

## COMUNIDAD PARROQUIAL *VERSUS* CONFLICTIVIDAD EN LA SOCIEDAD MODERNA \*

POR

MANUEL JESÚS CAÑADA HORNOS

### RESUMEN

Reivindicación de la parroquia dentro de la vida castellana del siglo XVII, como un elemento para constituir comunidades locales, además de unidades administrativas, que explica los comportamientos sociales no violentos de estas colectividades en la referida centuria.

### ABSTRACT

Recovery of the parish within the castiglian life in the XVIIth centurie, as an element to constitute local communities, in addition to administrattive unities, that explains the social behaviors not violent of these groups in the referred century.

En la *I Conferencia Internacional «Hacia un nuevo Humanismo»*, celebrada en Córdoba –septiembre de 1997–, el profesor Henry Kamen señalaba que «uno de los enigmas clásicos de la sociedad de la historia de España en el período moderno es la relativa ausencia de revuelta popular»<sup>1</sup>. En su opinión, había lle-

---

\* Este trabajo ha sido realizado gracias a la ayuda de la Dra. D.<sup>a</sup> María Antonia Bel Bravo, profesora titular de Historia Moderna de la Universidad de Jaén, a quien agradezco la lectura crítica de estas páginas y sus valiosas ideas, muchas de las cuales están aquí contenidas.

<sup>1</sup> De momento sólo están impresas las *pre-actas*. Henry KAMEN, «Popular revolt, community and society in early modern Spain». Córdoba, Univ. de Córdoba, 1997, vol. I, pp. 315-327.

gado el tiempo de contrastar otros enfoques, dejar de enfatizar el papel del Estado como el detonante de la revuelta e intentar considerar otras perspectivas: el papel de la *comunidad* en la evolución de las rebeliones y la importancia de la *ideología* en la formación de actitudes<sup>2</sup>.

Mi comunicación pretende ahondar en esta problemática. Mi hipótesis parte de la dimensión institucional de las parroquias, tras haber sido perfilada su estructura como unidades administrativas por el concilio de Trento. A través de ellas considero que es posible trazar los límites para el estudio microhistórico de pequeños grupos con vocación de constituir auténticas *comunidades* locales, en cuyo seno pudieron quedar resueltos algunos componentes de la conflictividad social durante el siglo XVII, evitando que adoptaran la forma de revueltas populares con cierta trascendencia, parecidas a las del resto de Europa<sup>3</sup>. La reforma de la Iglesia católica, cuyo instrumento básico fue la parroquia, lograría establecer tácitamente cierto equilibrio efectivo en las relaciones sociales de cada *comunidad*, con una doble estrategia de sus miembros: 1) el *consentimiento* de la mayoría; y 2) la *agresividad* de esa mayoría hacia las desviaciones públicas<sup>4</sup>.

El segundo punto de mi argumentación encierra una paradoja: el comportamiento agresivo –generalmente considerado en las ciencias sociales como algo destructivo y disfuncional– puede ser socialmente útil. Es decir, puede contribuir a la estabilidad social, si se desplaza hacia formas de violencia simbólica –encubierta, disfrazada, dispositivos como la murmuración y otras sanciones informales de la opinión pública–, que previenen cualquier desviación, al tiempo que salvaguardan e incluso refuerzan la tradición. Aceptado esto, la *hostilidad* y los *conflictos* interpersonales pueden tener efectos cohesivos para la sociedad en su conjunto. Considero que esta *agresividad* canalizada fue parte integral y aún hoy sigue siéndolo en las pequeñas *comunidades* del sur de España<sup>5</sup>, donde circunscribo mi propuesta. Mi análisis ha sido llevado a cabo mediante consultas en el Archivo Histórico Diocesano de Jaén (AHDJ).

---

<sup>2</sup> Cambio de enfoque respecto a Henry KAMEN, *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*. Madrid, Alianza, 1984 (orig. inglés de 1983). Empleo la 2ª ed. revisada y ampliada de 1995, donde el autor ya advertía que «no hubo revueltas destacadas que trascendieran de los límites de la comunidad local hasta la crisis del siglo XVII, y éstas fueron invariablemente protestas contra los impuestos» (p. 387).

<sup>3</sup> En línea con el mismo autor, v. Henry KAMEN, *El Siglo de Hierro. Cambio social en Europa, 1550-1660*. Madrid, Alianza, 1977 (orig. inglés de 1971), pp. 393-454; y *La sociedad europea, 1500-1700*. Madrid, Alianza, 1986 (orig. inglés de 1984), pp. 275-311.

<sup>4</sup> Sociológicamente se puede considerar como *conformidad, consenso social y desviación*; v. Salvador GINER, *Sociología*. Barcelona, 1969. Nueva edición revisada: Barcelona, Península, 1996, pp. 225-227.

## PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS

Probablemente para los investigadores que se han dado cita en este congreso, por supuesto mucho más cualificados que yo, este planteamiento inicial puede parecer arriesgado, cuando no atrevido u osado<sup>6</sup>. Pero creo que vale la pena intentarlo desde los parámetros de esa «revolución historiográfica»<sup>7</sup> que, comenzada aproximadamente cuatro décadas atrás, en los últimos años ha llevado el debate al centro mismo de la *nouvelle histoire*, *New History* o *nueva historia*<sup>8</sup>. Precisamente aquella *histoire des mentalités*, plural y difusa en sus implicaciones y referentes teóricos, cuyos promotores habían caído en cierto estructuralismo aligerado y en la aplicación clionométrica para el estudio social del pensamiento y de los sentimientos –sin que ello mermara la enorme plasticidad de la corriente–, acabaría siendo el primer escenario del giro metodológico y de la ampliación temática. Las transformaciones desde entonces son sobradamente conocidas<sup>9</sup>. La búsqueda en los sótanos antropológicos de lo «cultural», mediante la reconstrucción de experiencias representativas partiendo del análisis de testimonios individuales, ha cambiado hoy la preocupación por aquella «historia global»<sup>10</sup>, a veces tan rotunda, planteándose ahora el enfrentamiento entre el mundo vivido «interpretado» y el mundo material «real».

<sup>5</sup> Desde la antropología lo ha ensayado el norteamericano David D. GILMORE, *Agresividad y comunidad. Paradojas de la cultura andaluza*. Granada, Diputación Provincial, 1995 (orig. inglés de 1987). Disiento con el enfoque estructural-funcional del autor. Situando el origen de la cultura en el pensamiento simbólico, y preocupándose sólo de aquello específicamente cultural que está en la estructuración inconsciente de cada orden, Gilmore olvida que no existen *productos culturales* sin hombres y mujeres que los produzcan, y que éstos *productores de cultura* no son exclusivamente agentes pasivos de la sociedad, sino también activos. ¿Toda cultura es estructura?

<sup>6</sup> De entrada, el primer escollo conceptual a salvar sería el de *ideología* –del que no me ocuparé en las siguientes páginas–. Al menos en su sentido lato, podrá admitirse como una concepción del mundo sostenida por una colectividad, que explica su existencia a través de la misma, al tiempo que incluye un plan general de acción encaminado hacia el control de su ámbito social. Aunque su carácter haya sido definido como esencialmente secular, me parece que esto no debe excluir la existencia de *ideologías* que también contienen elementos religiosos. v. Salvador GINER, *op. cit.*, pp. 189-197.

<sup>7</sup> José ANDRÉS-GALLEGO, «La revolución historiográfica de los tiempos modernos», en VV.AA., *Historia general de España y América*; t. VIII: *La crisis de la hegemonía española*. Madrid, Rialp, 1986, pp. XIII-XVIII.

<sup>8</sup> Un examen detallado y exacto de esta denominación en las últimas décadas en Ignacio OLÁBARRI CORTÁZAR, «La “Nueva Historia”, una estructura de larga duración», José ANDRÉS-GALLEGO (dir.), *New History, nouvelle histoire: hacia una nueva historia*. Madrid, Actas, 1993, pp. 29-81.

<sup>9</sup> La evolución teórica y metodológica, aunque quizá excesivamente descriptiva, en Elena HERNÁNDEZ SANDOICA, *Los caminos de la Historia. Cuestiones de historiografía y método*. Madrid, Síntesis, 1995, pp. 97-213.

<sup>10</sup> Aunque la creciente fragmentación del objeto de estudio y el giro «deconstruccionista» sólo afecte como reformulación del proyecto «historia global», pensándolo ahora en términos de profundi-

Ha sido una vez más la mecánica de la interacción de las ciencias sociales<sup>11</sup> la que ha puesto progresivamente a esta «nueva» *historia cultural* –próxima a la microhistoria– en el postestructuralismo, la pérdida de prestigio de la cuantificación y la defensa del *revival* de las formas narrativas tradicionales<sup>12</sup> –aunque se mantengan algunas reservas en la práctica cotidiana de los historiadores–. En definitiva, nos encontramos ante una hermosa vitalidad de la historia que permite comprender una labor de «interpretación»<sup>13</sup> –no «explicación»–, junto a una búsqueda refrescante y equilibradora del individuo frente a la fuerza determinante de las antiguas estructuras –voluntad que debe expresarse como «historia sociocultural», según el mismo Chartier–. Lo cual confirma en cierto modo la necesidad preambulada por aquellas palabras del profesor Kamen: las categorías humanas colectivas ya no sirven por sí solas para valorar y emplear los datos con que tratamos de reconstruir la historia; ha llegado la hora de «conseguir que lo individual –personal– se constituya en el principal punto de referencia y contraste gnoseológico»<sup>14</sup>. A partir de fragmentos minúsculos, indicios que carecen de importancia en apariencia pero que en realidad transmiten la intencionalidad del sujeto –los llamados *latent events* de Bernard Bailyn<sup>15</sup>–, el

---

zación y no de extensión y acumulación, como ha señalado Ignacio OLÁBARRI CORTÁZAR, «La “Nueva Historia”...», *op. cit.*

<sup>11</sup> Hacia los años setenta el diálogo historiográfico fructificaba en torno a la sociología y la economía. A finales de los ochenta son evidentes los vínculos entre historia, antropología y literatura. Natalie ZEMON DAVIES, «Las formas de la Historia social», en *Historia Social*, 10 (1991), pp. 177-182.

<sup>12</sup> Clásico es ya el debate entre L. STONE y E.J. HOBBSBAWN mediante sendos artículos en *Past and Present* (noviembre de 1978 y febrero de 1980, respectivamente). Traducción castellana en *Historia Obertera*. Hay quien afirma que en realidad nunca llegó a producirse una ruptura entre los tradicionales y los nuevos modos de escribir historia; v. Roger CHARTIER, «La historia hoy en día: dudas, desafíos, propuestas», en Ignacio OLÁBARRI y Francisco Javier CASPISTEGUI (dirs.), *La «nueva» historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*. Madrid, Complutense, 1996, pp. 19-33.

<sup>13</sup> Acompañada por el convencimiento de una dimensión subjetiva en el trabajo del historiador, cuya visión ahora estaría próxima a los referentes etimológicos propugnados por la llamada «antropología posmoderna». Clifford GEERTZ, James CLIFFORD (et al.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1991. Es cierto que con ello la historia se reintroduce de nuevo en el molde de aquella disciplina, que ya le había cobrado tributo con la trasposición formal del método saussureano en lo que acabaría siendo una «agresión» incómoda. Pero es sabido que el encuentro ahora no implica la modificación de objetos, conceptos ni procedimientos de investigación. La brecha diferencial entre ambas disciplinas queda abierta inevitablemente, entre otros aspectos, por la falta de coincidencia conceptual, diferentes prácticas de encuestas y sociedades estudiadas, distinta relación con el tiempo, etc. Charles-Olivier CARBONELL, «Antropología, etnología e historia: la tercera generación en Francia», en José ANDRÉS-GALLEGO (dir.), *New History...*, *op. cit.*, pp. 91-100.

<sup>14</sup> En mi opinión, este enfoque como *individualización* de lo colectivo ha sido muy bien definido por José ANDRÉS-GALLEGO, *Recreación del humanismo. Desde la Historia*. Madrid, Actas, 1994, pp. 150-155.

<sup>15</sup> Bernard BAILYN, «The Challenge of Modern Historiography», en *American Historical Review*, 86 (1981), pp. 1-23.

Actas del I Congreso de Historia de la Iglesia y el Mundo Hispánico  
Hispania Sacra, 52 (2000)

historiador debe reconstruir el conjunto, la marginalidad o el choque con el sistema global que protagonizan determinados sujetos. La experiencia individual acaba siendo el centro de la cuestión, por lo tanto; la infracción de las normas en una conducta individual tal vez proporcione mayor entrada todavía a esa asignación de sentido, puesto que puede facilitar la localización del significado y ayudar en su interpretación.

Por otra parte, una conceptualización con cierta coherencia me obliga al recurso de la interdisciplinariedad –sociología, antropología y psicología–, consciente de que a veces la historia debe desplazar las aplicaciones originales de los campos transferidos desde otras ciencias sociales para hacer uso de los mismos<sup>16</sup>.

El término *comunidad* ha sido definido y discutido durante décadas. En primer lugar, no quisiera haber caído en el viejo error de identificar el concepto en base a funciones institucionalizadas –formales, frente a aquéllas que son informales, por el contrario–. Hace ya mucho tiempo se advirtió que una unidad administrativa no corresponde forzosamente a una *comunidad* en el sentido sociológico, aunque esta correlación puede darse<sup>17</sup>. Sin embargo, ocurre que el momento de la existencia de la *comunidad* parroquial que nos ocupa coincide, precisamente, con el inicio de su «organización artificial». En realidad, esto parece ser algo carente de importancia, puesto que la duración y evolución en el tiempo acabará mostrándola como ente social «crecido orgánicamente»<sup>18</sup>. Con todo, corremos el riesgo de emplear el término para un fenómeno más limitado, que en realidad correspondería a esferas de funciones en distinto nivel de la verdadera *comunidad* –nos encontraríamos ante ambigüedades similares a las del concepto alemán Kirchengemeinde (feligresía)<sup>19</sup>–. En cualquier caso no debemos olvidar que se trata de un concepto normativo o tipo ideal que utilizamos

<sup>16</sup> Elena HERNÁNDEZ SANDOICA, *op. cit.*, p. 139.

<sup>17</sup> v. René KÖNIG, *Sociología de la comunidad local*. Madrid, Euramérica (FOESSA), 1971 (orig. alemán de 1958), pp. 41-52.

<sup>18</sup> Siguiendo las distinciones del propio KÖNIG, *ib.*, pp. 50-51. Para este autor (pp. 48-49), una definición correcta era: «Comunidad es, primeramente, una sociedad global del tipo de una unidad local que encierra en sí una cantidad indeterminada de esferas de funciones, de grupos sociales y de otros fenómenos sociales que condicionan innumerables formas de interacciones sociales y de relaciones comunes, así como de valores; además, junto a numerosas formas de relaciones internas que pueden darse en las partes mencionadas, posee lógicamente un aspecto exterior institucional-organizador muy palpable». La clave de la definición parece estar el concepto de *sociedad global* (pp. 69-90), que en principio no implica ninguna decisión sobre la autonomía eventual de la comunidad. Que ésta tenga unos límites claros no significa que deba estar aislada o deba ser autárquica.

<sup>19</sup> Esta discusión también es vieja: los términos *Gemeinde* y *Gemeinschaft* tienen el mismo origen. Pero la ampliación semántica de *Gemeinschaft* lo separó de aquel otro concepto, y en su sentido moderno lo ha exclusivizado con el significado de *comunidad*. Así pues ya no serían identificables. René KÖNIG, *ib.*, pp. 29-39.

para facilitar nuestra comprensión, pero que rara vez encontramos en estado puro sobre la realidad. Adecuando mi propuesta a la conceptualización de Salvador Giner<sup>20</sup>, considero que es posible hablar de *comunidades* parroquiales como una de las formas básicas de sociabilidad en el siglo XVII porque: 1) cada individuo considera al otro como un fin en sí mismo, valorando su relación intrínsecamente; 2) los sentimientos son primordiales para el grupo, de modo que cada vivencia personal es compartida –positiva o negativamente– por el resto; y 3) el contexto histórico se basa en una economía de subsistencia, aunque empiece a haber cierto grado de complejidad. Simplificando al máximo, aquí podríamos entender el concepto como una pequeña sociedad donde la gente vive y trabaja junta en relaciones de dependencia, amor y rivalidad.

Falta un consenso académico acerca de qué es realmente la *agresividad* humana. La mayoría de los teóricos, sin embargo, están de acuerdo en un punto: existe en casi todas las sociedades –pasadas o presentes–, y su intensidad, frecuencia y grado de violencia parecen aumentar en proporción a la complejidad social, la expansión de la tecnología y el aumento de la riqueza material. Durante las últimas décadas se ha escrito mucho sobre sus orígenes y sobre el conflicto que engendra en la sociedad. Pero el debate permanece abierto entre cuatro teorías, cada una útil hasta cierto punto, polarizadas en torno a dos concepciones<sup>21</sup>. La primera de éstas presupone que la *agresividad* es innata, procede de la naturaleza. En ella se encuentran la teoría biológico-instintiva, con base etnológica, defendida por Lorenz<sup>22</sup> y muchos de sus seguidores; la teoría psicoanalítica, de raíz freudiana, a la que se adscriben Bibring y Brenner, entre otros<sup>23</sup>; y la teoría de la frustración-agresividad de los psicólogos experimentales, originalmente propuesta por Dollard y sus colaboradores<sup>24</sup>, y posteriormente refinada por Berkowitz<sup>25</sup>. La segunda concepción, en cambio, presupone que la agresividad es algo adquirido, procede de la cultura. Está representada sólo por la teoría de algunos deterministas culturales<sup>26</sup>. Resumiendo una vez más, la agresividad puede entenderse en su correlación orgánica con otros dos conceptos: 1) la *hostilidad* es

<sup>20</sup> Salvador GINER, *op. cit.*, pp. 102-107.

<sup>21</sup> Un resumen imparcial sobre el estado de la cuestión en Melvin KONNER, *The Tangled Wing: Biological Constraints on the Human Spirit*. New York, Harper Colophon Books, 1982.

<sup>22</sup> Konrad LORENZ, *On Aggression*. New York, Harcourt Brace, 1966.

<sup>23</sup> Edward BIBRING, «The development and problems of the theory of the instincts», en *International Journal of Psycho-Analysis*, 50 (1969), pp. 293-308; Charles BRENNER, «The psychoanalytic concept of aggression», en *International Journal of Psycho-Analysis*, 52 (1971), pp. 137-144;

<sup>24</sup> John DOLLARD (et al.), *Frustration and Aggression*. New Haven, Yale University Press, 1939.

<sup>25</sup> Leonard BERKOWITZ, «The frustration-aggression hypothesis revisited», en Leonard BERKOWITZ (ed.), *Roots of Aggression*. New York, Atherton Press, 1969, pp. 1-28.

<sup>26</sup> Albert BANDURA, *Aggression: A Social Learning Analysis*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1973.

un sentimiento motivador, una emoción; 2) la *agresividad* se produce cuando ese sentimiento es actualizado intencionadamente en un contexto interpersonal, y por tanto es un comportamiento, un acto que tiene por objeto específico herir de algún modo a los demás o a sus pertenencias; y 3) el efecto social es normalmente el *conflicto*, que no cabe confundir con la *competición* o *competencia*<sup>27</sup>.

El concepto de *consentimiento* ha ido abriéndose paso cada vez más en la investigación como una cuestión nodal en el funcionamiento de todo sistema de poder. Creo que ha dado buenos frutos, como evidencia recientemente la historia de las mujeres<sup>28</sup>. Desde este campo específico se ha demostrado como necesario el análisis de los dispositivos de violencia simbólica, la construcción de la identidad propia partiendo de la interiorización de las normas enunciadas por los discursos dominantes, masculinos en su caso. ¿Por qué no emplearlo también en el nuestro? De hecho, y partiendo de trabajos como los de Louis Marin, Bronislaw Geremek y Carlo Ginzburg, ha quedado definida «una historia de las modalidades del hacer-crear y de las formas de la creencia que es antes que nada una historia de las relaciones de fuerzas simbólicas, una historia de la aceptación o del rechazo de los dominados hacia los principios inculcados, hacia las identidades impuestas que apuntan a asegurar y perpetuar su sujeción»<sup>29</sup>. Aceptado esto, todas las fisuras que agrietan la dominación no tienen por qué adoptar la forma de rupturas espectaculares ni pueden explicarse siempre por la irrupción de un discurso de negación y de rebelión. Con frecuencia pueden nacer dentro del mismo *consentimiento*, reutilizando el lenguaje inicial de la dominación para sostener, en cambio, una insumisión.

#### LA COMUNIDAD PARROQUIAL

La parroquia, fórmula administrativa romana adoptada por los fieles desde el siglo V, debería haber alcanzado su plenitud como institución característica de una determinada cultura a finales del siglo XII, coincidiendo con el clima tan propicio que la religiosidad popular encontró en la Europa de la alta Edad Media. Este desajuste, todavía más acentuado en la segunda mitad del siglo XV, se ha explicado en base a factores socioculturales<sup>30</sup>. En primer lugar, el incre-

<sup>27</sup> Los distintos niveles también pueden consultarse en Salvador GINER, *op. cit.*, pp. 35-41, 62-65 y 199-236.

<sup>28</sup> El caso más reciente y significativo puede ser María Antonia BEL BRAVO, *La mujer en la historia*. Madrid, Encuentro, 1998.

<sup>29</sup> Roger CHARTIER, *op. cit.*, pp. 29-30.

<sup>30</sup> Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA (dir), *Historia de la Iglesia en España*; t. III-1º, José Luis GONZÁLEZ NOVALÍN, *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 355-358.

mento de población en zonas rurales, paralelo al declive de la actividad ciudadana y al modesto resurgir de la ganadería y de la agricultura, donde era escaso el clero —concentrado en las ciudades episcopales— y donde era difícil el acceso debido a una geografía hostil. En segundo lugar, las anexiones de beneficios se impusieron como solución ordinaria a la que se apelaba por los motivos más heterogéneos, pero sobre todo porque el sistema permitía aumentar los ingresos de las antiguas rentas, a veces depauperadas. Cuando el titular era alguna mesa capitular, ésta solía satisfacer las obligaciones contraídas con los feligreses subalquilando a un clérigo, con frecuencia de vida regular y ninguna cultura, para que ejerciera las funciones ministeriales en su nombre. En tercer lugar, el abuso de los patronos laicales como vestigio de la época feudal, muchas de cuyas parroquias caían en un abandono lamentable, bien por codicia o bien por escasez real de frutos en el patronazgo —el fenómeno estuvo muy extendido en Oviedo, a tenor de las quejas constantes de sus obispos—.

Como consecuencia de todo ello nos encontramos ante individuos que habitan un «medio familiar en el que todo el mundo se conoce y se espía, y más allá del cual se extiende una *terra incógnita*, habitada por unos personajes de leyenda», aunque a la vez un espacio en el que subsisten vacíos que ofrecen una intimidad precaria, pero más o menos preservada<sup>31</sup>. Cada cual podía elegir libremente los lugares y los ministros que orientaban el desarrollo de su vida cristiana. Esto era favorecido por la abundancia del clero monástico y regular, por la existencia de diferentes métodos pastorales en la práctica, y por la ambigüedad en el ejercicio de las actividades de cada parroquia, a falta de una delimitación territorial de la jurisdicción eclesiástica —sólo establecida para las diócesis—.

La parroquia entraba en la Edad Moderna con no pocas adherencias de la etapa anterior, por consiguiente. El concilio de Trento legislaría para transformar esa situación, tratando de ganar terreno a la dispersión en favor de la uniformidad. No obstante, al igual que había ocurrido con las reformas gregorianas, sus planteamientos doctrinales de alcance general tenderían a resolverse a nivel local<sup>32</sup>. El movimiento de reforma tuvo que ser asimilado por cada dióce-

<sup>31</sup> Philippe ARIÈS, «Para una historia de la vida privada», en Philippe ARIÈS y Georges DUBY (dirs.), *Historia de la vida privada*; t. 5: *El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVIII*. Madrid, Taurus, reimp. de 1992 (orig. francés de 1985), p. 8.

<sup>32</sup> Puede explicarse por el carácter autárquico de las relaciones humanas en un principio, debido a la prevalencia de lo vecinal sobre lo nacional, lo cual favorecería que cada parroquia adoptara rasgos peculiares, distintos con frecuencia, constituyendo pequeñas entidades autónomas —cuando no absolutamente independientes dentro de una misma villa o ciudad—. V. José ANDRÉS-GALLEGO, *Historia general de la gente poco importante. América y Europa hacia 1789*. Madrid, Gredos, 1991, pp. 167-172. Es de prever que esta situación fuera cambiando paralelamente al desarrollo de la privatización, por la

sis, en primer lugar, y compendiado en pequeños códigos –constituciones sinodales– cuya elaboración y promulgación fueron produciéndose a lo largo del siglo XVII e incluso del XVIII<sup>33</sup>. Y luego realizándose con mayor o menor éxito según qué punto se tratara. La parroquia adquirió un papel organizador en la sociedad del Antiguo Régimen, en el sentido de que definía y distribuía las funciones de cada uno de sus miembros.

En primer lugar, los momentos más sobresalientes de la existencia están sellados por la Iglesia, cuyo instrumento básico es la parroquia. En torno a ésta gira todo el ciclo vital de los individuos, desde la recepción de los sacramentos hasta cualquier otro tipo de ceremonia<sup>34</sup>. El recién nacido se incorpora a la sociedad bautizándose en los templos parroquiales –a los cuales les está reservado el derecho propio de tener pila bautismal–, y es el párroco quien advierte a sus padrinos del parentesco espiritual contraído<sup>35</sup>. Se exhorta para que cada individuo haga el cumplimiento dominical en su respectiva parroquia, y permanezca fiel a ésta incluso en la muerte, a la hora de elegir sepultura<sup>36</sup>. El párroco –y no otro clérigo, salvo licencia de éste<sup>37</sup>– debe estar presente en el matrimonio, tras haber amonestado a los contrayentes, y debe cuidar que el sacramento se reciba en los dos tiempos –boda y velación–, siempre en sus parroquias, y no en monasterios, conventos o ermitas<sup>38</sup>. La extremaunción y la penitencia, dado el carácter de urgencia que solían revestir, quedan abiertos a la administración del clero en su

---

intervención cada vez mayor del Estado, el progreso de la alfabetización y las nuevas formas religiosas, como ha señalado Philippe ARIÈS, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>33</sup> *Constituciones Sinodales del Obispado de Jaén, hechas y ordenadas por el Ilmo. Sr. D. Baltasar de Moscoso y Sandoval, cardenal de la Santa Iglesia de Roma, obispo de Jaén, del Consejo de su Majestad, en la sínodo diocesana que se celebró en la ciudad de Jaén en el año de 1624*. Jaén, 2ª impresión por Pedro Joseph de Doblas, 1787 (en adelante CSJ). Ejemplar conservado en la biblioteca del AHDJ.

<sup>34</sup> Las preeminencias del párroco en todo lo concerniente a la administración de los sacramentos, predicación y otras ceremonias en su parroquia, la forma como han de hacerlo, la prohibición del absentismo, y también la decencia que se espera de ellos precisamente por su posición privilegiada, son tratadas por las CSJ en el lib. III, tít. I, «De vita, et honestitate clericorum»; y tít. II, «De officio parochi» (fs. 50<sup>vo</sup>-53<sup>vo</sup>).

<sup>35</sup> CSJ, lib. I, tít. II, cap. III: «Que nadie se bautize fuera de la parroquia»; y cap. VI: «De los padrinos» (f. 8).

<sup>36</sup> CSJ, lib. IV, tít. I, caps. III: «A los feligreses se exorta acudan a misa a sus parroquias»; cap. IV: «Ninguno persuada que ageno feligrés se pase a su parroquia, o se entierre en ella» (f. 67<sup>vo</sup>); y tít. VIII: «De sepulturis», caps. I-II (f. 121).

<sup>37</sup> CSJ, lib. IV, tít. I, cap. II (f. 67). Establece la autoridad del párroco en su parroquia, y que ningún clérigo puede ejercer su ministerio en ésta sin la licencia de aquél.

<sup>38</sup> CSJ, lib. I, tít. VIII, caps. I: «De la asistencia del párroco, y ministros en este sacramento»; cap. VI: «De las amonestaciones para el matrimonio»; cap. VII: «De las bendiciones nupciales»; y cap. X: «Que los curas no puedan dar licencia a otro sacerdote para asistir al matrimonio» (fs. 20<sup>vo</sup>-22<sup>vo</sup>).

Actas del I Congreso de Historia de la Iglesia y el Mundo Hispánico  
Hispania Sacra, 52 (2000)

conjunto<sup>39</sup>. Las necesidades espirituales de *todos* los individuos, sean cuales fueren sus circunstancias, quedan bajo la responsabilidad directa del párroco<sup>40</sup>.

Además las normas de sociabilidad están establecidas en el interior de un espacio bien delimitado<sup>41</sup>. Al párroco corresponde cuidar el cumplimiento entre los miembros que habitan en su interior, suavizando los conflictos y remediando las desviaciones públicas<sup>42</sup>. Las representaciones de poder en actos como las procesiones están reguladas, aunque no siempre con el efecto deseado en la práctica, a menudo produciéndose conflictos entre eclesiásticos y pleitos cuando concurren dos o más parroquias<sup>43</sup>.

Pero tal vez sea en torno a las relaciones sexuales donde la dimensión comunitaria de las parroquias, así como el comportamiento agresivo hacia las desviaciones, adquiera unos tintes más definidos: «nos remite a los cauces, muy delimitados, por los que sin duda discurre en este ámbito la moral. El centro de la vida sexual es el matrimonio; fuera de él aquéllas son objeto de prohibición o crítica, y, a pesar de innegables brotes de tolerancia más o menos interesada, suele ser objeto por tanto de reprobación social»<sup>44</sup>. Es de nuevo el párroco quien debía permanecer atento para que no se produjeran desviaciones –con el consiguiente escándalo– en el seno de la comunidad a cuya cabeza se encontraba. En primer lugar cuidando que el matrimonio se celebrara según la pastoral de Trento<sup>45</sup>, en los dos tiempos de boda y velación, y evitando que antes de completar el rito del sacramento hubiera un trato excesivamente familiar o incluso cohabitación entre los contrayentes<sup>46</sup>. En segundo lugar vigilando que los miembros

<sup>39</sup> CSJ, lib. III, tit. II, cap. IV: «Los curas ayuden a bien morir, y no lleven interés por la administración de los Sacramentos»; y cap. V (fs. 51<sup>vo</sup>-52).

<sup>40</sup> CSJ, lib. III, tit. II, cap. III: «Los priores visiten los enfermos, los hospitales, y cárceles, para que reciban los sacramentos» (f. 51); lib IV, tit. I, cap. V: «A los forasteros se les administren los sacramentos en la parroquia donde enfermaren, y sean enterrados en ella» (f. 67<sup>vo</sup>).

<sup>41</sup> CSJ, lib. IV, tit. I, cap. I: «A todas las parroquias se les señalen términos, y linderos» (f. 66<sup>vo</sup>).

<sup>42</sup> CSJ, lib. III, tit. II, cap. X: «Que los priores compongan las enemistades de sus parroquias, y remedien pecados públicos» (f. 53); lib. V, tit. VI, cap. I: «Encárgase a los párrocos tengan cuidado de avisar de contratos usurarios» (f. 129);

<sup>43</sup> CSJ, lib. II, tit. IV: «De processionibus», caps. III-XI, (fs. 34-38).

<sup>44</sup> Manuel BUSTOS RODRÍGUEZ, *Europa del viejo al nuevo orden (del siglo XV al XIX)*. Madrid, Sílex, 1996, p. 90.

<sup>45</sup> Había sido tratado en las sesiones conciliares XXIII y XXIV, celebradas en 1563. Como resultado se publicó el *Decretum de reformatione matrimonii*, al que seguían los doce cánones correspondientes, y el célebre decreto *Tametsi*, que se había discutido ampliamente por la asamblea conciliar y cuya importancia fue indudable. v. Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, *op. cit.*, pp. 359-363 y 473-486.

<sup>46</sup> CSJ, lib. I, tit. VIII, cap. VIII: «Que antes de casarse no cohabiten los desposados, ni se traten con demasiada familiaridad» (f. 22<sup>vo</sup>). Sobre estos temas, bastante conocidos, puede verse Ángel RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, «El poder familiar: la patria potestad en el Antiguo Régimen», en *Chronica Nova*, 18 (1990), pp. 365-380.

recién incorporados a la comunidad no fueran causa de efectos nocivos en ella, tendentes al escándalo y, en último término, al conflicto<sup>47</sup>. Especialmente debía examinar a los forasteros que hacían vida marital: «que los priores, luego que llegaren algunos forasteros en forma de casados a sus parroquias, los examinen de dónde son; qué recaudos traen; y los amonesten que se presenten ante nuestro provisor con ellos dentro del término que les señalaren; y no haciéndolo los echen de sus parroquias»<sup>48</sup>.

Así pues, el marco de referencia básico para todo individuo de cara a su sociabilidad parece ser la comunidad parroquial, después de la familia. Es todavía más evidente cuando ésta falta, cuando se trata de forasteros que han abandonado su *naturaleza* y residen solos en un lugar al que se han incorporado recientemente. Cuando un joven ciego procedente de la villa de Manzanares quiso contraer matrimonio en Jaén, presentó como testigos a vecinos de su misma parroquia –San Ildefonso–, quienes declaran en virtud del «mucho trato y comunicación» que tenían con él<sup>49</sup>. En casos como éste el recurso a testigos de la misma parroquia está generalizado, y se trata de algo más que vecinos en la misma calle<sup>50</sup>. De hecho, vecindad y parroquia parecen confundirse –collación–, se superponen. En su interior la vida transcurre dominada por el ojo avizor de los vecinos. Los mismos miembros de la comunidad conocen las normas oficiales<sup>51</sup>, consienten en su aceptación y sancionan la transgresión. Existe un temor recíproco y generalizado al *qué dirán*, con o sin fundamento<sup>52</sup>. Todo encubrimiento parece imposible<sup>53</sup>. Cuando no hay algún agujero en la pared por

<sup>47</sup> CSJ, lib. I, tít. VIII, cap. III: «De las diligencias para casarse forasteros, o vecinos del obispado» (f. 21).

<sup>48</sup> CSJ, lib. I, tít. VIII, cap. IV: «Del examen de los forasteros casados» (f. 21).

<sup>49</sup> AHDJ, *matrimoniales-ordinarios*, leg. 449-A, doc. 2, año 1680.

<sup>50</sup> Aunque también esto se produce. Por ejemplo AHDJ, *matrimoniales-ordinarios*, leg. 449-A, doc. 3, año 1680. Los contrayentes además han sido vecinos en la Puerta de la Calle Noguera desde que residen en Jaén, de donde procede el conocerse y quererse casar.

<sup>51</sup> Sobre la incidencia en el pueblo de la catequesis y otras cauces de transmisión doctrinal, puede verse Ricardo CARCÍA-VILLOSLADA, *op. cit.*, pp. 363-371. Pueden compararse otras opiniones con Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*. Madrid, Istmo, 3ª ed. de 1985, pp. 208-210 y 383-408.

<sup>52</sup> Cuando siendo novicio Diego de Ávila abandona el convento de descalzos de la Santísima Trinidad de Jaén porque no quiere ser fraile, y se marcha a casa de sus tías –con quienes había vivido antes–, éstas volvieron a las amenazas de un principio, preocupadas «porque siendo hijo natural sin sauer quién era su madre dirían que no se auía salido, sino que lo auían hechado por judío». AHDJ, *matrimoniales-pleitos*, leg. 533-A, doc. 1, año 1682, f. 4.

<sup>53</sup> En el verano de 1678 un clérigo había ideado la rocambolesca estrategia de disfrazarse como fantasma para amedrentar a los vecinos, que se sientan en las puertas de noche, y así evitar el escándalo de sus relaciones con algunas mujeres. Fue descubierto, como puede imaginarse. AHDJ, *criminales*, leg. 111-A, doc. 1.

el que observar la escena<sup>54</sup> es porque la gente irrumpe improvisadamente en los hogares ajenos<sup>55</sup>. Luego se sienta en las puertas de sus casas y murmura libremente sobre los detalles íntimos de las relaciones privadas<sup>56</sup>, hasta que se roza ese espacio tan peculiar en la época como es lo «público y notorio»<sup>57</sup>. Entonces no se duda en denunciar las violaciones de las normas de la comunidad para que sean investigadas por los tribunales eclesiásticos.

Pero esta misma comunidad, que parece asfixiar al individuo, es la misma cuyos miembros acuden al servicio cuando éste es preciso. No quisiera ofrecer una imagen nostálgica, pero lo cierto es que vemos aparecer con rapidez a algún vecino que acude ante la llamada de socorro, por ejemplo, de una mujer que está siendo maltratada por su marido<sup>58</sup>. Otros recogen caritativamente a la mujer cuando éste la deja abandonada<sup>59</sup>. Es cierto que todo individuo que desea encajar en la espesa red social de la comunidad en que vive inmerso debe aceptar el mundo ideológico y religioso de ésta. Al mismo tiempo surgirán normas y una microcultura capaces de crear desniveles internos, en tanto en cuanto que el comportamiento que se espera de algunos puede ser tomado como representativo de la relación de todo el grupo<sup>60</sup>. Desafiar ese sistema sitúa a los individuos

<sup>54</sup> Así ocurre en una querrela de palabra de casamiento dada en la intimidad, luego incumplida y denunciada como estupro, que fue presenciada por los vecinos a través de una hoquedad en el tabique medianero, cuya existencia fue comprobada. AHDJ, *matrimoniales-pleitos*, leg. 533-A, doc. 5, año 1693.

<sup>55</sup> Alguien ha entrado sin aviso en casa de un clérigo, al que ha cazado «en el acto yndezente y feisimo de hechar por sí mismo vn borrico a una borrica suia, ejecutando por sus propias manos lo que hacen los seculares que tienen tal exerzizio». AHDJ, *criminales*, leg. 113-B, doc. 5, año 1719.

<sup>56</sup> Por ejemplo, hay testigos que conocen los pormenores de un amancebamiento porque se lo ha dicho alguien que vive en la misma casa de los infractores: que la madre de la acusada dormía en una misma cama con ellos, que hubo embarazo pero se pretendió ocultar, que nació una criatura que cuidó la madre del acusado hasta que fue destetada, etc. AHDJ, *criminales*, leg. 56-A, doc. 1, año 1629. Ni que decir tiene que en muchos más documentos abundan los testigos que utilizan la expresión «lo sabe porque lo ha oído decir», u otras similares.

<sup>57</sup> Las actividades de una proxeneta alcanzaron tal límite que los vecinos hubieron de enfrentársele abiertamente para que las abandonara, levantando así el escándalo y provocando la intervención de la justicia. AHDJ, *criminales*, leg. 113-B, doc. 3, año 1718.

<sup>58</sup> Ante los gritos de una mujer mientras la maltrataba su marido: «¿No ay cristianos que me fauorezcan? ¡Ay, hijos míos, que quedáis sin madre!», los vecinos acudieron masivamente. AHDJ, *matrimoniales-pleitos*, leg. 533-A, doc. 3, año 1680, f. 29.

<sup>59</sup> El marido echa a la mujer de su casa diciéndole en público «que no quería haçer bida con ella, que quatro caminos avía, que tomase el que quisiese y se fuera de la ziedad»; entonces los vecinos la recogen y permiten que gane su sustento «con su trauajo e yndustria de sus manos». AHDJ, *matrimoniales-pleitos*, leg. 533-A, doc. 2, año 1682.

<sup>60</sup> Un escribano distinguía los testigos presentados por su parte como «personas muy honradas, y muy buenos christianos, temerosos de Dios y de su conzienzia» porque no se habían dejado sobornar por la parte contraria, mientras que había descubierto cómo los testigos de ésta sí habían aceptado el

invariablemente en el ostracismo. Y lo importante en estos casos, perdida la integración en la comunidad como marco de referencia, es que el individuo acaba convirtiéndose en un paria, muchas veces obligado a marcharse<sup>61</sup>. No sería extraño que muchos hubieran tratado de evitarlo a toda costa, cuidándose de lo que hacían<sup>62</sup> –ya hemos visto que es difícil– o recurriendo a mecanismos con algún grado de reconocimiento social para evitar las situaciones marginales<sup>63</sup>.

### CONCLUSIÓN

Parte de lo expuesto, ¿significa que existe un consentimiento generalizado, que la práctica cotidiana de los individuos discurre conforme a las doctrinas tridentinas puestas en marcha por la Iglesia mediante las parroquias? Sabemos con certeza que no siempre fue así. Cualquier archivo de nuestra geografía contendrá un abultado número de expedientes criminales que son desviaciones, a fin de cuentas. Pero la reflexión que se impone es la siguiente: solemos manejar documentación administrativa, con frecuencia pleitos, y en consecuencia habla-

---

soborno, y opinaba de ellos que eran unos «falsarios, que además tienen el defecto de ser lacayos, y jente vnilde y de baja esfera». AHDJ, *matrimoniales-pleitos*, leg. 533-A, doc. 5, año 1693, fs. 28-30.

<sup>61</sup> Simón de Morales huyó de la justicia jiennense por pertenencia a la cuadrilla del bandolero Pedro de Balenzuela. Fijó su residencia en El Puerto de Santa María, donde cambió su nombre por el de Luis de Quesada. Allí acabó sus días poco tiempo después, apuñalado durante una pendencia en la plaza situada junto a la carnicería. En el lugar del asesinato fue colocada una cruz de piedra. La cofradía de la Santa Caridad de la ciudad gaditana se encargó de darle sepultura en el cementerio de la iglesia mayor, donde acostumbraba a hacerlo con los pobres desamparados. Su viuda quiso contraer segundas nupcias, por lo que presentó por testigos a dos tejedores de la parroquia de Santa María que, por razones de comercio, viajaban hasta la bahía y sabían con certeza la muerte de su paisano. AHDJ, *matrimoniales-ordinarios*, leg. 448-C, doc. 33, año 1679.

<sup>62</sup> Por ejemplo, un fraile descalzo del convento de la Santísima Trinidad de Jaén *el ya mencionado Diego de Ávila* quiere abandonar su hábito y «estar en el siglo con el hábito clerical del horden de señor san Pedro», insistiendo en que fue forzado por su familia para tomar aquel estado. El convento, por su parte, alega que el verdadero motivo es el miedo a que públicamente se sepa que, «con pretexto de yr a ver a el dicho su padre a la ciudad de Seuilla, donde vibía, llebaba colonias y listones desta ciudad a bender, y traía tabaco y chocolate y otros jéneros». También comerciaba con Cádiz y El Puerto de Santa María, hecho que recientemente había descubierto el padre provincial. AHDJ, *matrimoniales-pleitos*, leg. 533-A, doc. 1, año 1682.

<sup>63</sup> Tras haber pertenecido a la cuadrilla de bandoleros de Pedro de Escobedo y Juan de Frías, Cristóbal de Horno se eximió «de la jurisdicción real, y del castigo que correspondía a sus defectos, con hauerse ordenado subrepticamente de orden sacro». Su trayectoria posterior siguió siendo escandalosa, y sucesivamente denunciada: intento de matar a un clérigo, tratos y comercios prohibidos, falsificación para apropiarse de ingresos del erario público, tenencia de una tienda de ropa y estanco de tabaco, vestir con trajes seculares, amancebamiento, etc. AHDJ, leg. 112-B, doc. 2, año 1698.

Actas del I Congreso de Historia de la Iglesia y el Mundo Hispánico  
Hispania Sacra, 52 (2000)

mos de una «sociedad conflictiva». Tal vez estemos olvidando que el testimonio del crimen es –ha sido siempre– lo excepcional. Tal vez lo cotidiano, lo normal, escape del marco que nos describe. Incluso cuando no se interiorizaran realmente las normas sociales pudo ser exteriorizada en apariencia la conducta socialmente deseada, con tal de evitar el escándalo y aun a riesgo de cierta hipocresía social<sup>64</sup>.

No trato de afirmar nada; tan sólo quiero plantear que no es posible aceptar por sistema muchos tópicos que desde su primera formulación están sujetos a la confrontación historiográfica. Las cosas pudieron ser diferentes a como se ha dicho que fueron. Para Maravall, por ejemplo, la Monarquía y la Iglesia se habían unido frente a la conflictividad de la sociedad barroca en el interés común de ejercer su control, dirigiendo las voluntades mediante un recurso eficaz: el fomento interesado de una conciencia alienada, angustiada, sumisa y culpable, puesto que el Barroco no quiere dar testimonio de una existencia satisfecha y en calma, sino de un estado de excitación, de turbulencia en una vida que constituye por sí misma evidencia del peregrinaje humano hacia la muerte<sup>65</sup>. Si bien hace tiempo que fue señalada la rigidez y el carácter unilateral de esta interpretación<sup>66</sup> –sin perjuicio del valor intrínseco de la obra–, lo cierto es que sigue siendo la preferida en investigaciones más recientes<sup>67</sup>.

Creo sinceramente que ha llegado el momento de cambiar el enfoque y decantarse por una historia más humana, que parta del individuo. El papel de la Iglesia en el pasado no debería verse exclusivamente como un mecanismo de control social mediante la imposición. Fijemos la atención en los sistemas filo-

<sup>64</sup> Como ha señalado Manuel BUSTOS RODRIGUEZ, *op. cit.*, pp. 92-93: «los afectados debían ocultar su pecado a los ojos de los demás por miedo a la presión social consiguiente, pero también por un reconocimiento de los mismos hacia unas normas sociales, que a pesar de la transgresión a que las han sometido, deben ser respetadas. Se trata de la reintegración de una conducta *asocial* en el todo que regula la vida de los individuos entre sí. De ahí que, con mayor o menor arrepentimiento según los casos, la simulación desempeñe un papel fundamental: es importante manifestar ante el resto de la sociedad que las normas se cumplen, aunque, en la práctica, las conductas personales no siempre lo corroboren».

<sup>65</sup> José Antonio MARAVALL, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. (1ª ed. de 1975). Barcelona, Ariel, 5ª ed. 1990.

<sup>66</sup> Pere MOLAS RIBALTA, «La historia social de la España moderna», en VV.AA., *La Historiografía en Occidente desde 1945. Actitudes, tendencias y problemas metodológicos*. Pamplona, EUNSA, 1985, p. 307.

<sup>67</sup> José Luis BOUZA ÁLVAREZ, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*. Madrid, CSIC, 1990. José ANDRÉS-GALLEGO, *Historia general...*, *op. cit.*, pp. 41-45, ha señalado que «podría elaborarse –se ha elaborado– un muestrario parejo que habla de la existencia de una *pastoral de la esperanza*. Y no faltan los testimonios de que, además, el clima dominante entre los fieles, en algunas comunidades especialmente significativas por su valor de muestra de una realidad más extensa, era éste y no aquél».

sóficos. Tal vez dé buenos resultados el planteamiento alternativo de considerar el Catolicismo, mediante análisis microhistóricos, como una concepción del mundo capaz de equilibrar las relaciones sociales en mayor o menor medida, según la doble estrategia que apuntaba al comienzo y que he tratado de desarrollar después. En mi inexperta opinión, lo primero sería la búsqueda de documentación alternativa y la eliminación de presunciones «apriorísticas». Cualquier filosofía concreta de la vida debe juzgarse según sus méritos como tal filosofía, y no según el carácter y el comportamiento de aquéllos que la profesaron. No olvidemos que el progreso de la civilización dio respuesta a la creencia humana de que un estado de perfección es concebible teóricamente y que, bajo este impulso, también es posible alcanzar cierto grado de éxito en la práctica.