

El fracaso del éxito del concilio de Trento en el foro privado: la Galicia rural en tiempos de Felipe II

The failure of the success of the Council of Trent in the private forum: rural Galicia in the time of Philip II

Ofelia Rey Castelao
Universidade de Santiago de Compostela
ofeliareycastelao@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9720-8486>

Texto recibido em / Text submitted on: 27/02/2025

Texto aprobado em / Text approved on: 21/04/2025

Abstract

This article reflects on the limitations of the Church and the monarchy in the times of Philip II to impose the rules on sexual morality. It studies a territory in the northern periphery of the Crown of Castile, Galicia, and its rural population. For this purpose, we use evidence known from demographic studies –mobility, consanguinity, illegitimacy– and judicial processes of the Royal Court of Galicia; in other words, we propose an analysis based on non-ecclesiastical documentation to discuss what the discourse of the clergy and the monarchy affirmed after the Council of Trent.

Keywords: sexual morality; transgression; Galicia; Council of Trent; Hispanic monarchy.

Resumen

En este artículo se hace una reflexión sobre las limitaciones de la Iglesia y de la monarquía en tiempos de Felipe II para imponer las normas sobre moral sexual. Se estudia un territorio situado en la periferia septentrional de la Corona de Castilla, Galicia, y a su población rural. Para este objetivo se emplean indicios conocidos por estudios demográficos -movilidad, consanguinidad, ilegitimidad- y se utilizan procesos judiciales de la Real Audiencia de Galicia; es decir, se propone un análisis a partir de documentación no eclesiástica para discutir lo que afirmaba el discurso del clero y de la monarquía después del concilio de Trento.

Palabras clave: moral sexual; transgresión; Galicia; concilio de Trento; monarquía hispánica

Introducción

Como sabemos desde siempre y más desde los estudios clásicos de Muchembled, los habitantes del rural tenían una visión del mundo moralizada bajo sus propios códigos, lo que constituyó una sólida barrera frente a los modos de imposición que venían “de fuera” de la propia comunidad¹. La segunda barrera era la que mediaba entre esas imposiciones y lo que pasaba dentro de casa, en el foro privado, por muy precario que este fuese, casi impenetrable para cualquier tipo de autoridad. En estas páginas no tratamos un tema nuevo, sino que centraremos en ese aspecto con un solo objetivo: reflexionar sobre un desenfoque de valoración respecto al reinado de Felipe II y la aplicación del concilio de Trento², por el cual se ha aceptado la idea del éxito sobre la base del discurso que el propio clero desarrolló para demostrar su eficiencia, sin tener en cuenta lo que sucedía en amplias zonas rurales en las que, más de un siglo después, se mantenían muchas prácticas que se daban por desterradas³.

Ese discurso fue construido sobre todo por los obispos, de quienes emanaron textos normativos (sínodos, constituciones), orientativos (advertencias a curas, catecismos) e informativos (respuestas a las visitas *ad limina*), una de cuyas intenciones era sumar méritos y hacerlos llegar al rey para conseguir ascensos y, secundariamente, al papa. Esto se comprueba, por ejemplo, en las diócesis situadas en lo más alto del ranking del episcopado –como la de Santiago de Compostela–, cuyos prelados fueron menos activos que cuando estaban en diócesis menores⁴. Al discurso contribuyeron los escritos de los allegados de los obispos, en especial los componentes de sus familias personal y eclesiástica, que hicieron publicar e imprimir oraciones fúnebres y biografías laudatorias en

¹ Robert Muchembled, *Insoumisés: Une autre histoire des Françaises, XVIe-XXIe siècle*, París, Autrement, 2022, p. 45.

² La bibliografía sobre este tema es inabarcable. Véase: Ignasi Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular: la aplicación del concilio de Trento*, Madrid, SECCC, 2000; del mismo, en términos comparativos, “Éxitos y fracasos de la Reforma católica. Francia y España (siglos XVI-XVII)”, *Manuscrits*, 25 (2007), p. 129-156. Sobre el país vecino: José Pedro Paiva, “La reforma católica en Portugal en el periodo de la integración del reino en la Monarquía Hispánica (1580-1640)”, *Tiempos modernos*, 20 (2010), <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/220>.

³ Trabajo realizado en el seno del proyecto *Ciudades y villas del Noroeste Ibérico: gobernanza y resistencias en la Edad Moderna*, PID2021-124823NB-C21, con la colaboración de la RED *Conflictos y resistencias en la Corona de Castilla, siglos XVI-XIX*, RED2022-134215-T, financiados por la Agencia Estatal de Investigación y el Ministerio de Ciencia e Innovación.

⁴ Fernando Suárez Golán, *¿Príncipes o pastores? La imagen de los arzobispos de Santiago entre la realidad y su espejo?*, tesis inédita, Santiago de Compostela, Universidad, 2021.

las que, obviamente, no hay referencia a lo que no era rigor en el cumplimiento de los mandatos de Trento, abnegación en la labor pastoral y asistencial, corrección en los comportamientos y magnanimidad, esta última para con quienes escribieron esos textos. La firmeza y generalización del discurso aplana las diferencias territoriales y deja fuera la diversidad⁵, en especial la que nos interesa subrayar, la referida al ámbito rural de regiones periféricas.

Para valorar el impacto de las normas eclesiásticas, no solo de las emanadas del Concilio de Trento, y de las dictadas por la monarquía para aplicarlas, no es adecuado metodológicamente utilizar solo fuentes de origen eclesiástico, ni tener como único ángulo de observación el religioso. A eso podría atribuirse el hecho de que lo que no entra en lo canónico se clasifique como hábitos populares, cuando afectaban a todo el espectro social, y no se tiene en cuenta que el incumplimiento iba mucho más allá, en especial cuando interfería en lo privado. El uso prioritario de la documentación en la que reside el discurso del éxito ha conducido a minusvalorar las resistencias, más todavía las de tipo pasivo, que apenas dejaban rastro, para lo que bastaría con adaptar algunos de los elementos teóricos de James Scott⁶. En este sentido, la bibliografía sobre Galicia hace tiempo que se ha posicionado de forma crítica⁷.

Es decir, la mirada debería estar más atenta a la dimensión familiar y social –cuyo gozne era el matrimonio–, e incluso a la económica. Es preciso, además, afinar en las diferencias zonales porque las circunstancias de cada territorio explican la diversidad de comportamientos y de la aceptación o no de los preceptos de Trento y de la monarquía, que dependían de la capacidad de reacción, de resistencia e incluso de asunción, si convenía. Dicho de otro modo, al observar las actitudes ante el matrimonio –único marco legal y moral para la práctica del sexo– se comprueba que para la sociedad era menos importante la normativa religiosa que las disposiciones civiles y el incumplimiento de aquella no se puede medir solo mediante lo que se ve, sino de lo poco visible o en los renglones ocultos, sin duda los indicadores reales de la resistencia a la imposición de valores ajenos cuando se trataba de gestionar la familia y sus intereses sociales y económicos.

⁵ Nos remitimos a la obra colectiva, Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabas y otros (coords.), *Reforma religiosa y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI*, Madrid, Casa de Velázquez, 2018; en especial Hugo Ribeiro da Silva, “Corona e Iglesia en Portugal en el siglo XVI ¿Un frágil equilibrio de Poderes?”, p. 75-91.

⁶ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Era, 2003.

⁷ Por falta de espacio, nos remitimos a dos síntesis: Pegerto Saavedra, *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Barcelona, Crítica, 1994; e Isidro Dubert, *Cultura popular e imaxinario social em Galicia*, Santiago de Compostela, Universidad, 2007. Se citarán otros títulos más adelante.

Por todo esto, es preciso superar la documentación normativa, la inquisitorial y de los tribunales eclesiásticos, porque la respuesta está fuera, en los archivos parroquiales –incluso si no los había, como veremos–, en las escrituras notariales –apartamientos, convenios, concordias, etc.– y en los procesos de la justicia ordinaria local y de los tribunales de la Corona, en todos sus niveles, ya que la mayor parte de los casos de contravención de las normas fueron a estos y no a los eclesiásticos. Previamente es imprescindible tener en mente el esquema judicial y los ámbitos de competencia de cada jurisdicción con respecto a cada delito o pecado, y los cambios que introdujo Felipe II para reforzar los de la monarquía; la superposición legal –derecho real, legislación de la Iglesia, costumbres locales–, y la diversidad jurisdiccional –de ahí la importancia de los análisis territoriales–, ya que por cualquier resquicio podía irse de nuestro control todo tipo de incumplimientos y trasgresiones.

Limitaciones reales en un territorio complejo

La primera limitación para aplicar las normas estaba en el enorme número de parroquias de las diócesis gallegas: Mondoñedo tenía 371; Lugo 1085; Santiago 1065; Ourense 651; y Tui, 242, donde vivían en 1591 unas 635.000 personas repartidas en un hábitat muy disperso y rural. Era esto lo que dificultaba las visitas de los prelados, quienes solían enviar a sustitutos. No solo era la imposibilidad material de visitar tantas parroquias, sino que los gobiernos de los obispos duraron poco tiempo y hubo largos períodos de sede vacante, a lo que se unió el problema de los contagios pestíferos desde 1575 que paralizaron el tránsito. Aunque se ha hecho mucho hincapié en la importancia de este instrumento, lo cierto es que esta idea habría que confrontarla con el contenido y resultados de esas operaciones y se comprobaría que no solo eran incompletas y apresuradas, sino que cambiaban de criterio de una vez a otra, predominando en esta época las de carácter estadístico –valor de los curatos, número de vecinos, reparto del diezmo, etc.– al coincidir con cambios fiscales importantes dictados por Felipe II para los cuales los obispos sirvieron de informantes. Por otra parte, las cuestiones de dogma serían el objetivo de las visitas de los inquisidores, pero no solo estas fueron todavía más escasas y limitadas, sino que se revelan contradicciones con las otras, por lo que su impacto se anularía.

Otra barrera limitativa invocada en el discurso del éxito es la ignorancia de los fieles, como se calificaba su falta de instrucción en la doctrina. Los obispos no pasaron de recomendar que se enseñase en las parroquias y de lamentar la falta de formación del clero, cuyo absentismo, por otra parte, reducía su capacidad de

enseñar a sus parroquianos. En la práctica nada se hizo en el ámbito rural y el analfabetismo estaba generalizado. En 1594, entre los testigos de las valoraciones de curatos de la diócesis de Santiago, solo firmó un 15,1%, pero eran hombres con cierta relevancia social; los demás oscilaron entre un 2,7% y un 6,2%, y a comienzos del XVII, solo supo firmar el 7,9% de los testigos de pleitos de la Audiencia⁸. Son numerosos y unánimes los comentarios negativos de los jesuitas desde su llegada en 1561 a Monterrey, comparando Galicia con las Indias o con Japón por ser “de gente tan inculta y bárbara con tan poca enseñanza de la ley de Dios”, o que “la gente que habita en esta tierra es de suyo rústica y corta de entendimiento que parece que se asemejan a lo material de la tierra que es áspera montuosa e inculta”⁹. Más comprensivo, el cisterciense fray Atanasio de Lobera escribía en 1605:

que como la gente vive por los campos, retirado un vezino de otro, las casas son malas, el ejercicio andar con el ganado por montes, el niño mama lo que vee y abarca aquello en que se cría. Que si vivieran en comunidades donde ay escuelas, ay urbanidad en el vestir, en el hablar, en comer y beber y en todas las acciones naturales y artificiales, donde comunican los hombres y se comunican las cosas, ay quien alabe y vitupere, castigo y premio, honra y menosprecio, y visto uno y otro, tiene ocasión la naturaleza de hechar mano de aquello a que se inclina, corrieran los ingenios por diverso camino.

No descartamos que la rusticidad fuese una actitud conscientemente prudente y precavida, e incluso manipuladora, como reflejó ese monje al afirmar que “el rústico, el que jamás salió de entre las breñas y toxos, ni comunicó ni aún casi bio hombre de capa negra, si le tocan en interés de un real levantara mil pleitos”¹⁰.

Una tercera limitación estaba en que la Iglesia no podía interferir en cuestiones de herencia o de la economía del matrimonio, reguladas por las leyes de la monarquía y por el aparato judicial, mediante el cual supervisaba la validez del matrimonio y sus alteraciones, sin llegar a su control legal, como en Francia. La colaboración de los obispos era esperable ya que, a fin de cuentas, eran designados por el propio rey, pero los desacuerdos en el modo de hacerlo

⁸ Ofelia Rey Castelao, “Niveles de alfabetización en la Galicia de fines del Antiguo Régimen”, *Bulletin Hispanique*, 2 (1998), p. 271-311.

⁹ Evaristo Rivera, *Galicia y los Jesuitas: Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI al XVIII*, A Coruña, F. Barrié, 1989, p. 68, 120.

¹⁰ Luis Rodríguez Montederramo, “Gondomar y la Historia del Reino de Galicia: Estudio y edición del borrador de la Cronica Grande del Reino de Galicia de Atanasio de Lobera” en Pedro M. Cátedra y M. Luisa López-Vidriero (dirs.), *De libros, librerías, imprentas y lectores*, Salamanca, Universidad, 2002, p. 335.

no fueron raros. Así pues, ya antes de que Trento dictara sus preceptos, todo estaba asentado en las leyes de Toro de 1505, sobre las Felipe II no hizo cambios sustanciales, sino que las consolidó en la Recopilación de 1567¹¹.

A ese marco pertenecía Galicia, como integrante de la Corona de Castilla. El matrimonio se establecía en régimen de bienes gananciales, cuya administración por el marido se reafirmó en la Recopilación, como también la reparación en caso de mala gestión cuando el matrimonio se disolvía, o la gestión en caso de ausencia del cónyuge, tan frecuente ya por entonces; y la no confiscación de los bienes de un cónyuge si el otro era acusado de un crimen, como sucedería en los casos judiciales que luego veremos. También se facilitaron las segundas nupcias de las viudas si aseguraban la herencia de sus hijos, lo que era una respuesta a la realidad de que eran viudas más del 11% de las jefes de familia según los datos del censo de 1591. En cuanto a la dote, se podía ceder por esta vía entre un quinto y un tercio del patrimonio de los padres, lo que daba ocasión a abusos y a excesos en las cuantías, por lo que la Corona puso restricciones en 1534 y 1575 para evitar el incumplimiento de compromisos y el endeudamiento de las familias. En cuanto a la sucesión patrimonial, esta respondía a la partición igualitaria entre hijos e hijas, pero se respetaban las costumbres y se permitía mejorar a uno o a una, lo que en Galicia era dominante y, con lo anterior, constituyó una fuente constante de litigios. La ley preveía que, si un hijo o una hija se casaban sin permiso o sin la edad legal, podían ser desheredados, lo que se reafirmó en 1563, en especial si se trataba de un matrimonio clandestino, sobre el cual la Iglesia y la monarquía coincidieron en poner el foco para su erradicación¹². Sin embargo, es raro encontrar casos de exclusión de la herencia, por cuanto había que justificarlos muy bien: como ejemplo, en 1589 el escribano Fernán Pérez de Lemos desheredó a su hija María porque en 1583 pretendió hacerlo sin su licencia ni la de su segunda mujer, forzando ella la situación al convivir con el presunto novio, Pedro López Mosquera¹³.

En sentido contrario, el poder civil castigaba los excesos de autoridad de los padres en cuanto a la falta de libertad o de voluntad de los hijos a la hora de casarse, que estaba en la base de muchos desacuerdos, de prácticas extramatrimoniales –amancebamiento, adulterio– e incluso de la bigamia. Ahora bien, tanto si se

¹¹ Ofelia Rey Castelao, “Femmes et héritage en Espagne au XVIIe siècle: stabilité légale et changements réels”, *Dix-septième siècle*, 3 (2009), p. 244-265.

¹² Antonio Irigoyen López, “Estado, Iglesia y familia. La complejidad de los cambios legislativos y socioculturales” in F. Chacón y J. Bestard (éd.), *Familias. Historia de la sociedad española*, Madrid, Cátedra, 2011, p. 569-570.

¹³ Citado por Olga Gallego Domínguez, *Historia da muller: mulleres ourensáns dos séculos XIV-XVIII*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2008, p. 66.

trataba de mayores como de menores de edad, debemos recordar que la fórmula más elemental de eludir esa autoridad era irse de casa y buscar la vida en otros espacios, lo que también incluía a los hombres casados que dejaban una relación que no les gustaba¹⁴. La migración no solo tenía una causalidad económica, sino de resistencia e incluso de desobediencia. En tiempos de Felipe II los datos, aunque inconexos, indican la frecuencia e intensidad de la movilidad, de la que hay rastros abundantes. En el padrón de la jurisdicción de San Clodio (Ourense) de 1580, si los criados y criadas revelan un intenso intercambio, es más expresivo el dato de quienes estaban ausentes y se habían ido dejando a sus familias e incluso sus bienes, ya que afectaban al 6,5% de las 443 familias recontadas; muchos eran ausentes desde hacía varios años y si dos tercios eran solteros y solteras, el resto eran casados cuyas esposas no sabían dónde estaban¹⁵.

Unos iban a las siegas y al trabajo agrícola y otros a las ciudades y villas, sobre todo de Castilla. En estos años del siglo XVI, en Medina del Campo, en el hospital de Simón Ruiz, los gallegos eran el 20-25% de los ingresados, la mayoría de las provincias orientales –aunque podían estar de paso– y constituyeron el 21,2% de los forasteros que se casaron allí entre 1600 y 1634. Se calcula que unos 2500 hombres y mujeres partieron para ir a repoblar las Alpujarras en 1571, una operación fracasada que hace dudar de esa cifra. Era la Andalucía occidental la que más gallegos atraía: en Sevilla eran entre el 4% y el 5,5 % de los contrayentes el 13% de quienes se casaron entre 1590 y 1620 y el 13% en Córdoba de 1585 a 1590, donde fueron el 14% de los seis mil ingresados en el hospital mayor¹⁶. Es llamativo que ninguna norma religiosa hiciese referencia a esa movilidad, que estaba en la base de los abandonos de hogar, de la bigamia y de otros comportamientos irregulares y que, además, era la vía por la cual transitaban ideas y hábitos socio-culturales, en especial cuando el destino migratorio eran las ciudades.

Para quienes no se iban, el desacuerdo con las decisiones familiares era atendido por los tribunales de la Corona, que revelan que las reglas del juego se rompían y derivaban en conflictos familiares o intracomunitarios diluyentes de la

¹⁴ Ofelia Rey Castelao, “Movilidad y migraciones como formas encubiertas de emancipación y de resistencia en la Edad Moderna. Una reflexión”, *Vínculos de Historia*, 14 (2025), p. 68-83.

¹⁵ Frutos Fernández González, *O padrón de San Clodio de 1580. Estudio histórico e onomástico*, Santiago de Compostela, ILGA, 2008; Frutos Fernández y Francisco Sandoval Verea, ““Juntos en una casa debajo del poderío paternal”: la familia en la jurisdicción de San Clodio do Ribeiro de Avia a finales del siglo XVI”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 58 (2011), p. 197-234. <https://doi.org/10.3989/ceg.2011.v58.i124.248>.

¹⁶ Ofelia Rey Castelao, “Migraciones internas y medium-distance en Galicia, siglos XVI-XIX” en Antonio Eiras y Ofelia Rey (eds.), *Migraciones internas y medium-distance en la Península Ibérica, 1500-1900*, Santiago de Compostela, Xunta, 1994, vol. II, p. 85-130.

teórica estabilidad de la familia cristiana. Salvo las separaciones matrimoniales y los casos de bigamia, todo lo demás iba a los tribunales señoriales y en apelación, aunque también en primera instancia, a la Real Audiencia de Galicia. La escalada de los pleitos de tipo familiar registrada en ese juzgado en la segunda mitad del siglo XVI es indesligable de los efectos de una regularización del matrimonio mal digerida: baste decir que entre 1563-1600 se registraron 154 procedentes de la Galicia oriental y 220 de la occidental, en gran parte por dotes¹⁷.

Es decir, es preciso tener en cuenta la realidad de las familias y sus particulares intereses y circunstancias, que siempre se ponían por encima de cualquier limitación legal y eclesiástica, esquivándolas con bastante facilidad. El cumplimiento o no de las normas respondía también al nivel de riqueza y de propiedad, o de si se tenía alguna condición privilegiada –hidalgúa, clero– y de quien tenía el poder en la familia. Aunque los datos disponibles son pocos y tardíos, podemos decir que en el interior (antigua provincia de Lugo) había amplias zonas de familia troncal, pero el modelo dominante era la familia nuclear y de talla pequeña –entre 3,6 y 4,5 personas–; por ejemplo, el mencionado padrón de San Clodio de 1580, elaborado por monjes, lo demuestra con claridad, así como el elevado número de casas de solitarios y la abundancia de criados. Si para las familias mejor situadas era importante mantener su patrimonio unido, igual de importante o más lo era para las otras, dada la pequeñez de las explotaciones campesinas, y las decisiones sobre la herencia tenían la misma repercusión, para lo que se empleó la opción de la mejora y, como veremos, la consanguinidad y otras fórmulas endogámicas menos visibles. Clave era también el número de hijos –en general menos de cuatro por pareja– y los efectos de la mortalidad infantil, que podían cambiar las estrategias de las familias al reducir el número de herederos posibles: la elevada edad nupcial explica que la media fuese baja, al mismo tiempo que era una de las formas de control de la sucesión, al igual que el elevado número de solteros definitivos. No es baladí comentar que el período de Felipe II fue en Galicia de fuerte crecimiento demográfico, pero desembocó hacia 1580 en una ralentización y en la fortísima crisis de los años finales del XVI, cuando los contagios pestíferos trastocaron el comportamiento vital de las poblaciones rurales y urbanas, sin respetar las jerarquías sociales.

En el epicentro, como en todas partes, estaba el matrimonio, sobre el que estaba casi todo dicho en los sínodos anteriores a Trento, se mantuvo en los sínodos paralelos y se confirmó en el concilio de la provincia eclesiástica de Santiago y sínodos posteriores. Tanta insistencia seguía sin dar resultados

¹⁷ Isidro Dubert, *Historia de la familia en Galicia durante la Época moderna: 1550-1830*, Sada, O Castro, 1992, p. 326.

firmer incluso muchos años después, empezando por lo aparentemente más simple que era el registro de los matrimonios. Siempre se ha interpretado la falta de libros parroquiales por la desidia de los párrocos y su absentismo. En Galicia son poquísimos los iniciados en tiempos de Felipe II y en gran parte de las parroquias hubo que esperar a más allá de 1650, además de ser más tardíos que los de bautismos, que a su vez eran fundamentales por contener el nombre de los padrinos y, por lo tanto, para precaver casos de parentesco espiritual.

La falta de anotación facilitaba todo tipo de incumplimientos al no generarse un documento acreditativo del sacramento, como se constata en los casos de bigamia. Según los sínodos, desde mucho antes de Trento tenía que hacerse un acta con los nombres de los contrayentes y de los testigos y la firma del sacerdote oficiante para acreditar la validez del enlace: al no haberlas, la impunidad estaba asegurada. Dado que los párrocos eran en su mayoría de presentación por parte de casas poderosas, las primeras interesadas en la opacidad documental, habría algo más que desidia. Además, contradiciendo las reiteradas órdenes de los obispos, los párrocos participaban en ceremonias irregulares –matrimonios clandestinos o sin dispensas–, o bien casaban a sus propios hijos, a sus nietos o a sus barraganas. ¿De verdad tenían interés en registrarlos?

Para asegurar la validez de un matrimonio –voluntad de contraerlo, libertad de hacerlo (compromisos, promesas o bodas anteriores)– la clave estaba en las amonestaciones en tres domingos para que los posibles impedimentos fuesen denunciados por los vecinos. Si la pareja no era de su parroquia, el cura tenía que pedir permiso a los otros párrocos y preguntarles si algo impedía la boda. Las familias debían declarar si había consanguinidad, parentesco espiritual o compromisos anteriores –no digamos ya si había la sospecha de un matrimonio previo– porque se temían consecuencias –problemas de herencia, autoridad paterna, desigualdad económica, bigamia, separaciones– y el desorden social que podían generar en la comunidad. Sin embargo, en Galicia se eludían con gran frecuencia¹⁸, tanto por connivencia de vecinos y parientes como porque los párrocos no cumplían con su obligación de la misa dominical –apenas la había cada dos o tres semanas en muchas parroquias de la diócesis de Santiago¹⁹– y los fieles tampoco acudían con asiduidad. Pero contaba también el mal ejemplo de los poderosos, que obtenían con facilidad dispensas de amonestarse. Lo más fácil era eludir las parroquias de residencia de los novios, para evitar a quienes

¹⁸ Jaime Contreras Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia*, Madrid, Ed. Akal, 1982, p. 648.

¹⁹ Baudilio Barreiro Mallón, “La diócesis de Santiago en la época moderna” en José García Oro (coord.), *Historia de las diócesis españolas: Iglesias de Santiago de Compostela y Tuy*, Madrid, BAC, 2002, p. 186.

los conocían a ellos y a sus circunstancias, de modo que el sínodo compostelano de 1579 denunciaba que, al haber párrocos que ponían impedimentos para casar “se suelen pasar a vivir a otras feligresías donde no se sabe del dicho impedimento” por lo que se mandó, pena de ocho ducados, que los rectores no casaran “a los que de poco tiempo atrás hubieren venido a sus feligresías sin que primero se hagan las amonestaciones en las parroquias a donde ante vivían firmadas por el rector que las hizo”²⁰.

Las normas también fijaban cuestiones como la dimensión lúdica de las bodas; la interpretación de las ceremonias; los tiempos litúrgicos; quién podía officiarlas; el número y las condiciones de los testigos; y la presencia de los padres o tutores, facetas relevantes porque podían dar lugar a incumplimientos, distorsiones y conflictos, como en efecto sucedía de forma constante. Los testigos tenían especial importancia: en Galicia solían ser vecinos cercanos, o sacristanes y mayordomos de las parroquias –no era así en las clases más acomodadas–. El hecho de que se tratara de hombres con responsabilidades en la parroquia revela su importancia en posibles procesos judiciales de separación, divorcio o anulación, ya que podían ser llamados a declarar ante los tribunales eclesiásticos. Se castigaba la presencia de testigos –conscientes o no– si asistían a matrimonios sin dispensa o si la celebración se había officiado en secreto o sin amonestaciones, se les condenaba con la excomunión (Ourense, 1543-44)²¹.

Las ceremonias debían hacerse de día, *in facie ecclesie* y a toque de campana y en los tiempos en que las bendiciones no estuvieran prohibidas, en la parroquia de la novia, no en ermitas o monasterios, casas y propiedades privadas. Sin embargo, las clases poderosas no obedecían para preservar su diferencia: por ejemplo, el 14-V-1562, Catalina de la Cámara y el licenciado Álvaro Rodríguez de Araujo se casaron en Ourense “un domingo al caer la noche”, en su casa y con asistencia de varios canónigos de la catedral, escribanos y bachilleres en condición de testigos²². Es decir, en nada se respetó la normativa por parte de los primeros obligados a cumplirla.

Las contravenciones prenupciales de la moral sexual

En Galicia no hubo tribunal de la Inquisición hasta 1574, tras varios intentos frustrados (1561, 1567) por la oposición de los poderes locales y de cabildos

²⁰ Jaime Contreras Contreras, *El Santo Oficio...*, cit., p. 646.

²¹ Antonio García y otros (eds.), *Synodicon Hispanum*, Madrid, BAC, 1981, p. 240.

²² Olga Gallego Domínguez, *Historia da muller...*, cit., p. 65.

y obispos; en 1564 el Consejo reconocía que allí “es cosa odiosa y para su obediencia es menester o amor o temor y pues amor ya se entiende que no lo tienen conviene que tengan temor”. A la Suprema le preocupaba la frontera con Portugal y el paso de conversos, ya que se sabía de antemano que el control interno era difícil, como en su día escribió Jaime Contreras, resumiendo el panorama descrito en una carta de 1572 por el inquisidor Diego González: “campesino rudimentario, desconocimiento del dogma, generalización de lo supersticioso y lo pagano, población dispersa y geografía complicada, clero analfabeto y escaso y corrompido, y señores que eran auténticos tiranuelos”. En el último tramo del XVI se constituyó la red de comisarios y de familiares, muy escasa en número para un territorio de cerca de treinta mil kilómetros cuadrados, en el que las visitas eran muy difíciles, por lo que se hicieron pocas e incompletas. Entre 1562 y 1599 hubo 16, cada vez más espaciadas, centradas en los obispados de Santiago y Tui; en Ourense no las hubo hasta 1579, Lugo y Astorga hasta 1580 y Mondoñedo en 1586. La débil acción en el rural se constata en que solo el 48,7% de los 1049 procesados entre 1560 y 1599 eran campesinos, muy por debajo de su 90% real, y el resto eran artesanos, profesionales, etc. de residencia urbana. En su mayoría, el 56,3% lo fueron por proposiciones, 18,8% por bigamia y solo 4% por solicitud, aunque, como escribió el inquisidor Montoya en 1586 la gente “es tan rústica que hay muchos fornicarios y renegados y por ser tantos sería cosa posible ni extendiese a darles mayor pena”²³.

Los procesos revelan lo mismo que otras fuentes, es decir, la falta de sentido de que las relaciones sexuales fuera del matrimonio eran pecado, lo que las autoridades eclesiásticas y la Inquisición atribuían a la ignorancia de la doctrina y a la no interiorización de las normas religiosas que pretendían regular la vida privada²⁴. El tribunal compostelano no actuó de modo diferente a otros y se centró en las opiniones expresadas en público, ya que se acercaban a la herejía, pero apenas persiguió las prácticas, quizá por las escandalosas faltas a la moral sexual de su propio personal tanto civil, como los familiares e incluso algunos comisarios. La falta de instrucción de los campesinos era alegada por los inquisidores para justificar la relativa blandura de los castigos a las manifestaciones sobre la simple fornicación, de modo que en el período que nos ocupa solo juzgó a 131 hombres, solteros en el 52,6%, 22% casados y 9,1% viudos, y 9,1% clérigos, y a 43 mujeres, solteras el 60,4%, casadas

²³ Jaime Contreras Contreras, *El Santo Oficio...*, cit., p. 506.

²⁴ Jean-Pierre Dedieu, “El modelo sexual: la defensa del matrimonio cristiano” en Bartolomé Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 270-283.

el 1,7% y viudas el 23,2%, unos y otras de entre veinte y treinta años. La mayoría de los procesados lo fueron sobre todo después de la carta acordada remitida por la Suprema en 1573 con instrucciones para tratar como herejes a quienes creían que la fornicación simple no era delito, lo que se incluyó en los edictos de fe de las visitas. Pero lo cierto es que, como escribieron los inquisidores de Santiago en 1585 a Madrid, no quedaba otra opción que la tolerancia porque

entendemos por experiencia y estamos persuadidos que los más que pretendemos de los naturales de estos reinos en donde hay mucha falta de doctrina especialmente entre labradores y rústicos dicen a tontas y sin saber lo que dicen y por ignorancia que el tener acceso carnal un soltero y una soltera no es pecado y no con ánimo de heretical y como de ordinario las justicias de este reino disimulan con los tales y no los castigan aunque estén amancebados como debieran piensan que el acceso carnal como no tenga circunstancia que agrave no es pecado²⁵.

Prometían endurecer el castigo, pero las cosas no cambiaron. Entre los reos hallamos los efectos de la migración del campo a la ciudad, entre las mujeres en especial: solían ser criadas que expresaban que fornicar no era pecado en sus aldeas, sin que en esto se diferencien de otros territorios, por lo que no repetimos los casos ya publicados, salvo el de Leonor Varela, de Lousada (Ourense), quien decía de sí misma que “buena estaría yo si tres hijos que tengo los he habido de tres mancebos solteros si hubiera hecho un pecado mortal con cada uno de ellos, habría estado toda mi vida en pecado”²⁶. Es decir, las proposiciones reflejaban el desconocimiento o la no aceptación de valores sociales ajenos, además de una libertad sexual más amplia y con más opciones para su práctica.

En efecto, fueron poco frecuentes las denuncias contra solteros amancebados, salvo que fuesen reincidentes, de modo que algunos casos que conocemos tenían otras motivaciones. Por ejemplo, cuando en 1572 Juan de Castro, de 20 años, e Inés de Lugo, de 30, fueron llevados a la cárcel de la jurisdicción de Pobra do Brollón (Ourense), su denunciador era el párroco de la villa, Juan Díaz, de quien Inés era criada, después de haberlos encontrado “acostados en la cama cuando él volvía de haber ido a podar sus viñas y hallándolos así llamó la justicia y los hizo aprender”²⁷. Dos testigos, Margarita

²⁵ Jaime Contreras Contreras, *El Santo Oficio...*, cit., p. 628.

²⁶ Jaime Contreras Contreras, *El Santo Oficio...*, cit., p. 633-638.

²⁷ Archivo del Reino de Galicia (ARG), *Real Audiencia*, 25113-41.

de San Vicente y su hijo Juan los habían visto “besar y retozar y que el clérigo los halló en la cama y que es grande bellaquería”. La cuestión de fondo era si los dos eran criados del cura. Los demás testigos, todos hombres, vecinos de parroquias cercanas y analfabetos repitieron lo mismo, salvo Juan Besteiro, quien aseguró que Inés había parido dos veces, no sabía de quién. La Audiencia se limitó a dar provisión y a nombrar un tutor a Juan. Por los mismos años, en la causa inquisitorial contra María Alfonso, de 19 años, casada, ella misma reconoció haber estado amancebada de soltera durante un año y medio, sin ser castigada, pero sí lo fue cuando afirmó que era mejor estar así que mal casada ya que “entonces estaba en servicio de dios y que dende que se casara estaba en servicio del diablo”²⁸.

Ilegitimidad, concepciones prenupciales y abandono y exposición de niños son indicadores de una realidad mucho más profunda que todo eso. Los datos publicados revelan que a inicios del XVII el porcentaje de ilegítimos era elevado, en torno al 7% y más del 14% en zonas de la costa. Por ejemplo, en San Clodio en 1580, en el 8,6% de los 443 grupos familiares había uno o varios hijos naturales o ilegítimos que vivían con sus padres o madres o residían en casa ajena; había hombres solteros que tenían a los suyos; 21 matrimonios con hijos anteriores a casarse; y más había en casas de sus madres solteras o viudas²⁹. El celibato femenino era ya alto por entonces debido a la emigración de hombres jóvenes, lo que favorecía la ilegitimidad. Más allá de consideraciones morales, esos hijos eran fuerza de trabajo, no lo olvidemos, aunque ya por entonces eran un problema los niños y las niñas abandonados que, en el mejor de los casos, irían a parar a la casa de expósitos creada en el Hospital Real de Santiago en 1524.

Hay que tener en cuenta también la rápida expansión de las enfermedades de transmisión sexual, en especial de la sífilis, que afectó a personas de cualquier condición social. En 1574 el arzobispo don Francisco Blanco creó en Santiago de Compostela un hospital para su tratamiento, como ya hiciera en su gobierno como obispo de Ourense. La responsabilidad se atribuyó a la prostitución, pero ya a fines del XVI la proporción de mujeres casadas y de niños contagiados obliga a pensar que eran los hombres los transmisores y a que era el efecto combinado de la movilidad territorial y del incumplimiento de las normas³⁰.

²⁸ Jaime Contreras Contreras, *El Santo Oficio...*, cit., p. 641.

²⁹ Frutos Fernández y Francisco Sandoval Vereá, “Juntos en una casa...”, cit., p. 199.

³⁰ Ofelia Rey Castelao y Baudilio Barreiro Mallón, *Pobres, enfermos y peregrinos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*, Santiago de Compostela, Consorcio de la Ciudad, 1998, p. 91-120.

De la falta de libertad y sus derivaciones

La enorme frecuencia del incumplimiento de promesas de matrimonio, sin duda es muy expresiva de una falta de voluntad real de casarse. Pero al mismo tiempo, la laxitud social a la hora de legitimar uniones, a la que colaboraron los clérigos, implicó la validación de matrimonios forzados por los padres e incluso por quienes podían tener interés en el patrimonio. Nada garantizaba la libertad al casarse, en especial la de las mujeres. En los sínodos paralelos al Concilio estaban prohibidas las bodas de menores de siete años, pero solo algunos señalaban la edad mínima, catorce años ellos y doce ellas, aunque la mayoría de edad legal era de 25 años, lo que implicaba un amplio margen para organizar estrategias familiares; en general, la edad nupcial en Galicia se situaba en torno a esa cifra, a diferencia de los modelos de matrimonio precoz del Sur. La voluntad dependía también de que se conociera la doctrina –lo que era dudoso– ya que contenía explícitamente el consentimiento de los contrayentes, lo que no se respetaba.

Los problemas derivados de la edad insuficiente fueron atendidos por los tribunales civiles. Por ejemplo, en 1560, Felipe de Alba, representando a Catalina da Mariña, “su menor”, denunció ante la Audiencia de Galicia a Gabriel Fernández por las amenazas y solicitudes de este para que la joven se casase con su hijo y en 1593, Juan de Aguiar pleiteó con Teresa Álvarez, para que diese libertad a una nieta suya con el objetivo de “deliberar su casamiento”³¹. La falta de voluntad por edad podía ser alegada en causas de separación, anulación o divorcio, e incluso, para argumentar la no validez de un matrimonio previo en procesos por bigamia. Lorenzo Vázquez afirmó ante la Inquisición que lo habían casado con siete u ocho años ante un clérigo por palabras de presente y que él después se había ido a vivir a Árbol (Tui) sin haber tenido acceso carnal con su mujer; y en otro proceso, un hombre de 46 alegó que era solo un adolescente cuando se casó con María Pérez: decía haber dado las manos ante un clérigo a “cierta moza por vía de casamiento aunque no se acordaba qué palabras habían pasado porque no tenía seso para reparar en ello” y eso se había tomado como matrimonio, tras lo cual vivió dos años con ella³².

Detrás de las dispensas por minoridad, como las de consanguinidad, o las dos al mismo tiempo, había intereses fuertes entre los hidalgos, como los Vilamarín de Ourense, hábiles en arreglar bodas. Una de estas estuvo precedida por la necesidad de una dispensa para Antonia, nacida en 1579, hija de don

³¹ ARG, *Real Audiencia*, 19012-18 y 4286-6.

³² Jaime Contreras Contreras, *El Santo Oficio...*, cit., p. 646.

Julián de Villamarín, señor y dueño del mayorazgo, y de Aldonza de Cadórniga. Al morir su hermano, Antonia fue la heredera de su padre, muerto en 1581, y quedó bajo la tutela de su madre, pero al cumplir diez años, la tutoría fue pretendida por un tío suyo, don Juan de Novoa, arcediano y tesorero de la catedral, para casarla con Pedro Pardo de Vilamarín, su sobrino y tío de Antonia, lo que se produjo en Sevilla en 1589, previas dispensas de consanguinidad. El matrimonio tuvo una hija, pero él la maltrataba y tenía una relación con Justa de Puga. En 1597, con 18 años, Antonia pidió la nulidad por defecto de edad y por relación falsa ante el provisor de Ourense, pero en 1600 se dictó que el matrimonio era válido y ella se recogió en el convento de clarisas de Santiago hasta conseguir una bula en el obispado de Tui, casándose luego con don García de Camba y Ozores³³.

Mucho más frecuentes eran las prácticas endogámicas. La endogamia espacial era dominante en el rural, por la cercanía de las casas. El conocimiento de los patrimonios y la necesidad de organizar la herencia en función de estos añadía la conveniencia del matrimonio entre parientes de sangre, como en otros territorios del Norte³⁴. Si para las familias ricas era importante concertar esas bodas para concentrar bienes y señoríos, para el campesinado tenía el mismo interés reunir partes de herencias. En espacios rurales no era fácil encontrar pareja sin vinculación parental, más todavía si se añade el padrino de bautismo, que generaba afinidad y era preciso declararlo. Las normas eclesiásticas sobre los grados de parentesco requerían a solicitar una dispensa, algo que los obispos, con el acuerdo de Felipe II quisieron controlar para evitar que fuesen a Roma³⁵. Las restricciones se contradecían con una realidad social que obligaba a organizar la sucesión según las necesidades de las familias, pero si las más ricas podrían pagar los gastos de las dispensas, no así las otras, y todo indica que no se declaraban esos impedimentos. Claro está, hablamos de parentescos conocidos; en los procesos judiciales de tipo penal en los que los testigos debían declarar su relación con demandantes y demandados, aflora una tasa de parentesco de casi el 20%, lo que supera con mucho al conocido y, además, en esos procesos y en los de otros fueros,

³³ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pl. civiles, Pérez Alonso (F), caja 345,1.

³⁴ Isidro Dubert, “Estudio histórico del parentesco a través de las dispensas de matrimonio y de los archivos parroquiales en la Galicia del antiguo régimen: primera aproximación” en José C. Bermejo (coord.), *Parentesco, familia y matrimonio en la historia de Galicia*, Santiago de Compostela, Tórculo, 1988, p. 176-191.

³⁵ Los obispos pretendieron el control de las dispensas por los tribunales diocesanos, Ignasi Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular...*, cit. p. 99 y 165.

emergían vínculos desconocidos o que los vecinos no habían delatado en las amonestaciones: hijos ilegítimos, amancebamientos, adulterios, etc.³⁶.

Por otra parte, la tardanza en obtener la dispensa favorecía que la pareja así comprometida se tomara la libertad de mantener relaciones sexuales³⁷. Así se ve en la querrela por estupro presentada en 1577 por María Vázquez Rivadeneira, como madre de doña Teresa, “que es doncella” contra Fernán Díaz de Rivadeneira. Fernán y Teresa estaban pendientes de dispensa pero, mientras, él la sedujo y “la empuñó y hacían vida maridable en casa de él y ahora volvió a estar preñada pero una vez llegada la licencia papal él la echó de casa y la maltrató y amenazó con matarla”. La madre pedía una dote seis mil ducados porque “el es persona poderosa y que vive en su propia jurisdicción”. En 1581 el defensor del acusado, Sebastián García, acabó renunciado a su defensa al descubrir la existencia de otra demanda por bienes dotales³⁸.

Dado que el objetivo último era mantener unidos los patrimonios, se podía recurrir al matrimonio a trueque, que no tenía contraindicaciones legales ni religiosas, aunque a nadie se le oculta que respondía a arreglos familiares que no contaban con la voluntad de los contrayentes, al menos cuando eran menores de edad³⁹. Si eran mayores, podemos suponer que entraron en esa dinámica porque les convenía o por respeto a la autoridad paterna o materna. Nada se podía hacer con respecto a esta fórmula de endogamia extrema por la que dos hermanos se casaban con dos hermanas u otras combinaciones, de modo que en algunas comarcas de Galicia occidental llegaron ser el 27,8% de los casamientos en la primera mitad del siglo XVII. Tampoco causaba problemas el matrimonio de los viudos y de las viudas, que superaban la cuarta parte de las bodas por efecto de la elevada mortalidad; no solo eran la solución para los hombres –y algunas mujeres– con hijos sino también un modo de reorganizar la herencia y una especie de rescate de solteras con pocas opciones de casarse. Por ejemplo, en el mencionado padrón de San Clodio de 1580 llama la atención

³⁶ Ofelia Rey Castelao, “Palabras de mujeres: testimonios judiciales en Galicia a fines de la Edad Moderna” en Sylvie Hanicot-Bourdier y Manuela Á. García Garrido (coords.), *Mujer y testimonio. Del Antiguo Régimen a la época contemporánea (ss. XVI-XIX)*, Nancy, Université de Lorraine, en prensa.

³⁷ Isidro Dubert, “Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del Antiguo Régimen”, *Studia historica. Historia moderna*, 9 (1991), p. 117-142.

³⁸ ARG, *Real Audiencia*, 18726-25.

³⁹ Ofelia Rey Castelao, “Mecanismos reguladores de la nupcialidad en la Galicia atlántica. El matrimonio a trueque” en Baudilio Barreiro y otros (eds.), *Obradoiro de Historia Moderna*, Santiago de Compostela, Universidad, 1990, p. 247-268.

la frecuencia de hombres y mujeres casados de segundas o de terceras veces, que afectaba al 12,2% de las unidades⁴⁰.

Cuando se celebraba un enlace la costumbre era hacer fiestas y comidas en cada una de las ceremonias, multiplicando los costes y los riesgos de excesos y conflictos, por lo que la Iglesia y la monarquía los vigilaban, pero poco más podían hacer. Los sínodos condenaban, como contraria a la moral y negativa para su imagen, la presencia de los clérigos en las bodas, que era una práctica extendida, así como que bailasen y cantasen en las fiestas nupciales; solo podrían ir si los novios fuesen sus parientes y nunca más allá del cuarto grado, pagando una multa cuantiosa, si bien en algún caso se permitía que asistiesen a las de sus feligreses y si se celebraban en la parroquia (Mondoñedo, 1547)⁴¹. Además, los sínodos reflejan el temor de que, desde las amonestaciones a las velaciones, los festejos propiciaran la unión física de los contrayentes, antes de que la ceremonia matrimonial definitiva autorizara su consumación. Nada se podía hacer y la evidencia está en las concepciones prenupciales que en Galicia suponían del 12% al 20% de los matrimonios en el XVII.

A la corona le preocupaba también el número de invitados porque conllevaba gastos, porque se sospechaba que su presencia no siempre era voluntaria y que muchos regalos a los novios tampoco lo eran, y sobre todo se temían los actos violentos. Así pues, se ordenó que no pasasen de seis si no se quedaban a comer y cenar, los parientes no podían prolongar la celebración más de un día “y esto a costa de los que convidaren”, bajo pena de diez mil maravedís y destierro del reino por dos años a cada participante. El control prevenía la delación o la intervención de las autoridades judiciales, al repartirse a medias las multas entre el fisco real, el juez y el denunciante⁴². Pero eso era lo que contenía el papel.

Los incumplimientos fueron atendidos por las justicias locales y en más de un caso llegaron a la Audiencia de Galicia. En 1558 se procedió contra Bartolomé de Castro y Pedro Ramos y otros por haber concurrido “muchas gentes” a una boda en la villa de Arzúa; en 1575 Pedro de Armesto recurrió la pena impuesta por el merino del coto de Cebreiro por haber contravenido la pragmática real de “ayuntamiento de gentes para bodas” y en 1587 Rodrigo Álvarez de Quindós litigó con Alonso López de Barros por una “ordinaria de bodas”⁴³. En 1582 sucedió algo parecido en el coto de Pousada (Sobrado dos

⁴⁰ Isidro Dubert, “Los comportamientos sexuales premaritales...”, cit., p. 117.

⁴¹ *Synodicon Hispanum...*, cit., p. 469.

⁴² Ofelia Rey Castelao, “Normes et pratiques de la cérémonie du mariage dans le Nord de l’Espagne avant le Concile de Trente”, *Bulletin de correspondance hellénique moderne et contemporain*, 1 (2019), s.p.

⁴³ ARG, *Real Audiencia*, 966-62, 18833-70, 18953-20.

Monxes) cuando el juez dictó auto de oficio contra Jácome da Graña, de 26 años, por los excesos en su boda con María Rodríguez. El joven fue puesto en prisión durante varios meses y se le condenó a pagar las penas previstas por la ley, de lo que apeló a la Audiencia, y esta ordenó averiguar si “se hizo boda o si solo comieron y bebieron ocho o nueve hombres y mujeres que habían acompañado a la desposada y los había traído la madre de ella, teniendo él en su casa varios parientes en cuarto grado”. Los testigos, todos hombres presentes en los festejos, relataron que hubo dos actos, la boda en la iglesia y la entrega de la novia al novio en casa de ella. El joven y su familia fueron a la iglesia y todos juntos pasaron a casa del padre de ella y “les dieron de veber”; tres días después se impusieron “pano e tocas” a la novia y se hizo otra fiesta. Un testigo afirmó que había veinte personas o más y que se les “dio de comer y beber mucho pan y carne”. La Audiencia revocó la sentencia del juez⁴⁴.

Una práctica de Galicia era la ruela o colecta de dinero u objetos que hacían los parientes y amigos de la pareja, incluidos vecinos o vasallos, a veces utilizando la coacción o la fuerza. Los obispos prohibieron a los párrocos que las anunciaran y que se hicieran en sus feligresías. En su sínodo de 1543-44, Manrique de Lara, obispo de Ourense, argumentaba que “en los matrimonios, bautismos y misas nuevas, según nuestra experiencia, suele haber muertes de hombres, escándalos y desórdenes, de modo que sobrevienen grandes daños tanto a las personas como a los bienes de nuestros súbditos” y en consecuencia ordenó que no se hicieran colectas y que se excomulgase a quienes participaban, so pena de doscientos maravedís a la cámara episcopal, si eran vasallos del obispo, y dos reales si lo eran de otros señores; la misma pena se imponía al párroco que oficiase tales matrimonios⁴⁵. La monarquía había dado órdenes al respecto desde los Reyes Católicos, lo que reiteró Carlos I en 1536 en una cédula remitida al Gobernador y a la Audiencia y a los jueces señoriales de Galicia, después de que el Consejo Real recibiese quejas de las coacciones de los poderosos en las ruelas y colectas, que duraban varios días, yendo los colectores por villas y aldeas sin que las autoridades se lo impidieran o que solo se les impusiese multas leves. También se sabía que los oidores de la Audiencia y otras autoridades participaban en esas bodas, de modo que la solución no era fácil, salvo repetir las órdenes y reforzar las penas pecuniarias y la suspensión temporal del ejercicio de cargos cada vez que se permitieran⁴⁶.

⁴⁴ ARG, *Real Audiencia*, 2833-72.

⁴⁵ *Synodicon Hispanum*..., cit., p. 224.

⁴⁶ *Ordenanzas de la Real Audiencia del Reino de Galicia*, La Coruña, Antonio Fráiz, 1679.

El ciclo nupcial remataba con las velaciones, rito obligatorio, en el que los casados, antes de vivir juntos, intercambiaban su consentimiento ante el cura de la parroquia de la novia. La falta de comprensión hacía creer que sin ese rito no estaba completo el matrimonio, como así alegaron algunos acusados de bigamos por la Inquisición y algunos juzgados por amancebamiento ante la Audiencia. Así lo hizo en 1577 Francisco Carnero, quien declaró estar casado “por la Iglesia de que no es velado” con María de Covelas para desmentir la acusación de amancebamiento e incesto con Francisca Fernández⁴⁷. Las velaciones se empleaban unas veces para negar la validez de un matrimonio y otras para confirmarla, como sucedía en general con otras facetas de la liturgia que daban lugar a errores de interpretación o a interpretaciones de conveniencia.

Después de la boda: bigamia y amancebamiento

El matrimonio no anulaba las transgresiones, más bien al contrario, la falta de libertad para contraerlo estaría en la base de su proliferación. La más castigada era la bigamia y Felipe II reforzó su penalización después de Trento. Su control correspondía a la Inquisición, cuyos tribunales recibieron en 1571 la orden de constatar la certeza de que los acusados habían celebrado dos matrimonios válidos, ya que si había sospecha de que uno no lo era, había que remitirlo a juez eclesiástico. En la base, la vigilancia dependía de los obispos y la intervención de estos no era infrecuente, lo que derivaba de la mala relación con la Inquisición. Por ejemplo, un caso que fue a parar a ese tribunal se basó en una denuncia secundaria por intento de soborno por parte del acusado a su denunciante: Inés Fariña acusó de bigamia a Pedro Loureiro en 1562 ante el provisor diocesano de Ourense; él había trabajado para la madre de ella, quien había consentido que hiciesen vida maridable durante dos o tres años, relación de la que tuvieron una hija; alguien les habló de casarse y un clérigo –el reo no recordaba quién– los unió tomándolos de las manos; muerta la madre, la pareja convivió hasta que él se fue de casa y varios años después Inés tramitó su acusación, pero el provisor dictaminó que el matrimonio no era válido al no cumplir los requisitos previstos por la Iglesia⁴⁸.

Técnicamente todo dependía de los párrocos. Los sínodos anteriores a Trento les mandaban que verificasen la disolución del matrimonio anterior o la muerte del cónyuge, pero, como hemos dicho, no había libros de matrimonios

⁴⁷ ARG, *Real Audiencia*, 1548-51.

⁴⁸ Jaime Contreras Contreras, *El Santo Oficio...*, cit., p. 536.

y menos todavía de defunciones, que fueron los más tardíos en todas partes. Los contrayentes que habían estado fuera eran obligados a presentar pruebas de libertad para poder casarse lo que, en Galicia, dada la intensa movilidad temporera, tenía una relevancia especial⁴⁹, pero un papel podía falsificarse fácilmente. Muchos migrantes eran hombres casados y eso explica el elevado número de casos de bigamia que atendió la Inquisición de Santiago: 198 en el período que nos ocupa, el 18,8% de los procesos, muy por encima del 5,9% de los demás tribunales⁵⁰. Habría que añadir los gallegos procesados en los tribunales de Castilla, Andalucía o Extremadura: por ejemplo, en el de Llerena eran el 26% de los procesados, seguidos de los portugueses con un 17%⁵¹.

Todo indica que los hombres aprovechaban la lejanía de sus casas y el anonimato para casarse con mujeres más jóvenes, habida cuenta de que la edad nupcial de sus tierras de origen era mucho más alta, y para desprenderse de un matrimonio concertado por sus familias o insatisfactorio por lo que fuese. Así pues, la bigamia no era ajena a las prácticas familiares y a los sistemas de herencia y, por lo tanto, los bigamos calcularían si les salía a cuenta establecer otra familia. La facilidad relativa con la que se descubrieron se debe a que muchos casos se produjeron en distancias cortas o medias, propiciadas por los movimientos migratorios. Las noticias eran aportadas por los compañeros de viaje, o se averiguaban de forma accidental por los temporeros que iban en campañas posteriores, y en los lugares de llegada podía ser que algún vecino supiese que en Galicia quedaba la mujer legítima. Así se alertaba a las autoridades y se procedía a perseguir al sospechoso.

Los casos protagonizados por mujeres casadas fueron pocos (15,2%) y solían derivar de no saber si sus maridos seguían vivos; por ejemplo, Margarita de Ogando aseguró ante la Inquisición que al retornar de Castilla unos hombres le habían dicho que su marido, Juan Martín, había muerto y otra encausada afirmó que unos mercaderes de Castilla la habían informado de la muerte del suyo en un hospital de Sevilla, mientras ella hacía vida maridable con Pedro de Deza⁵². Cuando eran ellos los bigamos, sucedía lo mismo: por ejemplo, “unos gallegos” testificaron que Pedro Conde, casado en Armariz con María

⁴⁹ Ofelia Rey Castelao, “Normes et pratiques...”, cit., s.p.

⁵⁰ Francisco Béthencourt, *La Inquisición en la Época Moderna*, Madrid, Ed. Akal, 1997.

⁵¹ Isabel Testón Núñez y M^a Angeles Hernández Bermejo, “La sexualidad prohibida y el tribunal de la Inquisición de Llerena”, *Revista de Estudios Extremeños*, 1988, p. 623-660.

⁵² Allyson B. Poska, “When bigamy is the charge. Gallegan women and the Holy Office” en Mari E. Giles, *Women in the Inquisition: Spain and the New World*, Johns Hopkins U. Press, 1999, p. 189.

do Barrio, de la que tuvo cinco hijos, se había ido a trabajar en una herrería de Toledo y allí se casó con Ana García⁵³.

Ellos solían pretextar que sus primeras bodas habían sido forzadas, unas por la edad precoz, como ya vimos, otras por haber sido obligados. Gonzalo Fornelos se justificó ante la Inquisición por las amenazas de los parientes de la novia después de tener un hijo con ella; es casi lo mismo que alegó Juan Rodríguez cuyas circunstancias eran idénticas, asegurando que después de tener un hijo, un clérigo les había tomado las manos, por lo que él no creía estar casado. En cuanto a Pedro do Palacio había tenido que aceptar a Dominga Vázquez como esposa, ya que se había acostado con ella en casa de un cura y habiéndolos oído este y la madre de la chica y una criada, el clérigo les tomó las manos y éste se dio por casado. Otros pretextaron la falta de honradez de sus mujeres: Gregorio López Pardo confesó que hacía catorce o quince años que se había casado con Ana García y vivió con ella durante siete y, al saber que ella vivía deshonestamente, pasó a vivir al pueblo de Grou, donde se cambió el nombre y se casó con Dominga Fernández; Juan Ferro decía de su mujer que era “de ruin fama” y Gaspar de Chávez abandonó a la suya a los seis meses de casados por ser “mujer liviana”, yéndose el a vivir a Rivadavia. Es decir, no vivían lejos de donde lo hacían sus primeras esposas, por lo que parece poco verosímil que ellas lo desconociesen.

El descenso brusco de los procesos a fines del siglo XVI quizá se debió al rigor en la persecución, pero sobre todo al creciente recurso a la cohabitación, mucho menos penalizada y admitida por la complicidad general, de modo que los amancebamientos en su mayoría eran denunciados por otros motivos. La convivencia entre solteros solo se castigaba con un apercibimiento por el párroco si no derivaba en escándalo y en reincidencia, o si el hombre mantuviese o vistiese a su compañera. La rareza de estos casos en los tribunales sugiere que la familia consentía o ignoraba esas situaciones. La permisividad del clero se constata en que rara vez denunciaban a sus feligreses ante la autoridad civil y lo hacían cuando ya había de por medio hijos o embarazos. Como ejemplo de connivencia nos vale que en 1570 la Audiencia dio una provisión a pedimento de un representante del abad del monasterio compostelano de Pinario a Diego de Benavente Maldonado, alcalde mayor del monasterio, en razón de una condena de seis ducados y otras cosas por estar amancebado con María Álvarez, mujer soltera⁵⁴.

Del amancebamiento se ocupó sobre todo la justicia local. De 1565 es una sentencia de Antonio Cornexo, juez de residencia en el coto de Camanzo, contra

⁵³ Jaime Contreras Contreras, *El Santo Oficio...*, cit., p. 323.

⁵⁴ Archivo de la Catedral de Santiago (ACS), *Protocolo* P050, f. 485.

María Gómez, presa en la cárcel por estar amancebada con su vecino Fernando de Albixou, casado, condenándola a no encontrarse con él bajo techo o en lugar sospechoso, a riesgo de una pena de doscientos azotes y a pagar un marco de plata⁵⁵, y en 1570, Mayor de Alonso, en la prisión de Pontedeume, apeló a la Audiencia la sentencia del alcalde mayor del marqués de Sarria que la condenó a un marco de plata y destierro por su relación con Lorenzo Fernández⁵⁶. A la Audiencia llegaban solo los casos que tenían detrás algún pleito o causa criminal que había animado a una delación. Los 43 procesos de entre 1554 y 1598 parecen pocos, pero es una quinta parte de los atendidos antes de 1834. Se refieren a hombres casados de niveles socio-económicos positivos o a poderosos locales; implicaban el abandono de las esposas, procedían de toda Galicia y eran muy similares entre sí.

La peor parte la llevaban las mujeres solteras mayores de 25 años que eran reincidentes o no se apartaban de sus compañeros. En 1572, un juez de residencia que actuada en el coto de Pastor llevó a prisión a Teresa de Calobre, delatada por su vecino y pariente Juan Pego porque hacía doce o trece meses era manceba en casa de Pedro de Aponte “de mano de dicho Pedro Pego”, casado. María Pérez, pariente de Teresa, había sido testigo de los reproches de la esposa engañada; otro testigo había visto a la pareja en ferias y compartir comida y bebida en público, incluso retirarse a un pajar una vez y otra a un molino. La inculpada confesó estar soltera y tener 24 años, y que su padre la había puesto en casa de Pedro de Aponte a aprender el oficio de tejedora, además de ser “mujer muy honrada”, pero acabó fugándose de la cárcel ayudada por un hijo de aquel⁵⁷.

Más complejo es un proceso de 1558 en el que hay amancebamientos cruzados. Alonso de Alcobre y Juana, su mujer, presos en la cárcel del coto de Piloño, denunciaron a Lope Verdes y la suya ante la Audiencia por injurias y amancebamiento. Parece que ellas se insultaron porque Lope había estado amancebado con una tal Dominga, con quien tuvo un hijo, y se había acostado con otras muchas, una de las cuales era hija de Juan Verdes. Un testigo confirmó la situación de Lope, pero añadió que Juan tenía relación con la misma Dominga, y que Lope una noche “había renegado de Dios” que le había de pegar. Según otro testigo, pariente de Juana, padre e hijo estuvieron amancebados con Dominga y el padre tuvo un hijo con ella y su hijo, una hija⁵⁸.

⁵⁵ ACS, *Protocolo* P037, f. 443.

⁵⁶ ARG, *Real Audiencia*, 14770-38.

⁵⁷ ARG, *Real Audiencia*, 4262-58.

⁵⁸ ARG, *Real Audiencia*, 3259-29.

Algunas veces se interfirió una denuncia por incesto, lo que no sería difícil dado el nivel de endogamia ya señalado, aunque se trataba de incestos impropios. Este fue el caso de un proceso iniciado en 1576, verdadero muestrario de las consecuencias de la endogamia, toda vez que se descubrió –aunque no se ignoraba– que el padre de una de las protagonistas tenía dos hijas extramatrimoniales por lo que había un parentesco oculto. En aquel año, ante Vasco Colmenero, juez de Baltar nombrado por el conde de Monterrey, se presentó Vasco Colmenero el mozo, alguacil e hijo del juez, para denunciar a Francisca Fernández, soltera, y a Francisco Carnero, casado con María de Covelas, vecinos de Tejos, amancebados desde hacía cuatro o cinco años y padres de un hijo, sin haber sido castigados “lo cual siendo como era prohibido por leyes y pragmáticas de su majestad era fecho en gran deservicio de Dios nuestro señor y menosprecio de la justicia y a la República y de ello se da mal ejemplo”. Peor era que “la dicha Francisca era parienta de la mujer del dicho Francisco en tercer grado y habían cometido incesto uno con otro” e “incurrido en grandes penas”, por lo que se pedía prisión para ambos. Las defensas se basaron en que la relación era anterior al matrimonio entre Francisco y María, en mutuas acusaciones de calumnia, en las amenazas del alguacil a Francisca y en su promesa de que recibiría una buena dote si confesaba contra su amante. Ella solicitó su libertad y prometió una fianza de diez mil maravedíes, pero fue condenada a un año de destierro, pago de costas y una multa de un marco de plata, un tercio del cual sería para el denunciador y dos tercios para la cámara del conde. Francisco, de quien ya vimos que decía estar casado, pero no velado, aseguró no saber si Francisca era soltera “porque ella va a las segadas y vendimias y a otras partes” o si era parienta de su mujer, porque hacía poco que vivía en Tejos; según él, no había incesto ya que durante la relación con Francisca solo estaba comprometido “por amonestaciones a casarse con María”, y por eso “no tiene deudo alguno” con Francisca. En el proceso, que llegó a la Audiencia en 1577, todos los testigos eran parientes en algún grado de los acusados y ninguno de ellos supo firmar su declaración⁵⁹.

En cuanto al adulterio de mujer casada con soltero o casado precisaba que el marido la acusase para que la justicia pudiese calificar así una relación. El castigo de la casada amancebada si era honesta, rústica y menor de veinticinco años, no era grave; se tenía en cuenta también la dependencia marital y el temor hacia el marido. En un caso de 1593, publicado por Pedro Ortego, María Martínez Vigueira, casada, fue acusada por la justicia local de estar

⁵⁹ ARG, *Real Audiencia*, 1548-51.

amancebada con Lope Pernas, pero no lo fue por su marido, por lo que no era adulterio, lo que no le restaba escándalo a pesar de que la relación tenía más de ocho años. Fueron encarcelados el matrimonio y el amante. En los testimonios salió que un hermano de Lope, Miguel, clérigo, había tenido también relaciones con María. Todos negaron el delito, en especial el incesto, entre protestas de respeto a los preceptos religiosos, en que para probarlo “hera necesario otra e más cablidades aver concurrido en los dichos efetos que no ai en la sumaria ynformación e así no es despantar que la sobredicha fuese e biniese a mi casa pues cesava toda sospecha e más la presunçión por el ynpedimiento de la afinidad que dizen tienen conmigo”. María achacaba al juez haberla acusado de adulterio “contra las leis reales”, en no haber sido acusada por el marido y en negar el incesto por falta de pruebas⁶⁰.

Peor final tuvieron otros casos, como el de Bárbara Pérez, denunciada en 1572 por su marido, Luis de Villamarín, quien en 1568 había sido juez de la ciudad de Ourense. Se habían casado en 1553, tras un acuerdo en el que ella recibió una sustanciosa dote y bienes de su padre, el canónigo Pedro de Barreiros, que la llamaba su sobrina. En 1559 y ante testigos de los desposorios –canónigos y racioneros de la catedral, algún artesano notable– el clérigo modificó el contrato en favor de los Villamarín y luego hubo varios episodios de herencias hasta la denuncia contra Bárbara por sus relaciones con Pedro Gómez, criado del secretario Arias González; ambos fueron encarcelados por orden del corregidor. En 1586 estaba casado con la hija de un abogado⁶¹. Es decir, la condena lo había favorecido. Hasta la Chancillería de Valladolid llegó un caso iniciado en 1573: Mendo da Cervela actuó contra Pedro Vázquez, merino de Camba y otras personas por haber puesto en libertad al escribano Juan de Sá, preso por delitos de adulterio; en 1580 Mendo actuó contra Leonor Gómez, su mujer y en 1585 se seguía la causa, que terminó por muerte de ella sin haber recibido la resolución del tribunal vallisoletano⁶².

Aunque sin duda el más dramático fue otro sucedido en Ourense también. El canónigo Luis de Carranza en 1556 dotó con 1150 ducados a su sobrina Bárbara –su hija, en realidad– para casar con Alonso de Piñeiro, de A Coruña; el contrato incluía que si ella muriese sin hijos, el marido solo podría disponer de un tercio, retornando el resto al canónigo, mientras el novio le

⁶⁰ Pedro Ortego Gil, “Condenas a mujeres en la Edad Moderna: aspectos jurídicos básicos para su comprensión”, *Historia et Ius*, 9 (2016), https://www.historiaetius.eu/uploads/5/9/4/8/5948821/ortego_gil_9.pdf.

⁶¹ Olga Gallego Domínguez, *Historia da muller...*, cit., p. 94.

⁶² ARG, *Real Audiencia*, 15486-31 y 15487-53.

daba en arras la décima parte de sus bienes. La boda por todo lo alto tuvo por testigos a un abogado de la Real Audiencia, a un regidor de A Coruña y a un alcalde de Santiago. En 1558, un abuelo de la novia, Gabriel Damea, rector de beneficio curado Villaseco, reforzó el patrimonio de Bárbara con bienes muy notables, ante un procurador, y diversos criados del canónigo. En 1570 Bárbara fue acusada de adulterio con un tal Villafranca y se los condenó a muerte a ejecutar en la plaza mayor de Ourense, pero antes de que el verdugo interviniese, el marido los mató con su espada, en presencia del solicitador del conde de Monterrey, de un canónigo de la catedral, de varios franciscanos y de los alguaciles de la Audiencia. Acto seguido Alonso de Piñeiro fue llevado a prisión⁶³.

La historia de Iseo Álvarez de Gayoso se corresponde también con una familia poderosa implicada en el arriendo de rentas eclesiásticas y vinculada con otros grupos de poder civil y clerical. Era hija del regidor Fernán López de Gayoso y de Susana Álvarez de Cadórniga. Una vez viuda, Susana en 22 de junio de 1557, cedió la tutela de Iseo, de solo nueve años, a su propia madre para casarse con Jerónimo de Novoa, señor de Armariz, de solo 25 años, beneficiario de una rica herencia. La boda de Iseo se concertó cuando ella tenía 21 años con Antonio de Novoa, sucesor de la casa de Armariz hacia 1570 y la relación fue por mal camino, de modo que en 1575 Iseo fue denunciada por su marido de adulterio con Fernando de Sousa; ambos fueron presos por un auto del justicia del coto de Seixalbo, del señorío del obispo, y en el proceso declararon como testigos del ofendido varios miembros del cabildo catedralicio, párrocos de curatos ricos y notables de Ourense –algunos con el apellido Novoa–, de modo que ella se vio obligada a firmar un documento sobre el buen trato que Antonio le daba y aceptó entrar en un convento. Detrás de esto se constatan complejos intereses a favor de una hermanastra de Iseo, a la que irían a parar sus bienes, mientras la dote quedaba en poder del marido. No obstante, ella acudió a la Audiencia basándose en que había sido una donación forzada, estando ella en prisión y por el temor de que la matase su marido, a lo que él cedió y le devolvió todo salvo 1500 ducados y las joyas. El litigio se eternizó y todavía en octubre de 1587 Iseo solicitaba la relajación del juramento de la donación, que el provisor le concedió. La muerte de Antonio en 1591, permitió a la viuda denunciar que él era hombre arrebatado, “poderoso y con señorío sobre muchos vasallos y jurisdicciones, lo que la había puesto siempre en inferioridad”⁶⁴.

⁶³ Olga Gallego Domínguez, *Historia da muller...*, cit., p. 84.

⁶⁴ Olga Gallego Domínguez, *Historia da muller...*, cit., p. 74.

El mal ejemplo

Separaciones y divorcios eran procesos caros y complicados, en los que afloraban adulterios, desfalcos de las dotes y malos tratos, como en los casos ya mencionados y otros muchos referidos a familias poderosas, las mismas que a lo largo de estas páginas aparecen como contraventoras de las normas. El ejemplo venía desde arriba, ya que entre la hidalguía urbana y rural se constata que esos comportamientos eran habituales y lo hacían a la vista de las gentes del común. Por ejemplo, en 1575, el rico regidor don Pedro de Ribadeneira tenía consigo un hijo natural tenido en Nápoles, que convivía con sus hijos legítimos y a quien dejó parte de su herencia, además de tener otra hija con Inés Afonso a la que dejó 300 ducados. Más significativo es que Alonso Méndez Montoto, alguacil mayor de Galicia, tuviese cinco hijos con diferentes mujeres solteras, uno de los cuales heredó su mayorazgo y el resto hizo carrera en la abogacía o en el clero, y las hijas en ricos conventos. O bien don Pedro Yáñez de Novoa, prototipo de hidalgo que en su viudez se rodeó de criadas que le dieron varios hijos, alguno de los cuales hizo carrera⁶⁵.

Claro está, el peor espejo era el del clero parroquial. Es importante subrayar que un 12,1% de los procesados por la Inquisición eran clérigos, sobre todo seculares: 87% párrocos, 4,3% canónigos y 8,6% ordenados de menores. Pero lo fueron más por proposiciones relativas a la fornicación, en las que eran el 9,1% de los procesados. Sin embargo, el delito de sollicitación, que era una lacra en todas partes, solo representó el 4,1% de las causas. Su vigilancia correspondía a los obispos y su castigo a la Inquisición desde 1561, pero esta solo podía actuar si había una denuncia y hacerlo en secreto para evitar el escándalo entre los fieles, lo que limitaba su acción⁶⁶.

El amancebamiento de los clérigos era un problema general: en la diócesis de Ourense en la primera mitad del siglo XVI un 30% de los nuevos ordenados eran hijos ilegítimos de clérigos y en la diócesis de Santiago a principios del siglo XVII, los visitadores contabilizaron a un 17,6% de párrocos con comportamiento regular y un 23,2% malo, resultando que el 43,6% lo era por incontinencia sexual⁶⁷. Además, sobran noticias de una realidad que parecía inabordable. En 1576 en respuesta a una carta de Felipe II interesándose por la cohabitación de

⁶⁵ Olga Gallego Domínguez, *Historia da muller...*, cit., p. 44 y 112-117.

⁶⁶ Jaime Contreras Contreras, *El Santo Oficio...*, cit., p. 318, 458, 476, 506, 586, 583, 628.

⁶⁷ Camilo Fernández Cortizo, "Las Indias de estas partes: la reforma del clero y del pueblo en el obispado de Orense 1500-1650" en Jesús de Juana y Xavier Castro, *XII Jornadas de Historia de Galicia*, Ourense, Diputación, 2003, p. 53-86. Baudilio Barreiro Mallón, "La diócesis de Santiago...", cit., p. 251.

mujeres en casas de clérigos, el obispo de Ourense, Fernando Tricio de Arenzana corroboró “la más soltura y menos recato en cuestión comunes a clérigos y legos” de modo que muchos seguían “teniendo manceba en casa e hijos y nietos”. En 1591 el obispo de Mondoñedo Caja de la Jara en su informe para la visita *ad limina*, informó a Roma de que había prohibido a los clérigos tener a su servicio mujeres menores de cuarenta años, so pena de ser castigados por concubinato público, solicitando al papa que se aplicase a toda la iglesia, pero la Cámara de Castilla anuló esta petición arguyendo que no había necesidad de pedir la opinión de Roma sobre aquello que los obispos podían hacer por sí mismos⁶⁸. Por otra parte, los obispos fueron insistentes en que los clérigos no casasen a sus propios hijos e incluso tenían prohibido asistir a las bodas, lo que se contradecía con la obligatoria presencia de los progenitores en los enlaces.

Cuando los clérigos eran conminados o procesados por amancebamiento y se intentaba separarlos de sus compañeras e hijos, encontraban el amparo del tribunal metropolitano de Santiago. Si un clérigo alegaba su fuero privilegiado, era la mujer la castigada por el juez superior y la pena se adaptaría a las circunstancias, el nivel de escándalo y las costumbres; si el clérigo amancebado iba por la jurisdicción ordinaria, tanto él como ella eran libres y no serían castigados como tales⁶⁹. Así pues, los hallamos en tribunales como la Audiencia. Algunos casos eran llamativos. En 1584 el rector de Caaveiro, Bartolomé de Canicouva, se querelló contra Fernando Leitón, vecino de Soaserra, y otros por robo en su casa aprovechando una ausencia, lo que corroboró un criado del clérigo, quien añadió que los acusados solían andar amancebados con mujeres. Sin embargo, un testigo favorable a Leitón informó de que este durante años había sido alguacil para subrayar su crédito, y además acusó al rector de convivir públicamente con Catalina Gómez desde hacía cuatro o cinco años “que es su barragana y la tiene en su casa y la lleva con él al anejo. Y todo esto es por encubrir ese delito”; este y otros siete testigos añadieron que el eclesiástico ya había estado amancebado con otra mujer de la que tenía un hijo. De modo que el pleito dio un giro y Fernando exigió a la Audiencia que Bartolomé y su amante fuesen apresados⁷⁰.

En las escrituras ante notario no es difícil hallar arreglos económicos para solucionar situaciones problemáticas y evitar el paso por los tribunales. Por ejemplo, es sospechosa la confesión hecha por María Fernández, vecina de Salcedo, en 5 de noviembre de 1579, desmintiendo las acusaciones contra ella

⁶⁸ Ignasi Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular...*, cit., p. 275.

⁶⁹ Pedro Ortego Gil, “Condenas a mujeres...”, cit., s.p.

⁷⁰ ARG, *Real Audiencia*, 3225-33.

de haber mantenido acceso carnal con Antonio de Santiago, párroco de Solovio y Salomé, en Santiago⁷¹. En esa ciudad en 20 de enero de 1584 comparecieron ante notario Tristán Saco, vecino de Vermún, (Lugo) como padre y administrador de Isabel López, su hija legítima y de su mujer, y el bachiller Alonso Vázquez Díaz, rector de aquel beneficio. Pretendían tratar pleito tanto en la Inquisición como ante jueces árbitros y otras justicias, al haber estuproado y desflorado a Isabel “siendo ella doncella recogida y de buena fama”, exigiendo Tristán que la dotase “conforme a su calidad por ser hidalga y de buenas partes”; el acusado negaba haber tenido parte, pero “por otras dichas causas y respetos que entre ambas partes movieron de conformidad entre ambos dos y por evitar pleitos” llegaron a un acuerdo⁷². En 1591 un racionero de la catedral de Ourense se aportó de una querrela criminal contra Juan Clemente, alguacil mayor de esa ciudad, y Antonio de Coba por el rapto de su hija María, que ambos habían sacado de la casa del regidor Pedro Pardo, declarando que no eran culpables, aunque se obligaban a pagar las costas, unos veinte ducados⁷³. Incalculables serían los acuerdos ante notarios del rural o simplemente de palabra, que solo emergían en caso de conflictos ulteriores.

Conclusiones

La falta de efectividad de la normativa eclesiástica y de la monarquía en lo referente a la dimensión privada de la sociedad rural es constatable en territorios periféricos y alejados de los centros de poder como era el reino de Galicia. Sin duda, en sus cinco diócesis se produjeron avances hacia los objetivos impuestos por Roma y por Felipe II: los obispos elegidos por este cumplían en general con el espíritu tridentino y tenían interés en implantarlo ya que de ello dependía su promoción⁷⁴. Ahora bien, los éxitos –en la medida en la que los hubo, menor de la que suele decirse– se centraron en las ciudades y en las facetas institucionales, y fueron ensalzados por ellos mismos y por sus allegados. Pero cuando atendemos a la población mayoritaria del rural, hallamos un campesinado sin formación letrada y aferrado a hábitos y prácticas que no

⁷¹ ACS, *Protocolo*, P075, f. 170.

⁷² ACS, *Protocolo*, P091, f. 68.

⁷³ Olga Gallego Domínguez, *Historia da muller...*, cit., p. 83.

⁷⁴ Véase la excelente síntesis de Domingo González Lopo, “El alto clero gallego en tiempos de Felipe II” en Antonio Eiras (ed.), *El Reino de Galicia en la monarquía de Felipe II*, Santiago de Compostela, Xunta, 1998, p. 313-343.

solo valoraba porque eran suyas, sino porque se adaptaban a sus conveniencias en la gestión de sus familias y en las relaciones con la comunidad.

Las claves para entender las resistencias están en la falta de núcleos urbanos que sirvieran de referencia cercana; en las dificultades de los obispos para imponer sus sínodos; en el sistema de patronato de las parroquias que impedía una mejora de los párrocos, sumisos a quienes los designaban; en el pertinaz mal ejemplo de los poderosos civiles (hidalgos); en el modo de vida del clero, que anulaba su capacidad para supervisar a la comunidad e imponer las normas de los obispos; y en las limitaciones a la acción de la Inquisición por parte de los propios obispos y de los desconfiados y prevenidos habitantes del rural. La resistencia mayor era la que se ocultaba dentro de las casas y se consentía en las comunidades, no queriendo verla o ignorándola porque todo el mundo hacía lo mismo, lo que otorgaba una alta dosis de impunidad. Eso no se contradice con que muchos casos acabasen en los juzgados, pero era así cuando se cruzaban intereses y alguien denunciaba una transgresión.

Lo referente a la moral sexual no se pudo erradicar más que en apariencia, ya que el común, que aceptaba la autoridad religiosa en muchos aspectos, no lo hacía en este al haber una especie de consenso popular sobre lo que era correcto e incorrecto, además de dudarse de que el clero estuviese mejor informado a este respecto⁷⁵. El desenfoque al valorar el impacto de las normas de Trento y de la monarquía de Felipe II está en que se ha dado excesiva importancia a los delitos o pecados más graves, cuando en la realidad se les buscó alternativa: así sucedió con la bigamia, cuyos riesgos penales y familiares llevaron a la cohabitación sin matrimonio; es decir, el problema subsistió e incluso empeoró porque los cónyuges legítimos quedaban desprotegidos frente a una relación “sin papeles”. Más importante todavía es que la acción de los obispos se centró en el cumplimiento de los sacramentos –es decir, lo litúrgico– y menos en vigilar la castidad antes del matrimonio y la fidelidad, quizá porque de antemano sabían que chocaban con la permisividad general y con la falta de comprensión por parte de los fieles, documentada en las relaciones prenupciales, la aceptación de las uniones de hecho y la ilegitimidad, entre otras prácticas. El tribunal inquisitorial de Galicia fue más insistente, pero no tenía medios y tampoco pudo ir mucho más allá, pero sobre todo desde 1600 recibió órdenes de atender a otros temas más acuciantes para la monarquía como la persecución de conversos. Así pues, no se redujeron los delitos sobre moral y práctica sexual, sino que se amortiguó su persecución.

⁷⁵ Stuart B. Schwartz, “Cada uno en su ley”. *Salvación y tolerancia en el Atlántico Ibérico*, Madrid, Akal, 2010, p. 49-56.

Para detectar todo lo que quedaba fuera del discurso, como hemos visto, hay que indagar en los comportamientos vitales de las personas y de las familias a través de documentación que ofrece una visión diferente. Cuando ya entrado el siglo XVII empiezan a proliferar los registros parroquiales de bautismos y matrimonios, la demografía histórica ha puesto a la luz las altas tasas de ilegitimidad y de consanguinidad, que necesariamente venían de atrás, y los movimientos migratorios, síntoma no solo de la búsqueda de recursos sino de la libertad individual. En las escrituras notariales aparecen convenios y acuerdos en los que la moral tenía un precio o se sacrificaba por temor a quienes tenían el poder en las comunidades. Y sobre todo, es en los tribunales de justicia civiles –en nuestro caso, la Real Audiencia de Galicia–, más que en los eclesiásticos y en los inquisitoriales, donde se pueden detectar las quiebras intrafamiliares en los cientos de pleitos derivados de desacuerdos de hijos e hijas con bodas impuestas por sus padres sin respetar su consentimiento, y sobre todo, un gran número de procesos penales que iluminan comportamientos transgresores de las normas morales de la Iglesia y la complicidad colectiva que los rodeaba, más allá de la apariencia de aceptación que pueden dar las fuentes dimanadas del poder.