

**GALICIA ENTRE DÚAS  
REVOLUCIÓNS (1789-1808).  
PENSAMENTO E CULTURA**

**Xosé R. Barreiro Fernández**

Universidade de Santiago de Compostela



¿Cal foi o impacto inmediato en Galicia dos sucesos de 1789 en Francia que iniciaban o proceso revolucionario? Practicamente nulo. A través de distintos subterfuxios chegaban informacións, papeis, gacetas e propaganda<sup>1</sup>, pero os beneficiarios destas informacións só as comentaban entre os familiares e amigos máis íntimos, non se creaba unha opinión pública por falla de xornais e polo medo que proxectaba a Inquisición omnipresente. Os mecanismos de coerción do estado absoluto funcionaron en forma perfecta impedindo que a información se convertese en opinión pública.

A maior parte da intelectualidade galega estaba inmersa nun tímido proceso de reconversión que garantira o progreso sen lesionar nin os intereses de clase nos que estaban instalados nin o modelo sociopolítico do absolutismo vixente. Foron os ilustrados quen dende o primeiro momento se opuxeron radicalmente á Revolución.

A Universidade de Santiago de Compostela, a factoría intelectual máis importante de Galicia, aínda tardou en tomar conciencia da transcendencia da Revolución. Empeñada en loitas tribais e domésticas, reprodutora dunha ciencia tradicional, non era a caixa de resonancia das demandas dun país que non acababa de espertar.

E, non obstante, cando entramos no ano 1808 o panorama variara radicalmente. Hai un pensamento liberal e progresista que aposta polo cambio radical, créase unha opinión pública grazas ao esforzo dos 41 xornais que aparecen entre 1808 e 1815, publícanse centos de folletos e o país encara o futuro ideoloxicamente moi dividido, pero consciente da súa forza e da súa vitalidade.

Neste artigo intentamos afondar nos mecanismos utilizados pola sociedade galega, neste curto período de case vinte anos, para experimentar tal transforma-

---

<sup>1</sup> No ano 1796 foron interceptados pola Inquisición da Coruña 600 abanos, que chegaran ao porto procedentes de Baiona (Francia) e que foran remitidos ao comerciante coruñés Felipe de Pola. Algúns traían láminas “bastante indecentes y escandalosas” e outros traían “inscripciones alusivas a la libertad y su constitución”.

ción. É unha historia de lóxicas ocultacións para fuxir das gadoupas inquisitoriais, de protagonistas anónimos, de avances e retrocesos, que ás veces fan difícil trazar o discurso de cambio. Con estas cautelas escribimos este artigo.

## 1. GALICIA, MODELO DA SOCIEDADE TRADICIONAL

No século XVIII Galicia reproducía, en escala reducida, o modelo español dunha sociedade estancada (agás a periferia mediterránea) ou escasamente evolucionada, densamente codificada por leis, usos e costumes que fixaban o paradigma e modelo de vida e na que a alianza entre o Altar e o Trono funcionaba en forma case perfecta.

Cunha poboación cun predominio avasalador do sector rural<sup>2</sup> e, consecuentemente, sen a capacidade de modernización que, en principio, garante a sociedade urbana, Galicia era o marco axeitado dunha sociedade tradicional, facilmente controlable, e na que algúns espasmos sociais, de difícil etioloxía, como os motíns de Ulloa (1790) ou de Sargadelos (1798), que quedaron illados e sen continuidade, poñían de manifesto, en forma moi clara, a eficacia dos mecanismos coercitivos.

O obxectivo principal daquel modelo de sociedade era a súa reprodución, no posible, sen cambio ningún.

O eixo central do sistema constituíao o poder absoluto do monarca e, inseparable deste concepto, a alianza entre o Altar e o Trono. A doutrina sobre o poder monárquico experimentou en España unha involución no século XVIII coincidindo cos ataques que recibe a institución monárquica en Francia e Centroeuropa, bastante antes da Revolución. E é principalmente o pensamento eclesiástico quen se pon ao servizo da monarquía elaborando un discurso, sen matices, en favor do absolutismo rexio en clara contradición coa mellor tradición xurídica

---

<sup>2</sup> No censo de 1787 consta que Galicia tiña 1.345.803 habitantes e só tres cidades alcanzaban unha poboación de máis de 10.000 habitantes (Ferrol, Santiago e A Coruña), o que significa o 4% da poboación de Galicia. Con máis de 4000 habitantes estaban, ademais das tres citadas, Mondoñedo, Lugo e Pontevedra, é dicir, o 4,9%. E incluíndo as poboacións de máis de 3000 habitantes (Betanzos, Tui, Padrón, Marín, Vigo e mais Ourense, que non chegaba aos 3000), teríamos que a sociedade urbana só alcanzaba o 6,2% de toda a poboación galega. Cf. a introdución de A. Eiras Roel na súa obra: *Santiago de Compostela. 1752. Según Las Respuestas Generales del Catastro de Ensenada*, Madrid, Tabapress, 1990.

da Igrexa representada por Suárez, Vitoria, Castro etc. Un poder sagrado que converte o Rei en “ministro de Dios en la tierra”, en “Vicediós”<sup>3</sup> ao que temos que obedecer aínda que governe mal, como Cristo obedeceu a Pilatos a pesar de que se equivocaba<sup>4</sup>.

A doutrina de Jamin sobre a monarquía era unha síntese ben lograda do pensamento reaccionario anterior:

La Iglesia está en el Estado, y el Estado en la Iglesia, el pastor con su rebaño debe obedecer a las leyes del Estado en lo temporal y el Rey con su pueblo, debe obedecer a las leyes de la Iglesia en lo espiritual [...]

porque “todo es recíproco entre la Iglesia y el Estado”. Deus, que é a orixe de toda potestade no mundo,

[...] ha querido que entre las dos autoridades pudieran ayudarse y sostenerse recíprocamente [...]. Si las dos están de acuerdo, el mundo está bien gobernado.

Por conseguinte, non hai no mundo dous poderes senón un, o único poder de Deus, pero que se exerce a través de dúas potestades, a espiritual e a temporal, que desta forma actúan vicariamente en nome do propio Deus<sup>5</sup>. De aquí que o sometemento e a obediencia ao Rei non sexa máis que sometemento e obediencia a Deus.

<sup>3</sup> Expresións que corresponden ao teólogo político frei Rafael de Vélez. Cf. Barreiro Fernández, X. R., “Ideario político-religioso de Rafael de Vélez, obispo de Ceuta y arzobispo de Santiago (1770-1850)”, *Hispania Sacra XXV* (1972), pp. 12-24.

<sup>4</sup> Jamin, Nicolás, *Antídoto contra el veneno de la incredulidad, y de la herejía*, Madrid, 1778, traducida por Jacinto de la Barrera. Nesta obra aparece unha síntese exacta deste pensamento ultramonárquico. A súa influencia no pensamento absolutista foi enorme, incluso entre os bispos, fundamentalmente pola enxeñosa composición que amosaba. En poucas palabras expoñía os seus pensamentos sobre cada unha das materias (en letra grande) e a continuación citaba os fundamentos de cada pensamento: as Sagradas Escrituras, os Santos Pais da tradición, os textos dos concilios etc. (en letra máis miúda). Os pensamentos centrais do discurso aparecían expostos en forma rotunda, sen a menor vacilación, sen dar entrada a ningunha discusión, como dogmas. O feito de ofrecer ademais os textos de cada pensamento, converteu a súa obra nun manual moi práctico para os sermóns e para a redacción de pastorais. Nesta obra, o realismo alcanza as máis altas cotas e conduce, habilmente, aos lectores á seguinte conclusión: os ataques á monarquía absoluta agochan outro obxectivo moito máis grave: a demolición da Igrexa, que neste intre se apoia no poder monárquico. Eliminados estes dous obxectivos, quedará o campo libre para a incredulidade e a herexía.

<sup>5</sup> Jamin, N., *Op. cit.*, pp. 176-180.

Esta é a base doutrinal da alianza entre o Altar e o Trono.

Podendo ou non falar da debilidade da administración periférica da monarquía no século XVIII<sup>6</sup>, o que parece evidente é que hai un reparto de funcións, correspondéndolle á Igrexa a lexitimación do discurso monárquico, a fixación dunha moral pública, e, en definitiva, o control social a través da súa rede clerical, que chegaba ata os recantos máis descoñecidos do territorio galego a través do aparato represivo que había en cada diocese e, finalmente, a través da Inquisición.

A Igrexa galega era moi poderosa: posuía o 52% de toda a riqueza rústica galega, percibía dous terzos do caudal rendeiro que se pagaba en Galicia, o seu poder señorial afectaba a cinco das sete cidades, ao 42% das vilas e ao 55% das freguesías<sup>7</sup>, sen contar coas rendas do voto de Santiago que anualmente percibía a Igrexa de Santiago e que investigou a fondo e con precisión a profesora O. Rei Castelao.

Este poder non se circunscibía, como é evidente polos datos que acabamos de proporcionar, ao ámbito espiritual. Era un poder económico e social que puxo a disposición da monarquía para asegurar o pacto radical establecido entre os dous poderes.

A Igrexa penetrou coa súa doutrina e, sobre todo, coa súa moral nas familias. Reforzou a autoridade paterna minorando paralelamente o rol da muller, sempre valorada con suspicacia pola clerecía celibata por veren nela o reflexo afastado dunha Eva pola que entrou o pecado no mundo. Posiblemente o reforzamento da autoridade paterna (pola que a muller pasaba da tiranía do pai á tiranía do marido en canto casaba) non era máis que unha estratexia política

[...] que buscaba imponer por la fuerza de la ley un modelo patriarcal y jerárquico de autoridad, consolidando la figura del Rey como jefe indiscutible del gobierno y protegiendo la figura del pater familias como rector de la unidad familiar<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Saavedra, P., “Poder e sociedade na Galicia do Padre Sarmiento”, en *O Padre Sarmiento e o seu tempo. Actas do Congreso Internacional do Tricentenario de Fr. Martín Sarmiento (1695-1995)*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega/Universidade, 1997, t. I, pp. 75-83.

<sup>7</sup> Saavedra, P., “La Iglesia Gallega”, en Villares Paz, R. (dir.), *Historia de Galicia*, Vigo, Faro de Vigo, 1991, pp. 577-596.

<sup>8</sup> Saavedra, P. e Sobrado Correa, H., *El siglo de las Luces. Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Ed. Síntesis, 2004, p. 194.

Moi vinculada a esta concepción estaba a zafia visión do ideal da masculinidade que noutros tempos fixera grande e vitoriosa a España e que agora a debilitaba co seu efeminamento (outra referencia léxica pero sobre todo conceptual referida á muller). Non me resisto a reproducir este texto de finais do século XVII, compendio das necidades que se predicaban nos púlpitos:

En otros tiempos (no ha muchos años) la nación española, con dexarse ver, se hacía temer y respetar: se daba un hombre una buelta con el vigote a la oreja y se ataba el extremo de la barba en la pretina y más miedo causaban con echar la mano a la barba que oy con sacar la espada. ¡O tiempos!, ¡o nación Española!, ¿quien te ha fascinado?, ¿quien ha hecho que degeneres de tu antiguo lustre y valor? No se que responda. Desde que ay chocolate en España se afeminaron los hombres, se deslizaron las mujeres y aún lo más perfecto empezó a relajarse. Confieso que lloro al ver tantas culpas y este abuso de la profanidad irremediable y ha llegado a tan exorbitante extremo la compostura en los hombres, que yo sé, que visitado un médico a un enfermo, le halló con tantas cintas y compostura en la cama que juzgó era mujer<sup>9</sup>.

Foi a Igrexa quen impuxo a necesidade de que os fillos solicitasen licenza dos pais para poderen contraer sponsais e matrimonio e fíxoo en forma tan insistente que o non facelo ou resistirse á decisión do pai non anulaba o matrimonio<sup>10</sup> pero era motivo para declaralo ilícito, ilicitude que comportaba non só consecuencias económicas como o desherdamento, senón tamén o descreto social.

O tema foi obxecto de investigacións recentes<sup>11</sup>, pero sempre dende a perspectiva civil, especialmente dende a aparición da Real Pragmática de Carlos III do

<sup>9</sup> Frei Antonio de Ezcaray, predicador de S. M., *Voces del dolor, nacidas de la multitud de pecados que se cometen por los trajes profanos, afeites, escotados e culpables ornatos [...]*, Sevilla, 1691, p. 22.

<sup>10</sup> As dúbidas doutrinais que había sobre a nulidade dos matrimonios celebrados sen o consentimento dos pais foron resoltas polo Concilio de Trento na Ses. 24, cap. 1. Decisión motivada porque algunhas seitas protestantes o declaraban nulo.

<sup>11</sup> Fernández Pérez, P., “El declinar del patriarcalismo en España. Estado y familia en la transición del Antiguo Régimen a la edad contemporánea”, en Casey, J. e Hernández, J. (eds.), *Familia, parentesco y linaje*, Murcia, Univ. de Murcia, 1997, pp. 379-394. Case sempre se insiste na lexislación civil deixando un flanco aberto de maior importancia como é o da teoloxía moral, que é a que ilustraba a mente dos clérigos e a que lles daba pautas de comportamento neste e noutros puntos. En principio, o Estado deixou nas mans da Igrexa a catequética sobre o matrimonio e só en contados casos o rei se pronunciou sobre a cuestión, mentres que a catequización da Igrexa foi constante e sempre a mesma durante o século XVIII, antes e despois da publicación da Real Pragmática de 1776.

23 de marzo de 1776<sup>12</sup> na que se prohibía o matrimonio “sin esperar el consejo y consentimiento paterno” e someténdose os que vulneraban a lei ás penas seguintes:

[...] así los que lo contraxeren, como los hijos y descendientes que provinieren de tal matrimonio, quedarán inhábiles y privados de todos los efectos civiles, como son el derecho a pedir dote o legítimas y de suceder como herederos forzosos y necesarios en los bienes libres que pudieran corresponderles por herencia de sus padres o abuelos.

Está claro que o que determina a Pragmática era “el abuso de contraer matrimonios desiguales”, o que significaba un principio de desorde civil xa que cada un tiña o seu rol na sociedade e este non podía alterarse por vía matrimonial. A liberdade constituía un principio disgregador da xerarquía social.

Esa era tamén a razón da doutrina eclesiástica que, aínda recoñecendo a validez do contrato feito sen consentimiento dos pais, advertía que o párroco non podía, sen licenza do bispo, asistir á celebración do matrimonio nestas circunstancias, e que os contraentes cometían pecado mortal, polo que non podían recibir no acto os sacramentos<sup>13</sup>. Billuart, un dos máis acreditados moralistas da Igrexa, afirmaba que contraer matrimonio sen o consentimiento paterno ou o da persoa que o substituíse era un acto “gravísimamente ilícito”<sup>14</sup>.

Todas estas medidas non só tiñan como obxectivo evitarlles aos fillos futuras consecuencias; o obxectivo principal era asegurarlle ao pai o exercicio dun poder patriarcal, no seo da familia, garantir a igualdade de bens e fortunas dos contraentes ou conseguir que os fillos aceptasen os amaños feitos polos pais, sen ter en conta máis que a riqueza e o honor, e non a vontade dos fillos.

Baixo a especie de que o matrimonio é un sacramento, a Igrexa penetra na intimidade da familia e das persoas nun dos actos máis persoais da vida.

---

<sup>12</sup> *Novísima Recop.* Libro X, tit. 2, lei 9.

<sup>13</sup> Genetto, F., *Theologia Moralis*, t. II, pars II, Matriti, 1871, p. 205-206.

<sup>14</sup> Billuart, C. R., *Summa S. Thomae... sive Cursus Theologiae*, Pars Tertia, Tractatus de matrimonio, art. VI, pp. 583-584. Pola súa parte Afonso de Ligorio, considerado o príncipe dos moralistas, ofrece unha elaborada casuística e nalgúns casos interpreta que se a oposición dos pais é razoada e xusta porque hai unha grande diferenza de clases entre os contraentes e de condutas, podería tratarse dun matrimonio inválido porque, en hipótese, unha das partes contraentes estaría incapacitada pola súa mala conduta ou porque contrae matrimonio con dolo. Cf. Alphonso de Ligorio, *Theologia Moralis*, t. II, Matriti, 1797, pp. 19 e ss.



Manter o equilibrio social foi outra das responsabilidades da Igrexa galega. Era necesario que cada un se sometese ao rol fixado pola Providencia no corpo social. Nun sermón predicado en Lugo, o bispo Armañá<sup>15</sup> expuxo claramente esta doutrina:

En este orden tan sabio, tan suave, ha distribuido Dios las varias clases de los hombres, dando a cada uno aquella suerte y aquel destino que nos conduce al fin general de la humana sociedad [...]. A unos les ha hecho ricos para socorrer a los pobres, a otros los ha hecho pobres para solicitar el socorro de los ricos; en aquellos ha querido ejercer la liberalidad, la caridad; en estos la paciencia, la santa resignación.

A requirimento do monarca Carlos III, as ordes monásticas de Galicia fundaron unha serie de escolas para os fillos dos labregos. O mosteiro de Oseira construíu unha escola cun internado para corenta fillos dos colonos do propio mosteiro. Velaquí a filosofía social desta fundación. Durante tres anos aprenderían:

[...] la doctrina cristiana, la lengua castellana, a leer y escribir, pero no la gramática ni otra facultad, de modo que con esta enseñanza sean restituidos a sus padres a la edad de diez o doce años, que es la competente para que puedan aplicarse a la agricultura o a las artes y oficios; y a fin de que no se aparten de esta inclinación y no extrañen después la vida de sus casas, se ha prevenido sabiamente que el vestido de los niños en la escuela sea aseado, pero basto y humilde, sin distintivo alguno cual corresponde a hijos de labradores y que su alimento sea el común de las personas de su clase<sup>16</sup>.

En definitiva, asegurar o equilibrio social mantendo a cada un no status asignado pola Providencia.

Os misioneiros que predicaban nas vilas e nas parroquias rurais de Galicia fomentaban non unha *devotio* racionalizada senón o fanatismo. Para iso non dubidaban en recorrer á falsa milagrería e á superstición para crear unha expectación irracional, que era a atmosfera axeitada para sementar as ideas máis reaccionarias

<sup>15</sup> O sermón non foi publicado ata 1818, pero foi pronunciado varios anos antes. Cf. Armañá, *Sermones*, II, Madrid, 1818, p. 446.

<sup>16</sup> Tomado de Antón Costa Rico, *Historia da educación e da cultura en Galicia*, Vigo, Eds. Xerais, 2004, p. 582.

sobre o poder político e máis interesadas sobre o predominio do poder eclesiástico. Nada saberíamos destas misións se non tivesen os propios misioneiros, ás veces, o descaro de publicalas, coas consabidas licenzas das autoridades eclesiásticas que, desta maneira, se facían cómplices da fraude.

O carmelita P. Colmenero, que percorreu Galicia entre 1744 e 1751, deixounos o testemuño dos éxitos misionais, adobiados cunha serie de milagres<sup>17</sup>. Aseguraba o P. Colmenero que cantos levasen posto o escapulario da Virxe do Carme estaban defendidos contra o lume e a auga, porque “muros y casas se han arruinado a impulsos de horrosos huracanes y habiendo caído sobre los que vestían el santo escapulario, salieron [indemnes] por virtud de esa preciosa prenda”<sup>18</sup>. Conta tamén que en San Miguel de Padreda (Ourense) morrera no ano 1746 unha nena, filla de Blas Carnero, pero que alguén tivo a feliz idea de poñerlle o escapulario do Carme e a nena resucitou dicindo “yo he muerto y vuelvo a la vida por intercesión de la Virgen Santísima del Carmelo”<sup>19</sup>. En San Pedro de Lema (Arzúa), en 1745, estaba esfollando o millo María López e esvaroulle da man unha cana de millo e un ollo quedoulle colgado “sobre la mexilla”, pero puxéronlle o escapulario e o ollo volveu ao seu sitio<sup>20</sup>. A eficacia do escapulario era tal que tamén beneficiaba os animais: na Pobra do Deán (A Coruña), un “cerdudo” que estaba xa cebado para a matanza enfermou repentinamente e estaba para morrer cando o sancristán Diego González lle aconsellou á familia que lle puxesen o escapulario e “así prontamente se levanto el cerdo bueno y sano”<sup>21</sup>.

A pesar de que a Igrexa exercía en forma continua a presión social sobre as familias e as persoas, a educación e as colectividades, sempre cabía a posibilidade de rebelións individualizadas e de infractores da orde establecida. Para esas situacións os ordinarios ou bispos tiñan un aparato coercitivo eficaz. En cada diocese había un tribunal eclesiástico, presidido polo provisor, no que o fiscal era o per-

---

<sup>17</sup> Colmenero, Francisco, *El Carmelo ilustrado, con favores de la Reyna de los Angeles, con indulgencias y privilegios, con Tropheos y esclarecidas Virtudes de sus Hijos*, Valladolid, 1754.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 235. Maior eficacia demostrou o servo de Deus, Fr. Gerónimo de Corleón, lego franciscano, porque non só dominaba o lume e a auga, senón os catro elementos: terra, auga, aire e lume. Cf. Fr. Francisco de Ajofrín, *Primores de la Divina Gracia manifestados en la admirable vida y portentosos milagros del nuevo taumaturgo de Sicilia, el siervo de Dios Fr. Gerónimo de Corleón, Religioso Lego Capuchino*, Madrid, 1775 (2ª ed.), pp. 225-239.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 290-291.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 270-271.

soeiro máis temido, con alguacís e cun cárcere episcopal. Non só se xulgaban neste tribunal as causas espirituais senón todas as que rozaban os dereitos da Igrexa.

Ademais os bispos podían exercer o seu poder de interdicción (pechando unha igrexa ou lugar sagrado), de suspensión (para os clérigos) e de excomunión, palabra que causaba pavor no pobo<sup>22</sup>.

Finalmente estaba a Inquisición, que se foi especializando en determinados “delitos”: bigamia, sodomía, superstición, cregos solicitantes e, sobre todo, a persecución das ideas e dos escritos heterodoxos ou simplemente discrepantes da doutrina católica.

Unha aproximación estatística sobre as 198 causas abertas no século XVIII<sup>23</sup> pola Inquisición pon de manifesto que o 58% destas se refire a temas de opinión ou de heterodoxia (ler e reter libros prohibidos, defender na Universidade ou en actos colexiais teses ou proposicións non axustadas á ortodoxia, conversas nas que se coaban erros teolóxicos, ter ou transmitir obras referentes á Revolución francesa etc.), reveladoras todas elas da atención prestada á penetración de novas ideas e á defensa da tradicional doutrina católica. O resto das actuacións da Inquisición teñen como obxectivo a persecución de condutas delituosas, especialmente os delitos de bigamia e de solicitación en confesión.

Todo estaba controlado, sometido á disciplina da Igrexa e supervisado por esta: os vestidos das mulleres<sup>24</sup>, os adornos<sup>25</sup>, as comedias, os xogos, as lecturas,

<sup>22</sup> A excomunión máis coñecida en Galicia era a *pauliña*, que na práctica equivalía á excomunión. Pero había unha acepción estritamente canónica. Aplicábase cando se trataba de recuperar bens legados testamentariamente pero que, por fraude ou ocultamento, non chegaran de feito a mans dos destinatarios. Se non había probas xurídicas para recuperar estes bens, entón o demandante solicitaba do Provisor un decreto de excomunión contra todos aqueles que, coñecendo o destino fraudulento que se lle dera á herdanza, se negasen a testemuñar. O Provisor estendía entón unha excomunión e esta tiña que ser lida un domingo durante a misa parroquial. A lectura ía acompañada dunha liturxia complexa creada para causar terror entre o pobo. Nos días seguintes presentábanse os escribáns e recollían a información que lles proporcionaban os veciños. Desta forma e xa cos testemuños dos veciños procedíase a abrir un proceso. A excomunión, pois, só era unha ameaza para cumprir o obxectivo de clarear o destino dos bens.

<sup>23</sup> Fixemos a estatística seguindo os expedientes que se conservan no Archivo Histórico Nacional, Sección Inquisición.

<sup>24</sup> Referíndose á compostura das mulleres o xa citado P. Ezcaray escribiu: “que si las doncellas por no afeytarse han de perder casamiento, que lo pierdan y no se afeyten, porque menos inconveniente es perder casamiento, que perder su alma”, *Voces del dolor [...]*, p. 54.

<sup>25</sup> “Qué mas pervertirse y destruirse la naturaleza, que hazerse una mujer una llaga en las orejas para colgar las arracadas”, Ezcaray, *Voces del dolor [...]*, p. 93.

os estudos e ata o propio calendario agrícola, que viña fixado por un santo<sup>26</sup>, de maneira que o mundo rural galego era coma un espazo sagrado, e por iso, só controlado pola Igrexa. O control da Igrexa e o control do Estado fixeron de Galicia un territorio amansado no que as voces discrepantes tiñan que buscar outros ceos máis propicios.

## 2. A EPIDÉRMICA INFLUENCIA DA ILUSTRACIÓN

Coincide o período que estudamos coas derradeiras manifestacións do movemento ilustrado e a pregunta é obrigada: ¿por que a Ilustración galega foi incapaz de darlle ao país o pulo rexenerador que precisaba?

### 2.1. As bases filosóficas da Ilustración española e galega

É o momento do “descubrimento” da Razón como contraposición á tradición, entendida esta como o repertorio de saberes falsos cos que se pretendía explicar a realidade. A Razón é a lei universal, é a harmonía preestablecida no cosmos, que a razón humana ten que coñecer para interpretar axeitadamente o mundo e para propiciar un desenvolvemento harmónico das leis insitas na propia natureza.

O descubrimento da Razón como lei universal non produciu na Ilustración española nin na galega unha contraposición entre Fe e Razón, como sucedeu en Francia e en Centroeuropa. Aquí foi interpretada a razón humana como un privilexio que Deus concedeu á persoa para descubrir as leis naturais. Desta maneira a razón humana ten unha función instrumental en canto que serve para interpretar o mundo.

Non hai contraposición entre Fe e Razón porque a razón humana tamén se integra no plan de racionalidade programado *ab aeterno* pola divindade ao crear o mundo.

De aquí a necesidade de aplicar a intelixencia á natureza para dominala, exercicio que ten que facerse cientificamente, é dicir, con rigor lóxico e sistemático, eliminando as crenzas supersticiosas e milagreiras coas que a tradición pretendía explicar, por vía de crenza e non de ciencia, unha realidade incontrolada.

---

<sup>26</sup> No refraneiro popular galego é constante a referencia dos tempos agrícolas aos santos. Cf. Barreiro Fernández, X. R., *Historia contemporánea de Galicia*, t. IV, A Coruña, Ed. Gamma, 1984, pp. 156-161.

Isto explica o xigantesco esforzo dos ilustrados por estender a ciencia por medio de institucións, revistas e libros. Unha ciencia que non debía ser discursiva senón útil porque, como dicía Campomanes, “me parece más útil al género humano la invención de las agujas de coser que la Lógica de Aristóteles y un gran número de sus comentadores, los cuales han sido en España más comunes que las fábricas de agujas”<sup>27</sup>.

A ciencia non só afecta á intelixencia senón tamén á vontade e aos hábitos da persoa, en definitiva á *educación*, porque, como dicía Aranguren, “los ilustrados estaban convencidos de que el hombre solamente por ignorancia [...] es malo”<sup>28</sup>.

O sometemento da razón humana á Razón, que escamotea a tensión dialéctica que si se produce noutras ilustracións europeas, impediou un afondamento máis radical da antropoloxía ilustrada e explica que, sorprendentemente, nin un só ilustrado galego nin unha soa das súas obras fose perseguida pola Inquisición<sup>29</sup>.

## 2.2. Os eixes da Ilustración galega

Como consecuentes fisiócratas optan prioritariamente pola racionalización da infraestrutura agraria, que consistía en respectar o exercicio das propias leis económicas eliminando os obstáculos (case sempre legais) que impedían o exercicio desas leis naturais. Pero ó chegarmos a este punto agroman todas as contradicións da Ilustración galega. En canto se trataba de estudar as reformas concretas a realizar por vía lexislativa entrábase nunha contradición con intereses dos propios afectados por esas reformas.

Para Luís Vicente Pereira, Francisco de Castro e Lucas Labrada a reforma pasaba inevitablemente pola liquidación dos morgados e a consecuente desamortización das terras. Pero a crítica ás vinculacións non xera, porén, as conseguíntes posturas en favor dunha inmediata supresión das mesmas, porque, como sinala Pereira, “no estamos en estado de cortar de raíz tan grave daño, suprimiendo enteramente los mayorazgos”.

<sup>27</sup> Campomanes, P., *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*, Madrid, 1775, p. 35.

<sup>28</sup> Aranguren, J. L., *Moral y Sociedad*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1967, p. 18.

<sup>29</sup> O proceso ao ilustrado Cónsul Jove iniciouse pola defensa de determinadas posicións, pero complicouse ante unha denuncia por estafa procedente de Asturias. Archivo Histórico Nacional, Sección Inquisición, 1788, leg. 3726, núm. 123.

O feito de que o Expediente da Reforma Agraria, propiciado polo goberno, durara 25 anos e que finalmente non tivera eficacia legal ningunha, revela os fortísimos intereses que estaban en xogo<sup>30</sup>.

Outro tema moi controvertido foi o da renovación ou non dos foros, unha vez fenecido o prazo da súa constitución. Tampouco aquí atopamos unanimidade: mentres que para Francisco Castro, cóengo, a renovación debe ser forzosa e inmediata, para o P. Sarmiento non debía aceptarse a renovación foral e os bens aforados deberían reverter aos propietarios do directo. Sarmiento era monxe bieito e os mosteiros clamaban contra a renovación foral.

Outro eixo da Ilustración foi a adaptación da industria á poboación rural, porque, como escribía Campomanes:

[...] la agricultura sin artes [industriais] es lánguida, porque la mujer, las hijas y los niños de un labrador, donde no se ocupan en las fábricas, son una carga, aunque indispensable, que abrumba al jornalero y enflaquece al labrador más acomodado.

Os nosos ilustrados fomentaron a produción téxtil, que requiría sobre todo traballo feminino. As institucións creadas (Real Consulado da Coruña e as Sociedades Económicas de Santiago e Lugo) pularon pola importación de sementes do liño, pola importación de cânabo e a introdución de novas técnicas de manufacturación.

Tamén os curtidos reclamaron a atención dos ilustrados. O cóengo de Santiago Pedro Antonio Sánchez redactou unha memoria dirixida ao Rei expoñendo as grandes vantaxes que para o campesiño galego tiña dedicarse subsidiariamente ao curtido,

[...] porque el trabajo que se emplea en el curtido nada embaraza al labrador para que se emplee en las labores del campo: los ratos lluviosos, las horas en que hace mucho calor, la noche misma, son tiempo oportuno para dedicarse a esta ocupación.

O benemérito cóengo sabía que as vantaxes económicas que podía proporcionar o traballo nos curtidos quedaban minoradas pola perda de valoración social

---

<sup>30</sup> Anes, G., *Economía e "Ilustración" en la España del siglo XVIII*, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 95-135.

por tratarse dun oficio vil. Na súa *Memoria*, Pedro Antonio Sánchez protestaba enerxicamente contra esta situación:

Un labrador que se emplee en el curtido deberá, por el mismo hecho, contar que quedará envilecido para siempre, [...] y así debe persuadirse que ninguno [dos descendentes] será admitido a los empleos públicos ni a los del ministerio eclesiástico [...]. Todavía hay más: este hombre deberá desde luego desconfiar de dar estado a sus hijos. Los labradores, los demás artesanos, se creerían envilecidos si sus hijos hiciesen un enlace [...].

Parece ser que esta *Memoria*, que foi apoiada pola Sociedade Matritense e contaba co favor de Campomanes, decidiu que Carlos III asinara a Real Cédula do 18 de marzo de 1783 pola que se declaraba que os oficios de curtidor, ferreiro, xastre, zapateiro, carpinteiro e outros “son honestos y honrados, y que el uso de ellos no envilece la familia, ni la persona del que los ejerce ni la inhabilita para obtener los empleos municipales”.

O indubidable beneficio que esta Real Cédula proporcionaba a determinados oficios pon de manifesto, unha vez máis, a radical limitación dos proxectos ilustrados. A Ilustración elevaba, por vía de privilexio, a condición social dos que se ocupaban e traballaban en oficios que ata aquel momento eran considerados viles, pero seguía manténdose a cualificación de oficios viles e oficios honrados. Por conseguinte, a Ilustración foi incapaz de igualar a todas as persoas. Conseguríao o liberalismo ao elevar a todos á condición de cidadáns.

### 2.3. Os ilustrados e a defensa de Galicia

Un dos aspectos máis novidosos da Ilustración foi a atención e mesmo a paixón que algúns puxeron cando escribiron sobre Galicia. Os máis destacados foron Sarmiento, o P. Sobreira, José Cornide, Somoza de Monsorú, Lucas Labrada. Dentro dunha polisemia pouco precisa, Galicia aparece nestes autores como “patria”, “nación”, “reino”, “tierra”, amosando a vivencia da súa galeguidade.

Porén, cómpre afinar tanto a utilización destas expresións como a defensa que se fai da riqueza de Galicia fronte ao aparente despoxo que destas riquezas fan os foráneos e moi especialmente os cataláns.

Polo que respecta ao primeiro punto sería errónea a interpretación de que estamos ante un primeiro referente identitario de carácter político. Neste senso facemos nosa a interpretación de Xusto Beramendi:

Os contidos conceptuais eran sempre obrigadamente anacionais no sentido actual da expresión *nacional*, isto é, no sentido referido a nación en canto suxeito colectivo de soberanía lexítima, pola simple razón de que tal suxeito aínda non fora concibido e menos en España. Con todo, se atendemos ao conxunto do discurso colectivo observamos que, aínda nesa confusión, a entidade *España* tende a ser o referente principal no político, mentres que a entidade *Galicia* o é no social e no económico, pero fica relegada a un segundo plano no político. E se atendemos ao conxunto do seu discurso, parece claro que os fundadores das Sociedades económicas de Santiago e Lugo participaban do mesmo patriotismo español protonacionalista cá totalidade dos ilustrados dos territorios metropolitanos da monarquía, o que non lle impedía, nun caso máis de dobre lealdade, asumir a personalidade específica de Galicia nos planos étnico, histórico e socioeconómico e procurar a defensa dos seus intereses privados<sup>31</sup>.

Polo que respecta á segunda cuestión, lembremos que a penetración catalá foi percibida por Cornide, Somoza de Monsorú, Sarmiento e algún outro autor como unha inxusta colonización e determinante da espoliación da riqueza galega<sup>32</sup>. E así escribe Cornide:

Y he aquí, se presentan los industriosos catalanes, esos holandeses del Mediodía, que vinculan su subsistencia en los productos de su industria, esos hombres especuladores, cuyas operaciones dirige solo el interés y derramándose en varias colonias de pescadores y traficantes por la costa, ocupan hasta la más pequeña ensenada, emprenden la ruina de su pesca, trastornan el comercio de sus naturales, dexándolos en una sujeción precaria<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Beramendi, J., “Modulacións galegas do reformismo ilustrado”, en *Real Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago de Compostela (1784-2006)*, Santiago de Compostela, Fundación Caixa Galicia, 2006, p. 61.

<sup>32</sup> Alonso Álvarez, L., *Industrialización y conflictos sociales en la Galicia del Antiguo Régimen (1750-1830)*, Madrid, Akal, 1977.

<sup>33</sup> Cornide, J., *Memoria sobre la pesca de la sardina en las costas de Galicia*, Madrid, 1774, pp. 59-60.



Pola súa parte, Somoza de Monsorú<sup>34</sup> cualifica como un dos estorbos da riqueza de Galicia “la pesca de los catalanes en Galicia y la franqueza y método con que la ejecutan”<sup>35</sup> e o P. Sarmiento denuncia que os mariñeiros galegos “están padecendo las tiranías de los que inundaron a Galicia, para arrasar las semillas de la pesca sin que haya quien los refrene”.

Esta alporizada defensa da riqueza de Galicia e a consecuente denuncia da espoliación que sofre apóiase nunha falsa concepción da riqueza, que revela que ningún deles lera a A. Smith. Para eles a riqueza era un valor fixo, unha especie de torta a repartir, e cada un tiña que defender o seu quiñón fronte aos demais.

Se ben é certo que hai unha defensa dos intereses de Galicia, o que pon de manifesto a súa galeguidade, non é menos certo que hai no fondo unha concepción precientífica sobre a riqueza que pon de manifesto a súa desinformación.

#### **2.4. Ilustración e política: un reformismo superficial**

O que define a Ilustración española e galega e definitivamente as separa da Ilustración europea é a concepción do poder político.

Para os ilustrados a concepción estamental da sociedade era algo inamovible e respondía ás esixencias da propia natureza que nos sitúa en status diferentes. Pero a sociedade estamental require para o seu funcionamento do poder absoluto do monarca. Por iso os ilustrados enfatizaron o poder da monarquía, eixe de todo cambio, de toda modernización e que contaba, ademais, co fanatismo popular. Así o di, con non poucas doses de cinismo, o ilustrado e protoliberal León del Arroyal:

Para el logro de las grandes cosas es necesario aprovecharnos del fanatismo de los hombres. En nuestro populacho está tan válido aquello de que el Rey es señor absoluto de la vida, las haciendas y el honor, que el ponerlo en duda se tiene por especie de sacrilegio y he aquí el nervio principal de la reforma. Yo bien sé que el poder omnímodo del monarca expone la

<sup>34</sup> Somoza de Monsorú, F., *Estorvos i remedios de la Riqueza de Galicia: Discurso político legal*, Santiago de Compostela, 1775, pp. 58-70, 2 vols.

<sup>35</sup> Véxase o estudo preliminar de X. R. Barreiro Fernández á obra de Somoza de Monsorú en *Estorvos y remedios de la riqueza en Galicia*, Santiago de Compostela, Escola Galega da Administración Pública, 1995, pp. 9-48.

monarquía a los males más terribles, pero también conozco que los males envejecidos solo poden ser curados por el poder omnímodo<sup>36</sup>.

O que para León de Arroyal non é máis que unha estratexia e unha utilización utilitaria do poder político, para a maior parte dos ilustrados era sinxelamente un dogma político.

O monarca é, para Somoza de Monsorío, o referente simbólico de todo o Estado, obxecto de veneración, fonte de toda xustiza. O monarca actual é “tan generoso y grande que solo suspira por la común fortuna”, capaz de “minorar su propio fausto y grandeza” para aliviar os súbditos; non só é capaz de “ideas gloriosas”, basta que apoie unha determinación “para merecer el carácter de justa”. En definitiva, o Rei é “vicario de Dios” e participa neste mundo, xunto co Pontífice, do poder divino<sup>37</sup>.

O poder monárquico en España comparte funcións de goberno coa Igrexa nunha alianza frutífera entre Altar e Trono. Non atopamos na Ilustración galega a menor crítica nin a este pacto nin ao exercicio do poder por parte da Igrexa. Podemos advertir que nalgúns ilustrados (por exemplo en X. Marcos Bernardo de Quirós) hai unha crítica ao excesivo poder da Igrexa porque secularmente foi asumindo funcións que correspondían ao Monarca e agora estiman que deben ser recuperadas pola monarquía, pero son críticas que non alteran a concepción do poder na sociedade e que afectan só ao reparto das funcións<sup>38</sup> e ao revés: hai tamén ilustrados (como Ros de Medrano) que critican a excesiva participación do poder monárquico na distribución dalgunhas rendas eclesiásticas<sup>39</sup>, pero nunca se pon en discusión a alianza entre as dúas potestades.

Por iso o Santo Oficio foi tan condescendente coa obra dos nosos ilustrados e non tomou providencias contra eles. Todos eran conscientes de que a Ilustración consolidaba a sociedade estamental e o poder absoluto do monarca. Se a Ilustra-

---

<sup>36</sup> Arroyal, León de, *Cartas político-económicas al Conde de Lerena*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968; estudo preliminar de Antonio Elorza.

<sup>37</sup> Cf. Estudo preliminar de Barreiro Fernández, X. R., *Estorbos y remedios de la riqueza en Galicia*, Santiago de Compostela, Escola Galega da Administración Pública, 1995.

<sup>38</sup> Noticias sobre o autor en: Mejjide Pardo, A., *Escritos e autores na Galicia da Ilustración*, A Coruña, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1982, pp. 31-40.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 195-214.

ción francesa desembocou na Revolución francesa a Ilustración española e galega derivou do Despotismo ilustrado.

Non podía ser, pois, aquela Ilustración un instrumento de cambio na sociedade galega, e por iso a súa influencia foi superficial.

### 3. A UNIVERSIDADE ÁBRESE Á SOCIEDADE

Durante boa parte do século XVIII foi a Universidade de Santiago un campo de batalla de loitas domésticas. Coligadas todas as forzas (capitulares, relixiosos, manteístas) contra os colexiais de Fonseca, non pararon ata conseguir a súa derrota<sup>40</sup>. Logo entraron en conflito entre si os antigos coligados. Cada elección de reitor convertíase nun proceso violento que non remataba ata que o Consello poñía orde. É dicir, a universidade vivía para ela mesma, nun ensimesmamento suicida.

Todo comeza a cambiar cando no curso 1788-1789 foi nomeado catedrático de Física D. Francisco de Neira, quen, sendo xa profesor de medicina na Universidade, decidiu formarse en París e Edimburgo, licenciarse e doutorarse en física para poder ocupar unha cátedra, de menor rango que as outras, co obxectivo de introducir en Santiago a ciencia experimental<sup>41</sup>. A partir do seu ensino desprázase a conflictividade: agora xa non son os intereses das distintas familias institucionais o motivo do conflito senón a posición que cada membro do claustro adopta sobre a metodoloxía a empregar no ensino e sobre a ciencia que a universidade debe transmitir.

Tras longos e apaixonados debates sobre a física, as matemáticas, a filosofía aristotélica e o ensino da teoloxía hai non só unha radical oposición sobre a ciencia senón tamén formulacións revisionistas sobre o papel da propia universidade e da formación que debe prestar aos alumnos.

Canso de loitar contra os intransixentes da tradición, Neira marcha para Madrid en 1796? como catedrático do Real Estudio de Medicina Práctica e como médico da familia real, pero aquí quedaron os continuadores da súa obra: José de la Vega, González Varela, o matemático Rodríguez, Pérez Vereá etc.

---

<sup>40</sup> Gasalla Regueiro, P. L. e Saavedra, P., “A Universidade na centuria da Ilustración”, en Barreiro Fernández, X. R. (coord.), *Historia da Universidade de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, Universidade, t. I, 1998, pp. 297-318.

<sup>41</sup> Idem, pp. 398-410.

A minoría contestataria da universidade, que apostaba pola modernización metodolóxica e polo necesario cambio dos plans de estudos de todas as facultades, recibiu un inesperado reforzo coa reincorporación a esta universidade de Pedro Bazán de Mendoza, un líder indiscutible e defensor dun cambio radical da universidade<sup>42</sup>.

Se nun principio este grupo loitou para reformar a universidade, pouco a pouco foi desprazando o discurso: non só había que cambiar a universidade, cumpría cambiar o país, apostando polas ideas revolucionarias.

Constituíronse nunha especie de club que se reunía no despacho de González Varela, no colexio de San Xerome, do que este era vicerreitor. Desta maneira podían manter unha certa discreción, xa que as reunións as facían de noite. Advertido o reitor, o cóengo Andrés Acuña y Malvar pretendeu entorpecer esta actividade co cesamento de González Varela como vicerreitor de San Xerome polo feito de estar casado<sup>43</sup>. Trasládouse entón o grupo á Biblioteca da Universidade, que dirixía un dos seus membros, Francisco Pedrosa, e máis en concreto á peza onde se gardaban os libros prohibidos.

Foise agrandando este grupo que presidía Bazán de Mendoza e do que formaban parte González Varela, Fraguío Sánchez Boado, José de la Vega, Joaquín Patiño, Sobrino Taboada, José Francisco Pedrosa, Agustín Ruiz, Bernardo Bedoya, posiblemente o matemático José Rodríguez, Antonio Gil (irmán do conde de Taboada), Vereá y Aguiar, posiblemente Juan Bautista Camiña, Pérez Vereá etc.

O grupo sabía que eran vixiados polo reitor, que na cidade se facían comentarios nos que eran cualificados de “facciosos” (no senso de constituír unha facción) e de “libertinos” (defensores radicais da liberdade) e que a Inquisición tiña postos os seus ollos nestas reunións. Iso explica o segredo que se impuxeron de non falar en público dos temas que trataban. O reitor nunha denuncia presentada contra Bazán de Mendoza ante o Consello Real (10 de novembro de 1798) acusábo de

---

<sup>42</sup> Natural de Cambados, onde nacera o 22 de xaneiro de 1758. Bacharel en Leis por Santiago en 1776, licenciado en 1781 e doutor en 1782, despois de exercer algunha substitución pasou a Madrid, onde opositou a unha cátedra nos Reales Estudios de San Isidro, que non obtivo. Reincorporouse no ano 1795 á Universidade de Santiago, onde obtivo unha cátedra en Leis.

<sup>43</sup> Na súa defensa enviada ao Consello Real, González Varela di que está casado e por iso “acaso menos expuesto a ciertas distracciones que padecen aún los más bien morigerados” e que a súa muller non vivía no colexio. AUS, Sección Histórica, Leg. 185.

ser o director “de varias juntas celebradas en el Colegio de San Gerónimo [...] en el cuarto del Vicerrector D. José González Varela y en otros sitios” nas que “se proyectaban planes, reformas y representaciones, se determinaba lo que había de resolverse en claustro [...]”, e engadía que era sabedor disto por dúas testemuñas que acudiran a algunha das reunións, é dicir, por espías<sup>44</sup>.

A denuncia non se refire a temas ideolóxicos ou políticos, quizais porque temía sobresaltar o Consello e provocar que este tomase medidas contra el por permitir reunións desta clase na universidade. Pero noutra denuncia presentada pouco despois, cando Bazán pretendeu defender unhas conclusións nas que denunciaba o atraso dos estudos nesta universidade, o reitor xa apuntaba máis lonxe, deducindo que as conclusións que prohibiu eran reveladoras do seu “carácter audaz y descifra cual sería el proyecto de aquellas asambleas dirigidas y sostenidas por él” (por Bazán de Mendoza).

Expulsado do colexio San Xerome, xa dixemos que o grupo seguira reuníndose na sala dos libros prohibidos da biblioteca universitaria. O segredo entre eles debeu ser cumprido fielmente porque nada se sabe daquelas reunións ata o ano 1806 en que a Inquisición intervén. Como non podía acusalos de ter reunións de carácter ideolóxico e político, decidiu o decano da Inquisición tapiar a porta de entrada da sala dos libros prohibidos que daba ao claustro. Desta forma indirecta advertíalles que o Santo Oficio os tiña vixiados<sup>45</sup>.

A proba máis clara de que aquelas reunións tiñan un marcado obxectivo ideolóxico e político é o que sucede a partir de 1808. Os tres membros máis destacados do club (Bazán, González Varela e Fraguío), en canto tiveron noticia de que Carlos IV nomeaba a Murat lugartenente do reino de España, enviáronlle unha felicitación en nome da Universidade de Santiago, o que provocou a súa inmediata expulsión da Universidade.

---

<sup>44</sup> AUS, Sección Histórica, Leg. 185. Na réplica a esta denuncia que Bazán de Mendoza envía ao Consello Real, acusa o reitor de liderar unha facción “que oprime la virtud y el celo de quantos no suscriben servilmente a sus ideas”, que están movidos pola “insaciable hambre del oro” e referíndose a Acuña engade que é un reitor nomeado ilegalmente “a la inmadura edad de veinte y tantos años y sin más positivo ni título literario que el de mero bachiller”.

<sup>45</sup> É moi probable que a decisión da Inquisición de intervir na biblioteca universitaria estivese motivada por unha denuncia presentada polo catedrático D. Felipe Sobrino, un dos asistentes ás reunións, ante o Consello Real en 1806 na que dicía que se fixeran obras na estancia dos libros prohibidos para as reunións de varios profesores que a frecuentaban. AHN, Inquisición, Leg. 3.730/191.

Todos os membros do grupo aparecen en 1808 situados politicamente: o sector máis forte (Bazán, Pedrosa, González Varela, Fraguío, Vega, Bedoya, Vereá y Aguiar, Agustín Ruiz etc.) cos afrancesados e o resto (Patiño, Camiña, o matemático Rodríguez etc.) cos liberais. Uns e outros apostando por un novo réxime político para España.

Antes de 1808 nada escribiron ou publicaron que poida interpretarse como apoio a unha solución revolucionaria para España. Sabían que os vixiaban atentamente e por iso mantiveron un prudente distanciamento público, pero nas súas clases (como aparecerá máis tarde cando foron deputados) defendían ideas novas, amosaban o seu anticlericalismo, e a necesaria limitación do poder eclesiástico. Bazán pretendeu defender publicamente unhas conclusións nas que apoiaba as ideas educativas de Rousseau, conclusións cuxa defensa lle foi prohibida polo reitor.

Ademais das clases que daban nas aulas exercían, sen dúbida, un maxisterio vivo entre a familia e os amigos, é dicir, que as ideas se propagaban naquela pequena cidade de 15.000 habitantes. Parecía vivir Santiago momentos de euforia intelectual. Os libeiros Francisco Varela, Agustina Gómez e Manuel María de Vila foron denunciados no ano 1801 por saltaren as estritas ordes ao teren e venderen obras prohibidas. Cando se fai unha investigación da biblioteca do cóengo Xosé Villarroel Pérez de Baños, denunciado no ano 1800, entre os 752 volumes desta atopáronse varios prohibidos. O párroco de Santo Andrés de Santiago, Maquieira, un dos asistentes ao club que presidía Bazán, foi denunciado por prestar obras de propaganda da Revolución francesa.

As reunións que se celebraban na sede da Sociedade Económica de Amigos do País non eran ben vistas polos ultraconservadores de Santiago e dous nomes aparecían en todas as denuncias: Manuel Freire Castrillón e o clérigo Pedro Quinteiros.

Había, pois, unha certa euforia intelectual en Santiago. Aparentemente todo seguía igual pero un río de vida nova corría subteraneamente por aquel Santiago que iniciaba o século XIX.

Neste contexto Francisco María del Valle Inclán funda *El Catón Compostelano*, en 1800, o primeiro xornal galego<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Con motivo da adquisición pola Xunta de Galicia do único volume completo deste xornal, o Consello da Cultura non só propiciou a súa reedición no ano 2000, senón tamén a publicación dunha serie de traballos coordinados por Xosé López García baixo o título de *El Catón Compostelano. Estudios*.

Nunca saberemos por que Francisco María del Valle Inclán decidiu fundar este xornal. Xubilado da súa cátedra na Universidade, afastado das preocupacións cotiás, posiblemente entendeu que acumulara a suficiente ciencia e experiencia que debía transmitir a unha sociedade que procuraba afanosamente camiños e solucións novas<sup>47</sup>.

As cuestións propostas no xornal manifestan que Valle Inclán non se acomoda aos novos tempos. É un sobrevivente da sociedade ilustrada que non entende nin, por suposto, asume a vaga revolucionaria que chama xa ás portas de Galicia.

*El Catón* apenas ofrece información. Cada número consiste nun discurso no que, en xeral, en forma pouco amena se desenvolve un tema. Os principais foron: a educación, o luxo como causa de non poucos males, a paz, as innovacións tecnolóxicas (no discurso VI descríbese un aparato ou “embarcación que pueda navegar por el ayre”), as linguas, a muller e a súa educación, e o debatido e absurdo tema (que ocupa unha parte moi importante do xornal) de se os clérigos deben andar con barba ou desbarbados.

Recoñecéndolle a este sublime extravagante o seu sacrificio económico e o esforzo intelectual, debemos recoñecer que *El Catón* foi unha ocasión perdida para abrir novos horizontes, para afondar nos problemas de Galicia e para situar a nosa intelectualidade no panorama español. Os colaboradores, todos descoñecidos agás o propio Valle Inclán, non formaban precisamente na elite intelectual da Galicia, o que pode explicar a escasa altura do noso primeiro produto xornalístico<sup>48</sup>.

#### 4. A REBELDÍA POPULAR NA LITERATURA CLANDESTINA

O pobo, como sucedeu no período que estudamos, pode estar dominado, sometido, pero non sempre está convencido. Manifesta a súa desconformidade de

<sup>47</sup> Barreiro Fernández, X. R., “Francisco María del Valle Inclán ou a extravagancia ao servizo da cultura”, en López García, Xosé (coord.), *El Catón Compostelano. Estudos*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2000, pp. 15-46.

<sup>48</sup> Quizais o aspecto máis salientable desta publicación é o tratamento que merece a muller e a aposta pola súa educación, e no que o lector non debe agardar tampouco grandes avances. Sitúase na liña de Feijóo, para quen o estado de perfección é moi superior ao de casada. Outro aspecto interesante é o da controversia entre Valle Inclán e o célebre Masdeu que, á súa conta, publica o número 21 de *El Catón*, no que contesta ás alusións críticas que lle fixera Valle Inclán. Aparece este número cando xa Valle Inclán abandonara o xornal.

varias formas: unhas veces reflíctea nos refráns que quizais o pobo non inventa pero que transmite, outras en ditos ou chistes que son pequenas historias contadas para producir riso e que moitas veces teñen unha intención demoleadora, e noutras ocasións escoita e no posible transmite con alegría e rexoubo historias, contos, críticas, poesía que alguén compón contra os poderosos que o amolan e que o pobo escoita e apoia.

O historiador non chegará á cerna da crítica social se prescinde desta literatura case sempre anónima, pouco coidada no estilo, e que denuncia as corrupcións, os abusos de poder, as mentiras e as violacións dunha minoría poderosa.

Noutro artigo<sup>49</sup> xa avanzamos sobre a necesidade de contar coa literatura clandestina como unha das fontes máis vivas e posiblemente veraces que, ás veces, rebate a historia oficial, a que as autoridades quixeron que se escribira.

Son composicións escritas en estilo moi popular, ás veces chocalleiro, en castelán, galego ou —como sucede con certas composicións de Freire Castrillón, nunha linguaxe híbrida— que se lían nos figóns e tabernas entre berros de aprobación e que, despois, copiadas, espallábanse polos faladoiros da cidade.

Na colección que reunimos durante anos temos varias destas composicións clandestinas da cidade de Santiago. Parte delas xa se publicaron na espléndida obra *Papés d'emprenta condenada*<sup>50</sup>, outras publicámolas no citado artigo aparecido no libro *Entre liñas* e neste artigo publicaremos tamén algunha outra composición descoñecida.

No artigo citado aparecen claramente definidos os obxectivos da crítica social (lembrámoslle ao lector que a información que ofrecemos é da cidade de Santiago): o arcebispo Rafael de Múzquiz, cualificado de D. Opas, ou traidor, “inicuo pastor” e que sen dúbida era moi impopular en Santiago; o cabido da catedral formado por “setenta y más ladrones” presididos polo deán Andrés Acuña y Malvar, ou “prima Bestia”, e o primeiro alcalde da cidade do que se di nunha composición que

---

<sup>49</sup> Barreiro Fernández, X. R., “Literatura clandestina. A crítica social na Galicia de finais do século XVIII”, en Sánchez Ferro, P. (coord.), *Entre Liñas. Unha ollada á Historia da Cultura escrita en Galicia*, Vigo / Ourense, Universidade de Vigo, Duen de Bus, 2006, pp. 123-144.

<sup>50</sup> Mariño Paz, R., Barreiro Fernández, X. R. e Aneiros Díaz, R., *Papés d'emprenta condenada. A escrita galega entre 1797 e 1846 (I)*. Edición dos textos, fichas introdutorias e notas de Ramón Mariño Paz. Notas histórico-biográficas de X. R. Barreiro Fernández. Coordinadora da edición: Rosa Aneiros Díaz, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2008, pp. 27-48 e 376-400.



Para purgar este pueblo  
 era cosa necesaria  
 que se desterrase él  
 con su mujer y su casta.

Aínda que as persoas que exercen o poder na cidade de Santiago foran tan pouco exemplares, o feito de que todas elas fosen condenadas, sen excepción ningunha, fai pensar nunha disposición popular pouco favorable ao poder, de fonda rebeldía, que para algúns ben podería interpretarse coma unha actitude pre-revolucionaria e que mesmo podería explicar o protagonismo popular a partir de 1808. Non queremos, porén, insistir demasiado neste tipo de interpretacións polo seu posible deslizamento en favor dunha interpretación dialéctica e determinista.

O que si parece evidente é que esta literatura favorece a rebeldía popular, polo menos contra a forma de exercer o poder da minoría dominante. Os poemas e escritos clandestinos insisten na insaciable cobiza, no orgullo infantil, no exercicio despótico do poder, na mercadoría das vontades que se venden ao mellor postor, na vaidade máis refinada. E todo iso axuda a descubrirlle ao pobo a realidade oculta baixo os aderezos e insignias do poder. Axúdanlle a xulgar ao arcebispo, aos cóengos, aos alcaldes, que non son máis que persoas coma eles, coas súas miserias ocultas.

Ofrecemos como exemplos desta literatura clandestina tres composicións ou fragmentos delas nas que, unha vez máis, os obxectivos preferentes son os cóengos ou a moda.

*Contra o cóengo D. Andrés Gil Villaverde, provisor da curia de Santiago e opositor á doctoralía do Cabido (1807)*<sup>51</sup>

Molesta pordiosería con que acometio en el paseo la viuda de Santa Marta al Señor Provisor para sacarle dos quartos, en el estilo acostumbrado de ridículas Adulaciones que emplea con todo género de personas, con que divierte a los que gustan del paseo de Santa Susana en las buenas tardes de los días festivos<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Colección Barreiro Fernández-López Morán.

<sup>52</sup> Temos dúas versións desta composición, con algunhas variantes entre elas. Na epígrafe introdutoria da outra versión lese: “Molesta pordiosería con que acometio en el paseo la viuda de Santa Marta al tío Andrés Villaverde para sacarle dos quartos, en el estilo acostumbrado de ridículas adulaciones que emplea con todo género de personas, con que divierte en las buenas tardes de los días festivos a los aficionados al paseo de Santa Susana”.

- Viuda: Mi señor Opositor  
(si esto non é non ma de)<sup>53</sup>  
non me da unha limosna  
para pagar a pousada?
- Provisor: Llámeme aunque sea burro<sup>54</sup>  
que en Santiago así me llaman
- Viuda: Cariña de rosa deama,<sup>55</sup>  
dea por a súa alma.  
¡Canta cencia din que ten  
sua mercé nesa cacha!<sup>56</sup>
- Provisor: Mujer perdone, no tengo  
no me avergüence la cara
- Viuda: Pois señor Doctoral  
deixa ir asi sin nada  
a esta pobre Viudiña  
desde a semana pasada?
- Provisor: Vaya con dios embustera  
que aunque bruxa no me engaña<sup>57</sup>
- Viuda: Dea, que eu sei que pretende  
outra esposa, busté se ha engaña<sup>58</sup>  
ben pode beixar no cu  
toda a xente prebendada<sup>59</sup>
- Provisor: Si la engaño prometo  
de darle un real de plata<sup>60</sup>
- Viuda: Meu diamante! e non a merece  
busté, que en terras estrañas  
din que foi xuez furaño<sup>61</sup>  
e quen lle vota a pranta?<sup>62</sup>
- Provisor: Ya por ser tan habladora  
no le doy siquiera blanca<sup>63</sup>
- Viuda: Pois Dios lle dea saud<sup>64</sup>  
tanta como ten na casa  
o señor Lerin que seique  
en marzo o rabo recacha  
E quen lle ten a culpa<sup>65</sup>  
se non o Pirillan que trata  
de matar con un tiro dous  
pombos? Dou o Demo a trampa.

---

<sup>53</sup> Na outra versión: “(si esto no e nomeada)”.

<sup>54</sup> Na outra versión: “Llámame aunque sea burro”.

<sup>55</sup> Na outra versión: “Cariña de rosa dea”.

<sup>56</sup> Na outra versión: “Merced”.

<sup>57</sup> Na outra versión: “bruxa”.

<sup>58</sup> Refírese a que ao optar á “doctoralía” ten que abandonar o provisorato. Fálase, pois, en forma figurada.

<sup>59</sup> Na outra versión: “a toda a xente prebendada”.

<sup>60</sup> Na outra versión: “de darla”.

<sup>61</sup> Na outra versión: “foraño”.

<sup>62</sup> Na outra versión: “e quen lle vota diante a pranta?”.

<sup>63</sup> Na outra versión: “no le doy ni una blanca”.

<sup>64</sup> Na outra versión: “salúd”. O señor Lerín do verso era tamén cóengo.

<sup>65</sup> Na outra versión: “E ningen lle ten a culpa/si ne o Prillan que trata/ de matar con un tiro dous / ponvos, do Demo a trampa”.

Na anterior composición o autor recrea unha escena que expón en forma parateatral sen dúbida para lela nunha taberna no medio do bulicio do público, que ben debía coñecer a “Viúva de Santa Marta” (Santa Marta era un barrio humilde de Santiago) e as súas formas melosas para pedir esmolos no paseo de Santa Susana. A utilización do galego por parte da viúva e do castelán polo Provisor marca os dous espazos simbólicos: o do pobo e o do poder. O provisor, por suposto, nada lle dá e a viúva despáchase chamando Pirillán ao arcebispo.

*Contra o cabido de Santiago* (1807). Fragmentos<sup>66</sup>

En este principio fundo  
que si por nuestro pecado  
devese hoy ser entregado  
Jesuchristo a este mundo,  
el rencor más furibundo  
tentado por Satanás,  
por sugestion de Caifas  
en el Cabildo hallaria  
que a votos preferiria  
por Jesús a Barrabas.

Con milagros y sermones  
Jesús al pueblo enseñaba,  
que a sacerdotes negaba  
con los mas duros baldones,  
sus marmoreos corazones  
eran de su gracia indignos,  
ni juzgo que mas benignos  
serian por lo que veo  
estos nuestros, antes creo  
que serian mas malignos.

Con el beso Iscariote  
Ávila se llegaría<sup>67</sup>  
y Lerin lo prendiría  
empuñando el chafarote,  
le daría crudo azote  
Rivera con sus ramales  
le escupiria Nobales  
Carrazedo le haria gestos  
y otros tales como estos  
lo enclavarían brutales.

¡O! malvados fariseos  
de vivoras raza horrenda  
hypocritas por la ofrenda  
blanqueados mausoleos,  
os sentais qual Zebedeos  
en la catedral primera.  
Salvarase la ramera,  
usureros y cobrador,  
mas ¿como huireis el furor  
de la ira benidera?

<sup>66</sup> Colección Barreiro Fernández- López Morán.

<sup>67</sup> Os citados son todos cóengos do Cabido de Santiago.

.....

¡O! infelices labradores!  
¿quien os arranca en tributo  
casi todo vuestro fruto  
que os cuesta tantos sudores?  
¿se pueden llamar pastores

y no lobos los ociosos  
ignorantes y viciosos,  
en la residencia legos,  
ciegos que guian a ciegos  
por precipicios y fosos?

*Composición de un portugués al traxe de las señoras en el día (1805)<sup>68</sup>*

Neste seculo en que estamos  
por estar o mundo pobre  
a mecanica do Nobre  
no traxe naon difenciamos  
pero sin admiramos  
a sua grande loucura  
facen dos peitos cintura  
donde trazen a roupa preza  
transformando a natureza  
e dos corpos a figura.

As miniñas dalgún dia  
muito máis se cautelaban  
porque sempre receaban  
o que lles sucederia,  
poren as de hoxe no dia  
con tal traxe de vestir  
poden facer e parir  
sin se conocer a falta  
porque coa cinta alta  
todo se pode encubrir.

Sin algunha rapariga  
por cair nalgunha falta  
inventou a cinta alta  
para encubrir a barriga  
naon he moda que se siga  
para as nais tambein facer  
mais vendo que pode ser  
esta unha gran cautela  
todas van usando dela  
pelo que poder suceder.

Ate o pelo do rostro  
que na preñez he notado  
tambein se ve disfrazado  
co o cabelo composto  
agora trazen por gosto  
nas matrefas cortiñado  
o vestido pendurado  
do pescoco ate o chaon.  
Tal he hoxe a perfeczaon  
deste sexo afeminado.

---

<sup>68</sup> Esta composición galego-portuguesa pertence á Colección Barreiro Fernández-López Morán.

## CONCLUSIÓNS

1. A sociedade rural galega non experimentou cambio ningún entre 1789 e 1808. ¿Como se explica o levantamento popular de 1809 nutrido preferentemente polo campesiñado galego? A resposta parécenos clara: porque así o determinaron as clases dirixentes, é dicir, clérigos e fidalgos.

O 7 de xuño de 1808 publicou o arcebispo de Santiago, Rafael de Múzquiz, unha circular na que di que “nuestra amada patria está en el más eminente peligro” e invita aos clérigos para que “acompañéis vuestra predicación y persuasión la más eficaz en los púlpitos y confesionarios, en los templos, en las plazas, en las casas y en todas partes... para inflamar a vuestros feligreses a que tomen las armas en esta santa guerra religiosa”<sup>69</sup>.

Tardaron aínda varios meses os franceses en ocupar Galicia, pero a semente xa estaba na terra. Os cregos organizaron as alarmas, predicaron a guerra, e moitos deles morreron defendendo o país<sup>70</sup>.

O pobo campesiño, que vía nos cregos unha referencia de autoridade, seguiunos.

Os obxectivos do clero eran a defensa do absolutismo, a volta de Fernando VII e a continuidade do absolutismo, coma se a guerra só fose un acontecemento puntual. Todo debería volver ao seu. ¿Foi este tamén o obxectivo dos paisanos? Non o sabemos porque nunca deixaron escritas nin as súas memorias nin as súas intencións. Posteriormente, cando xa apareceron distintos partidos e, sobre todo, diferentes ideoloxías, cando a propaganda liberal chegou tamén ás aldeas cónstanos que, aínda que o clero seguiu exercendo un evidente protagonismo, estaba moi lonxe de pensar que seguía controlando socialmente ao campesiñado. Aínda máis, en varios dos nosos libros demostramos unha estudada neutralidade, o que non impediu que algúns grupos militaran no realismo e posteriormente no carlismo, exactamente o mesmo que algúns grupos colaboraron nas faccións liberais.

2. ¿Como se explica a súbita aparición en 1808 dunha minoría intelectual militante do liberalismo, que foi a que escribiu nos xornais, publicou ducias de

---

<sup>69</sup> Barreiro Fernández, X. R., *Historia social da guerra da Independencia*, Vigo, Xerais, 2009, p. 134.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 129-149. Onde se estuda o comportamento do clero na guerra da Independencia.

folletos de propaganda e de tal maneira se comprometeu coa ideoloxía liberal que os seus integrantes puxeron en risco as súas fortunas e a súa liberdade a partir de 1814? Dous foron os focos intelectuais liberais: o da Coruña, moi influído por Valentín de Foronda e Antonio Peña, dous foráneos que estiveron refuxiados nesta cidade e que sen dúbida influíron en forma decisiva en Rivera Gil, en Cribell, en Pacheco Bermúdez e noutros escritores, e a presenza doutro intelectual inquedo e galego, Pardo de Andrade, gran animador do noso primeiro liberalismo. O segundo foco estaba en Santiago: Camiña, Patiño, Vereá y Aguiar etc., que xustamente saen do grupo ou club que lideraba Bazán de Mendoza e ao que xa nos referimos con anterioridade.

3. ¿Por que as cidades galegas amosan unha maior receptividade do ideario liberal? En primeiro lugar, porque a burguesía, que sempre se mantivera nun segundo plano, comprende que chegou o momento de asumir un relevo histórico substituíndo a fidalguía no control do poder municipal e máis adiante do poder provincial. En segundo lugar, pola presenza dunha intelectualidade xa definida a favor do liberalismo. E en terceiro lugar porque na cidade resultáballes moi difícil ao clero e á Inquisición controlar a vida social, especialmente nas clases máis humildes. A literatura clandestina, da que puxemos algúns exemplos, que circulaba entre o pobo nas tabernas e nos garitos, espía os poderes e, sobre todo, os poderosos poñendo en evidencia as súas miserias, malas artes, delitos. ¿Quen podía fiar de Múzquiz, o “gran traidor”, “Don Opas”, e quen podía respectar os “setenta ladrones”, é dicir, o Cabido de Santiago, cuxos perfís individuais e personalizados aparecían continuamente nestes papeis que eles, os poderosos, consideraban “inmundos”?

Cando a prensa libre puxo en caracteres impresos estas ou parecidas denuncias contra as mesmas institucións, moitos deberon reafirmarse no que xa pensaban poucos anos antes e do que estaban informados por esta literatura tabernaria.

Aínda que aparentemente nada cambiou nestes vinte anos, en realidade cambiou a percepción que o pobo tiña dos poderosos e comezou a relativizar a súa doutrina, que é a forma de situarse interiormente fóra da órbita de influencia.