prácticas que se dabán maiormente nos señoríos que estaban preto da fronteira.

Doutra banda, os reis cultivaban unha política de atracción cara ós cabaleiros “estranxeiros” co obxectivo de organizaren o seu propio bando no lado contrario: nas guerras dos séculos XIV e XV funcionaron bandos portugueses nos reinos de Castela e León, e bandos casteláns no reino de Portugal. Entrementres a fronteira non se moderniza, sobrevive a idea feudal de negociar a fidelidade

¹⁹ Jaime GARRIDO RODRÍGUEZ, *Fortalezas de la antigua provincia de Tuy*, Pontevedra, 1987, p. 250; A. H. OLIVEIRA MARQUEZ, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, Lisboa, 1987, p. 347.

²⁰ José Luis MARTÍN MARTÍN, “Notas sobre la frontera medieval entre Portugal y Castilla”, *1383-1385 e a Crise Geral dos Séculos XIV/XV. Jornadas de História Medieval. Actas*, Lisboa, 1985, pp. 156-157.

²¹ Ermelindo PORTELA SILVA, *La Región del Obispado de Tuy en los siglos XII a XV*, Santiago, 1976, pp. 244 ss.; véxanse cartas reais portuguesas a prol do mosteiro de Oia, dos anos 1340-1455, en Luis SÁNCHEZ BELDA, *Documentos reales de la Edad Media referentes a Galicia*, Madrid, 1953, pp. 462, 465, 533, 538, 539, 543, 559, 560, 565.

²² De Paio Sorred, cabeza da liñaxe dos Soutomaior de Galicia, di o xenealoxista: «tan buen Cavallero como otro qualquier de su tiempo, preciado tanto de los Reyes, i altos señores, que cada uno le queria consigo», *Nobiliario del Conde de Barcelos*, Madrid, 1646, p. 381.

co Rei que mellor os favorecese, mesmo por parte das comunidades populares de fronteira²³. En 1462, o Rei de Portugal, Afonso V, visita ó Miño, concedendo cartas de privilexios ás localidades fronteirizas galegas que o solicitaron perante el²⁴.

O carácter superestructural da fronteira medieval, certa provisionalidade consustancial que por forza tiña que influír nas mentalidades colectivas, resultan reforzados ó considerarmos que os límites entre Castela e Portugal son, no século XIV e XV, reversibles, sobre todo no tocante a Galicia²⁵.

A batalla pola hexemonía peninsular, principiada en 1356 e anovada en 1474, a quebra primeiro en Aljubarrota (1385) do hexemonismo castelán e logo do hexemonismo portugués en Toro (1476)²⁶, de maneira que as cousas quedaron como estaban, axudaron a manter, a finais da Idade Media, a medievalidade da fronteira galaico-miñota, é dicir, a mobilidade social e cultural entrámbalas partes da Galicia altomedieval.

Fronteira medieval, fronteira aberta

«Vivan los dos reyes, moitos anos», dicían con altas voces as testemuñas de vista presentes cando veciños de Meaus, na raia de Portugal en Ourense, querendo construíren unha casa en terreo mixto, repartían así: «de aquí

²³ José MATTOSO, *Identificação..., II*, p. 195.

²⁴ José MARQUES, *Acção governativa de D. Afonso V durante a visita ao Minho, em 1462*, Braga, 1984.

²⁵ En 1476, despois da súa victoria na batalla de Toro, Afonso V propón -sen resultado- ós Reis Católicos, dentro do tratado de paz, que, polos dereitos que como esposo da filla de Enrique IV «tinha nos Regnos de Castella, lhe soltassem liuremente algua parte do señorío della, e que esta seria ho regno de Galiza com todos seus termos», *Crónica do Príncipe D. João de Damião de Góis*, ed. de Graça ALMEIDA RODRIGUES, Lisboa, 1977, p. 128.

²⁶ A. H. OLIVEIRA MARQUES, *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*, p. 317.

para allí (y va caminando), por el Rey de Castela; de esta parte a esta, por el Rey de Portugal»²⁷. Este couto mixto, baseado en privilexios dos dous Reis que permitían –a pesar da existencia da aduana– comprar e vender nas feiras de ambos reinos sen pagar impostos, é unha clara reminiscencia medieval: unha pervivencia de longa duración, na conducta e na memoria colectiva, dos hábitos fronteirizos propios da Idade Media. En 1864, os gobernos de España e Portugal –a iniciativa de Isabel II– deron cabo desa situación de privilexio delimitando de novo a fronteira; non deberon logralo totalmente xa que tiveron que volver sobre o asunto en 1866 e en 1896²⁸. O problema, obviamente, non era tanto político, de trazar ben a raia afastadora, coma de mentalidades colectivas.

Unha cousa é a fronteira política e outra ben distinta a fronteira mental. Dito doutra forma: a fronteira política medieval non é, socialmente, unha fronteira completa, mental e social, tal como a entendemos hoxe. Vexamos outro exemplo. Tocante ó exercicio da xustiza, o concello de Ourense²⁹ quere obrigar, en 1434, a uns veciños de San Martiño de Presqueira (Baños de Molgas), a devolver o trixo que roubaran en Ponte Ambía a uns portugueses de Vinhais³⁰; e, en 1441, saen de novo os do concello na defensa duns veciños de Portugal que foran agraviados polos señores ourensáns, Pedro Díaz de Cadórñiga e Martín Sánchez, opoñéndose a que os cidadáns mercasen o gando roubado por aqueles na súa acción de represalia no país veciño³¹.

²⁷ Descripción de los Estados de la Casa de Monterrey en Galicia, pp. 180-181.

²⁸ Ibídem.

²⁹ O seu afastamento da liña fronteiriza fai máis representativa do conxunto dos galegos a mentalidade ó respecto dos burgueses ourensáns.

³⁰ Publica Xesús FERRO COUSELO, *A vida e a fala dos devanceiros. Escolma de documentos en galego dos séculos XIII ao XVI*, II, Vigo, 1967, pp. 258-259.

³¹ Idem, pp. 271-272.

Polo tanto, para a cidade das Burgas, os de Portugal tiñan os mesmos dereitos cós naturais de Galicia, con independencia de que os delitos se cometesen dun ou doutro lado da fronteira, actuaban como se esta non existise. Sen embargo, a existencia de legalidades separadas, ¿podía ser algo ignoto para os letrados e dirixentes de Ourense? A fronteira legal, xurídica, vén ser consecuencia directa da fronteira política entre as xurisdiccionés dos Reis, quen na Baixa Idade Media pasan a crear a lei, intentando así o derecho estatal imponerse ó derecho consuetudinario; isto trae consigo, no caso que nos ocupa, a esixencia dunha política de extradiccións entre os Estados, de xeito que cada un, coa colaboración do outro, puidese punir os delitos perpetrados no seu ámbito; ou sexa, trátase de desenvolver –a finais da Idade Media– a fronteira política como unha fronteira plena, mental e xurídica, por medio da xustiza pública.

En 1499, os Reis Católicos confirmán mediante provisión un acordo con Portugal, para a mutua extradición de malfeiteiros, que negociara o alcalde maior da Audiencia de Galicia³². No século XV coñecíase ben a existencia da fronteira legal porque os malfeiteiros ben que se aproveitaban diso: estaba xeneralizado o costume de traspasar a fronteira Galicia / Portugal para fuxiren das responsabilidades penais. Unha proba máis do pouco valor que, na época medieval, a xente lles daba ás fronteiras, se cadra porque había moitas. Tampouco a lei servía demasiado. E volvemos ó problema de fondo: a debilidade política do Estado feudal e a forza das relacións de mentalidade.

José Marques investigou as relacións galaico-miñotas a finais da Idade Media³³, concluíndo que na «vida real

³² Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, leg. 2763, fol. 28 ss.

³³ José MARQUES, *Relações económicas do norte de Portugal com o reino de Castela, no século XV, Braga, 1978; Relações galaico-bracarense, no século XV, segundo as matrículas de ordens do Arquivo Distrital de Braga, Ponte de Limia, 1981; Acção governativa de D.*

das populações» as relacións eran intensas e cordiais. A saber, a xente vivía coma se non houbase fronteira. Adoitaban os galegos facer casamentos en Portugal³⁴, botar a pacer o gando en Portugal³⁵, ordenar sacerdotes en Portugal, e viceversa³⁶. Pero o gran problema dos Reis eran as relacións comerciais: precisaban cada vez máis transformar a feble fronteira política nunha fronteira económica. En 1455, Afonso V diríxese ó marqués de Valenca e ó conde de Ourém para que puxesen gardas fiscais que impidisen a entrada en Portugal de mercadorías prohibidas –gando, cabalos, armas, moedas–; en cambio, en 1462, o mesmo Afonso V concede cartas de veciñanza ás vilas galegas fronteirizas –A Guarda, Tui...– para que poidan comprar e vender nas feiras de Camiña, Valenca..., sen pagar tributos, como se fosen portugueses, contradicindo polo tanto a política real de pechar a fronteira por necesidades fiscais e económicas³⁷. Sen dúbida ningunha, é a maior ou menor efectividade da aduana económica o que dá a medida da implantación dunha fronteira nun sentido moderno, actual, orientación que segundo vemos se manifesta contradictoriamente a mediados do século XV.

A pesar de Aljubarrota, e das feridas da guerra de sucesión (1474-1476), en 1485, o concello de Valenca chega a un acordo con Tui e o seu bispo, «compre a aboa vezinages de uns e dos outros», sobre a cuestión das bar-

Afonso V durante a visita ao Minho, em 1462, Braga, 1984; O mosteiro de Oia e a granja da Silva no contexto das relacións luso-castelanas dos séculos XIV-XV, Porto, 1985; Cartas inéditas de D. João I do Arquivo Histórico Nacional de Madrid, Braga, 1985.

³⁴ José MARQUES, *Relações económicas...*, pp. 12, 14, 16, 48.

³⁵ José MARQUES, ídem, p. 14.

³⁶ Fenómeno indicativo dunha forte relación informativa, José MARQUES, *Relações galaico-bracarenses...*, p. 342

³⁷ José MARQUES, *Relações económicas...*; *Acção governativa...*; é moi posible que co interese do Rei de Portugal en manter boas relacións co reino de Galicia –e internamente coa rexión do Minho– tefía que ver a política, manifestada catorce anos despois, de integrar a Galicia no reino de Portugal (véxase a nota 25).

cas de pasaxe, de maneira que o «estrangeiro», sería o que non era veciño nin de Valenca nin de Tui³⁸.

Saussure dicía que «personas que no se comprenden es que hablan lenguas distintas»³⁹; pois ben, no século XV, os galegos e os portugueses do norte falaban, e mesmo escribían, praticamente a mesma lingua⁴⁰. Nun preito de principios do século XVI, arguméntase que o testamento de Maior de Soutomaior era falso porque estaba parcialmente escrito en castelán «y la dicha Doña Maior no sabia hablar castellano sino gallego cerrado por ser vezina e natural deste reyno de galicia y el escrivano de quien sonava estar signado ansi mismo era gallego y no savia hablar castellano»; más adiante lemos que a tal Dona Maior «vivia en el reino de Portugal»⁴¹.

Tamén na fronteira Castela / Portugal, máis militar e menos comercial, sen o pasado nacional común que vencellaba as marxes do Miño, podemos dicir que a fronteira medieval é unha fronteira flexible⁴². Fóra dos períodos de guerra, mesmo os lugares da fronteira peninsular co Islam eran a cotío centros de convivencia entre mouros e cristiáns⁴³, pese a tratarse da fronteira que dividía dúas forma-

³⁸ ACT, Libro Becerro, I, fol. 244-245, publ. Ernesto IGLESIAS ALMEIDA, *Los antiguos «portos» de Tuy y las barcas de pasaje a Portugal*, Apéndice, doc. nº 2.

³⁹ Ferdinand de SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Madrid, Akal, 1980, p. 269.

⁴⁰ Véxanse, por exemplo, os documentos portugueses mentados nas notas 30 e 38; tamén Henrique CHAO ESPINA, «Algumas diferenças entre o Galego e o Português», *Bracara Augusta*, nº 59-62, 1971-1972, pp. 238-248.

⁴¹ *Memorial ajustado del pleito Teresa de Soutomaior / García Sarmiento sobre la fortaleza de Fornelos*, Biblioteca Museo de Pontevedra, Colección Solla, caixa 60, fols. 9, 10, 55.

⁴² José Luis MARTÍN MARTÍN, «Notas sobre la frontera medieval entre Portugal y Castilla», 1383/1385..., pp. 155, 157, 158; J. MARQUES, *Relações económicas...*, pp. 17, 18, 39.

⁴³ Angus MACKAY, *La España de la Edad Media. Desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)*, Madrid, Cátedra, 1985, pp. 214-222.

cíons económico-sociais⁴⁴. Por último, a fronteira propiamente feudal, que ten como función separar os señoríos entre si, tamén se caracteriza pola súa permeabilidade⁴⁵.

Realmente, hai datos abondo para que algúns autores se teñan preguntado se existe en verdade a fronteira na Idade Media⁴⁶. Desde logo a resposta é non, se o que temos na cabeza é o concepto moderno de fronteira. Tamouco se supera a contradicción, entre a idea actual de fronteira e a realidade medieval, aplicando a noción moderna pero apostilando que nas fronteiras medievais non hai liñas de demarcación precisas, porque haber hainas. Se, por veces, a fronteira medieval semella espacialmente confusa, vaga, indecisa, é, en todo caso, porque é basicamente unha fronteira aberta, vista e sentida no imaxinario colectivo –nunca mellor dito; por definición trátase dunha liña “inventada”, que cómpre “imaxinarmos”– coma un lintel dunha porta aberta, mentres que nos representamos a fronteira moderna coma unha porta fechada á que debemos chamar se queremos entrar.

A especificidade da fronteira medieval, fendedura espacial que corta ben poucas cousas no corpo social, vén da especificidade da distribución de poderes na sociedade feudal. Os señoríos –e as cidades– porfiaban de tal xeito coa realeza polo control do espacio social, que as fronteiras e alfândegas que xeraban tiñan tanta ou máis importancia cás estatais, sobre todo no tocante á vida económica, ós vínculos de vasalaxe, ó sistema de fortalezas; a potencia e agresividade dos poderes señoriais, e os seus

⁴⁴ Reyna PASTOR, *Del islam al cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, Barcelona, Península, 1985, pp. 9-17.

⁴⁵ P. PEYVEL, “Structures féodales et frontières médiévales: l'exemple de la zone de contact entre Forez et Bourbonnais aux XIII^e et XIV^e siècles”, *Le Moyen Age*, 1, 1987, pp. 80 ss.

⁴⁶ José Antonio MARAVALL, *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, I, Madrid, 1972, p. 121; P. PEYVEL, op. cit., p. 51; R. COSTA GOMES, op. cit., pp. 57-58, 61.

dereitos de paso na Galicia baixomedieval, gardan relación directa coa debilidade do poder monárquico e das súas fronteiras. A multiplicidade e a forza das fronteiras interiores debilitaba as exteriores, que no eido mercantil favorecían –como vimos– o libre tránsito en maior grao có adoito dentro de cada reino, cuestión esta particularmente certa en toda a fronteira Coroa de Castela / Coroa de Portugal, caracterizada por unha grande liberalidade aduaneira; de feito os ingresos fiscais de Rei en Galicia viñan principalmente dos gravames sobre o tráfico de mercancías no interior e nos portos de mar, se ben na práctica eran os señores quen usurpaban estas cuantiosas rendas reais⁴⁷.

Como na raia de Portugal non había demasiados impostos reais que usurpar, nin dereitos abusivos de portádego que os señores das fortalezas puidesen impoñer, para os galegos viña sendo unha fronteira máis libre cós límites xurisdiccionais de cada señorío, de cada fortaleza, pois era no interior do reino onde sufrián, os bens e as persoas, os maiores agravios e limitacions na súa mobilidade⁴⁸. Cinco anos antes da revolución irmandiña, Afonso V soubo captar o grande avaliamento en que os galegos fronteirizos tiñan a liberdade de paso a Portugal, ata o punto de prexudicar, como xa dixemos, os intereses comerciais xerais⁴⁹, legalizando o contrabando; dando cartas colectivas de veciñanza⁵⁰ ás poboacións da antiga Galicia bracarense, o Rei de Portugal deixaba sen efecto a fronteira, amosando ó cabio a súa vontade reintegracionista respecto das comarcas ó norte do Miño, o que manifesta claramente en 1476 con motivo da guerra de sucesión.

⁴⁷ Miguel Ángel LADERO QUESADA, *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*, La Laguna, 1973, pp. 80, 119-125.

⁴⁸ *Mentalidad justiciera*, pp. 127 ss.

⁴⁹ Miguel Ángel LADERO, op. cit., p. 120.

⁵⁰ Jossé MARQUES, *Relações económicas ...; Acção governativa ...*

Peché de fronteiras, inimizades colectivas

No século XV a idea de “reino” de Galicia, ou de Portugal, equivale á idea de “señorío” de Galicia, ou de Portugal⁵¹: as entidades nacionais e/ou estatais imaxínanse, pois, coma grandes señoríos. Febvre escribiu que para tal tipo de estado tal tipo de fronteira, e como na Idade Media o estado distinguíase mal das outras formas de sòciedade, tam-pouco as fronteiras estatais tiñan moita máis importancia cós límites entre as soberanías particulares⁵², a miúdo incluso menos. Superpoñíanse sen cadrar as fronteiras señoriais, eclesiásticas e políticas; e as fronteiras do Rei non eran das que máis incidían na vida cotiá da poboación.

A transición á modernidade vai significar a emerxencia do Estado e o peche, en diverso grao e de diversa forma, das fronteiras medievais. Da concepción medieval das fronteiras como un sistema de pontes baixo as cales veñemos correr un *continuum* social e cultural, pasamos a un proceso de concentración da soberanía e de homoxeneización do espacio que entraña: a fin das aduanas señoriais interiores⁵³, a nacionalización das xurisdiccionés e señoríos eclesiásticos, e o control comercial, fiscal, xudicial, cultural, das fronteiras entre os Estados⁵⁴.

A finais da Idade Media, na fronteira galego-portuguesa mantéñense relacións intensas de boa veciñanza, pero tamén se ergue unha “fronteira moral”⁵⁵ que co tempo haberá de callar, estragándose en boa medida as relacións tradicionais, ata hoxe⁵⁶.

⁵¹ Véxanse os documentos citados nas notas 30 e 31.

⁵² Lucien FEBVRE, op. cit., p. 18.

⁵³ José Antonio MARAVALL, op. cit., pp. 129-132.

⁵⁴ José Luis Martín Martín estudiou o paso dunha fronteira flexible entre Portugal e Castela a unha fronteira ríxida, particularmente despois dos feitos de 1383-1385, en “Notas sobre la frontera medieval entre Portugal y Castilla”, 1383/1385...

⁵⁵ Lucien FEBVRE, op. cit., p. 19.

⁵⁶ Para os tempos máis recentes, véxase Ramón VILLARES, “As relacións da Galiza con Portugal na época contemporánea”, *Grial*, nº 81, 1983, pp. 301-314.

No contexto das guerras pola hexemonía peninsular entre Castela e Portugal, na segunda metade do século XIV e na segunda metade do século XV, constitúense no reino de Galicia sendos partidos, un pro-Portugal e o outro pro-Castela, o segundo rematará por se impoñer nas dúas guerras civís. Síntoma do grao acadado pola polarización mental, mesmo nos medios populares, son os alcumes e insultos que principian a dirixirse entre si galegos e portugueses; palabras aldraxantes que reflecten sentimento colectivos de mutua hostilidade tributarios, en última instancia, de vastos procesos de recomposición estatal e social.

Logo de 1385, João I animou ós coengos rebeldes –partidarios do Papa de Roma, igual que Portugal– ó bispo de Tui, que era, o mesmo que Castela, da obediencia do Papa de Avignon. A mazá da discordia eran as propiedades do bispado de Tui en Portugal, entre o río Miño e o río Limia, que ó cabo remataron por ficar en Portugal, no cadre da nova política de nacionalización das xurisdiccionés eclesiásticas. Os tudenses chamaban “chamorros” ós de Valença, onde se foran a vivir os rebeldes coengos para elixir un novo bispo de Tui aliñado con Roma, e polo tanto con Portugal. Aínda en 1424, o cabido de Tui require ó concello para que non deixe entrar na vila ós rebeldes excomungados de Valença, debendo prendelos «asi clérigo como leygo»⁵⁷. Máis enriba fixemos notar como, sesenta anos despois, as relacións Valença-Tui tiñan recobrada a súa cordialidade. Pero o alcume ficou nada menos que ata o primeiro tercio do século XX⁵⁸.

“Chamorro” significaba ter o pelo curto e a barba rapada, moda propagada en Portugal a partir do rei Fernando (1367-1383), e que valeu para que os casteláns llo-

⁵⁷ Pascual GALINDO ROMERO, op. cit., p. 55.

⁵⁸ «En la comarca norte de Galicia aún hace pocos años se daba este nombre a los gallegos de la raya del Miño», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, XII, 1939-1940, p. 235.

puxesen de mal nome ós portugueses, «ressentidos de batalha de Aljubarrota, donde os poucos que puderam fugir, levaram eternos motivos de chorar»⁵⁹. Fernão Lopes pon en boca do derrotado Juan I de Castela: «Fuyo de chamorros ...», o que era unha grande «deshomirra»⁶⁰. A verdade é que a voz “chamorro” (o que «tiene la cabeza esquilada») podía asumir connotacións ben pexorativas: «corto de haberes, pobre, vil»⁶¹. A relación entre andar co pelo curto e o seu sentido aldraxante é máis que probable que estea na identificación simbólica da falta de cabelo coa servidume e a minusvalía⁶². Xa temos, logo, a fronteira moral erguida.

Vaiamos agora do tempo de Aljubarrota ó tempo de Toro. Durante a guerra de sucesión, un século escaso despois de Aljubarrota, os galegos e os portugueses daranse tanto xeito en se deshonrar reciprocamente que ditas habilidades pronto terán aplicación militar. Os homes do arcebispo Fonseca, e do conde de Monterrei, provocaron ós portugueses de Pedro Álvarez de Soutomaior chamándoos «sebosos, cabrones, que no eran buenos para nada sino para comer bofes de vaca»; e, asemade, os portugueses «arremetieron a los enemigos diciendo: ‘Esperad, ladrones gallegos, páparos, torrezneyros’»; o de Soutomaior non pudo evitar que os seus homes caesen na celada que os do bando dos Reis Católicos lles tiñan preparada, tal era a forza provocadora dos agravios verbais: foron mortos ou presos cento cincuenta portugueses, defensores da causa de Alfonso V, partidario da reintegración de Galicia en Portugal.

⁵⁹ Joaquim de SANTA ROSA DE VITERBO, *Elucidário das palavras, termos e frases*, II, Porto-Lisboa, 1966, p. 93; A. H. OLIVEIRA MARQUES, *A Sociedade medieval portuguesa*, Lisboa, 1981, p. 61.

⁶⁰ Fernão LOPES, *Crónica de D. João I*, II, Porto-Lisboa, 1983, pp. 110, 157.

⁶¹ Joan COROMINAS, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, II, Madrid, 1984, p. 320.

⁶² Joaquim de SANTA ROSA, op. cit., pp. 55-56.

Temos dúbihdas de que o peche das fronteiras medievais fose posible, e completo, sen esta contribución das inimizades nacionais propias da modernidade. Ningunha medida fiscal ou burocrática lograría, quizais, mellores resultados, que esta difusión de mentalidades nacionais refractarias, á hora de afastar á xente dunha secular convivencia e trato internacional; de aí o interese actual por investigarmos as mentalidades de fronteira, sobre todo se consideramos que –ironía da historia!–, logo de cinco-centos anos, recobramos a fronteira aberta entre España e Portugal no contexto da Unión Europea.

Dixemos que a cada tipo de sociedade e de Estado corresponde, en liñas xerais, un tipo de fronteira; valería dicir, así mesmo, que a cada tipo de fronteira pertence un tipo de autoconciencia nacional. Por conseguinte, o fenómeno do peche da fronteira medieval, ¿non vai parello coa tendencia moderna a expresar o coñecemento colectivo da propia identidade de forma negativa, contra as comunidades veciñas?

INVENCIÓN IRMANDIÑA*

O resultado do traballo do historiador, ¿é a verdade histórica ou é a verdade que el mesmo fabrica? A dúbida asalta ó investigador, consciente das mediacións existentes entre os feitos “tal como sucederon” e a nosa reconstrucción posterior. Ás limitacións derivadas das fontes conservadas, hai que engadir a propia subxectividade do historiador, quen selecciona o tema, os documentos, os métodos, e interpreta decote a información dese xeito obtida, sen para iso despegarse completamente dos seus preconceptos, da súa mentalidade como historiador e como cidadán. Sen embargo, a ciencia histórica progresou enormemente. O historiador, ó construír o seu obxecto, certamente descúbreo: cada vez sabemos máis e mellor os feitos do pasado. Mediante as aproximacións sucesivas coñecemos unha verdade cunha dimensión relativa que garante propiamente o seu carácter científico.

Factor de progreso do coñecemento histórico é o

* Versión anterior: "Cómo construye su objeto la historiografía: los irmundriños de Galicia", *Hispania*, nº 175, 1990, pp. 841-866.

rexurdir cílico dese *leitmotiv* de que a historia en rigor é imposible, redúcese a unha “invención” de quen a cultivan, toda ela é contemporánea, a historia non é unha ciencia, etc. Contrapeso subxectivo necesario, útil revulsivo crítico, para que o historiador non durma nos laureis dun positivismo, a cotío inxenuo, fundado na crenza de que abonda cun estudio crítico e/ou cuantitativo das fontes –condición necesaria pero non suficiente– para asegurar o resultado científico dunha investigación.

Coñecemento non baseado en fontes

Os dous piáres que fixeron avanzar a historia como disciplina científica son: primeiro as fontes depuradas criticamente, e logo a análise destas mediante o coñecemento aplicado polo historiador, acumulativo ou non. Nas dúas direccións, o pulo recibido é impresionante, aínda que a innovación da historiografía do século XX é nomeadamente debida á subxectividade do historiador.

Imos cara a unha “nova erudición”: o concepto de fonte histórica ampliouse enormemente, do narrativo ó notarial, do escrito ó oral, a propia inexistencia de documentos –o silencio– é un dato histórico de primeira man. As ciencias auxiliares ensanchan para faceren sitio á informática, e xunto coas disciplinas tradicionais do positivismo como a paleografía, a diplomática, a numismática ou a xenealoxía, o método crítico esixe cada vez máis a colaboración coas disciplinas veciñas, coas outras ciencias sociais, e non só coa xeografía e a lingüística, tamén coa economía e a socioloxía, e, más recentemente, coa psicoloxía e a antropoloxía. Para lograr a verdade relativa contida nos documentos é preciso engadir, pois, nos manuais de historia, un apartado para as ciencias cooperantes, ó obxecto, así mesmo, de non marxinarmos á historia dos avances científicos xerais.

Outramente, integrar a subxectividade do historiador

no discurso histórico é requisito previo para avaliar científicamente a súa obxectividade, é un factor enriquecedor dos estudos históricos porque comporta pluralidade de enfoques e metodoloxías. Este coñecemento non directamente baseado en fontes, é, primeiro de nada, «la principal condición del progreso de la investigación histórica»¹, permite ó investigador procurar, inventariar e empregar os datos das fontes, que asemade seguidamente pasan a formar parte do coñecemento non baseado en fontes.

Debemos a Jerzy Topolsky o desenvolvemento teórico do concepto de “coñecemento non baseado en fontes”, aínda que a toma de conciencia do papel esencial do suxeito-historiador na investigación histórica é anterior: a historia explicativa, a historia-problema, o rol da teoría no proceso do coñecemento histórico, son vellas contribucións das escolas historiográficas de *Annales* e/ou do materialismo histórico.

O coñecemento non baseado en fontes está constituído de dúas partes: o coñecemento xeral e corrente do historiador (sentido común, cultura e mentalidade, sistema de valores), que fai posible o seu labor de busca de datos, selectiva e interpretativa, e logo o coñecemento estritamente científico composto polo saber histórico e historiográfico, e polo saber referido ás restantes ciencias, á filosofía e á epistemoloxía². A non integración consciente da subxectividade do observador no proceso da investigación é arreo xerme de mala conciencia no historiador, cando non fomenta a desconfianza na propia científicidade e utilidade da historia, descoñécéndose que as ciencias da natureza, punto supremo de referencia da historiografía más empirista, contemplan, así mesmo, no seu proceder científí-

¹ Jerzy TOPOLSKY, *Metodología de la historia*, Madrid, 1982, p. 309.

² Ídem, pp. 309-329.

fico, unha importante componente filosófica, metodoloxica e cultural, non baseada en fontes³.

Os documentos históricos provén de datos ó historiador, de acordo cos esquemas previos deste, facendo posible a verificación de hipóteses, a resposta das interrogañtes, a elaboración de conclusións; o vaivén entre a fonte e o saber, a experiencia e a teoría, vén sendo a clave da historia como disciplina científica, elucida o que queremos dicir cando aseveramos que o obxecto histórico se descubre conforme se constrúe.

O obxecto histórico como edificio está formado logo por materiais ben diversos, con frecuencia de orixe extra-histórica no sentido, claro está, máis restrictivo e empírico do termo “histórico”. A toma de conciencia da importancia do coñecemento non baseado en fontes é de especial utilidade se o que pretendemos facer é historiografía, historia da historia: non é outro o enfoque deste traballo. Intentamos entender como o presente do historiador inflúe na reconstrucción do pasado, comprobando que o avance historiográfico en Galicia -coas súas luces e sombras- resulta debedor de múltiples factores non baseados en fontes, como a difusión do liberalismo ou a formación primeira da ideoloxía nacionalista.

Descubrimento dos irmandiños

Aspiramos a esbozar brevemente a evolución, e o progreso, do coñecemento historiográfico da revolta popular da Santa Irmandade, que tivo lugar no reino de Galicia entre 1467 e 1469, partindo das fontes, e das tradicións orais, xeradas polos seus protagonistas. Analizaremos primeiramente as aportacións da historia pragmática (crónicas e nobiliarios), e despois da historia romántica, que

³ Volvín tratar estes temas en “La historia que viene”, *Historia a debate. I. Pasado y futuro*, Santiago, 1995.

dará paso ás historiografías nacionalista e positivista, vitais para comprendermos o descubrimento historiográfico do feito irmandiño, vital para explicarnos a historia de Galicia.

A historiografía galega descubriu a revolta de 1467 como obxecto histórico a mediados do século XIX. O achádego dos irmandiños axudou bastante á fundación dunha historiografía netamente galega e, alén diso, constitúe un sinal da nosa identidade nacional: é, na actualidade, un dos acontecementos históricos más coñecidos de Galicia, e por todo iso un dos más precisados da atención dos historiadores de profesión. Aínda hoxe, recuperadas e estudiadas xa as fontes más directas do levantamento, non se superou enteiramente a mitificación⁴ que acompañou a representación do feito irmandiño desde a súa reentrada na historia, da man dos historiadores románticos e galeguistas.

Cada historiador, ou cada época, contribúe ó coñecemento da revolución galega de 1467, consonte a súa intelixencia non baseada en fontes, en concreto, as súas concepcións ideolóxicas e saberes históricos, poñendo o acento en tal ou cal documento ou método de análise, dando maior ou menor relevo histórico ó suceso irmandiño, caracterizado social e nacionalmente de distinta maneira, valorando máis o que tivo de victoria ou o que tivo de derrota, tomndo no fondo postura a favor ou en contra dos medievais sublevados.

Este problema de que o historiador toma explicitamente partido cara ó acontecemento irmandiño, ten vixencia ó principio, cando permanecen activas as tradicións opostas que nacen dos anos 1467-1469, entremontes seguen vivos os problemas histórico-sociais que a rebelión dos vasalos contra os señores suscitou, pero, ó longo do século XX, a cincocentos anos da revolución irmandiña,

⁴ Véxase Carlos BARROS, “Mitos de la historiografía galleguista”, *Manuscrits*, 12, 1994, pp. 245-266.

estanse a crear condicións científicas e culturais para unha síntese máis obxectiva, máis fundamentada, dos feitos.

A polémica actual sobre os irmandiños non se reduce, pois, ós clásicos posicionamentos favorables / contrarios, o que tería levado a unha nefasta historia de bos e malos⁵; procede máis ben da historiografía decimonónica romántico-galeguista que, teoricamente, fixo seu o carácter anti-señorial do levantamento, mais non supuxo a satanización dos seus inimigos, moi ó contrario, foron mesmo gabados e mitificados ata a deformación, como nos casos do mariscal Pedro Pardo de Cela e de Pedro Álvarez de Soutomaior –chamado Pedro Madruga–, chegando por veces a entraren, estes primeiros historiadores, en aberta contradicción cos datos coñecidos pola documentación (caso Pardo de Cela), e, más frecuentemente, a forzaren a historia dos irmandiños co fin de axeitala a unha dicotomía retrospectiva Galicia / Castela-Estado español.

Tradición oral

As fontes susceptibles de ser interrogadas sobre os feitos do pasado sofren unha triple selección: a) a pegada que deixan os actores da súa participación nos acontecementos é moi desigual, segundo sexan analfabetos ou non, urbanos ou rurais, populares ou señoriais, e tamén segundo a idade, o sexo e a profesión; b) non tódolos documentos producidos no seu momento se conservaron por igual, e durante o mesmo intervalo de tempo; c) o historiador

⁵ «Una historia edificada en torno a buenos y malos imposibilita entender el pasado tal como sucedió (...) tenemos que dedicar un poco de tiempo a examinar nuestros propios prejuicios (...) utilizar la historia como arma en la lucha política es contraproducente. Uno llega a creerse su propia propaganda (...). Uno llega a idealizar su propio bando y a dividir a los seres humanos en dos grupos: "nosotros" y "ellos"», Peter BURKE, "Historia popular o historia total", *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, 1984, pp. 76-77.

explora e manexa normalmente unha parte dos testemuños disponibles, que enfoca metodoloxicamente de acordo co seu persoal coñecemento non baseado en fontes.

A historiografía dos irmandiños é, en primeiro lugar, a historia da recuperación de tódalas fontes irmandiñas conservadas, desde o nobiliario de Vasco de Aponte ata as probanzas do preito Tabera-Fonseca.

As primeiras fontes que se atoparon foron as narrativas, en especial as nobiliarias; despois sairon á luz documentos entresacados dos arquivos catedralicios e monásticos, e, por último, as actas notariais dalgún concello urbano (Ourense)⁶. Conforme a historia se fai más erudita, amplíase o concepto de fonte histórica escrita, danse a coñecer máis documentos e máis puntos de vista sobre a revolta, imos aproximándonos algo ós seus protagonistas populares. Aínda que chegamos demasiado tarde, por exemplo, para rastrexar testemuños irmandiños nos arquivos municipais, posto que a maior parte da súa documentación medieval xa non existe, co agravante de que, dos principais suxeitos sociais da revolta, soamente as cidades chegaron a xerar un sistema de notarios oficiais e arquivos, unha cultura escrita. O achádego do preito Tabera-Fonseca (1926), e singularmente a súa edición completa (cincuenta e oito anos despois) por parte de Ángel Rodríguez González⁷, compensa o relativo baleiro de testemuños urbanos e resolve sobre todo un problema fundamental, que en moi poucas revoltas medievais está resolvido: dar a palabra ó mundo campesiño e rural, á xente común, protagonista masiva dos feitos revolucionarios de 1467-1469. Péchase desta maneira un ciclo heurístico que vai

⁶ Unha escolma recente vén de ser publicada: Anselmo LÓPEZ CARREIRA, *Os irmandiños. Textos, documentos e bibliografía*, Vigo, 1991.

⁷ Ángel RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *Las fortalezas de la mitra compostelana y los irmandiños. El Pleito Tabera-Fonseca*, 2 vols., Santiago, 1984.

desde a fonte literaria e nobiliaria máis contraria (Aponte) ós testemuños orais e populares máis favorables (preito Tabera-Fonseca)⁸. Sobra dicir que esta gradación social, actitudinal e psicolóxica, das fontes irmandiñas con que o historiador se foi atopando, influíu extraordinariamente na reconstrucción da revolta como obxecto histórico.

Á sabida función complementaria, verbo dos documentos escritos, que a historia oral contemporánea atribúe ós testemuños orais⁹, hai que engadir, na Idade Media, o carácter insubstituíble dos documentos que podemos considerar orais para accedermos ó punto de vista popular dos feitos, cando non para acadarmos datos factuais. Unha boa parte das novas que coñecemos sobre a insurrección da primavera de 1467, proceden do preito Tabera-Fonseca, se ben a aportación histórica máis importante desta fonte extraordinaria emana –na nosa opinión– do exame cuantitativo das duascentas catro declaracions orais transcritas (sobre o como e o porqué do derrubamento de fortalezas en 1467, entre outras preguntas e respuestas) de que constan as sonadas probanzas, co fin de indagarmos a mentalidade colectiva dos sublevados e dos seus descendentes, o impacto da grande irmandade na memoria colectiva do reino de Galicia. Medios e fins hoxe factibles coas cotas atinxidas polo coñecemento histórico non baseado en fontes, concretamente, coa revalorización que nos propugnamos de determinadas fontes xudiciais como peculiares arquivos orais, e mais coa historia social das mentalidades, converxencia da historia social coa psicoloxía cognitiva e a antropoloxía¹⁰.

⁸ Temos estudiado o preito Tabera-Fonseca como fonte oral, directa e popular, da revolución de 1467 en *Mentalidad y revuelta en la Galicia irmandiña: favorables y contrarios*, tese de doutoramento en microficha, Santiago, 1989.

⁹ Philippe JOUTARD, *Esas voces que nos llegan del pasado*, México, 1986, pp. 255-256.

¹⁰ Véxase Carlos BARROS, “Historia de las mentalidades, historia social”, *Historia Contemporánea*, Bilbao, nº 9, 1993, pp. 111-139.

As probas orais do preito Tabera-Fonseca teñen lugar entre 1526 e 1527, sesenta anos despois da revolta. A maioritaria tradición oral favorable que alí detectamos, principalmente sustentada por testemuñas campesiñas e artesás, ¿ata cando dura? Non máis de cen anos. Xa Mircea Eliade precisou que a memoria popular tiña serias dificultades para reter o recordo fiel dun acontecemento histórico sen transformalo en arquétipo¹¹, e non atopamos indicios que indiquen a pervivencia da Santa Irmandade como mito tradicional na cultura popular, avanzada a Idade Moderna. En 1604, os campesiños xa non se lembran da revolta de 1467, que con todo permanecera oralmente viva (aínda que algo confundida coa memoria das comunidades de 1520-1521) ó longo de todo o século XVI, entre coengos e eclesiásticos favorables¹². En colectividades que non empregan a escritura como medio principal de transmisión, difícilmente se mantén a memoria dun feito histórico máis de cento cincuenta anos, nas épocas moderna e contemporánea¹³; na Idade Media o habitual é concederelle a unha memoria fiel unha duración de cen anos¹⁴.

As lembranzas permanecen máis ou menos tempo

¹¹ *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1984, pp. 48-49.

¹² *Mentalidad y revuelta...*, pp. 258-260, 355-356, 360; o paso do tempo fai que os testemuños orais sexan más indirectos e estean más mediatisados pola clase señorial, e por unha tradición escrita que despraza pouco a pouco á tradición oral popular, ídem, p. 483, n. 511.

¹³ Arnold van GENNEP, *La formación de las leyendas*, Barcelona, 1982, p. 152; Paul THOMPSON, *La voz del pasado. Historia oral*, Valencia, 1988, p. 36.

¹⁴ Benard GUENÉE, “Temps de l’histoire et temps de la mémoire au Moyen Age”, *Bulletin de la Société de l’Histoire de France*, nº 487, 1976-1977, p. 35; un século como límite da memoria colectiva de transmisión oral é un dato que aparece confirmado na documentación galega dos séculos XIV, XV e XVI, existindo unha correspondencia notable entre as fórmulas rituais e a práctica real, véxanse: Enrique CAL PARDO, *El monasterio de San Salvador de Pedroso en tierras de Trasancos. Colección documental*, A Coruña, 1984, p. 263; Ernesto IGLESIAS ALMEIDA, *Los antiguos “Portos” de Tuy y las barcas de pasaje a Portugal*, Tui, 1984, p. 69; *Mentalidad y revuelta...*, p. 258.

consonte o valor que teñan para os seus portadores sociais; ó desapareceren, primeiro –a finais do século XV e principios do século XVI– a xeración campesiña que fixo a revolución irmandiña, e logo –cara á segunda metade do século XVI– a xeración que viviu os enfrentamentos ulteriores ó redor da reedificación dos castelos derrocados en 1467: a tradición oral e popular irmandiña extínguese. Conforme o perigo de que volvan as fortalezas, a violencia e a sobreexplotación señorais, se afastan, e as causas maiores que desencadearon os feitos de 1467-1469 perden vixencia, na Galicia do século XVI, a mentalidade de revolta propriamente irmandiña fica sen o contexto social e mental que a mantiña activa, sendo progresivamente substituída pola memoria escrita, nobiliar e contraria, que prevalece xa abertamente no século XVII¹⁵, servindo de base, moito despois, para lugares comuns e mixtificacións aínda hoxe espallados sobre os irmandiños. A memoria curta do campesiñado –oral– fronte á memoria longa da nobreza –escrita–, para quen a conservación do recordo familiar, e de clase, era medio e expresión do seu poder social¹⁶.

A mediados do século XVI córtase polo tanto a posibilidade de coñecermos e estudiarmos, por métodos históricos tradicionais, a visión que da grande irmandade tiñan os seus propios protagonistas populares: ata, practicamente, os tempos presentes...

Crónicas

Xuntamente coa tradición oral dos vasalos participantes en 1467, desenvólvese a finais do século XV e a principios do século XVI unha tradición escrita, narrativa e

¹⁵ *Mentalidad y revuelta...*, p. 344.

¹⁶ Reyna PASTOR, *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal, Castilla y León, siglos X-XIII*, Madrid, 1980, pp. 33-37; Georges DUBY (dir), *Historia de la vida privada*, 2, Madrid, 1988, pp. 98-206

savante, plasmada singularmente nas crónicas dos reis e nas xenealoxías da nobreza, expresión dunha memoria culta que se distingue da documentación oral de orixe notarial en que, podendo reflectir tamén datos directos¹⁷, son asemade os primeiros pasos dunha historiografía irmandiña, que responde a fins propagandísticos precisos a prol dunha monarquía en auxe ou dunha nobreza medieval en declive, segundo se mire. Predominando, no primeiro caso, unha actitude positiva cara ós rebeldes, e, no segundo, máis ben ó contrario; continuando así, uns e outros, os posicionamentos que os oficiais reais, dunha banda, e os grandes señores laicos, pola outra, adoptaran xa en 1467.

O feito de que sobranceiras crónicas insiran novas irmandiñas entre aquelas que atinxen ós reinos de Castela e León, vendo desta maneira ós galegos como unha parte máis da Coroa real, e de que os nobiliarios, por contra, subliñen o carácter e o contexto galegos dos feitos relatados, sen establecer daquela unha conexión especial coa situación de Castela e cos seus Reis, concedéndolles en resumo un maior relevo¹⁸, posibilita a diverxente fortuna que terán na cultura galeguista dos séculos XIX e XX unha e outra tendencia historiográfica. As crónicas reais serán axiña esquecidas como fontes e relatos historiográficos dos sucesos da irmandade de 1467; en cambio, as narracións nobiliarias ficarán como a principal referencia historiográfica: o que contaban os representantes e os herdeiros dos antagonistas dos sublevados permanecerá ata o século XX casemente como a versión oficial, letrada e,

¹⁷ Os seus autores están, a miúdo, en contacto con testemuñas directas e recollen a tradición oral específica do seu medio social, segundo informan nas súas obras, algunas das cales foron inclusive redactadas a seguir dos feitos, tal é o caso do nobiliario de García de Salazar e da crónica de Palencia.

¹⁸ En parte, involuntariamente; a falta de mencións á Coroa é debida tamén á negativa da memoria nobiliaria a reconecer o rei da monarquía trastámara a favor dos revoltados en 1467 (véxase ó respecto o apartado II. 3 deste libro).

por riba, para moitos a única coñecida, dos feitos da Santa Irmandade do reino de Galicia.

Alonso de Palencia, cronista oficial do reino de Castela, legounos unha relación breve pero substancial, redactada contra 1477, da formación e actividade da irmandade galega. Presenta a irmandade de Galicia como a máxima realización da «hermandad general» de Castela e León, nada cara a 1465 en Segovia, e amosa o seu entusiasmo pola eficacia do seu labor xusticeiro e antisenorial, tomado fortalezas tidas por inexpugnables e perseguindo ata o exterminio ó señor máis poderoso de Galicia, o conde de Lemos, escribe o noso oficial real¹⁹. O mesmo Palencia conta como traballou, con risco para a súa vida, para implantar –1466– a «hermandad» en Andalucía, intentándoo de novo –1476– en tempos dos Reis Católicos²⁰. Brinda incluso, no seu afán por defender os irmandiños, unha peculiar explicación dos seus “excesos”, facendo responsables deles ós mesmos nobres que, finxíndose os seus partidarios, esaxeraron as súas facultades levándoos á beira do precipicio...²¹. Logo do testemuño de Alonso de Palencia, obxectivamente non quedan dúbidas acerca da conexión entre a irmandade de Galicia e a «hermandad» de Castela e León, na cal estaba en principio integrada a primeira, como ben sabemos polas fontes coetáneas²². Agás a crónica de Enrique IV de Galíndez de Carvajal, que recolle nas *Décadas* de Palencia boa parte da información que ofrece sobre a Galicia irmandiña, as restantes crónicas dos reinados de Enrique IV, e dos Reis Católicos, non fan especial mención á Santa Irmandade de

¹⁹ “Crónica de Enrique IV”, tomo I, BAE, nº 257, Madrid, 1973, pp. 191-192.

²⁰ Ídem, tomo I, BAE, nº 267, pp. 192, 206; tomo II, BAE, nº 258, p. 303; tomo III, BAE, nº 267, p. 21.

²¹ Ídem, tomo I, BAE, nº 267, pp. 192, 206, 210-211.

²² Polo demais, os actos revolucionarios desmarcan tanto á irmandade galega das de Castela que, en certo sentido, podemos considerala como un fenómeno sociopolítico á parte, de abril de 1467 en diante.

Galicia, pero abundan en referencias ás “hermandades” que en xeral se formaron de 1465 a 1468, e ás súas “Juntas” de coordinación, sendo regra xeral a simpatía con que os cronistas vían o citado movemento popular, sen deixaren por iso de denunciar as súas “demásías”.

A mal chamada “primeira guerra irmandiña”²³, a sublevación dos vasalos de Andrade en 1431, foi reconstruída polos historiadores, indirectamente, no século XIX, a través dunhas liñas que, nun ton ben negativo para os rebeldes, lle dedica Pérez de Guzmán na súa crónica do reinado de Juan II; sen embargo, non se seguiu o mesmo camiño para recuperar a revolta de 1467. ¿Por que? Circulaban copias manuscritas das crónicas reais que adoitaban ser citadas nas historias españolas decimonónicas. A propia crónica de Palencia é editada parcialmente en latín en 1834 (en castelán a primeira edición é de 1904-1908), se ben é más que probable que dito texto non fose coñecido por Vicetto e demais historiadores galegos do romanticismo. En todo caso, a partir de finais do século XVIII, e ó longo do século XIX, publícanse as crónicas de Enríquez del Castillo, Bernáldez, Pulgar (que si manexou Murguía) e Valera, aportando datos que evidencian a existencia dunha corrente testemuñal e historiográfica culta e oficial –máis, se cabe, cás versións xenealóxicas– que mira con bons ollos os movementos irmandiños e “hermandinos” populares dos anos 60 do século XV (considerándoos precedentes da “hermandad” de 1476, tutelada polos Reis Católicos); a monarquía, interesada en refrear á nobreza

²³ A primeira revolta organizada como irmandade, na Baixa Idade Media galega, é a de 1418-1422 en Santiago de Compostela, mais non ten a mesma envergadura cá de 1431 nas terras de Andrade; entre 1431 e 1467 teñen lugar outros tres movementos irmandiños locais, algúns de grande trascendencia, como a revolta contra as fortalezas nas Rías Baixas, contra 1450-1452; o emprego do substantivo “guerra” semellanos incorrecto, posto que contradí a mentalidade e práctica de ditos levantamentos, en especial o de 1467; véxase *Mentalidad y revuelta...*, p. 482, n. 509.

medieval, está a apoiar ás irmandades, recoñecendo deste xeito un protagonismo do pobo na historia inmediata, que afasta notablemente as crónicas dos relatos nobiliarios²⁴. O monarquismo propagandístico das fontes narrativas emanadas da Corte foi un obstáculo para que, en Galicia, os historiadores liberais e rexionalistas²⁵ do século XIX, buscasen e estudasen con interese as crónicas reais medievais e modernas.

Nobiliarios

A historia que se escribe nos séculos XVI e XVII non ten como finalidade primeira a procura da verdade; é unha historiografía pragmática, enfocada cara a un obxectivo utilitario: cantar en forma de crónicas de reinados as excelencias dos monarcas e/ou procurar a educación do príncipe; enxalar a antigüidade e as proezas da nobreza; contar os feitos sinalados dos mosteiros e igrexas episcopais e dos seus prelados. É propio das clases dirixentes desvelarse por deixar unha memoria escrita das súas virtudes e fazañas.

O problema irmandiño está presente, desde o século XV, nunha serie de xenealoxías. Lope García de Salazar, vello cabaleiro basco de setenta e dous anos, prisioneiro do seu propio fillo na súa casa-torre, redacta, entre 1471 e 1475, *Las Bienandanzas y Fortunas*, servíndose –di– «de la memoria de mis antepasados e de las oydas e vistas mias», buscando no bo exemplo dunha historia providencialista e nos grandes feitos e antigüidade das liñaxes, o antídoto contra a decadencia da nobreza baixomedieval, da cal a súa dramática e contradictoria situación era ben

²⁴ Juan Ignacio GUTIÉRREZ NIETO, *Las comunidades como movimiento antisénorial*, Madrid, 1973, p. 23.

²⁵ A exaltación de Castela é unha das componentes ideolóxicas baixomedievais, Emilio MITRE, *Historiografía y mentalidad histórica en la Europa Medieval*, Madrid, 1982, pp. 139-148.

representativa²⁶. A súa visión da revolta irmandiña non ten influencia na primeira historiografía galega por tratarse dunha obra foránea, que, ademais, non se publica ata 1965. Con todo, *Malaquías de la Vega*, cara a 1622, serve-se do orixinal, que estaba –asegura– no Escorial, para facer referencia ó levantamento da irmandade de Galicia na súa *Cronología de los Jueces de Castilla*, único conflito social importante que menciona nesta longa obra manuscrita, aínda hoxe inédita. Segundo con isto das xenealoxías familiares, tamén escribe –mal, como nos casos anteriores– sobre os feitos de 1467, Diego de Soutomaior, fillo de Pedro Madruga, no seu nobiliario manuscrito *Relación genealógica de los Sotomayor* (AHN Diversos, Colección diplomática), datado a principios do século XVI; e moito máis adiante, en 1674, Fernando de Saavedra dá á imprensa, en Granada, o seu *Memorial de la Casa de Saavedra*, onde xustifica a demolición das fortalezas de Alonso López de Saavedra, e a destrucción dos seus estados, porque un antepasado do autor «se avía señalado tanto en la persecución de los hermandinos» (fol. 136), baseándose para dita valoración en fontes notariais e na *Descripción* do licenciado Molina. Velaquí, dalgún xeito, a supervivencia dunha tradición nobiliaria favorable á gran Irmandade, que tivera a súa importancia en 1467 e que, co paso do tempo, resultara marxinada pola representación que logo elaboraron da revolta os grandes señores que, en 1467, fuxiran de Galicia, perseguidos polos seus vasalos: Andrade, Ulloa, Pimentel, Soutomaior, Pardo de Cela, Lemos, etcétera.

A maior amplitude de información sobre o levantamento irmandiño, nunha fonte nobiliar contraria, témola

²⁶ «Estando preso en la my casa de Sant Martin de los que yo engendre e acrecenté (...) por este libro hallen memoria de todos estos fechos (...) que de mi sucediesen (...) acostumbrases de leer en este libro por que fallaran de buena generacion e merecedores de faser todo bien», *Las Bienandanzas ...*, I, Bilbao, 1965, pp. XX-XXI.

na obra cume do coruñés Vasco de Aponte, criado de Fernando de Andrade, *Recuento de las Casas Antiguas del Reino de Galicia* (circa 1530-1535), da que correron múltiples copias manuscritas nos séculos XVI, XVII e XVIII, ata que Benito Vicetto a edita (Ferrol, 1872). A relación directa coa nobreza galega –o seu poder e patrimonio foran obxecto das iras irmandiñas–, está neste caso garantida a través dos Andrade. A súa información de primeira man –ás veces mesmo de tipo oral– explica que durante séculos, ata o achádego do preito Tabera-Fonseca, o nobiliario de Aponte fose a fonte principal para o coñecemento dos feitos irmandiños. Aponte inspira, entre outros, ó primeiro cronista oficial de Galicia, Felipe de la Gádara, nomeado pola Xunta de Galicia en 1654, quen imprime, en Madrid, o seu nobiliario *Armas y triunfos. Hechos heroicos de los hijos de Galicia* (1662).

A nova representación da revolta irmandiña que se infire do nobiliario de Aponte, e polo regular da tradición narrativa nobiliar, ten as seguintes características:

a) Presenta os feitos como unha loita social entre vasalos e señores, punto no que non se distinguen, de momento, os nobiliarios das crónicas ou da tradición popular, excepto a radicalidade con que o manifestan, sen parangón nas fontes de orixe real ou oral. Fálase pouco ou nada da principal base mobilizadora e lexitimadora²⁷ dos insurreclos de 1467 (agravios e abusos que perpetraban os señores desde as súas fortalezas), centrando na conciencia antiseñorial absoluta dos vasalos o motor dunha sublevación que, certamente, tivo como consecuencia a desobediencia dos vasalos ós seus naturais señores, a negativa ó

²⁷ Serodiamente, e lonxe do escenario galego. Malaquías de la Vega intenta contradicir a aura xusticiera do levantamento inculpando ós seus promotores como malfeiteiros, posto que actuaron contra toda razón e xustiza –argumenta o autor– ó querer destruír ós señores rouándolos as terras e as fortalezas, etc., e chama ós seus xefes «cabezas de maldades», *Cronología de los jueces de Castilla*, BN ms. 19418, fols. 314r., 349v, 354v.

pago de rendas e a ocupación indebida de fortalezas, terras e xurisdiccións²⁸. Por todo iso chámanlle a irmandade “loca” e enchen de insultos ós vasalos insubordinados (“villanos, chusma, gente vil”²⁹), amosándose deste xeito a continuidade existente entre a actitude dos autores dos nobiliarios, tardomedievais e modernos, e a mentalidade señorial dos poderosos cabaleiros que fuxiron en 1467, organizaron a reacción militar en 1469, integraron as confederacións nobiliarias da década dos anos 70, e que son, na súa maior parte, desterrados de Galicia e levados á forza á Corte dos Reis Católicos nos anos 80 e 90. Coidamos que a imaxe radical da revolta de 1467-1469, que por unha ou outra razón fica nun certo segundo plano nalgúns fontes favorables, é a maior aportación dos nobiliarios á historiografía irmandiña, o que alenta en extremo á historiografía romántica a se identificar con ditas fontes (lén-dosas ó revés, naturalmente, en canto a discernir bos e malos) no momento de redescubrir a revolución de 1467.

b) Tampouco mencionan nada os representantes literarios do punto de vista nobiliar sobre a autorización, hoxe en día demostrable documentalmente, que Enrique IV concedera ós galegos para formar a irmandade e para derrocar as fortalezas-niños dos malfeiteiros do reino. Incómodo asunto, posto que nos tempos dos nobiliarios as relacións da nobreza oriunda de Galicia coa monarquía son excelentes; Gádara pretendía coa súa obra demostrar os servicios que en todo tempo o reino de Galicia, é dicir, a súa nobreza, prestara ós Reis de Castela e León. Claro que a opinión da monarquía tampouco permanecera invariable³⁰; a

²⁸ Véxase a parte final “Os señores que foron” (II.4).

²⁹ Epítetos que temos estudiado en *Mentalidad y revuelta...*, pp. 244-255.

³⁰ En 1491, a raíña Isabel chega a dicir que as xentes da irmandade galega se levantarán de «su autoridad», influída por Fernando de Andrade (señor e protector de Aponte), que vivía con ela na Corte, e se queixaba de que os vasalos non lle querían de novo pagar as súas rendas, ADA, C-3-124.

orientación anti-monárquica da revolución das comunidades de Castela facilitará a relectura dos feitos de 1467 segundo as pretensións da nobreza cortesá galega, que axiña aproveita e asemella os irmandiños de 1467 cos revolucionarios comuneiros que, en 1520-1521, se levantaron contra Carlos V e os señores. A rixidez estamental e xerárquica do Estado e da sociedade tendencialmente absolutistas favorecen, en resumo, certa victoria póstuma da versión do levantamento que sostivera ós cabaleiros feudais vencidos en 1467. Se non o poder social en Galicia, a nobreza galega, servidora agora na Corte de Castela, recupera no século XVII o poder da palabra escrita, pretendendo dicir a última palabra –a que fica escrita– sobre 1467 e as súas circunstancias, isto é, sobre as derrotas militares da Santa Irmandade. Gracias ó interese por salientar todo o que houbo de victoria señorial no período 1467-1469, os xenealoxistas –sobre todo Aponte– acumulan datos sobranceiros da fase final do poder irmandiño, complementando así os testemuños populares do preito Tabera-Fonseca que se centran máis ben nos detalles da insurrección da primavera de 1467, na victoria dos vasallos contra os señores do reino de Galicia.

c) Tanto o *Recuento de Vasco de Aponte como Armas y triunfos* de Felipe de la Gándara son textos redactados en Galicia, e dan conta das liñaxes más destacadas do reino indo moito más aló das habituais e numerosas xenealoxías unifamiliares, onde autores, con menos vocación cós citados para recrear unha conciencia histórica, non adoitan pararse en relatos e informacóns que os afastarían da súa finalidade estritamente xenealóxica. A galeguidade destas fontes leva consigo certa reivindicación do reino de Galicia... enaltecedo a gloria pasada e presente da súa nobreza, e cantando os seus servicios inmemoriais ós Reis de Castela. Reivindicación dun pasado recente que para Aponte está cargado de fascinación por aqueles grandes cabaleiros que coas súas “fazañas” conmoveran Galicia,

anunciando a fin da Idade Media. Saudade cabaleiresca que sintonizará ós historiadores do século XIX cuns documentos representativos dese mundo perdido da cabalería que o imaxinario romántico quere como sexa recobrar. O problema reside en que os grandes cabaleiros de Aponte non foran tales³¹, por algo os seus vasalos dispuxeron de tantos e poderosos apoios para desaloxalos de Galicia.

Fontes eclesiásticas e Ilustración

Antes de pasar a falar das liñaxes e blasóns «de donde proceden muchas y señaladas casas en España», o licenciado e coengo maxistral da catedral de Mondoñedo, o malagueño Bartolomé Molina, refire na súa *Descripción del Reyno de Galicia, y de las cosas notables del* (primeira impresión en 1550, Mondoñedo), en ton positivo, como a “gran Hermandad” derrocara as fortalezas señoriais, gobermando así Galicia a xente común: «no consintiendo ser mandados ni regidos por otro». Toma de posición que se arreda, abofé, da hexemónica memoria *savante* nobiliar da modernidade; pertence a outra tradición: os señores eclesiásticos galegos que se aliñaron en 1467 co común contra os señores das fortalezas.

Xustamente, e case sempre en relación coa cuestión das fortalezas –salvo o arcebispo de Santiago, os restantes prelados do século XV non tiñan praticamente fortalezas–, durante o século XVI, revelouse moi activa unha tradición oral entre coengos e outros eclesiásticos en favor da irmandade de 1467. Nas historias das igrexas episcopais e dos mosteiros de Galicia, que proliferan nos séculos XVII e XVIII, o tema irmandiño está ausente, poñéndose

³¹ Vimos ó principio deste volume (I.1) como a vida dos pequenos e medianos fidalgos concordaba máis co modelo cabaleiresco, feito que garda estreita relación coa participación activa destes estratos sociais na Santa Irmandade.

de manifesto un corte da cadea eclesiástica de transmisión favorable a comezos do século XVII; extinguida esta tradición oral, os escritores de xenealoxías fican como os únicos intérpretes cultos dos sucesos de 1467-1469. En 1693, Pedro Salazar y Mendoza, cronista do arcebispo absentista de Santiago, Juan de Tabera, gran cortesán e antagonista de Fonseca, e dos superviventes da Santa Irmandade, no sonado preito das fortalezas, adopta xa a vella posición da aristocracia laica que identifica á grande irmandade coas “comunidades locas”³². Aquela parte da tradición irmandiña representada por coengos, monxes e clérigos, non se redescubrirá ata a consolidación da historiografía erudita, ata Antonio López Ferreiro. Entrementres, séguese citando ó respecto a *Descripción* do licenciado Molina, mais como unha fonte xenealóxica ou xeográfica, non eclesiástica.

O pensamento ilustrado galego que representa Lucas Labrada concentra as súas esperanzas reformistas no poder real, subliñando por iso o papel xusticeiro dos Reis de Castela e León en Galicia, apoiándose nas crónicas medievais³³. Tomando seguramente a expresión de Molina, conta Lucas como a «gran Hermandad del común» derribara as fortalezas señoriais de Galicia, para, seguidamente, facer fincapé en como os Reis Católicos non consentiron a súa reconstrucción, valorando en definitiva positivamente a actuación de ditos monarcas «minorando la opresión con que eran tratados los labradores», e concluíndo que «la

³² Este autor sitúa a irmandade nos tempos de Berenguel de Landora, a principios do século XIV (!), *Chronica del Cardenal don Juan de Tabera*, Toledo, 1603, p. 31; Salazar era coengo de Toledo e cronista de Carlos V e Felipe II: a súa inexactitude ó lembrar os feitos galegos de 1467 é un reflexo do seu esquecemento crecente por parte da historiografía española dos séculos XVI e XVII, que alporizará a Vicetto.

³³ José Lucas Labrada recolle do *Sumario de los Reyes de España* do século XVI (editado en 1781) os exemplos de Alfonso VII e de Fernando IV facendo xustiza no reino de Galicia contra fidalgos malfeitos, *Descripción económica del Reyno de Galicia* (1804), Vigo, 1971, pp. 183-186.

reunión de todo el poder en manos del Rey y de sus ministros ha sido el mayor consuelo para sus súbditos», de xeito que aplaude a devolución de xurisdiccións e terras a igrexas e mosteiros por parte dos Reis Católicos, rectificando a negativa política de mercés ós nobres laicos galegos practicada por Enrique II e Enrique IV³⁴. Esta concepción do despotismo ilustrado sobre o tránsito de Galicia á modernidade ten un indubidable fundamento documental, e vén sendo a continuidade da versión propagandística das crónicas dos Reis Católicos. A porfía de Labrada na iniciativa “desde arriba” e no protagonismo do Estado, mantién á revolta irmandiña nun segundo plano, fai mesmo desaparecer ó pobo como suxeito da historia, cando resulta que foi a revolución irmandiña de 1467 a que fixo posible a presencia do Estado moderno en Galicia.

Os méritos de Vicetto

Cara á metade do século XIX nace a historiografía romántica en Galicia da man de escritores liberais, rompendo co testemuñalismo das crónicas e da historia pragmática, baixo o denominador común do historicismo –a historia como clave do presente–, a vocación literaria³⁵ e a busca da fundamentación do feito diferencial galego no seu pasado histórico, sen adoptar aínda unha posición netamente nacionalista³⁶. O romanticismo contrarresta, no plano da historia³⁷, a concepción elitista da Ilustración promovendo un populismo progresista, que en Galicia ninguén encarna mellor que Benito Vicetto.

³⁴ Ídem, pp. 187-188.

³⁵ Verea y Aguiar entende a historia como a parte máis instructiva da literatura (*Historia de Galicia*, Ferrol, 1838, p. 9), e tanto Vicetto como Murguía combinan persoalmente a novela cos ensaios históricos.

³⁶ Alfonso MATO DOMÍNGUEZ, “Historiografía”, *Gran Enciclopedia Gallega*, tomo 17, 1974, p. 136.

³⁷ Josep FONTANA, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, 1982, p. 121.

Nas historias locais que preludian esta nova historia, a de Taboada Leal sobre Vigo (1840), a de Vedia sobre A Coruña (1845), a de Montero Aróstegui sobre Ferrol (1859), nada se di sobre o levantamento irmandiño: ainda non estamos ante unha historia plenamente romántica³⁸, fáltalles, maiormente, a vontade de facer unha historia de Galicia, de reseñar os feitos históricos especificamente galegos.

De tódolos historiadores románticos, o único que consegue rematar a súa historia de Galicia é Benito Vicetto (1824-1878); a el debemos o descubrimento dos irmandiños como obxecto da historiografía contemporánea. A cousa daquela non era doada; antes de Vicetto –e tamén despois– enténdese case exclusivamente por feitos históricos os grandes actos dos reis, nobres, prelados e letrados, relegándose as intervencións históricas da xente común a un lugar secundario; no mellor dos casos, interpretábase que o común estaba movido polos fíos dos grandes homes, os verdadeiros artífices da historia.

Vicetto é o máis fecundo representante da novela romántica en Galicia. A literatura lévao á Idade Media, ós temas cabaleirescos. Como unha grande parte da xuventude intelectual do século XIX, acolle as ideas revolucionarias sobre o feudalismo que o volven particularmente sensible e atento ás loitas medievais dos vasalos –con quen se identifica apaixonadamente– contra os señores. Esta intersección romanticismo / antifeudalismo dará lugar á súa novela máis exitosa (catro edicións en vida do autor), *Los hidalgos de Monforte* (1851), onde atopamos por vez primeira á xente da irmadade de 1467 protagonizando unha historia, mesturada moi imaxinativamente coa tradición cabaleiresca do mariscal Pardo de Cela, a quen –segundo

³⁸ Ramón VILLARES, “López Ferreiro e a historiografía galega”, *Grial*, 66, 1979, p. 429.

xa dixemos– moi trabucadamente Vicetto pon á cabeza dos irmandiños contra o conde de Lemos³⁹.

En 1865, comeza Benito Vicetto o oficio de historiador publicando o primeiro tomo da súa *Historia de Galicia*; cando chega, en 1872, ó tomo VI, pon o seguinte título á terceira parte da súa historia: *Desde la guerra de los hermandinos hasta nuestros días*. Todo un programa: a primeira época iníciase co Diluvio Universal, a segunda co Nacemento de Xesús, e a terceira, o que para nós é a Idade Moderna e maila Idade Contemporánea, comeza coa xesta dos irmandiños, que Vicetto califica hiperbolicamente, como «la epopeya más grande y admirable que registran en sus anales todos los antiguos reinos de la antigua Iberia»⁴⁰. Considera, por conseguinte, que para Galicia significa «indiferencia, desprecio y error» que o Padre Mariana nada diga na súa historia de España⁴¹ acerca da revolta irmandiña; xustificando a necesidade do descubrimento historiográfico dos irmandiños (que el leva a cabo de forma plenamente consciente), e de toda a súa *Historia de Galicia*, por mor do groseiro esquecemento de tan «grande y trascendental revolución contra el feudalismo», e entendía que dito descoñecemento resultaba de que «Galicia jamás tuvo un libro propio que hubiera recogido sus triunfos y reveses (...) como ya lo tiene hoy, gracias al sacrificio que le hemos hecho de nuestra inteligencia, de nuestra carrera, y hasta de nuestro bienestar material»⁴².

³⁹ A realidade foi que Pedro Pardo de Cela participou na ofensiva, en 1469, xunto ó conde de Lemos, contra os rebeldes, destacando sobre calquera outro cabaleiro galego nas súas intencións represivas, pois informa Pedro Paxariño, veciño de Monforte, que «Pedro Pardo, mariscal, dixerá al dicho Conde que le ynciese los carballos de los dichos basallos e quel dicho Conde dixerá que no quería, que no se abía de mantener de los carballos», *Fortalezas...*, p. 162.

⁴⁰ Benito VICETTO, *Historia de Galicia*, Tomo VI, Ferrol, 1872, p. 130.

⁴¹ Vicetto e os historiadores do seu tempo non coñecen as crónicas de Palencia e de Galíndez Carvajal.

⁴² Ídem, p. 259.

A invención (no dobre e inseparable sentido de descubrir algo novo e de imaxinar realidades) dos irmandiños e a invención de Galicia como suxeito histórico, son unha mesma cousa.

Tres coñecementos non baseados en fontes conflúen, pois, na Galicia de mediados do século XIX para facer posible o achádego do levantamento de 1467 como obxecto historiográfico: 1) a vontade de facer unha historia de Galicia⁴³, expresión do rexionalismo e galeguismo que está agromando; 2) a atracción literaria pola Idade Media e a historia medieval, influxo do romanticismo da época; e 3) o interese pola historia das loitas sociais, resultado da ideoloxía liberal e progresista dos historiadores románticos. Con Vicetto –e Murguía–, tradicional noutros aspectos, nace, sen lugar a dúbidas, a historia social de Galicia⁴⁴: os conflictos e revoltas sociais non só son importantes para o historiador romántico como tema descriptivo e literario; determinan, ademais, acontecementos e cambios sociais de gran trascendencia⁴⁵. Sen abandonar a atención á clase dirixente e ás loitas cabaleirescas, nin a primacía da historia acontecemental e biográfica, o primeiro historiador dos irmandiños fai, dalgún xeito,emerxer ó pobo, á xente

⁴³ «hacemos historia de Galicia y no de España (...) un libro de Galicia para Galicia; y todo por consiguiente lo subordinamos a este propósito», ídem, p. 134, nota 1.

⁴⁴ Vicetto contrapón unha historia de España que –denuncia– se reduce a un «cuadro de figuras y de fechas», coa súa historia de Galicia como «historia social de los pueblos», pretendendo unha «historia social de una nación» que sexa unha historia humana, onde o principal sería: «el desenvolvimiento político del hombre, su lucha palpitante y progresiva desde su condición de siervo feudal teocrático o aristócrata hasta llegar a conquistar su dignidad moderna», ídem, pp. 30-31.

⁴⁵ O noso autor rompe co concepto da Ilustración –e mesmo das crónicas–, xulgando que non foron os Reis Católicos senón o movemento popular irmandiño quen conseguiu concluír coa nobreza, minando o terreo sobre o que actuaron despois os monarcas, nun tempo en que tocaba ó «feudalismo espirar», ídem, pp. 230-231.

común; como un novo suxeito da historia, ó xeito de Guizot e Michelet⁴⁶.

O deficiente coñecemento histórico baseado nas fontes, e o peso excesivo da ideoloxía e da imaxinación na interpretación dos feitos, fan caer á historiografía romántica a cotío en manifestos errores e deformacións (que combaterá Murguía, ó menos no tema que nos ocupa, por un tempo), que farán erguerse voces urxindo, xustamente, o desenvolvemento dun método crítico, unha maior erudición. O cal non quere dicir, naturalmente, que debamos subestimar os primeiros e indispensables pasos dados pola historiografía romántica e protonacionalista, que introducen en Galicia os coñecementos históricos, que sentan as bases dunha historia de Galicia, que intentan potenciar unha conciencia histórica entre os galegos, ata ese momento alimentados ó respecto por unha tradición oral que limitaba os seus recordos históricos ó pasado inmediato, dominando máis alá o mito e a lenda. A capacidade vulgarizadora probada polos historiadores galegos do século XIX e primeiro tercio do século XX, segue sendo hoxe un exemplo a seguir.

O problema concreto de Vicetto é que quería facer unha historia social no cadre dunha historia tradicional, unha historia popular con fontes nobiliarias, e que non era sabedor das consecuencias que dita contradicción supuña para os seus estudos históricos baixomedievais⁴⁷. Nos

⁴⁶ Non existe contradicción porque Vicetto trata as revoltas sociais como acontecementos, e vencéllaos narrativa e cronoloxicamente ás xestas de nobres e reis.

⁴⁷ Cando era moi evidente, decatábase das diferencias existentes entre el e o autor do nobiliario: «lo que Gándara llama “chusma” y nosotros “pueblo”», ídem, p. 103; sen embargo, recolle de Aponte o apelativo «villanos», dirixido ós vasallos rebeldes de 1467, sen advertir o seu sentido peyorativo: o seu entusiasmo polo *Recuento* cegaba o seu criticismo; admiraba en Vasco de Aponte, e así o escribiu, o seu candoroso estilo, a súa exactitude e veracidade, o que fora o primeiro escritor da historia en Galicia non clérigo, considerando finalmente a súa obra como a «primera que encontramos “dei país para ei país”», valorando en particular: «Su preciosísima narración sobre la revolución popular de Galicia en el siglo XV», ídem, pp. 270-272.

arquivos de Ferrol e A Coruña, que Vicetto coñece, non había documentación da irmandade de 1467; por outra banda, o seu anticlericalismo non era precisamente un estímulo para a inspección dos arquivos eclesiásticos (o preito Tabera-Fonseca estaba, e está, depositado no Arquivo Arcebispal de Santiago); as crónicas do reinado de Enrique IV tampouco as manexa. As súas fontes de información sobre os feitos de 1467-1469 son, polo tanto, nobiliarias e moi contrarias ós vasalos sublevados: o nobiliario de Aponte, o nobiliario de Gándara, a non encontrada historia manuscrita de Allariz; habería que engadir, como excepción, a *Descripción* de Molina, favorable ós irmandiños.

O efecto máis manifesto da parcialidade das fontes que emprega Vicetto son as páxinas e páxinas onde conta, copiando literalmente os textos de Aponte e Gándara, tódalas derrotas militares dos irmandiños, a prisión e morte dos seus xefes fidalgos, etc. Imaxe heroica do sacrificio dos rebeldes e dos seus dirixentes que conectaba coa idea romántica do Vicetto revolucionario que se conmovía ante a «sangre derramada por el pueblo combatiendo a sus tiranos de horca y cuchillo»⁴⁸. Con todo, algúns datos non lle casaban a Vicetto coa idea nobiliar dunha grande derrota final dos irmandiños: «esas derrotas sucesivas no quiere decir que fuesen exterminados definitivamente los villanos, puesto que aún luchaban en algunos obispados (...) El pensamiento social que los hermanos de Galicia entrañaban, quedaba aún en pie a la muerte de Enrique IV», precisando tamén como os nobres reanudan as divisións e guerras entre eles despois da irmandade⁴⁹. Vicetto remata por contradicir, conforme vimos, as conclusóns de Aponte e Gándara cando afirma que non foron tanto os Reis Católicos coa Audiencia de Galicia, derrocando fortalezas, decapitando a Pardo de Cela e desterrando ós nobres

⁴⁸ Apreciación referida á represión da irmandade de 1431, ídem, p. 46.

⁴⁹ Ídem, pp. 131-132.

máis soberbios, quen «concluyeron con la nobleza», senón que foron as irmandades, que furaran a estructura e o poder feudal «imposibilitándolo en el porvenir»⁵⁰.

O outro tema historiográfico que Vicetto saca á luz en *Los hidalgos de Monforte* é a figura controvertida do mariscal Pardo de Cela, e por extensión o asunto da nobreza galega do século XV, a cal detentaba un poder que resultou crebado polas tenaces da revolución antiseñorial, por unha banda, e do Estado dos Reis Católicos, pola outra. Aínda que o problema de Vicetto é arreo de fontes⁵¹, ou, mellor dito, de non apoiar as súas afirmacións con documentos históricos⁵², tamén existe unha cuestión de interpretación do significado histórico da execución en 1483 de Pardo de Cela polos representantes dos Reis Católicos. De primeiras, o romanticismo do autor lévao a simpatizar co nobre axustizado, xeito de reacción que, desde finais do século XV, xera unha tradición, oral primeiro e escrita despois, reivindicativa do cabaleiro de Mondoñedo, ó principio restrinxida ós seus familiares e a unha parte dos seus criados.

É certo que Vicetto se deixa levar pola imaxinación cando xunta, nada menos, a Pardo de Cela cos seus inimigos irmandiños, e tamén cando asevera que o mariscal, e mailos seus increíbles aliados, tiñan intencións independentistas no confrontamento cos Reis Católicos⁵³, intentando proxectar cara ó pasado o anceio dunha Galicia unida, ó redor da súa clase dirixente, fronte ó Estado centraliza-

⁵⁰ Véxase a nota 45.

⁵¹ Vicetto compensa a falta de datos, cando non o silencio, sobre Pardo de Cela (cabaleiro de segunda fila) nos nobiliarios de Aponte, Gándara e Molina, con «notas aisladas y apuntes biográficos que han llegado a nuestro poder, y a la fuerza de la tradición “aun vibrante en el norte” del país», op. cit, pp. 188-189.

⁵² O autor chega a recoñecer na súa *Historia* que os datos sobre Pardo de Cela que emprega non se apoian en «monumentos reconocidos», nin respondan a «datos autorizados», op. cit., p. 202.

⁵³ A quen Vicetto, contraditoriamente, fai aparecer ás veces como verdugos (axustizamento de Pardo de Cela), ás veces como continuadores e executores da obra antiseñorial irmandiña.

dor. O obxectivo supremo de dotar a Galicia dunha identidade diferencial, baseada nunha historia propia, puxo ó descuberto acontecementos, fixo xurdir problemas e preguntas, pero tamén forzou os datos disponibles para adaptalos a un esquema preconcebido, Galicia *versus* Estado, alleo á realidade dese momento.

En 1872, Vicetto faise eco das críticas recibidas pola súa versión novelada da actuación de Pardo de Cela pouco antes de morrer, acusando sobre todo as moi duras que –verémolo despois– lle dirixira Murguía. É consciente do perigo de falsear a historia «haciéndola tal vez inverosímil y por consiguiente inarmónica en el cuadro de la guerra de los villanos», mais reincide, sacrificia a ciencia á ideología, a historia “tal como foi”⁵⁴ á historia como debería ter sido, teimando en seguir asegurando, contra a falla de evidencia documental, que o mariscal Pardo de Cela («figura altamente simpática para el país», «la figura más bella y magestuosa de la historia de Galicia»), se alinara coas irmandades –que pasan da revolución social á «revolución política»– contra os partidarios da raíña Isabel, «aspirando a la independencia de Galicia», personificando –xunto con Pedro Madruga– o espírito santo de emancipación herdado da nobreza sueva⁵⁵, interpreta Vicetto.

A substitución das fontes, da necesaria –pero non suficiente– erudición, por un contido –noutro contexto loable– non baseado en fontes lexitima, neste caso concreto, a ficción e a empatía como método histórico. «La historia [a mellor historia, diríamos nós] se hace con documentos y con ideas, con fuentes y con imaginación»⁵⁶: con documentos e sen ideas áinda se pode facer una historia (empírista), mais con ideas e sen documentos, ¿que se fai?

⁵⁴ Que viña defendendo daquela en Alemaña Leopold von Ranke (1795-1886).

⁵⁵ Ídem, pp. 130-131, 175, 202-204.

⁵⁶ Jacques LE GOFF, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente Medieval*, Madrid, 1983, p. 7.

A verdade non ten patria

O contrapunto positivista e racionalista de Benito Vicetto é Manuel Murguía: o primeiro historiador galego que propón a obxectividade como meta do coñecemento histórico, que define con clareza a historia como a procura da verdade.

Tamén novelista, liberal e galeguista, Murguía estráese como historiador en 1861 cun polémico artigo –estránamente ignorado–⁵⁷, “De las guerras de Galicia en el Siglo XV y su verdadero carácter”⁵⁸, dirixido a desmitificar a versión que Vicetto dera, en *Los hidalgos de Monforte*, sobre os irmandiños e Pardo de Cela. Lúcido traballo sobre a revolución de 1467 que Murguía, todo hai que dicilo, escribe a partir do momento en que o seu criticado antecesor descobre os irmandiños como un fito esencial, imprescindible, para a recén nada historia de Galicia.

¿Que coñecemento non baseado en fontes aporta Murguía? O coñecemento da historiografía francesa do momento, por exemplo, e o convencemento inquebrantable de fundar en documentos a escritura da historia, así como o emprego do sentido común, da razón –contra a orientación romántica que revalorizaba os sentimientos e a imaxinación–, para interpretar os feitos históricos.

Para argumentar a imposibilidade de que Pardo de Cela se puxese á fronte das irmandades de Galicia, Murguía di a Vicetto: «La razón bastaría para decirmos que el uno [el señor] pretendería conservar sus inicuos privile-

⁵⁷ Sobre a notoria ausencia de *De las guerras de Galicia en el Siglo XV* en bibliografías autorizadas, véxase Vicente Risco, *Historia de Galicia* (1952), Vigo, 1971, pp. 249-256; Manuel Murguía, Vigo, 1976; Ángel Rodríguez González rescata esta contribución esencial á historiografía irmandiña en “Fuentes para el estudio del movimiento hermandino”, *I Jornadas de metodología aplicada de las ciencias históricas*, II, Santiago, 1975, p. 303.

⁵⁸ *Galicia. Revista Universal de este Reino*, tomo 1, A Coruña, 1861, pp. 118-120, 129-133, 145-149.

gios, mientras el otro [el vasallo] tendería a emanciparse de ellos»⁵⁹. Raciocinio materialista, no sentido de buscar a verdade nas contradiccionés dos intereses de clase, que coexiste no xove Murguía con influencias intelectuais de signo diverso. A concepción que Murguía tiña da revolta irmáñiña e dos movementos sociais do século XV galego como loitas de clases (*sic*)⁶⁰, converxe cunha semellante preocupación de Vicetto, fundando ámbolos dous entre outras cousas, como dixemos, a historia social de Galicia⁶¹. Moi probablemente Murguía estea influído por Agustín Thierry que, como Guizot, comprende a historia en termos de loita de clases –e de enfrentamentos de razas–. Marx viña de inspirarse tamén nestes dous “historiadores burgueses” para elaborar a súa teoría da loita de clases⁶².

Murguía xa louvara en 1856 *Los hidalgos de Monforte*; como Vicetto cría que a Idade Media, especialmente nos seus momentos finais, era a «época más interesante» da historia de Galicia⁶³, pero o medievalismo de Murguía, máis racional que imaxinario, non o leva a confundir a historia medieval coa novela cabaleiresca.

⁵⁹ Ídem, p. 146.

⁶⁰ «La mayor parte de las insurrecciones populares de Galicia, durante este período, no tuvieron otro carácter que una lucha de clases entre el débil y el fuerte, entre el señor y el vasallo que siente pesado el yugo de su servidumbre», ídem, p. 12.

⁶¹ Unha parte da historiografía nacionalista posterior que reivindica a Murguía como o máis grande historiador de Galicia, non amosou a mesma capacidade para valorar as aportacións de Vicetto, por algúns inxustamente tratado; tómase retrospectivamente partido por Murguía contra Vicetto en razón da inimizade persoal que existiu entre eles, e por causa das súas diferencias metodolóxicas, esquecendo que o nacemento da historiografía galega é unha obra conxunta de Vicetto e Murguía, como recorda Castelao en *Sempre en Galiza*, Madrid, 1977, pp. 430, 466; ademais das limitacións da historiografía da época, que afectan a ambos, a historiografía galega actual tería que equilibrar máis o balance dos méritos e deméritos da cada un deles.

⁶² André BURGUIERE (dir.), *Dictionnaire des Sciences historiques*, París, 1986, p. 663.

⁶³ “De las guerras de Galicia...”, p. 118.

Mais non é na historia social, ou no medievalismo, onde Murguía se afasta de Vicetto: é no xeito xeral de facer a historia de Galicia, de combinar ou non o enfoque social co enfoque racional-positivista, onde existe o maior desacordo entre eles cara a 1861. Murguía preconiza: «una historia fría, severa, imparcial (...) nos hemos desprendido de todas nuestras simpatías, de toda idea preconcebida, antes de hacer un detenido estudio de la época que historiamos, y juzgamos tal como nuestra razón nos dicta»⁶⁴.

Referíndose á consabida cuestión de Pardo de Cela, Murguía confesa: «francamente que nos duele tocar un asunto sobre el cual la poesía y la tradición han derramado todas sus flores, y que un laudable espíritu de provincialismo ha levantado más alto de lo que debiera»⁶⁵. O dilema, ainda hoxe, do historiador galego, cando a ciencia tropeza coa ideoloxía.

E remata dicindo que prefire levar unha pedra ó monumento dos poetas ó heroe querido que «echarlo por tierra», falseando a verdade histórica.

Pouco tempo despois, no discurso preliminar (1865) da súa *Historia de Galicia*, porfía: «La verdad histórica fría, desnuda, imparcial, la verdad que no tiene patria reparte con mano leal y justiciera a cada uno su parte de gloria y en vano será demandarla para halagar la vanidad de los pueblos; ella se niega a semejante profanación»⁶⁶.

A valente toma de posición do xove Murguía⁶⁷, optando pola verdade histórica, por esa verdade que a el lle parecía que non tiña patria, fronte ós seus sentimentos galeguistas e as interpretacións feitas desde –e a favor– da

⁶⁴ Ídem, p. 145.

⁶⁵ Ibídem.

⁶⁶ *Historia de Galicia. (Resumen esencial)*, Bos Aires, 1933, p. 43 (subliniado noso).

⁶⁷ Logo da revolución de 1868, na que participou, comeza Murguía un xiro conservador e rexionalista que o levará a cambiar o seu punto de vista sobre estes e outros temas, “Mitos de la historiografía galleguista”, *Manuscrits*, 12, 1994, pp. 260-262.

súa ideoloxía política, ten máis valor se nos decatamos de que, esta defensa dunha historia baseada en fontes, cadría no tempo co que algúns consideran a súa aportación fundacional e teórica ó nacionalismo galego⁶⁸.

A lectura desmitificadora de Murguía establece unha relación documentada entre as tres forzas sociais que determinan, no último tercio do século XV, a orixe da Galicia moderna, ou sexa, os vasalos, os señores e a monarquía, e aborda os tres problemas historiográficos da transición: o carácter e os resultados da revolta irmandiña, a valoración da caída da nobreza, e o xuízo sobre a actuación dos Reis Católicos.

Convén Murguía cos ilustrados enxuizando positivamente a intervención social e institucional dos Reis Católicos en Galicia. Impresionado, sen dúbida, polo testemuño⁶⁹ da *Crónica de los Reyes Católicos*, escrita contra 1492 por Fernando del Pulgar, que pon en evidencia a belixerancia de Acuña e Chinchilla contra a nobreza galega e o seu posicionamento á beira dos ex-irmandiños, Murguía infire xustamente que os Reis Católicos e os seus oficiais, axudados polos restos das irmandades de 1467, rematan «para siempre con el poder de la nobleza gallega», sobrevindo un «tiempo de justicia»⁷⁰, «el reinado de la paz», «una nueva era de felicidad (...) Unida Galicia al resto de la Península, libre de la tiranía que la agobiaba», di o noso historiador no *Discurso Preliminar*⁷¹.

Vimos xa como sete anos despois, Vicetto vai más lonxe que Murguía no seu discurso ilustrado, e sitúa o comezo da fin da nobreza medieval galega en 1467, de

⁶⁸ «Importantísimo “Discurso preliminar” que constituye, sin duda, la primera piedra del nacionalismo gallego en el plano conceptual», Justo G. BERAMENDI, “Manuel Murguía”, *Gran Enciclopedia Gallega*, tomo 22, p. 46.

⁶⁹ “De las guerras...”, pp. 118, 120.

⁷⁰ Ídem, pp. 119-120, 131-132, 148.

⁷¹ Ed. cit., pp. 49-50.

xeito que, logo do golpe irmandiño, a acción dos Reis Católicos é para Vicetto secundaria⁷², así como a axuda emprestada, desde 1480, polas irmandades renovadas a Acuña e Chinchilla para derrubar castelos e domar á nobreza rebelde.

Verbo da nobreza baixomedieval galega, Murguía é categórico: «a los nobles gallegos nada debe Galicia, más que sus antiguos males y su postración de siempre, sin que en sus aspiraciones lograsen nunca consolidar un poder fuerte y poderoso, pues ellos, que debían ser su amparo y protección y sostén más seguro, eran los primeros en comoverlo hondamente»⁷³. Espírito antinobiliar que máis adiante se trocará, nos textos galeguistas, en nostalxia pola nobreza perdida e ata excusación dos feudais⁷⁴.

Celebrando, polo tanto, a derrota dos nobres feudais por obra da Santa Irmandade e o ocaso do seu poder hexemónico en Galicia, como un acontecemento feliz para o reino⁷⁵. Desde esta visión antiseñorial, tirada das fontes da época, e desde a súa propia actitude liberal, antifeudal⁷⁶, Murguía critica despiadadamente a Vicetto por inventar un Pardo de Cela que loitaba pola independencia de Galicia á fronte dos restos da irmandade de 1467, esixindo documentos que acreditasen unha e outra aseveración⁷⁷, cando resultaba que –argumentaba– as fontes dicían que fora o mariscal un «tiranuelo feudal», que non aspiraba a «otra cosa que a ensanchar sus estados y a enriquecer sus

⁷² *Historia de Galicia*, VI, 1872, pp. 230-231; o autor non cita a crónica de Pulgar pero si publica a cédula dos Reis Católicos, do 3 de Agosto de 1480, concedendo poderes excepcionais a Acuña e Chinchilla para pacificaren e faceren xustiza no reino de Galicia, convocando ás irmandades para que se xuntasen con eles coas súas armas, ídem, pp. 175-180.

⁷³ *Discurso preliminar*, p. 31.

⁷⁴ “Mitos de la historiografía galleguista”, pp. 259-266.

⁷⁵ “De las guerras...”, pp. 129-133, 148; *Discurso...*, p. 45.

⁷⁶ “De las guerras...”, p. 118.

⁷⁷ «Grandes, grandísimos deseos, tenemos de conocer los curiosos y extraños datos...», “De las guerras...”, p. 147.

arcas», e que se os seus vasalos o traizoaron, nada máis natural, xa que estaban co Rei: «los pueblos gallegos estaban ligados al trono castellano por lazos de común interés» antifeudal⁷⁸; no sentir de Murguía, «las justicias de Mondoñedo fueron para ellos [os nobres galegos] exemplo saludable (...) fueron aquietándose»⁷⁹.

En resumo, para o home de Rosalía de Castro a revolta irmandiña fora unha loita social de vasalos contra señores, non un movemento independentista galego; a irmandade galega viña sendo a que o rei Enrique IV autorizara en Castela e León para perseguir malfeiteiros e refrear á nobreza⁸⁰; destacando no seu relato os momentos de victoria dos irmandiños. A non dependencia, como Vicetto, do nobiliario de Aponte, e a súa concepción global do período de transición, favorece que Murguía poña o acento: en como os nobres fuxiron dos sublevados en 1467; volvendo, axiña de recuperar as súas terras en 1469, a dividirse e loitar entre eles; en como a irmandade que nos anos 80 derroca de novo fortalezas gardaba continuidade coa anterior; en como, en definitiva, os nobres inimigos dos irmandiños, comezando por Pardo de Cela, viron destruído ó cabo o seu poder. Sempre escritor, Murguía describe así 1467: «Desde el momento en que los villanos vencieron a sus señores, los signos de la servidumbre cayeron rotos y se sepultaron bajo los escombros de las destruidas fortalezas feudales, y el cántico de la victoria que entonaron los vencedores fue el himno con que saludaba el siervo, el nuevo día de su redención»⁸¹.

⁷⁸ Ídem, pp. 146-149.

⁷⁹ *Discurso*, p. 49.

⁸⁰ Véxase a nota 22.

⁸¹ «De las guerras...», p. 130.

XUSTIZA ALTERNATIVA*

Na Idade Media, o exercicio da xustiza e o goberno dos homes viñan sendo unha mesma cousa¹. De maneira que os alcaldes dos concellos, por exemplo, xunto ó seu papel principal de xuíces asumían outras responsabilidades de tipo administrativo, económico, fiscal e militar², que facían deles os cargos institucionais máis importantes no goberno local. Desde o Rei para abaxo, gobernar era facer xustiza.

* Versión anterior: “Vasallos y señores: uso alternativo del poder de la justicia en la Galicia bajomedieval”, *Arqueología do Estado. Iª Jornadas sobre formas de organización e ejercicio dos poderes na Europa do Sul, séculos XIII- XVIII*, vol. 1, Lisboa, 1988, pp. 345-354.

¹ Walter ULLMANN, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, 1971, p. 23; a fins da Idade Media a función militar e a función facendística, comezan a se apartar lentamente da función xudicial; sen embargo, a inicios da Idade Moderna, «la yuxtaposición de cargos de gobierno y justicia en unas mismas personas», seguía aínda en vigor: a nova monarquía xustificaba o seu empeño de poderío absoluto pola necesidade de implantar a xustiza, facendo desta o «principal atributo del poder del rey», Antonio EIRAS ROEL, «Prólogo», *La Real Audiencia de Galicia, órgano de gobierno en el Antiguo Régimen (1480-1808)*, I, A Coruña, 1982, p. 30.

² María del Carmen CARLÉ, *Del concejo medieval castellano-leonés*, Bos Aires, 1968, pp. 112-116; Luis G. DE VALDEAVELLANO, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, Madrid, 1977 (5ª ed.), p. 545.

Poder e mentalidade

A centralidade da xustiza no sistema político medieval é froito da fragmentación do poder no feudalismo³. A ausencia dunha administración pública forte, a privatización da soberanía, concentrrou nos señores as máis importantes funcións estatais. Eles eran quen xeralmente tiñan, por delegación do Rei, a función de exerceceren a xustiza, entendida esta, en primeiro lugar, como a aplicación das leis tradicionais; en rigor, o mecanismo da creación de novas leis, un poder “lexislativo”, é un fenómeno moderno. Outra atribución engadida á sinalada función xudicial era a función militar, derivada, polo demais, do sistema mental das “tres ordes”, que facía dos cabaleiros os “defensores” da sociedade, os encargados de garantir a xustiza, a paz e a seguridade de todos.

No medievo, por conseguinte, a xustiza abranguía un abano significativamente máis amplio de competencias que na época moderna: a «justicia era el nombre ordinario del poder»⁴, na vida social, en xeral, e na mentalidade colectiva, en particular. Transmíténo claramente as testemuñas do preito Tabera-Fonseca cando falan dos dirixentes da revolta irmandiña de 1467: «vido que los dichos alcaldes e diputados de la dicha hermandad azian justicia de los malfechos e gobernaban y mandaban e se posieran contra los caballeros y señores que al dicho tiempo abia que tenian fortalezas por los dichos males que dellas hazian»⁵.

A crenza popular na xustiza como un valor moral, e a omnipresencia dessa certeza colectiva na revolución irmandiña como resorte mobilizador e lexitimador⁶, pon ó des-

³ Perry ANDERSON, *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, Madrid, 1979, pp. 153-154.

⁴ Ibídem.

⁵ Ángel RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *Las fortalezas de la Mitra compostelana y los «irmandiños»*. Pleito Tabera-Fonseca, II, Pontevedra, 1984, p. 443.

⁶ Segundo a nosa investigación en *Mentalidade xusticieira dos irmandiños*, Vigo, 1988 (trad. esp., Madrid, 1990).

cuberto dúas dimensións da xustiza medieval que pasan desapercibidas para a historia tradicional: a) a xustiza é unha mentalidade; b) o poder mental da xustiza, de primeiras unha función señorial, pode ser, nuns intres determinados, utilizado polos vasallos –e, doutra banda, pola mesma monarquía– contra os feudais. O cal é particularmente importante ó estudiarmos como o Estado moderno quiere substraer aspectos cruciais da función xudicial á sociedade civil baixomedieval. En suma, é a nosa intención esculcar no entorno mental e social da xustiza, institución política clave, no ámbito do reino de Galicia –parte da Coroa de Castela e León–, no momento do tránsito á modernidade; con tal obxecto cómpre deternos algo máis na dimensión institucional da xustiza medieval.

Poder e xurisdicción

O termo que mellor ilustra o concepto da xustiza como poder social, como relación de dominación, é o de “xurisdicción”: a autoridade que ten a entidade-xuíz sobre unhas persoas, ou sobre os que viven en determinado lugar, a resultas da súa obriga, e do seu dereito, de dictar xustiza e facer cumplir as leis, usos e costumes nun ámbito espacial e social. O señorío e mailas rendas xurisdiccionais proceden, en consecuencia, do exercicio da función xudicial. Extremo que doadamente confirmamos ó ver como, na Baixa Idade Media, coincide a denuncia popular xusticieira contra os señores-xuíces⁷ co acrecentamento da importancia dos ingresos señoriais de tipo xurisdiccionais⁸; razón pola cal na psicoloxía popular aparecen ben unidos,

⁷ Véxase tamén Salustiano MORETA, *Malhechores feudales. Violencia, antagonismo y alianza de clases en Castilla, siglos XIII-XIV*, Madrid, 1978.

⁸ Salvador BERNAL MARTÍN, *La administración de justicia en la Segovia medieval*, Segovia, 1979, p. 36.

confundíndose ás veces, agravios e trabucos, abusos e usos señoriais⁹.

A identificación xustiza-xurisdicción-señorío era percibida con claridade por parte dos irmáns de Ourense que, en agosto de 1467, se disponían a rexeitar militarmente ós cabaleiros contrarios: «por quanto algúns cabaleiros e fidalgos se quiseran e querían entrometer de entrar ena dita çibdade e tomar a justiça e señorío dela e a dita justiça e se apoderar en ela»¹⁰.

O mesmo podemos dicir da testemuña que, anos despois, desde posiciones contrarias, dicía que Diego de Andrade forzara ós seus vasalos a reedificar castelos, derrocados en 1467, «como señor y persona que tenia jurisdiccion sobre ellos», engadindo que «tan poderoso hera el dicho señor Patriarca para hacer lo mismo»¹¹.

En ámbalas dúas citas queda claro, tanto para un bando coma para o outro, que ter a xustiza e a xurisdicción equivalía a ter o señorío e o poder. Esta idea consciente forma parte da mentalidade xusticeira irmáns, por riba de todo definida por un potente sentimento colectivo de agravio. A loita pola xustiza significaba a aspiración colectiva a poñer fin á actividade delictiva reinante, pero supoñía tamén unha loita polo poder: porque a fonte dos agravios estaba na clase dirixente e porque, como é ben sabido, a resposta definitiva á anarquía, tocante á administración de xustiza e á orde pública, foi o fortalecemento do Estado, trasladándose deste xeito o centro de gravidade do poder e da xustiza, da sociedade civil á sociedade política.

A finais da Idade Media os conflictos polo poder e as rendas de xurisdicción, abundan. As guerras e os preitos

⁹ Véxase o apartado sobre a mentalidade antiseñorial (II.4).

¹⁰ Pública Xesús FERRO COUSELO, *A vida e a fala dos devanceiros. Escolma de documentos en galego dos séculos XIII ao XVI*, II, Vigo, 1967, p. 378.

¹¹ *Fortalezas*, p. 144.

entre señores tiñan adoito como motivo o control dos señoríos xurisdiccionais. Vasalos e señores enfróntanse así mesmo polo pagamento –en especie, diñeiro ou traballo– dos dereitos xurisdiccionais¹², cando non disputan directamente polo señorío e os seus símbolos, queimando, por exemplo, o señor, a forca, signo da xustiza, e reconstruíndo á porfía despois os veciños¹³. En terceiro lugar, temos a pugna entre as xurisdiccións señoriais e a xurisdicción pública, real, que se superpón ós dous tipos conflictivos anteriores. O feito é que cando a administración pública da xustiza se implanta establemente no reino de Galicia, a monarquía apoia –a miúdo practicando unha dobre política– ós mosteiros e a outros señores eclesiásticos contra a rapacidade da nobreza laica, e, doutra banda, ós cidadáns e campesiños contra a mesma clase señorial. Os dous grandes momentos desta última confluencia de intereses, que non está exenta de contradiccións, son: a autorización do levantamento xusticeiro antiseñorial de 1467, por parte de Enrique IV¹⁴, e o envío do gobernador Acuña e o xurista Chinchilla, con poderes especiais, en 1480 a Galicia por parte dos Reis Católicos.

Inversión de valores

A crise irreversible da xustiza señorial é singularmente perceptible na mentalidade popular. Sen un consenso xeneralizado entre os gobernados, virtuais reos, querelantes e pagadores de tributos, é imposible dar continuidade á cesión inicial, feudal, que fixo o Rei da soberanía xuris-

¹² Carlos BARROS, *Mentalidad y revuelta en la Galicia irmániña: favorables y contrarios*, Santiago, 1989, pp. 389-390, 399-340.

¹³ Trátase dun conflicto que tivo lugar, en 1469, entre Esteban de Xunqueiras e os veciños de Póboa do Deán, AHN, Diversos, Colección diplomática, leg. 1, n° 52.

¹⁴ No próximo capítulo (II.3) veremos a visión “desde abaixo” desta converxencia de intereses.

diccional ós señores, polo menos nos termos medievais clásicos. Na Galicia irmandiña o pobo, e mais fraccións da clase dirixente, transformáronse en xuíces dos cabaleiros-xuíces, inculpándoo colectivamente como cabaleiros-malfeiteiros e, o que é máis grave para o sistema político medieval, levando á práctica, con éxito, os ideais xusticeiros ó derrocaren por vía insurreccional case tódalas fortalezas señoriais do reino de Galicia. Esta inxente inversión de valores, provocada pola necesidade señorial de acudir arreo á detración ilegal do excedente económico para facer fronte á crise de ingresos señoriais, fixo do Rei o *deus ex machina* da situación.

O Rei pasa de ser a superior instancia de apelación, o grande árbitro, o garante supremo da xustiza terreal, a intervir permanentemente nas causas da xustiza e do goberno da sociedade civil: a título persoal, por razóns de prestixio, simbólicas¹⁵, e, maiormente, por delegación, a través dunha rede, que se quere sólida e enérxica, de funcionarios letrados e de institucións xudiciais permanentes e públicas. O sostén real das irmandades xusticeiras de tipo popular en convxunturas concretas, as cales por veces excedíanse no seu labor orixinal¹⁶, sobre todo no caso galego, é precisamente unha medida parcial, provisional, da monarquía baixomedieval, no camiño da construción dun Estado moderno sobre unha base popular. A monarquía absoluta vai logo reformular a figura arbitral do Rei, arredando a súa persoa do contacto popular¹⁷, fabricando

¹⁵ Os Reis Católicos construíronse unha imaxe xusticeira retomando unha vella tradición de impartir xustiza real de forma persoal e exemplar, Fernando de PULGAR, *Crónica de los Reyes Católicos*, BAE nº 70, pp. 323-324; véxase a nota 33 do apartado precedente (II.1).

¹⁶ Pulgar puxo en boca de Alonso de Quintanilla, futuro ministro real de facenda, na Junta de Dueñas de 1476, as seguintes palabras: «si las otras hermandades pasadas no permanecieron en su fuerza, aquello fué porque se entremetieron á entender en muchas cosas mas de lo que les pertenecia», ídem, p. 302.

¹⁷ Para o cal en Galicia levaban xa un bo cacho do camiño andado, *Mentalidad justiciera*, pp. 26-31.

no medio unha espesa capa administrativa, que dará pé a numerosos conflictos e problemas polo seu custe económico, mais que ofrecerá á administración real apreciables contrapartidas. A nova administración gañará credibilidade popular de acordo coa súa eficacia, tocante á xustiza¹⁸, que a finais do século XV se medirá en comparación coa situación anárquica previa, causada pola crise final de hexemonía da nobreza medieval.

No escenario da Galicia baixomedieval, ademais da xustiza señorial e da xustiza real, está moi presente unha xustiza popular que se expresa vistosamente na revolta irmandiña; no seo da cal é preciso diferenciarmos dous componentes, un urbano e o outro rural. Agás Betanzos, A Coruña e algún outro lugar, que estaban baixo a xurisdicción do Rei: a grande maioría dos galegos da época eran vasalos dos acometedores señores das fortalezas, mesmo aqueles que dependían de abadías e igrexas episcopais, xa que estas, a mediados do século XV, estaban na maior parte dos casos en mans da nobreza laica pola vía da encomenda ou da simple ocupación.

Ante este estado de cousas, as cidades dispúñan de mellores condicións có mundo rural para se defender da ofensiva señorial: o recinto amurallado e o concello urbano. Para os campesiños as fortalezas eran o inimigo externo, a fonte dos agravios señoriais; para os vasalos urbanos o problema era igual pero menor, vivían xuntos e ben protexidos dentro da fortaleza-cidade¹⁹.

Os centros urbanos galegos pertencían comunmente ó señorío do arcebispo de Santiago ou dos bispos de Ourense,

¹⁸ Logo da revolta irmandiña, o concello de Ourense dá instruccións ós seus procuradores, un dos cales fora dirixente da irmandade de 1467, para que sobre os trabucos da nova irmandade dos Reis Católicos, digan a estes que «se despoys de la Hirmandad non fosemos administrados en justicia, que no sejamos obligados aos pagar», Xesús FERRO COUSELO, op. cit, p. 479.

¹⁹ *Mentalidad justiciera*, pp. 36-58.

Lugo, Tui e Mondoñedo, e obtiveran do poder eclesiástico o dereito a ter concello e xustiza de seu. Este poder cidadán, limitado pero con experiencia, en pé de loita cando as circunstancias o precisaban, vén darlle a razón a Fossier cando afirma que a «la Edad Media siempre segregó contra cualquiera poder demasiado grande un contrapoder que limitaba su tiranía»²⁰.

O contrapoder dos campesiños, maioria da poboación e principal clase productora da sociedade medieval (o que é recoñecido por todos na mentalidade trifuncional), ten outras características. No mundo rural galego preponderan os señores laicos e as súas fortalezas, escasean as experiencias de concellos, e os únicos xuíces existentes, na inmensa maioría dos territorios, son os meiriños e/ou os alcaldes das fortalezas, designados polos señores, perante os que se tiñan que presentar os procuradores campesiños tanto para preitear como para pagar rendas e tributos.

Cando os xuíces non soamente son xuíces e partes senón que son, ademais, vistos como os grandes inculpados, estoupa unha xustiza campesiña –e popular– alternativa. Os campesiños vasalos –e os oficiais artesáns– que manifestan, e levan á práctica, a súa propia representación colectiva da xustiza, na primavera de 1467, organizados como Santa Irmandade –demandada e xerada nun principio desde as cidades–, teñen tras de si unha forza de masa mais non as institucións e os coñecementos, prácticos e teóricos, sobre a xustiza, e a legalidade, que acumulara durante séculos a burguesía das cidades, asistida polos relativamente abundantes cidadáns letrados. Este desfase sociocultural contribúe a explicar os “excessos” de 1467.

En resumo, que os campesiños, e demais veciños das aldeas, parte substancial da cultura oral e popular baixo-

²⁰ Robert FOSSIER, *Historia del campesinado en el Occidente medieval*, Barcelona, 1985, p. 161.

medieval, ó carecer de poder institucional e político²¹, empregan o poder mental da xustiza para imponeren, pola forza, o seu modelo xusticeiro a unha impugnada clase señorial galega, en alianza firme cos traballadores artesáns, e conxunturalmente coas cidades e mesmo significados sectores da baixa e media nobreza, da Igrexa e do Estado monárquico.

Uso alternativo

A historia social das mentalidades descobre a existencia dunha dimensión da xustiza medieval como poder, moi pouco estudiada e recoñecida: a dimensión mental colectiva. A mentalidade xusticeira da xente común²², no campo e na cidade, é unha forza social que non dispón dun reflexo institucional estable –e, polo tanto, está menos suxeita ós condicionamentos específicos da cultura escrita e legal das clases dominantes– pero actúa decote, podémoslo observar analizando os múltiples preitos e pregos de querelas conservados. En momentos de crise social, redóbrase a capacidade de intervención histórica da xustiza como mentalidade popular: as duradeiras consecuencias mentais, sociais e económicas do pulo xusticeiro irmandiño, son un excelente paradigma.

Deste xeito, o resultado da nosa investigación sobre mentalidade e revolta nos prolegómenos da Galicia moderna, confirma a teoría do dobre uso histórico do derecho²³,

²¹ Os labregos non estaban representados como tales no esquema político baixomedieval; a delegación do terceiro estado nas Cortes detentábanla os cidadáns; no reino de Galicia, no século XV, nin tan sequera existía esta representación.

²² Unha cousa é a lei escrita e outra distinta a mentalidade popular: puidémolo comprobar ó pescudar na tipoloxía e a xerarquía delictiva, segundo os casos de Corte, as querelas populares e os casos de irmandade, *Mentalidad justiciera*, pp. 140 ss.

²³ José María LASO PRIETO, «Sobre la teoría del uso alternativo del derecho», *II Congreso de teoría y metodología de las ciencias*, II, Oviedo, 1984, pp. 559-566.

por parte das clases dominantes e das clases subalternas, así como a teoría da supervivencia, ó longo da Idade Media, dunha concepción ascendente, populista, do derecho e do poder, en pugna coa concepción dominante, descendente, teocrática e monarquista²⁴. O carácter contractual do feudalismo favorece a manifestación de dito dualismo²⁵. Agora ben, para situarmos ó derecho e á xustiza no centro do movemento, tempestuoso e complexo, da historia concreta é preciso considerarmos, xunto coa dialéctica xeral das clases e das culturas, que a historia a fan os homes, e que estes se moven, interveñen en cada conxuntura (froito dunha combinación irrepetible de elementos que escapa a calquera tentativa reductora), en función da representación social que teñen da xustiza –e doutros obxectos ideais–; representación que atinxе tanto á idea consciente da xustiza como ós sentimientos que xera e ó imaxinario colectivo que a envolve²⁶.

Foucault, nunha entrevista sobre a xustiza popular, reiteraba, en 1972, o carácter señoril, coactivo, baseado na forza armada, da xustiza medieval, medio institucionalizado de apropiación do excedente económico; e mailo carácter antixudicial da protesta popular: «En las grandes sediciones a partir del siglo XIV se combate regularmente a los agentes de la justicia por las mismas razones que a los agentes de la fiscalidad y de forma general a los agentes del poder»²⁷. Trátase dunha visión unilateral, tradicional, restrictiva de máis das revoltas e da conflictividade social baixomedieval, e demostrativa do tipo (determinista vulgar) de marxismo que influía nos filósofos franceses nos anos 60 e 70. Na revolta irmandiña, sen embargo, pódese dicir que os axentes reais da xustiza estaban coa rebelión, e

²⁴ Walter ULLMANN, op. cit., pp. 23-28.

²⁵ Ídem, pp. 27, 156.

²⁶ Cornelius CASTORIADIS, *L'intuition imaginaire de la société*, París, 1975, pp. 162 ss.

²⁷ Michel FOUCAULT, *Microfísica del poder*, Madrid, 1978, pp. 48-50.

os axentes do poder señoril eran más ben o adversario: para nada cadra isto co esquema simplista dun filósofo que, aínda que reduce o rol do suxeito como bo estructuralista, amplía sen precedentes o noso concepto de poder.

Realmente, ¿é posible un levantamento colectivo sen que os seus protagonistas se sintan empurrados, dun ou doutro xeito, por unha lexitimación xusticeira? Á hora de estudiar, en cada caso concreto, a vertente xusticeira dunha mentalidade de revolta non abonda con perfilar a toma de conciencia, partindo da praxe social e da tradición oral, cómpre considerar, e moito, a reutilización popular da idea hexemónica da xustiza, procedente da cultura escrita, sobre todo cando as ideas dominantes están en crise, en proceso de recomposición. Tocante á xustiza, como noutr@s temas, a interpenetración da cultura popular e subalterna coa cultura erudita e hexemónica, é un feito indubitable. O concepto gramsciano de hexemonía –fronte á idea anterior de simple coacción–, a inseparabilidade da forza e do consenso, é, pois, unha referencia teórica inexcusable para comprendermos como os dominados participan da cultura dominante, de maneira que as ideas, sentimientos e representacións compartidos son susceptibles de ser, conxunturalmente, usados en beneficio dos grupos e clases subalternos.

É conveniente, polo tanto, porfiarmos nas diferencias entre o uso da xustiza como factor de conservación e como factor de cambio. O primeiro predomina entreméntres o sistema medieval fica estable, e é quen de garantir o exercicio da xustiza en condicións que á xente común lle parecen normais; ten un contido de clase señoril, que Foucault recolle ben, e entraña unha xustiza institucionalizada. O segundo emerxe, desde a base popular da sociedade, conforme a concepción descendente, que puxera nas mans dos señores feudais o poder da xustiza, fracasa; é un fenómeno máis episódico, perifericamente ou nada institucionalizado, que asume no momento da ascensión conti-

dos de clase populares e antiseñoriais, e que basea a súa forza impulsora na mentalidade e na revolta social. Iso é posible porque na Idade Media o derecho e a xustiza non se concibían como algo alleo á sociedade civil, como a tarefa dun Estado e obra dunha vontade racionalizadora exterior, «sino que se confundía con la defensa de la existencia de la comunidad o del honor de la persona»²⁸; estas, ó sentirse ameazadas, fan valer a alternativa de intervención que o derecho consuetudinario, e legal, medieval lles proporciona: o derecho á revolta. O caso é que, sen esta participación ascendente da comunidade, a xustiza pública non lograría imporse doadamente (polo menos en Galicia) a unha xustiza señorial decadente que se negaba a deixar sitio libre a novas realidades, ás novas necesidades da sociedade civil.

Jean Froissartinxuriou ós rebeldes da *jacquerie* e da cidade de París, acusándoos de todo tipo de crimes e delitos²⁹. Actitude descalificadora dos cronistas, e aínda da cultura escrita, abondo habitual, que non obstante pasa a ser un fenómeno marxinal³⁰ cando estudiamos os testemunños que aportan as fontes sobre a revolta irmandiña e das “hermandades” en xeral. O normal é atoparnos con louvanzas ó labor xusticeiro das “hermandades” do tempo de Enrique IV; así, cara a 1592, o padre Mariana escribiu: «Veíanse robos, agravios y muertes sin temor alguno del castigo, por estar muy enflaquecida la autoridad y fuerza de los magistrados. Forzadas por esto las ciudades y pueblos, se hermanaron para efecto que las insolencias y malabros,

²⁸ Manuel GARCÍA-PELAYO, *La idea medieval del derecho*, Caracas, 1962, p. 3.

²⁹ Jean FROISSART, *Crónicas*, Madrid, 1988, pp. 177 ss.

³⁰ En 1622, Malaquías de la Vega, posto de parte do conde de Lemos, escribe sobre a irmandade galega de 1467: «porque aviendosse instituido para librarr a los agraviados, ellos hacian mayores agravios a los pobres, y flacos, y a los poderosos que querian destruir, y contraraçon y justicia, tomaron al Conde de lemos todas sus tierras, destruyendole las fortalezas, y robandole sus bienes, y los de sus vasallos», *Chronología de los jueces de Castilla*, BN, ms. 19418, fol. 341.

dades fuesen castigadas. A las hermandades, con consentimiento y la autoridad del Rey, se pusieron muy buenas leyes para que no usasen mal del poder que se les daba y se estragases»³¹.

Resulta significativo que as actitudes colectivas contrarias ós feitos de 1467, no reino de Galicia, eluden a cuestión da situación da xustiza antes do levantamento popular e, polo tanto, a lexitimación deste como unha masiva posta en práctica do derecho medieval de resistencia; silencio que, no contexto da polémica que seguiu á revolta, equivale claramente a unha tácita confesión.

Orixes populares do Estado moderno

A visión popular e a visión cortesá da xustiza, que converxeron a mediados do século XV posibilitando a revolta galega, veñen de lugares diferentes e apuntan a obxectivos diversos. O padre Mariana reflecte esta distinción cando, na cita precedente, explica que o Rei autorizou as irmandades dándolleis leis para que non se extralimitasen no seu poder. De feito, o mesmo Enrique IV, desde 1458 ata 1460, remite varias cartas ós cabaleiros, cidadáns e demais vasalos do arcebispo de Santiago, Rodrigo de Luna, emprazándoo para que deixasen de agraviar ó arcebispo, a quen debían, “de derecho”, obedecer e pagarlle ás rendas³². Un pouco antes da revolta antiseñorial de 1467, Enrique IV intervén a carón do señor arcebispo contra os vasalos, e intenta envorcar o peso da xustiza real sobre os rebeldes; proba evidente da maleabilidade do concepto medieval do derecho, e de que cando o modelo popular de xustiza se impón na concuxatura de 1467 ten

³¹ «Historia de España», *Obras del padre Juan de Mariana*, BAE, II, Madrid, 1854, p. 163.

³² Arquivo Histórico Diocesano de Santiago, Fondo Xeral, leg. 21, fol. 104, 108, 130 v; sobre esta concuxatura xa falamos ó analizar o derecho de pernada (I. 2).

que superar, ademais do obstáculo da oposición señorial, as resistencias previas dos que sostiñan unha visión digamos progresista pero descendente da xustiza (monarquismo popular *versus* monarquismo cortesán).

Outro exemplo das dificultades que tivo que atravesar a xustiza popular, no seu camiño emerxente, son as resistencias provenientes da mesma irmandade. O 24 de febreiro de 1468, a Junta de Madrigal de la «Santa Hermanadad de los Regnos de Castilla e Leon e Toledo», a petición do conde de Lemos, escribe á «hermandad» de León e do Bierzo para que cesen os «levantamientos contra el dicho conde e suyos», dicindo os máximos dirixentes da «hermandad» castelá que estes levantamentos, cos cercos ás fortalezas, eran tamén «males, e dapnos, e robos, e fuerças», xa que o conde e os seus «eran e son nuestros hermanos»³³; é dicir, un sector da «hermandad», en Castela-León –mais dalgunha maneira tamén dentro do reino de Galicia– non estaba de acordo en fundir a idea da xustiza coa conciencia antiseñorial, perseguindo ós cabaleiros como malfitores, cuestionándose, en definitiva, desde Castela, o uso alternativo e popular do poder da xustiza que se estaba a facer en Galicia e nas súas zonas de influencia.

A finais da Idade Media, os termos “inxusta”³⁴ e “inxustamente”³⁵, eran de utilización corrente na cultura escrita. Sen embargo, na cultura oral, nomeadamente, non nos consta o seu emprego. As ideas dominantes reutilizadas, a

³³ Documento do arquivo particular de Eduardo Pardo de Guevara.

³⁴ «e suplico mandasemos revocar e dar por ninguna la dicha sentencia, como ynjusta e muy agraviada», “1497, carta executoria da Chancillería de Valladolid sobre o preito mº Vilar de Donas / conde de Monterrei”, publica José Luis Novo CAZÓN, *El priorato santiaguista de Vilar de Donas en la Edad Media (1194-1500)*, A Coruña, 1986, p. 473.

³⁵ «sin tener para ello cabsa alguna que justa fuese salvo la malicia de tener á la dicha su parte sin hacienda ynjustamente y pidio ser enmendada la dicha sentencia», “1515, carta executoria do preito Sancha de Lobeira / García Sarmiento”(copia), Arquivo do Museo de Pontevedra, Colección Sampedro, caixa 11.

xustiza, El-Rei e Deus, exprésanse sempre en positivo; os protagonistas da revolta ubicaban estes grandes conceptos no conxunto mental favorable³⁶, sen concibiren unha situación permanente de non-xustiza, o que de seguro non facilitaba o emprego cotián e popular da palabra “inxustiza”.

A paradigmática revolución irmandiña pon en evidencia logo os raigaños populares do Estado moderno, que só pudo imposír ós señores galegos a xustiza pública, peza clave do novo poder, despois de que os populares derrubasen, irreversiblemente, as bases éticas (consentimento) e físicas (as fortalezas) da xustiza señoril. Non son os feudais senón o pobo quen, en Galicia, busca e acada apoio no poder monárquico central na conxuntura de revolta de 1467. O paso na Baixa Idade Media do Rei-xuíz ó Rei-lexislador³⁷, ¿sería posible sen entrar na escena a xente común? Dificilmente. A monarquía absoluta é a solución sintética, a resultante da relación de forzas, que dá unha resposta ás demandas expostas polas clases populares, se ben de maneira parcial e xerárquica –“desde arriba”–, á crise global e ós problemas graves de inadaptación e de falta de consenso que tiña a nobreza que dirixía a sociedade galega no século XV, se ben sacrificando intereses inmediatos dos señores feudais a prol dos intereses máis xerais da poboación, e dos intereses máis a longo prazo da propia clase señoril. No tema fundamental da xustiza, como naqueloutros, ¿que é o uso alternativo e popular senón un mecanismo regulador da sociedade medieval?, que vai coadxuvar na saída á crise baixomedieval pondo os cimentos da modernidade da única maneira posible: contando con tódalas clases sociais en presencia.

A intervención popular neste proceso de transición Idade Media / Idade Moderna –que cómpre rehabilitar his-

³⁶ *Mentalidad justiciera*, pp. 64-80.

³⁷ Manuel GARCÍA-PELAYO, *La idea medieval del derecho*, Caracas, 1962, p. 46.

toriograficamente-, resúmese bastante ben se dicimos que foi unha loita pola xustiza, isto é, unha loita de mentalidades, política e social, unha loita por un obxecto simbólico, e polo poder, e polas rendas e o señorío xurisdiccional, un conxunto de relacións sociais e mentais que estaban, naquel momento, en curso de reestructuración, en estado provisional.

3

VIVA EL REI!*

Xa desde o visigodo Leovixildo (ano 585), ata os Reis Católicos, quitando as parénteses altomedievais¹, o Rei dos galegos non era outro que o rei hispano occidental, que varía segundo avanza a chamada Reconquista e o proceso de unificación política peninsular: Rei de Asturias, Rei de León, Rei de Castela e León, Reis de Castela e Aragón.

Reputación rebelde

En 1466, o cronista da comitiva nobiliar do barón peregrino León Rosmithal, testemuña a extrema sensibili-

* Versións anteriores: “Vive le Roi! Représentation et genèse populaires de l’Etat en Galice au XVème siècle”, conferencia dictada o 5 de febreiro de 1991 no Seminario “Genèse de l’Etat dans l’Espagne médiévale” da École des Hautes Études en Sciences Sociales (París), dirixido por Adeline Rucquois; “¡Viva el Rey! Rey imaginario y revuelta en la Galicia bajomedieval”, *Studia Histórica. Historia Medieval*, Salamanca, 1994 (en prensa); “¡Viva El-Rei! O rei imaxinario na Galicia irmandiña”, *VIII Xornadas de Historia de Galicia*, Ourense, 1995 (en prensa).

¹ Carlos BARROS, "Mitos de la historiografía galleguista", *Manuscrits*, 12, 1994, pp. 246-249.

*3
A
V
7/1/08*

dade dos galegos perante calquera agravio, logo de comentar: «Esta tierra no tiene rey, sino que elige el señor que el parece»². Na véspera do levantamento irmandiño (1467-1469), o acontecemento-eixe da nosa investigación sobre o imaxinario real³ na Galicia baixomedieval, a sona rebelde dos galegos soíase relacionar coas carencias da autoridade real no reino de Galicia. Ausencias reais, habería que dicir: xa estudiamos noutro lugar⁴ como, antes dos irmandiños, durante case un século, os Reis de Castela (Juan I, Enrique III, Juan II e Enrique IV) xamais visitaron Galicia⁵.

Tiña que causar fonda impresión, logo de tanto tempo, vir o Rei en persoa; non dispomos de testemuños directos da viaxe dos Reis Católicos en 1486, pero si da visita do 26 de abril de 1506 de Felipe el Hermoso e Juana I á Coruña⁶: «cuando los de la ciudad vieron las banderas y enseñas de Castilla, se lanzaron en barchas al mar para saber quienes eran, porque jamás hubiesen pensado que el rey hubiese allí llegado: y no obstante que veían las banderas, pensaban fueran mercaderes o peregrinos. Pero cuando supieron que era su rey y su reina, sabe Dios qué alegría hicieron (...) Y estando el pie en tierra, los habitantes de la dicha ciudad se arrodillaron, y allí juraron y reconocieron al rey y a la reina»; despois resulta que non quedaron satisfeitos, máis ben «avergonzados y perplejos»,

² José GARCÍA MERCADAL, *Viajes extranjeros por España y Portugal*, Madrid, 1952, pp. 274-275.

³ A contradicción entre termos é só aparente, tanto se falamos de “real” de “rei” coma de “real” de “realidade”; na mentalidade medieval (mesmo hoxe en día) o imaxinario colectivo (imaxes más realidades inventadas) é unha parte moi importante da realidade cotiá, consonte xa dixemos na Introducción.

⁴ *Mentalidad justiciera*, pp. 26-31.

⁵ Un reflexo da perda de poder político do país galego logo da unificación de León e Castela; conforme o centro de gravidade do Occidente cristián se despraza cara ó Sur (Oviedo, León, Toledo) o reino de Galicia foi perdendo influencia na Corte real.

⁶ José GARCÍA MERCADAL, *Viajes extranjeros por España y Portugal*, Madrid, 1952, pp. 571-572

das respostas da raíña Juana ás demandas presentadas pola cidade: celebrar un acto solemne de xuramento na Igrexa, e que a monarquía non apartase á Coruña da xurisdicción real. Adoitaban os galegos medievais loar ó mesmo tempo que criticar –especialmente os grupos dirixentes– ó afastado Rei; en ámbalas dúas actividades destacou sobradamente Galicia.

O vínculo económico máis importante entre o rei medieval e os seus súbditos, eran os tributos. Galicia no século XV, nos reinados de Juan II e Enrique IV, protagoniza unha rebelión fiscal sen precedentes: «ni el Rey Don Enrique, hermano de la Reyna, ni menos el Rey Don Juan su padre, pudieron sojuzgar aquel reyno como debian; ni los caballeros, ni los moradores dél complian sus mandamientos, ni les pagaban sus rentas, salvo á la voluntad de los que las querian pagar é los tiranos las tomaban é apropiaban á sí»⁷. A acusación do cronista Pulgar abrangue todo o reino, señores e vasallos. As rendas reais más vulnerables ó “non pagar” da maioría son sen dúbida as direcetas⁸, o que provoca constantes e inútiles protestas das Cortes de Castela e León perante o Rei: 1431⁹, 1435¹⁰, 1442¹¹,

⁷ Fernando PULGAR, *Crónica de los Reyes Católicos*, BAE nº 70, p. 356.

⁸ En 1440 descontouse un 13 % ós arrendadores, e en 1455-1456 un 5 %, pola parte non pagada polos galegos dos pedidos deses anos. Miguel Angel LAREDO QUESADA, *La Hacienda Real en Castilla en el siglo XV*, La Laguna, 1973, p. 208.

⁹ «Otrosi suplicamos á vuestra alteza que por quanto, segund somos certificados, enel rregno de Gallizia non han pagado eneste anno nin enel anno de veinte y nueve que pasó lo queles fue repartido e les copo a pagar enel pedido que avuestra merçed fue otorgado», *Cortes de Castilla*, III, Madrid, 1866, p. 102.

¹⁰ «enlo que tanne a Gallizia e Asturias de Oviedo es cosa apartada en que vuestra sennoria ha de prouer, por la rebeldia que contra ellos [recadadores de pedidos e moedas] se falla», ídem, p. 249.

¹¹ «quantias de mrs. que enel rregno de Gallizia son deuidos avuestra sennoria delos pedidos e monedas de doze annos pasados a esta parte por quanto que fasta aquí non son cobrados por causa delos escandalos e bolliçios mouidos en vuestros rregnos e por fauores que les son dados», ídem, p. 404.

1451¹², 1453¹³, 1462¹⁴. O curioso é que os dirixentes dos concellos galegos eran ideoxicamente afins ás oligarquías das cidades de Castela, representadas nas Cortes, en canto a monarquismo, pero seguían, na súa posta en práctica, un camiño ata certo punto contrario, dificultando que o Rei fose «poderoso e fuerte»¹⁵ por razóns políticas (a Galicia retirárselle a súa representación no organismo que decidía os pedidos: o voto en Cortes) e de mentalidade colectiva. As cidades castelás, máis integradas no século XV na monarquía cás vilas galegas, protestaban¹⁶ pero sostíñan economicamente o Rei.

Se o problema dos servicios, pedidos e moedas, era a folga fiscal, no caso das rendas indirectas (alcabalas, dezmos e alfolís do sal) o problema residía na incautación por parte dos «tiranos» (que segundo vimos antes denunciaba, contemporaneamente, Pulgar), isto é, cabaleiros e prelados, co argumento (polo regular, pretexto) de que tiñan para iso mercés do Rei de Castela¹⁷. Así, en 1443 ten lugar un conflicto entre o concello de Pontevedra e o arcebispo compostelán Lope de Mendoza, que quería apropiarse de 20.000 mrs. dos alfolís do sal de Pontevedra, so pretexto de que llo ordenara o Rei por mor de guerras entre cabaleiros dos seus reinos¹⁸, e que para unha virtual

¹² «nunca se han pagado, e si alguna cosa han pagado es tan poco, ca creemos que non bastó para las costas», ídem, pp. 605-606.

¹³ «enbiando les mandar con grandes fuerças e premias e firmezas e penas quelos paguen, e por que ello non pongan dubda, que vuestra alteza lo aya e mande auer por ley. Aesto vos rrespondio que vos otros dezidas bien e lo que cunple ami seruicio, e yo así lo entiendo mandar fazer e executar», ídem, p. 656.

¹⁴ Ídem, p. 736.

¹⁵ Dicían os procuradores casteláns nas Cortes de 1447: «que vuesta merçed esté poderoso e fuerte, teniendo cabdal de dineros e rrentas (...) que non se tomen sus rrentas e pechos e derechos e los pedidos e monedas con que vuestros rreyenos vos sirven», ídem, p. 498.

¹⁶ Véxase por exemplo a nota 30.

¹⁷ Véxase a nota 11.

¹⁸ «por quanto el rey nuestro señor por sus cartas nos enbio mandar que feziesemos gardar e velar nuestras uillas e lugares e fortalezas

participación nelas non tiña cartos das rendas ordinarias arcebispais para armar á súa xente¹⁹. Neste conflito polas alcabalas, dezmos e alfolís de Pontevedra, que comeza en xullo de 1442, cando concello e confrarías se oponen á habitual requisa anual por parte do arcebispo²⁰, o concello vai dispor do certo apoio do recadador maior do Rei das alcabalas de 1444, que amosa o seu desacordo²¹ cando o oficial arcebispal presenta a carta de toma dese ano, xunto coa carta de pago asinada polos cobradores²²; e doutra banda, o cabaleiro Sueiro Gómez de Soutomaior, desde o 1 de xaneiro de 1444 lugartenente das Torres de Pontevedra, que será a espada do señor arcebispo en contra do concello²³, obrigado desta maneira a permitir unha vez máis a ilegal toma das rendas reais. A cidade de Pontevedra tiña, a mediados do século XV, unha chea de conflictos co seu señor xurisdiccional e os cabaleiros do seu partido; cando se trataba das rendas indirectas (que gravaban as mercadorías) do Rei, os oficiais reais estaban ó seu carón, o que non obsta para que o concello, por outro

e asy mesmo que estoviesemos apercebidos con nuestra gente para quando su merçed mandase por rason de algunos debates e escandalos que al presente son en sus regnos e entre algunos condes, señores e cavalleros dellos», *Libro do concello de Pontevedra (1431-1463)*, Pontevedra, 1989, fol. 68r.

¹⁹ «nos son nesçesario ciertas quantias de maravedis e por quanto al presente de nuestras rentas non podemos tan en breve ser socorrido dellos, segun cunple a servicio de dicho señor rey e nuestro», ibidem.

²⁰ «por rason de que nos avemos de aver del rey nuestro señor, ciertos maravedis este presente año de la fecha desta carta de mill e quatrocientos e quarenta e dos años de los quales fasta aqui non nos es fecho libramento alguno», ídem, fol. 65r.

²¹ «diso que as recebia con protestaçon que se lle non fose recebida por los contadores mayores de noso señor el Rey de aver e cobrar os ditos mrs. dos ditos fiees ou do dito Concello», ídem, fol. 72r.

²² O arrendador maior do Rei en Galicia, Pedro López de San Fagund, aceptando a situación, exculpa ó concello e os seus cobradores de toda responsabilidade: «obligou si e seus bees de quitar e relevar ao dito Concello e fiees das ditas alcavaladas de toda perda e daphno que por rason da dita thoma lles viese e faleçese», ídem, fol. 73r.

²³ De seguido o cabaleiro Sueiro substitúe o concello na administración de xustiza e no control dos muros e portas da vila, ídem, fol. 69v.

lado, participase conscientemente –desde 1429– na rebelión fiscal das cidades galegas contra os pedidos reais.

Dobre función

O reino medieval de Galicia estaba superseñorializado, non quedaba terra sen señor, praticamente non existían dominios reais, e as cidades reguengas como Betanzos e A Coruña sufrían continúas ameazas por parte dos cabaleiros –os verdadeiros reis de Galicia– cando non llevas entregaban a eles por mor das mercés dos reis trastámaras. Nestas duras circunstancias, os vasalos precisaban abondo ampararse no Rei na loita primordial contra os señores, cabaleiros e prelados, sen deixar, cando menos nas cidades, de botar leña ó lume ano tras ano no conflicto fiscal de Galicia coa Coroa de Castela. Por sorte, na percepción imaxinaria colectiva da xente as contradiccions aparentemente racionais resultan ben admisibles; o propio monarca estaba movido por intereses e impulsos alternativamente diverxentes / converxentes cara ós grupos e classes sociais galegos.

Desde principios do século XV, as cidades galegas deixan de estar presentes nas Cortes de Castela e León²⁴. Zamora representará desde aquela o reino de Galicia, salvo o caso extraordinario das Cortes de Salamanca de 1465, onde Joan Branco (o máis sonado dirixente irmánido, dous anos máis tarde) representou a Betanzos e a Galicia²⁵, demandando moi probablemente de Enrique IV a extensión a Galicia da recén creada “Hermandad” dos reinos de Castela e León. O mesmo fará o concello de Ourense, que tanto xustifica o non pagamento dos pedidos

²⁴ As ausencias de Galicia nas Cortes e as ausencias do Rei en Galicia, ó longo do século XV, veñen sendo as dúas caras da mesma moeda.

²⁵ César OLIVERA SERRANO, *Las Cortes de Castilla y León y la crisis del reino (1445-1474). El registro de Cortes*, Burgos, 1986, p. 295.

acordados polas Cortes a causa da ausencia tradicional de Galicia nas Cortes («pues llamados non fueron nin por ellos otorgado, non son obligados de derecho de lo pagar»), como pide a Enrique IV que envíe «corregidores» e permita a formación de «hermandades» para defender os seus intereses en Galicia: «e para defender vuestras rentas e derechos e villas e juridiciones»²⁶.

Esta dobre relación co Rei, ora de sostén, ora de crítica, é extensible a tódolos grupos sociais galegos, e reflekte a dobre función da monarquía medieval: 1º) garantir a orde establecida, defensa do sistema señorial, hexemonía dos feudais e vixencia do sistema trifuncional; 2º) garantir o equilibrio e a unidade social, rol arbitral que entraña o mantemento da xustiza, da paz e da seguridade nos seus reinos. A *Segunda Partida* de Alfonso X «fable de los Emperadores, e delos Reyes, e delos otros grandes Señores dela tierra, que la han de mantener en justicia, e verdad»; o Rei era o primeiro entre os señores tocante a obligacións xusticeiras e dereitos señoriais, pero se os señores que estaban por debaixo del incumprían os seus deberes perante os vasalos, o Rei asumía de contado –se podía– a segunda función arbitral. As xentes de Galicia que identifican, contra 1467, os señores de Galicia como os malfeiteores do reino, acúsanos así mesmo de traizar ó Rei, máximo representante do sistema social e mental feudal: «se llebantaran por mandado del dicho Rey e por su servicio, porque dezian que los caballeros destonçen no querian obedescer al rey e dezian que azian dellas [as persoas que andaban na irmandade] muchos males que robaban y

²⁶ «avian entrado algunos caballeros e otras personas poderosas e tomado asi a la vuestra cibdad de la Curuña como a la vuestra villa de Betanzos (...) entonces oymos desir que los cavalleros en sus tierras e señorios e sacadas han e llevan e mandan llevar los maravedis de las alcavalas que rentas sus tierras», publica José GARCÍA ORO, *Galicia en la Baja Edad Media. Iglesia, señorío y nobleza*, Santiago, 1977, pp. 246-248.

mataban e se acogian a la dichas fortalezas»²⁷. Enrique IV, pola súa banda, logo de que os señores o destronasesen simbolicamente na chamada farsa de Ávila (5 de xuño de 1465), convértese tamén en acusador e chama ás cidades e ó pobo a pórse da súa beira contra os cabaleiros desobedientes: láiase dicindo que «crie hijos y puselos en grande estado, y ellos me menosprecian», e toma medidas pois «mando despachar sus cartas para todo el reino a todos los estados, notificandoles la gran maldad de los cabaleiros que se avian levantado contra el y alçado por rey a su hermano, para que viniesen a servir y le ayudasen a los destruir, prometiendo mercedes, exenciones, libertades y franquezas»²⁸. Esta chamada a «destruir» ós cabaleiros inimigos do Rei pode chegar a inverter a primeira función de defensa da orde señororial asumida pola monarquía: así aconteceu na Galicia irmandiña²⁹.

Nas relacións mutuas de apoio, entre Enrique IV e os concellos urbanos, hai algunha diferencia entre Galicia e Castela-León. No segundo caso son habituais as queixas das cidades de que o Rei, ou o seu valido, imponían os nomes dos procuradores a Cortes, impedindo a súa preceptiva elección polas cidades³⁰. No caso galego, unha

²⁷ Publica Ángel RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *Las fortalezas de la Mitra compostelana y los "irmandiños"*, Pontevedra, 1984, p. 506.

²⁸ Juan TORRES FONTES, *Estudio sobre la "Crónica de Enrique IV"*, del Dr. Galíndez de Carvajal [ppo. s. XVI], Murcia, 1946, pp. 240, 242.

²⁹ Di nas probanzas do preito Tabera-Fonseca un zapateiro de Santiago: «se abian quexado al rey don Enrique que al dicho tiempo cree que reinaba y dezian quel dicho rey les mandara que pues que les que hazian mal quelllos se llevantasen a una y destruisen a los dichos caballeros y les derrocasen las dichas sus fortalezas», *Fortalezas*, p. 345.

³⁰ As Cortes de 1462 protestan: «vuestra merced por muchas vezes en grand dapno delas dichas ciudades e villas e logares e en quebrantamiento de sus buenos usos e costumbres prouee delas dichas procuraciones e faze merced dellas a algunas personas syn ninguna elección nin nombramiento que para ello ayan delas dichas ciudades e villas e logares», *Cortes de León y Castilla*, III, p. 729; véxase tamén César OLIVERA, op. cit., p. 113.

determinante conciencia antiseñorial³¹, ergue o ton das críticas ó Rei polas súas accións ou omisións. Logo da gran revolta de 1431 contra os Andrade, un procurador da vila de Ferrol, chamado Pedro Padrón, preséntase dante de Juan II en Zamora, alarmado polas novas de que ía entregar a vila a Pedro Fernández de Andrade, asegurando que Ferrol era vila reguenga e revoltándose altivamente, como cando dixo: «no consiento en ninguna ni alguma gracia e merced que de la dicha villa é su tierra sea fecha al dicho Pero Fernandez, é protesto que si lo es ó fuere fecha, que sea en si ninguna, é de ningun valor»³². O mundo ó revés: o representante do concello de Ferrol nega arroutadamente a soberanía legal do Rei, pondo por diante del: a defensa dos usos e costumes do concello, a condición reguenga da vila, a loita en resumidas contas contra a servidume dos Andrade.

Algo máis de vinte anos despois, nas portas da insurrección irmandiña, tócalle ó concello de Ourense³³ facer responsable a Enrique IV de que os cabaleiros de Galicia, «por mengua de la justicia», ocupasen so pretexto de encomedas rendas e vasalos á Igrexa (escribiron e logo borraron no documento: «por Vuestra Alteza no eran defendidas»); de que houbese guerras constantes entre os cabaleiros de Galicia, «por mengua de vuestra justicia et por Vuestra Alteza non aver remediado en todo ello (...) de lo qual todo a Vuestra Señoria es muy grand cargo de conciencia»; de que, «seyendo el dicho vuestro regno robado e perdidio e desgastado e destruydo», non son obligados a pagar os pedidos: áinda non o saben ben os protagonistas, pero, en realidade, están xustificando algo máis

³¹ Véxase o seguinte apartado (II. 4).

³² Publica Benito VICETTO, *Historia de Galicia*, VI, Ferrol, 1872; ed. facsímil, Alvarellos, 1979, p. 39.

³³ José GARCÍA ORO, op. cit., pp. 246-247.

cós trinta e seis anos de rebeldía fiscal: están autolexitimados a revolta armada antiseñorial de 1467, naturalmente en nome do Rei.

A relación campesiños-Rei é menos política, más indirecta e imaxinaria, cá relación cidades-Rei. Os oficiais reais adoitan sentenciar nos preitos entre campesiños e señores en favor destes últimos, pero máis a miúdo do que se matina agroma a segunda función, actuando a xustiza do Rei como limitadora dos excesos feudais. Deste xeito, en 1385, o alcalde maior de Galicia por Juan I de Castela, García Gómez, como «merino e alcalde del Rey, e así como amigo arbitro arbitrador amigable componedor», sentencia a prol dos campesiños do couto de Aranga e contra o mosteiro de Sobrado (a quien se lle seguen reconociendo a propiedade e xurisdicción do couto), anulando dereitos feudais abusivos (entre os cales está o dereito de pernada)³⁴ e satisfacendo outras reivindicacións (pacer o gando, cortar madeira): «porque ellos an de pagar fueros ciertos al dicho moesterio é an de pechar al Rey e non pueden aver de sus heredades con que lo podiesen cumplidamente pasar, porque es provecho del dicho moesterio que los vasalos sean mas ricos porque entonces dellos pueda aver mas servizio»³⁵. Unha perfecta e ben racional argumentación da segunda función real, que a longo prazo beneficia tamén ós señores feudais, segundo intenta convencer o representante real ó mosteiro de Sobrado.

Nas condicións dunha Galicia onde mandaba o señor máis forte, a base do monarquismo campesiño –e desde logo urbano, consonte vimos– era acudir ó Rei para liberarse dun agresivo dominio señorial³⁶; ser libres na Galicia baixomedieval viña sendo o mesmo que ser do Rei; ainda que o Rei non quixese (caso de Ferrol en 1432), os

³⁴ Segundo vimos no apartado I. 2.

³⁵ Publica Benito VICETTO, op. cit., pp. 61, 63.

³⁶ No próximo apartado (II. 4) volveremos sobre isto.

galegos querían vivir en lugares reguengos. A extrema debilidade do poder real, na Galicia do século XV, axuda a explicar esta identificación liberdade-reguengo. Por exemplo, en 1481, os campesiños vasalos do mosteiro de Celanova tratan de se liberar das obrigas feudais asegurando seren de reguengo; nas probanzas do preito³⁷, uns din que «senpre oyra diser que eran realengos» e estouotros, como o clérigo Lourenço Peres, din que os ditos concellos do val de Celanova «os dera El Rey por seus priuilejos ao mosteiro de Celanova». O procurador do abade de Celanova presenta, ó cabo das declaracíons orais, tres documentos reais en pergamiño que demostran a antiga concesión do val ó mosteiro. Mais, para os vasalos rebeldes tanto tiña, non só porque lles conviña non recoñecer legalmente a xurisdicción monacal, procurando enfrentar tradición oral con tradición escrita, senón, e sobre todo, porque crían dalgunha maneira nun Rei imaxinario que os faría libres.

Coñecían o nome

Na véspera da revolución da Santa Irmandade, ningún vira ó Rei en Galicia na súa propia persoa, pero coñecían polo menos o seu nome?

Escribindo, en 1593, sobre un arcebispo medieval de Compostela que tivo que demitir pola rebeldía dos seus vasalos «indómitos y malos», o párroco de Rianxo, Amaro González de Vilanova, aclara que «no le querian obedecer, porque en aquellos tiempos pienso no tenian temor de Dios y al rey no lo conocian sino en el nombre y no solo allí [arcebispado de Santiago] pero en el reino»³⁸. Atopamos de novo a correlación rebeldía galega e falta de

³⁷ Publica Xesús FERRO COUSELO, *A vida e a fala dos devanceiros*, I, Ourense, 1967, pp. 157, 164, 168, 177.

³⁸ Publica Manuel Murguía en *Boletín de la Real Academia Gallega*, VI, A Coruña, 1913, p. 210.

autoridade real (na súa primeira función), pero interesa más vermos como reflecte a tradición baixomedieval as ausencias físicas do monarca ó facer mención de que os galegos só o coñecían polo nome: o caso é que nin iso era certo, se consideramos o conxunto da poboación.

A inmensa maioría das testemuñas do preito Tabera-Fonseca non nomean a Enrique IV cando son preguntados, en 1526-1527, sobre o trato deste coa xente irmadiña. Soamente 38 das 204 testemuñas falan do Rei que había en Castela, no intre do levantamento, como o «Rey don Enrique»³⁹, sempre para afirmar que mandara formar a irmadade, derrocar as fortalezas e/ou desautorizar a súa posterior reconstrucción⁴⁰.

Vexamos a composición deste grupo de testemuñas monarquistas: doce son das clases medias –escudeiros (5), clérigos (3), mercaderes (2), rexedores (1), escribáns (1); trece son labradores (9), artesáns (2) e pescadores (2); e quedan outros trece que soamente constan categorizados como vecíños, urbanos e rurais. Se ben se perde este equilibrio entre xente traballadora e clases medias, ó relacionarmos estas cifras co conxunto das testemuñas⁴¹, podemos falar atinadamente de elites informadas pertencentes

³⁹ Por exemplo, o veciño de Cambados Juan Martínez el viejo: «dezian que el rey don Enrique a suplicación del pueblo los mandara que derrocasen las dichas fortalezas e que ansi hera publica voz e fama en la dicha tierra entre la dicha gente que lo susodicho se hazia por mandado del dicho rey e que todos dizian que muchos días oviese el dicho rey por ansi lo aver mandado», *Fortalezas*, pp. 532-533.

⁴⁰ Trinta e seis destas testemuñas coñecedoras do nome do Rei foran elixidas por Fonseca; os representantes de Tabera, que negaban a existencia das cartas de Enrique IV en favor dos irmadiños, nin tan sequera pronuncian o seu nome cando fan a pregunta pertinente ás súas testemuñas. *Fortalezas*, p. 32.

⁴¹ As 12 testemuñas das clases medias son o 21,4 % da totalidade do mesmo sector no preito T-F, e as 13 testemuñas populares o 11,8 %; mentres que o 27,5 % no conxunto das testemuñas son do primeiro grupo, e o 54 % do segundo, ó revés; en total, os grupos medios están sobrerepresentados no subconxunto de testemuñas politicamente informadas.

a dous bloques sociais: 1) unhas clases populares, maiormente campesiñas e iletradas⁴², que se elevaron politicamente ó tomaren parte activa no levantamento social de 1467 contra as fortalezas e os señores⁴³; 2) e, ante todo, unhas clases medias, maiormente urbanas (nove das doce testemuñas) e letradas⁴⁴, que participando máis de cotío na vida política, practican un monarquismo político ben consciente dos intereses, ora converxentes ora diverxentes, co Rei, que tanto pactan como critican, que obedecen pero –cando lles peta– non cumplen; están ben representadas polos concellos de Pontevedra e Ourense, que máis arriba vimos como procuraban poñer ó Rei da súa banda nas confrontacións cos señores de Galicia.

Intelectualmente, estaba ó alcance destas clases medias, tendencialmente burguesas, saber da diferencia entre monarquía e república como sistemas de governo. Catro anos antes de estalar a revolta irmadiña, en 1463, as crónicas reais falan dunha revolta antiseñorial e antimonárquica, en Sevilla, onde os rebeldes pretendían supostamente implantar a república porque non querían estar suxeitos nin ó Rei nin a señor ningún⁴⁵. Sempre segundo as fontes

⁴² O 100 % destas testemuñas son analfabetas, non saben asinar.

⁴³ O 23 % das testemuñas deste grupo participaron persoalmente na revolta, e un 69 % foron testemuñas oculares cando nenos, fronte a un 10,2 % e un 41,6 %, respectivamente, no conxunto de preito T-F.

⁴⁴ O 91,6 % (todos menos un mercador) deste grupo son alfabetos.

⁴⁵ Enrique IV presentouse en Sevilla e mandou aforcar ós xefes, «para memoria y escarnimiento», logo de saber «que intentaron pasar a cuchillo la nobleza y a los eclesiásticos sino todos lo que se declarasen pa la parte contraria Para sin estorbo alcarse con la ciudad y acer la Republica negando la obediencia al Rey», Jerónimo de la CRUZ, *Historia del Sserenísimo Rey D. Henrique Quarto*, Biblioteca Nacional, ms. 1350, fols. 116v-117r; é moi posible que o termo «república» fose introducido polo monxe xerónimo a mediados do século XVII, pero o concepto estaba xa en Diego Enríquez del Castillo, contemporáneo dos feitos: «se avía de alzar con la ciudad y hacerla comunidad (...) para que de ali adelante no fuesen sujetos al Rey ni reconociesen señor ninguno», *Crónica del Rey Don Enrique el Cuarto*, BAE nº 70, p. 131; no século XV a identificación comunidade-república era de uso corrente.

citadas, obviamente parciais e de seguro esaxeradas. De calqueira xeito, queda claro un virtual republicanismo no horizonte mental da época, moi temido pola monarquía: o cal reforza a orixinalidade irmandiña como revolta antiseñorial e pro-monárquica⁴⁶. Curiosamente, os revoltados apoiaban⁴⁷ o novo arcebispo Fonseca⁴⁸ de Sevilla, quen desobedece a Enrique IV non querendo facerse cargo do arcebispado de Santiago, deixándolle ó seu tío, o vello Fonseca, a cadeira de Sevilla, que el deixara para tomar a mitra de Compostela, ocupada polos cabaleiros, e a cidade de Santiago, para o seu sobriño...

Os dous sectores minoritarios, informados politicamente, amósanse sabedores do baleiro de poder existente na Coroa de Castela, no momento de se erguer a grande irmandade, o que, desde logo, influíu para que as cidades insistisen unha e outra vez, entre 1465 e 1467, na demanda de irmandades para Galicia, así como, nalgúnha medida, para que campesiños, oficiais e pescadores comezasen na primavera de 1467 a derrocar tódalas fortalezas do reino de Galicia, “excedendo” sen dúvida a permisión inicial que tiñan de Enrique IV, daquela en plena guerra civil (1465-1468) cos nobres de Castela (e de Galicia) que o destronaran en Ávila elixindo por Rei ó seu irmán Alfonso de quince anos.

Consonde recordan algúns, sesenta anos despois, a convxuntura de inestabilidade política en 1467, que provoca o levantamento tanto por activa (deterioro grave da situación da xustiza, a paz e a seguridade) como por pasiva

⁴⁶ Monarquismo que axuda a explicar que non houbese represión en 1469; a actitude de Enrique IV non só foi radicalmente distinta na Galicia irmandiña verbo de Sevilla en 1463, tamén contrasta coa actitude de Juan II na revolta de 1431 nas terras de Andrade.

⁴⁷ «al tio favorecian los eclesiásticos y cavalleros al sobrino el pueblo», Jerónimo de la CRUZ, op. cit., fol 116r.

⁴⁸ Pai do así mesmo arcebispo Fonseca do preito de 1526-1527, e grande inimigo dos irmandiños, entremontes estes mandaron no seu arcebispado, se ben se reconcilia con eles a partir de 1469.

(oportunidade excepcional para unha revolta necesaria), foi percibida en Galicia de maneiras diversas:

1) *Non había Rei*. Alonso Carballo, campesiño de San Salvador de Sobradelo, «no save» se a xente da irmandade tiña mandato real porque «entoncés no abia rey ni los caballeros daban nada por el ni osaban yr de Pontevedra a Santiago ni de Santiago a Pontevedra pero que no save si en Castilla lo abia pero que no daban nada por el los caballeros»⁴⁹. Os «no save» desta testemuña, moi contraria ós irmandiños, son xeitos de dicir “non”... con retranca: ten claro que en Galicia non existía daquela autoridade real (carencia da primeira función), privación que, unha vez máis, se vincula coa inseguridade nos camiños; dubida do que pasa en Castela, pero en ámbolos dous casos –Galicia e Castela– sabe, e maniféstao abertamente, que os cabaleiros (cos cales se aliña) estaban contra aquel Rei que, segundo os favorables, permitira a obra xusticeira antifortaleza e antiseñorial da Santa Irmandade galega.

2) *Había Rei mais non reinaba*. Para Pedro Touton, mareante de Pontevedra, algo contrario ós irmandiños, a falta de autoridade real prolóngase logo de 1469, porque –di– Fonseca ben pudo esixirles pola forza ós revoltados a reedificación das fortalezas, posto que «hera tempo de guerra aunque abia rey, mas no reinaba»⁵⁰. Dito doutra forma, reinaba a lei do máis forte porque o Rei non exercía a segunda función (que non se restablece, ós ollos da xente galega, ata os Reis Católicos). A verdade é que os señores hai tempo que viñan actuando así, «el que mas podia mas tenia y mas hacia»⁵¹, salvo a maior parte dos señores eclesiásticos –coa excepción do arcebispo de Santiago– que ó igual cá monarquía, buscan o sostén popular para poder vencer á todopoderosa nobreza laica galega.

⁴⁹ *Fortalezas*, p. 231.

⁵⁰ *Fortalezas*, p. 81.

⁵¹ *Mentalidad justiciera*, pp. 70-75.

3) Non había Rei porque estaba cercado. Para Ares de Rigueira, escudeiro de Lugo, contradictorio-ambiguo cara ós irmadiños, malamente puido Enrique IV darles o permiso: «no pudo mas hazer por causa que lo tenian cercado en Tordesillas... los grandes e caballeros de su reino»⁵².

En efecto, Enrique IV pasou por «prision, ù opresion en que le tuuieron los Infantes en Tordesillas», pero tal feito aconteceu antes do 16 de xullo de 1465⁵³, data na que o dito Rei premiou a un cabaleiro galego, Álvaro Pérez Osorio⁵⁴, conde de Trastámara, co marquesado de Astorga, por liberalo do dito cerco e por lle axudar a seguir na batalla de Olmedo⁵⁵. Os documentos reais en favor da irmandade galega, ós que fan referencia a maio-ria das testemuñas do preito Tabera-Fonseca, son do ano 1467 en diante, en todo caso posteriores á prisión en Tordesillas, polo tanto, ben puido Enrique IV asinalos.

O que máis nos interesa da declaración de Rigueira non é tanto a precisión en canto a datas e feitos, sempre difícil en historia oral, coma a mentalidade que fica debaixo, neste caso a impresión, conxuntural e colectiva, dun Rei sen poder real que tiña na súa contra ós señores cabaleiros (*leit motiv* no que cadran todos, sexan favorables sexan contrarios).

4) Había douis reis. Para Afonso Fruitoso, notario de Pontevedra, bastante favorable ós irmadiños, a situación en 1467 era a seguinte: «abia dos reis en Castilla, el dicho rey don Enrique e el rey don Alonso su hermano e quel dicho rey don Enrique hestaba al tienpo mal con los caballeros de Castilla porque ellos abian llebantado por

⁵² *Fortalezas*, p. 134.

⁵³ Juan TORRES FONTES, *Itinerario de Enrique IV de Castilla*, Murcia, 1953, p. 182.

⁵⁴ Precisamente o nobre amigo que os irmadiños tiñan máis preto do rei Enrique: era irmán dun dos seus capitáns fidalgos más coñecidos, Pedro Osorio.

⁵⁵ Felipe de la GÁNDARA, *Armas y triunfos. Hechos heróicos de los hijos de Galicia* [1662], Santiago, 1970. p. 381.

rey al dicho don Alfonso su hermano y por esto dezian quel mandara llebantar las dichas gentes comun de sus Reinos en la dicha sancta hermandad contra los dichos caballeros»⁵⁶. Unha visión política, racional, abondo correcta da situación bicéfala na Corte, e da relación entre a guerra civil e o levantamento antiseñorial e pro-monárquico en Galicia, que aínda habería que matizar nun punto clave: a propia iniciativa dos populares galegos á hora de revoltarse, que vai máis alá das intencións políticas conxunturais de Enrique IV, cuestión na que insisten, teimosamente, os contrarios á irmandade ata o extremo de negaren as evidentes autorizacións reais das diferentes fases da revolta.

Non vai estrañarnos que as dúas primeiras testemuñas, máis vagas e mesmo contrarias á irmandade de 1467, non saiban o nome do rei Enrique, ó contrario das dúas restantes, que fan referencias a feitos históricos más concretos, sobre todo o notario Fruitoso, o máis favorable á Santa Irmandade (viuna actuar sendo neno en Pontevedra e Santiago), que ata nomea ó rei rival Alfonso (Alfonso XII para os seus partidarios).

A Santa Irmandade do reino de Galicia, que Enrique IV concede contra febreiro de 1467, logo de varios anos de resistencia dos señores galegos⁵⁷ (foi creada en Castela cara a 1464), co fin de perseguir malfeiteiros e gardar a orde pública, “excede” axiña as atribucións xudiciais e policiais outorgadas, pero xamais deixa de sustentar a Enrique IV contra o príncipe Alfonso. Nas dúas causas, “excesos” e lexitimismo, destaca bastante Galicia do conxunto da Coroa de Castela e León.

Con anterioridade á formación da irmadade galega, en novembro de 1466⁵⁸, ten lugar a Junta de Fuensalida

⁵⁶ *Fortalezas*, p. 405.

⁵⁷ *Mentalidad justiciera*, p. 87.

⁵⁸ Juan TORRES FONTES, *El príncipe don Alfonso, 1465-1468*, Madrid, 1971, pp. 150-151.

das “hermandades” de Castela e León, de grande importancia para Galicia: porque desde alí se convoca a Junta de Medina de abril de 1467 (a primeira á que asistirán deputados galegos), e porque os «capítulos de Fuensalida» van rexer o funcionamento da Santa Irmandade do Reino de Galicia⁵⁹. Pois ben, os axuntados en Fuensalida adoptan unha actitude politicamente neutral ante o feito consumado dunha dobre monarquía e, dirixíndose a Enrique IV, acordan: «Otrosy fablose en la pacificación de los Reynos, y sobresto que vuestra señoría fuese requerido, e asimismo lo fuese vuestro hermano y lo fuesen los jueces, que entre vos otros señores entienden, para que se diese orden en las pas destos dichos Regnos, e cada uno de vos otros señores oviese su justicia»; proseguindo ameazadores «y en el caso que por esta via non se fisiese, las santas hermandades, en nombre destos Regnos, tyeren terminando de ver esta justicia por las mejores vyas que pudieren»⁶⁰. Isto último é o que van facer as irmandades en Galicia, pero sen deixaren de tomar partido polo rei Enrique con moita más forza⁶¹ cás “hermandades” castelás, o cal influíu, por suposto, na boa disposición de Enrique IV cara ós acontecementos galegos, que tamén para el xurdiron como feitos consumados; non esquezamos que, en 1467, o poder do rei Enrique era más que nada nominal, simbólico: más que nunca baseábase nas mentalidades colectivas.

⁵⁹ Cóntanolo unha das nosas fontes ben informadas, Afonso do Campo, un escudeiro de Lugo que participou persoalmente na insurrección: «dezian quel rey don Enrríque fiziera unos capítulos en Fuensalida e que aquellos capítulos binieran al dicho Reino de Galizia para que la gente se regiese y gobernase por ellos e que por ellos se regia», *Fortalezas*, p. 481.

⁶⁰ Publica Tarsicio AZCONA, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y reinado*, Madrid, 1964, p. 98.

⁶¹ Tamén con menos compromiso: o escenario da guerra quedaba ben lonxe de Galicia: non temos datos que indiquen unha intervención militar das irmandades galegas, en Castela, para axudar ó bando enriqueño.

Descoñecían o nome

O 81 % (166 sobre 204) das testemuñas directas e indirectas do preito Tabera-Fonseca, maiormente populares, non se refiren ó Rei que gobernaba nos tempos da grande irmandade como don Enrique. Traen á memoria tódolos nomes que protagonizaron aqueles feitos, e os seus prolegómenos: víctimas e malfeiteiros; fortalezas, cabaleiros e prelados; alcaldes, deputados, capitáns e cuadriileiros irmandiños; vilas e aldeas...; pero non se lembran para nada do nome do Rei de Castela. Desde o punto de vista das mentalidades colectivas, este silencio é mesmo más importante cos saberes ó respecto das elites informadas: afecta á grande mayoría da poboación, que tivo nos acontecementos de 1467 un protagonismo básico, directo.

Para nós que eles non dicían o nome do Rei porque non o sabían. Algunhas testemuñas, pouco ou nada sospitosas de hostilidade cara ós irmandiños, reconécenlo francamente: «lo que fazia la dicha hermandad hera por boz y en nonbre del rey y por su mandado e que ansi lo dezía publicamente y hera ansi la publica boz e fama en el dicho tiempo (...) e que no hes acordado del nonbre del rey que al dicho tiempo reinaba mas de quanto hes acordado que no fue en tiempo del rey don Fernando de gloriosa memoria que aun hestonçes no reinaba»⁶². Ou sexa, a tradición oral irmandiña non transmitía o nome de Enrique; de Fernando o Católico aínda se lembraba, persoalmente, a testemuña precedente: correspondía o seu reinado coa súa madurez biolóxica. Outra testemuña, dez anos máis vella, que participou nos derrocamentos, tampouco se lembra do rexio nome⁶³: «los azian por mandado del rey

⁶² Afonso de Jesús, zapateiro de Padrón, testemuña dobre e ambigua no preito T-F, que viu os feitos de 1467, *Fortalezas*, p. 547.

⁶³ É verdadeiramente notable porque, ámbolos dous, respondían a unha pregunta (a terceira do primeiro interrogatorio de Fonseca) que oían antes de contestar, e onde se mentaba explicitamente ó «rey don Enrique que estonçes reinaba» (*Fortalezas*, p. 266): unha proba máis da autonomía mental das testemuñas respecto dos preguntadores.

que estonçes reinaba quel testigo *no hes acordado como se llama* e que ansi fechos los dichos alcaldes e cadrilleros de la dicha hermandad...»⁶⁴. A memoria é, como ben sabemos, selectiva, despreza os datos superfluos; para o modelo abstracto de Rei, imperante no imaxinario popular galego a mediados do século XV, sobraban, pois, os nomes concretos. Tanto lles tiña como se chamaba o Rei de Castela no intre da revolta, o certamente esencial, porque tiña unha grande trascendencia práctica, era a crenza nun Rei que aprobaba facer a revolución contra as fortalezas e os cabaleiros traidores; as cartas reais que viñan reforzar a representación mental dun Rei xusto –segundo a visión popular– caían coma auga de maio pero non eran responsables da fabricación dunha visión colectiva que fora formada a través dos séculos.

Abondaba logo con dicir “El-Rei”, o resto poñía a imaxinación histórica compartida por unha masa rural e urbana de campesiños, pescadores e oficiais, iletrados pero non parvos, que practicaban un monarquismo (mellor áinda: realismo) baseado na fe colectiva nun rei imaxinario, inventado, ideal, xusticeiro. Crenza popular polo demais fomentada polo monarquismo oficial da cultura *savante*.

Nas *Partidas* (II, 14, 26) defínense as dúas funcións reais cunha metáfora organicista conforme a cal o Rei era tanto a cabeza coma o corazón do pobo. Como cabeza «todos los del reyno, se mandan, e se guian por el seso del Rey: e por esso es llamado cabeza del pueblo». Como corazón –que «esta en medio del cuerpo, para dar vida igualmente a todos los miembros del»– do pobo: «assí puso dios al Rey⁶⁵, en medio del pueblo, para dar igualdad, e justicia, a todos comunamente, por que puedan biuir en paz». Certamente, identifícase pobo con tódolos

⁶⁴ Pedro de Vigo, ferreiro de Santiago, bastante favorable, *Fortalezas*, p. 300.

⁶⁵ Obsérvese a maiúscula.

súbditos, pero resulta así mesmo evidente o sentido igualitario da segunda función real de garantir a xustiza, a paz e seguridade para todos, tamén para a xente común, sobre todo para a xente común (tal é a intención do lexislador), os populares no sentido restrictivo de pobo que neste traballo estamos a utilizar⁶⁶.

A lectura autenticamente popular, desde abaixo, da ideoloxía monárquica, que se xesta cando se divulga e metamorfosea en mentalidade colectiva, e que aflora ante todo nas convxunturas de revolta social, non é por suposto privativa da Galicia baixomedieval. Hilton fala dos rebeldes traballadores ingleses de 1381 como detentadores dunha «concepción clara aunque ingenua de una monarquía popular (o monarquías regionales), sin intermediarios entre el rey y su pueblo»⁶⁷. Este monarquismo popular visto como ideoloxía política, é dicir, como conxunto claramente articulado de ideas explícitas e racionais, semella inxenuo (presupón a boa fe nos demás) pero non desde o punto de vista dunha mentalidade política, onde sentimentos, imaxinarios, inconscientes e prácticos xogan o seu papel á beira da conciencia clara⁶⁸. A xente común irmandiña dálle a volta á relación pobo-Rei, pon o corazón no lugar da cabeza, operación imaxinaria, e inconsciente para a maioría, pero non inxenua: ¿seica non sabían os campesiños, oficiais artesáns, pescadores e mariñeiros, que os que mandaban na práctica en Galicia eran os señores feudais? Dita convicción, procedente da experiencia, levábanos a incidirem aínda máis na visión tradicional-popular

⁶⁶ “Pobo”: conxunto de clases subalternas vinculadas ó traballo manual no campo, no mar e nas cidades; o concepto medieval máis próximo é o de “xente común”.

⁶⁷ Rodney HILTON, “Sociedad campesina, movimientos campesinos y feudalismo en la Europa medieval”, *Rebelión campesina y cambio social*, Barcelona, 1978 (Londres, 1974), p. 125.

⁶⁸ Carlos BARROS, “Historia de las mentalidades: posibilidades actuales”, *Problemas actuales de la Historia*, Salamanca, 1993, p. 49.

dunha monarquía “sen intermediarios”, quérese decir “sen señores”⁶⁹: van xuntas logo a utopía antiseñorial (vivir sen señores) e a utopía pro-monarquía popular (rei imaxinario), ben activas ámbalas dúas na revolución de 1467.

A «gente común toda en hermandad»⁷⁰ –denominación contemporánea dos irmandiños–, salvo raras excepcións, analfabeta, estaba animada por unha vigorosa mentalidade de revolta (xusticeira, antifortaleza, antiseñorial, monarquista e providencialista), combinación complexa de ideas, imaxes e sentimentos, crenzas e tradicións, factores inconscientes e comportamentos colectivos de grande eficacia histórica, máis valiosa para comprendermos a revolta irmandiña, e a fin da Idade Media en Galicia, cá función político-ideolóxica das elites informadas, dependente sempre da dita mentalidade global para a súa posta en práctica.

Tocante ás tenaces que o pobo irmandiño, por un lado, e os Reis de Castela, polo outro, aplican sobre o vello poder nobiliario en Galicia, causando a súa creba a partir dese punto de non-retorno que é 1467, hai que recoñecer o rol táctico duns dirixentes urbanos e rurais, saídos das clases medias –sobre todo na fase formativa da irmandade– ou da xente común –sobre todo no inicio dos derrocamentos–, aínda que que é moito máis esclarecedor, pola súa excepcionalidade histórica⁷¹, para unha compresión profunda das causas e das consecuencias da revolta irmandiña, considerar o rol táctico e estratéxico da xente normal: a grande maioría dos irmandiños cre realmente, na primavera da revolta, nese Rei xusticeiro que os axudaba

⁶⁹ Véxase o seguinte apartado sobre a conciencia antiseñorial (II. 4).

⁷⁰ *Fortalezas*, p. 300.

⁷¹ Os dirixentes dos concellos urbanos preitean durante anos e anos ó longo do século XV, antes e despois da Santa Irmandade, cos señores eclesiásticos e laicos, procurando, se se terciaba, o favor real para eles, pero só a mediados de 1467, cando as multitudes interveñen, especialmente no campo, radicalizando e facendo converxer tódalas tradicións de loita, potenciando extraordinariamente os seus vectores imaxinarios, é posible a victoria de revolta antiseñorial.

a dar cabo dunha Galicia asoballada pola violencia dos feudais. Nestes momentos de transición cara a un Estado moderno –sábemolo hoxe–, a defensa dunha monarquía popular non era máis que unha maneira de intervir, desde abaixo, nun proceso que só unha análise superficial, historiograficamente tradicional, pode restrinxir ós acontecementos e manobras de poder nas alturas da sociedade.

¡Viva El-Rei!

A crenza popular no Rei ponse en acción, transfórmase en práctica colectiva, en abril de 1467, cando as irmandades acometen as fortalezas señorais berrando «*¡Viva El-Rei!*», consigna espontáneo-dirixida que ten un significado lexitimador así como mobilizador para tódolos sectores sociais, para as elites informadas politicamente e, sobre todo, para os xentíos do común que cercan e asaltan castelos e torres, menos sabedores de sutilezas políticas pero más sensibles para concretar nesa exclamación todo o seu monarquismo imaxinario (de aí que os dirixentes desen estas voces nos momentos álxidos).

Pedro de Ramil, campesiño de San Vicente de Marantes, no arciprestado do Xiro da Rocha, conta que cando foron chamados, os da terra, pola irmandade de Santiago para derrocaren a Rocha, algúns dixerón «que como abian de yr ansi a derrocar la dicha Rocha fuerte que hera del arcebispado de Santiago e quelllos mostraran una carta diciendo que ellos por aquel mandamiento del rey la mandaban derrocar», e cando quedou patente a autoridade suprema que invocaban «fueran a la dicha Rocha fuerte y la posieran sobre estacas y la derrocaron y al tiempo que la derrocaron dize este testigo que toda la gente y los dicho alcaldes dezian altamente: *biba el rey*»⁷².

⁷² *Fortalezas*, p. 457.

Esta legalización da revolta amósase ben eficaz para neutralizar, no proceso de revolta, temores e dúbidas nos sectores populares: o baleiro da autoridade real estaba sendo cuberto pola iniciativa xusticeira da irmandade, debidamente “autorizada”. Aínda que as irmandades presumían de algo máis que dunha simple autorización, propagaban que o Rei “mandara” facer os derrocamentos: cando menos nos dous primeiros meses –os fundamentais– da insurrección armada, era mentira⁷³. Ó comezo só tiñan permiso para facer xustiza e asegurar a paz, non era polo tanto documentalmente certo o mandato derrocador entre o 22 de abril, primeira data da fase de derrocamentos (caída do Castelo Ramiro en Ourense), e o 6 de xullo de 1467, data da carta principal de Enrique IV dándolle o visto e prace ós derrocamentos xa consumados⁷⁴.

Nesta carta mandábaíles o Rei ós alcaldes das fortalezas áinda cercadas que as entregasen á Santa Irmandade⁷⁵, pero nada se di de que se boten abajo tamén estas fortalezas; que as garde a irmandade⁷⁶ –ordena–, sobreenténdese

⁷³ “Mentira” desde o punto de vista actual, porque naquelas semanas cruciais a “verdade” que contaba, fabricábana os protagonistas históricos dando creto ó mandato real e actuando en consecuencia, como se verdadeiramente existise.

⁷⁴ «me plase de aprovar e apruevo por la presente el derribamiento de aquellas fortalezas que vosotros derribastéis, de las cuales se fasían robos e muertes e fuerças e otros males e daños e eran receptadoras de los malfechos e defensores dellos», publica Eduardo PARDO DE GUEVARA, “Notas para una relectura del fenómeno hermandino de 1467”, *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica*, IV, Zaragoza, 1993, p. 106.

⁷⁵ «por esta mi carta mando a qualesquier alcaldes de qualesquier fortalezas del dicho regno que están cercadas, e se cercaran, por causa de las muertes e robos e fuerzas e otros males e daños que dellas se han fecho e fasía, que luego las den e entreguen a los alcaldes e diputados de la Santa Hermandad del dicho regno o a la persona o personas que ellos nombraren para ello», loc. cit.

⁷⁶ Era o que facían os irmandiños na fase anterior ós derrubamentos, substituír o alcalde da fortaleza por alguén da súa confianza: malia os feitos consumados, o rei Enrique volvía en xullo ó seu mandato inicial.

que no seu nome, áinda que, significativamente, non se menta isto de que o fagan no seu nome. A decisión final de derrocar, tomárona e tómána os propios irmandiños, non o rei don Enrique, antes do 6 de xullo⁷⁷ e tamén despois: derrubaron praticamente todas as fortalezas do reino, grandes fortalezas e mesmo casas-torres de fidalgos, tanto fosos, os seus donos, cabaleiros inimigos coma amigos de Enrique IV, inimigos ou amigos da propia irmandade. Labor purificador que se rematou ben, se fixo completo, foi tamén gracias a esa carta real lexitimadora de xullo que permitiu, xustamente, dar cabo dos derradeiros focos de resistencia, xeneralizando a toda Galicia a solución irmandiña ós problemas daquel tempo de crise, e, o que é más importante, fixo posible alimentar o imaxinario popular fiel a un Rei xusticeiro que verdadeiramente ordenaba aniquilar as fortalezas dos cabaleiros. Para a xente común, semellaba tan normal que un rei innominado mandase tal cousa, que podemos dicir que se adiantaron ós acontecementos: interpretaron ó seu xeito os xestos do Rei e dos seus intermediarios.

Destes matices que diferenciaban a acción irmandiña e a acción real, decataban con toda seguridade os dirixentes irmandiños, e tamén algúns entre as testemuñas mellor informadas, pero iso pouco variaba o desenvolvemento dos feitos: é indubidable o extraordinario valor, legal⁷⁸ e político, dunha carta tan explícita de apoio ós feitos consumados –pola acción do imaxinario popular e a intelixencia

⁷⁷ Na carta queda ben claro que se trata dunha aprobación *a posteriori* dos determinantes derrocamentos iniciais, en ningún momento se di que fosan feitos en cumprimento dun mandato real: «me embiastes suplicar e pedir por mercé... que aprovase e confirmase e oviese por bien fecho todo lo que fesistes en esta parte, segund e por la forma e manera que en ello procedistéis e yo tóvelo por bien..., e lo loo e apruevo e he por bien fecho», loc. cit.

⁷⁸ Os contrarios de feito non fundaban a súa oposición nos desfasos entre a práctica irmandiña e os documentos reais, senón que negaban de plano a existencia das famosas cartas irmandiñas de Enrique IV.

dos dirixentes—, coma a do 6 de xullo de 1467. Agora ben, as limitacións dos mandatos de Enrique IV ó cometido das irmandades, e o seu desfase, en contido e cronolóxico, respecto da práctica irmandiña, nutriron a actitude contraria á revolta: proporcionan o que hai de verdade na argumentación contraria.

Outra testemuña ofrece unha variante do único e real lema irmandiño documentado⁷⁹: «quando alguno se quezaba por alguma fortaleza que se le derrocaba ellos les respondian que lo hazian por el rey don Enrique y quel rey lo mandaba e quando echaban algun apellido hera diciendo *a del rey*⁸⁰. Ademais do consabido sentido xustificativo da acción demoledora da irmandade, temos aquí o valor certo dunha exclamación «*del que se duele*⁸¹. «*A del Rei!*» era, por conseguinte, tamén unha chamada de socorro⁸², unha apelación á crenza nun Rei protector dos máis débiles, que –dicíase– «tenian favor del Rei»⁸³. Cando resulta que foran os cálculos políticos os que, principalmente, decidiron a Enrique IV a enviarllles ós irmandiños as cartas de amparo⁸⁴, para a maioría da xente de Galicia foran as virtudes dese rei imaxinario que os socorrera como así mesmo auxiliara Deus á Santa Irmandade.

O rei imaxinario dos irmandiños, que non ten moito que ver co rei Enrique IV –tal vez por iso non se acordan do seu nome–, é como factor histórico máis importante có rei concreto don Enrique. O rei imaxinario na primavera de

⁷⁹ O de «Deus fatresque galiciae» é unha invención de Vicetto.

⁸⁰ Afonso López de Gaibor, veciño de Lugo, bastante favorable, *Fortalezas*, p. 488.

⁸¹ «A es interiection del que se duele», “Universal Vocabulario” de Alfonso de Palencia [Sevilla, 1490]. Madrid, 1957, p.1.

⁸² En 1458, unha rapaza que estaba sendo forzada pedía auxilio berrando, «Ay del Rey, ay del Rey», mentres que un coengo que pasaba por alí increpaba ó violador, un soldado de Castelo Ramiro: «vylla-aio, treidor», *Mentalidad justiciera*, p. 204.

⁸³ *Fortalezas*, p. 302.

⁸⁴ Non esquezamos que, catro anos antes, reprimira Enrique IV, persoal e violentamente, a revolta popular de Sevilla.

1467, entre abril e xullo: mobiliza as masas cando Enrique IV observa impotente, aínda que máis ledo⁸⁵ que preocupado⁸⁶, o desenvolvemento dos acontecementos revolucionarios galegos, que con todo tiña que parecerlle pouca cousa, en comparanza coa súa situación persoal na guerra civil.

A primavera e verán de 1467 é o momento de maior recrudescencia da actividade bélica desde setembro de 1465. Os nobres rebeldes toman Toledo (2 de maio) e Ávila (12 de xuño), e entón Enrique IV, na súa precariedade, pacta en condicións ben duras a «reunificación del bando realista», artellando, por exemplo, unha nova alianza cos Mendoza (28 de xuño)⁸⁷. Nesta difícil conxuntura político-militar ten lugar a emisión, en Castela (desde Cuéllar), da carta irmandiña do 6 de xullo⁸⁸, e a sublima-

⁸⁵ Aseguraba para a súa causa o reino de Galicia, librándose así dos seus adversarios políticos galegos.

⁸⁶ O único que semellaba inquietalo era que as irmandades de Galicia tamén botaban man das fortalezas dos seus amigos e desobedecían as súas ordes de devolución: o 25 de abril de 1467, cando xa empezaran os derrocamentos, Enrique IV escribelles sen resultado ningún para que restitúan as vilas e fortalezas de Teresa de Zúñiga, condesa de Santa Marta, e de Juan de Zúñiga, vizconde de Monterrei; o 19 de xuño de 1467, insiste o rei de Castela no caso de Monterrei; e, o 13 de xullo de 1467 (cando xa emitira o Rei o seu papel afianzando os derrocamentos), a Xunta de Betanzos responde a Enrique IV, nomeándoo ben nomeado, que estando a vila de Monterrei e a súa torre nas mans da Santa Irmandade, certas persoas quixérona tomar no seu nome real matando a homes da irmandade, rematando a carta así: «Remitan outra ves a dita cabxa ao dito señor Rey para que en elo probeese como sua merçed fose poys a dita vyla estaba levantada por et en vos de dito señor Rey», é dicir, as cousas quedaban como estaban, reiterando outravolta os irmandiños a súa fidelidade –que non significaba obediencia no tocante ó goberno de Galicia– a «don enrique nuestro señor»; Archivo Histórico Nacional, Diversos, Colección Diplomática, Serie Real (menos a contestación irmandiña, o resto está publicado por Eduardo PARDO, loc. cit.).

⁸⁷ Juan TORRES FONTES, *El príncipe don Alfonso, 1465-1468*, Madrid, 1971, pp. 77-81.

⁸⁸ Favorecida seguramente polos grandes servicios que algunha “hermandad” de Castela lle estaba prestando a Enrique contra Alfonso, verbigracia en Segovia, ídem, p. 77 (e polo secretario real que a redactou: nada menos que o cronista Fernando Pulgar).

ción antifortaleza –e antiseñorial– en Galicia do lema monarquista.

Se o campesiño Pedro de Ramil salienta o sentido anti-fortaleza da consigna monarquista “*¡Viva El-Rei!*”, o escudeiro de Melide, Juan de Melide, tamén moi favorable, subliña o seu sentido antiseñorial: «y derrocaban las dichas fortalezas que aquello lo hazian por mandado del rey e por su serbio e dezian en su apellido *biba el rey* e porque dezian ellos quel conde don Sancho e Diego d'Andrade e sus criados heran traidores»⁸⁹. Non se trata soamente de capitalizar, tacticamente, as relacións adversas entre o rei Enrique e os cabaleiros galegos, é que na revolta agochábase un fondo antiseñorial que agroma impetuosamente cando se radicaliza a acción xusticeira irmandiña. A fusión da mentalidade xusticeira coa conciencia antiseñorial –primavera de 1467– na emerxente mentalidade de revolta, que inclúe un compoñente monarquista, supón, así mesmo, a fusión da visión popular do Rei coa conciencia antiseñorial.

Juan Melgarejo, chantre de Santiago, aínda que era amigo de Fonseca⁹⁰ e bastante favorable ós irmadiños, como dignidade eclesiástica do cabido (entidade señororial considerable), e persoa relativamente nova⁹¹ que entendía malamente –de oídas– o ambiente mental e social de 1467, esaxera expresamente o carácter antiseñorial do monarquismo irmandiño: «y ansi hallaron todos los otros cabaleiros todas sus fortalezas derrocadas, excepto la fortaleza de Panbre que no la pudieron tomar e que dezian todos los

⁸⁹ *Fortalezas*, p. 478.

⁹⁰ Fora criado dos dous arcebispos Fonseca de Santiago: o Fonseca contemporáneo dos irmadiños (o Patriarca) e o seu fillo, o Fonseca do preito T-F (arcebispo de Toledo no momento das probanzas).

⁹¹ Reconce ter 58 anos e que, polo tanto, non vivira a época irmandiña: «no vio pasar cosa de lo en ella contenido ni hera nascido en aquel tempo y sazon, pero dize el testigo que oyo dezir al dicho señor Patriarca», *Fortalezas*, p. 286.

pueblos *¡biba el rey! e murieran los caballeros y los clérigos* y ansi los mataban y los asaetaban quantos podian aber e dezian quel rey don Enrique lo abia aprobado todo esto y aunquel testigo oio dezir a muchos que les diera Provision en que aprobaba todo lo fecho por los dichos pueblos y lo mismo dize que oiera dezir al dicho señor Patriarca⁹² que biera la dicha provision e el traslado della autorizado»⁹³.

As circunstancias dun coengo compostelán cambiaron tanto entre 1467 e 1526, entre a fin da Idade Media e os comezos da Idade Moderna, que a Melgarejo, malia tratar de ser fiel á tradición favorable ós irmadiños de cabido e dos últimos Fonseca, non lle cabe na cabeza que o Rei «abia aprobado todo esto», nin que os revoltados respectassen a clérigos e cabaleiros, e dános unha boa pista, pouco habitual entre as testemuñas favorables do preito Tabera-Fonseca, sobre a dimensión antiseñorial do monarquismo irmandiño. De certo que, entre 1467 e 1469, non houbo vinganzas contra os cabaleiros e menos áinda contra os clérigos (sacando Fonseca, e non por moito tempo: a Igrexa galega sostivo por activa ou por pasiva á Santa Irmandade), ó contrario: se exceptuamos as confrontacións militares, os irmadiños respectaron a vida dos seus derrotados inimigos señoriais, malia a súa condena como responsables da situación de anarquía einxustiza existentes no reino.

Alén do sentido protector da legalide da revolta –fronte ós resistentes, fronte a futuras responsabilidades–, que o lema “*¡Viva El-Rei!*” apareza, xustamente, no mo-

⁹² Fonseca foi un arcebispo novo revoltado en Sevilla, logo un inimigo dos irmadiños que lle ocuparon a Terra de Santiago, mais pactou con eles –en 1469– ó non poder tomar pola forza a cidade de Santiago, e non reedificou a maior parte das fortalezas arcebispais, acatando –segundo lemos na contradictoria declaración do seu criado– a carta do 6 de xullo de 1467, sendo por conseguinte a súa opinión favorable, un criterio eclesiástico de grande autoridade sobre a Santa Irmandade que bota por terra o pretendido anticlericalismo que lles adxudica ós irmadiños o chantre Melgarejo e ninguén máis.

⁹³ *Fortalezas*, p. 287.

mento en que se agudiza a revolta xusticeira irmandiña co derrocamento de fortalezas e o enfrentamento cos señores, amosa o seu rol motor como berro de combate: dar folgos para vencer ós cabaleiros, botando abajo a base material do seu poder coercitivo, o sistema de fortalezas. No imaginario da revolta, a victoria dos populares é a victoria do seu rei xusticeiro que viña no seu auxilio para lles axudar a derrotar ós cabaleiros do reino, malfeiteiros para a xente e traidores ó Rei. A ira irmandiña viña sendo a ira do Rei (e a ira de Deus): a xente común da Santa Irmandade do Reino de Galicia non era máis que un instrumento dunha causa moi grande que a desbordaba. Así foi como a iniciativa popular e a conxuntura histórica (de revolta e de guerra), trocaron, momentaneamente, a segunda función real (arbitral) en algo antagónico coa primeira función real (defensa dos señores), nada anormal, se, ampliando o campo de observación, nos decatamos de que estamos en plena crise do sistema social feudal, en tempos de transición a outras formas de organización social, de goberno, de mentalidades.

4

OS SEÑORES QUE FORON*

«Porque el Señor e los vasallos son como una cosa»

Partidas II, 19, 2.

A viabilidade do feudalismo como sistema, a súa capacidade de reproducción social, a súa prolongada estabilidade histórica, teñen que ver coa mutua identificación señores-vasalos. A situación normal é que a cooperación e a amizade se impoñan ó conflicto e á inimizade, pero iso acontece non sen violencia, e é un fenómeno reversible: en ocasións a estabilidade volta soamente despois de longos períodos de inestabilidade, e aínda de predominio da contestación, recuperando entón o sistema un novo punto de equilibrio, ás veces mediante graves concesións, como é o caso da transición da Idade Media á Idade Moderna en Galicia.

* Versión anterior: "Vivir sin señores. La conciencia antiseñorial en la Baja Edad Media gallega", *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica* (Actas do Congreso celebrado o 11/14 de decembro de 1989), IV, Esteban SARASA, Eliseo SERRANO (eds.), Zaragoza, 1993, pp. 11-49.

Marc Bloch manifesta a súa sorpresa ante a «contradicción de los testimonios» sobre a vasalaxe, tan xenerosas nas louvanzas ó señor coma no relato das rebelións contra o señor; chámalle a iso «la paradoxa del vasallaje»¹, que logo non é tal: a dialéctica cooperación / contestación² é o mecanismo a través do cal o sistema feudal se afai a unha realidade cambiante. O momento da colaboración entre señores e vasalos é preciso, xa que logo, non subestimalo: responde a intereses tan materiais –e por descontado tan ideolóxicos e mentais– como o momento do conflicto.

A forza e o consenso

Os campesiños «se piensan, se viven, se representan», definén en suma a súa identidade social, primeiro de nada en relación co señorío, como homes dun señor³. A integración con tódalas consecuencias do campesiño, e do ciudadán, na sociedade feudal implica a adopción de certa mentalidade vasalática, estado psicolóxico que ten a súa orixe, e o seu paradigma, na mentalidade, na conducta social e nas relacións internas da nobreza. A hexemonía da vasalaxe como relación social segregá os modelos de comportamento social correspondentes: o “bo vasalo” e o “bo señor”. As virtudes demandadas ó “bo vasalo” son: a obediencia («avedes de ser obedientes ao dito moesteyro»), a lealdade («a boa fe et sen arte de engano»), a amizade («avedes de ser boo amigo»), a honra («por moyta

¹ Marc BLOCH, *La sociedad feudal*, Madrid, 1986, pp. 244-251.

² Un caso de conflicto integrado e compatible coa mentalidade e co sistema vasalático é o seguinte: en 1421, o bispo de Mondoñedo decide que os dezmos volvan á medida antiga, accedendo á querela dos seus vasalos, porque –di o señor– «son moito obedientes et pagan enos nosos servicios e sirven con os corpos e con os boys e con os carros enos edificios nosos», Arquivo Catedral de Mondoñedo, “Tumbo do século XV”, fol. 120v, publica José GARCÍA ORO, *Galicia en la Baja Edad Media. Iglesia, señorío y nobleza*, Santiago, 1977, p. 238.

³ Reyna PASTOR, “Consenso y violencia en el campesinado feudal”, *La España Medieval*, V. Madrid, 1986, p. 735.

aiuda et onrra que de vos recebemos», «et gardaredes toda sua honra [do señor eclesiástico], commo boos foreyros»), a fidelidade («sen treiçon», «nen deitar este dito foro en maaos et poder de señor nen de outra persona poderosa»)⁴. Virtudes públicas que teñen como grupo de referencia á clase dirixente, e a súa moral cabaleiresca, espello de verdadeira nobreza. O “bo señor” é o cabaleiro, o que dá exemplo tratando ben ós seus vasalos e non lles esixindo cargas excesivas, o que xera a admiración dos seus serventes polas súas obras e fazañas cabaleirescas⁵. Cando tratar a un coma a un vasalo é sinónimo de tratalo mal, estamos diante da fin dunha época⁶.

O estudo da mentalidade vasalática non debe caer, ó noso xuízo, en dous erros comúns: a) esquencer a vertente activa da asunción popular das ideas dominantes⁷; no feudalismo o habitual é que o vasalo entregue a súa confianza ó señor, faga alarde do seu respecto e consideración cara a el e o defendase fronte a terceiros; b) descoñecer a base material da comunidade de valores entre dominantes e dominados; os vasalos aman ó seu señor, identifícanse co señorío, tamén por intereses económicos, non estamos diante dun fenómeno exclusivamente imaxinario, sen base

⁴ Cláusulas de vasalaxe de contratos de foros dos anos 1428, 1464, 1477 e 1488, en Enrique CAL PARDO, *El monasterio de San Salvador de Pedroso en tierras de Trasancos. Colección documental*, A Coruña, 1984, pp. 271, 278, 281, 282, 294; a lei feudal pena a quien «corrompen los siervos faziendo los de buenos malos, e los malos peores», *Partidas* VII, 14, 29.

⁵ As xestas estudiadas ó principio (I. 1) son, no século XV galego, unha tendencia marxinal difícilmente aplicable á alta nobreza, como queda claro no *Recuento de las casas antiguas del reino de Galicia de Vasco de Aponte*.

⁶ «non se falla ospitalero porque lo trata como a basallo» (1494), José Luis Novo CAZÓN, *El priorato santiaguista de Vilar de Donas en la Edad Media (1194-1500)*, A Coruña, 1986, p. 512; véxase a nota anterior.

⁷ Os casos xa tratados de uso alternativo da mentalidade dominante (xustiza, II. 2; monarquía, II. 3), son ben significativos.

material⁸. O terremoto que significou a revolta irmandiña de 1467 para as mentalidades colectivas, e para as relacións sociais, polarizando e esclarecendo actitudes básicas das distintas clases galegas, facilítanos exemplos sobre o devandito.

Vintetres testemuñas do arcebispo Fonseca-fillo no preito Tabera-Fonseca (1526-27), todas elas favorables ós feitos revolucionarios de 1467, cando «se llevabantaron a vos de hermandad contra los caballeros del dicho Reyno y contra el dicho señor Patriarca [arcebispo Fonseca-pai]»⁹, declaran do seu antigo adversario que tiña sido un «buen señor» que trataba ben ós seus vasalos (aspecto que non consta na pregunta que lles fan), que defendía ben ós vasalos e ás rendas e ós bens da Igrexa de Santiago (fronte a outros señores): un valeroso guerreiro así como un bo prelado, sabio, letrado, humilde e clemente cos seus agresores¹⁰. Téndose dado incluso a circunstancia de que, en plena insurrección, un grupo de vasalos do vello Fonseca resístese coas armas, inutilmente, á Santa Irmandade para impedir o derrocamento da fortaleza arcebispal de Rodeiro, alegando despois que «los que la derribaran heran

⁸ O modo de produción divide as clases sociais, mentres que as condicións de produción as unen; estudiamos a cuestión nacional, desde estes presupostos, en “A base material e histórica da nación en Marx e Engels”, *Dende Galicia: Marx. Homenaxe a Marx no 1º centenario da súa morte*, A Coruña, 1985, pp. 139-207.

⁹ Ángel RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *Las fortalezas de la mitra compostelana y los “irmandiños”*. Preito Tabera-Fonseca, Santiago, 1984, p. 570.

¹⁰ *Fortalezas*, pp. 289, 298-300, 303, 314, 323, 329, 332, 336, 356, 365, 380, 392, 396, 401, 406, 422, 453, 459, 460, 553, 554, 560, 561, 572; a compatibilidade na memoria colectiva da revolta coa mentalidade de vasalática vese excepcionalmente favorecida, neste caso, polas boas relacións que os Fonseca mantiveron, despois da revolta, cos irmandiños, e polo interese mutuo, en 1526, en resistiren ó novo e agresivo arcebispo de Santiago, Juan Tabera; temos outro exemplo no caso de Suero Gómez de Soutomaior, quen, despoxado do seu poder polos irmandiños, era alimentado ás agachadas polos campesiños: véxase a nota 135.

henemigos del dicho señor Patriarca»¹¹. A contracorrente actuaron tamén algúns vasalos dos señores laicos que, ulteriormente a 1467, forzaron a reedificación dos castelos: incluso testemuñas pro-irmandiños consideran «ombres de bien e serbientes de la casa»¹², a quen se prestaron voluntariamente a ditas serventías, feito que en calquera caso xulgan excepcional¹³. En resumo, nin cando a norma de actuación é a contestación dos vasalos, é dicir, nin dentro da visión do mundo dos vasalos máis radicais, desaparece por completo unha respectada mentalidade vasalática como consenso activo pro-señorial.

A defensa, por parte dos populares, do señorío e do señor ten unha base material que aporta, segundo dixemos, estabilidade á mentalidade vasalática. Isto é claro no caso dos vasalos pertencentes ó entorno “familiar” do señor, os que dependen directamente do amo, os seus “criados”. Mais a maior parte dos testemuños que utilizamos pertençen a simples vasalos xurisdiccionais, para quen conta o interese común de campesiños, cidadáns e arcebispo contra os cabaleiros inimigos da Igrexa de Santiago que, desde as fortalezas: «hazía quanto mal podía al dicho arcebispó y a sus vasallos», «sojuzgaban toda la dicha tierra», «rescibian algunos agrabios en tiempos de guerras»¹⁴; de xeito que non podían «asegurar los dichos caminos y puentes y mantenimientos»¹⁵ necesarios para a vida económica da cidade e de todo o arcebispado. A guerra feudal fai aquí realidade a frase do lexislador –que dá principio a este traballo– de que o señor e os vasalos son unha mesma cousa, debendo os segundos manter ó primeiro que, en

¹¹ Ídem, p. 178; naturalmente esta testemuña é moi contraria á revolta de 1467.

¹² Ídem, p. 226.

¹³ «Salvo si alguno de su boluntad le quería llevar alguna carro graciosamente», ídem, p. 460.

¹⁴ Ídem, pp. 327, 342, 542.

¹⁵ Ídem, p. 327.

contrapartida, ten de garantirles a seguridade e a defensa, consonte o vixente esquema trifuncional; agora ben, durante a paréntese irmandiña (1467-1469), cesan, por forza, as inimizades entre os cabaleiros e, entón, tódolos vasalos se posicionan e unen contra tódolos señores, segundo eles mesmos relatan anos despois.

Partindo da fortaleza da mentalidade vasalática, comprendense mellor as proporcións e o significado histórico da conciencia antiseñorial que enxendrou a revolta social irmandiña (e que tamén foi xerada por ela). O desenvolvimento e incidencia nas mentalidades, nas relacións de poder e na sociedade da Galicia baixomedieval, do acontecemento-fundador de 1467, veñen sendo obxecto dunha longa investigación pola nosa banda, convencidos de que marca máis que calquera outro feito histórico o desenlace da crise do feudalismo e a transición galega á modernidade.

O desprestixio científico das teorías que explicaban os movementos sociais como productos da irracionalidade e das paixóns incontroladas das masas, elevou, desde os anos 60, a un primeiro plano o sentido racional, a conciencia colectiva das causas e dos efectos, dos fins e dos medios, presente en conflictos e revoltas populares, dando lugar a unha historiografía que hoxe, vinte anos despois, debería asumir xa os pulos da auxe actual dunha disciplina veciña: a psicoloxía cognitiva¹⁶. A substitución do conductismo, como enfoque dominante entre os psicólogos, leva consigo a recuperación da conciencia como un tema de primeira orde para a psicoloxía científica, o que debería ter as súas consecuencias para a historia que coopera coas ciencias sociais, en especial para a historia das mentalidades, ata agora moi centrada no estudo (imprescindible, máxime na Idade Media) das emocións e do imaxinario, en detrimento dos estados mentais máis reflexivos e

¹⁶ Exponemos isto noutro lugar: "Historia de las mentalidades, historia social", *Temas Medievales*, Bos Aires, nº 2, 1992, pp. 205-230.

intencionais, e necesitada polo tanto dun reequilibrio a este respecto¹⁷.

Entendemos por conciencia ese estado mental en que un individuo, ou mellor áinda un colectivo¹⁸, se decata activamente de algo, no caso que nos ocupa da oposición de intereses entre señores e vasalos. A toma de conciencia dos dependentes, entrelazada coa práctica antiseñorial, vai desde a identificación do adversario social ó abandono unilateral do sistema señoril, ou sexa, do concreto e próximo ó máis abstracto e lonxano.

Vasalos contra señores

A idea explícita do tipo: defenderse «todos unos» de calquera «rricoome o infanzón o cavallero» que agravara ós veciños dos concellos, impoñendo como castigo «quele derriben la fortaleza»¹⁹, está ben presente, ó longo dos séculos XIV e XV, na mentalidade popular. Vemos, por exemplo, en Ourense, a notoria continuidade –antes, durante e despois da revolución irmandiña– dunha conciencia antiseñorial que atinxe a señores concretos: ben ó propio señor da cidade que, dise, explota ós vasalos²⁰, ben a seño-

¹⁷ Ter en conta as partes imaxinaria e racional (os intereses) das mentalidades, como un todo, foi a orientación seguida no conxunto das investigacións que forman este libro.

¹⁸ A escola psicolóxica fundada por Vygotski difundiu (Amparo MORENO HERNÁNDEZ, *Perspectivas psicológicas sobre la conciencia. Su desarrollo en relación con la acción*, Madrid, 1988, pp. 71-85), na comunidade científica dos psicólogos, o concepto da conciencia como un producto da historia social, desenvolvendo un paradigma materialista («No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia social, sino su existencia social la que determina su conciencia», Carlos MARX, Prefacio á *Critica de la Economía Política*), abondo asumido pola historia do século XX como disciplina científica.

¹⁹ "1295, Hermandad de los concejos de los reinos de León y Galicia", publica *Galicia Diplomática*, II, Santiago 1883, p. 204.

²⁰ Afirma, en 1455, o mercador Gonzalo Rodríguez de Olveda que o señor bispo «avía feito moyto mal e dano a moytos vesíños e moradores desta dita cidade, et tomando moi do seu et llevado grandes

res innominados e adversos como os «cabaleiros et omes d'armas que querian viir a estorzar esta Yrmandade»²¹, en 1467, ou, posteriormente, cando se laiaban polos «agravios que algus señores nos fasen, nosos contrarios»²². Testemuños coetáneos que cadran co sentido fortemente antiseñorial, en canto á delimitación social dos antagonistas, das declaracions das testemuñas favorables do preito Tabera-Fonseca que rememoran, sesenta anos despois, os motivos e os fins do seu levantamento. O novo da conciencia antiseñorial de 1467 é que os rebeldes definen ó adversario social dun xeito máis xeral e abstracto. Algunxs reconhecen ós contrincantes nos cabaleiros da comarca²³, outros relacionan a rebelión contra o propio señor coa revolta global «contra los caballeros»²⁴, pero os máis redúcense a dicir que a revolta fora xeral, «contra los caballeros», «contra los señores del Reino», e deixan ben claro que o conxunto de «los caballeros eran contrarios» da Santa Irmandade²⁵. As testemuñas campesiñas matizan o sentimento antiseñorial de agravio e de maltrato como causa da revolta dos vasalos, dicindo que «los caballeros les robaban»²⁶, denuncia de implicacions económicas que atopa certo eco solidario entre os aliados irmandiños, mercadores²⁷ e incluso

requezas dos vesíños da dita cidade», publica Xesús FERRO COUSELO, *A vida e a fala dos devanceiros. Escolma de documentos en galego dos séculos XIII ao XVI*, II, Vigo, 1967, p. 314.

²¹ 28 de agosto de 1467, publica X. FERRO, op. cit., p. 37.

²² Documento do concello non moi posterior a 1469, op. cit., p. 85.

²³ *Fortalezas*, pp. 424, 426

²⁴ Ídem, pp. 327, 457.

²⁵ Ídem, pp. 48, 187, 214, 394, 421, 426; o interesante desta mostra de seis testemuñas é a diversidade de procedencias xeográficas e sociais (campesiños, pescadores, clérigos, ciudadáns), así como de posicións ante os feitos de 1467 (desde os moi contrarios ós moi favorables).

²⁶ Ídem, pp. 298, 439, 448, 456.

²⁷ Di un comerciante de Pontevedra que «vio» a revolta: «heran gente pobre y necesitada porque al dicho tiempo todos heran comidos y fatigados de los dichos señores y caballeros», ídem, p. 40.

coengos²⁸. Esta perda de poder dos principios vasaláticos e señoriais sobre as mentalidades colectivas, queda perfectamente resumida na opinión verquida por un cidadán de Lugo: «los caballeros heran maliciosos y comedores y matadores y de mala conbersación y gusto»²⁹. Desfondamento dun modelo de comportamento social, señorial cabaleiresco, que resposta a unha dinámica peninsular e europea³⁰, e que se plasma cun especial radicalismo no reino tardomedieval de Galicia.

A maior proba da ruptura da mentalidade vasalática é o feito -que explica, en última instancia, o éxito da insurrección popular- de que os vasalos non só abandonan en masa ós seus señores, negándolle a axuda militar á que estaban obrigados e que os señores das fortalezas precisaban para resistir á irmandade³¹, senón que participan decisivamente na loita do lado irmandiño³², amosando nas declaracions Tabera-Fonseca unha clara conciencia de como os señores quedaron en 1467 desposuídos dos seus vasalos: «no tenian basallos ni se mandaban por ellos»³³.

²⁸ Juan de Mondragón afirma que «oyo decir» que a xente común levantárase «contra los caballeros y señores del dicho Reino porque les hazían muchas opresiones», ídem, p. 36.

²⁹ Ídem, p. 48.

³⁰ Bernard GUENÉE, *Occidente durante los siglos XIV y XV. Los Estados*, Barcelona, 1973, pp. 165-166.

³¹ «Los mismos basallos heran contra sus señores (...) los basallos heran contra sus señores y no tenían gente con quien se defender (...) los mismos que les abian de ayudar heran contra ellos e non tenian quien les faboresciese», ídem, pp. 345, 354, 390, 395, 405, 421, 433.

³² «Los mismos basallos e subditos de los dichos señores e caballeros andaban en la dicha hermandad y contra los dichos señores caballeros y prelados (...) los mismos basallos de los dichos señores heran en favor de la dicha hermandad y contra ellos (...) aunque dicho señor Patriarca quisiera llamar sus basallos al dicho tiempo no le obedecían salvo que heran en favor de la hermandad», ídem, pp. 301, 327, 559; a insistencia nestas citas, e nas das nota anterior, en que os rebeldes eran os «mismos» vasalos e non outros, sinala a percepción dos feitos como algo moi extraordinario.

³³ Este testemuño ten máis valor sabendo que corresponde a un escudeiro que, no 1467, sendo criado dun nobre fuxido, déixao para voltar á Galicia irmandiña, ídem, pp. 478, 479.

Ruptura unilateral –de vixencia temporal, mais de efectos duradeiros– da relación de vasalaxe que comporta, por parte dos vasalos, o paso dunha actitude defensiva a unha actitude ofensiva.

O duro que resulta para aqueles vasalos máis próximos ó señor esta inversión de fidelidades, antes obedientes ó señor e agora leais á Santa Irmandade, a saber, o tránsito repentino da obediencia vasalática á insubordinación, reflécteo o coengo ourensán que diante do seu amo, o señor bispo, e dos novos dirixentes da irmandade se desdí, o 22 de abril de 1467, dun anterior testemuño en contra do derrocamento da fortaleza episcopal³⁴. Os vasalos de Galicia volven ó réxime de vasalaxe, contra 1469, ben á forza, ben pactando co seu antigo señor³⁵, mais nada será coma antes. Mesmo quen fixo grandes concesións, como o arcebispo Fonseca³⁶, avíndose cos rebeldes, terá serios problemas para restablecer a mentalidade vasalática³⁷. As modificacións mentais orixinadas pola insumisión xeral dos vasalos, a nova experiencia de vivir un tempo excepcional en paz e sen señores, afectan a valores colectivos fundamentais, que xa non serán restaurables pola violencia, isto é, volvendo ás prácticas señoriais –delictivas– que provocaron a sublevación de 1467-1469.

O carácter abstracto, xenérico, do adversario social conleva a percepción consciente dunha clase señorial en Galicia, que perde na práctica –non tanto xuridicamente–

³⁴ Xesús FERRO, op. cit., p. 373.

³⁵ Vasco de APONTE, *Recuento de las Casas Antiguas del Reino de Galicia*, Santiago, 1986, pp. 224, 226.

³⁶ Véxase Carlos BARROS, *Mentalidad y revuelta en la Galicia irmandiña: favorables y contrarios*, Santiago, 1989, pp. 361 ss.

³⁷ Os vasalos de Ribadulla, por exemplo, «no le querian bien obedecer... no querian bebir con el dicho señor Patriarca... se defendian dellos con lançadas y saetas», *Fortalezas*, p. 510; para unha visión de conxunto dos conflictos cos vasalos –e cos oficiais reais– que levarán por dúas veces ó desterro ó vello Fonseca, véxase *Mentalidad y revuelta*, pp. 388 ss.

4-4
38
4-5
18

o poder sobre os vasalos, entre 1467 e 1469. Os antagonistas dos irmandiños eran «los señores, prelados y caballeros del dicho Reyno» de Galicia³⁸: non se vián ós eclesiásticos e ós cabaleiros como dous estamentos distintos –conforme a teoría das tres ordes–; constituían un único conxunto social, señorial, que tiña por ámbito de actuación o reino de Galicia, e que incluía así mesmo á baixa nobreza: “fidalgos” e “escudeiros”³⁹. Contra a clase señorial galega levantáronse pois os vasalos de «todos los lugares, ciudades e tierras», de maneira que «hera todo el Reino rebuelto» e «toda la gente del Reino hera en favor de la dicha hermandad y contra ellos»⁴⁰. En fin, un clásico episodio da loita de clases, coas típicas complexidades –os conflictos de clase en estado puro soamente se dan na teoría, que para iso está–, como o trasvase de xente dun bando a outro: así temos a nobres, coengos e fidalgos do lado dos vasalos e a campesiños e cidadáns do lado dos señores...

¿Como se compatibiliza nas mentalidades populares o antiseñorial absoluto coa presencia de membros da clase

³⁸ *Fortalezas*, pp. 266, 337, 421, 570-571; desde o punto de vista contrario tamén primaba certa visión de clase sobre a visión estamental, así o fillo de Pedro Madruga narra como, vencida a irmandade, pudieron entón «bolberse todos los caballeros y clérigos a Galizia» (véxase a cita da nota 140).

³⁹ Os inimigos da irmandade ourensá de 1467 eran «cabaleiros e fidalgos», publ. Xesús FERRO, op. cit., p. 378; o campesiño Gonzalo de Carreira explica, en 1526, que o «fixieron porque heran derramados y robados de los caballeros y señores y escuderos», *Fortalezas*, p. 298; Lope García de Salazar, cabaleiro basco contemporáneo dos irmandiños, precisa que estes derribaron os castelos dos nobres e «todas las casas de los hijos dalgo» en Lugo, Ribadavia e terra de Lemos, sendo iso causa –segundo el– da derrota de 1469, pois a extensión da «muchia desoviediencia contra sus naturales señores» ós mesmos fidalgos «que los ayudavan», trouxo consigo a unión (clasista) de señores e fidalgos que «dieron con los dichos villanos en el suelo», *Las Bienandanzas e Fortunas. Códice del siglo XV*, IV, Bilbao, 1965, pp. 418-419; as declaracions do preito Tabera-Fonseca confirman que os insurrectos botaron tamén abaixo algunas casas-fortes de fidalgos así como fortalezas pertencentes a cabaleiros participantes na Santa Irmandade ou simpatizantes dela.

⁴⁰ *Fortalezas*, pp. 52, 336, 338, 463, 524, 547.

señorial, na irmandade, e incluso nos seus cadros directivos (militares os cabaleiros e deputados os coengos)? Uns negan simplemente a participación de cabaleiros na revolta⁴¹, outros xustificana e matizana sen por iso renunciaren á composición mental «vasallos contra señores», simplificadora e potenciadora da revolta⁴². Sendo un fenómeno eminentemente consciente, vencellado ós intereses materiais dos sublevados, a bipartición vasalos / señores ten, non obstante, unha clara compoñente imaxinaria, e aínda emotiva (procedente no inmediato da confrontación militar entre a irmandade e os cabaleiros), que mantén dita representación mental bipartita por riba dos matices e das contradiccionés –secundarias– da realidade. Por outra banda, como é obvio, non tódolos sectores integrantes da gran irmandade se mobilizan empurrados por un sentido antiseñorial tan absoluto, tódolos vasalos contra tódolos señores; vímolo xa cando membros das clases medias (coengos, mercadores e outros ciudadáns) refírense en terceira persoa á opresión dos vasalos por parte dos señores⁴³.

⁴¹ «No bio andar en la dicha hermandad ningun caballero antes dize que los dichos caballeros heran contrarios della (...) no save de caballeros que obiesen seido en la dicha hermandad señaladamente antes bia que heran contra ellos», *Fortalezas*, pp. 187, 214; o feito de que estes dous declarantes foran contrarios á revolta de 1467, indica ata que punto a representación desta como unha loita de vasalos contra señores estaba estendida; se ben podían ter unha boa razón para negar a participación señorial na irmandade: librar ós herdeiros dos presuntos implicados de calquera responsabilidade nos derrocamentos, cuestión que precisamente tocaba dilucidar no preito; co tempo impõense na propaganda contraria o punto de vista do nobiliario de Aponte, que subliña o papel na revolución –en detrimento do seu carácter popular– de Diego de Lemos, Pedro Osorio e Alonso de Lanzós.

⁴² Un labrador favorable, Alonso de Piñor, di do fidalgo irmandiño Alonso de Lanzós que «no podía ser muy rico pues tomaba la compañía de los pobres porquel testigo que dize que a los basallos por pobres e los caballeros por ricos», *Fortalezas*, p.126; a pobreza dos fidalgos, en relación cos señores importantes, accredita polo tanto a súa alianciamirandiña cos vasalos; estudiamos xa esta cuestión en *Mentalidad justiciera*, pp. 229-231.

⁴³ Véxanse as notas 27, 28, 29.

Analizando en *Mentalidade xusticeira* o rol do sentimento colectivo de agravio na insurrección irmandiña, concluimmo que a vontade xusticeira explicaba axiña a participación da xente más acomodada da cidade e do campo, da burguesía comercial e dos campesiños ricos, víctimas directas da violencia que partía das fortalezas señoriais, mais clarexaba pouco as causas específicas do protagonismo da mayoría dos vasalos –campesiños pobres e oficiais artesáns–, da baixa e media nobreza, e dos grupos eclesiásticos⁴⁴; clases e sectores sociais que tiñan certamente como denominador común a oposición á fracción hexemónica señorial, aínda que mentres para os vasalos traballadores o antiseñorialismo era unha cuestión principal e total, para os pequenos e medianos señores estaba dirixido contra a oligarquía señorial, laica e mesmo eclesiástica.

A conciencia antiseñorial é, pois, baixo diversas formas e graos, un motor que, se ben non desencadea en primeira instancia a sublevación, fai funcionar a mentalidade irmandiña de revolta. O arrinque deste motor antiseñorial é emotivo-imaxinario⁴⁵: a ira xusticeira contra os agravios e as fortalezas (símbolos do mal señorial). Sen embargo, os numerosos conflictos ó longo do século XV, das clases e grupos sociais que se expresarán a través da gran irmandade –ou ben a apoiarán–, cos grandes señores, fan do pulo antiseñorial un factor –plural, mesmo estable– clave para comprendermos o movemento social que converxe na primavera de 1467. Sabemos, emporiso, que o vector antiseñorial é o núcleo máis radical, mais non a componente da mentalidade irmandiña máis espallada e duradeira (o desexo de xustiza, a xenreira contra as fortalezas, por esta orde, van por diante).

⁴⁴ *Mentalidad justiciera*, pp. 248-251.

⁴⁵ Tamén o mantemento do movemento, pero non da mesma maneira.

Distinguiríamos cinco niveis sociais, de acordo coa intensidade e cualidade da conciencia antiseñorial: 1) campeños e artesáns; 2) burguesía comercial; 3) oficiais reais; 4) fidalgos; 5) cabidos, abadías e outros señoríos medios. Os pequenos e medianos señores, do cuarto e quinto nivel, tiñan motivos de abondo para posicionarse contra a preponderancia dos grandes señores, exercida violentamente por medio do sistema de fortalezas e dos exércitos privados, mais non podían evidentemente identificar, como facían os vasalos do primeiro nivel e incluso do segundo, a toda a clase señorial como o adversario, clase da que eles a fin de contas eran parte integrante; a súa conciencia antiseñorial estaba, por conseguinte, ben condicionada, era moi relativa; estes señores irmandiños viñan sendo no fondo partidarios de seguir co réxime señorial... pero doutro xeito, variando as formas de dominación (a medio e longo prazo é o que pasou).

Adoptamos para indagar a dimensión antiseñorial o concepto cognitivo da conciencia “en sí”, recoñecemento das causas dos intereses opostos; deixamos para outra ocasión afondar no enfoque da conciencia “para si”⁴⁶, a autoconciencia das forzas sociais confrontadas na Baixa Idade Media galega coa oligarquía señorial, a saber, a conciencia de clase, ou mellor áinda, a mentalidade de clase. En total, que o alcance e a forma da conciencia antiseñorial que se vive en cada sector da grande irmandade remite, sacando quizais no caso terceiro (os oficiais reais), ó estudio da mentalidade de clase respectiva.

As fenomenais transformacións nas mentalidades colectivas que teñen lugar, con anterioridade e durante a revolución de 1467, verbo da función social dos señores, sacan adiante e agrandan a vella conciencia colectiva (ata caer na utopía), manifestada en multitud de preitos, con-

⁴⁶ Amparo MUÑOZ HERNÁNDEZ, *Perspectivas psicológicas sobre la conciencia. Su desarrollo en relación con la acción*, Madrid, 1988, pp. 22-24.

flictos e revoltas locais, consistente en ver os propios intereses económicos e sociais como contradictorios coa clase señorial, e cunha imaxe e un xeito de dirixir Galicia, non o esquenzamos, determinada polos nobres laicos, os seus castelos e os seus agravios. A partir da fase insurreccional do levantamento, a conciencia antiseñorial tingue toda a mentalidade irmandiña. Non só a loita pola xustiza, a paz e a seguridade no reino de Galicia –obxectivos que tropezaban coa prepotencia das fortalezas, para a xente niñas de malfeiteiros– asume un crecente sentido antiseñorial conforme avanza a rebelión, pasa o mesmo coas compoñentes mentais irmandiñas más lexitimadoras. Vimos no traballo precedente que os rebelados viñan dicir –e tiñan a súa razón– que o apoio político que recibían do Rei era debido a que os cabaleiros de Galicia estaban contra o monarca castelán, e polo tanto tiñan ámbolos dous, pobo e Rei, o mesmo inimigo⁴⁷. Do mesmo xeito coidaban –imaxinaban– que Deus estaba botándolles unha man para que puidesen vencer ós “malos cabaleiros” que destruían o reino⁴⁸.

A polarización social e mental que xera a contradición principal do feudalismo galego é, pois, unha fonte permanente de radicalización da revolta, dá lugar a unha concepción bipartita da sociedade⁴⁹, que creba a mentalidade dominante tripartita e se prolonga varias décadas, na memoria colectiva de Galicia, baixo a forma dunha tradición favorable e doutra contraria á revolta de 1467⁵⁰.

⁴⁷ Os señores das fortalezas «no temian al Rey ni lo querian conoscer (...) se llevantaran por mandado del dicho Rey e por su servicio, e porque dezian que los caballeros destonçes no querian obedecer al rey (...) la gente comun del dicho Reino se llevantaran a la boz del rey contra los caballeros», *Fortalezas*, pp. 506-520.

⁴⁸ O clérigo Ruy Vázquez escribe, en 1468, que «quiso nuestro Señor tornar por lo seu poboo que era este reino de Galiza, todo destruido por la maa vivenda destes caballeiros», *Crónica de Santa María de Iria*, Santiago, 1951, pp. 46-47.

⁴⁹ *Mentalidad justiciera*, pp. 76-80.

⁵⁰ Foron estudiadas por nós en *Mentalidad y revuelta en la Galicia irmandiña: favorables y contrarios*, Santiago, 1989.

A conciencia antiseñorial é a parte máis racional da mentalidade irmandiña, a menos suxeita en principio a sentimentos, ilusións ou influencias inconscientes, malia esa vigorosa parte imaxinaria contida no desexo colectivo de vivir sen señores. Agora ben, xa dixemos que por si soa a conciencia antiseñorial dos vasalos de Galicia xamais tería provocado a revolución social da Santa Irmandade: non foi o conflicto polas rendas señoriais, ou a contestación directa do réxime de vasalaxe, o que ergueu á multitud contra os señores do reino, foron os agravios que lles facían estes señores, e os seus axentes, desde as fortalezas o que fixo detonar o levantamento, permitindo a unificación das diversas mentalidades sociais dos grupos rebelados desde un punto de vista actitudinal, ético e legalizador da insumisión xeral. A intolerabilidade dos agravios de orixe señorial enxendra, esperta e aviva unha conciencia antiseñorial previamente existente na maioría da poboación galega, e asemade provoca unha reacción só aparentemente desproporcionada contra o sistema señorial de fortalezas, columna vertebral –militar e imaxinariamente falando– do sistema social imperante na Galicia do século XV.

Sen estudiarmos todo o que hai de paixón, utopía, intencionalidade e inconsciencia na rebelión, non podemos aspirar a entender cabalmente os sucesos de 1467-1469. É, por conseguinte, decisiva a función sobredeterminante que o sentimento de agravio⁵¹, e a actitude contra as fortalezas –a outro nivel, tamén o monarquismo e o providencialismo populares–, exercen sobre a conciencia antiseñorial, o obxecto da nosa atención neste momento, toda vez que son valores difundidos e dominantes que xogan, en tempos de mudanza, en convxunturas de crise, alternati-

⁵¹ *Mentalidad justiciera*, pp. 34-36, 76-80, 113-116, 183-185, 208, 235, 244 ss.

vamente, contra a clase ou fracción de clase naquel entón dirixente⁵²; sobredeterminación que, como xa anotamos, actúa á vez en sentido contrario –o antiseñorial incidindo sobre os outros aspectos da mentalidade global– dun xeito se cadra máis estructural e permanente⁵³.

Reseñorizacíon, usos e abusos

Cando os veciños pasan colectivamente a depender dun señor, están xuridicamente obrigados a prestarlle obediencia e pagarlle as rendas e os dereitos correspondentes⁵⁴, suxeición que consentían e aprobaban, ó tempo que o señor se comprometía a salvagardar a xustiza⁵⁵. Antes e despois da gran irmandade, a ecuación “vasalaxe igual a obediencia igual a pago de rendas” está máis vixente que nunca como esixencia señorial, da cal os vasalos tendían naturalmente a sustraerse, cuestionando o pago de tributos xurisdiccionais

⁵² Remitimos de novo ós apartados precedentes sobre o uso alternativo (II.2 e II.3).

⁵³ Acerca da sobredeterminación da visión da xustiza e da imaxe do Rei por parte da conciencia antiseñorial, véxase ademais *Mentalidad justiciera*, pp. 25-36, 116-117, 237-241.

⁵⁴ Enrique II de Trastámar, triunfante na guerra civil, concede en 1373 a vila de Villalba, que fora do seu grande inimigo Fernando de Castro, a Fernán Pérez de Andrade, e manda ós veciños «que vos ayan e recibian por Señor e que vos recudan con todas las rentas pechos, e derechos del dicho lugar de Villalba e de su término, e que Obedesen e cumplan vuestras cartas e vuestro mandado Como desu señor», publica *Galicia. Revista Universal de este Reino*, II, A Coruña, 1862, p. 221.

⁵⁵ En 1497, o mosteiro de Vilar de Donas toma «posesión de su coto, usurpado por Sancho de Ulloa, conde de Monterrey; los basallos del dicho coto que estaban presentes dixerón que les prasía dello e que estaban prestos de les obedesçer e les obedesçian e obedesçerian desde aquí adelante e les acoderian con los dichos frutos e rentas e jurecicion... e luego el dicho prior e freyles pusieron de su mano en el dicho coto e jurecicion al juez e merino e mayordomo para que por ellos e en su nombre usasen de su oficio bien e fielmente, enterrogañdoles sobre ello sus conciencias», José Luis Novo CAZÓN, *El priorato Santiago de Vilar de Donas en la Edad Media (1194-1500)*, A Coruña, 1986, p. 488.

e, nalgúns ocasións, tamén dos foros⁵⁶, co que, en definitiva, estaban impugnando o sistema trifuncional.

A crise da mentalidade vasalática na Galicia do século XV, que ten a súa culminación, social e mental, no abandono colectivo da xurisdicción señorial cara a 1467, ten a súa máxima expresión económica no impago das rendas señoriais. A reproducción do sistema feudal busca garantir, mediante unha mestura de consenso e coerción que ten que resultar eficiente, a detracción do excedente económico por medio do pago de tributos en especie, cartos e/ou traballo persoal: de aí a trascendencia do “non pagar” (analizaremos máis adiante a súa plasmación en 1467-1469). Nin mental nin xuridicamente conciben de primeiras os contemporáneos o señorío sen o pago de dereitos por vasalaxe ó señor⁵⁷, salvo que se entenda que a

⁵⁶ En 1460, Enrique IV escribe ós veciños de Malpica reprimindos por rexitaren o señorío de Juana de Estúñiga: «vos habedes alzado e rebellado con la dicha villa, e le non queredes acudir con los derechos, e rentas pertenecientes al señorío della, ni le queredes prestar aquella obediencia e subjección que le debedes como señora de la villa en grant menosprecio mio, e gran perjuizo suyo», Arquivo Histórico Diocesano de Santiago, leg. 21, fol. 130r-130v.; en 1481, temos novas de como os veciños do val de Celanova preitean co mosteiro polo señorío e as rendas xurisdiccionais, alegando ser de xurisdicción real, admitindo só o pago das cartas de foro, fronte ó abade de Celanova que demandaba «aquella obediencia e reverencia que vasalos e señores son obligados», Xesús FERRO COUSELO, *A vida e a fala dos devanceiros...*, I, pp. 157, 171; en 1484, o problema rexorde agravado porque dito abade de pensa en absolver ós vasalos excomungados por «debdas de foros», sempre que «con ovediencia lle pagasen suas rentas e viesen á sua ovediencia», op. cit., pp. 193-194.

⁵⁷ Os campesiños de Celanova (véxase a nota precedente) para negar, en 1481, as rendas de xurisdicción teñen que antes negar seren vasalos do mosteiro; outro exemplo, lemos nunha sentencia do ano 1401, contra os campesiños do couto de Lugo que durante dez anos «nun pagaron, nun quixeron pagar» as rendas xurisdiccionais ó señor bispo (e levaban tres anos sen pagar as rendas reais que tamén recollía o bispo), porque «escolleron outros señores», e como dita desobediencia era «una gran injuria», son condenados a «que tornen á obediencia é servizio é vasallage do dito señor Obispo», tendo así que pagarlle «todos los servicios», empezando polos adebedados nos anos anteriores, publica Antolín LÓPEZ PELÁEZ, *El señorío temporal de los obispos de Lugo*, A Coruña, 1897, pp.162-163, 180.

xurisdicción é exercida con mingua de xustiza, indebidamente, contra uso e costume...

Fuxindo de calquera reduccionismo economicista, comezamos a nosa investigación da revolta irmandiña estudiándoa como un levantamento ético contra os abusos señoriais, atopándonos con que a mentalidade xusticeira dos irmadiños nos remite, unha e outra vez, a unha potente conciencia colectiva antiseñorial. Os señores, os seus axentes e as súas fortalezas, son culpados sistematicamente polos populares dos delitos más importantes, cuantitativa e cualitativamente: 1) contra a propiedade, roubos –sobre todo de gando⁵⁸; 2) contra as persoas, mortes, secuestros con rescates, tormentos, e violacións⁵⁹. Inferimos que a mentalidade xusticeira dos vasalos expresa tamén a oposición de clase ós señores. O sitio central que ocupa a xustiza no sistema feudal⁶⁰, fai que a agudización das tensións entre vasalos e señores torne de seguido o problema da xustiza nunha cuestión social de primeira orde⁶¹. O desexo de non quedarnos na superficie da cuestión da causalidade da revolta, de non reducirmos á análise dos agravios e demás abusos señoriais, levounos a prestar unha atención específica ós datos documentais que mellor amosan o carácter antiseñorial da rebelión; sendo ben conscientes de que, asemade, este se transforma nun elemento digamos secundario na concuntura da insumisión da comunidade de agraviadoss; aínda que a formulación más precisa sería dicir que, nun intre determinado, devecer pola xustiza e conciencia antiseñorial, non existen separadamente.

O sentimento colectivo de agravio como preludio, espoleta e compañía dunha revolta social máis vasta, non é desde logo un fenómeno privativo da revolución galega de

⁵⁸ *Mentalidad justiciera*, pp. 150-152, 169-176.

⁵⁹ Idem, pp. 132-138, 152-160, 176-180, 195-196, 203.

⁶⁰ Véxase supra o apartado II. 2.

⁶¹ *Mentalidad justiciera*, pp. 240 ss.

1467⁶². Na primavera insurreccional do ano 1467, tivera lugar xa a fusión da mentalidade xeral xusticeira coa conciencia antiseñorial dos dependentes: cando o discurso textual é a denuncia xeral de agravios, adoitan engadir os campesiños as rendas señoriais ós males e danos que a terra «nen podia suportar»⁶³; cando o tema presentado é abertamente a revisión de tributos, os vasalos descalifican estes dicindo que son imposicións novas e forzosas, isto é, rendas contra dereito⁶⁴. Ó longo do século XV, rendas e agravios, usos e abusos, chegan a ser inseparables, mesmo intercambiables, no reino de Galicia: os abusos vanse convertendo en usos, e os usos rematan por ser ollados como abusos⁶⁵. Describe moi ben o cronista Pulgar esta situa-

⁶² Para o movemento husita e a reforma alemá, véxase Gerhard BRENDLER, "Sobre la problemática del ciclo de la revolución burguesa temprana", *Las revoluciones burguesas*, Barcelona, 1983, pp. 133-134; os cadernos de agravios de 1789 poñen de relevo, así mesmo, unha «consciencia colectiva do abuso». Alphonse DUPONT, "Dos agravios políticos á peregrinación pánica (siglos XVIII-XX)", *Níveis de cultura e grupos sociais*, Lisboa, 1974, p. 201.

⁶³ Carta reivindicativa, datada cara a febreiro ou marzo de 1467, dos campesiños de Sande e dirixida á Junta de Medina da "Santa Hermandad", publ. Xesús FERRO COUSELO, op. cit., p. 380-381; véxase tamén *Mentalidad justiciera*, pp. 97-99, 114-115, 151-152.

⁶⁴ O 2 de abril de 1467 os veciños de Vilanova de Arousa, co alcalde irmandiño á fronte, esixen que «fiquen cortadas todas las maneceras, tratados, usos e costumes que novamente eran postos», denunciando ó antigo arcebispo de Santiago, Lope de Mendoza, e más recentemente ó cabaleiro Sueiro Gómez de Soutomaior e o seu fillo, por imponeren maiores rendas xurisdiccionais e reais cás acostumadas, tomando como referencia os tempos mellores en que o señorío de Vilanova era do mosteiro de San Martiño Pinario, publica Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Galicia en el último tercio del siglo XV*, Vigo, 1968, pp. 42-44; véxase tamén *Mentalidad justiciera*, pp. 96-98, 115.

⁶⁵ Os señores, celosos do seu pleno poder xurisdiccional, pasaban do uso ó abuso con extrema facilidade: en 1394, os vigairos do bispo de Ourense esixen ó adiantado real, Pedro Díaz Sarmiento, tanto que respecte a xustiza –prerrogativa do bispo– na cidade e nos coutos, coma que ampare o señorío episcopal «pra cobrar et aver todos los servicios et rentas et dereituras et pididos», *Documentos del Archivo de la Catedral de Orense*, I, Ourense, 1923, pp. 365-366; en 1487, os veciños de Valdeorras denuncian a Juan Pimentel porque lles fai «muchos males e danos», enumerando tanto os novos pedidos e servidumes forzosas

ción galega, cara á segunda metade do século XV: «era la costumbre tan antigua, que los robadores adquirian ya el derecho a los robos, é los llevaban cada año de los pueblos; é los robados, tanto tenían ya en uso sofrir aquellos robos, que los consentían como cosa debida»⁶⁶.

As rendas e os dereitos señoriais eran usos e costumes, polo regular non escritos, cunha vixencia e aplicación real que dependían da súa antigüidade, e, en último extremo, do consenso e/ou da relación de forzas entre as partes. Na Baixa Idade Media, a lei recoñecía o costume e o uso continuo («diez o veinte años») como fonte xurídica que emanaba do «pueblo»; ningún podía ir «ni contra señorío ni contra derecho natural ni contra procomunal de toda la tierra del lugar do se faze»⁶⁷; condicionamentos certamente ambiguos, e contradictorios, que abren a porta para que os señores fagan valer os seus abusos como usos –segundo deixou dito Pulgar– a força de prolongalos no tempo⁶⁸. Aínda que tamén os vasalos, en ocasións, min- guaban trabucos ó señor polo mesmo sistema: poñer o

como os secuestros en fortaleza e con rescate (AGS, RGS, VI-1487, fol. 22), e, uns anos despois, é o antedito señor quen denuncia a vila de Valdeorras por incumprir coa vasalaxe (AGS, RGS, X-1494, fol. 474); é máis que probable que Juan Pimentel, un dos principais protagonistas da reacción anti-irmandiña, concibise o exercicio da vasalaxe como un derecho absoluto do señor.

⁶⁶ *Crónica de los Reyes Católicos*, BAE, nº 70, Madrid, 1953, p. 357.

⁶⁷ *Partidas* I, 2, 5.

⁶⁸ Conforme vimos na nota 55, Sancho de Ulloa, conde de Montenegro, é condenado en 1497 a devolver ó mosteiro de Vilar de Donas o seu couto, non valéndolle o argumento de que o prior «aunque algund derecho toviera... lo abia perdido por transcurso de legítimo tiempo», José Luis Novo CAZÓN, op. cit., p. 467; agora ben, non sempre unha nova imposición, vista como un abuso, se mantiña despois como un uso; en 1390, o cabido de Santiago promete, e cumpre, que un tributo excepcional para a guerra contra Portugal «non fique en fusgo et costume», Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M. Iglesia de Santiago*, VI, Santiago, 1983, pp. 233-234.

tempo do seu lado⁶⁹. O propio dereito medieval posibilitaba a aplicación da lei do máis forte á hora de definir o que era uso ou abuso: o que «mas podía, mas hacia y mas tenía», dicían as testemuñas do preito Tabera-Fonseca, enxuizando a situación galega antes, e áinda despois, do período irmandiño⁷⁰.

Outro exemplo, do doadoo que era para unha mentalidade medieval confundir uso e abuso, témolo na facultade que tiñan os particulares para tomar a xustiza pola súa man. Podían os debedores coller “autoritariamente”, a xeito de prendas, os bens móbiles –e immobles– dos seus acreedores para resarcirse de «lo suyo»⁷¹. Sabemos que os señores das fortalezas xustifican, con impagos e débedas de rendas e dereitos lexítimos, moitos dos roubos, secuestros con rescate e demais vexames que orixinaron o clima mental previo ó estoupiido de 1467⁷². Non poucas veces, o que para os vasalos era un roubo, para os señores viña sendo un acto xusto e reparador. Xa nas Cortes de Valladolid de 1351 manifestárase, xunto coas exaccións señorais indebidas e outros agravios, unha queixa colectiva

⁶⁹ Cara a 1435, lemos no tumbo de foros e dereitos do arcebispado de Santiago que os veciños de Arzúa outorgáraselles, por uns dous anos, a mediados do século XIV, a metade do tributo de portádego para edificar a muralla da vila: «e agora cógenlo syn privilegio nin confirmación» do señor arcebispo, Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Fueros municipales de Santiago y de su tierra*, Madrid, 1975, p. 537.

⁷⁰ *Mentalidad justiciera*, pp. 69-76.

⁷¹ Luis GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, Madrid, 1977, pp. 555-556; os reis legalizan de feito a toma de prendas, así Juan I, nunha sentencia de 1381, a prol da Igrexa de Santiago, ordena ó notario do reino: «prendad et tomad tantos de los bienes móviles et rayces del dicho alvar rodrigues alcalde do quier que-los fallardes Et vendedlos...et fazalde pago alos dichos arçobispo e dean e cabildo». *Documentos del Archivo de la Catedral de Orense*, I, p. 323; en 1476, son os Reis Católicos quen, a petición dos veciños de San Vicente da Barqueira, mandan ás xustizas do reino que fagan represalias contra os bens de Pedro Álvarez de Soutomaior, ou dos seus vasalos, por valor dos 150.000 mrs., que é xustamente o que dito cabaleiro lles roubara ós demandantes, AGS, RGS, III-1476, fol. 153.

⁷² *Mentalidad justiciera*, pp. 160-163.

polas prendas que facían os «omes poderosos» en Galicia⁷³. As prendas como paradigma do trabucamento legal entre rendas e agravios, podemos veo tamén ó longo do século XV en Ourense: 1) o concello embarga, en 1432, a veciños por non pagaren as rendas reais⁷⁴; 2) o concello e os veciños denuncian ós señores que lles toman prendas por impago de rendas en 1433, 1446 e 1449⁷⁵; 3) o concello toma prendas, en 1456 e 1458 (no contexto da nova relación de forzas creada pola victoria da insurrección popular de 1455), das rendas e bens do señor bispo –uso alternativo–, en compensación polos roubos que perpetrara a súa xente e para restituíren concretamente o roubado ás víctimas⁷⁶. O relativismo do que era xusto ou non xusto, na Baixa Idade Media galega, resulta evidente: por mor da revolución irmandiña serán os nobres quen, logo, se laien de ser eles as víctimas dos abusos dos seus ex-vasalos.

A sutil fronteira entre o dereito e a força era arreó traspasada, tanto polos señores coma polos vasalos, que tenden a rexeitar as rendas por indebidas, coma se fosen delitos⁷⁷. O peixe que os soldados da fortaleza arcebispal Rocha Forte tomaban no camiño de Padrón a Santiago era, de acordo coas fontes señorais⁷⁸, un dereito normal de portádego, mais transfórmase, ós ollos dos veciños, en vésperas do alzamento irmandiño, nun roubo de tal envergadura que xustifica o axustizamento por parte dos revoltados en 1467 dun dos servidores da fortaleza, e áinda o

⁷³ *Cortes de los antiguos Reinos de León y Castilla*, II, Madrid, 1863, pp. 71-74.

⁷⁴ Xesús FERRO COUSELO, *A vida e a fala dos devanceiros*, II, pp. 449-450.

⁷⁵ Ídem, pp. 225-256, 286-287, 296-297.

⁷⁶ Ídem, pp. 325, 331, 338, 350.

⁷⁷ Paralelamente, algúns agravios semellábanse moito a dereitos señorais; o roubo do gando era, por exemplo, peor cá propia loitosa, *Mentalidad justiciera*, pp. 171-174.

⁷⁸ Tumbo de 1435 sobre dereitos e fueros, Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Fueros municipales*, p. 548.

derrocamento deste castelo, o máis importante da Igrexa de Santiago⁷⁹.

En rigor, non se pode dicir que os vasalos irmandiños querían soamente rematar cos abusos señoriais pero respectaban e aceptaban os dereitos señoriais. A loita social contra os abusos señoriais e os usos señoriais fúndense nun mesmo combate na fase culminante da revolta, e incluso antes diso. E non só entre os vasalos traballadores, campesiños e artesáns, converxían o xusticeiro e o antiseñorial: o mercador Gonzalo Rodríguez de Olveda, que chegará a ser procurador irmandiño en Ourense, malia súa relativa moderación en 1467 en canto ás fortalezas, denunciara con anterioridade tanto os agravios coma a propia función social do señor da cidade⁸⁰; o escudeiro Diego Ortiz, testemuña algo favorable ós feitos de 1467, lembra –en 1527– que o señor do castelo de Outes «señoreaba y mandaba y robava y destruía a la gente de la dicha tierra»⁸¹, empregando sinónimamente os termos señorear e roubar, mandar e destruír. ¿Que derecho de vasalaxe se lle podía deber ó señor que no canto de comportarse como tal actuaba como un vulgar malfeitor? Este razoamento estaba, sen dúbida, na base da ruptura da mentalidade vasalática, do abandono unilateral do señorío e do impago masivo en 1467 das rendas señoriais. Vasco de Aponte escribe, cara a 1530-1535, que Diego de Andrade adquire o seu estado «sin tomar y sin robar y sin echar pedidos a sus vasallos»⁸²; aserto que

⁷⁹ *Fortalezas*, pp. 461-462, 548; en 1458, os veciños de Ourense deciden queixarse tamén ó Rei por un portádego en Tamallancos calificado de «roubo et mal et dano», Xesús FERRO, op. cit., pp. 331-332.

⁸⁰ Véxase a nota 20, e tamén *Mentalidad justiciera*, pp. 226-227.

⁸¹ *Fortalezas*, p. 569.

⁸² *Recuento de las casas antiguas del Reino de Galicia*, Santiago, 1986, p. 144; estoutro modelo de señor, que trata ben ós vasalos e non os carga con trabucos, está así mesmo contido na declaración do coengo Mondragón en 1526, véxase nota 100; na mesma dirección, hai datos sobre o señorío atenuado de cabidos e mosteiros nas notas 64, 68, 91.

sinala, desde o punto de vista nobiliar, ata que punto a equivalencia mental entre rendas, prendas e roubos, era algo corrente no século XV galego⁸³.

A partir do triunfo, en 1369, da nobreza trastamarista ten lugar unha ofensiva señorial que vén constituíndo o trazo definitorio da historia baixomedieval de Castela e León⁸⁴. Esta ofensiva produce no reino de Galicia efectos específicos: a) cambio de hexemonía na clase señorial; medra unha nova nobreza laica⁸⁵ que consegue desprazar, pola forza, ós señores eclesiásticos (agás ó arcebispo de Santiago) do poder social: son os señores das fortalezas. b) reseñorialización das relacións sociais. c) normalización do abuso, da violencia e das armas, como medios de validar o novo poder e de impor transformacións sociais. Resposta final: a revolta da irmandade dos agraviados en 1467 contra as fortalezas e os señores malfeiteiros⁸⁶. O expansionismo nobiliar derrotado⁸⁷ polos irmandiños rexorde a partir de 1469, pero sofre un novo –e definitivo– descalabro ó xuntarse os intereses antiseñoriais do bloque social irman-

⁸³ Véxase ó respecto, por exemplo, a nota 99.

⁸⁴ Julio VALDEÓN, *Feudalismo y consolidación de los pueblos hispánicos (siglos XI-XV)*, Barcelona, 1980, pp. 105, 125-131; “Reflexiones sobre la crisis bajomedieval en Castilla”, *La España Medieval*, IV, Madrid, 1984, pp. 1058-1060.

⁸⁵ José GARCÍA ORO, “La nobleza gallega en el siglo XV”, *I Jornadas de metodología aplicada de las ciencias históricas*, Santiago, 1975, pp. 293-299; Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, José GARCÍA ORO e outros, Introducción a *Recuento de las casas antiguas del Reino de Galicia*, Santiago, 1986, pp. 13-49.

⁸⁶ Teñen salientado xa a relación da ofensiva nobiliar co levantamento irmandiño, José GARCÍA ORO, “La nobleza gallega en el siglo XV”, *I Jornadas de metodología aplicada de las ciencias históricas*, II, Santiago, 1975, pp. 295-297; Ermelindo PORTELA SILVA, *La región del Obispado de Tuy en los siglos XII al XIV*, Santiago, 1976, pp. 90-92, 335-336.

⁸⁷ Sobre a derrota no século XV da reacción señorial baixomedieval –con datos de Inglaterra e Cataiuna– véxase Robert BRENNER, “Estructura agraria de clases y desarrollo económico en la Europa preindustrial”, *Debats*, nº 5, 1982, p. 79.

diño coa acción en Galicia, durante a década dos anos setenta, do novo Estado dos Reis Católicos⁸⁸.

Na Baixa Idade Media galega a refeudalización ten unha particularidade: comporta a implantación dun tipo de señorío sobre outro, sobreimpónense os cabaleiros nos coutos eclesiásticos, especialmente nos de abadengo, vía encomenda e/ou usurpación. Durante as dúas últimas décadas do século XIV, principian múltiples conflictos entre os señores eclesiásticos e os seus vasalos –xuntos ou por separado– dunha banda, e a nobreza laica anovada da outra, polos motivos seguintes: ocupación de señorío, xurisdicción e xustiza, vasalos e bens; novas imposicións ós vasalos, e nalgún caso tamén ós propios monxes; serventías en fortalezas e en labores agrícolas; construción e reedificación de fortalezas; agravios e excesos diversos, por parte dos novos señores desde os castelos⁸⁹. As cartas de 1380 do trastámara Juan I apoianto ós mosteiros galegos, e ós seus vasalos, contra a agresividade dos señores

⁸⁸ De dita concorrenza (véxase tamén a nota 104) está naturalmente excluída, desde o punto de vista da monarquía, a ruptura da relación de vasalaxe; véxanse as notas 111-116, e as citas correspondentes.

⁸⁹ César VAAMONDE LORES, *Ferrol y Puentedeume. Escrituras referentes a propiedades adquiridas por el Monasterio de Sobrado en dichos partidos durante los siglos XII, XIII y XIV*, A Coruña, 1909, pp. 4-5; Luis SÁNCHEZ BELDA, *Documentos reales de la Edad Media referentes a Galicia*, Madrid, 1953, pp. 492-500, 512-513, 519-525, 535-537, 555, 565; Arquivo Histórico Nacional, cód. 471 B, fol. 14r-19r.; cód. 341B, fol. 13; Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M. Iglesia de Santiago*, Santiago, 1983, pp. 195, 208-210, 218, 222; Enrique CAL PARDO, *El Monasterio de San Salvador de Pedroso en tierras de Trasancos*, A Coruña, 1984, pp. 262-267; Tomás PERALTA, *Fundación, antigüedad y progresos del Imperial Monasterio de Osera*, Madrid, 1677, fol. 190v.; José GARCÍA ORO, *La nobleza gallega en la Baja Edad Media*, Santiago, 1981, p. 372; Ramón SANJURIO PARDO, *Los obispos de Mondoñedo*, Lugo, 1854, p. 53; *Colección Diplomática de Galicia Histórica*, Santiago, 1901, pp. 457-459; Emilio DURO PEÑA, *Catálogo de documentos reales del Archivo de la Catedral de Orense (844-1520)*, Barcelona, 1972, p. 117; María Xosé RODRÍGUEZ GALDO, *Señores y campesinos en Galicia, Siglos XIV-XVI*, Santiago, 1976, pp. 224, 252; *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, XI, 1936, pp. 91-96.

laicos, non parece que producisen efecto, mais deixan claro que os vasalos –suxetos de primeiras a dous señores– cambiaron definitivamente de señor, eran xa homes dos novos donos⁹⁰, o que suporá para eles un forte incremento da presión señorial⁹¹.

A ofensiva señorial entraña unha segunda señorialización de Galicia; a súa intensidade ben pode medirse pola reacción airada e masiva, que culmina en 1467, do reino de Galicia contra a imposición do novo réxime social. A refeudalización galega incrementa a dependencia persoal e a detración do excedente económico, segundo tres camiños:

1) *Retorno ó traballo servil en fortalezas e labores agrícolas*. En suma, unha “segunda servidume”⁹². Os camiños

⁹⁰ «Conocen por señores a los dichos caballeros quē non a los dichos prelados, abades e priores cuyos son», publica José GARCÍA ORO, *Galicia en los siglos XIV y XV*, I, Pontevedra, 1987, p. 31; no momento de facer relación dos vasalos da nobreza, Vasco de Aponte fala xustamente dos «vasallos de encomienda», e coidamos que moitos daqueloutros vasalos que constan como «proprios» do cabaleiro tiñan tamén a mesma orixe, *Recuento de las casas antiguas del Reino de Galicia*, pp. 109, 132, 141, 144-145, 150, 167, 209, 211.

⁹¹ Despois de contar os novos tributos e prestacións persoais con que, «contra derecho», Pedro Enríquez de Castro, conde de Trastámera, grava ós vasalos do mosteiro de Pedroso, o seu curmán, Juan I, acúsalos: «aprovechávades de ellos asy como se fuesen vostros basalvos esentos, solariegos e mocho mas», esixindo en consecuencia que ditos vasalos volvan á obediencia da abadía; non temos novas de que o conde obedecese ó Rei, pero si sabemos que os problemas futuros serán cos Andrade e que a Santa Irmandade, en 1468, a petición dos mesmos vasalos, declara que o serán dos mosteiros (tamén comparecen os de San Martín de Xubia) e non de «otra persona alguma», quedando así «libertados et franqueados», Enrique CAL PARDO, op. cit., pp. 109-112, 265, 278.

⁹² Empregamos o concepto de “segunda servidume” no seu sentido orixinal e común de agravamento, na Europa baixomedieval, da dependencia señorial a través das prestacións en traballo, e doutras exaccións persoais, con independencia de que logo fose utilizado para explicar a refeudalización do Leste europeo na Idade Moderna, S. D. SKAZKIN e outros, *La segunda servidumbre en Europa central y oriental*, Madrid, 1980, pp. 5, 15-17, 85-86; José VICENS VIVES, *Historia de los remensas en el siglo XV*, Barcelona, 1978, pp. 11ss.; José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, *La época medieval*, Madrid, 1973, p. 437; Robert FOISSIER, *Histoire sociale de l'occident médiévale*, París, 1970, pp. 315-317.

pesiños protagonistas de 1467 rexeitan con moita énfase as serventías trala revolta⁹³, resistíndose rexamente a reedificar as fortalezas. A práctica señoril de prender ó vasalo, atormentándoo ata que acepta pagar a súa liberdade, vendendo os bens que posúe, non quedándolle logo máis saída para sobrevivir que acrecentar a súa dependencia dun señor⁹⁴, lembra, abofé, os tempos, que se crían pretéritos, en que os vasalos eran servos, só que agora o señor usaba da persoa do vasalo dun xeito se se quere máis desaforado, ilegal. A entrada dos campesiños galegos en dependencia servil na Alta Idade Media⁹⁵, dá paso –nos dominios eclesiásticos, maiormente– ós foros, relación contractual que supón unha indubidable mellora –malia as súas cláusulas de vasalaxe–, respecto da servidume clásica, das condicións de dependencia, contrapesada en calquera caso pola sobreimposición das cargas persoais más intolerables, dentro⁹⁶ e, antes de nada, fóra da relación foral, que caracterizará –moito máis que na época medieval– as relacións sociais na Galicia rural da Idade Moderna.

2) *Novas imposiciones*⁹⁷ xurisdiccionais. Moxó chama plenos ós señoríos que os Reis trastámara conceden ós

⁹³ A confederación nobiliar de 1477 tiña por obxecto a autodefensa señoril no caso de que os vasalos, outra volta, «se levantaren a voz de hermandad contra el señor... por no le pagar las rentas e derechuras o no querer seguir a serventia», publica José GARCÍA ORO, *Galicia en la Baja Edad Media...*, p. 258.

⁹⁴ *Mentalidad justiciera*, pp. 152-154, 176-178.

⁹⁵ José BARREIRO SOMOZA, *El señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (Siglos IX-XIII)*, A Coruña, 1987, pp. 152-160, 342-346, 420-429.

⁹⁶ Temos un exemplo da evolución en tesoiras da renda xurisdiccional e da renda territorial na suba, entre os séculos XIV e XV, da frecuencia con que se esixe o xantar, entremeses ten lugar a baixa na duración dos foros e no monto da renda. Eleutino ÁLVAREZ ÁLVAREZ, «El yantar y el hospedaje foral en el sur de Galicia (1340-1450)», *Boletín Auriense*, XIII, 1983, pp. 140-142.

⁹⁷ Nos prolegómenos da revolta de 1467, o concello de Ourense pide irmandas a Enrique IV por causa xustamente das novas imposiciones, das novas fortalezas, da ocupación das cidades e dos mosteiros, todo iso obra dos «condes e cavalleros», grandes culpables de ter

nobres, desde finais do século XIV, porque inclúen sistematicamente o señorío xurisdiccional sobre os habitantes do territorio, ademais do poder nativo. A recomposición da renda feudal, a resultas da ofensiva señoril, baséase principalmente nas rendas xurisdiccionais, no control dos homes, e afecta moito menos ás rendas territoriais que incluso alivian o seu peso, sendo bastante menos contestadas polos vasalos⁹⁸, quen en troques concentran a súa conciencia antiseñorial na oposición ás rendas xurisdiccionais⁹⁹; a contía destas decide, incluso, se un señor é bo ou malo cara ós seus vasalos¹⁰⁰.

«forzado el dicho vuestro reyno», publica José GARCÍA ORO, *Galicia en la Baja Edad Media, Iglesia, señorío y nobleza*, Santiago, 1977, pp. 245-248; o rebrote da reacción señoril e, polo tanto, das novas imposiciones –cuestionadas como tales na primavera de 1467, véxase a nota 64–, unha vez pasada a grande irmandade dará lugar ó rexurdimento da conflictivididade entre señores e vasalos que, agora, pasa polos preitos legais dende a Audiencia de Galicia, fundada en 1480 polo gobernador Acuña e o licenciado Chinchilla; os Reis Católicos interveñen máis en contra que a favor desta segunda señorilización (véxase a nota 111), a diferencia do que acontece na Polonia refeudalizada onde a monarquía, nos «siglos XV y XVI, niega a los campesinos la facultad de acudir a los tribunales reales para dirimir sus quejas contra los señores», citado por José VICENS VIVES, op. cit., p. 14.

⁹⁸ Véxase a nota 56, e tamén *Mentalidad y revuelta en la Galicia irmandiña...*, pp. 338 ss; Hilton subliña, así mesmo, a clara distinción que establecen os campesiños remensa entre as rendas xurisdiccionais e as rendas territoriais, *Servos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Madrid, 1984, p. 175.

⁹⁹ Un campesiño di do conde de Lemos: «tenía e cogía las alcaballas de la dicha tierra e otros servicios que le acostumbraban pagar e lo cogía y llevaba todo», e se os vasalos non pagaban «los prendaban e peñoraban sus bois e bacás hasta que buscaban los dichos dineros», *Fortalezas*, pp. 151-152.

¹⁰⁰ O coengo Juan Mondragón, moi favorable ós irmandiños, declara que o arcebispo Fonseca-filho, fora bo prelado e señor, pois víao administrar ben terras e vasalos «y tratarlos muy bien y no les llevaba calunia ni penas e masadas y ansi era muy bien quisto de todos sus basallos», *Fortalezas*, p. 369; esta representación corresponde como é debido coa baixada espectacular da conflictivididade, entre o futuro arcebispo de Toledo e os campesiños vasalos do arcebispado de Santiago, nos anos que este Fonseca administrou a Terra de Santiago, *Mentalidad y revuelta en la Galicia irmandiña...*, pp. 398 ss.

3) *Roubos continuados, parte integrante da renda feudal.* Os abusos son unha componente esencial do novo sistema señoril que se implanta na Galicia do século XV, ou sexa, unha condición necesaria da segunda feudalización. Sen a normalización dos abusos, sen a violencia, os emerxentes señores das fortalezas non poderían gañar a batalla ós vasalos, ás cidades, ó resto da clase señoril... Agora ben, os agravios son algo máis, alén das relacións de poder son unha fonte directa de ingresos señoriais¹⁰¹. Certamente, polas súas propias características, é difícil sabermos que parte da economía señoril é manifestamente ilegal –ás veces, nin sequera susceptible da dobre interpretación dereito / forza, encomenda / usurpación, renda / agravio–, pero non cabe dubidarmos da importancia cuantitativa desta parte “acochada”¹⁰² da renda feudal nun tempo en que quen máis podía, máis facía e más tiña, cando, botado a perder en boa medida o consenso vasalático, crebada a unidade da clase señoril polas pugnas internas, a forza érao todo para os novos amos da xerarquía feudal galega.

Non pagar

¿Por que os vasalos terían que obedecer e pagar ós señores que denunciaban como malfeiteiros, ó transmutárense os dereitos señoriais en abusos señoriais?¹⁰³ ¿Como

¹⁰¹ *Mentalidad justiciera*, pp. 169-185, 199-200; as cargas ilegais coa súa restra de agravios, fraudes e torturas, son inseparables de todo proceso de reseñorialización, *La segunda servidumbre en Europa central y oriental*, pp. 138-139.

¹⁰² Agachada maiormente nas fontes nobiliares; alén diso: os señores e os seus servidores delinquián a cara descuberta, abonda ler calquera declaración de preito Tabera-Fonseca, fonte eminentemente popular, para se convencer.

¹⁰³ A idea de reciprocidade de dereitos e deberes estaba moi estendida: o concello de Ourense ordena –despois da revolta irmáñiga–, ós seus procuradores que van á Corte, que comuniquen a «Sus Altezas», os Reis Católicos, en canto ós marabedís do novo trabuco da irmáñade real, que se «non fosemos administrados en justicia, que non seja mos obligados aos pagar», Xesús FERRO COUSELO, *A vida é a fala dos devanceiros*, II, p. 85.

pagar as rendas e acudir ás serventías dos señores, os seus contrarios, que fuxiron¹⁰⁴, escondérónse e perderon o seu poder coactivo ó seren derrotados militarmente pola Santa Irmandade e derrocadas tódalas súas fortalezas? Os vassalos do campo, e das cidades, a seguir do abandono en masa dos seus señores, e de que a irmandade de tódolos agraviados se fixera co poder no reino de Galicia, vanse negar a pagar as rendas señoriais¹⁰⁵.

Segundo Pulgar, o non pagar era ben normal a finais do século XV: «ninguno pagaba lo que debía, sino quería». O crónista dos Reis Católicos incluía as rendas reais entre os tributos impagados no reino de Galicia, escribindo ó respecto que «ni los caballeros ni los moradores del complían sus mandamientos, ni les pagaban sus rentas»,¹⁰⁶ mención referida ós reis Juan II e Enrique IV. Verdadeiramente, o impago de rendas, como forma de loita de clases, non se circunscribe en Galicia á excepcional convxuntura da revolución de 1467, a tendencia dos productores a alixeirar as prestacións da renda feudal vén sendo un «fenómeno cotidiano y constante»¹⁰⁷, e está abondo presente ó longo da Idade Media galega en conflictos e revoltas,

¹⁰⁴ Temos unha proba da relación existente entre ausencia señorial forzosa e subseguinte impago de rendas e desobediencia vasalática, na rebelión antiseñorial que estoupo nos dominios do conde de Montearri, tan axiña como este foi desterrado de Galicia polos Reis Católicos, segundo lemos na xa citada carta executoria de 1497 en favor do mosteiro de Vilar de Donas: «por nuestro mandado, avía salido del dicho reyno de Gallisia; en el cual tiempo, por estar fuera, del dicho reyno de Gallisia, se le avía levantado toda su tierra e todos sus basalos e non le pagavan nin querian pagar cosa alguma sin obedescer a sus jueces, merinos e mayordomos fasta que el dicho conde, su parte, avía bolvido al dicho reyno de Gallisia», José Luis NOVO CAZÓN, *El Priorato de Vilar de Donas en la Edad Media, (1194-1500)*, A Coruña, 1986, p. 479.

¹⁰⁵ Por ese tempo, os *payeses* de remensa, tamén se opuxeron á recadación dos dereitos señoriais, José VICENS VIVES, op. cit., pp. 53, 71.

¹⁰⁶ *Crónica de los Reyes Católicos*, BAE, nº 70, Madrid, 1953, pp. 300, 356.

¹⁰⁷ Armando CASTRO, *Teoría do sistema feudal e transición para o capitalismo en Portugal*, 1987, pp. 106-107.

entre vasalos e señores, ora como causa ora como consecuencia da confrontación social¹⁰⁸. Entre 1467 e 1469 aca-
da, loxicamente, a súa cota máis alta, a negativa ó pago
dos tributos señoriais, en todo o reino de Galicia; de tal
xeito que, de continuo, os irmadiños porfían e rexeitan
pagar os danos dos derrocamentos –traballo persoal ou im-
postos monetarios– levados pola teimosía de quem se saben
temidos –«antes se posieran en armas», advirten¹⁰⁹–, tendo
o conde de Lemos (e igualmente outros señores laicos) que
tomar prendas e levar presos a vasalos para ver de cobrar
dez reais por casa para a reedificación –por exemplo– da
fortaleza de Sarria¹¹⁰.

Sabemos que a identificación da monarquía coa
revolta irmandiña tiña os seus límites. Estaban os Reis
Católicos de acordo en rematar en Galicia cos abusos dos
cabaleiros, coas agraviantes fortalezas señoriais e mais

¹⁰⁸ Para o século XII, véxase José CAMPELO (ed.), *Historia Compostelana*, Santiago, 1950, pp. 210, 494; para o século XIII, véxase *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, III, 1906, p. 402; “Privilegios, Cédulas y Cartas reales otorgados a Vivero”, *Boletín de la Comisión de Monumentos de Lugo*, IV, nº 39, 1953, pp. 238-239; para o século XIV, véxase *Documentos del Archivo de la Catedral de Orense*, I, Ourense, 1923, pp. 321-322; Francisco MAYÁN FERNÁNDEZ, *El Mariscal Pardo de Cela y la Iglesia de Mondoñedo a la luz de nueva documentación histórica*, Viveiro, 1962, p. 32; para o século XV, véxase Anatolín LÓPEZ PELÁEZ, *El señorío temporal de los obispos de Lugo*, II, A Coruña, 1897, pp. 162-162; José GARCÍA ORO, “Iglesia y señorío en Galicia durante la Baja Edad Media”, *Estudios Compostelanos*, nº 2, 1974, p. 98; Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Fueros municipales de Santiago y de su tierra*, Madrid, 1975, pp. 449-450; Enrique LEIROS, *Don Enrique IV y el arzobispado de Santiago de Compostela*, A Coruña, 1956, pp. 15, 18, 20, 22, 25, 32; José GARCÍA ORO, *La nobleza gallega en la Baja Edad Media*, Santiago, 1981, p. 69; *Boletín de la Comisión de Monumentos de Lugo*, I, 1941, pp. 14-15.

¹⁰⁹ *Fortalezas*, pp. 364, 385, 434.

¹¹⁰ *Fortalezas*, pp. 153; o outro cabaleiro do que posuimos datos,
tocante a este tema, é Diego de Andrade, que chegou a executar a un
vasalo, que fora alcalde da irmandade en 1467, porque «no quisiera yr
a la serbintia de una su fortaleza lo aorcar», ídem, p. 423.

coas imposicións novas¹¹¹, mais conservando sempre o
réxime señororial; os vasalos teñen que obedecer e pagar ós
seus señores, aínda cando estean levantados en irmandade,
veñen dicir.

A raíña Isabel a Católica escribe en 1491 ó goberna-
dor de Galicia, Diego López de Haro, amparando a Fer-
nando de Andrade –era menor de idade e estaba na Corte
ó servicio da raíña– contra os veciños de Ferrol que se
resistían a pagarlle os 18.000 mrs. de derecho de vasalaxe.
Argumentaba xuridicamente a raíña que dita renda, «por
razón de señorío», víñaa disfrutando o seu protexido des-
de había máis de trinta anos: «*cecebo el tiempo* que dura-
ron los movimientos e bullicios de la hermandad que *de su autoridad* se levanto e movio en este dicho reyno de
Galisia en vida del senor rey don Enrique, mi hermano,
que Santa Gloria aya, porque diz [Fernando de Andrade]
que entoncés los dichos sus vasallos e algunos dellos e
otros de otros caballeros del dicho reino *estovieron rebeldes e non pagaron muchos de los derechos que eran obligados de pagar*»¹¹².

Velaquí un testemuño real –a fonte é de orixe nobili-
lar: o rapaz Fernando de Andrade– da radicalidade antis-
ñorial da grande irmandade. Consonte a raíña Isabel, a
rebelión dos vasalos de non pagar, non foi máis que unha
paréntese que interrompeu, brevemente, o emprego lexíti-
mo dos dereitos señoriais en Galicia. Tocante ó seu carác-

¹¹¹ O 3 de agosto de 1480 autorizan a Fernando de Acuña para, coa
auxda de concellos e irmandades, derribar fortalezas e desterrar a cabaleiros,
AGS, Cámara de Castilla, leg. 2763, fol. 4v; e, en febreiro de
1487, diríxense a López de Haro mandando que ningún cabaleiro teña
mosteiros e igrexas en encomenda, que se derriben as fortalezas nova-
mente edificadas e que os señores non poñan novas imposicións, auto-
rizando mesmo a resistencia dos vasalos, «con mano armada e syn
pena alguna», Arquivo Provincial de Ourense, Fondo Municipal, Pape-
lies soitos, publica José GARCÍA ORO, *Galicia en la Baja Edad Media...*,
pp. 266-268.

¹¹² Arquivo do Duque de Alba, c-3-124, (os subliñados son nosos).

ter antiseñorial absoluto, afirma a raíña que, a irmandade galega de 1467, levantárase «*de su autoridad*», contradicindo deste xeito as cartas do seu irmán Enrique IV autorizando claramente a irmandade de Galicia e as súas actividades xusticeiras e antifortalezas¹¹³.

A primeira cousa que fan os señores ó recuperar os seus señoríos, pasada a irmandade, é, naturalmente, ver de volver cobrar as súas rendas xurisdiccionais¹¹⁴. Pero a ferida segue aberta, e ó considerar, en 1477, os Reis Católicos, a creación de novo de irmandades no reino de Galicia, os cabaleiros opónense resoltamente e confedéranse por temor a que os vasallos «se levantaren a voz de hermandad contra el señor» e non quixesen, outra vez, pagarles os seus dereitos de señorío e servilos cos seus corpos¹¹⁵. A

¹¹³ Como ben sabemos polo capítulo anterior, o 6 de xullo de 1467, o rei Enrique IV escribe ás irmandades de Galicia, comunicándolle: «mando et me plase de aprobar et apruevo por la presente el derribamiento de aquellas fortalezas que vosotros derribasteis delas quales se fasian robos et muertes et fuerças et otros males et danos», publica Eduardo PARDO DE GUEVARA, “Notas para una relectura del fenómeno hermandino de 1467”, *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica*, IV, Zaragoza, 1993, p. 106; nada di o Rei sobre negar ós señores a obediencia, os tributos ou os servicios debidos; acción de revolta que os irmandiños executaron, obviamente, pola súa propia conta; a febleza extrema dun poder real dividido, e a necesidade de Enrique IV de manter a alianza de Galicia coa súa causa, fronte a unha nobreza que acendera a guerra civil en Castela para depoñelo, clarestan abondo que seguiría, con maior ou menor entusiasmo, apoiaño á Santa Irmandade a pesar dos seus excesos antiseñoriais, que o Rei intentou en certa medida evitar: véxanse se non as citas correspondentes ás notas 143, 144, 145.

¹¹⁴ En 1472, o conde de Benavente e o conde de Lemos intercambian Allariz por Caldelas, pois resulta que, ó rematar o tempo dos irmandiños, cada un entra na vila do outro, acordando logo non acoller «los vasallos que hasta agora a cada uno de nos ayan estado rebeldes», perdoando ós veciños por «todos los yerros pasados asy fechos en el tiempo de la hermandad como los que han cometido contra mi... despues», e reducindo o capítulo das rendas ó tempo en que cada un se instalou na vila do outro, sen mencionar para nada os tributos correspondentes ó período irmandiño, tacitamente incluídos no perdón, que evidencia o final sen represión da revolta irmandiña, AHN Osuna, Leg. 417, doc. 17-2.

¹¹⁵ José GARCÍA ORO, *Galicia en la Baja Edad Media...*, p. 248.

nova irmandade, promovida polos Reis Católicos, remata por implantarse en Galicia, porque –aínda que iso non fora a súa causa principal– determinados grandes señores reciben dos Reis a garantía de que non vai servir de plataforma para a rebelión antiseñorial: cousa que Enrique IV nin estaba en condicións de cumplir, cara a 1467, nin lle interesaba tal cousa, estando como estaba en plena guerra civil coa nobreza.

Diego de Andrade, obedecendo ós Reis, puxera «en hermandad» as súas vilas de Pontedeume, Ferrol, Villalba e a comarca das Mariñas, e quéixase: «teme que los dichos sus vasallos se querrán substraer e levantar de su mando e obediencia, e no le obedeceran como vasallos a señores obedecer devén, e acudir con sus rentas e pechos e derechos, e que por los querer castigar dello naçieran algunas muertes de omes e alborotos en el dicho nuestro reyno»¹¹⁶.

Os Andrade, os Pimentel, o conde de Lemos proporcionan o testemuño dos nobres contrarios, desterrados de Galicia pola Santa Irmandade; son, non cabe dúbida, dos primeiros afectados pola defeción dos vasallos e o impago das rendas. ¿Que pasou cos señores que, en maior ou menor medida, confraternizaron coa irmandade? A onda revolucionaria antiseñorial tamén rematou por alcanzalos, coidamos. Gómez Pérez das Mariñas era do consello real e amigo de Enrique IV (e cónstanos a súa presencia en Galicia despois da revolta)¹¹⁷; sen embargo, o 20 de setembro de 1467, o Rei ten que dispor que o conde de Castrojeriz ceda a Gómez os 30.000 mrs. que a este lle correspondería cobrar por mercé real das alcabalas recadadas en Galicia¹¹⁸.

¹¹⁶ 25 de decembro de 1480, carta dos Reis Católicos mandando que o gobernador Acuña non consinta a rebelión dos vasallos de Andrade, e que a reprima se esta chega a producirse, Arquivo do Duque de Alba, c-3-110.

¹¹⁷ César VAAMONDE LORES, *Gómez Pérez das Mariñas y sus descendientes. (Apuntes históricos y genealógicos)*, A Coruña, 1917, p. 18.

¹¹⁸ En realidade o cobro de ditas alcabalas non se normaliza ata os anos 1477, 1478, 1479, ídem, pp. 14-17.

O 6 de outubro de 1467, Álvaro Pérez de Moscoso fai en Santiago un testamento onde deixa ó seu cumpridor, o cabaleiro Esteban de Xunqueiras, as rendas dun ano como pago por executar as súas mandas¹¹⁹; é moi dubidoso que ditas rendas se puidesen cobrar naquel momento.

Consecuentes coa idea absoluta de que o adversario social era toda a clase señororial, temos para nós que os irmandiños non exceptúan ós seus aliados señoriais, cabidos catedralicios e mosteiros, da tendencia xeral a non pagar as rendas. O principio, a Santa Irmandade repite a fórmula usual de que os vasalos acudan coas rendas ós mosteiros, cando devolve a estes os bens que hai moitos anos usurpara a nobreza laica¹²⁰, mais non debían ser tan doados os cobros porque, nos anos 1467 e 1468, abundan os poderes que as abadías dan a terceiros para que inten-ten cobrar as súas rendas e dezmos¹²¹. O 20 de maio de 1468, o cabido de Santiago recoñece abertamente que non lles «avyan querido pagar nen dar» certos marabedís na cidade, solicitando do concello que «apremeyase» ós veci-nos para que pagasen as súas débedas, co engado de que parte do así recadado –ofrecen ós alcaldes 1.500 pares de brancas– sería «para serbicio, probeyto et menester da santa hermandade»¹²²; unha semana antes, o cabido em-prazara así mesmo ós «beneficiados que non pagaren suas tenencias», concedéndolles un prazo de oito días e impli-cando ós seus fiadores na responsabilidade do impago¹²³. As rendas reais tampouco se libraron: 4 de xaneiro de 1469, o escudeiro de Ourense Diego de Paaços consegue do concello a detención do recadador que pretendía de-

¹¹⁹ AHN Diversos, Colección Diplomática, leg. 2, nº 29, fol. 5v (copia).

¹²⁰ Xesús FERRO COUSELO, op. cit., pp. 147-148.

¹²¹ AHDS, Fondo de San Martiño Pinario, Serie San Martín, carp. 112, ms. 14, fol. 77v, 108r, 110r, 137v.

¹²² Arquivo da Catedral de Santiago, Actas Capitulares, libro 1, fol. 53r.

¹²³ Ídem, fol. 50v.

mandarlle a alcabala do peixe, estimado a «desonrra» en 3.000 mrs¹²⁴. O feito de que, dous días despois, o concello nomee a Álvaro Paaz pregoeiro e recadador das rendas do Rei e do bispo, prometéndolle protección¹²⁵: ¿indica un cambio de rumbo? Moi probablemente.

O 14 de febreiro de 1469 ten lugar en Ourense unha Xunta Xeral da Santa Irmandade que toma medidas contra os campesiños, previa querela dos mosteiros de Sobrado e de Oseira, para restablecer o sistema señororial, ó obxecto de que se paguen as rendas e se recoñeza, xa que logo, o señorío eclesiástico¹²⁶. Proba final de que o que comezou como unha revolta autorizada para a persecución de malfeidores, e seguiu contra os cabaleiros que se opuñan á irmandade e os abusos señoriais, rematou nunha revolución social que derruba tódalas fortalezas, e rescinde de feito os dereitos señoriais, sen exceptuar, que nós saibamos, esa negativa á vasalaxe e ó pago de rendas a ningún señor de vasalos, á marxe de que tal ou cal señor fose laico ou eclesiástico, amigo ou inimigo do Rei, mesmo favorable ou contrario á propia irmandade: impúxose en suma a intencionalidade social, e de clase, no levantamento ar-mado popular.

¹²⁴ Xesús FERRO COUSELO, op. cit., p. 361; o querelante é un asiduo asistente ás reunións abertas do concello, estando presente os anos anteriores nalgúnhas de claro signo antisenorial, xunto co agora alcalde irmandiño Nuno Dousende, ídem, pp. 68, 72, 159, 318-319, 326.

¹²⁵ «Que lle non fezesen nen consentesen faser mal nen dano», ídem, p. 84.

¹²⁶ Os procuradores que se xuntaron en Ourense «a deshacer agravios... libraron sus mandameintos y provisión, en que atento que los vasallos del monasterio de Sobrado se avían levantado en no querer pagar luctuosas y otras rentas mandaron que los corregidores y otras justicias les compelean y hagan pagar. Esta firmado de todos», AHN, códice 341B, fol. 30; o xuíz comisario nomeado por dita Xunta, a demanda do mosteiro de Oseira, sentencia o 3 de Xuño de 1469, en rebeldía, ós campesiños de Melees e Ribela, a recoñecer o señorío da abadía sobre unha barca de pasaxe e a que «paguen as rentas dela do tempo pasado que así levaron contra justicia», AHN, Clero-Ourense, Oseira, carp. 1554, nº 13, publ. J. GARCÍA ORO, *Galicia en la Baja Edad Media...*, pp. 249-251.

Ó principio da revolta irmandiña, a xente común do reino de Galicia tiña a xustiza do seu lado contra os cabaleiros malfeiteiros; ó final, son eles mesmos, alternativamente, acusados de actuar contra dereito e de agraviar a terceiros, ó excedérense negando todo señorío¹²⁷, incriminación que como xa vimos fará súa a raíña Isabel e a súa corte. Por iso non nos estraña que, sesenta anos despois, os protagonistas da rebelión de 1467 non fagan prácticamente mención, no preito Tabera-Fonseca, á contestación frontal do sistema señorial que acompaña as súas accións xusticeiras contra as fortalezas¹²⁸. A grande excepción é o campesiño Pedro Carballo, testemuña presencial: «al dicho tiempo no pagavan serbiçio al rey ni a otra derechura ni al señor de la tierra e questo hes ansí la berdad»¹²⁹; a súa posición de bastante contrario á rebelión de 1467, libérao da preocupación de subliñar os aspectos menos conflictivos e más legais daquela: buscaba precisamente recalcar o contrario.

Ocupación de terras

A oposición dos vasalos galegos ós seus señores non é vista polos contemporáneos como unha actitude soamente verbal, ou simbólica, senón como unha ruptura radical –sen precedentes– das relacións sociais, en xeral, e incluso das relacións de propiedade: uns e outros atribúen, rotundamente, ó levantamento a finalidade de desposuir ós señores do reino de Galicia dos seus vasalos, rendas, terras, bens...

Xa dixemos algo de como a revolución irmandiña deixá na súa fase culminante ós señores sen vasalos e sen

¹²⁷ Véxase a nota precedente.

¹²⁸ Véxase ó respecto *Mentalidad justiciera*, p. 152.

¹²⁹ *Fortalezas*, p. 169.

rendas¹³⁰. Protagonistas e antagonistas informan que os señores, cabaleiros e prelados, foron despoxados das súas fortalezas e das súas terras. Pola forza dos feitos consumados, naturalmente, porque xuridicamente difficilmente podían os revoltados xustificar unha expropiación xeral das posesións dos seus señores –agás tal vez no caso das fortalezas que a Santa Irmandade ocupaba en nome do Rei–, de aí a vulnerabilidade (logo é do que menos se vanaglorian, en público, os participantes) e a reversibilidade da dimensión antiseñorial, no seu sentido máis absoluto, da revolta campesiña e popular de 1467.

En pleno auxe da revolta, o clérigo irmandiño Rui Vázquez notifica que os cabaleiros de Galicia «ficaron ataes ben como o primeiro día que nasceran, sen terras et sen vasallos»¹³¹.

Os campesiños irmandiños da terra de Aguiar toman, segundo comentamos *supra*, a granxa e o couto de San Lourenzo, e non devolven a dita posesión –co porto e a barca da pasaxe– ó arcebispo de Santiago, que a usurpara anos atrás, senón que chegan a un acordo co abade de Oseira, recoñecen o seu señorío sobre o lugar e reparten a renda da barca metade e metade, pacto que seguidamente incumpren os veciños en situación de revolta: pola súa propia autoridade aprópianse dos herdamentos e da xurisdicción, e, por último, coa súa incomparecencia e rebeldía, descoñecen e negan en 1469, no treito descendente do ciclo irmandiño, a autoridade da reaccionaria Xunta de Ourense da Santa Irmandade para obligalos a pagar e obedecer ó mosteiro¹³².

¹³⁰ Desde o ángulo nobiliar, engadamos ó xa dito o testemuño coetáneo de García de Salazar, para quen as irmandades foron «contra los Caballeros e Señores de Galisia, en tal manera que no quedaron con ellos sendos servidores que los sirviesen. Echáronlos de todas sus tierras e heredamientos, que un solo vasallo ni Renta no les duxeron, de Ribarolos todos las fortalezas», *Bienandanzas e Fortunas*, IV, p. 417.

¹³¹ *Crónica de Santa María de Iria*, Santiago, 1951, p. 47.

¹³² Publica José GARCÍA ORO, *Galicia en la Baja Edad Media...*, pp. 249-251.

81 Estes testemuños contemporáneos, e rurais, sobre a ocupación das xurisdiccións señoriais, resultan confirmados polas declaracóns no preito T-F dun mercador de Pontevedra e dun ferreiro de Santiago, bastante favorables á revolta de 1467, quen sosteñen que os señores, cabaleiros e prelados, do reino de Galicia se uniron despois do levantamento «para aber las tierras que la hermandad les tenían ocupadas»¹³³. Este recoñecemento que fan testemuños oculares da revolta, de como a Santa Irmandade non só ocupa as fortalezas¹³⁴ senón tamén as terras dos señores, non aparece directamente entre os obxectivos, auto-proclamados, da rebelión xusticeira de 1467 «contra los señores del reino», mais si é mencionado en relación coa reacción señorial que segue. A apropiación fáctica de terras ratifica, en calquera caso, o punto máis extremo da impugnación irmandiña do réxime señorial¹³⁵; os protagonistas más populares, pasando á ofensiva, conducíronse, maioritariamente, como interesados en eliminar o poder non só militar, senón tamén social da nobreza galega.

Ter a irmadade a terra señorial significa, sobre todo, posuír o poder xurisdiccional¹³⁶ sobre os veciños que viñen nela, co fin, en resumidas contas, da súa disolución, da ruptura unilateral e colectiva da relación de vasalaxe, que xustamente descansa sobre a relación de veciñanza

¹³³ *Fortalezas*, pp. 335-402.

¹³⁴ «Les tomaron e derrocaron las fortalezas e castillos que tenian», ídem, p. 421.

¹³⁵ Os señores que aceptaron ou se adaptaron á victoria irmandiña, ficando en Galicia, tamén quedaron sen vasallos e sen terras; un campesiño moi favorable comunícanolo: «e Suero Gómez de Sotomayor andaba escondidamente por la tierra y este testigo vido que no traia consigo sino un moço y le daban de comer los labradores ascondidamente», *Fortalezas*, p. 341.

¹³⁶ Os señores que formaban parte do bloque social irmandiño, singularmente os mosteiros e os cabidos, seguen suscibindo entre 1467 e 1469 contratos de foros a particulares, independentemente das súas crecentes dificultades para o cobro das rendas de xurisdicción.

nunha terra. Nese tempo é corrente entender por “a terra” a tódolos homes que viven nela; a terra é deste xeito un todo social, un ámbito xurisdiccional¹³⁷, un obxectivo esencial da loita de clases entre señores e vasalos, e así mesmo da guerra feudal entre señores¹³⁸.

A versión nobiliar tampouco deixa lugar a dúbidas sobre se os antigos vasalos dos señores se apropiaran ou non dos seus señoríos. Se cabe os cabaleiros, que sangran por esa ferida, son más incisivos cós populares. En realidade se a tendencia destes é acochar, *a posteriori*, a radicalidade social da revolta, mesmo utópica (vivir sen señores), a intención daqueles é más ben salientala.

6-2
6-1
6-3
6-4
Os nobres laicos confederados, en novembro de 1470, contra o que quedara da Santa Irmandade e o arcebispo Fonseca, que cambiara de bando, reprochan ó prelado o seu desagradecemento por terse esquecido que había un ano «en su iglesia e dignidad le restituyeron, de la cual estaba despojado por la hermandad de los pueblos», e que agora levantaba de novo ós vasalos para ocupar os bens dos cabaleiros¹³⁹. A comezos do século XVI, un fillo de Pedro Álvarez de Soutomaior narra como «las hermandades se levantaron en Galizia y tomaronle toda la tierra de Sotomayor, fortalezas y vasallos, y mi padre juntamente con ellos recabo... hasta cobrar su hacienda», podendo entón «bolberse todos los caballeros y clérigos a Gali

¹³⁷ «Dentro de su propia tierra e jurisdiccion (...) llebantara aquella fortaleza de Outes para robar la tierra (...) nunca oio decir que la tierra ni otras personas le ayudasen a las llevaran (...) la paz y el sosiego de la tierra (...) se llebantarán en dicho tiempo todos los otros pueblos y tierras del Reino en la dicha hermandad (...) nunca bio ni oio decir segun dicho tiene que los pagase la dicha tierra», *Fortalezas*, pp. 32, 290, 327, 335, 475, 497; Rui Vázquez escribira en 1468: «levantouse toda a terra con a Santa Irmandade», *Crónica de Santa María de Iria*, p. 46.

¹³⁸ Carlos BARROS, “A guerra dos cabaleiros”, *A trabe de ouro*, nº 14, 1993, p. 263.

¹³⁹ Publica José GARCÍA ORO, *Galicia en la Baja Edad Media*, p. 251.

zia»¹⁴⁰. Polo regular, os nobiliarios dos séculos XVI e XVII adoitan abundar na denuncia de como os vasalos se rebelaron e «robaron» os bens dos seus señores na Galicia irmandiña¹⁴¹. Feito revolucionario que colocara a Enrique IV nunha tesitura contradictoria, reclamado polo pobo irmandiño que lle era fiel –ó seu xeito–, e da outra banda polos señores que clamaban contra os excesos ilegais dos rebelados. Gracias á súa autorización persoal a irmandade formouse en 1467 no reino de Galicia, e globalmente non debiu quedar insatisfeito do seu labor, cando, poucos anos despois, se manifesta tan agradecido cos vecíños de Betanzos, concedéndolle un «mes franco y libre para vender y comprar todo género de mercaderias y bastimentos sen pagar alcavala ni tributo», mercé que o Rei xustifica polos «grandes, loables y señalados servicios... ansí en los tiempos pasados como ahora, especialmente en el levantamiento y hermandad que fecistes con las otras ciudades, villas y lugares y fortalezas de mi Reino de Galicia de que fuisteis causa y principio, por servicio mío, teniendo mi voz, y *tomando para mí todas las villas, lugares y fortalezas del dicho Reyno de Galicia questaban ocupadas y enajenadas y los grandes gastos y costas que sobre ello fecistes*»¹⁴².

¹⁴⁰ Diego de SOUTOMAIOR, *Relación genealógica de los Sotomayor*, fols. 1-2, AHN Diversos, Colección Diplomática.

¹⁴¹ Vasco de APONTE deixa constancia de que ós cabaleiros «les tenian tomado quanto ello habían», subliñando que Pedro Alvarez de Soutomaio «no se contentando de recobrar y ganar lo suyo, andivo con los restantes señores asta apoderarlos a todos y restituirllos en quanto tenían perdido y les tenían tomado los villanos rebelados», *Recuento ...*, p. 222-224; cara 1662, Malaquías de la Vega escribe que «contra toda raçon y justicia, tomaron al conde de Lemos todas sus tierras, destruyéndole las fortalezas, y robándole sus bienes y los de sus vasallos (...) tomaban las tierras que querían, y dábanlas a quienes se les antojaba, tan absolutamente que el Rey no los podía subjectar», *Cronología de los jueces de Castilla*, BN ms. 19. 418, fols. 341r, 354v.

¹⁴² Reproducido, en 1607, por Jerónimo del Hoyo dun libro de permisos de privilexios reais, hoxe desaparecido do Arquivo Municipal de Betanzos, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, Santiago, s/d, pp. 284-285 (o subliñado é noso); a data deste privilexio de Enrique IV non pode pasar de 1474, o ano da súa morte: trabucadamente, na transcripción da copia do documento, vén o ano de 1477.

6-4
NW

Sen embargo, o Rei non deixará de dirixirse ós xefes da Santa Irmandade para que non traspasen os límites do respecto debido ó réxime e á propiedade señorial, nō tocante, iso si, ós nobres galegos que estaban do seu lado na guerra civil. Carta do 25 de abril de 1467: «Yo soy informado como vosotros *a vos de hermandad avedes tomado Et ocupado algunas villas et tierras et fortalezas* de doña Teresa destúñiga, Condesa de Santa Marte, et del conde don Bernaldino Sarmiento, su fijo et del adelantamiento del reyno de Gallisia e de Juan destúñiga, visconde de Monterrey, et tenedes puesto cerco sobre otras villas e castillos de los susodichos. Et por que yo *quiero ser yinformado delas cabsas que a ello vos mueven et vos ruego et mando si plaser et servicio me deseades faser que luego restituyades a los susodichos qualesquier tierras et vasallos et fortalezas que les tengades tomadas et lles fagades acudir et acuda con todos sus derechos acostumbrados*»¹⁴³.

O chamamento real non dá resultado, porque o 19 de xuño insiste Enrique IV en que a irmandade devolva a vila de Monterrei a Juan de Estúñiga¹⁴⁴; o 13 de xullo, a Xunta irmandiña de Betanzos adia ó tema, sen esquencerse, por suposto, de expresar a súa fidelidade ó monarca¹⁴⁵; todo o cal non é óbice para que, entre unha e outra data, o 6 de xullo, conforme dixemos, o rei Enrique IV suscriba a carta real aprobando os derrocamentos irmandiños: os desacordos nun tema non impedían que se plasmase a converxencia Rei-pobo noutrso de interese común. Aínda

¹⁴³ AHN Diversos, Serie real, leg. 1(8), nº 71 (os subliñados son nosos); nisto de opoñerse á rebelión antiseñorial, Enrique IV tiña a mesma posición belixerante que antes da grande irmandade, véxase se non a carta real de 1460 contra os vecíños de Malpica (nota 56).

¹⁴⁴ AHN diversos, Serie real, leg. 1(8), nº 72 (estes documentos de 1467 foron publicados por Eduardo Pardo de Guevara no traballo citado na nota 113).

¹⁴⁵ Ibídem.

así, todo indica que Malaquías de La Vega acertará, moitos anos despois, ó asegurar «que el Rey no los podía sujetar»¹⁴⁶.

Os señores que foron

Non só caeron as fortalezas señoriais: nos meses da primavera e do verán do ano 1467, derrubouse o específico sistema social que os cabaleiros galegos construíran durante cen anos de forzosa refeudalización. A clase señorial de Galicia, gobernada por unha manda de nobres laicos perdeu, a través dun longo proceso, o consenso da Igrexa, das cidades, dos campesiños vasalos, e, finalmente, nun tempo moi curto, ficou sen o seu poder coactivo, sen fortalezas nin exércitos privados. Sen a forza nin o consentimento social resultaba inviable a extracción do excedente e a reproducción do feudalismo na Galicia baxomedieval: urxía outro sistema social, a monarquía e os seus intelectuais axiña o comprenderon; actuando en consecuencia, defraudaron a derradeira esperanza que podían acubillar os grandes cabaleiros feudais de recobrar, nos anos 70 do século XV, o poder social no reino de Galicia.

Non é polo tanto, segundo o noso criterio, aplicable á revolta irmandiña o presuposto teórico, probado en conflictos de menor entidade, consonte o cal as rebelións campesiñas e populares medievais soamente queren reprimir os abusos do sistema social imperante, que no fondo –dise– segue gozando da aceptación dos sublevados. Certa conciencia colectiva de que en Galicia non era posible poner fin ós abusos señoriais sen rematar co poder seño-

¹⁴⁶ Véxase a nota 141; as contradiccións entre o Rei e os vasalos de Galicia son certas: non só os cabaleiros se negaban a pagar as rendas reais (véxanse as notas 57, 74, 106, 124); a idealización da imaxe do Rei “resolve” as antinomias nos niveis sociais menos informados, *Mentalidad justiciera*, pp. 26-43; véxase así mesmo o capítulo precedente (II.3).

rial, está inscrita nas palabras e, sobre todo, nos actos¹⁴⁷ dos protagonistas de 1467, é o que nos veñen dicir os vasalos abandonando ós señores, negándose ó cobro das rendas, ocupando as súas terras e xurisdiccionés, derrocando as súas fortalezas e perseguindo coas armas ós más recalcitrantes. Os abusos forman parte do sistema feudal galego, todo el aparece en 1467 como abusivo e arbitrario para a maioría da poboación, que no curso do proceso de revolta, xeneraliza: a intolerabilidade dos agravios ó conxunto das rendas, o desprestixio dos señores das fortalezas a tódolos señores, o enfrentamento coa segunda servidume a todo o réxime secular de señores e vasalos. ¿Quere isto dicir que os vasalos reconvertidos en irmáns libres loitaron conscientemente contra o feudalismo? Non, se o punto de referencia son as revolucións burguesas modernas; si, se chamamos feudal medieval ó sistema social concreto de extracción de excedente que eles na súa práctica social coñeceron, rexeitaren e derrotaron a fins do século XV; se revalorizamos, en resumo, a transición social entre a Idade Media e a Idade Moderna.

¹⁴⁷ A vella historia das mentalidades rexexitou, errónea e frecuentemente, os actos humanos como fonte –para nós privilexiada– das maneiras de pensar, sentir e imaxinar a realidade do home como suxeito da historia; non obstante, unha parte da historia das ideoloxías entende estas como «immersas en las prácticas sociales» (F. CHATELET, *Historia de las ideologías*, II, México, 1980, p. 8); e a psicoloxía social estuda tamén os valores subxacentes no comportamento humano (G. SERRANO MARTÍNEZ, “Problemática psicosocial de los valores humanos”, *Boletín de Psicología*, nº 3, 1984), procurando a conciencia que está “empaquetada” nas accións humanas (Y. SENOKOSOV, “¿Qué es la conciencia?”, *Ciencias Sociales*, 1, Moscú, 1987, p. 85); Foucault rebe'louse contra unha historia das ideas afastada da práctica, propoñendo «una historia distinta de lo que los hombres han dicho» que estudie «los discursos en tanto que prácticas», renunciando con todo ó enfoque psicolóxico e sociolóxico do discurso (*La arqueología del saber*, México, 1988, pp. 233-235), lonxe por conseguinte dunha historia social da conciencia colectiva deducible dun lúcido enunciado de Marx: «Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento», “Tesis sobre Feuerbach”, *Obras escogidas*, 2, Madrid, 1975, p. 426.

Un zapateiro lugués declara, en xaneiro de 1527, logo de desmentir que tiveran recibido o permiso dalgunha autoridade para se levantaren, que os irmandiños dicían: «no tengamos sobre nos señor ni fortaleza ninguna»¹⁴⁸. A única mención que atopamos sobre isto nas fontes coetáneas é a caracterización que os campesiños de Sande fan, en 1467, dos Pimentel cando denuncian os agravios e as rendas: «*los señores que foron* da dita terra»¹⁴⁹. Polo demais, os actos dos rebelados foron sobradamente expresivos: facultan o inferirmos que querían vivir sen fortalezas e sen señores. A partir de aí, non só a memoria nobiliar contraria recalca¹⁵⁰ tamaña transgresión da legalidade e da mentalidade medieval vixente; a tradición señorial eclesiástica favorable ós feitos de 1467 recolle así mesmo o antixerarquismo radical irmandiño: «se levantó la gran Hermandad de todo el común, no consintiendo ser mandados, ni regidos por otro, sino por sí mismos»¹⁵¹; o autor, o coengo Molina, non nomea o mando que rexeitaren os revolucionarios de 1467, pero nós sabémolo: os señores e ata, en certo grao e sentido, o Rei.

Vivir sen señor era unha experiencia que por períodos máis ou menos prolongados, localmente, os galegos coñecen durante a turbulenta Baixa Idade Media. Así, en 1345, os veciños de Santiago logran que Alfonso XI quite un tempo o señorío da cidade ó arcebispo¹⁵²; e Juan II, en 1445, repite esta operación de pasar Santiago á xurisdic-

¹⁴⁸ *Fortalezas*, p. 138.

¹⁴⁹ Xesús FERRO, op. cit., p. 381 (o subliñado é noso).

¹⁵⁰ «Oponíanse estas gentes a todo dominio de señores en Galicia, con color de libertad, i hazían muchos insultos», Felipe GÁNDARA, *Armas y triunfos. Hechos heroicos de los hijos de Galicia* (1662), Santiago, 1970, p. 381.

¹⁵¹ Bartolomé MOLINA, *Descripción del Reino de Galicia y de las cosas notables dél* (1550), Madrid, 1675, p. 107.

¹⁵² Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M. Iglesia de Santiago*, VI, Apéndice, p. 128.

ción da coroa real¹⁵³; no intre mesmo de estoupar a grande revolta, o arcebispo de Santiago estaba desterrado, por dez anos, da cidade e de toda a Terra de Santiago, por causa dunha rebelión local dos ciudadáns e dos cabaleiros do arcebispado¹⁵⁴. Agora ben, a liberación xurídica máis estable do xugo señorial, e, obxectivamente, a máis deseñable polos veciños dunha Galicia altamente señorializada, era a adquisición da condición de reguengo. De feito, o autogoberno que os irmandiños practican entre 1467 e 1469, exérceno en nome do rei Enrique, e este, en efecto, entendía que a ocupación do poder e das terras señoriais en Galicia fora «para mí»¹⁵⁵.

Por iso, cando o 3 de outubro de 1467 un procurador de Carlos de Castro intenta, cun privilexio real na man, que os veciños de Póboa de Brollón o recoñecesen como señor ó herdar a vila da súa tía, Isabel de Castro, atópase con que «*los vasallos de la Puebla se defendieron, y dixe-ron que eran vasallos del Rey*»¹⁵⁶. A mellor maneira de liberarse, legalmente, da dura vasalaxe señorial era acadar non seren máis vasalos que do Rei, tal é o caso dos campesiños dos arredores de Ferrol que obteñen un privilexio asinado por Enrique IV como que son vasalos do Rei¹⁵⁷; se ben non parece que esta iniciativa tivese un carácter universal, nin que o Rei, e maila súa corte, estivesen dispostos, áinda contando coa imperiosa necesidade que tiñan do apoio popular para conservar a Coroa, a pasar a reguengo a todo o reino de Galicia...

¹⁵³ Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Fueros municipales de Santiago y de su tierra*, pp. 458-459.

¹⁵⁴ *Mentalidad justiciera*, p. 65.

¹⁵⁵ Véxase a cita da nota 142.

¹⁵⁶ Malaquías DE LA VEGA, *Cronología...*, fol. 313v.

¹⁵⁷ O 9 de maio de 1467, dentro xa da fase dos derrocamentos, Enrique IV ordena que os coutos de Mugardos e Serantes sexan de reguengo, o mesmo que a vila de Ferrol, ADA, caixa 3-47.

O rexitamento frontal a depender dun señor, a emancipación colectiva da vasalaxe feudal, ¿resposta verdadeiramente á intención dos vasalos sublevados? A conciencia antiseñorial absoluta presente na revolta irmanniña comporta, efectivamente, un recoñecemento colectivo de determinados fins e medios (abandono do señor, paso a reguengo, non pagar, expulsión dos cabaleiros, expropiación de xurisdiccions, etc.) para dar cabo das causas das desventuras dos vasalos, que nós extraemos máis das accións que das expresións verbais dos protagonistas. Que non sexa un obxectivo explícito e declarado dos rebeldes o desexo posto en práctica de vivir sen señores, pode sinalar un medo colectivo a perder a base lexitimadora do levantamento –aínda que ese argumento é válido sobre todo *a posteriori*–, e evidencia certo desfase entre autoconciencia e prácticas da loita, de maneira que esta semella polo regular manterse diante daquela. Non temos documentado un plano racional de abolición legal dos dereitos señoriais, nin coñecemos que os ex-vasalos obriguén ós seus señores –aproveitando a súa derrota como clase– a renunciar particularmente e por escrito ós dereitos de vasalaxe, tampouco se reivindica de xeito universal e sistemático a pasaxe concreta á xurisdiccción real, ou aquelas iniciativas que legalizaran a ruptura da relación feudal de vasalaxe.

A claridade dos obxectivos, e dos medios para acadalos, que, por exemplo, se poñen en marcha para vivir sen fortalezas, non emerxen do pensamento e da conducta irmanniña para ir alén e prescindir definitivamente dos señores, sancionando legalmente o que, sen vacilacións, estaba a poñerse en práctica. Certamente, a conciencia antiseñorial, na súa máxima radicalidade é unha reconstrucción e interiorización nas mentes das accións exteriores¹⁵⁸,

¹⁵⁸ Amparo MORENO HERNÁNDEZ, *Perspectivas psicológicas sobre la conciencia*, Madrid, 1988, pp. 76-77, 82-83.

deriva da experiencia vivida polos vasalos, de dimensóns absolutamente inéditas, a partir da derrota social, política e militar da clase señorial galega. Proceso de subxectivización dunha exitosa praxe antiseñorial¹⁵⁹, que non salva a distancia entre o estado obxectivo e o estado percibido conscientemente, porque unha parte moi importante dessa toma radical e acelerada de conciencia antiseñorial é espontánea e imaxinaria, trascende a realidade inmediata a impulsos dun potente imaxinario colectivo. A intención pragmática da xente común de vivir en paz sen fortalezas nin señores é –no século XV e, polo tanto, a tres séculos da Revolución francesa–, entre outras cousas, o soño dunha colectividade de prescindir do réxime señorial, por algo os contrarios ós feitos de 1467, tacharon á irmandade revolucionaria de 1467 de «hermandad loca»¹⁶⁰.

A citada sentencia do 3 de xuño de 1469 da termidoriana irmandade ourensá, condena ós campesiños de Melees e Ribela a devolver o couto de San Lourenzo, e o porto de Amarnel, ó señorío de Oseira, argumentando que non compareceron nin alegaron dereito –o flanco máis vulnerable da acción antiseñorial total– para ocupar dita xurisdiccción, isto é, actuaron como se fosen señores, usurpando bens e funcións alleos¹⁶¹. Limitados por unha mentalidade vasalática medieval coa que non romperan, o sector máis moderado da irmandade, denuncia a vontade irmanniña de emanciparse da vasalaxe como un escuro desexo de ser eles mesmos señores, non podían nin querían concibir un mundo sen vasalos nin señores, sen inferiores nin superiores. Galíndez de Carvajal recolle, como de orixe señorial, este tipo de inculpación das irmandades

¹⁵⁹ Que desta maneira debería de ser chamada mentalidade antiseñorial, porque conciencia e imaxinario non son o mesmo.

¹⁶⁰ *Mentalidad y revuelta en la Galicia irmanniña: favorables y contrarios*, pp. 168-183.

¹⁶¹ Publica José GARCÍA ORO, *Galicia en la Baja Edad Media...*, pp. 248-251.

populares (opinión datada cara a 1471): «los villanos y gente común se hazían señores y presumían mandar a los hidalgos»¹⁶². É claro que os campesiños e os cidadáns irmandiños non se propoñían ser señores de vasalos, todo o máis señores de “o seu”, pero que dúbida cabe que precisaban do resorte mental dunha poderosa imaxinación colectiva para compatibilizar a mentalidade vasalática en que foron educados, para a cal o status de señor era o ideal consciente, amplamente espallado, coa aspiración utópica –enxendrada nas súas condicións materiais¹⁶³ de existencia– de campesiños, e outra xente común, que anceiaban liberarse da dependencia señorial¹⁶⁴, meta que se ben a finais da Idade Media é imposible historicamente –aínda que os actores non o sabían– non o é mentalmente: existe un horizonte mental máis alá da realidade obxectiva de grande virtualidade mobilizadora. De feito, a opinión popular expulsa mentalmente ós señores do mundo dos “bos”¹⁶⁵, antes de producirse praticamente a súa exclusión do poder político, militar e social na Galicia irmandiña, e, por suposto, a varios séculos de que os historiadores descubrían a transición do feudalismo ó capitalismo.

A utopía¹⁶⁶ social expresa, trascendendo e rompendo

¹⁶² Juan TORRES FONTES, *Estudio sobre la “Crónica de Enrique IV” del Dr. Galíndez de Carvajal*, Murcia, 1946, p. 401.

¹⁶³ Georges Duby propón como tarefa do historiador das mentalidades investigar o entrelazamento «entre o concreto das condicións materiais, a idea que se facían delas e as miradas utópicas que chaman a transformalas», *Mâle Moyen Age. De l'amour et autres essais*, París, 1988, p. 255.

¹⁶⁴ En vésperas da insurrección popular, o escribán que reflecte fielmente como os campesiños de Sande expulsan mentalmente ós Pimentel das súas vidas, «los señores que foron», tratan asemade como “señores” ás novas autoridades: os alcaldes irmandiños locais, os procuradores da Junta de Medina, os membros do consello real, o propio Rei, Xesús FERRO COUSELO, op. cit, pp. 380-381.

¹⁶⁵ Creando dous conxuntos mentais excluíntes: pobo-xustiza / señores-fortalezas, *Mentalidad justiciera*, pp. 76-80.

¹⁶⁶ J. SERVIER, *Historia de la utopía*, Caracas, 1969, p. 228; Karl MANNHEIM, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, 1973, pp. 195, 216-217.

a orde previamente existente, o sentimento de frustración dunha sociedade por medio das clases sociais máis afastadas do poder, levando ata as súas consecuencias, na Galicia tardomedieval, estados de ánimo de tipo milenarista, igualitario, antixerárquico e antiseñoriais latentes nas classes populares. O poder mobilizador destas ideas-forza¹⁶⁷ acrecentase enormemente cando aquel mundo imaxinario onde non existían nin fortalezas nin señores se fai realidade, por mor dunha conxuntura inédita –que potencia a espera milenarista– e dos resultados inmediatos da fase ascendente da grande revolta da Santa Irmandade. A representación social e imaxinaria sentida e percibida como algo real –identificación común na Idade Media– reclasifica a composición interna das mentalidades colectivas: o triunfo –concreto– da utopía –abstracta– reformula a mentalidade antiseñorial anterior no sentido de potenciar os seus elementos menos conscientes, mais non por iso menos reais. O historiador sabe que a utopía irmandiña pon enriba da mesa algúns problemas, como a emancipación do campesiñado dos señores feudais, que só as revolucións burguesas resolverán plenamente moito despois, ¿existía conciencia diso entre os alzados en armas de 1467? A verdade é que soamente *a posteriori*, e servíndonos da filosofía da historia, se sabe se un ideal é ou non é irrealarizable. Con evidencia, moitos dos irmandiños no instante da victoria cren verdadeiramente que non volverán os agravios, a anarquía da guerra dos cabaleiros, as fortalezas, os señores –consideremos que aqueles máis poderosos e perigosos fuxiran xa de Galicia– e aínda en 1469 moitos loitan por iso, aínda que, se cadra, algúns menos cós que se insurrecionaron en 1467.

O caso é que rebasada a segunda e breve tentativa reseñorializadora da década dos 70 do século XV, a roda

¹⁶⁷ H. DESROCHE, *Sociologie de l'espérance*, París, 1973, pp. 27-31.

da fortuna xira de novo a prol dos irmandiños e, a este medio prazo, os cambios en Galicia son espectaculares: implantación da xustiza pública, fin da época das fortalezas e dos señores das fortalezas, cambio da hexemonía na clase señorial galega ó substituír os señores que estiveron en 1467 do lado da irmandade ós grandes cabaleiros feudais. Cuestión á parte é que para o historiador aferrado a preconceptos estas transformacións, provenientes da revolución irmandiña (e tamén da política real), non teñan a importancia histórica que, indubidablemente, lle deron no seu tempo os seus protagonistas –e os seus antagonistas– que sabían, e o dicían, que estaban a vivir feitos abondo extraordinarios.

O resultado final dunha revolta desta envergadura, na que interveñen forzas de signo moi diverso, sempre é inintencional. O pulo social da utopía conclúe cun compromiso –obxectivo– entre o imaxinario e o real. O historicamente imposible fai realidade o historicamente posible: a mentalidade antiseñorial absoluta –é dicir, cun forte motor imaxinario–, convertida en forza social, liquida as formas de señorío más gravosas para os vasalos¹⁶⁸, confluindo coa conciencia antiseñorial relativa –que renuncia pragmaticamente ó imaxinario social– dos sectores máis moderados e señorIALIZADOS da irmandade de 1467. Son aqueles obxectivos irmandiños que promoven a máxima converxencia e pluralidade social, os que triunfan máis nomeadamente. A fin da segunda servidume, das novas imposicións, dos ingresos señoriais delictivos, e, en xeral, a revisión da forma e a contía das rendas xurisdiccionais, sumamente alteradas e sobredimensionadas polo efecto da

¹⁶⁸ Tamén Hilton fai fincapé en que a esixencia remensa de rematar con tódalas cargas señoriais foi condición necesaria para acadar a abolición dos malos usos (*Sentencia de Guadalupe*, 1486), “Sociedad campesina, movimientos campesinos y feudalismo en la Europa medieval”, *Rebelión campesina y cambio social*, Barcelona, 1978, p. 119.

ofensiva reseñorializadora de 1369-1467, conducen a un novo equilibrio, a un novo consenso entre os vasalos e os señores (eclesiásticos, fidalgos e algúns cabaleiros) que formaran, en 1467-1469, as dúas ás do bloque histórico irmandiño. Reconstrúese desta maneira unha mentalidade vasalática rebaixada, no límior da modernidade, ó mesmo tempo que emerxe un novo modelo de señor –sen fortalezas cheas de soldados– máis vencellado á renda territorial que á renda xurisdiccional. Transición que o novo Estado impulsa “desde arriba” mediante tres operacións simultáneas: transformando o nobre feudal galego en cortesán, devolvendo á Igrexa os bens usurpados durante a refeudalización, e revisando na Audiencia de Galicia –desde 1480– as rendas xurisdiccionais, suxeitas a unha intensa e extensa conflictividade social post-irmandiña, agora canalizada a través dunha interminable serie de preitos entre vasalos e señores ante os xuíces que, no reino de Galicia, arrestora, nomea o Rei. A revolución antiseñorial irmandiña non caera en saco roto.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
I	
1. FAZAÑAS CABALEIRESCAS	19
O modelo	19
Nobreza menor	21
Morrer pola bandeira	23
Defender a fortaleza	24
O infante vingador	34
O bo casamento	39
Nin nobre, nin home	41
2. DEREITO DE PERNADA	43
Rito e violación	43
Indicios escritos	44
O Carballotorto	46
Tamén na vila	51
¿Silencio cómplice?	52
Don Fadrique	54
Tálamo arcebispal	58
Fuenteovejuna	69
Cataluña, abolición	72

3. O OUTRO ADMITIDO.....	75
Tema postergado	77
Dobre tendencia	79
O outro inventado.....	84
Galicia tolerante: norte / sur.....	86
A tolerancia como alteridade	90
A tolerancia como integración	95
Antixudaísmo nobiliar.....	97
Da tolerancia á fraternización	100
Modernidade do estereotipo antixudeu	105
Apartamento e expulsión.....	107
Resistencia á Santa Inquisición.....	113
Peculiaridade galega.....	114
4. PORTUGAL, FRONTEIRA ABERTA.....	117
Entre dous Reis	119
Fronteira medieval, fronteira aberta.....	123
Peche de fronteiras, inimizades colectivas.....	130

II

1. INVENCIÓN IRMANDIÑA	137
Coñecemento non baseado en fontes	138
Descubrimento dos irmandiños.....	140
Tradición oral	142
Crónicas.....	146
Nobiliarios	150
Fontes eclesiásticas e Ilustración	155
Os méritos de Vicetto	157
A verdade non ten patria	165
2. XUSTIZA ALTERNATIVA.....	171
Poder e mentalidade	172
Poder e xurisdicción	173
Inversión de valores	175
Uso alternativo	179
Orixes populares do Estado moderno	183
3. ¡VIVA EL-REI!.....	187
Reputación rebelde.....	187

Dobre función.....	192
Coñecían o nome.....	197
Descoñecían o nome	205
¡Viva El-Rei!	209
4. OS SEÑORES QUE FORON	217
A forza e o consenso	218
Vasalos contra señores.....	223
Reseñorrialización, usos e abusos	233
Non pagar	246
Ocupación de terras.....	254
Os señores que foron.....	260