

VIOLENCIA Y MUERTE DEL SEÑOR EN GALICIA A FINALES DE LA EDAD MEDIA

Carlos Barros

La noción de *violencia* se emplea continuamente en ciencias sociales con el significado estricto de uso de la fuerza, sobre personas o cosas, como medio para vencer las resistencias que se oponen a la consecución de determinados fines, no siempre conscientes o explícitos. La violencia, además de mediación, es consecuencia —y síntoma— de desigualdades sociales, cuando no causa de conflictos, actuando asimismo como factor de regulación, como medio y rito restaurador de equilibrios rotos y superador de contradicciones extremas, lo cual paradójicamente vincula violencia, inseguridad y desorden con sus conceptos contrarios, paz, seguridad y orden, especialmente en el imaginario y el inconsciente colectivos.

VIOLENCIA, PSICOLOGÍA Y SOCIEDAD

Está por demostrar la hipótesis de la violencia gratuita, de la violencia por la violencia: cuando la casualidad social *tout court* no basta, se indaga el complejo pero también determinativo mundo de las mentalidades, incluso de la psicología profunda, valorando la función catártica de la violencia en cada tipo de sociedad. No es posible, según nuestro criterio, un análisis global de la conducta violenta de los hombres sin combinar por tanto el triple enfoque psicológico, sociológico e histórico.

En términos psicológicos conviene considerar el comportamiento violento a través del concepto de *agresión*, forma general de conducta violenta que es a su vez manifestación externa de una actitud, la *agresividad*, esto es, una predisposición emotiva a la agresión que precisa de factores desencadenantes para concretarse en acción directa. Es del mayor interés cognitivo esta distinción conceptual entre la agresividad como tendencia (actitud) y la violencia como práctica (conducta). En ambos casos hay que contar, además, con el rol activo de las representaciones sociales que los protagonistas tienen sobre las causas y la utilidad, imaginarias y reales, de la violencia.

Existe en los hombres cierta agresividad natural, propensión a responder con la acción a la frustración derivada de las interferencias halladas en la obtención de algo que se desea (Freud). La agresividad potencial se convierte en violencia real (que adopta formas muy variables), en función de la incidencia de las condiciones sociales e históricas. Los actores socio-históricos determinantes de la violencia afectan asimismo a la actitud subyacente, incluyendo la parte no-consciente, mediante la creación

de automatismos y hábitos de conducta: la agresividad inherente es también el producto de una sociedad históricamente definida, o sea, es una agresividad aprendida. Por lo demás, hay períodos y coyunturas en la historia que ora moderan ora activan las innatas pulsiones agresivas de la sociedad y de los individuos.

En resumen, es preciso cuidarse mucho de no generalizar sobre la violencia humana y el impulso guerrero en un sentido ahistórico de inalterabilidad: los parámetros espacio-temporales son, por consiguiente, decisivos para comprender la violencia como fenómeno psicológico y social. La causalidad social y contingente de la violencia posibilita pues enunciar la posibilidad histórica de su superación¹, acreditando por tanto una visión optimista del futuro humano, frente al fatalismo que late en el supuesto (enunciado por Gustave Le Bon y otros, y hoy muy criticado y marginado en las ciencias sociales) de unos hombres oprimidos por las pulsiones abstractas e inamovibles de una violencia congénita.

Después de Freud, Wilhelm Reich² ha señalado cómo de entrada la agresividad es un hecho positivo, siendo su destino la satisfacción de las necesidades humanas. Se trasmuta esta agresividad en factor negativo, destructivo, cuando concurren determinadas circunstancias de tipo psicológico-social. Otros psicólogos entienden asimismo la agresividad como una actitud individual socialmente provechosa al implicar iniciativa personal, vitalidad...

Al tiempo que la psicología señala la vertiente constructiva de la actitud agresiva, la filosofía (desde Heráclito de Efeso hasta Marx y Sartre, pasando por Hegel) destaca también la necesidad histórica de la violencia humana como medio para la transformación de la naturaleza y de la propia sociedad.

La violencia es de alguna forma un atributo humano³: el hombre necesita para su reproducción social forzar la naturaleza, ponerla a su servicio, vencer su resistencia para apropiarse de sus frutos⁴. Después está la lucha violenta entre los propios hombres por la posesión de las condiciones de producción y reproducción de las comunidades humanas, que en su grado máximo llamamos guerra. Es por eso que Georg Lukács ha subrayado que «la separación conceptual absoluta de violencia y economía es una abstracción inadmisibile»⁵.

La historia muestra continuamente que la violencia forma parte del contrato social, como expresión de las tensiones y aun de las solidaridades sociales⁶. La violencia, indisociable de la vida, es una fuerza que empuja a la agregación social⁷ para el dominio colectivo de la naturaleza.

Por otra parte, ¿podemos desconocer que la violencia es, en gran medida, partera de la historia? Los datos son concluyentes: todos los cambios históricos significativos son consecuencia de alguna forma de violencia social (desde la coacción de la ley hasta la revuelta de las armas, pasando por las manifestaciones multitudinarias). El uso del poder por parte de las clases dominantes y el uso de la fuerza por parte

¹ Ha escrito C. MORAZÉ que las violencias colectivas podrían no ser más que un período transitorio de la evolución humana, el precio del tránsito de un estado natural prehistórico a un estado científico posthistórico, *La logique de l'histoire*, París, 1967, pp. 41-45.

² W. REICH, *La fonction de l'orgasme*, París, 1970, pp. 126-127.

³ A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Filosofía de la praxis*, México, 1967, pp. 299ss.

⁴ El problema ecológico deriva precisamente de la práctica desaforada de la violencia humana sobre el orden natural.

⁵ G. LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, 1975, p. 108.

⁶ «El funcionamiento de las sociedades reposa sobre el conflicto, la crisis, la irrupción de la violencia de los cuerpos con todo lo que provoca de horror, con todo lo que hace nacer como solidaridades y contrasolidaridades», A. FARGE, «Violence», *Dictionnaire des Sciences Historiques*, París, 1986, p. 686.

⁷ P. CHAUNU, «Guerre et psychologie sociale», *L'historien dans tous ses états*, París, 1986.

de las clases dominadas, la violencia en su acepción más lata, es una realidad omnipresente en reformas y actos de gobierno, y más aún en revoluciones y golpes de Estado, que para bien o para mal transformaron y transforman el mundo en que vivimos⁸.

El debate actual, pese a ser más ideológico que historiográfico, sobre la revolución francesa de 1789 y la revolución rusa de 1917, está matizando, a nuestro entender positivamente, el enfoque habitual de la violencia revolucionaria en dos direcciones: a) El resultado final de las transformaciones revolucionarias ha estado condicionado por los medios utilizados de tal modo que el cuándo, el quién, el cómo y el contra quién del uso de la violencia, tienen mucho que ver con el balance global del cambio histórico y con el tipo de sociedad resultante. b) Junto con las condiciones objetivas que explican la violencia como necesidad interesa señalar la violencia como opción, es decir, analizar las alternativas que existían en su momento para la actuación del sujeto revolucionario⁹.

Nuestra investigación sobre la revolución irmandiña nos ha llevado a la conclusión¹⁰ de que los rebeldes tenían objetivamente ante sí, en los años 1467-1469, diversas alternativas de violencia, principalmente: contra las fortalezas y/o contra los caballeros del reino. Pues bien, la elección de los castillos como objetivos centrales de la violencia irmandiña, y sobre todo la renuncia, bastante consciente, a matar a los derrotados señores¹¹, condicionó altamente la dimensión victoriosa de los resultados del levantamiento y muchas de las características de la Galicia post-irmandiña, dicho de otra manera, de la Galicia moderna.

En un período (la crisis de la Baja Edad Media) y en un país (el marginado, feudalizado y agreste reino de Galicia) especialmente adecuados por los agudos contrastes mentales y sociales que ofrece, ubicamos nuestra encuesta sobre la violencia medieval, que busca la convergencia de tres líneas de investigación: 1) la violencia ordinaria, 2) la violencia como criminalidad y castigo, y 3) la violencia como revuelta social. Formas de violencia que tienen como marco social y mental de referencia el sistema feudal.

Para obtener frutos significativos de la interrelación relación feudal/delito/cotidianidad tienen especial interés las situaciones de fuerza en que la violencia diaria se desvía más criminalmente de la norma legal y social: la muerte del señor por sus vasallos.

FEUDALISMO Y VIOLENCIA

Es preciso reconocer en la violencia un componente conductual particularmente omnipresente en el mundo medieval. Hecho exagerado y simplificado a posteriori,

⁸ Por no hablar de la violencia horizontal, menos vinculada al conflicto y al cambio social pero de presencia más cotidiana.

⁹ La carga ideológica de la polémica —tan vinculada a la historia inmediata— sobre 1789 y 1917 dificulta la tarea de historiador de separar el grano de la paja, distinguiendo entre la proyección ideológica desde el presente, y la posibilidad real, rigurosamente contextualizada, de las alternativas de actuación subjetiva en aquellas épocas, así como los efectos que en teoría se derivarían de cada una de ellas, lo cual nos conduce a una suerte de historia experimental en vías de desarrollo (véase por ejemplo D. S. MILO, «Pour une histoire expérimentale, ou la gaie histoire», *Annales*, n.º 3, 1990, pp. 717-734).

¹⁰ «Paz e violencia na revolta popular: os irmandiños e a morte en Ribadavia da condessa de Santa Marta», *Primeiras Xornadas de Historia*, Ribadavia, 1990.

¹¹ En el presente trabajo sobre la muerte del señor en la Baja Edad Media gallega, verificaremos la relativa normalidad de este tipo de violencia social, resultando en consecuencia una alternativa más que evidente para la actuación de los sublevados en 1467.

descontextualizado social y mentalmente, en el imaginario de las modernidades, humanista e ilustrada, pero no por ello menos real.

¿Por qué en la Edad Media las conductas violentas son admitidas psicológicamente y justificadas legalmente en un grado tan superior a los tiempos modernos? ¿Por qué, en suma, las clases feudales precisan legalizar el ejercicio de la fuerza como un elemento indispensable del orden establecido?

Decir que el régimen feudal genera violencia porque está basado en la explotación de unos hombres por otros hombres, ¿aclara realmente la razón de ser de la particular generalización de la violencia en el feudalismo? Las relaciones de dominación son siempre, sobra decirlo, relaciones de fuerza. Antes y después de la Edad Media, la sociedad estuvo organizada bajo regímenes de opresión socio-económica sin que, en realidad, haya llegado tan lejos la aceptación moral y mental de la violencia como comportamiento y representación social. Porque el problema de la violencia medieval es, en primera instancia, un problema de mentalidades sociales, tanto por el amplio consenso social que rodea al uso de la fuerza en los tiempos medios, como por la reacción —imaginaria, emotiva y asimismo ideológica— que despierta la violencia medieval más adelante, en las Edades Moderna y Contemporánea, cuando impregna ese concepto de una Edad Media como un paréntesis salvaje entre la Antigüedad clásica y su Renacimiento cultural y artístico de los siglos XV y XVI.

Nota original del modo de producción feudal es que, fundado sobre la dependencia de persona a persona, conforma una sociedad severamente jerarquizada, que asegura su cohesión autorregulándose, interiorizando las pulsiones coercitivas, sin prácticamente control exterior. En unas relaciones sociales desiguales tan personalizadas, cualquier frustración, cualquier desfase entre deseo y realidad tiende a resolverse de modo también digamos personal, por la fuerza, sin el efecto moderador de una instancia superior, generalmente inexistente o ineficaz: antes del siglo XV la debilidad del Estado era total¹².

Hipersensibilidad medieval¹³ frente a agravios reales o imaginarios de aplicación directa a las relaciones verticales superior/inferior (señor/vasallo, noble/rey, etc.), pero también a las relaciones horizontales entre iguales, cotidianas, en el interior de cada clase o marco social. La lucha por el poder en la Edad Media es, primordialmente, una cuestión personal, del clan, privada. Las formas privadas de la violencia, las vendettas entre particulares, la revuelta social, la guerra en último extremo, devienen medios esenciales de autorregulación y reproducción de la sociedad feudal¹⁴, usos legalizados por la costumbre y a menudo por el derecho escrito. La violencia

¹² Se ha asegurado que en los siglos XI y XII el desbordamiento de la violencia entre señores y vasallos dispone de condiciones sociales más propicias que en la Baja Edad Media, momento en que los señores pueden llamar en su ayuda al aparato coercitivo de Estado, y los vasallos presentarse ante una instancia arbitral para demandar la justicia sin necesidad de levantarse en armas (R. JACOB, «Le meurtre du seigneur dans la société féodale. La mémoire, le rite, la fonction», *Annales*, n.º 2, 1990, p. 248); verificamos esto en el reino de Galicia a partir de 1480, con la llegada de Acuña y Chinchilla y la fundación de la Audiencia de Galicia, pero hay que añadir que antes de eso, a lo largo del siglo XV, la violencia social era todavía mayor que en los tiempos florecientes de Gelmírez: la conflictividad social derivada de la crisis económica feudal, las contradicciones entre la nobleza medieval y el naciente Estado moderno, potencian la violencia de los bandos y de las clases muy por encima del umbral de la Plena Edad Media.

¹³ En todo caso sujeta a la evolución de la coyuntura social y mental, C. BARROS, *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV*, Madrid, 1990.

¹⁴ A. GUERRAU vislumbra la guerra como el principal factor de cohesión del sistema feudal, *O feudalismo, um horizonte teórico*, Lisboa, s. d., p. 236.

estructural feudal es pues, ante todo, una violencia privada que, por otro lado, cumple funciones reguladoras de unificación y agregación social¹⁵.

El factor principal que decide la entrada de los hombres medievales en dependencia, y la permanencia en dicho estado de sujeción, no es otro que la fuerza, entendida como coacción y disuasión exterior, y también, desde la subjetividad, y esto es muy importante, como protección imprescindible ante las contingencias de un tiempo marcado por la inseguridad individual y colectiva. Se genera así una creencia colectiva en la buena fama de la fuerza que pronto se estabiliza como un valor social que emerge en las mentalidades medievales vinculado a las ideas, imágenes y sentimientos del tipo de orden público, justicia, paz, seguridad...

El feudalismo está fundado en la fuerza por necesidad histórica. ¿Qué dice si no el sistema trifuncional, parte esencial de la mentalidad dominante en la Edad Media? Que para que la mayoría pueda trabajar la tierra en paz se necesita, según el imaginario y aun las realidades cotidianas de aquel período, mantener una parte fundamental de la clase dirigente a fin de que pueda concentrarse en la función militar, en el uso de la fuerza, en beneficio y defensa del conjunto de la sociedad. Especialización nobiliar en la violencia que coadyuva altamente a sostener, vía coerción y disuasión interna, el sistema de señores y vasallos.

El feudalismo es, por consiguiente, un sistema social articulado alrededor de la fuerza: la clase señorial ejerce una violencia estructural sobre los campesinos¹⁶, y los vasallos consienten y buscan la dependencia al necesitar y desear la seguridad que les ofrece el poder de su señor frente a terceros, aspecto éste de gran magnitud y que no se encuentra en otros modos de producción, donde es el Estado naturalmente quien detenta el usufructo oficial de la violencia¹⁷. La supervivencia secular del feudalismo guarda estrecha relación con su capacidad para asegurarse, renovándolo en momentos de crisis, el consenso de la mayoría campesina de la sociedad (siempre en íntima combinación con la acción coercitiva). La singularidad del pacto feudal consiste en el compromiso activo, tradición que descansa en la evidencia virtual y real de la fuerza, de entregar la mayoría de la población el excedente de los frutos del trabajo¹⁸ para que los dirigentes civiles de la sociedad se consagren a su defensa¹⁹.

¹⁵ La guerra es así un medio de evitar la dispersión de las fuerzas sociales y de concentrarlas en un solo lugar, M. STANESCO, *Jeux d'errance du chevalier médiéval*, Leiden, 1988, p. 43.

¹⁶ R. PASTOR, «Consenso y violencia en el campesinado feudal», *En la España medieval*, V, Madrid, 1986, pp. 731-742.

¹⁷ En el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna el uso privado de la fuerza pasa de factor de éxito y cohesión social a ser considerado como un factor socialmente disgregador, generador de una imagen negativa para los obstinados practicantes de una violencia privada, puestos fuera de la ley por un Estado que, en aras de la modernidad, va a recuperar el monopolio oficial de la violencia.

¹⁸ La coacción feudal actúa «extra-económicamente», pero también el consenso feudal es en buena medida «extra-económico»; a diferencia de lo que acontece con los trabajadores asalariados, una gran parte de los vasallos medievales pueden sobrevivir materialmente, y aun mejorar su situación, sin el concurso económico del señor de quien dependen, en este sentido la voluntariedad de los tributos jurisdiccionales queda al margen de las leyes de la economía en su sentido más estricto de producción de bienes materiales, C. BARROS, «Vivir sin señores. La conciencia antiseñorial en la Baja Edad Media gallega», *Congreso «Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (ss. XII-XIX)»*, Zaragoza, 11-14 de diciembre de 1989.

¹⁹ Los trabajadores han de mantener a los defensores que garantizan la protección militar y también a los oradores que aseguran la protección divina; la función religiosa es a su vez una relación de poder —llegado el caso la Iglesia amena con la excomunicación y las penas del infierno para obtener la obediencia y el pago de las rentas—, si bien los eclesiásticos moderan la práctica de la violencia en comparación con los caballeros: la Iglesia es el único contrapeso eficaz a la lógica tribal y guerrera que articulaba la aristocracia feudal, asevera A. GUERRAU, *O feudalismo, um horizonte teórico*, Lisboa, s. d., p. 250.

El prestigio social de la fuerza en la Edad Media hace en consecuencia habitual para las mentalidades medievales su puesta en práctica: la violencia. Una sociedad que necesita autoorganizarse alrededor de los más fuertes militarmente, la casta de los guerreros profesionales, es inevitablemente una sociedad violenta. Y la práctica ordinaria y legal de la violencia desata la propia agresividad natural, que fomenta aún más la violencia, alargando y generalizando el campo de actuación de ésta a todos los ámbitos de la vida medieval. Veremos más adelante cómo además de medio normalizado de lucha social y política convencional, la violencia medieval en su acepción más universal entraña la descarga simbólica, comúnmente consentida y hasta alentada, de emociones reprimidas, nada escasas en una sociedad de las características de la medieval. Y esta desinhibición de la agresividad innata, promovida en último extremo por la militarización y la personalización de las relaciones sociales, sacará incluso a la luz elementos y ritos propios de épocas y estados mentales no propiamente medievales.

LOS SEÑORES DE LA GUERRA

La forma de violencia más extrema, la guerra, es pues en la Edad Media patrimonio y especialidad de la nobleza²⁰. En una sociedad regida por la fuerza²¹, la clase dirigente —salvo los eclesiásticos en general— está por definición más capacitada que los simples vasallos para su uso. Los caballeros medievales, cuando no había una cruzada por medio, luchaban incesantemente entre sí, y también con sus vasallos o con el rey, aunque para ellos el peligro principal (dejando aparte las excepcionales coyunturas de revuelta) estaba más en sus iguales, en los otros guerreros, que en sus dependientes²².

La guerra en el feudalismo es más la guerra de los caballeros que la guerra de clases entre los señores y los vasallos, latente y esporádica, por causa de, entre otros factores, una incuestionable desigualdad militar. El fenómeno permanente del uso de la fuerza física entre los nobles, la guerra de los señores —sea interna sea externa—, alcanza tales cotas de crueldad y violencia, que deja una puerta abierta para que la Iglesia y el «tercer estado», las ciudades y las clases populares, enarboleden la bandera de la paz con una orientación anticaballeresca, e incluso antiseñorial, cada vez más frecuente²³, marcando el fin de la Edad Media.

Las *Partidas* distinguen entre violencia («fazer fuerça») y guerra, recibiendo en general ambos conceptos, especialmente el segundo, una connotación buena o mala según interesaba.

El título de las fuerzas, donde empieza el autor lamentándose porque «Soberviosamente, e con maldad se atreven los omes a fazer fuerças unos a otros» (*Partidas*

²⁰ La violencia interindividual marca hasta tal punto a la clase nobiliar que los delitos contra las personas aparecen en las acusaciones criminales como una especialidad de los señores y de sus servidores, mientras que el robo caracteriza más al delincuente común, C. BARROS, *Mentalidad justiciera*, pp. 137-138; sobre esta dedicación de los malhechores comunes al robo más que a los ataques violentos contra las personas, véase también M. MULLET, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Barcelona, 1990, p. 78.

²¹ Así, España fue de 711 a 1492 una sociedad en combate permanente. *La clase que combate se adjudicó, naturalmente, el primer puesto. La gran nobleza llegó a ser más poderosa que en otras partes; y la pequeña nobleza más numerosa*, P. VILAR, *Historia de España*, París, 1975, p. 18.

²² N. ELÍAS, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, 1987, pp. 229, 476.

²³ C. BARROS, *Mentalidad justiciera*, pp. 64-79: «Paz e violencia na revolta popular: os irmandiños e a morte en Ribadavia da condessa de Santa Marta», *Primeiras Xornadas de Historia*, Ribadavia, 1990.

VII, 10), viene siendo una enumeración más de las penas con las que se castiga la violencia sobre las personas y las propiedades. Violencia naturalmente condenable y punible por la ley, y también por la costumbre.

De la guerra, en cambio, se habla mejor. Paradigma de violencia legalizada en el título correspondiente a los deberes del pueblo hacia la tierra (*Partidas* II, 20); deber específico de los caballeros como defensores del conjunto de la sociedad (*Partidas* II, 21); y, en último término, obligación general de todo el pueblo (*Partidas* II, 23). Una sociedad humana justa y necesariamente militarizada.

Argumenta el legislador que el pueblo para trabajar la tierra, tiene que violentarla —«apoderarse deve el pueblo por fuerça de la tierra»—, quebrando grandes piedras y «matando las animalias bravas», y resume diciendo que «tal contenda como esta, es llamada guerra», para a continuación añadir: «E si esto deven fazer, contra todas las cosas que diximos, con que han de contender, quanto mas contra los omes, quando fueren sus enemigos, e quisieren guerrear con ellos, para fazerles fuerça, queriendo les toller su tierra, o fazerles mal en ella» (*Partidas* II, 20, 7). O sea que la guerra contra otros hombres para la defensa de la tierra es, en la Edad Media, todavía más importante que la guerra primigenia con las fuerzas naturales para asegurar el sustento. Cada comunidad ha de defender por la fuerza las condiciones naturales de su reproducción frente a otras colectividades humanas²⁴. La guerra —siempre con un fin justo— es si cabe, para el poder establecido y la cultura erudita, la forma más noble y acreditada que adopta la violencia en la Edad Media²⁵.

Una vez bien sentada la virtual bondad de la guerra, la *Segunda Partida* pasa al título 21, llamado «De los cavalleros», donde habla de los escogidos por su linaje para la defensa de la tierra y de la sociedad, para a renglón seguido, en el título 23, «De la guerra que deven fazer todos los de la tierra», decir que «Guerra es cosa que ha ensi dos cosas. La una del mal. La otra del bien». Franca definición de una ambivalencia genuina.

Distingue la cultura letrada la guerra justa de la guerra injusta, «sin derecho». Según el hombre haga o no la guerra «por cobrar lo suyo, delos enemigos, o por amparar a si mismos, e a sus cosas de ellos». Y aún se considera una tercera posibilidad: la guerra civil y los bandos, «por desacuerdo que ha la gente entre si», que —añadimos nosotros— puede ser guerra justa o guerra injusta, según se vea, ¿no tiene cada bando sus razones para defender «lo suyo» frente al otro, «el enemigo»? Todas las guerras y banderías medievales asumen lógicamente la doble connotación justa/injusta de acuerdo con el punto de vista de cada contendiente. La ley medieval lo facilita con su calculada y explícita ambivalencia.

Las denominaciones «guerra feudal», «guerra de los señores», «guerra de los caballeros», reflejan en consecuencia aceptablemente ese sentido horizontal²⁶, clave para aprehender su contenido social y mental, de la mayor parte de los enfrentamientos militares medievales, así como el rol detonante y dirigente que juega en casi todos ellos la clase señorial. La guerra en la Edad Media es, ante todo, una cuestión de señores.

²⁴ El atraso y la escasez de los medios de producción y subsistencia constituyen el trasfondo económico que coadyuva a la particular intensidad de la violencia legal en la sociedad medieval.

²⁵ De ahí que las corrientes pacifistas medievales asuman enseguida un sentido «subversivo», especialmente cuando conectan con la cultura oral y la revuelta social.

²⁶ Dudamos de la conveniencia de seguir llamando «guerras» a los levantamientos armados campesinos y populares, medievales y modernos («guerras irmandiñas», «guerra de los campesinos de Alemania», etc.), conflictos militares verticales provocados por revueltas sociales que, al menos en el caso que mejor conocemos (la revuelta irmandiña de Galicia), recogen entre sus motivaciones principales actitudes anti-guerra y pacifistas notables.

La guerra de los feudales está, por último, legalizada en las *Partidas* como la guerra de todo el pueblo, quien así debe expresar su consenso y aceptar la función dirigente de los nobles²⁷. Usualmente los vasallos participan en dichas guerras —siguiendo a los estandartes de sus señores— con el íntimo convencimiento de estar defendiendo su tierra contra los enemigos provinientes de otro señorío o de otro reino. Y así solía ser, ¿no estaban las personas, familiares y bienes de los vasallos entre los primeros y los más afectados por la violencia de los contrarios a su señor? La toma de partido del vasallo en la guerra de su señor no es solamente imaginaria, se apoya también en una base material²⁸.

La guerra es el medio supremo de que dispone la sociedad medieval para regular la lucha constante de los caballeros por el control de la tierra y de los hombres que en ella viven y trabajan, y consiguientemente por el excedente económico que ellos producen (rentas y derechos jurisdiccionales, en primer lugar)²⁹. La violencia interseñorial condiciona —especialmente en la Baja Edad Media— las relaciones sociales entre las personas: decide quién va a ser vasallo de quién, y hasta la cuantía y las formas del excedente extraído, aspectos capitales en cuya determinación son decisivos los conflictos verticales entre vasallos y señores, a veces violentos pero que rara vez alcanzan el nivel de una guerra declarada.

Las *Partidas* convocan efectivamente a todo el pueblo a «defender lo suyo, e ganar lo de los enemigos» (II, 10, 7), pero son los caballeros los principales destinatarios, impulsores y beneficiarios de dicha convocatoria feudal: la violencia y la guerra son camino natural de promoción social de la nobleza medieval³⁰. En los siglos XIV y XV se produce en toda Europa una disminución de los ingresos señoriales que desencadena el alza de la violencia feudal, al intentar los caballeros compensar la crisis de sus rentas procurando ganar, por la vía acostumbrada del uso de la fuerza, más vasallos y más tierras. Jamás los caballeros actuaron tanto como malhechores como en la Baja Edad Media³¹. El declive moral de la nobleza feudal avisa que la

²⁷ Por algo el servicio militar era un derecho jurisdiccional del vasallo hacia su señor.

²⁸ La base material de las alineaciones verticales feudales, que se entrelaza con la base económica de la distribución clasista, está en la defensa de unas comunes condiciones de producción delimitadas por marcos de convivencia y relación social como la familia, el señorío, la ciudad y el reino; véase al respecto C. BARROS, «A base material e histórica da nación en Marx e Engels», *Dende Galicia: Marx*, A Coruña, 1985.

²⁹ La violencia endémica practicada por la aristocracia en su competencia incesante por la riqueza, el poder y el prestigio engendra una inestabilidad social que contrarresta la tendencia conservadora a la estabilidad del patrimonio y de la reputación, M. MULLET, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, pp. 70-71.

³⁰ Por ejemplo, en 1474, uno de los señores importantes del reino de Galicia, Gómez Pérez das Mariñas, hace testamento especificando los bienes que deja —tierras, dinero, joyas, armas, caballos y vasallos— «más —añade— los que ganare desde aquí adelante», publica C. VAAMONDE LORES, *Gómez Pérez das Mariñas y sus descendientes*, La Coruña, 1917, p. 31; esta ansia por incrementar la fortuna de la familia podía ocultar un temor a la extinción, que para algunos supuso el precio de la movilidad social, M. MULLET, *loc. cit.*

³¹ R. NARBONA («Violencias feudales en la ciudad de Valencia», *Revista d'història medieval*, 1, 1990, pp. 84-86) se hace acertadamente la siguiente pregunta: ¿por qué si la violencia de la nobleza es un fenómeno estructural a lo largo de toda la Edad Media, solamente en los siglos bajomedievales se generaliza la identificación nobles-malhechores?; la sociedad trata de malhechores al conjunto de los nobles en los siglos XIV y XV —el caso gallego es claro— porque pocos son los señores que no practican abiertamente la violencia, pero no debemos dejar ahí la explicación, resultaría insuficiente: lo que nos enseña la historia social de las mentalidades es que la conducta nobiliar violenta resulta soberbiamente agrandada en el imaginario de la época a causa de la transmutación de los caballeros de defensores en agresores; la sociedad feudal deposita la fuerza en las manos de la caballería, pero se trata de una fuerza consensuada al servicio teórico de los vasallos, del pueblo, de la Iglesia, de la tierra, del reino, y cuando se invierte su orientación la representación social de los señores cambia también radicalmente.

Edad Media se acaba. Nunca tanto influyó la guerra de los señores en las estructuras sociales de las formaciones feudales como en la Europa tardomedieval. Tenemos un excelente ejemplo local en los efectos de la victoria trastamarista en 1369.

El triunfo del bando aristocrático de Enrique II de Trastámara, conlleva la formación de una nueva nobleza que se hace, paradigmáticamente, con el control del país gallego, alentando la tendencia intrínseca de las relaciones medievales a la ley del más fuerte, la violencia y guerra de bandos³², sufriendo la sociedad gallega desde finales del siglo XIV un visible proceso general de refeudalización. Los nuevos señores de la guerra se apoderan por la fuerza de los bienes de los señores de la Iglesia³³, imponiendo una «segunda servidumbre» a los vasallos del reino³⁴, basada en no poca medida en la obtención de ingresos extraordinarios e ilegales por medio de robos, secuestros y otros agravios de origen señorial, que generan en la Galicia del siglo XV un ambiente psicológico de una guerra de los caballeros que, a ojos de la gente común, ya no tenía por objeto la defensa de la tierra sino todo lo contrario: una guerra injusta contra la mayoría de la sociedad. Ante esta violencia delictiva de procedencia señorial, la legitimidad referencial de la defensa de «lo suyo» estaba de la parte de las víctimas de las malfetrías señoriales, o al menos eso era lo que sentía la mayoría de la población tal como se expresa en la revuelta justiciera de 1467.

DESINHIBICIÓN MEDIEVAL DE LA AGRESIVIDAD

Norbert Elias ha explicado magistralmente las transformaciones que la Edad Media induce en la agresividad humana³⁵. La libre expresión de emociones agresivas³⁶ —más tarde controladas y reprimidas por la civilización moderna—, correspondía en el medioevo a comportamientos permitidos, hasta ineludibles: «el robo, la lucha, la caza al hombre y a la bestia, pertenecían de modo inmediato a las necesidades vitales que, a menudo, se manifestaban en consonancia con la estructura de la propia sociedad. Para los poderosos y los fuertes se trataba de manifestaciones que se podían contar entre las alegrías de la vida»³⁷, Necesidades vitales, catárticas, que Elias hace

³² La percepción popular de la anarquía nobiliar del siglo XV en Galicia se resume en el dicho «el que más podía, más tenía y más hacía», y en una sensación aguda de inseguridad colectiva, C. BARROS, *Mentalidad justiciera*, pp. 70, 75.

³³ Veamos por ejemplo el relato que hacen, en 1493, unos monjes de la usurpación de su coto por parte del Conde de Monterrey, Sancho de Ulloa: «su posesyon avia seydo e era forçosa e biolenta, clandestyna e precaria por respecto de los dichos sus partes e por ser grandes cavalleros e personas poderosas en el dicho reyno de Gallisia e por los dichos sus partes personas religiosas e pobres, los quales non lo podian restytuyr nin defender nin lo osavan pedir por justia nin en aquellos tiempos la avia (...) porque algunos priores del dicho monasterio se avian puesto en demandar el dicho coto, los antecesores del dicho conde los avian mandado matar e avian fuydo del dicho monasterio, e aunque no avian osado parar en el dicho reyno de Gallisia», publica J. L. NOVO CAZÓN, *El priorato santiaguista de Vilar de Donas en la Edad Media (1194-1500)*, La Coruña, 1986, p. 474.

³⁴ Véase C. BARROS, «Vivir sin señores. La conciencia antiseñorial en la Baja Edad Media gallega», *loc. cit.*

³⁵ N. ELIAS, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, 1987, pp. 229-242.

³⁶ «La crueldad, la alegría producida por la destrucción y los sufrimientos ajenos, así como la afirmación de la superioridad física», *idem*, p. 231.

³⁷ *Idem*, p. 231; la propia guerra era todo un espectáculo, un juego con reglas (teóricas) no muy distintas de las que regían en torneos y cacerías, P. CONTAMINE, *La guerra en la Edad Media*, Barcelona, 1984, p. 387; J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1981, p. 335; la violencia de la guerra como fiesta se percibe cuando Pedro Madruga, llegando tarde a una batalla, grita a los caballeros amigos que están esperándole: «Parientes y amigos: atales bodas como aquestas no era razón se hiciesen sin mí;

depender del modelo de vida caballeresco³⁸, añadiendo que también el resto de la sociedad laica, los burgueses y la gente menuda echaban con mucha facilidad mano al cuchillo³⁹.

La sensibilidad medieval ante la violencia es tan distinta de la nuestra que —precisa nuestro autor⁴⁰— lo que ahora causa el mayor pesar y desagrado, verbigracia la tortura o las ejecuciones públicas, producía por entonces cierto placer ocular a todo el mundo. Contraste que viene a coincidir —desde la historia— con la idea que propugnan antropólogos y psicólogos sociales de la relatividad cultural de las actitudes colectivas cara a la violencia.

Los rituales festivos de tortura y muerte punitiva sobreviven no obstante de un modo u otro, como tantos aspectos de las sociedades y mentalidades medievales —la Edad Media larga de Jacques Le Goff—, a lo largo del Antiguo Régimen⁴¹. Todavía estudiando mentalidades colectivas del siglo XVIII, Robert Darnton hace notar que lo que para los artesanos de París era gracioso, la matanza ritual de unos gatos, es repulsivo para nosotros: fenómeno de distancia mental que pone en evidencia el choque de culturas⁴². Con todo, hoy en día basta leer las crónicas de sucesos para cerciorarse de la continuidad marginal de comportamientos violenta y lúdicamente crueles que remiten, sin duda, a un transfondo común de agresividad inherente y prácticas sublimadoras, acumulado a lo largo de la historia, y de la prehistoria, cuya exteriorización encuentra en el medioevo condiciones sociales singularmente favorables.

El análisis psicosociológico de Elias se puede y debe alargar y precisar más: remarcando la relación entre la exacerbación caballeresca de los impulsos agresivos y la organización feudal de la sociedad. El relajamiento general —afecta a todas las clases sociales— de la agresividad en la Edad Media se comprende mejor acudiendo a una explicación económico-social de la violencia nobiliar. Versión materialista válida de la función reguladora de la violencia feudal, en línea con lo que ya llevamos dicho sobre ello, es la que ofrece Perry Anderson⁴³: la guerra es el modo más racional y rápido para expandir la extracción del excedente en feudalismo; la vocación militar de la nobleza medieval es «una función intrínseca a su posición económica»; si en el capitalismo el medio habitual de competencia interna es económico, en el feudalismo la confrontación internobiliar es sobre todo militar, la tierra se puede redividir pero no extender indefinidamente, en las batallas se ganaban o se perdían por consiguiente cantidades bien concretas de tierra...

Los señores vivían pues de y para el combate. El uso de la fuerza les reportaba riqueza, poder y prestigio social. Tres impulsos que, en primer instancia, mueven a estos grandes hombres en el escenario político y cotidiano, y que como objetivos concretos remiten, en última instancia, a la detracción de excedente, puesto que implican: 1) acrecentar los dominios territoriales *tout court*; 2) mantener siempre

vayamos a ellas y sea presto», V. de APONTE, *Recuento de las Casas Antiguas del Reino de Galicia*, Santiago de Compostela, 1985, p. 228.

³⁸ Acerca del sentido lúdico, y el íntimo placer que producen las armas, de la función caballeresca medieval, M. STANESCO, *Jeux d'errance du chevalier médiéval*, Leiden, 1988.

³⁹ *Idem*, p. 238.

⁴⁰ *Idem*, pp. 241-242; véase asimismo, J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, 1981 (3.ª ed.), p. 35.

⁴¹ M. FOUCAULT data a comienzos del siglo XIX la desaparición plena y legal de los suplicios públicos, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, 1990, pp. 21-22.

⁴² *La gran matanza de los gatos y otros episodios de la cultura francesa*, México, 1987, p. 83.

⁴³ P. ANDERSON, *El Estado absolutista*, Madrid, 1979, pp. 26-27.

la superioridad física sobre campesinos y ciudadanos; 3) conservar activo el consenso social a su alrededor, hegemonía mental cimentada como sabemos en la necesidad que de ellos tenían sus vasallos, junto con el resto de la sociedad, como «escudo» frente a otros señores —y sus respectivos vasallos—. Desde el punto de vista de la clase dirigente, la violencia y la inseguridad feudales si no existieran habría desde luego que inventarlas, lo que hacen en no pocas ocasiones.

Las relaciones feudales de dependencia entre las personas, el carácter «extra-económico» de la coacción y del consenso impelían a que el señor medieval hiciese uso y ostentación permanente de la fuerza física, producían una especialización militar que principiaba en la infancia con el aprendizaje de la violencia, y continuaba toda la vida, reclamando un reciclaje perpetuo (caza, desafíos, torneos). Violencia estamental que daba lugar a todo un sistema de valores llamado a fomentar y legitimar la agresividad caballeresca⁴⁴: el valor, la fama, el honor, la virilidad⁴⁵... El autocontrol emotivo vendrá después, cuando las transformaciones sociales y políticas requieran pasar del modelo caballeresco al modelo cortesano⁴⁶, y la virtud burguesa y urbana de la contención vaya ganando terreno⁴⁷. Así es como desaparece el derecho feudal de pernada como ritual de vasallaje, señorial y machista, resultando equiparado en el imaginario colectivo y en el derecho aplicado tardomedieval a la violación común⁴⁸.

Los valores sociales caballerescos justificadores de la violencia privada se extienden por toda la sociedad medieval⁴⁹. Las leyes medievales no moderan ni en el fondo pretenden suavizar la violencia (exceptuando aquella tachada de injusta⁵⁰), al revés, la aplicación habitual de crueles penas, de tormento y de muerte, familiarizan a la población con el uso de la violencia⁵¹, y viceversa, el derecho promulgado traduce el universo mental dominante, del que constituye una parte erudita, buscando claramente satisfacer necesidades profundas, inconscientes, de una sociedad que el legislador procura halagar y aplacar.

Todo hombre podía matar a otro, en su propia defensa o para vengar a alguien de su linaje: a un enemigo declarado, al ladrón que sorprendiera con las manos en la masa, o al violador de su mujer, hija o hermana⁵², Esta extensión legal a todas

⁴⁴ El estilo de vida reforzaba, desde un punto de vista biológico, la excitabilidad medieval por lo defectuoso del régimen alimenticio, la falta de higiene física, los excesos en la bebida y en el consumo de carne (entre los guerreros), etc., R. FOSSIER, *Histoire sociale de l'occident médiéval*, París, 1970, p. 136.

⁴⁵ Sobre violencia y modelo caballeresco, véase S. MORETA, *Malhechores-feudales. Violencia, antagonismos y alianzas de clases en Castilla, siglos XIII-XIV*, Madrid, 1978; C. BARROS, «Cómo vive el modelo caballeresco la hidalguía gallega bajomedieval: los Pazos de Probén», *I Coloquio de Historia Medieval «Galicia en la Edad Media»*, Galicia, 14-17 de julio de 1987, Madrid, 1990; R. NARBONA, «Violencias feudales en la ciudad de Valencia», *Revista d'història medieval*, I, 1990, pp. 59-86.

⁴⁶ N. ELIAS, *op. cit.*, pp. 482-499.

⁴⁷ M. MULLET, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, p. 73.

⁴⁸ C. BARROS, «Rito y violación: derecho de pernada en la Baja Edad Media», *Primeras Jornadas de Historia de las Mujeres*, Luján 28-29 de agosto de 1991.

⁴⁹ Forman parte de la ideología dominante, y —lo que es más importante— de la mentalidad dominante; véase, por ejemplo, el rol del honor en la violencia popular en R. MUCHEMBLE, *La violence au village. Sociabilité et comportements populaires en Artois du XV^e au XVII^e siècle*, Bélgica, 1989, pp. 43-45.

⁵⁰ Merecedora de castigo como trasgresión, más que por el uso en sí mismo de la fuerza física, considerándose la pena según el delito y sus circunstancias, la categoría social del agresor y/o de la víctima.

⁵¹ Justamente HUIZINGA ha señalado que fue el final de la Edad Media una época de florecimiento embriagador de una justicia minuciosa y cruel, *loc. cit.*; veremos ejemplos de esto más adelante, al reproducir el relato de sentencias de muerte, precedidas de torturas, dictadas contra caballeros y otros malhechores, leídas y ejecutadas en público.

⁵² J. de AZEVEDO FERREIRA, *Alfonso X. Fuero Real*, Braga, 1982, pp. 185-186; véase también *Partidas* VII, 8, 3; la venganza privada es un buen ejemplo de actos que para la cultura de elite de la modernidad son crímenes y que para la cultura letrada medieval, sin embargo, son sucesos legales.

las clases sociales del valor caballeresco del derecho a la venganza⁵³, de la ley del talión, ¿no es acaso un buen índice de cómo el guerrerismo de la clase dirigente y la dependencia de persona a persona sumerge en la violencia, privatizando y normalizando su práctica, a toda la sociedad? Los esfuerzos discriminatorios de la legalidad entre penas y delitos (violencia justa *versus* violencia injusta) son de hecho papel mojado desde el momento en que cualquiera puede poner la justicia a su favor, asumiendo por cuenta propia el riesgo al uso del derecho —individual y colectivo— a defenderse y a vengarse de los agravios recibidos. Ciertamente se prevé un mecanismo público de proclamación de enemigo, que tiene en el desafío su expresión más ritual, pero sólo compromete realmente a los hidalgos, que lo cumplen —cuando lo hacen— sobre todo de individuo a individuo, más que colectivamente. En general, la ambigüedad de la justicia medieval como norma escrita y también como mentalidad, su relativismo y el uso social alternativo de su poder, hacen de la ley del talión una pieza habitual del equilibrio feudal desde el punto de vista social y mental. No olvidemos que hasta la emergencia del Estado moderno predomina una justicia privada que se expresa, principalmente, a través del derecho consuetudinario y de revuelta, reflejando constantemente el derecho escrito medieval su deuda con la tradición oral y las prácticas justicieras.

Detectamos en todos los ámbitos feudales, muy jerarquizados, de las relaciones humanas la desinhibición medieval de la agresividad generadora de una violencia a flor de piel, purificadora de visibles y ocultas tensiones.

Hay que mencionar, primeramente, la violencia entre señores y vasallos, relación social que entraña la más fuerte contradicción de intereses⁵⁴. Violencia estructural entre dominantes y dominados⁵⁵, sea latente sea manifiesta, que tiene la mayor relevancia para el historiador, pero no porque —se podría conjeturar superficialmente— revueltas y contrarevueltas provoquen los hechos más violentos (en este sentido nada

⁵³ Véase M. M. DAVY, «Le thème de la vengeance au Moyen Age», *La vengeance*, IV, París, 1980-1984, pp. 125-135; M. MULLET, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, pp. 54-55; J.-P. BARRAQUÉ, «Le contrôle des conflits à Saragosse (XIV^e-début du XV^e siècle)», *Revue Historique*, n.º 565, 1988, pp. 44-45.

⁵⁴ La más usual es la que ejercen los señores para que los campesinos paguen las rentas jurisdiccionales; veamos, por ejemplo, cómo los labradores denuncian la violencia empleada por la abadía de Celanova —y también el Conde de Benavente— al objeto de que pagasen por razón de vasallaje tocinos y diez blancas de pan y vino: «vira britar as portas por los touçños et por las des brancas (...) tragían fouçes e machados por elo (...) ferían e mataban por eles (...) o abade don Juan que pinoraba aqueles que lle non querían traer os touçños de serviçio, e que quebrantaban as portas e tomaban as prendas aqueles que eran reveés», publica X. FERRO COUSELO, *A vida e a fala dos devanceiros. Selección de documentos en gallego de los siglos XIII al XVI*, I, Vigo, 1967, pp. 162, 166, 171; después de las violencias dicen los testigos que el monasterio cobró *pacíficamente* dicho tributo de vasallaje; la toma de prendas por impago de rentas (o de préstamos), es un tipo de represalia que está muy generalizada (el Ayuntamiento de Orense también la practica contra labradores), como suerte de aplicación a las relaciones sociales de la legítima venganza caballeresca, véase C. BARROS, *La mentalidad justiciera de los irmandiños*, Vigo, 1988, pp. 160-163.

⁵⁵ En una historia del monasterio de San Vicente do Pino (Monforte), escrita en 1613 en base a —según parece— escrituras, se narra un episodio, a modo de tradición legendaria, que refleja bien como había arraigado en la memoria colectiva la violencia señorial del siglo XV: Beatriz de Castro, señora de Lemos, agraviaba a los vasallos y al monasterio, cuando un tal Lucas Ferreiro, en nombre de los campesinos del coto de Doade y de los propios monjes, organiza la defensa legal contra dicha señora, entonces ésta «mandó que se le cortase una pierna» (que estuvo según testigos —dice el monje escriba, denunciando la oralidad de sus fuentes— 20 ó 21 años colgada en la puerta de la villa), lo que no fue óbice para que el obstinado Lucas compareciera sostenido por muletas ante la Audiencia gritando e implorando inútilmente justicia; al final la condesa echó al vasallo rebelde en el «suetano» del castillo de Castro Caldelas, donde murió; publica *Boletín de la Comisión de Monumentos de Lugo*, III, 1947, pp. 119-120.

supera a la guerra de los caballeros), sino porque el uso de la fuerza por parte de los movimientos populares y de sus contrarios, encierra virtualmente mayores efectos de cambio, a corto, medio o largo plazo, de la estructura social, al concernir a conflictos que involucran directamente las relaciones de producción.

La violencia jerárquica como forma de mantener la disciplina social alcanza, decíamos, a todos los espacios de poder. Las *Partidas* (VII, 8, 9) son muy explícitas cuando homologan señorío, familia y escuela en lo tocante a castigo ejemplarizante de los inferiores a manos de los superiores: «Castigar deve el padre a su hijo mesuradamente, e el señor a su siervo, o a su ome libre⁵⁶, e el maestro a su discípulo», prohibiendo a continuación que los golpes se administren con palo o piedra, pero que si así fuese, y muriese por ello quien haya sufrido la paliza, si «non lo fiziesse con intención», la pena para el matador sería solamente de destierro... El *Fuero Real*⁵⁷ especifica algo semejante respecto a la enseñanza del aprendiz por parte del artesano: si las heridas que producen la muerte de aquél han sido hechas con correa, palma o vara delgada u «otra cousa ligeyra», no sería tal homicidio, lo contrario que cuando el maestro golpea al discípulo con palo, piedra, hierro o cuchillo.

La equiparación que hace el legislador, y la cultura dominante, de los jóvenes —en la familia, la escuela y el taller artesanal— con los vasallos —en el lugar de señorío—, subordinados ambos que conviene educar con sangre, es ciertamente indicativo de la importancia que tiene en la Edad Media el aprendizaje temprano de la violencia en todas las clases sociales, como medio para garantizar el acatamiento al superior, esto es, al más fuerte⁵⁸. Causa de dicho desvelo disciplinario, y al mismo tiempo su consecuencia, es la propensión general de los jóvenes medievales a la violencia, promoviendo asociaciones para tal fin⁵⁹ y, en último extremo, participando activamente en las revueltas antiseñoriales⁶⁰. El culto medieval a la violencia se vuelve, a veces, contra sus principales beneficiarios.

El sistema feudal precisa de la violencia, digamos represiva, al igual que los restantes tipos de sociedades, para mantener la desigualdad entre clases, estamentos, grupos de edad, mayorías/minorías religiosas, etc.⁶¹. Pero también en la violencia cotidiana y en la brutalidad de costumbres se manifiesta —horizontalmente— el descontrol de la agresividad social: en la nobleza y en el pueblo, en el campo y en la ciudad⁶². En las calles de las urbes, actúa esa violencia espontánea, sólo aparentemente gratuita, fruto social de la miseria y de la opresión, de la mala alimentación

⁵⁶ Esta precisión de que la aceptación obediente de la coerción señorial obliga a todos los habitantes en el ámbito del señorío, generaliza significativamente el régimen de fuerza propio de la dependencia servil a todos los vasallos jurisdiccionales.

⁵⁷ J. de AZEVEDO, *ed. cit.*, p. 188.

⁵⁸ La diferenciación social consiste en la educación temprana, sistemática y profesional de los hijos de los caballeros con el objetivo de que lleguen a ser los más fuertes, y ratifiquen prácticamente su elección —genealógica— para dirigir la comunidad.

⁵⁹ R. MUCHEMBLED, *op. cit.*, pp. 221ss; J.-P. LEGUAY, *La rue au Moyen Age*, Rennes, 1984, pp. 160, 212-217.

⁶⁰ R. HILTON, *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Madrid, 1984, p. 131; C. BARROS, *Mentalidad justiciera*, p. 211.

⁶¹ Sin cierta coerción, más o menos asumida y/o consensuada por las partes implicadas, mal se puede salvaguardar la unidad de los marcos de relación y reproducción (familia, concejo, señorío, reino) en las sociedades históricas.

⁶² Violencia ordinaria y privada entre vecinos, J.-P. BARRAQUÉ, «Le contrôle des conflits à Saragosse (XIV^e-début du XV^e siècle)», *Revue Historique*, n.º 565, 1988, pp. 41-50; violencia de bandos entre artesanos urbanos, R. NARBONA VIZCAÍNO, *Malhechores, violencia y justicia criminal en la Valencia bajomedieval*, Valencia, 1990, pp. 108-120.

y del consumo excesivo de vino (la taberna, lugar predilecto para la comisión de delitos), que se concreta desde la agresión verbal hasta la pelea con armas, que —a pesar de algunas prohibiciones— estaban en las manos de todos⁶³. La «civilización de las costumbres» y el desarrollo de una política estatal de orden pública, acabarán con el tiempo por confinar en sectores marginales una agresividad *débridée* que anteriormente, sin embargo, abarcaba al conjunto de la población, atañía tanto a la cultura popular como a la cultura de elite, en la Edad Media ambas compartían valores y hábitos como éste de la violencia ordinaria⁶⁴.

Las condiciones feudales de producción coadyuvaban pues altamente a que la «vida frágil» sea una realidad para todas las clases sociales, aunque en rigor habría que hablar de realidades muy diversas. El arraigo de la violencia en los hábitos señoriales no dejaba de ser efecto más o menos directo de la pugna constante de los caballeros por el control de los hombres y de las tierras. Más allá estaba la violencia cotidiana favorecida por las difíciles condiciones de existencia de las clases trabajadoras, y aún más de los grupos marginales⁶⁵. Tenemos por otro lado como fenómeno general la violencia social estructural, y la violencia legal recíproca, el ojo por ojo y diente por diente, que deriva en determinadas condiciones en el uso colectivo del derecho a la resistencia: la violencia de la opresión genera así la violencia de la revuelta que, a su vez, induce a la violencia de represión. En suma, el equilibrio general de la violencia, corrientemente desigual. Casi siempre un medio para obtener un fin, a menudo simbólico, lo que hará preciso su desciframiento a la manera de los antropólogos.

Resumiendo, la violencia es una conducta particularmente extendida y aceptada en la Edad Media por razones económicas (lucha feroz por unas escasas y poco rentables condiciones de producción), sociales (mantenimiento de la disciplina social y de las relaciones de dependencia a todos los niveles, sin el concurso salvador de un Estado fuerte) y legales (regulación de la violencia legítima y represión de la violencia marginal). Factores que liberan y fomentan durante siglos la actitud subyacente de la agresividad humana, así como ancestrales rituales, convirtiendo la práctica desahogada de la violencia, la brutalidad y la crueldad, en una necesidad existencial, incluso placentera, y desde luego en un requisito social. La ruptura del equilibrio feudal de la violencia anuncia claramente el fin de la Edad Media. Ello sucederá cuando la crisis del feudalismo, el estado de revuelta social y la generalización de los comportamientos marginales, hagan crecer en exceso la violencia inherente, más allá del umbral de tolerabilidad de una sociedad que, simultáneamente, está produciendo nuevas instituciones y mentalidades que van a coartar esta libre expresión de emociones y deseos tan propia de la extravertida sociedad medieval.

La interpretación económico-social y legal de los orígenes y los efectos de la violencia medieval en sus diferentes etapas no es difícil, lo complicado —a causa sin

⁶³ J.-P. LEGUAY, *La rue Moyen Age*, pp. 155-163; M. MULLET, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, p. 177.

⁶⁴ Con todo, en la práctica judicial medieval existía cierta distinción entre justicia privada, que permanecía al margen de los jueces como las venganzas o concluía en tribunales arbitrales (J.-P. BARRAQUÉ, *op. cit.*, pp. 46-47), y justicia pública, que se aplicaba sobre todo a los delincuentes marginales o, excepcionalmente, señoriales (C. BARROS, *Mentalidad justiciera*, pp. 34-36); es decir, violencia tolerada y violencia castigada; la tolerancia hacia la violencia desaparece cuando la sobredimensión de ésta y los nuevos tiempos lo exigen.

⁶⁵ T.-M. VINYOLESI VIDAL, «La violència marginal a les ciutats medievals. (Exemples a la Barcelona dels volts del 1400)», *Revista d'història medieval*, 1, 1990, pp. 155-177; R. NARBONA, *Malhechores, violencia y justicia ciudadana en la Valencia bajomedieval*, Valencia, 1990, pp. 127-144.

duda de una deficiente tradición historiográfica— es articular todo ello con la activa dimensión psicológica y antropológica de la violencia. La autorrealización del hombre medieval mediante la conducta violenta, fuente vital de alegría para vivir en aquellas condiciones precarias y vía para la sublimación ritual de las emociones bloqueadas, era una omnipresente realidad, y no solamente entre los caballeros que vivían para las armas.

El problema concreto de la violencia medieval que queremos examinar al final, la muerte del señor en las revueltas, es un caso irrefutable de la insuficiencia de una explicación (siempre necesaria, casi nunca suficiente) estrictamente económico-social que no vaya más allá del enfoque del ajusticiamiento del señor por sus vasallos como forma evidente de lucha antiseñorial, puesto que nos encontramos aquí con una inversión instantánea de valores y creencias medievales explicada por unas potentes motivaciones simbólicas e inconscientes. El asesinato colectivo del señor es para los vasallos una liberación más imaginaria que real: la muerte ritual del amo transfigurado en chivo expiatorio. La muerte física del señor feudal tiene tanto de muerte simbólica, que es imposible comprender cabalmente el aspecto material y social sin estudiar su dimensión simbólica, gestual. Empecemos por decir alguna cosa acerca de la mortalidad señorial en la Baja Edad Media.

¿QUIÉN MATA A LOS CABALLEROS?

Los caballeros mueren principalmente en sus guerras⁶⁶: en grandes batallas y en las muchas escaramuzas y actos vengativos que caracterizan las pequeñas y usuales guerras de los bandos nobiliarios; en acciones militares y en combates singulares como desafíos o simulados como los torneos o la caza, siempre abiertos a la posibilidad de un accidente mortal como todos los juegos de la violencia.

Pedro Alvarez de Sotomayor, llamado Pedro Madruga, Conde de Camiña, paradigma donde los haya de caballero gallego bajomedieval, violento y cruel cuando hacía falta —es decir, en aquel tiempo continuamente—, aprovecha la represión de una revuelta antiseñorial en Ribadavia (1470) para prender a Diego Sarmiento, señor de Salvatierra, «e allí lo mató e mandó degollar porque decían que heran parientes del dicho Gregorio de Valladares, e desterró todos los otros parientes...»⁶⁷, por miedo a que dichos parientes quisiesen vengar la muerte, que el Conde había ordenado anteriormente, de Gregorio de Valladares, destacado caballero del bando de su enemigo declarado el arzobispo Fonseca⁶⁸.

Otro ejemplo, en 1450, Rui Díaz de Cadórniga «foi degolado no Castillo de Miraflores» por orden de su enemigo Pedro de Silva, obispo de Orense, «por moitos males que había feito o dito Obispo»; y, en 1459, también su hermano Pedro Díaz de Cadórniga fue prendido por el mismo obispo, «por moitas injurias e sinrazones

⁶⁶ C. BARROS, *Mentalidad justiciera*, pp. 190-192.

⁶⁷ 1537, Información sobre la muerte de Gregorio de Valladares (copia), Biblioteca del Museo de Pontevedra, Colección Sampetro, caja 81.

⁶⁸ La eficacia, y consecuentemente la fama pública, de Pedro Alvarez de Sotomayor en las batallas de la época, venía de su presteza en poner en práctica mejor que nadie —o sea, anticipándose— el derecho de venganza; muy probablemente el apelativo «Madruga» tenía el significado que se desprende del siguiente refrán (1453): «a quien te quiere matar madruga y mátaló», *Crónica de Alvaro de Luna*, Madrid, 1940, p. 359; que pasando el tiempo Lope de Vega reproduce en el tercer acto de *La Reina Juana de Nápoles*: «Si te quisiera matar / algún enemigo fiero / madruga y mata primero», cit. en Marquesa de AYERBE, *El Castillo del Marqués de Mos en Sotomayor*, 1905, p. 57.

que lle facia e por cuanto non eran guardados os seus mandamentos», y metido en la *tulla* (almacén donde se guarda grano, trigo o centeno) de la Catedral de Orense, donde «murió del corazón»⁶⁹. Todavía muchos señores prelados se comportaban como nobles laicos, los caballeros por excelencia.

Morían pues tantos o quizás más caballeros en acciones puntuales, preventivas o represivas, movidas por el odio de las «enemistades particulares», las cuales respondían con frecuencia a una estrategia militar, que en las escasas y formales grandes batallas de la guerra feudal.

La extrema personalización de la guerra interseñorial y los intereses materiales en juego, provocaban una constante ruptura del código caballeresco⁷⁰, que preconizaba cierta diferenciación social de la muerte. Una cosa era que muriera un hidalgo y otra bien distinta que muriera un plebeyo⁷¹. Existía en la Edad Media una muerte hidalga, digna, por decapitación, y una muerte plebeya, infamante, por ahorcamiento. Que un noble condenara a la horca a otro noble, ¿qué otro fin podía tener sino la deshonra manifiesta?⁷².

La muerte pública podía entonces ser o no ser innoble, la muerte clandestina lo era siempre. La publicidad era condición previa de la ejemplaridad y legalidad de la violencia feudal, si aquélla faltaba ésta se convertía en violencia punible y marginal, más aún tratándose del homicidio que tenía por víctima a un miembro de la clase señorial.

La ley medieval, espejo de mentalidades, en consecuencia, reserva un tipo de muerte, si cabe más injuriosa que el ahorcamiento, para quien ose asesinar mediante veneno: «estonce el matador, deve morir deshonrradamente echandolo a los leones, o a canes, o a otras bestias bravas que lo maten»⁷³. Llegándose al extremo de perseguir el tráfico de «Yervas e ponçoñas», castigando con pena de homicida al vendedor y también al comprador (*Partidas* VII, 8, 7). La crueldad y severidad del castigo supera al delito, algo habitual en el derecho y en la conducta medievales, una concreción disciplinaria más del prestigio moral y de la necesidad social de la violencia, raramente vana por aquellos tiempos.

¿Podemos inferir que los grandes señores practicaban entre ellos la muerte con veneno? Respondemos afirmativamente, si bien la obscuridad que, por propia definición, rodeaba a esta suerte de homicidios, no facilita el encuentro de testimonios

⁶⁹ Publica B. F. ALONSO, «El Castillo de Miraflores», *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, VI, n.º 129, 1919, p. 162.

⁷⁰ Conforme se difunde e idealiza, menos se corresponde la práctica caballeresca con el modelo de referencia.

⁷¹ C. BARROS, *Mentalidad justiciera*, pp. 198-190.

⁷² M. BLOCH, *La sociedad feudal*, Madrid, 1986, p. 241; R. NARBONA, «Violencias feudales en la ciudad de Valencia», *Revista d'Història Medieval*, n.º 1, Valencia, 1990, p. 78; C. BARROS, «Cómo vive el modelo caballeresco la hidalguía gallega bajomedieval: los Pazos de Probén», *Galicia en la Edad Media*, Madrid, 1990, pp. 236, 242-243; la larga vida en la tradición oral de la representación del horcamiento como una muerte ignominiosa para un caballero, queda patente en aquel romance en que Don Bernardo libera a su primo el Conde, condenado por el rey a la muerte infamante por encintar a una adolescente: «dio una patada a la horca / y al suelo se l'ha bajado; una bofetada al verdugo / que se quedó desmayado; y la gente qu'allí había / toda quedaba temblando. / Toma, mi primo, esta espada / defiéndela com' hombre honrado, que tu eres de mi sangre / y no has de morir horcado», A. HERVELLA COUREL, *Romances populares gallegos recogidos de la tradición oral*, Biblioteca del Museo de Pontevedra, Colección Sampedro, caja 51-56, fol. 4.

⁷³ La primera justificación medieval, mencionada supra, de la violencia humana era que había que ganar la vida domeñando la naturaleza, matando las animalias bravas (*Partidas* II, 20, 7); invertir los términos, y hacer que los animales salvajes maten al reo tenía el simbólico sentido de su deshumanización, colocándolo en la escala social de valores más abajo que los propios animales...

directos en la documentación, que recoge corrientemente rumores⁷⁴. Así, los nobiliarios de Gándara y Haro nos hablan de cómo el Conde de Trastámara, Pedro Alvarez de Osorio, envenenado con hierbas, muere el 11 de junio de 1461, poco después de ser expulsado de Galicia por el primer Fonseca, arzobispo de Sevilla y después de Santiago, y por el Conde de Lemos. Pero es que un año antes, el 1 de julio de 1460, había muerto a su vez —también repentinamente— el anterior arzobispo de Santiago, Rodrigo de Luna, en el preciso momento en que se disponía, con un ejército de caballeros y soldados, a atacar la ciudad de Santiago, a la sazón tomada por el Conde de Trastámara y otros caballeros, quienes gozaban del apoyo y consentimiento de los compostelanos rebelados por aquel tiempo contra su señor⁷⁵. A continuación del tan oportuno fallecimiento de Rodrigo de Luna, las tropas atacantes se dispersaron y de este modo el hijo del Conde de Trastámara consiguió sentarse —por poco tiempo, ciertamente— en el trono arzobispal de Santiago. Hay indicios suficientes para pensar en una cadena señorial de asesinatos y venganzas ocultos⁷⁶.

Todavía algún caso más sobre las feas y oscuras muertes que se daban entre sí los caballeros gallegos del siglo XV⁷⁷. Retrocedamos unos años, hasta los tiempos de Juan II: son asesinados los dos hijos de un caballero, Lopo Afonso de Marceo, el cual un tiempo después muere sin herederos, pasando sus bienes a varios monasterios. El Duque de Arjona, disgustado con dicho Lopo a causa de su negativa a entrar a su servicio, ordena tirar desde la Torre de Quitapesares a uno de los hijos de Lopo Afonso, el cual además era su paje. Al otro hijo «matarono con ponzó en Orense, quando estaba esposado (...) con envidia, porque era moi privado en la corte e gran cabalgante e gran justador»⁷⁸. Los testigos citan la condición de buen caballero de la víctima, y la circunstancia de que estuviera preso y esposado, sin virtualmente poder defenderse, como agravantes de una muerte con ponzoña, que evidencia así su sentido anticaballeresco, alevoso y cobarde.

Pero es entre los miembros de la familia noble⁷⁹ donde el asesinato, frecuentemente relacionado con la posesión, disfrute y herencia de alguna variedad de patrimonio, se asemeja más a una expresión radical de la crisis general de los valores caballerescos⁸⁰. Las víctimas son una y otra vez los miembros más débiles de la familia noble: niños y mujeres. Ahí tenemos la Catalina de Santiso, «gran sierva de

⁷⁴ La normal ausencia de testigos e imágenes reales de estas muertes produce un mayor componente imaginario —en el sentido de realidad inventada— en la transmisión oral.

⁷⁵ R. VÁZQUEZ, *Crónica de Santa María de Iria*, Santiago, 1951, pp. 44-45.

⁷⁶ Algunos años después, en 1467, Pedro Osorio, hijo del Conde de Trastámara (con la ayuda de su hermano el Marqués de Astorga), pone su espada al servicio de la Santa Irmandade contra el susodicho Conde de Lemos y el arzobispo de Santiago, un Fonseca sobrino de aquél que había echado de Galicia, junto con el Conde, a su difunto padre.

⁷⁷ La triple clandestinidad que rodea a la muerte por envenenamiento, que afecta (1) a los promotores, los ejecutores y a las motivaciones, (2) al medio material utilizado y (3) a las circunstancias de tiempo y/o lugar, se traduce en una estética negativa, oscura, de una violencia no ejemplar suscitadora de una fuerte descalificación moral; el adjetivo *fusquenlla* aplicado por los contrarios populares a la hermandad gallega de 1467 perseguía el mismo objetivo de impugnación ética, véase C. BARROS, *Mentalidad y revuelta en la Galicia irmandiña: favorables y contrarios*, Santiago, 1989, pp. 183-236.

⁷⁸ 1480, Información de hidalguía de los hijos de Pedro López de Marceo, publica X. FERRO COUSELO, *Boletín del Museo Arqueológico Provincial de Orense*, VI, 1950-51, pp. 111-121.

⁷⁹ Sobre la conflictividad en el seno de las familias nobles, I. BECEIRO, R. CÓRDOBA, *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana, siglos XII-XV*, Madrid, 1990, pp. 363-371.

⁸⁰ De forma que, a finales de la Edad Media, no siempre se puede afirmar que la familia y el clan parecían el refugio más seguro para los individuos, M. MULLET, *La cultura popular en la Baja Edad Media*, p. 145.

Dios, muerta violentamente por su marido Vasco de Seijas, Señor de San Payo, el 1 de Noviembre de 1543»⁸¹; o a Aldonza de Acevedo, mujer de Lopo Sánchez de Moscoso, Conde de Altamira, que se ahorcó, y «entonces se reconcilio el Conde con Dios, y empeçó a vivir bien y mantenerse por lo suyo, gobernando justiçia»⁸². A su vez, este mismo Moscoso sólo puede llegar a ser jefe de la Casa de Altamira cuando el auténtico heredero, su hermanastro, muere: «y fue fama que lo matara con ponçonã» la propia madre de Lopo, Inés de Castro⁸³. La clandestinidad de los medios guarda incuestionable relación con la falta de nobleza de los fines.

La máxima hendidura entre ley real y práctica nobiliar en cuanto a homicidios tiene lugar cuando se reúnen tres agravantes: condición noble de los protagonistas, relación de parentesco entre víctimas y agresores, y muerte invisible, ocultadora de la motivación y de la ejecución para mejor esquivar la pública penalización, sobre todo mental (la fama), más temible que la legal, inoperante. El secreto ritual de esta muerte indecible pero usual, simboliza, además de su impresentable —y peligroso, pensemos en el derecho de venganza— carácter criminal, la mala conciencia de sus ejecutores, caballeros otoñales de la Edad Media gallega, que el Conde de Altamira tan bien representa al arrepentirse del suicidio de su esposa.

CUERPOS SUPPLICADOS

A qué extremos de crueldad y violencia podían llegar las peleas en el interior de la familia noble, en el marco de una intensa y global lucha interseñorial, entre familias nobles, se advierte en el episodio de la muerte de Inés Enríquez, Condesa de Camiña, por orden directa de su propio hijo, Pedro de Sotomayor —hijo de Alvaro de Sotomayor y nieto de Pedro Madruga⁸⁴—, por aquel tiempo enemistado con su madre a causa de la alianza de ésta con García Sarmiento, «enemigo mortal de la casa de Sotomayor», de modo que a dicho hijo Pedro «lo trataban muy mal, asta llegar a decir que la Condesa le trataba la muerte», viene a decir Vasco de Aponte —nostálgico admirador de Pedro Madruga— buscando indudablemente disculpar, en alguna medida, lo que aconteció a continuación: unos peones de Don Pedro hirieron a la Condesa en un camino, rematándola después en el lecho.

El ilustre inductor de tan grandes malfetrías huyó, pero reincide años después, protagonizando otro delito asimismo grave para la mentalidad de la época: la falsificación de documentos. «Y así bajó la casa de Sotomayor», remata nuestro cronista

⁸¹ Sigue el cronista: «Este se refugió en Portugal en casa del Duque de Braganza, pero al mes fue muerto a estocadas por algunos de los criados del Duque», M. CARBAJO, *Historia de Sobrado (1772)*, copia conservada en la Biblioteca Penzol de Vigo, Familia López Ferreiro, caja 36/2; casi siempre que hallamos el relato de una muerte innoble, se siente el narrador en la obligación de contar cómo el matador fue después castigado también con la muerte, evidentemente por mandato divino.

⁸² V. de APONTE, *Recuento de las Casas Antiguas del Reino de Galicia (1530-5)*, Santiago, 1986, pp. 191, 202; ciertamente no es un caso de homicidio, pero no es descabellado pensar que algo tendría que ver el Conde con el suicidio de su esposa cuando un sentimiento de culpa le arrastra a tanta contricción.

⁸³ *Idem*, p. 179.

⁸⁴ Ya Alvaro de Sotomayor se había enfrentado a su padre Pedro Madruga por causa del patrimonio familiar, siendo amenazado por éste —«espetándole que lle quebraría un pau em a caveza»—; Pedro Madruga deshereda al final en su testamento (1486) a su hijo Alvaro «por haber sido desobediente, haberse levantado contra él, haberle tomado la fortaleza e casa de Sotomayor, ser causa del desfallecimiento de sus estados, apocamiento de su vida y causa de su muerte», publica Marquesa de AYERBE, *op. cit.*, pp. 70-71; en ese ambiente de violencia paternofilial se crió el Pedro de Sotomayor que de mayor ordenó matar a su madre Inés Enríquez.

⁸⁵ *Idem*, pp. 265-267.

Aponte, poniendo así fin a su nobiliario⁸⁵. Es cierto, la caída moral de la clase nobiliar gallega puede ejemplarizarse justamente siguiendo, desde finales del siglo XV a comienzos del siglo XVI, el trágico destino de los Sotomayor.

El juez real Ronquillo dictó sentencia de muerte contra Pedro de Sotomayor (en rebeldía) por la muerte de su madre, leyéndose dicho documento⁸⁶ el 1 de junio de 1518 en la fortaleza de Sotomayor ante una asamblea de «muchacha gente del coto de Sotomayor e de Cangas e Redondela e de otras muchas partes»⁸⁷. Sin asomo de justificaciones el juez comisionado cuenta cómo después del crimen Pedro de Sotomayor había dejado sin enterrar el cuerpo de su madre (gesto que nos volveremos a encontrar en otros casos de muertes violentas de señores), yendo con su gente de armas hacia la fortaleza de Fornelos, donde vivía la Condesa, «e robó e llevó della muchos vienes plata oro e otras cosas de que se hace mención en el proceso e lo llevó a su casa», siendo condenado también a la «Restitución de los bienes que Robó»⁸⁸. Deja muy claro este expeditivo y sonado oficial real⁸⁹ la motivación material y social —que Aponte ya dejaba entrever— de la violencia del hijo contra la madre.

El relato oficial del atroz asesinato muestra la agresividad desinhibida, el culto a la violencia al que venimos haciendo referencia en este trabajo, tanto por los hechos en sí como por el modo de recrearse los redactores de la sentencia en los detalles más escabrosos⁹⁰. Todo un paradigma simbólico del gusto medieval por la violencia: la muerte de la señora, sin dejar de ser un sórdido ajuste de cuentas familiares y un atraco a mano armada, tiene todas las características de un sacrificio ritual. Habíamos mencionado que los criados de Pedro de Sotomayor esperaron escondidos a la Condesa en un camino y, tirándole flechas con ballestas, «la feriron de dos feridas muy graves e mortales en el cuerpo de que le ronpieron el cuero e le salió mucha sangre», pero como aún así no se moría, Don Pedro «envyo a un criado suyo e a otras personas al Reyno de Portugal por ponçoña e yerba e solimán para acabar de matar a la dicha su madre de que no se pudo allar al dicha yerba e ponçoña e solimán»⁹¹, entonces ordenó el hijo que rematasen a su madre en la cama de la casa del cura que la había acogido: «le tiraron las dichas palletadas con las dichas vallestas la una de las cuales le dió por los pechos e la quitó luego el habla e luego echaron

⁸⁵ *Idem*, pp. 265-267.

⁸⁶ Publica P. PÉREZ CONSTANTÍ, *Colección de documentos históricos del Boletín de la Real Academia Gallega*, I, La Coruña, 1915, pp. 125-133.

⁸⁷ *Idem*, p. 130.

⁸⁸ *Idem*, pp. 127, 129.

⁸⁹ La fama de Ronquillo como juez duro deviene más tarde leyenda a causa de su papel en la represión de las Comunidades de Castilla; en 1520, estando al frente del ejército real que cercó Segovia, es acusado por los comuneros con estas palabras: «Y un mal hombre llamado el alcalde Ronquillo, con aquel ejército hizo muy gran guerra a la ciudad, ahorcando y cortando pies y manos a los que de ella salían, aunque no tuviesen culpa», P. de SANDOVAL, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, I, BAE n.º 80, Madrid, 1955, pp. 238-239, 335-336, 449; en 1526, tortura y ejecuta en el castillo de Simancas al obispo de Zamora, por comunero, después de que intentara huir de su prisión; Ronquillo es absuelto —junto con el verdugo— al año siguiente por matar a dicho obispo rebelde, pero la tradición popular y erudita (ZORRILLA, *El alcalde Ronquillo o el diablo en Valladolid*) no lo perdonó tan fácilmente, J. PÉREZ, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid, 1977, pp. 632-633.

⁹⁰ Se trata de una tendencia habitual de escribanos y jueces que reflejan así sus propias emociones lúdicas, además de lo fundamental: una ejemplaridad justiciera y punitiva cimentada en el poder disuasivo de la violencia.

⁹¹ Aquí se muestra la ineficacia del acero, en comparación con el veneno, como instrumento para una muerte clandestina; el veneno ofrece en principio unos resultados más seguros e invisibles, que quizás tampoco aquí se desean, se busca probablemente la muerte semipública que al final se produce.

mano a sus espadas e le dieron dez e ocho feridas e cuchilladas ronpiéndole el cuerpo e carne e huesos sacándole mucha sangre fasta tanto que de las dichas feridas e cuchilladas le despedaçaron e fizieron pedaços su cuerpo e cabeça e vertieron los sesos de la dicha Condesa por muchas en la cama»⁹².

¿Por qué tanta efusión de sangre y destrozos en el cuerpo, que después —recorremos— se deja insepulto? Es buena lógica —moderna—, una herida en un órgano vital bastaría para producir la muerte de la Condesa, pero todo el relato pretende convencernos de lo contrario, de que hay que desmenuzar físicamente el cuerpo y verter su sangre y sus sesos, para vencer a la vida, se ambiciona en definitiva una muerte doble, física y simbólica, total, espectacular, que exige el castigo ritual del cuerpo para triunfar⁹³, para matar el alma de la víctima, y también —hay que decirlo— para liberar las frustraciones y los miedos ocultos de unos agresores plebeyos, que por orden del amo se ensañan con el cuerpo de la ama entrando repetidamente con sus armas en él y derramando sus líquidos a placer⁹⁴.

Michel Foucault estudió el cuerpo como objeto de la represión penal⁹⁵. Concluyendo que hasta el nacimiento de la prisión, el poder (basado en las sociedades pre-capitalistas en los vínculos de persona a persona, como bien sabemos) precisa someter los cuerpos de los condenados (y el medio más expeditivo es el dolor), triunfar directa y visiblemente sobre ellos, mediante suplicios teatralizados, produciéndoles «mil muertes», excesos punitivos destinados a aterrorizar a súbditos y vasallos, reos potenciales⁹⁶. Esta mecánica de un poder social que no disimula sino que proclama el uso de la fuerza, su dominación sobre las personas sin intermediarios, esto es, directamente, sobre sus cuerpos físicos, necesita (para realizarse y ganar visibilidad como poder correctivo modélico) reproducir la atrocidad del crimen en la atrocidad de la pena, quedando así muy claro que ningún mortal aventaja al poder supremo en la utilización de la violencia. Mientras la violencia explícita esté dotada de un gran crédito social, su dominio será una cuestión clave en la lucha simbólica por el poder. En este sentido, el Estado absolutista heredará actitudes y técnicas de poder en relación con la violencia, específicas del feudalismo, sustrayéndolos a la sociedad civil, genealogía que el propio Foucault ha esbozado en alguna ocasión⁹⁷.

Pero volvamos a la ejemplar sentencia de Ronquillo, que naturalmente no se queda atrás a la hora de punir a los inculpados por la muerte de la Condesa. Es patente el paralelismo entre la ejecución de la condesa y la muerte justiciera que se reserva para su maligno hijo. La crueldad de la justicia y la crueldad de los malhechores son pues las dos caras de una misma moneda, la reputación de la fuerza en la Edad Media:

e porque el dicho don pedro sea castigo e a otros exenplo de cometer los semejantes y tan atosysymos e ynabditos delitos, que le devo Condenar e

⁹² *Idem*, pp. 126-127.

⁹³ Sin la resistencia material del cuerpo, ¿cómo puede la fuerza hacer valer su victoria?

⁹⁴ Al matar a su gata preferida los obreros violaron simbólicamente a la patrona, dice Darnton en *La gran matanza de los gatos* (México, 1987, pp. 102-103); violación simbólica, inconsciente en gran medida, todavía más clara si cabe en el caso que nos ocupa.

⁹⁵ M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, Madrid, 1990, pp. 11-74.

⁹⁶ El espectáculo del cuerpo supliciado sublima también tensiones psicológicas y sociales, incluso divirtiendo, de los espectadores populares y no populares; esta visión extramuros del poder es continuamente olvidada por Foucault (más atento al poder como coerción que como consenso), en cambio ha sido señalada según ya hemos expuesto por Norbert Elias, quien tenía por principal campo del análisis la sociedad civil.

⁹⁷ M. FOUCAULT, «Sobre la justicia popular», *Microfísica del poder*, Madrid, 1978, pp. 48-49.

Condeno que en poniendo ser avido e preso en qualquier cibdad, villa o lugar destos Reynos e señorios de sus Altezas, sea sacado de la cárcel pública, atado a la cola de un macho o Rocín, arrastrando su cuerpo por el suelo, por las calles públicas acostumbradas de la tal cibdad, villa o lugar donde fuere preso, con alta voz de pregonero diziendo la cabsa e su culpa, fasta un Río o mar o lago profundo más cercano e allí sea metido vibo en un cuero o cuba, e de dentro del un gato e un perro e un gallo e una serpiente e cerrado el dicho cuero cuba y echado e lançado en el dicho Río, e luego metido dentro y vibo por manera que estando bibo comience a carescer e caresca de la vista e participación de los quatro elementos de la tierra, del sol, del agua, del ayre donde ande e esté fasta tanto que muera su muerte natural e de el sptu bital, e de allí despues de muerto sea sacado e descuartizen su cuerpo e fagan quatro quartos los quales mando sean puestos en quatro puertas públicas de la cibdad, villa o lugar do fuese preso, porque su cuerpo padisca tantas maneras e género de penas quantas el yntentó de dar e dió la muerte a la dicha Condesa su madre⁹⁸.

El rito del ajusticiamiento tiene aquí dos cometidos muy interrelacionados: disuadir ejemplarmente a otros «de cometer los semejantes y tan atosysymos e ynabditos delitos», y devolver ojo por ojo, «porque su cuerpo padisca tantas maneras e género de penas quantas el yntentó de dar e dió la muerte a a dicha Condesa su madre». El poder punitivo y vengativo de la justicia necesita dominar el cuerpo físico del reo, que es torturado y descuartizado al igual que los agresores hicieron con la Condesa⁹⁹.

Dos diferencias sustanciales encontramos, no obstante, entre la muerte legal que ordena el juez y la muerte clandestina de la Condesa de Sotomayor. A) Primero, naturalmente, la publicidad querida, en el primer caso, para el cuerpo atormentado y descuartizado del rebelde Don Pedro, para ejemplo de todos y máxima ostentación de poder humano. El cuerpo «sacado de la cárcel pública» ha de ser arrastrado por un caballo «por las calles públicas acostumbradas» mientras «con alta voz de pregonero diziendo la cabsa de su culpa», y acontecida la defunción: «de allí despues de muerto sea sacado e descuartizen su cuerpo e fagan quatro quartos los quales mando sean puestos en quatro puertas públicas de la cibdad, villa o lugar do fuese preso»¹⁰⁰. B) Y segundo, la «naturalidad» de la muerte del inculpado. Al carecer, dentro del saco de la tortura, «de la vista e participación de los quatro elementos de la tierra, del sol, del agua, del ayre» el reo sufre una «muerte natural». Es la misma naturaleza quien restablece el equilibrio acogiendo en su seno a aquél que no es digno de estar por encima de ella. La justicia pone animales en el lugar del verdugo a la hora del tormento: un caballo arrastrará a Don Pedro por el suelo, que después dentro del saco de cuero —o de una cuba— estará acompañado bajo el agua de un gato, un perro, un gallo y/o una serpiente. Se evidencia así la sabiduría de la naturaleza —animales, tierra, sol, agua y aire— que elimina aquello que es contrario al orden natural tal como lo entiende el hombre medieval. A Pedro de Sotomayor se le niega por

⁹⁸ *Idem*, pp. 128-129.

⁹⁹ La superioridad del poder establecido se muestra en la finura y la precisión del ritual teatralizado de la pena de muerte frente a la chapucera y clandestina ejecución de los alevosos asesinos, que mantienen vivo y multiplican los golpes contra el cuerpo atormentado de la víctima porque, dicen ellos, no son capaces de darle muerte; también en esto: cultura erudita versus cultura popular.

¹⁰⁰ Los aspectos no clandestinos del asesinato de la condesa, el uso del acero y el segundo asalto en la casa del cura, y el dejar el cuerpo insepulto, ¿no pretenden también de algún modo el éxito de la muerte pública?

tanto la muerte humana del caballero (decapitado) o del plebeyo (horca) por lo inhumano y antinatural del delito perpetrado; la «muerte natural» que se le reserva corresponde a la imagen negativa, telúrica, de una naturaleza salvaje, hostil, deshumanizada, devoradora de hombres, que caracteriza las mentalidades medievales.

La idea de imponer una pena ejemplar, proporcional al inhumano delito de matar a la propia madre, no resulta moderada por la condición señorial del principal encausado¹⁰¹, más bien lo contrario. Ni de lejos respeta el licenciado Ronquillo el derecho del caballero Pedro de Sotomayor a ser condenado a una muerte por degollación. Sin embargo, en 1532, cuando este depravado nieto de Pedro Madruga es, por segunda vez, sentenciado a muerte por la justicia real por falsificación de documentos¹⁰², junto con su prima Isabel de Reynoso, se dice en la carta ejecutoria, con el acostumbrado encarnizamiento y publicidad en los detalles, que «sean degollados por las gargantas con un cochillo de fierro azero hasta que muera naturalmente. E ansí degollados sean fechos quartos E sus cabezas se pongan en el rollo o picota E los dichos quartos se pongan en los caminos públicos»; siendo en cambio los plebeyos y vasallos implicados en esta causa condenados a morir ahorcados¹⁰³. Pedro de Sotomayor salva otra vez el pellejo —la ambigüedad del Rey y la amistad nobiliar lo protegían ciertamente de las iras de los oficiales reales—, al menos de momento¹⁰⁴, pero no así el hidalgo Diego Gorbacán que gobernaba por Don Pedro su fortaleza de Sotomayor¹⁰⁵, el cual en efecto fue arrastrado a la cola de un caballo, llevado al rollo donde le fue cortada la cabeza —que quedó allí hincada en un clavo de hierro—, y por último descuartizado, siendo expuestos sus restos en los caminos públicos de Orense¹⁰⁶. Todo el ceremonial en línea con la didáctica de la violencia tan específicamente medieval.

¹⁰¹ Una prueba más del poco crédito ético de los caballeros gallegos a comienzos de la Edad Moderna.

¹⁰² En septiembre de 1531, un año después de ser nombrado gobernador de Galicia, el infante Juan de Granada escribe, junto con los alcaldes mayores, a Carlos V recordando al Rey la condena a muerte —evidentemente la pena capital de 1518 había quedado sin aplicar— y privación de bienes —salvo la fortaleza de Sotomayor que había quedado para su mujer— por el asesinato de su madre, acusando ahora a Pedro de Sotomayor de haber falsificado documentos: «pareciendonos ser cosa conveniente y necesaria hacerlo saber a vuestra magestad así por la calidad de la cosa y las personas a quien toca como por lo que todos en este Reyno dizen y comunmente platican que un hombre tan fañero y malo y en tantos generos de maldades quede sin punición y castigo»; denuncian a continuación que el de Sotomayor estaba en Italia, sirviendo en el ejército de su cuñado el Conde de Altamira, rumoreándose —dicen los oficiales reales— que Don Pedro estaba allí con el permiso del Rey, lo que sutilmente desmienten para terminar demandando apoyo real para que se haga justicia y se castigue a tan insignes malhechores (incluyen al Conde de Altamira, uno de los beneficiarios de las falsificaciones), publica C. VAAMONDE LORES, *Gómez Pérez das Mariñas y sus descendientes (Apuntes históricos y genealógicos)*, La Coruña, 1917, pp. 138-139; en febrero de 1532, dos nuevas cartas de los alcaldes mayores a Carlos V dando cuenta del estado de la pesquisa y pidiendo de nuevo castigo para el de Sotomayor y para el Conde de Altamira, *Galicia Diplomática*, I, n.º 28, 1883, p. 199.

¹⁰³ *Memorial ajustado del pleito Teresa de Sotomayor/García Sarmiento*, Biblioteca del Museo de Pontevedra, Colección Solla, caja 60, fol. 59.

¹⁰⁴ En la copia del nobiliario de Aponte que se conserva en el Archivo Municipal de La Coruña, aparece una nota de comienzos del siglo XVII que dice así: «Este Dn. Pedro fue muerto en la villa de Bayona, y confiscada la Casa en que el estaba en dicha Villa, se mandó que nadie la Viviese, y a costa de sus hacienda y de Orden del Rey se tapearon sus puertas, y se puso sobre la pared una Estatua de piedra con cierto rótulo (...). La estatua era una figura de hombre con un Cuchillo puesto en la garganta y el letrero de la otra piedra la sentencia que Contra el se havia pronunciado»; prueba de que la sentencia de 1532 quedó grabada en la memoria colectiva, si bien mezclada con el mal recuerdo del otro Pedro, Pedro Madruga, el Conde de Camiña, pues la nota confunde con seguridad nieto con abuelo al decir que «siempre Bayona fue del Rey, como lo era antes que éste la tiranizase», V. de APONTE, *Recuento de las Casas antiguas del Reino de Galicia*, p. 267.

¹⁰⁵ Su traspaso a manos de su esposa había resultado, por lo que se ve, una formalidad.

¹⁰⁶ *Idem*, fol. 60-61; V. de APONTE, *Relación de las Casas antiguas del Reino de Galicia*, pp. 110, 266.

EJECUCIONES REALES

Los funcionarios reales aprenden de los mismos reyes que se puede, incluso se debe si son merecedores de ello, ajusticiar a señores e hidalgos, privilegiados por definición del sistema, aunque también sujetos a la *ira regis*, sobre todo en los períodos de afirmación del poder real. Ordinariamente la razón para una pena de muerte a un caballero —en el caso de las ejecuciones reales, siempre por degollamiento— es las malfechorías que se le atribuían. Habían de recibir el mismo trato que los demás súbditos del rey, quien de vez en cuando procuraba mostrar de este modo el igualitarismo de su alta justicia¹⁰⁷. Ahora bien, mezcladas con motivaciones justicieras de tipo general, actuaban poderosas razones políticas, y en primer término la lucha entre los grandes del reino por la Corona, que producen por ejemplo el degollamiento de Alvaro de Luna por orden de Juan II de Castilla (1452)¹⁰⁸, o del Duque de Bragança por parte de João II de Portugal (1483)¹⁰⁹. El monarca podía pretextar traición y desobediencia por parte de un vasallo noble, o sencillamente malquerencia, para hacer caer el peso de la *ira regis* sobre su cabeza, nunca mejor dicho. El Rey, en suma, podía ejecutar paradigmáticamente a los dirigentes civiles de la sociedad cuando éstos transgredían el propio orden que a ellos les tocaba defender, o cuando se oponían a sus propios intereses personales como monarca, quien a menudo era un gran señor más en la lucha por el poder.

A lo largo de la Baja Edad Media se dan también en el reino de Galicia diversas muertes ejecutadas, de miembros de la nobleza y de la hidalguía, por mandato de los Reyes de Castilla y León, en algunas ocasiones ejecuciones relacionadas con visitas regias a dicho reino, cuando Galicia estaba en el itinerario de la monarquía castellano-leonesa.

En noviembre de 1291, Arias Pérez Voitorago, caballero, hace testamento ante la inminente ejecución de su sentencia de muerte, dictada —los motivos no constan— por Diego Gómez, Adelantado Mayor en Galicia de Sancho IV¹¹⁰.

En enero-febrero de 1331, dos hermanos, hidalgos con toda probabilidad, Alfonso y Vasco Gómez de Parada hacen testamento «à hora da morte, con todo meu entendemento, estando preso e julgado á morte» —precisa Vasco estando en capilla— por los jueces del Adelantado Mayor en Galicia de Alfonso XI¹¹¹.

¹⁰⁷ Algunos casos acontecidos en el reinado de Juan II: en 1422, el rey hace degollar en Valladolid al caballero Juan García de Guadalajara por falsificar documentos, según confesó en el tormento, y, en 1440, ajusticia de la misma forma a Sancho de Reynoso por asaltar y prender a otro caballero, que además era su padrastro, respondiendo el rey a quienes intercedían por el caballero malhechor que no podía fallecer á la justicia, pues que de Dios lo era encomendada, *Crónica de Juan II*, BAE n.º 68, Madrid, 1953, pp. 419, 445, 568-569.

¹⁰⁸ Dice el pregón que proclama la ejecución: «Esta es la justicia que manda hacer el Rey nuestro Señor á este cruel tirano é usurpador de la corona real: en pena de sus maldades mándale degollar por ello», *Crónica de Juan II*, BAE n.º 68, Madrid, 1953, p. 683.

¹⁰⁹ R. DE PINA, *Crónicas*, Porto, 1977, pp. 917-924; GARCÍA DE RESENDE, *Crónica de Don João II*, Lisboa, 1973, pp. 69-70; tuvo la ejecución sumaria de tan importante noble portugués un eco lógico en el lado oriental de la frontera, véase F. DE PULGAR, *Crónica de los Reyes Católicos*, BAE n.º 70, 406-407.

¹¹⁰ Publica X. FERRO COUSELO, *A vida e a fala dos devanceiros. Selección de documentos en gallego de los siglos XIII al XVI*, I, Vigo, 1967, pp. 46-47; en julio de 1291 estuvo Sancho IV en Orense y Santiago, A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, V, p. 258, apéndice doc. XLVI; D. CALONGE, *Los tres conventos de San Francisco de Orense*, Osera, 1949, p. 104.

¹¹¹ X. FERRO COUSELO, *op. cit.*, pp. 80-82.

En 1366, Pedro I manda matar a Suero de Toledo, arzobispo de Santiago, por medio de dos caballeros gallegos que le «querían mal», los cuales llevan a cabo el sacrílego crimen en Santiago, en las mismas puertas de la Catedral¹¹².

En 1393, reinando Enrique III, Roi Soga Mariño de Lobeira «porque fue desobediente al rey (...) Fue preso y degollado en la villa de Noya, e recibida su hacienda para la corona real»¹¹³.

En 1458, Enrique IV se acercó a León, donde ordenó prender a dos hidalgos que habían tomado por la fuerza una fortaleza en Galicia, los cuales «fueron públicamente justiciados, y el caballero quereloso restituido en su fortaleza; lo qual pareció cosa muy bien hecha, y digna de gran loor»¹¹⁴.

En 1483, el gobernador Fernando de Acuña y el justicia mayor López Chinchilla, representando a los Reyes Católicos, «hicieron justicia en muchos homes, que habían cometido en los tiempos pasados fuerzas é crímines; entre los quales hicieron justicia de un caballero que se llamaba Pedro de Miranda, é de otro caballero que se llamaba el Mariscal Pero Pardo: los quales no creían que podía venir tiempo en que la justicia los osase prender»¹¹⁵.

En 1486, seguramente a continuación de la visita en dicho año a Galicia, los Reyes Católicos, reciente aún la ejecución de Pardo de Cela, utilizan la pena de muerte como medio disuasorio para apartar a la nobleza del gobierno de Galicia, y así mandan al Conde de Altamira, aprovechando al querrela presentada por un abad que acababa de sufrir sus amenazas, «que se fuese a Castilla dentro de tanto término so pena de muerte: Y ansí lo hiço»¹¹⁶, mostrando el método de su eficacia.

Teniendo caballeros e hidalgos como oficio —y también como fundamento de su poder social— el ejercicio de la violencia, la muerte del caballero es, lógicamente, un hecho normalizado en las mentalidades y en la vida cotidiana del medioevo. Nadie se extrañaba cuando los nobles, profesionales de la guerra, morían violentamente. En una sociedad regulada legalmente —y aún más realmente— por la fuerza, estaba pues prevista la muerte del señor en la guerra, también del señor malhechor o del señor traidor, pero ¿estaba prevista la muerte señorial en manos de los vasallos? En todo caso, no estaba permitida, era de entrada una muerte prohibida por la justicia legal y la cultura señorial.

HOMICIDIO SEÑORIAL Y REVUELTA SOCIAL

Así que también los caballeros morían en las manos de sus vasallos sublevados. Una forma más, aunque no la más honrosa, que tenían los miembros de la nobleza feudal de fenecer en el ejercicio de su función social. Si bien la muerte señorial a causa de una revuelta social, ni tan siquiera supone, como sabemos, el mayor riesgo que corre la vida de un señor de vasallos en la Edad Media. Ahora bien, «el homici-

¹¹² P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica de Don Pedro*, BAE n.º 66, p. 544; F. LOPES, *Crónica de Dom Pedro I*, Porto, 1984, p. 184; Antonio NEIRA DE MOSQUERA, *Monografías de Santiago*, Santiago, 1950, pp. 207-217; E. LEIROS, «El asesinato del arzobispo Don Suero», *Boletín de la Real Academia Gallega*, tomo XXIV, 1944; A. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, «Pedro I de Castilla y Galicia», *Boletín de la Universidad Compostelana*, n.º 64, 1956, pp. 269-270.

¹¹³ V. DE APONTE, *Relación...*, pp. 101-102.

¹¹⁴ D. ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, *Crónica de Enrique IV*, BAE n.º 70, p. 111.

¹¹⁵ F. DE PULGAR, *Crónica de los Reyes Católicos*, BAE n.º 70, p. 357; el degollamiento en Mondoñedo de Pedro Pardo de Cela dio pie a una tradición oral a su favor, que fue retomada mucho después, con más buena fe que rigor, por las historiografías romántica y nacionalista gallegas.

¹¹⁶ V. DE APONTE, *Relación...*, p. 201.

dio señorial no era ni rarísimo ni indecible. El asesinato del amo pertenecía a la vida corriente de los señores, si no en su plena normalidad, al menos en su patología ordinaria»; argumenta en su estudio sobre el asesinato del señor en la sociedad feudal Robert Jacob¹¹⁷. Valoramos en este trabajo el intento de una historia de las mentalidades —y más concretamente el tema de la muerte— que retoma la vieja pero vigente y altamente significativa temática de los conflictos y las revueltas, en el marco de una renovada historia de la criminalidad; triple convergencia que nosotros ensayamos, en 1986, con la investigación sobre la mentalidad justiciera de los irmandiños.

La ley medieval, que disponía que los vasallos habían de sacrificar sus vidas para defender a su señor¹¹⁸, mal podía aceptar el supuesto de que el servidor matase a su dueño y señor. Otra cosa bien distinta eran la práctica social y la tradición oral¹¹⁹, que asoman en las fuentes escritas, narrativas y sobre todo judiciales, siendo en estas últimas donde vamos a hallar más indicios de la peculiar mentalidad justiciera de revuelta que subyace en este tipo de muertes señoriales¹²⁰. La muerte violenta del señor por sus vasallos pertenecía esencialmente al ámbito de la cultura oral y el derecho de revuelta, resultaba injustificable con el derecho promulgado en la mano y, en consecuencia, la judicatura tendía a inhibirse; si encontramos menciones a dichos hechos legalmente indecibles en las fuentes judiciales es mayormente por motivos colaterales al propio homicidio. Para Gustave Le Bon la expresión más convincente de la criminalidad objetiva¹²¹ de una multitud sublevada, radicaba en el asesinato del adversario por su condición social, poniendo como ejemplo, naturalmente, las matanzas de la Revolución Francesa¹²². Varios siglos atrás, Froissart había pintado un paradigmático cuadro donde los campesinos de la *jacquerie* (1358) se dedicaban a matar a cuantos caballeros podían, y a otras violencias, sin saber el por qué lo habían, glosa el célebre cronista¹²³.

Hubo mucho de inconsciencia¹²⁴ en la violencia de 1358, pero fue menos arbitraria e indiscriminada de lo que a simple vista podía parecer. Se afirma que, en los siglos XI y XII, ya el homicidio señorial en revuelta es un acto «en general, colectivo

¹¹⁷ R. JACOB, «Le meurtre du seigneur dans la société féodale. La mémoire, le rite, la fonction», *Annales*, n.º 2, 1990, p. 250; para el ejecutor colectivo el crimen señorial no era por supuesto tal crimen, sino un acto de justicia, la cura de una enfermedad, de manera que la patología estaba en el comportamiento maligno del señor culpado, y castigado, no en el hecho homicida.

¹¹⁸ Eran castigados con la muerte los sirvientes que no socorriesen a su señor, y a su mujer y a sus hijos; debían incluso sacrificar sus vidas vasallas por los señores: «amparándolos con las manos, o con armas, o poniéndose en medio de aquellos que los quieren matar», *Partidas* VII, 8, 16.

¹¹⁹ En 1435, una encuesta oral realizada para determinar los límites del alfoz de Allariz, consta como referencia geográfica: «por donde mataron a gudistes fernandes», *Documentos del Archivo de la Catedral de Orense*, I, Orense, 1923, p. 419; sin duda, la categoría social de la víctima y la motivación justiciera de su muerte, habrían de grabar aún más hondo en la memoria colectiva las muertes señoriales en revueltas.

¹²⁰ Una limitación remarcable del artículo de Robert Jacob es que recurre exclusivamente a las fuentes narrativas, eclesiásticas y nobiliarias, lo que obstaculiza la posibilidad de contemplar la muerte colectiva del señor desde el punto de vista de sus ejecutores.

¹²¹ Subjetivamente, aclara Le Bon, creían sus actores estar realizando un acto meritorio y cumpliendo un deber.

¹²² G. LE BON, *Psicología de las multitudes*, Buenos Aires, 1978, pp. 172-186.

¹²³ «Cuando les preguntaban por qué hacían aquello, respondían que no lo sabían, pero que como lo veían hacer a los demás, ellos también lo hacían. Pensaban que debían destruir de ese modo a todos los hombres gentiles y nobles del mundo para que no quedara ninguno», *Crónicas*, Madrid, 1988, pp. 181-182; el silencio campesino que malinterpreta el contrario Froissart, refleja la indecibilidad, sobre todo ante la cultura «savante», de los actos violentos de la revuelta contra las personas señoriales.

¹²⁴ Tanto en el sentido de falta de reflexión y racionalidad, como en su acepción más amplia de no intervención de la conciencia y de la voluntad en la acción.

y premeditado (...) No se mataba a su propio señor bajo el efecto de la cólera, el golpe estaba calculado»¹²⁵. Algo de eso hay, la víctima es seleccionada y ejecutada, en algunos casos incluso con presumible premeditación y alevosía, por lo que en rigor jurídico se podrían enfocar como asesinatos muchos de estos homicidios. Pero ya dijimos que la cabal interpretación de estas muertes señoriales desborda el marco del derecho escrito y entra de lleno en la cultura popular, en cuyo seno su significación imaginaria y gestual supera en importancia a la explicación «racionalista» que ofrece la cultura letrada, que conduce a sobredimensionar equivocadamente el aspecto conspirativo¹²⁶.

Conviene discernir por consiguiente dos aspectos de la muerte del señor en las revueltas medievales, que en la vida real actúan conjunta y entremezcladamente: 1) objetivo calculado por los rebeldes (medio para obtener un fin); 2) ritual catártico y teatral en buena medida espontáneo, no consciente (violencia simbólica). En la arquetípica muerte del Comendador Mayor de la Orden de Calatrava, Fernán Gómez de Guzmán, por los vasallos sublevados de Fuenteovejuna (1476), tenemos a) como finalidad social, una forma de acción antiseñorial de los vecinos de la villa, claramente encuadrable en su lucha por verse libres del señor, lucha que es anterior —y también posterior— a la revuelta que más adelante inmortalizará Lope de Vega¹²⁷; y b) como rito cargado de signos, el sacrificio colectivo, primitivo y festivo, de la víctima: muerte encarnizada, ensañamiento con el cadáver y el gesto de dejar el cuerpo insepulto para el castigo eterno de su alma¹²⁸; rasgos ceremoniales que, por otra parte, hacia 1518, también estarán presentes, según hemos visto, en la muerte de la Condesa de Camiña por los vasallos que obedecían a su hijo. Resulta significativo el hecho de que siendo tan distintos los fines perseguidos por estas dos muertes colectivas y sus circunstancias, el ritual tenga tantas semejanzas. La condición social de la víctima y de los protagonistas, vasallos y gente común, es común: quizás también lo sean el fondo reprimido, semiconsiente, de prácticas rituales de reminiscencias ancestrales que ponen en marcha los ejecutantes populares.

La ejecución colectiva del señor conlleva un ceremonial simbólico, cuya puesta en escena los actores no sabrían tal vez explicar. Elucidar la causa y el origen —cultural— de los actos y gestos que rodean el ajusticiamiento señorial, acontecimiento que «se representa» a la vez que se lleva a cabo¹²⁹, es más tarea del historiador de hoy que de sus protagonistas de antaño.

¹²⁵ R. JACOB, *op. cit.*, p. 253.

¹²⁶ Que sin embargo es fundamental en el caso de los asesinatos de señores por otros señores.

¹²⁷ R. GARCÍA AGUILERA, M. HERNÁNDEZ OSSORNO, *Revolución y litigios de los villanos de la encomienda de Fuenteovejuna (1476)*, Madrid, 1975, pp. 140-144; E. CABRERA, A. MOROS, *Fuenteovejuna. La violencia antiseñorial en el siglo XV*, Barcelona, 1991.

¹²⁸ «Con un furor maldito y rabiado, llegaron al Comendador, y pusieron las manos en él y le dieron tantas heridas que le hizieron caer en tierra sin sentido. Antes de que diesse el ánima a Dios, tomaron su cuerpo con grande y regocijado alarido, diciendo: «vivan los Reyes y mueran los traydores» y le echaron por una ventana a la calle; y otros que allí estaban con lanzas y espadas, pusieron las puntas arriba, para recoger en ellas el cuerpo que aun tenía ánima. Después de caydo en tierra, le arrancaron las barbas y cabellos con grande crueldad; y otros con los pomos de las espadas le quebraron los dientes. A todo esto añadieron palabras feas y descorteses, y grandes injurias contra el Comendador Mayor, y contra su padre y madre. Estando en esto, antes que acabasse de espirar, acudieron las mugeres de la villa, con panderos y sonages a regocijar la muerte de su señor (...). Estando juntos hombres, mugeres y niños, llevaron el cuerpo con grande regocijo a la plaza; y allí todos, hombres y mugeres, le hizieron pedazos, arrastrándole y haziendo en él grandes crueldades y escarnios; y no quisieron darle a sus criados para enterrarle», F. RADES DE ANDRADA, *Crónica de las tres Ordenes Militares de Santiago, Calatrava y Alcántara (1572)*, Barcelona, 1976, fol. 79-80.

¹²⁹ La muerte del señor es una representación social en el doble sentido de representación teatral y de representación imaginaria de la realidad.

El ritual violento del ajusticiamiento señorial no es desde luego gratuito, responde a necesidades culturales y funciones sociales, explícitas o latentes, como la descarga sublimadora de emociones y tensiones acumuladas (cuestión vital en la Edad Media, tiempos de agresividad desinhibida), la representación socio-religiosa del crimen en la procura de su justificación y legitimación, impresionar el imaginario colectivo y la memoria histórica, el restablecimiento del orden tradicional y consuetudinario roto por los agravios perpetrados por el mal caballero, justamente condenado a muerte y ejecutado por sus vasallos. En suma, la demostración imaginaria del poder triunfal de los rebeldes sobre el cuerpo supliciado y mutilado de la víctima, que representa, no lo olvidemos, un orden social puntualmente impugnado. Y decimos bien «imaginaria» porque en la realidad el homicidio señorial es asimismo una válvula de escape, relativamente normal en una sociedad que cultiva la violencia. En el fondo la muerte señorial es inofensiva para el sistema global, que se limita a sustituir al amo masacrado por otro, usualmente en mejores condiciones, tanto para los vasallos (que arrancan por lo regular concesiones) como para los señores (que ganan un consentimiento perdido).

La primera precaución del investigador al estudiar la muerte del señor como representación social debe ser separar las actitudes favorables de las actitudes contrarias. El significado simbólico del homicidio señorial para los protagonistas choca con el de sus antagonistas, que tachan de asesinato una acción que, en cambio, para los favorables es un acto justiciero, reparador. Así tenemos, por poner un ejemplo, que para la cultura *savante* la elección de una iglesia¹³⁰ o de un día santo para matar al señor, significa de entrada sumar al delito de asesinato el delito de sacrilegio (*Partidas* I, 18, 9), no obstante para la cultura popular —medio en la que se mueven los actores— la selección de un lugar y de un tiempo sagrados pretende más bien lo contrario, es la prueba de un Dios justiciero que guía la mano de los ejecutores, cuya identidad permanece por lo regular anónima en las fuentes eclesiásticas con el fin de subrayar precisamente la autoría divina¹³¹.

En la genealogía de la muerte del señor como representación social hallamos, corrientemente de forma combinada y sincrética, tres contextos culturales y mentales: uno profano —la ejecución como acto civil justiciero, vengativo, de poder—, otro providencialista cristiano y un tercero de origen religioso pre-cristiano. Sin olvidar una cuarta dimensión, básicamente social, que ilumina a las tres anteriores, sin la cual es prácticamente imposible comprender el sentido, tanto real como imaginario, del homicidio señorial: la muerte del señor por obra de sus vasallos como acto eminentemente antiseñorial, resultado de una tensión o revuelta social, manifestación extrema por tanto de una lucha de clases.

Difícilmente vamos a dar con un caso en el que no se defienda, bien a priori bien a posteriori, la justicia de la ejecución de un señor con el pretexto —casi siempre con una base objetiva— de un comportamiento innoble, con la acusación de que era un gran hacedor de agravios a sus vasallos. La comunidad toma la justicia por su mano, «usurpa» la función de los jueces (señoriales, municipales y reales), dicen algunos

¹³⁰ En 1474, Miguel Lucas de Iranzo, Condestable de Castilla, en el transcurso de un pogrom, fue asesinado en el interior de la iglesia por los vecinos de Jaén, según las crónicas a causa de que dicho caballero se había puesto de parte de los conversos: «un día estando él en la Iglesia mayor oyendo Misa, entraron todos é allí delante del altar lo mataron crudamente», D. ENRÍQUEZ DEL CASTILLO, *Crónica de Enrique IV*, BAE n.º 70, p. 214; «fue muerto mala é crudamente por algunos labradores del común de Jaén, Don Miguel Lucas», F. PULGAR, *Crónica de los Reyes Católicos*, BAE n.º 70, p. 248.

¹³¹ R. JACOB, *op. cit.*, pp. 251, 253-255.

contrarios. Pero lo que no es claramente legal en la cultura escrita puede serlo en una mayoritaria y tradicional cultura oral que libra al rebaño del mal pastor.

¿No prevé explícitamente el modelo caballeresco de comportamiento social —y así consta incluso en el derecho escrito según ya hemos visto— el derecho a matar a enemigo conocido para vengar el linaje, previa declaración de enemistad y desafío público¹³²? Pues bien, este derecho, en pleno vigor consuetudinario para las diversas clases sociales, permitía un uso alternativo¹³³, es el derecho de revuelta.

Las villas de Galicia y de León que en 1295 forman una hermandad de autodefensa, especifican bien en los estatutos que todo «rricome o infanzón o cavallero» que robe a los vecinos, o acoja ladrones conocidos, o mate o deshonne a alguien de los concejos confederados, «non seyendo dado por enemigo por fuero o por derecho», que sufra entonces la reparación justiciera, debiendo «todos unos», además de derribarles las fortalezas y destruirles sus casas, viñas y huertas, aplicársele la máxima pena: «que lo maten por ello»¹³⁴.

El homicidio señorial como derecho de revuelta toma, dándole en cierto sentido la vuelta, del derecho consuetudinario, aplicado y escrito en general, la dimensión civil, laica, de su *modus operandi*, los gestos y las formas de justificar y teatralizar una ejecución civil según justicia: denuncia de los actos señoriales susceptibles de semejar delitos legales; acusación de traición¹³⁵; conjuración y tiranicidio¹³⁶; utilización del derecho de resistencia¹³⁷; consumación del homicidio como si de una pena de muerte judicial se tratase (publicidad, tormento, mutilación de miembros, uso de armas blancas, exposición del cadáver); ley del talión, y demás elementos legales, exculpatorios y rituales de la preparación y puesta en práctica de una muerte justiciera.

La teatralidad profana que rodea al homicidio señorial de motivación social, tiene su origen, en primer lugar, en la catarsis violenta de un sentimiento de agravio acumulado a causa de las agresiones, abusos y malfechorías perpetrados por el señor y su gente, y/o adjudicados imaginariamente a un señor individual como chivo expiatorio de los males del sistema social; en segundo lugar, en el uso socialmente alternativo del derecho a una justicia eficaz; y, en tercer lugar, en la lucha por el poder entre vasallos y señores, expresada en la dominación del cuerpo para señorear a las personas. Existe una innegable simetría entre el cuerpo supliciado de los reos —normalmente vasallos— de la justicia y el cuerpo supliciado de los señores víctimas de los vasallos rebeldes.

En el terreno de la religión, la función catártica —liberación purificadora de emociones reprimidas— del homicidio antiseñorial se ejerce «en el nombre de un Cielo o de una Tierra que exige una víctima»¹³⁸, en el cuadro de un universo mental

¹³² J. DE AZEVEDO FERREIRA, *Afonso X. Fuero Real*, Braga, 1982, pp. 185-186; *Partidas* VII, 8, 3.

¹³³ C. BARROS, «Vasallos y señores: uso alternativo del poder de la justicia en la Galicia bajomedieval», *I Jornadas sobre formas de organização e exercicio dos poderes na Europa do Sul, siglos XIII-XVIII*, Lisboa, 1988, pp. 345-354.

¹³⁴ Publica *Galicia Diplomática*, II, Santiago, 1884, pp. 204-205.

¹³⁵ Tal es el caso de la muerte, en 1474, de Gracián de Sese en San Felices de los Gallegos, que mencionaremos más adelante.

¹³⁶ R. JACOB, *op. cit.*, pp. 247-248, 253, 258-260.

¹³⁷ Por el derecho de resistencia justifica el cronista la muerte del caballero Felipe de Castro (1371), que estando en conflicto con sus vasallos de Paredes de Nava por causa de un tributo, «él fue para el dicho lugar á prender algunos dellos, é escarmentar otros; é los del lugar salieron al camino, é pelearon con él é mataronle», P. LÓPEZ DE AYALA, *Crónica de Enrique II*, BAE n.º 68, Madrid, 1953, p. 9.

¹³⁸ R. JACOB, *op. cit.*, pp. 250-251, 259.

de creencias cristianas o paganas, o las dos cosas simultáneamente, que tal vez sea lo que más nos vamos a topar.

La visión providencialista ubica el ojo vigilante de Dios por encima de las autoridades temporales: Dios con su ira vengativa, y el inevitable concurso humano, corrige los abusos cometidos por los señores de la tierra. Las fuentes históricas (y no sólo las eclesiásticas) enjuician el homicidio colectivo del señor como un signo de la omnipresencia y omnipotencia de Dios en la tierra: las menos (de acuerdo con la encuesta de Robert Jacob), consideran a la víctima señorial como un mártir, santo que los vasallos pecadores asesinaron sin temor de Dios; las más, enfocan el homicidio como un castigo divino en razón de los pecados cometidos por la víctima, de ahí que los ejecutores escojan en ocasiones aquel momento en que el —mal— señor está en pecado mortal, excomulgado, para actuar de intermediarios de la justicia divina¹³⁹.

Por último, conviene bucear en el fondo de las supersticiones pre-cristianas determinados aspectos rituales que acompañan a la muerte del señor por sus vasallos sublevados, sin perjuicio de que tales creencias paganas influyan asimismo en los otros dos aspectos, profano-justiciero y providencialista, de los que ya hemos hablado de la compleja —como todos los dominios de la antropología histórica— representación social del homicidio señorial.

La muerte del señor tiene comúnmente la función latente, mágica, de un sacrificio ritual¹⁴⁰. Siendo el señor el protector del equilibrio que mantiene unido el mundo natural y el mundo social, y por tanto primer factor unitario de la propia comunidad, ésta se rompe, poniendo en peligro la subsistencia del grupo, cuando su señor y jefe natural, deja de cumplir su rol defensor, surge entonces¹⁴¹ la necesidad de la inmolación, especie de culto a la fertilidad que con la restitución violenta del amo culpable a la tierra, siembra la virtual resurrección de un poder que (sustituyendo el tirano derrocado) habrá de restituir la paz, la justicia y la prosperidad para todos: la armonía tradicional y consuetudinaria de la sociedad con la naturaleza.

En este contexto cultural e imaginario del sacrificio litúrgico es como se hacen comprensibles ritos, supervivientes del inconsciente colectivo, para dominar los cuerpos ajusticiados¹⁴², que de otra manera aparecerían como gratuitos, según nuestras mentalidades racionalizadoras de hoy¹⁴³: exceso de sangre y de heridas que causan simbólicas mutilaciones —por el hierro o la piedra¹⁴⁴— en el cuerpo de la víctima

¹³⁹ *Idem*, pp. 253-254.

¹⁴⁰ *Idem*, pp. 255-259.

¹⁴¹ En determinadas condiciones, es decir, en una coyuntura social y mental de revuelta.

¹⁴² En este sentido es suficiente la explicación de Foucault del encarnizamiento con la víctima como manifestación de poder.

¹⁴³ Cierta cultura erudita bajomedieval critica tales excesos a la manera de Froissart porque no comprende su sentido, no sólo por su alineación con las víctimas señoriales.

¹⁴⁴ Un ejemplo de apedreamiento de finales del año 1474; cuando un caballero se presenta en una villa para hacerse cargo de su señorío, por merced de Enrique IV: «Los de Sant Felices, vasallos de aquel Gracián de Sese, se levantaron contra él e lo apedrearon», F. PULGAR, *Crónica de los Reyes Católicos*, BAE n.º 70, p. 249; Juan de Mariana, un siglo después, se hace eco de la muerte de este señor (confundiéndose, pues dice que la villa salmantina San Felices de los Gallegos... está en Galicia): «dádiva para él muy desgraciada, porque en una revuelta, no se sabe por qué causa, los vecinos de aquel pueblo le apedrearon y mataron; venganza del cielo por dejarse granjear con dádivas, como el vulgo lo decía, muy inclinado á semejantes dichos y hablas y á creer y decir de ordinario lo peor», «Historia de España», *Obras del Padre Juan de Mariana*, II, Madrid, 1854, p. 183; el cronista se opone aquí a la tradición oral, que recoge la legitimación providencialista de la muerte del alcalde de la fortaleza de Trujillo, ocultando (al modo de Froissart) cuando asevera que no sabe por qué lo mataron, cuando el propio Mariana transcribe que el pueblo decía que el tal Gracián había sido comprado (legitimación profana), más allá de la siempre actuante motivación antiseñorial pura; Gracián de Sese traicionara a los de Trujillo (provincia de

así inmolada; celebración posterior del sacrificio con banquetes y fiestas (caso de Fuenteovejuna); sepultura fuera de lugar sagrado, o sencillamente no sepultura del cadáver ignominioso¹⁴⁵.

Muerte y resurrección, ciclo fecundo de una importancia práctica y social que va más allá del imaginario. Inclusive habiendo represión, lo normal es que el nuevo señor acabe ejerciendo un poder más benéfico para esos vasallos que acaban de matar cruelmente a su antecesor. Los casos de Fuenteovejuna¹⁴⁶ y Ribadavia (muerte de la Condesa de Santa Marta en 1470)¹⁴⁷ son muy significativos a este respecto.

MATAR AL SEÑOR

Reunimos ocho casos de homicidios señoriales en un contexto de revuelta social, en la Galicia bajomedieval, que vamos a analizar en detalle, adelantando que el tipo de fuentes utilizadas (notariales, sobre todo) y las circunstancias específicas del reino de Galicia entre 1369 y 1527 (período escogido para nuestra investigación), nos van a permitir concretar lo dicho y aún añadir nuevos elementos a la comprensión de la muerte señorial en el medioevo europeo.

El 18 de julio de 1386, María Castaña¹⁴⁸, viuda, y sus hijos, Gonçalvo Çego y Alfonso Çego, según se deduce una familia de campesinos acomodada, acuerdan donar al obispo de Lugo, Pedro López de Aguiar, públicamente, ante sus vecinos —que hacen de testigos en el acto notarial—, todas sus tierras y bienes inmuebles en

Cáceres) al dejar entrar contra los deseos de la ciudad al Marqués de Villena para apoderarse de su señorío, siendo recompensado con San Felices de los Gallegos, J. VALDEON, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid, 1975, p. 173.

¹⁴⁵ La Iglesia incluía en las censuras eclesiásticas la cuestión de la sepultura: en el entredicho, que suponía suspensión de oficios divinos, de administración de sacramentos y de servicio de sepultura en sagrado; en la excomunió, que llevaba consigo la prohibición expresa de enterrar al reo en sepultura eclesiástica; dejar el cuerpo insepulto de la víctima señorial de una revuelta significaba, de nuevo, el uso alternativo de una pena —en este caso, canónica— usual.

¹⁴⁶ Después de la violenta revuelta de 1476, la villa de Fuenteovejuna vuelve al señorío del concejo de Córdoba, sentido por los vecinos como más favorable, aunque habrá de esperar hasta 1513 para ver confirmada la victoria contra la Orden de Calatrava que había puesto pleito, R. RAMÍREZ DE ARELLANO, *Historia de Córdoba*, IV, 1919, pp. 272-277, 315; R. GARCÍA AGUILERA, M. HERNÁNDEZ OSSORNO, *Revuelta y litigios de los villanos de la encomienda de Fuenteovejuna*, p. 30.

¹⁴⁷ «é puesto que asi la mataron, subcedió el hijo pacíficamente porque ellos le obedescieron, y él los perdonó», ENRIQUE DEL CASTILLO, *Crónica de Enrique IV*, pp. 204-205.

¹⁴⁸ En 1798, Manuel Risco publicó un resumen de ese documento de la Catedral de Lugo (*España Sagrada*, tomo 41, Madrid, p. 126), dando pie a la invención, por parte de la historiografía romántica y galleguista, de una tradición culta que hace de María Castaña una heroína popular en la lucha contra el feudalismo; el dominico y erudito Aureliano Pardo de Villar se interrogaba dubitativo, un tanto sorprendido, refiriéndose a la María Castaña de esta carta de donación: «¿Sería esta mujer la famosa revolucionaria lucense del siglo XIV, llamada también María Castaña...» (*Boletín de la Comisión de Monumentos de Lugo*, I, 1941, p. 116), lo cierto es que la respuesta es afirmativa; el documento de 1386 fue publicado enteramente por Antolín López Peláez cien años después de la noticia de Risco (*El señorío temporal de los obispos de Lugo*, II, La Coruña, 1897, pp. 185-189); además de esta base documental, tenemos la prueba de una tradición oral plasmada en ese proverbio popular que habla «dos tempos de María Castaña» para referirse a tiempos muy pretéritos; López Peláez (*op. cit.*, I, pp. 209-223; II, pp. 189-191) y otros autores aceptaron, en su momento, que la luchadora arrepentida de 1386 es la misma que la del refrán, que sería así difundido en España desde Galicia; no siendo raro que se acuda a figuras medievales para señalar tiempos muy remotos —en tiempos del rey Perico, de D.^a Urraca, del rey Wamba...— ni que un hecho histórico protagonizado por una mujer del pueblo dé origen a un dicho tradicional, verbigracia, «armarse la Marí-Morena» viene más que probablemente de aquella María Moreno de Madrid —implicada en un notorio pleito en 1579—, que tenía una taberna bien conocida por las continuas peleas que allí sucedían (A. LÓPEZ PELÁEZ, *op. cit.*, I, pp. 221-222).

el coto de San Pedro de Cereixa, donde vivían, «por emenda et correjemento de mal injuria et herro que fezemos enno dito coto de çereyxa (...) por ripintemento et dapno et sen razon que enno dito lugar fesemos», por cuanto los Çego —añaden— «fomos en ferir a Françisco Ferrnandes moordomo do sennor obispo de Lugo de feridas de que beo a morte». Además de ganar, con la entrega de *lo suyo*, la «merçee et misericordia» del señor obispo hacia estos arrepentidos homicidas, convienen María Castaña y su familia pasar a ser fieles vasallos del obispo y nunca más —juran— rebelarse contra el señorío de la Iglesia episcopal¹⁴⁹: «outorgamos de seer senpre en toda nosa vida en seu serviçio et da dita sua iglesia et en ajuda dos seus familiares (...) et a non yr contra el nen contra a sua iglesia en ninhuna maneyra»¹⁵⁰.

La donación económica a cambio del perdón eclesiástico es una interesante variante del ritual providencialista que envuelve a la muerte del señor¹⁵¹. El perdón señorial es una alternativa difundida, sobre todo entre los señores eclesiásticos¹⁵², a la represión pura y dura. Entrega de tierras, entrada en dependencia y promesa de obediencia, constituyen una penitencia impuesta a los asesinos por su culpa sacrílega, que logran así salvar sus almas... y eludir la represión. Los donativos a la Iglesia para comprar la absolución de los pecados y la seguridad de los cuerpos¹⁵³, es un camino acostumbrado (seguido tanto por los campesinos como por la nobleza) y bien conocido por los historiadores de la economía medieval, que hizo posible la constitución y el ensanchamiento de los señoríos eclesiásticos.

Se sobreentiende que los pecadores necesitados de la misericordia de Dios, son los arrepentidos agresores, no la víctima señorial (usualmente un prelado), que permanece casi limpia de falta¹⁵⁴, sin llegar aún a la consideración de santa y mártir, por lo que quedará ubicada en un lugar intermedio entre el Cielo y la Tierra. No será ésta la primera vez que el discurso hagiográfico no coincide con la praxis, y la mentalidad subyacente, económica y eclesiástica, omnipresente en la documentación notarial y judicial.

La carta de donación y vasallaje de María Castaña y su gente, «por Dios y por nuestras almas»¹⁵⁵, entraña pues restablecimiento simbólico del equilibrio social, la relación señores/vasallos, rota por el homicidio¹⁵⁶, y que solamente la sagrada intercesión de la Iglesia Catedral de Santa María de Lugo puede hacer perdonar y subsanar, previo acto de contricción, expresión de dolor que prueba su sinceridad, por la ofensa hecha a Dios, con el desprendimiento penitencial de los bienes materiales.

¹⁴⁹ Es posible que se trate de la renovación de un pleito-homenaje anterior al enfrentamiento antiseñorial, saldado con la muerte del cobrador de impuestos del señor obispo.

¹⁵⁰ AHN, cod. 417 B, fol. 9v (transcripción de María José Portela).

¹⁵¹ En este caso, el mayordomo, el representante del señor obispo en cuanto a cobro de rentas, imposición de penas y represalias a morosos, carcelero, etc.

¹⁵² ¿Qué otra instancia podía sentirse más llamada que la Iglesia para practicar el mensaje evangélico del perdón de los pecados, en este caso sociales?; en 1387, un sacerdote de Santiago arguye en su testamento: «por ensenplo daquel que ffoy posto enna cruz Rogou por los seus perseguidores que me perdoen a min todas las murmuraçoes blasfemias et mais paravaos que deles dixee et fixe», publica *Colección Diplomática de «Galicia Histórica»*, Santiago, 1901, p. 417.

¹⁵³ J. L. MARTÍN RODRÍGUEZ, «Historia de las mentalidades en Castilla y León», *Historia Medieval: Cuestiones de Metodología*, Valladolid, 1982, pp. 110-112.

¹⁵⁴ Otras veces el perdón de los asesinos esconde el reconocimiento de cierta culpabilidad de la víctima.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ Según sus autores, parcialmente involuntario, sin premeditación, ya que sólo reconocen intención de herir al mayordomo episcopal.

En el mismo Lugo, el 24 de octubre de 1403, un alcalde-juez real dicta una sentencia de muerte¹⁵⁷, «onde dicen las Cortiñas de San Romao», contra un nutrido grupo de vecinos de la ciudad (un sastre, un mercader, un peletero...), todos ellos en rebeldía, por el delito de «la muerte de su Señor»¹⁵⁸, el obispo Lope de Salcedo, bien como «principales feridores è matadores», bien como «consejeros è sabidores de la dicha muerte, è defensores, è ayudadores de los principales matadores» (el juez insinúa ciertamente una conjuración). Nada sobre la causa de la revuelta¹⁵⁹, ni acerca de las circunstancias concretas del homicidio señorial. Hallamos con todo el conocido ritual de la violencia punitiva, purificadora, cruel y exhibicionista, en la plebeya pena de muerte que dictamina el juez para los inculpados: «é la muerte que sea en esta manera: que los arrastren do quiera que fueren fallados, é los cuelguen con senllas sogas de la garganta fasta que mueran, é los dejen estar en las forcas en tanto que la natura humana los pueda sustentar». No tenemos noticia de que hubieran cogido a los ciudadanos huidos. No debemos subestimar la circunstancia de que cuando se redacta la sentencia, el juez real sabe que no va a tener un cumplimiento seguro, inmediato.

MUERTE SILENCIADA, MUERTE PERDONADA

El 3 de noviembre de 1419, otro obispo gallego, Francisco Alonso, señor de Orense, muere a causa de una revuelta de la nobleza y de los vecinos de la ciudad. La documentación catedralicia orensana señala, como si de anales del obispado se tratase, cierto misterio en la muerte oculta de este obispo que, a media noche, «cayó» del caballo en el Pazo Maimón (en la orilla izquierda del río Miño, a cinco kilómetros de Orense), muriendo ahogado y siendo luego recuperado su cadáver por su gente y sepultado en la capilla de Santa Eufemia de la Catedral:

Ano do nacemento de noso Señor Jesucristo de mill et quatrocentos et dez e nove anos dia viernes acerquea de mydea noyte que eran tres dias do mes de Novembro a aparada do poço Ameynon caeu o señor obispo don Francisco de boa memoria de cima de hun cabalo, e botarono vino asta o porto a Barbantes en donde es finou et amaneceu finado ao sabado que era qatro días do dito mes do dito ano, et trouxerono a esta cibdade e deytaron sepultado en Santa Eufemia¹⁶⁰.

¹⁵⁷ M. RISCO, *España Sagrada*, tomo 41, Madrid, 1798, pp. 421-423.

¹⁵⁸ El texto pasa justamente de la fórmula objetiva «la muerte del Señor Obispo Don Lope» a la fórmula subjetiva «la muerte de su Señor», cuando concreta la condena a muerte y confiscación de bienes de los ejecutores y sus cómplices; creemos que el redactor, además de señalar la circunstancia agravante de unos vasallos que mataron a su amo y señor, busca —puede que no conscientemente—, suscitar un sentimiento de culpa más profundo, la imagen paralela de Jesús, Nuestro Señor, cuerpo supliciado por nuestros pecados, muerte culpable que estamos condenados a expiar eternamente.

¹⁵⁹ Resulta obvio el previo confrontamiento social entre la ciudad y el señor obispo; Lope de Salcedo estuvo desde que fue nombrado obispo de Lugo (1390) hasta que murió (1403) en conflicto constante con sus vasallos, no sólo con los ciudadanos —que terminaron como vemos por matarlo colectivamente— sino también con los labradores de las parroquias del coto de Lugo, que al menos entre 1390 y 1401 le niegan el pago de tributos, no cumplen con las debidas prestaciones en trabajo, se quejan de agravios recibidos, etc., A. LÓPEZ PELÁEZ, *op. cit.*, II, pp. 155-183.

¹⁶⁰ *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, X, 1934, pp. 182-183 (Atanasio López lee, sin embargo, *levaronno* en vez de *botarono*); una vez más, los asesinos conjurados dejan insepulto el cuerpo de la víctima, gesto con el que, además de negar al difunto obispo un descanso eterno en un lugar santificado por Dios, persiguen con su permanencia en las aguas la punición y purificación (supersticiosa) de sus pecados (Jesús TABOADA CHIVITE, *Ritos y creencias gallegas*, La Coruña, 1980, pp. 233-235); más

Para la tradición oral, que recoge la documentación catedralicia, había sido un homicidio con premeditación, un asesinato, según se comprueba, setenta años después, en 1489, en el Tombo de Beneficios, donde un sacerdote (Pedro Tamayo) declara oralmente que un hidalgo (Pedro López Mosqueira) había donado al cabildo de Orense los beneficios de San Pedro de Moreiras y San Martín de Mugares: «por la muerte de D. Francisco Obispo Dourens de boa memoria que Dios axa, porque lo mandó matar a Lopo de Alongos e outros seus criados al puzo maimón e seu escudeiro»¹⁶¹.

Sin embargo, la realidad que se deriva de la tradición escrita contemporánea es significativamente distinta. Pedro López Mosqueira —Alférez Mayor del Duque de Arjona en aquel momento— había donado en efecto dichos beneficios al objeto de que se levantara la excomunión que pesaba sobre él, desde hacía seis años, por haber participado, junto con muchos otros orensanos, en el asedio al obispo Francisco Alonso en la Catedral, hecho inmediatamente anterior a su sospechosa muerte en el Pozo Maimón, suceso luctuoso que ni se menciona ni por tanto resulta inculcado por ello el arrepentido penitente. Según un documento datado en 1425, la Iglesia de Orense recibe determinadas propiedades y dinero de quince vecinos, que obtienen así la absolución y el perdón por el mencionado cerco (los caballeros García Díaz de Cadórniga y Pedro López Mosqueira, un zapatero, un carnicero, un barbero...) ¹⁶². Apuntemos que la muerte del obispo tiene sin duda lugar en el contexto de una revuelta urbana contra él como señor del obispado ¹⁶³. El caso es que tanto vecinos como representantes de la Iglesia episcopal, hacen como si la muerte ejecutada del obispo no hubiera sucedido nunca (a efectos de cultura escrita y legalidad vigente).

¿Por qué la muerte violenta del señor obispo de Orense deviene en el año 1425 en muerte silenciada? ¹⁶⁴ ¿Por qué permanece recluso en la cultura oral el gravísimo delito de homicidio en la persona del señor, a quien se debía proteger con la propia vida, y más aún si es el pastor del pueblo cristiano?

Si el levantamiento armado y posterior cerco del obispo y su bando en la Catedral se tenía por «gran injuria, por lo cual el non podía seer absolto senon polo papa», dice el cabildo al arrepentido García Díaz de Cadórniga ¹⁶⁵, ¿qué habría que decir del asesinato de dicho obispo? Evidentemente, la clandestinidad del homicidio, el hecho

adelante veremos cómo perdura la tradición popular que lleva a los paisanos a «hablar» con el espíritu del obispo que pena en el Pozo Maimón.

¹⁶¹ Publica D. FLÓREZ, *España Sagrada*, XVII, 1763, pp. 147-149; la mayor parte de este texto aparece ya reproducido (con fecha de 1474) en la visita pastoral de la diócesis auriense en 1487, *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, V, 1917, n.º 115.

¹⁶² *Documentos del Archivo de la Catedral de Orense*, I, Orense, 1923, pp. 400-406; es habitual en las revueltas ciudadanas de la Baja Edad Media gallega esta alianza entre el común y la nobleza urbana contra el señorío episcopal o arzobispal.

¹⁶³ Dos años después del cerco del obispo y de la extraña muerte de Francisco Alonso, el señor episcopal seguía enfrentado con la ciudad: continuaba el entredicho lanzado contra ella a causa de los sucesos de 1419, censura colectiva que el cabildo levanta un tiempo, a petición del concejo, para que se puedan enterrar a los muertos de la peste, *idem*, pp. 394-395; sobre el sentido antiseñorial de la revuelta de 1419, desde un punto de vista hagiográfico, véase J. MUÑOZ DE LA CUEVA, *Noticias históricas de la Iglesia Catedral de Orense*, Madrid, 1726, pp. 264-265.

¹⁶⁴ Todavía en enero de 1425, el provisor del segundo obispo de los que sucedieron a Francisco Alonso, Alvaro Pérez Barreguín —informa Enrique Flórez—, intenta seguir la pesquisa por la muerte episcopal de 1419 (*España Sagrada*, XVII, p. 151), que no aparece, en cambio, en julio de 1425 (el mes precisamente en que muere en Roma el obispo absentista Alvaro Pérez) en el proceso que lleva a la absolución de los caballeros y ciudadanos inculcados por el cerco de la Catedral y la insurrección contra el obispo Francisco.

¹⁶⁵ *Documentos del Archivo de la Catedral de Orense*, I, p. 401.

de la conjura y la ejecución nocturna en lugar aislado —fuera de la ciudad—, no hacía fácil probar aquello que, por lo demás, era fama pública. Pero ni su imagen de muerte indecible por su atrocidad (más grave que la muerte antedicha del mayordomo episcopal de Lugo), ni su indemostrabilidad legal como muerte clandestina, agotan realmente los motivos del silencio de la propia Iglesia de Orense sobre el homicidio de su prelado en el documento de 1425 concediendo el perdón colectivo, que incluye cuando menos al señalado por la tradición como instigador del crimen: Pedro López Mosqueira. El silencio expresa en este caso la impunidad, deseada naturalmente por la ciudad y consentida implícitamente por la Iglesia catedral.

La muerte violenta del obispo de Orense en 1419 es a fin de cuentas una muerte asumida por la Iglesia episcopal, algo que no había que investigar, terminaron por pensar canónigos y lugartenientes (provisores) de los sucesores del difunto Francisco Alonso, opinión que por fuerza compartían la nobleza local y la gente de la ciudad, encubridores seguros de los conspiradores justicieros. No es éste el caso de una sentencia represiva que un juez real comisionado al efecto dicta contra unos inculpados que todo el mundo sabe en rebeldía —1403, Lugo—, se trata ahora de unos señores eclesiásticos que procuran reconquistar el pleno ejercicio del señorío de la ciudad, gravemente perturbado por la insurrección de hidalgos y populares contra Francisco Alonso¹⁶⁶, poniendo en práctica como ritual restaurador del equilibrio social, la donación a cambio del perdón.

El intercambio es planteado con total explicitud en cuanto a su significado. El donativo a la Iglesia como castigo por los pecados cometidos contra ella es, según ya apuntamos, una variante de la tradicional donación para salvar el alma, sólo que en este caso queda a salvo el cuerpo de la represión judicial, cuestión muy importante puesto que el dominio del cuerpo del reo es un aspecto decisivo de la mentalidad justiciera oficial en la Edad Media. En el fondo ¿no estamos ante una alternativa de facto al sistema judicial civil medieval?¹⁶⁷ La justicia de Dios que perdona el cuerpo en el lugar de la justicia de los hombres que reprende el cuerpo. Cuando Díaz de Cadórniga solicita la absolución de la excomunión en que se encontraba por el cerco el obispo, los sacerdotes y el provisor del obispo responden que «non podía seer absoto a menos de satisfacer a adita iglesia et beneficiados dela o dito garçia días da grande injuria quelle tiña feito». El ritual penitencial que sigue busca restaurar mediante gestos el poder que el pecador desafió. Primeramente el arrepentido recibe la absolución, desnudo y de rodillas, «Rezando sobrel o salmo miserere mei deus et dándolle enas espaldas con huum cordon que tragia çingido et dizendo as palabras de Absolución», es decir, se somete al cuerpo a una humillación y a un castigo puramente simbólico, muy alejados del encarnizamiento de la justicia secular, tanto oficial (señorial, real, municipal) como de revuelta (muerte del señor). Después el noble penitente Díaz de Cadórniga entrega las casas que dona «por súa maa tangendo as çerraduras das portas das ditas casas a alvaro fernádes canónigo en nome do cabildo»¹⁶⁸.

Los representantes de la Iglesia episcopal de Orense, detentadores de la administración de la justicia en esa provincia, saben que la muerte de su señor obispo,

¹⁶⁶ Y al mismo tiempo conseguir un beneficio patrimonial para su Iglesia a cuenta precisamente de sus competidores nobles.

¹⁶⁷ También tocaba a la Iglesia orensana como poder temporal aplicar el derecho promulgado, que no lo hiciese, en éste y en tantos otros casos, y que se conserven costumbres judiciales propiamente eclesiásticas, confirma algo que ya sabíamos: la subordinación del derecho común escrito frente al derecho consuetudinario y a las diversas tradiciones no escritas.

¹⁶⁸ *Documentos del Archivo de la Catedral de Orense*, I, pp. 401-402.

prelado y pastor, no es algo perdonable en términos canónicos¹⁶⁹, ni siquiera compensable por una entrega penitencial de bienes materiales¹⁷⁰, aún más, si reconocieran el delito e inculparan a los criminales no bastaría la pena de excomunión (siempre susceptible de una absolución comprada) había que aplicar sin más la pena civil, la pena de muerte¹⁷¹. Todo empujaba a mantener la muerte del obispo extramuros de la cultura letrada: en el seno de la tradición oral.

Al final la mejor opción para la Iglesia de Orense, el mal menor, en el cuadro de una estrategia encaminada a intentar restablecer la obediencia de la ciudad: es asumir en silencio la renombrada muerte episcopal, aprovechando su cualidad de delito oculto (perpetrado en secreto) y la eficacia de su ejecución, prestándose el lugar y el momento escogido para el asesinato a la tranquilizante hipótesis de un accidente. Desde el siglo XV la coartada del accidente sirvió para negar tácita y colectivamente en Orense la muerte alevosa y sacrílega de 1419¹⁷³. El silencio impune de los conspiradores hace posible el silencio impune de los jueces capitulares; la ausencia de un ritual público y triunfal en la muerte del señor hace quizás innecesario un ritual restaurador asimismo público y triunfal.

La muerte silenciosa de la cultura *savante* favorece altamente la hegemonía de una prolongada tradición oral favorable que veía en ella una muerte justa. Aún en el siglo XVIII, la tradición escrita eclesiástica combate la creencia (asumida en su momento por las propias autoridades eclesiásticas de Orense y, por omisión, de Santiago y de Roma) de dar por cosa buena la muerte violenta del obispo Francisco (noticia «tan sabida, tan pública, y constante» en la Iglesia y diócesis de Orense¹⁷⁴),

¹⁶⁹ El Papa —a quien estaría en principio reservado el caso— no iba a conceder bajo ningún concepto un poder a la Iglesia de Orense para absolver a los asesinos de un obispo, requisito que en cambio hubo que cumplir en la tramitación del perdón colectivo por la injuria del cerco; y en el caso de que la Iglesia de Orense suplantara a la jurisdicción papal, quedaría ella misma excomulgada *ipso jure*, A. GARCÍA Y GARCÍA ed., *Synodicón Hispanum*, I, Madrid, 1981, p. 231.

¹⁷⁰ El homicidio no entraba en el tipo de delitos condonables mediante una donación, por la vía de la indulgencia, y no digamos si la víctima es un obispo, C. BARROS, *La mentalidad justiciera de los irmandiños*, pp. 134, 137; incluso cuando el homicidio cae dentro de la categoría de los pecados sujetos a absolución (bula de cruzada de Sixto IV, 1483), la Iglesia excluye de dicha indulgencia el homicidio eclesiástico, L. SERRANO, *Los Reyes Católicos y la ciudad de Burgos*, Madrid, 1943, p. 239; los perdones que concede la Iglesia gallega en el siglo XV a asesinos de prelados son medidas manifiestamente contradictorias con las leyes escritas tanto canónicas como civiles.

¹⁷¹ La obligada pena de muerte para reos de homicidio resultaba agrandada por la mayor dignidad temporal y eclesiástica de la víctima episcopal.

¹⁷² La dejación de responsabilidades que supone, eso sí con el legítimo fin de restaurar el orden temporal, no perseguir sino absolver a escondidas reos bien conocidos, resulta favorecida por el absentismo del obispo anterior y del obispo posterior al perdón de 1425, el ritual arrepentimiento/donación/absolución se desenvuelve de julio a noviembre, precisamente el período sé vacante que media entre la muerte de Alvaro Pérez y la toma de posesión —mediante un intermediario— de en aquellos momentos en las vicisitudes del Cisma, por lo que el cabildo es quien manda de hecho en el obispado de Orense, lo que seguramente facilitó el olvido interesado de la muerte de un obispo, que era también el señor de los canónigos.

¹⁷³ Tres siglos después, el obispo Muñoz de la Cueva, asombrado de «que no se diese à nuestra Iglesia la común, dolorosa, y larga satisfacción», aporta dos explicaciones a la rara impunidad de los homicidas de un obispo cristiano: la turbación que el Cisma había producido en aquel momento en la Iglesia de Roma, y el triunfo de la astucia de aquellos que consiguieron «encubrir la maldad sacrílega, atribuyendo à casualidad el precipicio del Obispo en dicho pozo. Porque el camino, aunque es llano, está sobre una cuesta muy pendiente, que cae hasta las aguas» (*Noticias históricas...*, p. 265); hemos visto anteriormente que la mención más cercana a los hechos, recogida de fuentes del cabildo, también hace referencia —no sin ambigüedad— a una caída del caballo.

¹⁷⁴ La tradición oral estaba todavía viva en el campesinado hacia 1726, cuando escribía el obispo Muñoz de la muerte por ahogamiento de su antíguísimo antecesor en el Pozo Maimón: «dexando tan viva,

como una «insigne hazaña», de la nobleza orensana sobre todo, haciendo votos en suma el escritor para «que ni en Galicia, ni en España aya quien infiera nobleza de acción menos christiana, y cathólica». Frente a la fuerza y a la vigencia de una tradición *favorable* a la conjunta justiciera de 1419, el historiador de la Iglesia de Orense que estamos citando¹⁷⁵, acepta la reinterpretación que había propuesto el genealogista Felipe de la Gándara en el siglo XVII quien —reconoce Muñoz de la Cueva— «pretende deslucir, y borrar semejante noticia, con dezir, que sólo puede tener fundamento en que alguno de los antiguos Idólatras, y Tyranos Gentiles martyrizasse á alguno de nuestros primeros Obispos, échandolo en dicho pozo». El cronista eclesiástico, muestra pues una patente disposición a reinventar la tradición oral desde la cultura erudita: «Si se puede componer con tan firme, y auténtica tradición, me acomodaré gustoso, y abrazaré tan pío sentimiento...»¹⁷⁶.

La proposición *savante* de Gándara de homologar al difunto obispo del Pozo Maimón con los primeros mártires cristianos sacrificados por los tiranos idólatras del Imperio romano, es totalmente ajena a la representación de dicha muerte que se desprendía de la documentación catedralicia de Orense del siglo XV¹⁷⁷. La táctica de silenciar legalmente el asesinato episcopal, cuadraba más bien con la representación providencialista —indecible, desde la defensa doctrinal y aún temporal de la Iglesia—, que asigna al obispo Francisco parte de la responsabilidad en su propia muerte en razón de sus errores y pecados.

La Iglesia de Orense proclamaba en 1425: «por quanto a Iglesia deve de seer máis piadosa ca non Regurosa, que eles quelle perdoavan o dito delito»¹⁷⁸, a Pedro López Mosqueira. Es lícito preguntarse si aparte del cerco sacrílego de la Catedral, no estaban unos y otros perdonando también, sin decirlo, el secreto a voces de la muerte alevosa del señor obispo, que la piedad, la poca rigurosa ley temporal eclesiástica y el interés económico aconsejaban olvidar. Todo funciona como si, en última instancia, el tirano fuese el obispo ajusticiado, en vez de los «idólatras gentiles», de manera que los rebeldes no habrían hecho más que ejercer el derecho de resistencia implícito en la acción de los protagonistas de la conjura o se mostraron favorables a ella. El silencio de las fuentes catedralicias acerca del porqué de la muerte del

y gravada su memoria, que apenas passa por aquel sitio algún rústico, que a compasadas voces no clame por su Obispo; y se persuaden los labradores simples, que responde à sus voces con la repetición de los ecos en los peñascos vecinos», J. MUÑOZ DE LA CUEVA, *Noticias históricas...*, p. 265; a pesar de que el clero amigo llevó su cadáver a la Catedral, trescientos años después, para la tradición popular el obispo seguía allí, donde lo habían matado, penando por sus pecados.

¹⁷⁵ J. MUÑOZ DE LA CUEVA, *Noticias históricas...*, p. 265.

¹⁷⁶ Todo un ejemplo de cómo la cultura letrada de la modernidad, alianza de letrados nobiliarios y eclesiásticos, lucha contra tradiciones orales medievales, donde convergen cultura popular y cultura letrada (en este caso representada por los estratos hidalgos y eclesiásticos medios urbanos), vinculadas a la lucha de las ciudades gallegas contra los grandes señores del siglo XV; estudiamos algo semejante en otro lugar, C. BARROS, *Mentalidad y revuelta en la Galicia irmandiña: favorables y contrarios*, Santiago, Universidad, 1989 (microficha).

¹⁷⁷ Lo que no podía menos que preocupar a Muñoz de la Cueva, conocedor de las fuentes de la Catedral como historiador del obispado y atento observador de una tradición vigente en su tiempo, de ahí que intentara impulsar una nueva tradición culta de la muerte de 1419 acorde con la doctrina católica postridentina, para que arrancase de raíz la memoria colectiva y la superstición campesina que veían en el Pozo Maimón el purgatorio particular del obispo Francisco; podía servir para tal fin la propuesta de Gándara que, jugando con la representación del tiempo, vinculaba los idólatras paganos que martirizaban cristianos en la Antigüedad romana con los rebeldes que habían ajusticiado a su señor obispo en el siglo XV.

¹⁷⁸ *Documentos del Archivo de la Catedral de Orense*, I, p. 405.

obispo, beneficia abiertamente una representación alternativa, favorable a los ejecutores¹⁷⁹.

De 1419, en adelante, acaban poniéndose en connivencia la revuelta ciudadana, la conspiración nobiliaria y la posición conciliadora del cabildo, ofreciéndonos un paradigma de cómo la muerte del señor en la Edad Media gallega es un hecho menos patológico de lo que se podría pensar; es tan concebible en las mentalidades de la época que queda sin castigo de una manera consciente. Ahora bien, la tácita aceptación en el siglo XV del derecho a rebelarse, el tiranicidio, incluso si se trata de un «tirano» eclesiástico¹⁸⁰, pertenece a la práctica más que a la doctrina, es incompatible con la cultura escrita dominante, que termina por silenciar un atroz delito, que permanece recluido en la tradición oral¹⁸¹. El silencio habla pues por sí mismo, significa impunidad: tanto el silencio que deriva de los autores materiales, del tiempo y del lugar de la ejecución, como el silencio ulterior de jueces y eclesiásticos.

La fuerza que tenía en la sociedad orensana, a comienzos del siglo XV, la creencia en la justicia de la revuelta antiseñorial, un móvil principal de la muerte violenta del obispo, resulta patente en que, para renovar la obediencia señorial de la Iglesia (intención explícita del ritual donación/perdón de 1425), la autoridad señorial, el cabildo, ha de aceptar el sacrificio¹⁸² de un obispo conflictivo, Francisco Alonso, quien «Desde que entró en su iglesia, se dedicó á remediar desórdenes»¹⁸³. En consecuencia, la muerte del obispo Francisco ¿no entraña también el fracaso de una estrategia de dureza en el trato de la Iglesia catedral con la ciudad y con la nobleza urbana?¹⁸⁴.

Vayamos ahora con el caso número cuatro de nuestra encuesta. El 2 de abril de 1479, Simón Péres de Oyra, racionero (categoría capitular inferior a los canónigos propiamente dichos) del cabildo de Orense y beneficiario de la parroquia Santa María de Melias (en el Ayuntamiento de Pereiro de Aguiar), fue asesinado¹⁸⁵ en las calles de Orense por cuatro vecinos de Allariz, hombres del tesorero de esta villa¹⁸⁶. No conocemos la causa concreta del homicidio, pero su autoría colectiva¹⁸⁷ y popular (un escudero y tres sirvientes), la condición señorial-eclesial de la víctima y, sobre

¹⁷⁹ Lo cierto es que el cabildo de Orense está bien dispuesto a hacer la vista gorda respecto a la muerte del obispo, en cambio no acepta dejar sin castigo el delito, en principio menor, de minar la autoridad de toda la Iglesia de Orense atacando a mano armada la Catedral, desafío que afecta claramente a sus intereses presentes y futuros como señores catedralicios.

¹⁸⁰ En general, en Galicia, la conflictividad social no hace muchas distinciones entre señores laicos y señores eclesiásticos; de haber algunas, sería en perjuicio de los segundos, no en balde estamos comprobando cómo los señores prelados son las víctimas más propicias a la violencia antiseñorial que comporta la muerte del señor.

¹⁸¹ Desde donde salta una y otra vez a la tradición escrita.

¹⁸² Hagamos notar que la Iglesia de Orense decide el perdón tácito del crimen episcopal en frío, después de años de retrasos y vacilaciones, cuando se podía pensar que agua pasada no mueve molino y que lo que más importaba era comenzar una nueva etapa de concordia en la ciudad.

¹⁸³ E. FLÓREZ, *op. cit.*, p. 146; J. MUÑOZ DE LA CUEVA, *op. cit.*, p. 264.

¹⁸⁴ El historiador social debe huir de la simplificación que supone considerar que el ejercicio del poder consiste en vigilar, castigar y reprimir perpetuamente en la dirección arriba/abajo.

¹⁸⁵ Como de costumbre el ritual se concreta en golpes múltiples, sangre excesiva y en la subsiguiente precisión descriptiva notarial: «con suas armas lanças et espadas lle deron tantas ferydas en seu corpo et corva et cabeça fasta en tanto que o mataron», *Documentos del Archivo de la Catedral de Orense*, I, pp. 445.

¹⁸⁶ Los tesoreros eran oficiales públicos encargados de recibir, tener en custodia y administrar las rentas del rey; aunque también podían cumplir dicha función para una administración señorial.

¹⁸⁷ La pena eclesiástica de excomunión va destinada contra los cuatro autores «et os que llo mandaron faser et os outros quelles para el deron consello fabor et ajuda en publico et en enaculto», *Documentos...*, p. 445.

todo, la reacción extraordinaria y corporativa del cabildo, nos decidieron a incluir la muerte del racionero en el capítulo de muertes señoriales con motivación social.

Descartado por supuesto la muerte violenta de Simón Péres como una fechoría común, quedan dos posibilidades: conflicto concejo de Allariz/cabildo de Orense o bien conflicto Juan Pimentel (señor de Allariz)/cabildo de Orense. En este segundo supuesto, una tensión social digamos horizontal, semejante —excluyendo las relaciones de parentesco— a la muerte de la Condesa de Camiña por los criados de su hijo Pedro de Sotomayor, ¿hasta qué punto afectaría al ritual homicida? Motivos y consecuencias varían según que los vasallos homicidas actúen por orden de un señor o motu proprio, pero los aspectos profanos y religiosos del sacrificio señorial comunes a ambos casos son muchos. Al ser los autores gentes del común participan de una misma mentalidad, aún comparten un inconsciente colectivo, que actúa con independencia de las causas inmediatas que inducen a dar muerte al señor.

El cabildo de Orense manifiesta que «o mataron sendo el clerigo de misa et de hordenes sacras», después de hacer notar que iba «el manso et seguro con sua colcha e sobre peliça vestyda»¹⁸⁸. Recalcando por tanto la imagen inocente, indefensa y sagrada de la víctima, condición que cualquiera podía advertir por sus vestiduras¹⁸⁹. Correspondía entonces una fulminante excomunión de los asesinos sacrílegos. Pena canónica sustitutiva de la pena de muerte cuya aplicación correspondía a la ley civil, al poder temporal. Como en el caso del Pozo Maimón, los canónicos salvan la vida de los inculpados, pero no su alma¹⁹⁰, lo que para un creyente escatológico no era precisamente un privilegio: si moría excomulgado iba al infierno, junto al gran instigador del crimen de racionero Simón Péres de Oyra, el diablo, según el cabildo: «todos quatro juntamente con sus armas con pouco temor de deus et da justicia movidos de espirito diabolico (...) declaramos publicos malditos escomulgados (...) como membros do diablo (...) asy como morren as cadeas en esta agua asy moyran suas almas eno fogo do inferno»¹⁹¹.

La infernalización de la muerte señorial es una variante extrema de la representación providencialista que equipara homicidio con martirio, sólo que aquí la santidad del difunto se infiere, además de su condición eclesiástica y de hombre pacífico, de la demonización de los asesinos, quienes ahora más que pecadores o idólatras paganos, son incriminados como sirvientes del mismísimo príncipe de las tinieblas.

La punición eclesiástica reemplaza realmente con ventaja a la punición profana del tipo de la sentencia del juez real a la pena capital, en rebeldía, de los que mataron al obispo de Lugo en 1403. En primer lugar, porque las sanciones eclesiásticas se cumplen, y no es poca cosa en la Edad Media matar en público el alma de la gente. En segundo lugar, porque hace innecesaria la ejecución física de los vecinos inculpados, problemática desde el punto de vista de la paz social y de la correlación de fuerzas sociales en la Baja Edad Media. Y en tercer lugar, porque así se neutraliza la peligrosa justificación ética e imaginaria del homicidio como una iniciativa de las

¹⁸⁸ *Documentos...*, p. 445.

¹⁸⁹ No siempre los curas cumplían las reglas sinodales de llevar por la calle ropa larga, como correspondía a la honestidad clerical: «que toda la clerezía trayga y tenga sobrepellizes vestidas», *Synodicon hispanum*, pp. 192-193 y también pp. 59, 120, 182-183, 190.

¹⁹⁰ Ya en las *Partidas* (VII, 22, 2) se contempla, hablando del perdón real —y también del señorial—, la eventualidad de perdonar el cuerpo pero no la fama del reo (ni sus bienes materiales, claro está); la Iglesia es quien tiene la mejor opción para trasladar en verdad la punición del cuerpo a alma, anticipándose varios siglos a la evolución del proceso penal civil que sustituirá el castigo del cuerpo, M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, Madrid, 1990, p. 24.

¹⁹¹ *Documentos...*, pp. 445-446.

fuerzas del Bien (Dios, los santos, los bienaventurados, la Iglesia, lo sagrado) en recia lucha contra las fuerzas del Mal (Satanás, los paganos, los pecadores, el siglo, lo profano) que representaría la víctima con su culpa¹⁹².

En conclusión, el castigo de Dios conlleva una mayor eficacia punitiva, una mayor adaptación a las exigencias de una realidad social en crisis¹⁹³. ¿Y los señores laicos?, ¿qué hacen los nobles cuando no pueden corresponder a la insumisión de los vasallos con las duras penas previstas por las leyes y la tradición señorial, no disponiendo de la posibilidad de castigar sus espíritus dejando en paz sus cuerpos, aunque sólo fuese porque necesitan de ellos para el trabajo en los campos?

El perdón señorial que, a imagen del perdón real, prevén las *Partidas* (VII, 22) no posibilita esa dúctil, y provechosa, situación intermedia que supone reprimir por un lado (excomunión u otras penas eclesiásticas) y absolver por el otro (a cambio de una donación). Exige el perdón laico una gracia sin paliativos que solamente un poder fuerte, muy arraigado en las mentalidades colectivas, puede conceder sin sufrir merma en su autoridad, y esa gran fuerza cimentada en el consenso es justamente lo que no tiene la nobleza gallega al final de la Edad Media.

ACCIÓN ANTISEÑORIAL

Siguiendo con las muertes violentas de los señores gallegos en el siglo XV. Hay noticia¹⁹⁴ de cómo, en 1492, muere el abad de Monfero, Jácome Calvo, a causa de una saeta que le habían tirado, cuando venía de Betanzos, sus vasallos. El suceso dio origen a una tradición, según la cual se levantó de inmediato una cruz en el lugar del crimen, llamada *cruz do abade*, con el fin sea de desagraviar y santificar un acto sacrílego y criminal, sea de atraer la misericordia divina sobre los pecados del alma del prelado allí muerto.

Entre 1525 y 1529, Ochoa de Espinosa, dignidad del cabildo de Orense y abad de la importante parroquia de Trinidad en esa ciudad, fue durante años lugarteniente de los abades comendatarios (absentistas romanos) del monasterio de Osera. Un abad reformista que pasó por Osera exigió, sin éxito, las cuentas a Ochoa de su administración de la abadía. Aunque el abad de Trinidad quisiera dárselas, no podría, porque por aquel entonces: «con las estacas de los carros le obligaron los villanos de Vilanfesta (Aldea desta Feligresia) à que la fuesse [la rendición de cuentas] a dar a otro mas tremendo Iuez: a palos le mataron»¹⁹⁵. El juicio de Dios triunfa en consecuencia de nuevo allí donde fracasa el juicio de los hombres, las buenas intenciones pero débiles, de la Iglesia reformada. Más de dos siglos después¹⁹⁶, para Tomás de Peralta, historiador de Osera, la muerte del abad Ochoa es la muerte celebra-

¹⁹² Proceso simbólico de identificación que tuvo mucho que ver con la victoria irmandiña y con que los rebeldes de 1467 respetasen la vida de los señores derrotados.

¹⁹³ Por algo el poder eclesiástico sobrevive en Galicia al hundimiento del poder señorial laico —del cual la Iglesia se beneficia altamente— provocado por el levantamiento irmandiño y la intervención del nuevo Estado.

¹⁹⁴ D. YAÑEZ NEIRA, «Monfero», *Gran Enciclopedia Gallega*, tomo 21, p. 158.

¹⁹⁵ T. DE PERALTA, *Fundación, antigüedad y progresos del Imperial Monasterio de Osera*, Madrid, 1677, p. 254; Vilanfesta sigue siendo una pequeña aldea (44 habitantes) de la parroquia de Osera, en el Ayuntamiento orensano de Cea.

¹⁹⁶ No disponemos de fuentes coetáneas, al contrario de lo que sucede con buena parte de las muertes violentas que estamos estudiando; circunstancia muy a tener en cuenta pues conviene distinguir entre la representación de las muertes señoriales en el momento en que éstas tienen lugar, y su transmisión y remodelación culta posterior, conforme esquemas mentales e ideológicos que ya no son medievales.

da de un prelado que tenía que dar cuentas a Dios por sus pecados. Los labriegos vasallos de Vilanfesta son según esta tradición escrita eclesiástica un mero instrumento de la justicia divina.

Ochoa de Espinosa había sido, pues, abad administrador de Osera (abadía definitivamente reformada en 1545, más bien tardíamente) en el conflictivo período de su historia en que los monjes —y la misma orden— estaban en actitud rebelde frente a los abades comendatarios, acusados de dilapidar los bienes de la comunidad dejando a los monjes en la indigencia, por lo que la ira antiseñorial de los vasallos armados de palos podía interpretarse como la ira justiciera de un Dios que volvía así por sus ovejas sagradas atacadas por los lobos comendatarios.

El anonimato colectivo de los autores (una comunidad de aldea), la improvisación (usan como armas las estacas de los carros de labranza) y la espontaneidad (ninguna referencia a premeditación o conjura) de la ejecución, amparan la reivindicación última de la autoría divina. Con todo, es la primera vez que advertimos en la cultura erudita cierta asunción —desde un ángulo providencialista— de la evidente dimensión antiseñorial, normalmente oculta o implícita, de los homicidios de los amos por parte de sus vasallos, aunque no por ello deja el Tomás de Peralta, él mismo abad y señor, de emplear el sobrenombre preferido de campesinos y otros dependientes: «villanos»¹⁹⁷. Los aldeanos castigan al mal abad guiados —sin saberlo— por la justiciera mano de Dios, pero no dejan de ser hombres inferiores en valía y categoría, ignorantes con oscuras intenciones que la mano de Dios teledirige. Juntos pero no revueltos, viene a decirnos el abad Peralta.

Para la lógica bipartita de la legalidad feudal existían buenos y malos cristianos, hasta buenos y malos prelados —la virtud cristiana para brillar precisaba del pecado—, pero, fuera del universo específico de las creencias religiosas, la mentalidad dominante en la Edad Media no admitía buenamente que hubiese buenos y malos señores de vasallos hasta el punto que los segundos tuviesen derecho a matar, por su propia iniciativa, a los primeros. Ciertamente un mal señor era merecedor de un castigo, temporal y espiritual, pero no correspondía a los campesinos, y demás vasallos, ni dictar ni ejecutar sentencia, para eso estaban las jurisdicciones competentes, en última instancia el rey (y, por encima de todos ellos, Dios).

El conflicto antiseñorial que subyace en el proceso social y mental que conduce al crimen señorial, deriva la mayoría de las veces de las disputas usuales sobre rentas y señorío, donde el señor no hace más que cumplir con su función social y legal defendiendo *lo suyo*, de ahí que podía ser cuando menos delicado fundamentar la muerte violenta del señor feudal en el deseo de verse libres, sus ejecutores, de tributos e incluso de la propia jurisdicción señorial. La justificación puramente social de los homicidios medievales de señores es mayormente indecible, pensamos que incluso para la cultura popular y oral, cosa por otro lado hartamente difícil de verificar toda vez que la significativa inexistencia de procesos judiciales conlleva la falta de pruebas orales con declaraciones de actores y testigos de la muerte señorial.

La motivación antiseñorial de la muerte del señor se suele revelar indirectamente, bajo un imaginario justiciero y/o providencialista, ¿cómo hacer pues para descubrir sus indicios? Si sabemos de la muerte de un caballero o prelado donde la relación entre asesinos y víctimas es la de vasallos a señor, detectamos la paradoja de una acción desmedida, un *décalage* entre móviles declarados y medios empleados, quizás

¹⁹⁷ C. BARROS, *Mentalidad y revuelta en la Galicia irmandiña: favorables y contrarios*, Santiago, Universidad, 1989 (microficha), pp. 244-255.

una acción encubierta y siempre una autoría colectiva, podemos pensar en una más o menos oculta, y socialmente decisiva, motivación antiseñorial. El ritual de la muerte del señor en manos de los vasallos está totalmente condicionado por la selección de la víctima, en función de su condición social y relación con los verdugos, incluso cuando se asemeja a un sacrificio pagano.

En este recorrido alrededor de la muerte del señor en el reino bajomedieval de Galicia, nos hemos encontrado con que las fuentes consultadas informan asimismo de dos muertes violentas de señores laicos: la Condesa de Santa Marta en 1470, suceso de especial interés para nuestra investigación que ya hemos estudiado en otro lugar¹⁹⁸; y la de Sueiro de Marzoa, hacia finales del siglo XV, según narra Joan Ocampo en 1587¹⁹⁹, que vamos a analizar a continuación.

¿Quién era Sueiro de Marzoa? Un caballero del Conde de Altamira que tenía su solar en Marzoa, «a cinco leguas de Santiago», y que había destacado, junto a García Martínez de Barbeira, en la guerra del Conde de Altamira con el arzobispo Fonseca²⁰⁰ que tuvo su momento álgido en la batalla de Altamira (1471). En una de las muchas escaramuzas de esa guerra feudal, García Martínez y Sueiro de Marzoa, naturales de Mexía y de As Mariñas, respectivamente, con quinientos hombres, fueron contra Santiago de Compostela y «quitaron los mantenimientos a los vezinos haziéndoles otros muchos agravios»; los santiagueses los llamaban entonces los «ladrones de Mexía». De Sueiro de Marzoa dicen los compostelanos lo siguiente: «y entre cossas que hizo mal echa fue que aorcó a un sacerdote porque le había llevado de su cassa una criada, y la fama desto llegó a notiçia de los Católicos reyes y por particular comisión le mandaron prender»²⁰¹. Nuestro caballero malhechor huye, regresando un tiempo después a sus tierras: «donde sus parientes le ofrezieron todo favor para que andubiese sin temor de nadie y así lo hizo sin que justicia le osase prender». Es de interés esta precisión: en la medida en que la justicia oficial se muestra impotente, o sencillamente hace que no ve, ante el caso Sueiro de Marzoa (uno de los muchos nobles malhechores que por aquel tiempo andaban sueltos), abre el camino para el uso alternativo, colectivo y popular, del derecho a castigar a un culpable. El problema pasa de la cultura erudita a la cultura popular.

Un día que «yendo a Santiago acompañado de peones le resistieron la entrada en la Çiudad por el gran odio que siempre le tubieron», hubo pelea y «subçedió que a Suero de Marçoa le hizieron menudos pedaços, y a seys de los que con el yban, enfrente de la cassa del clérigo que había mandado ahorcar»²⁰². Lo que comienza siendo una refriega termina con una ejecución vengativa de la comunidad. El protagonismo popular se deduce por el conocido ritual sangriento, que poco tenía que ver con los usos militares, que adopta la muerte del caballero Sueiro: «le hizieron menudos pedazos». Pero lo más notable es el signo religioso de la justificación de la muerte señorial laica; en este caso, y excepcionalmente, ejecutada por los vasallos del señor contrario y sin los agravantes de premeditación y alevosía que la convertirían legalmente en asesinato.

La venganza por la muerte sacrílega del cura ahorcado por el caballero Sueiro, implica: 1) la aplicación de la ley del talión, por evidente omisión de la justicia

¹⁹⁸ C. BARROS, «Paz y violencia en la revuelta popular: los irmandiños y la muerte en Ribadavia de la Condesa de Santa Marta», Ribadavia, 1990.

¹⁹⁹ J. OCAMPO, *Descendencia de los Pazos de Probén*, Barcelona, 1587, fol. 32r, 37r-38r.

²⁰⁰ En todo lo relativo a la narración de la muerte violenta de Sueiro de Marzoa, tengamos en consideración la parcialidad del cronista Ocampo, partidario decidido de Fonseca.

²⁰¹ *Descendencia de los Pazos de Probén*, fol. 37v.

²⁰² *Idem*, fol. 38r.

oficial; 2) un pretexto para hacer pagar de una vez por todas al caballero de Marzoa los daños hechos a los ciudadanos en la pasada guerra (sentimiento acumulado de agravio); y 3) una defensa y justificación providencialistas de la mala muerte que unos vasallos dan, aprovechando una escaramuza más o menos accidental, a un señor medieval²⁰³.

Escribe el cronista Ocampo: «que fue Dios servido que hen este lugar [frente a la casa del clérigo ahorcado] pagase la ofensa que le había echo en poner mano en su sacerdote, y que a esta Çiudad viniese a morir tan cruelmente por haverla perseguido y a su patrón»²⁰⁴. La crueldad ceremonial de la ejecución refuerza como es habitual la justeza del homicidio. Se trata por consiguiente de la muerte de un señor laico disculpada²⁰⁵ con el pretexto de la defensa de la Iglesia, de la sacra inmunidad de los hombres de la Iglesia²⁰⁶ y de la ciudad compostelana protegida por el apóstol Santiago. La falta de fundamento legal que hiciese de la encarnizada muerte de Sueiro de Marzoa una muerte conforme a derecho, lleva seguramente a sus actores y partidarios a obstinarse en la idea providencialista de una muerte bien querida por Dios. Una vez más los hombres —aquí, laicos— interpretando y ejecutando por cuenta propia la voluntad divina, de acuerdo con la tradición, probablemente oral, que recogió Juan Ocampo en el siglo XVI.

OBISPOS, ABADES Y CANÓNICOS

Matar al señor en Galicia viene siendo, durante el período bajomedieval estudiado —concretamente, entre 1369 y 1527—, matar principalmente señores eclesiásticos. Homicidios de prelados que quedan, en general, impunes: reflejando de alguna manera la debilidad de la Iglesia gallega tardomedieval como poder temporal.

¿Por qué más de la mitad de los casos que hemos encontrado y analizado son muertes de prelados (dos obispos, un canónigo y un abad²⁰⁷)? ¿No sería lógico que fuesen los nobles laicos los blancos predilectos de lo que parece ser la manifestación más extrema —desde luego, es la más violenta— de la lucha antiseñorial de los vasallos? Sobre todo, a partir de 1369, cuando los caballeros laicos son crecientemente identificados como los grandes hacedores de agravios del reino —y los señores

²⁰³ Desde la Alta Edad Media la muerte del señor está equiparada a la muerte del padre, el más grave de los homicidios; los ejecutores precisaban circunstancias atenuantes; el derecho de venganza —por la muerte del cura y demás agravios— y el homicidio en el curso de una pelea —no premeditado—, sirven para esta ocasión; J. LALINDE ABADÍA, *Derecho Histórico Español*, Barcelona, 1974, pp. 382, 393-394.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ La exculpación más popular y efectiva en el campo de las mentalidades colectivas era la providencialista; tenemos un ejemplo superior en el siguiente episodio de la batalla de Aljubarrota: una piedra castellana mata a dos hidalgos portugueses, provocando un movimiento de temor entre los soldados de Portugal, que un escudero torna en combatividad diciendo a las tropas que «ele vira aqueles dous homêms emtrar em huã Igreja e matar huê cleriguuo que em ela estava revestido dizendo missa», y que por tanto la muerte de los dos sacrílegos la «deviaõ ter por sinal que Deus lhe queria dar a vitoria da batalha», F. LOPES, *Crónica de D. João I*, II, Lisboa, 1983, p. 105.

²⁰⁶ Inclusive si los sacerdotes son tan poco cuidadosos con el celibato como parecía ser el cura ahorcado por Marzoa; en todo caso, hagamos notar que, en el siglo XV, la sospecha —que el cronista no desmiente— de una actitud irregular del cura, que «havía llevado de su cassa una criada», no afecta para nada a la necesaria venganza —querida por Dios— por su muerte: sin duda porque para las mentalidades premodernas las relaciones de los sacerdotes con las mujeres se contemplaba con una mayor liberalidad.

²⁰⁷ Consideramos improbable que fuese clérigo el mayordomo del obispo de Lugo, muerto por la familia de María Castaña hacia 1386; según el documento de perdón de los autores, éstos no fueron excomulgados, pena canónica puesta en práctica sin embargo en los restantes casos examinados, precisamente por ser eclesiástica la víctima.

eclesiásticos se topan entre sus víctimas predilectas—, demandando por la fuerza mayores tributos y más servicios a los vasallos de Galicia.

Una primera explicación es decir que la muerte del señor es solamente en la forma, pero no en el contenido, el modo más radical de revuelta antiseñorial, lo hemos visto claramente al examinar la revolución irmandiña, el más radical levantamiento de vasallos en la historia de Galicia. La sublevación armada de la Santa Hermandad concentró la violencia popular contra las piedras de las fortalezas, dejando libres los cuerpos físicos de los caballeros del reino, que derrotados social y militarmente, pagaron, eso sí, sus fechorías con su poder, sus bienes y su fama pública.

A nuestro entender, el homicidio señorial es una forma secundaria de la madura y organizada lucha de clases en la Galicia bajomedieval, que consecuentemente incidió sobre la fracción más endeble de la clase señorial, lo que no le concedía un gran valor épico, no son por lo que parece estas muertes señoriales hazañas de las cuales cualquiera pudiese sentirse orgulloso, de ahí que se hiciesen a escondidas y se silenciasen después.

Es evidente la indefensión de un prelado desarmado²⁰⁸, en comparación con la dificultad que suponía para unos vasallos rebelados, en el siglo XV, matar a un caballero, habitualmente armado y dispuesto a defenderse atacando, especialista de la guerra y a menudo acompañado de su séquito militar. Prueba de lo que estamos diciendo es que en ninguno de los asesinatos mencionados de señores eclesiásticos, hay noticia de pelea o resistencia en el momento del atentado, circunstancia usual tratándose de un noble laico²⁰⁹. Además, no hallamos reseña alguna de resistencia porque son mayormente muertes ejecutadas a traición, de noche, sobre seguro, no pudiendo defenderse la víctima; homicidios perpetrados pues con alevosía y premeditación, legalmente asesinatos.

Por otra parte, quienes decidían consumir el homicidio de un señor eclesiástico eran de sobra conocedores de la improbabilidad de que alguien del linaje de la víctima pretendiera después la venganza²¹⁰; factor clave para disuadir a virtuales asesinos, sobre todo de hidalgos. En la Galicia del siglo XV, como «no había quien hiciese ni osase pedir justicia», y gobernada la ley del más fuerte²¹¹, quien cometía un delito temía primordialmente la justicia privada, las represalias de la víctima, sus familiares y sus amigos. Pero el derecho de venganza no funcionaba —ni estaba pensado— para los hombres de la Iglesia como para los laicos, aunque sólo fuera porque las características de la institución eclesial no favorecían la formación en su interior de bandos familiares y clientelares, máxime si consideramos el creciente control real, cortesano y castellano de los altos cargos de la Iglesia gallega en la Baja Edad Media²¹².

²⁰⁸ Tenemos información de algunos obispos, abades, canónigos, monjes y curas que en la Baja Edad Media gallega toman las armas aquí y allá; pero son hechos aislados, más significativos para la historia de las mentalidades que para la historia militar.

²⁰⁹ Hubo pelea cuando mataron a Sueiro de Marzoa, y también cuando los de Fuenteovejuna lincharon al comendador Fernán Gómez de Guzmán, o sus vasallos acabaron con Felipe de Castro en 1371; la existencia de una disputa militar no elimina las características de homicidio ritual que diferencian dichas muertes violentas de otras muertes en guerra u ocasionales.

²¹⁰ El homicidio cometido en revuelta era uno de los tipos de delitos que daban derecho a la venganza privada de los parientes y amigos de la víctima, J. LALINDE, *op. cit.*, pp. 393-394.

²¹¹ C. BARROS, *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV*, Madrid, 1990, pp. 64-80.

²¹² A finales de la Edad Media la nobleza ya no nombraba a los obispos de Galicia de entre los suyos, aunque se podía dar algún caso, como Pedro Alvarez Osorio, Conde de Lemos, que consigue en 1470 colocar a su hermano, Alonso Enríquez Osorio, de obispo de Lugo, acudiendo en 1483 en su ayuda —solidaridad de clan familiar— al tomar Acuña y Chinchilla la fortaleza de Lugo, argumentando ante los

Por último, está el dato de la ausencia en la Galicia medieval de una efectiva justicia real —cuando menos hasta 1480—, la única en total que podía hacer respetar por la fuerza la vida y la hacienda de obispos, canónigos y abades. Indefensión clerical que fue aprovechada primeramente por la nueva nobleza trastamarista para apropiarse por la espada de los bienes eclesiásticos, con lo cual la fuerza de la Iglesia como poder temporal en Galicia menguó más aún, facilitando las puntuales y homi-cidas explosiones de ira vasallática que hemos investigado²¹³.

La pugna nobleza/Iglesia se agudiza a lo largo del siglo XV y está presente en las revueltas de vasallos contra obispos, abades y canónigos, que terminan con la muerte del señor, superponiéndose a la lucha popular directa contra el dominio señorial. La participación hidalga en las revueltas urbanas²¹⁴ favoreció, con seguridad, la tendencia a la personalización de la violencia, la conspiración y el asesinato como solución final²¹⁵, y debió ayudar no poco a atenuar el lógico miedo de la gente común a las consecuencias de crímenes señoriales y sacrílegos de ese tenor.

En los casos de prelados asesinados en revuelta había aún otra razón, que ya hemos analizado anteriormente, para que los autores no temiesen demasiado un posible efecto bumerang: la Iglesia practicaba el perdón más fácilmente que la aristocracia laica. Las propias dificultades que tenía la salida represiva, fomentaba la práctica²¹⁶ de la excomunión, el perdón y la penitencia de la donación, que tenía dos ventajas: a) permitía la sustitución de una inaplicable pena de muerte por unas censuras eclesiásticas, sin por ello quedar mal ni evidenciar demasiado su vulnerabilidad el poder señorial; b) metamorfoseaba en algo virtuoso (el perdón era un acto de caridad y de misericordia cristiana) y positivo (la donación económica como penitencia) el hecho en principio negativo —para el prestigio de la Iglesia como autoridad señorial— de tener que ceder y lavar la gravísima culpa de unos vasallos desobedientes que asesinan curas.

El doble poder de la Iglesia, espiritual y temporal, facultaba pues perdonar sin retraer posiciones, pactar sin perder autoridad, permitía asumir con la mayor naturalidad —si así se le puede llamar— actos tan nocivos como las muertes alevosas de obispos, abades y canónigos. Este doble juego, poder espiritual/poder temporal, hacía posible echar mano del primero cuando fallaba el segundo: si la fuerza coyunturalmente no valía, a la Iglesia siempre le quedaba el stock del consenso de que disfrutaba entre la población, en todas las clases sociales, como intermediaria entre la Tierra y el Cielo. La tradición pacifista de la Iglesia, como doctrina y como praxis, hace el resto, posibilita la traducción de sus reservas de consenso moral en salidas pactadas a los graves conflictos sociales en que se ve implicada; indiscutiblemente el asesinato colectivo de señores eclesiásticos es, en este orden, una situación límite que pone a prueba mecanismos de resolución de conflictos.

Reyes Católicos «que si él se movió á cercar aquella fortaleza de Lugo, era porque el Alcayde había impedido las rentas del Obispo su hermano (...) que no pensase que había en él presumpción de inobediencia, salvo de escusar los daños que aquel alcayde facia de cada día a él é al Obispo su hermano», F. PULGAR, *Crónica de los Reyes Católicos*, BAE n.º 70, p. 381.

²¹³ La muerte violenta de señores eclesiásticos resulta más inconcebible entre 1467 y 1469 al apoyar aquéllos en general (salvo el arzobispo de Santiago), más o menos activamente, la revuelta irmandiña, permaneciendo al margen de ella en el peor de los casos.

²¹⁴ Excepto La Coruña y Betanzos, las ciudades gallegas de cierta importancia son dominio episcopal o arzobispal.

²¹⁵ ¿No resolvían los caballeros entre sí sus contradicciones de manera personal causando la muerte del adversario en combates singulares o mediante muertes clandestinas?

²¹⁶ Heterodoxa desde el punto de vista del derecho promulgado, tanto civil como canónico: el homicidio de un prelado en ningún caso era delito perdonable.

UNA ESPECIE DE PURGATORIO

Si las fuentes inspeccionadas son narrativas, hagiográficas y genealógicas, la representación de las muertes señoriales no pasa de una lectura providencialista simple, donde la víctima aparece como un santo martirizado o como un pecador castigado por Dios. Ahora bien, en las fuentes judiciales, más cercanas a los hechos, la visión de los homicidios sin dejar de ser religiosa, adquiere una mayor complejidad y, sobre todo, una mayor operatividad social. Toda esta original solución que intercambia pena de excomunión por pena de muerte, absolución por donación, poco o nada interesa al discurso narrativo, impresiona menos la memoria colectiva que las fuertes imágenes maniqueas, pero es del mayor interés para el historiador social de las mentalidades: refleja mejor esa realidad imaginaria que busca la negociación, el lugar mental intermedio²¹⁷.

Hemos tropezado con la muerte del señor que más allá de manifestarse como obra del diablo o castigo de Dios, representa un lugar más o menos intermedio²¹⁸ que ubica a la víctima entre el mártir y el pecador, y a los ejecutores entre Dios y el diablo, ¿cómo si no sería factible la absolución de crímenes tan bruscamente sacrílegos? Situados unos y otros, víctimas y autores, en una especie de purgatorio, el obispo Francisco de Orense —mártir y pecador— penaba en el Pozo Maimón anhelando entrar en el Cielo, mientras sus matadores hacían penitencia de rodillas, ofreciendo sus bienes terrenales a la Iglesia catedral, para ganar así también el Paraíso. En aquellos tiempos lo terrenal y lo espiritual estaban tan mezclados que los hombres de la Iglesia, cualquiera que fuese su dignidad, ¿no eran asimismo considerados hombres del siglo para bien y para mal? De ahí que se aceptara —más de lo que pueda hoy parecer— que arriesgasen sus vidas en una sociedad militarizada, en la cual no era extraño defender con las armas los propios intereses²¹⁹. Por otra parte, los que delinquen matando señores eclesiásticos también eran hombres de Dios, llevados al pecado a veces por los pecados de la víctima, no siempre ni solamente por la mano de Satanás.

El poder laico impone su predominio social en la Galicia del siglo XV por la fuerza, y eso lo hace en conjunto mucho más rígido que la Iglesia en sus relaciones sociales. Las muertes de señores que acabamos de tratar quedan en realidad impunes, o son castigadas de modo no proporcional al delito: un signo en cualquier caso de la crisis general del poder señorial en la Galicia bajomedieval. La intensificación de la presión señorial provoca un incremento extraordinario de todas las formas de conflictividad antiseñorial. En ese contexto, una línea fija de confrontación y de represión social lleva naturalmente a una pérdida total del consenso popular. No fue

²¹⁷ J. LE GOFF, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, 1981, pp. 15-17.

²¹⁸ Jacques Le Goff advierte acertadamente que la equidistancia no es tal, la mentalidad feudal más bien promueve equilibrios descentrados, *loc. cit.*; en el caso que nos ocupa también la muerte perdonada del señor está más cerca del Cielo que del Infierno.

²¹⁹ En 1345, Alfonso XI, de visita en Lugo, condena a muerte al obispo de Lugo que había ordenado matar en su presencia a los representantes del concejo, con quien mantenía un duro conflicto por la jurisdicción de la ciudad, al final el rey «porque era Prellado» le perdona la vida y lo echa fuera de sus reinos, expropiándole el señorío de Lugo y sus bienes patrimoniales (perdona el cuerpo pero no los bienes y la fama), publica A. LÓPEZ PELÁEZ, *El señorío temporal de los obispos de Lugo*, II, La Coruña, 1897, pp. 131-137; contando con que no todos iban a ser tan respetuosos con la vida de los prelados como los reyes, las *Partidas* (I, 18, 7) deciden regular la pena que han de pagar los que cometan el sacrilegio de matar hombres de religión, seiscientos sueldos quien matase cura de misa y ochocientos sueldos quien matase obispo, aparte —se sobreentiende— de la pena de muerte que les correspondía a todos los homicidas.

otro el camino seguido por los nobles laicos, los señores de las fortalezas, en la Galicia del siglo XV. ¿Cómo logró la Iglesia quedar suficientemente al margen de la quiebra final de la nobleza feudal gallega? Por el amplio margen de maniobra de un poder temporal basado en las mentalidades colectivas más que cualquier otro poder feudal, con lo que ello implicaba, según hemos visto, en cuanto a reserva de consenso y a dominio intelectual. Los señores eclesiásticos desarrollaron altamente virtudes intelectuales como la paciencia, la sutileza y la flexibilidad, fruto también de la experiencia de siglos de usufructo del poder y de cuasi-monopolio de la cultura erudita.

CONCLUSIÓN: MUERTES NOBLES Y MUERTES INNOBLES

Recapitulemos y finalicemos. La tipología de la muerte violenta del señor en el otoño de la Edad Media gallega pasa por discernir entre una muerte noble, por degollamiento, de la mano de otro hidalgo (acción individual, no siempre pública), y una muerte innoble causada por gente popular a golpes de acero, piedras o palos, so pretexto de revuelta (acción colectiva, pública). En la práctica tiene lugar una simbiosis de estos dos tipos básicos de muerte señorial bajo el predominio de uno de ellos: unas veces —como cuando asesinan a la Condesa de Camiña— los vasallos que matan a un noble obedeciendo a otro señor, lo hacen a la manera popular, como un sacrificio ritual; otras vemos a hidalgos participando a modo de conjura en una revuelta popular —el caso del Pozo Maimón— o a los populares transformando un combate militar formal en una muerte ritual —el caso de Sueiro de Marzoa—.

En la muerte noble ejecutada por otro noble, pesa ante todo una base legitimadora profana, más o menos regulada por leyes y normas de conducta: ejecución de una pena legal, represalia de guerra, derecho de venganza, desafío caballeresco. Incluso cuando la gente noble se mata entre sí a la manera plebeya, todo transcurre como un negativo de la muerte pública ejecutada con la espada. Así tenemos la muerte vergonzosa por ahorcamiento en vez de por el acero, o la muerte clandestina con su secreta preparación y ejecución, con o sin veneno, indicativas en todo caso de la degradación del modelo caballeresco de morir, que alcanza su cumbre en los homicidios atroces entre familiares nobles.

El segundo supuesto, muerte señorial en manos de gente común, el fundamento legitimador tiende tal vez más al providencialismo, vía que permitía a los agresores huir de su inculpación como vulgares homicidas, visto que la muerte del señor en revuelta, coherente como parte de la cultura popular, era injustificable con la legalidad escrita en la mano. La muerte del señor feudal por sus vasallos está fuera de la ley, al margen de la cultura escrita y, obviamente, de las costumbres caballerescas, por tanto nada la regula terrenalmente: sólo Dios que está por encima de todos repartiendo justicia.

La muerte innoble del señor en una revuelta semeja por tanto más un sacrificio ritual (de orígenes pre-cristianos) que una ejecución regulada por la ley y/o la costumbre, entre otras cosas porque estamos ante una muerte no-dicha en lo que respecta a su motivación antiseñorial de fondo: los vasallos quieren eliminar físicamente al señor, borrarlo de la faz de la tierra, verdad de perogrullo encubierta por la en ocasiones espesa argumentación justificadora²²⁰. Nos consta que hacia 1467, en Galicia, la gran mayoría ya había caído en cuenta que la supresión del cuerpo del señor individuo no eliminaba en absoluto la dominación señorial.

²²⁰ Hay que decir que el móvil providencialista o vengativo, además de argumento justificador es un argumento motor de la rebelión antiseñorial que en absoluto se puede subestimar.

Nos preguntamos si la muerte popular del señor no es, por último, una muerte realmente tolerada, en la lucha social, a finales de la Edad Media, desde el momento que es un delito que se repite, quedando sin castigo las más de las veces. La crisis bajomedieval fomenta el uso de las armas en los conflictos por parte de todas las clases sociales, incluso el derecho insurreccional de revuelta; en dicho contexto ¿no es más admisible mental y socialmente que el señor feudal pueda caer en una confrontación social violenta?

Un ejemplo éste el de la muerte violenta del señor en la Baja Edad Media, a fin de cuentas, de disfunciones culturales²²¹ típicamente medievales: cultura oficial/cultura real, cultura escrita/cultura oral, cultura caballeresca/cultura popular, cultura nobiliar/cultura eclesiástica. Disfunciones que nos convocan a practicar una historia que ose ir más allá de los convencionalismos de nuestra disciplina: al encuentro de los nuevos territorios de la realidad mental y antropológica de las sociedades complejas.

²²¹ Entendiendo el concepto de cultura, más allá de los textos, como un campo que integra lo intelectual, la práctica social y la tradición oral.