

**UNHA APROXIMACIÓN Á
NORMATIVA PASTORAL SEGUNDO
OS SÍNODOS MEDIEVAIS GALEGOS
(S. XIII- S. XVI)**

Por
JOSÉ ANTONIO MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

RESUMEN

O autor insire o estudo da normativa pastoral dentro do proceso de reforma xeral da Igrexa entre os ss. XIII e XVI. Partindo da análise dunha lexislación particular, a das cinco dióceses galegas entre o Lateranense IV e o concilio de Trento, analiza os cambios que comporta este novo enfoque pastoral no que se refire á predicación e aos sacramentos, a súa repercusión social e, sobre todo, a súa vinculación co modelo eclesiástico que a mesma lexislación propugna. Un modelo eclesiástico inexistente na Galiza medieval e que vai propiciar os escasos logros desta reforma pastoral.

PALABRAS CLAVE

Historia medieval, Historia da Igrexa, Historia social das mentalidades.

«CUADERNOS DE ESTUDIOS GALLEGOS», Tomo XLIX, Fascículo 115, Santiago 2002.

ABSTRACT

The author inserts the study of the pastoral legislation into the general reform of the Church which takes place between the XIII and XVI centuries. Starting with the analysis of the particular legislation introduced in the five galician dioceses from the IV Lateran Council to Trent's Council, he studies the changes produced by this new pastoral focus in what preaching and sacraments were concerned. The analysis of the social impact of the new pastoral approach and, specially, its vinculation to the ecclesiastic model that follows from the same legislation, are the main aims of this paper. The new ecclesiastic model is not present in medieval Galicia, what explains that very limited results were obtained there by the reform.

KEYWORDS

Medieval History, History of the Church, Social History of the Mentalities.

Situámonos ante un tema, o estudio da normativa pastoral, que conta cunha longa tradición investigadora, ben dende o punto de vista historiográfico, ben abordado por teólogos ou especialistas do dereito canónico. No campo da historia son abondosas as investigacións que, dun xeito ou doutro, dende moi diversos puntos de vista, se aproximaron á normativa pastoral, xa coma obxecto fundamental da investigación, xa coma outro factor de investigacións máis amplas. Dende os historiadores positivistas, interesados sobre todo na análise das constitucións e normas que guiaban estas prácticas, co documento coma primordial obxecto de estudio, ata os que orientaron as súas investigacións dende a perspectiva da historia social, son significativos o número de historiadores que se achegaron a este controvertido tema.

Con todo, cremos interesante e necesario volver sobre esta cuestión, que non por ser tratada con anterioridade está pechada, senón sobre a que máis ben subxace unha fonda polémica. Modestamente, e dende o noso

«CUADERNOS DE ESTUDIOS GALLEGOS», Tomo XLIX, Fascículo 115, Santiago 2002.

campo de investigación, aportamos a nosa reflexión, enfocándoo dende a perspectiva da historia social das mentalidades. Porque nos interesa achegarnos ao campo das mentalidades, mais en concreto dos eclesiásticos na Galiza medieval, e dende ámbito reenfocar a normativa pastoral, aproveitando todo o xa investigado, para ver se podemos chegar a novas interpretacións ou conclusións.

Analizamos noutra obra¹ o comportamento dos eclesiásticos galegos durante a Idade Media dende o plano dos modelos de comportamento. É dicir, estudiamos a conducta interrelacionándoa cos valores (entendidos como crenzas estábeis no tempo) en que se sustenta e os rituais que o singularizan, para así poder entender dun xeito global o significado do comportamento dos eclesiásticos, dunha conducta que seguían que na maioría das ocasións ía contra o que establecía a lexislación eclesiástica oficial. Por tanto, abordamos tamén o comportamento dos cregos sobre neste campo e a significación da normativa que se establecía. Deducimos, e así o expuxemos ao longo do libro, a hipótese da existencia de dous modelos de comportamento eclesiásticos na Galiza medieval: un, o oficial, o que se transluce das normas sinodais, que presentaría un modelo determinado de crego mais que non funcionaría durante a Idade Media, quedándose no ámbito do aparente; interpretados fronte a outro modelo, que denominamos non oficial, no que atopabamos comportamentos contrarios á lexislación, mais que non podían ser intepretados coma simples faltas ou conductas irregulares, senón que tiñan todo o seu sentido na existencia doutro modelo diferente, que, como é lóxico, compartía moitos valores co oficial mais tamén aportaba outros diferentes e incluso contradictorios. Así, unha aproximación á normativa pastoral na Idade Media galega abre un novo camiño para entender o seu significado e a súa aceptación.

1. A PREDICACIÓN

A normativa que lexisla, regula e obriga aos eclesiásticos a predicar aos fieis ten unha importante cabida no conxunto dos sínodos medievais galegos. Cómpre indicar, non obstante, como a súa presenza se fai insis-

¹ MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, J. A., *Os clérigos na Idade Media*, Ed. Toxosoutos, Noia, 2001.

tente nos sínodos máis tardíos, sobre todo no s. XVI. Un interese novo para a Igrexa, que contrasta co que sucedía anteriormente, onde o sacramental centraba, con moito, o interese dos tratadistas². Non nos consta, seguindo os sínodos, que ese interese renovado pola predicación fose resultado das demandas do pobo, aínda que non se pode desbotar, froito das mudanzas na espiritualidade e no xeito de vivir a fe, mais si que se nos presenta coma unha esixencia para os cregos, sobre todo para os que teñen cura de almas, colocándose, incluso, á altura doutras tan fundamentais para un sacerdote como a de misar, facendo da predicación algo inherente e exclusivo³ da condición de sacerdote.

Fronte a unha historiografía positivista, ou á chamada neopositivista, que centrada no aspecto documental, apoiado nun laborioso traballo paleográfico e diplomático, presentou unha ampla relación de cánones, sínodos e concilios, mais cun enfoque crítico limitado, que non ía moitas veces alén da simple descrición documental e da busca de correlacións entre as normas, iso si, fundamental para poder situar a lexislación no seu contexto, xurdiu unha corrente de historiadores que seguindo a historia social abriron novas vías de explicación enfocando a predicación coma un mecanismo de control e de orientación das consciencias, analizando o papel da Igrexa na estrutura social da época e os seus mecanismos de captación de poder. Sen descoidar o xa traballado, pretendemos afrontar este tema dende outra perspectiva, a da historia social das mentalidades.

a. A formación do clero

En primeiro lugar, e antes de entrar a falar sobre o que se predicaba, habería que preguntarse en que condicións estaría o clero galego para exercer a predicación. Debido á natureza da fonte, podemos achegarnos ao clero diocesano, a quen fundamentalmente estarían dirixidas as normas, aínda que temos constancia documental de que o clero regular, especialmente os mendicantes, estarían a desenvolver actividades de predica-

² LE BRAS, G., *Historia de la Iglesia*, vol. XII: *La Iglesia Medieval*, Valencia., 1976, p. 425.

³ Un desexo de exclusividade que ten unhas raíces moi antigas, xa no s. III, cando se reclama que «nin unha viúva nin un segrar deben predicar», aínda que naqueles momentos era extremadamente difícil establecer esta división. En BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, 1993, p. 215.

ción⁴, seguidas desde as curias episcopais, coa intención clara de controlalas e supeditalas ao bispo:

«(...) *Manda a todos los clerigos que no reñiban en sus iglesias a ningun religioso a predicar, salvo aquel que for presentado segun deve e con letra del señor arçobispo (...)*»⁵.

Estas tentativas de control da predicación van unidas a unha fonda valorización da mesma: Frei Luís de Granada, ao mesmo tempo que defendía que o ministerio pastoral era o máis elevado de todos, esixía que os bispos tivesen sempre o maior coidado para escoller aos máis merecentes. Opinión compartida por outros importantes teólogos do principios do s. XVI, coma Bernal Díaz de Luco, o cal pedirá o estreitamento do acceso ao sacerdocio, para que accedesen só os mellores⁶.

Deste xeito podemos seguir todo un proceso de endurecemento, polo menos no plano teórico, dos requisitos para acceder ás distintas ordes, mesmo dende o s. XIII ata o XVI, insistíndose no grao de formación que deberían acadar as persoas que pretendesen ingresar no cursus eclesiástico⁷. Mentres no sínodo de 1289 de Santiago requiríase para a primeira tonsura que os aspirantes soubesen cantar, ler e dicir as Horas, a risco de perder o beneficio⁸, no sínodo mindoniense do 1547, as esixencias aumentaran considerabelmente, solicitándose que os cregos soubesen ler en latín e romance, estivesen principiaados en gramática e tivesen un bo do-

⁴ Actividade para a que, fixándonos no caso estudiado da Pontevedra medieval, estarían mellor preparados. En ARMAS CASTRO, *Pontevedra en los siglos XII al XV. Configuración y desarrollo de una villa marinera en la Galicia medieval*, Santiago de Compostela, 1990, tese de doutoramento, p. 393.

⁵ Constitución 4ª do sínodo do arcebispo López de Mendoza no 1431, en GARCÍA y GARCÍA, A. *Synodicon Hispanum. I. Galicia*, Madrid, 1981, p. 321 (a partir de agora citado coma *Synodicum*). Aparecen normas semellantes no sínodo de Tui do ano 1482 (*Ibid*, p.357) e nas Constitucións Antigas do bispado de Ourense (1395-1408), en *Ibid*, p. 120.

⁶ TELLECHEA, I., *El Obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma, 1963, p. 61.

⁷ A propia fixación da xerarquía da orde no cursus eclesiástico no s. XIII é unha boa proba de como se tentaban marcar as fases, fixando todos os requisitos que os candidatos debesen superar. En LE BRAS, G., *op. cit.*, 1976, p. 154.

⁸ *Synodicon*, p. 275. Vemos como insiste en que saiba ler e cantar, e non só dicir as Horas.

minio da doutrina cristiá⁹. Condicións, por suposto, que no que respecta ás ordes sacras se acrecentaban. Se no sínodo tudense que tivo lugar baixo o bispado de Diego de Muros no 1482, establecíase como obriga ineludíbel para calquera candidato a necesidade de saber as Horas sen equivocación, dominando a realización dos ritos dos sacramentos¹⁰, no xa mencionado de Mondoñedo do 1547 indicábase que para chegar a presbítero, ademais do anterior, habería que rexer o breviario e o misal, saber pór as festas movíbeis e saber administrar os sacramentos¹¹.

É clara, pois, a presenza, xa dende o s. XIII, dunha normativa que exhorta a unha maior formación por parte dos eclesiásticos. Algo básico para poder exercer a predicación, mais non exclusivo, porque para o sínodo compostelán podería interpretarse simplemente coma o xeito de garantir un dominio da liturxia e dos rezos obrigatorios a todos os eclesiásticos. Mais no mindoniense esta é unha orientación diáfana, explicitándose un coñecemento amplo da doutrina cristiá, básico para poder exercer posteriormente a predicación.

Mais, ¿tivo efectos palpábeis este desexo lexislador? Cremos que polo menos hai que relativizalo, e son os propios sínodos os que nolo indican. Deste xeito, no tudense do 1482, resáltase que as constitucións se poñen en romance porque os cregos non entendían latín, o que lles imposibilitaba o acceso á liturxia, que estaba nesa lingua¹². Problema que se volverá constatar no 1528, polo que no sínodo se decidirá crear a cátedra de gramática e canto, para facilitar a aprendizaxe¹³.

⁹ «(...) *Para prima tonsura, ha de saber leer muy bien romance, e latin, e ser algo principiado en gramatica, y sepa muy bien la doctrina christiana (...)*», en *Ibid.*, p. 82.

¹⁰ «(...) *E antes de que sean hordenados de horden saçerdotal (...) saben rezar las Horas canonicas e regirlas por sy, e saben el ofiçio de bautizar e que lo lean despachadamente, e el ofiçio de velar los novios. E la sacra que la sepan quasi de coro, que la lean despachadamente, syn duda en ella, pausada e licteradamente, e el ofiçio de la extremaunçion (...)*», en *Ibid.*, p. 357.

¹¹ *Ibid.*, p. 82.

¹² «(...) *las quales <constitucións> por la grand ynorançia que fallamos <en> la mayor parte de los clerigos de nuestro obispado por no saber nin entender latin, mandamos escrivir e poner en vulgar, porque todos las entiendan (...)*», en *Ibid.*, p. 344.

¹³ *Ibid.*, p. 513. Énos unha boa proba para constatar coma o sínodo se constituíu tamén nun instrumento axeitado para educar e adoutrinar aos cregos (BÉRIOU, N., «La prédication synodale au XIII^e siècle d'après l'exemple cambrésien», en *Le clergé seculier*, París, 1993, p. 229), sobre todo a aqueles que teñen cura de almas e serán posteriormente os encargados da predicación, apoiándose, primeiramente, nos propios textos sinodais, que agora se difunden en «vulgar» para que se poda transmitir os seus contidos.

Preséntasenos, así, como no s.XVI, e pese que a predicación era considerado algo fundamental¹⁴, o baixo nivel de formación dos cregos persistía¹⁵, co que se buscaron novas solucións (como en este caso a creación de cátedras de estudio) para que os aspirantes a sacerdotes saísen mellor formados¹⁶. E entraríamos deste xeito na polémica se o nivel de formación dos cregos era tan baixo como tradicionalmente se nos dixo, ou se pola contra habería que relativizar estas opinións¹⁷. Debate que non é exclusivo da península Ibérica, senón que tamén se dá entre os investigadores que estudian o caso francés¹⁸.

Con todo, e para o tema que abordamos, cremos que sería moito *máis* interesante abrir outro enfoque. Asumamos que existe unha tendencia a fomentar que os cregos sexan letrados, desexo non exclusivo da lexislación

Xunto aos textos sinodais habería que salientar a importancia dos sermóns sinodais, realizados polos bispos ou algún dos seus delegados, que poderían servir coma referencia para o resto dos eclesiásticos, non só dende o punto de vista formal, senón sobre todo nos contidos en que se centra. O sínodo converteríase, entón, nun lugar catequético de primeira magnitude. En *Ibid.*, pp. 245-246.

¹⁴ A maior preocupación dos bispos que celebraron sínodos nesta época, que se centraron en expor temas de doutrina e difundir catecismos e manuais. Esfuerzo que se mantería no s. XVII. En BARREIRO MALLÓN, B., «El clero de la diócesis de Santiago: estructura y comportamientos (siglos XVI-XIX)», en *Compostellanum*, vol. XXXIII núm. 3-4, 1988, pp. 486-488.

¹⁵ GARCÍA ORO, J., *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, 1971, p. 81.

¹⁶ *Ibid.*, p. 82.

¹⁷ Así fai A. Ricquoy nun artigo, analizando o aumento da circulación de libros eclesiásticos e a multiplicación de centros de estudio. En RUCQUOI, A., «La formation culturelle du clergé en Castille à la fin du Moyen Age», en *Le clergé séculier*, Paris, 1993. Con todo cumpriría analizar máis fondamente se esta formación canalizouse nunha mellor labor pastoral ou, pola contra, como parece desprenderse deste artigo, os eclesiásticos centráronse no estudio do dereito, como xeito de participar na Corte e partir dunha posición máis privilexiada para obter beneficios eclesiásticos.

¹⁸ Fronte á escasa formación que observan Tabbagh, polo menos ata o s. XV (TABBAGH, V., «Croyances et comportements du clergé paroissal en France du Nord à la fin du Moyen Age», en *Le clergé délinquant (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Dijon, 1995, p. 22), ou Merdrinac (MERDRINAC, B., *La vie religieuse en France au Moyen Age*, Paris, 1994, p. 154), Binz resalta coma a maioría dos cregos saben ler, xa no s. XV, co que o nivel básico de cultura estaría garantido (BINZ, L., op.cit., 1973, p. 351), aspecto que Rapp relativiza de novo, mais agora xa falando da Francia de principios do XVI (RAPP, F., «Raport introductif», en *Le clergé séculier au Moyen Age. XXI^e Congrès de la SHMES*, Paris, 1993, p. 15).

«CUADERNOS DE ESTUDIOS GALLEGOS», Tomo XLIX, Fascículo 115, Santiago 2002.

eclesiástica galega, posto que tamén o observa Aznar Gil no estudio que fai dos sínodos zaragozanos¹⁹. Tendencia que cristalizaría tardiamente en Galiza, exemplarizada na obriga que se impón nos sínodos ourensáns do 1543-1544, de que os cregos cunha idade inferior a trinta anos estudien, así como que todos, independentemente da súa idade, posúisen os seus libros sacramentais e outros tratados, coma o *Manipulus curatorum* ou o *Flusculus sacramentorum*, por onde se puidesen instruír, do que serían examinados antes de tres meses e, en caso de incumprimento, aqueles que fosen beneficiados, podería comportarlles a perda do seu beneficio²⁰.

Mais non podemos conformarnos coa explicación dicotómica que nos ofrece Binz para explicar o comportamento dos eclesiásticos, unha formulación crego formado – crego non formado, que se resumiría en: «(...) *A causa xeral da incompetencia do clero medieval é o insuficiente filtro nos candidatos na ascensión ás ordes e na colación dos beneficios (...)*»²¹. Parte do suposto de que existen unhas conductas correctas e que o seu reiterado incumprimento sería resultado dunha incultura xeneralizada. E hai que ter coidado coa terminoloxía utilizada, porque se pode dar a entender que estes cregos non serían capaces, competentes, de desenvolver a súa función, co que se modificaría unha realidade de fondo que parece ser outra. Swanson constatou como o clero inglés vivía inserido perfectamente na orde social local, levando unha vida coma o resto dos laicos, demostrando como esta vinculación entre «conductas incorrectas» (que máis ben é un modelo diferente do oficial) dos eclesiásticos con incultura non era correcta, posto que, a través da análise que fixo das visitas pastorais, atopaba un clero ben formado, ou polo menos do que non se presentaban queixas sobre a súa capacidade. Así concluía que vivía un modelo diferente, para nada resultado dun descoñecemento ou incultura, senón que actúa con competencia, cumprindo co que se require dende as súa comunidades²².

¹⁹ AZNAR GIL, F., *Concilios Provinciales y Sínodos en Zaragoza de 1215 a 1563*, Zaragoza, 1982, p. 81.

²⁰ *Synodicon*, p. 225.

²¹ BINZ, L., *op. cit.*, 1973, p. 355.

²² SWANSON, R., «Le clergé rural anglais au Bas Moyen Âge (vers 1300-vers 1530)», en *Le clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne: Actes des XIIIèmes Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran, 6-8 septembre 1991*, Toulouse, 1995, p. 73.

Non nos situaríamos, pois, nun problema de conductas incorrectas, senón de valores non aceptados, de modelos eclesiásticos diferentes. E as palabras de Frei Luís de Granada amosaríanse máis coma un desexo, unha proposta, que coma unha realidade que se vive (e a insistencia, un reforzo fronte a unha vivencia adversa).

O modelo oficial xustifica a posición de privilexio dentro da sociedade medieval en que é o eclesiástico quen fai de intermediario entre Deus e os homes, monopolizando toda esta relación, interpretando aos homes os designios de Deus. Mais tamén son conscientes que entre as súas funcións están a de ensinar, para así ser luz e exemplo do pobo e xustos xuíces²³. Serán os bispos, ou polo menos así se solicita en teoría, aqueles que deban de coidar para que isto se cumpra e que se faga posíbel a acción predicadora dos cregos²⁴. Mais entre o clero galego medieval estes valores estarán lonxe de se fixar, e haberá que agardar a unha xerarquía eclesiástica ben inserida nos principios da reforma impulsada polos Reis Católicos e fundamentalmente tridentina para que isto se consolide.

b. O contido da predicación

Seguindo a Marcos Martín, podemos dicir que «(...) a acción catequética e pastoral da Igrexa católica orientouse durante estes séculos á consecución de dous obxectivos á vez: por unha banda, a elevación do nivel de cultura cristiá dos fieis e, por outra, a construción dun modelo de moral –non só relixiosa– ao que debían de se axustar todos os homes (...)»²⁵.

A preocupación dos lexisladores centrábase en que os cristiáns coñecesen os fundamentos básicos da súa doutrina, que se poderían resumir nas principais oracións, nos artigos de fe, os mandamentos, os pecados capitais e as virtudes do home. Interese tardío, posto que as mencións case que se circunscriben ao século XVI (así hai exhortacións nos sínodos de Tui do 1526 e 1528, no de Mondoñedo do 1534 e nos de Ourense do

²³ «(...) y la obligación quel estado de la Yglesia tenemos de saber para enseñar y ser luz y exemplo y justos juezes de las animas (...)», no sínodo que tivo lugar en Tui no ano 1528. En *Synodicon*, p. 513.

²⁴ LE BRAS, G., *op. cit.*, 1976, p. 384.

²⁵ MARCOS MARTÍN, A «Religión «predicada» y religión «vivida». Constituciones sinodiales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?», en *La Religiosidad Popular, t II: Vida y muerte: La Imaginación religiosa*, Barcelona., 1989, p. 48.

1543-44), agás un precedente recollido nas Constitucións Antigas do bispado de Ourense, de fins do s. XIV²⁶.

Pretendíase, tal como veremos despois ao falar dos sacramentos, que fose na misa dominical, tanto na homilía como na catequese previa ou posterior a ela, onde se centrasen os esforzos de predicación ao pobo, polo que se insistirá moito para sacralizar este momento e asegurar, por medio da obriga, a asistencia de todas as persoas. Despois, claro está, de conseguir asegurar que o sacerdote, polo menos, proclamase a palabra²⁷, e a partir de aí expor os fundamentos da doutrina²⁸, ata chegar a algo semellante do que hoxe entendemos por catequese²⁹.

²⁶ «(...) que los rectores de las yglesias enseñen a los sus feligreses el Pater noster e Credo in Deum e el Avemaria e los articulos de la fee e los diez mandamientos de la ley (...)». En *Synodicon*, p. 119.

²⁷ Neste sentido, no sínodo de Tui no 1526 dictaminábase: «(...) Otrosy que cada cura, o su teniente, sea obligado a declarar y declare cada hun domyngo todo el año, el hevangelio a sus parroquiános (...)», en *Ibid*, p. 394. Cumpría preparar e aproveitar a homilía, porque era un dos escasos momentos onde o sacerdote se expresaba en galego cos seus parroquiános, e no cal podería predicar. O outro momento, dentro da Eucaristía propiamente dita, era a oración universal, que tamén se facía na lingua vernácula, que se estruturaba na busca de explicar cómo era a Igrexa (aquí resaltando o carácter xerárquico), ademais de lembrarlles aos fieis cales eran as súas obrigas e deberes. J. Molin observou a importancia que podería ter esta oración, ao atopar en Zaragoza un formulario de oración privada dun fiel (do 1539), que viña sendo unha adaptación dunha oración universal. En MOLIN, J., «Les intentions des prières du prône éducatrices du peuple chrétien», en *Crises et réformes dans l'Église de la réforme gregorienne a la préréforme. Actes du 115^e Congrès National des Sociétés Savantes, Avignon, 1990*, Paris, 1991, pp. 110-111.

²⁸ Sínodo tudense do 1528: «(...) Otrosi que se pongan tablas en las yglesias, que contengan los articulos de la fe, y diez mandamientos, y siete sacramentos, y obras de misericordia, y los siete pecados mortales, y las virtudes, y los sentidos, y los dones del Spiritu Santo. Otrosi que se de a poner el Ave Maria, Pater Noster, Credo, Salve Regina, en latin y en romance ; y se aya tablas dello en cada yglesia, enclavada frontero de la entrada como por todos se vea, y se lea por los curas en los domingos como adelante se dira (...)», en *Synodicon*, p. 408.

²⁹ Sínodos ourensáns do 1544-1545: «(...) que todos los curas, capellanes o sacristanes, despues del primero dia de Quaresma hasta el Miércoles de la Tinieblas, digan la Salve a la hora de visperas tarde, e despues de dicha enseñen a los niños e niñas de la parrochia signarse e santiguarse, seyendo menores de doze años, e los articulos de la fe y los mandamientos de la Ley, e ls virtudes theologales e cardinales, el Avemaria, Paternoster, Credo y Salve Regina, la Confesion general (...)», en *Ibid*, pp. 167-168.

Construíuse no plano legislativo un esquema de predicación que tentaba chegar a todas as capas da poboación. A Igrexa procurou que o pobo o tomase en serio e se esforzase na aprendizaxe dos contidos esenciais da Fe, supeditando incluso a realización do matrimonio, previo exame do solicitante³⁰. E o círculo pecharíase promovendo que non só os cregos, senón tamén os labregos (segundo o que o seu párroco lles ensinara), adoutrinaran posteriormente aos seus fillos³¹. Todo un proceso catequético que tería moita vida posterior: de agora en diante, sería o cura párroco o encargado de transmitir os conceptos fundamentais que todo aquel que se considerase cristián tería que dominar. O sacerdote ergueríase coma o director de toda esta acción catequética e quen velaría por que o nivel dos laicos fose o máis óptimo posíbel. O laico, pola súa banda, non sería só un mero receptor da doutrina, posto que agora tería que sabela para poder ensinala. Non só a Igrexa, senón tamén a familia sería o lugar onde se adoutrinase aos fieis. E todo, baixo o control do sacerdote encargado desa comunidade.

Un sistema catequético que responde ás claras cun modelo determinado de sacerdote, da súa posición dentro da Igrexa e do mundo. Mais unha catequese e o seu modelo eclesiástico subxacente que non se imporía na Idade Media.

2. OS SACRAMENTOS

Dende o punto de vista teolóxico os sacramentos son inherentes ao cristianismo: o propio Xesús Cristo e a mesma Igrexa son en si sacramentos, posto que neles, segundo os cristiáns, se dá a unión entre Deus e o home. Son uns símbolos fundamentais para os crentes. Neles, no obxecto material, faise presente a divindade sen por iso perder nada de real, material. Na Idade Media, coa importancia do simbólico e de ser conscientes da presenza de Deus, os sacramentos non eran algo máis, senón unha parte fundamental da vivencia da Fe.

³⁰ «(...) que ningún clerigo deste obispado despose ni case a ninguno sin que primero los tales desposados sepan el Pater Noster y el Ave Maria y el Credo y la Salve Regina, y sean ynstruydos en los Artículos y Mandamientos de nuestra sancta Yglesia (...)», en *Ibid*, p. 241.

³¹ *Ibid*, p. 149.

Inherentes no plano teolóxico pero obxecto de mutación ao longo do tempo a Igrexa fixou, na mesma Idade Média, os sacramentos tal como os coñecemos hoxe. Só hai sete sacramentos³², todos os outros «símbolos» en que Deus e o home se encontren só poderán ser considerados como sacramentais, porque aí non vai haber unha verdadeira presenza de Deus. É dicir, a fixación dos sete sacramentos e o control que destes vai facer a Igrexa institución sitúase, sen dúbida, no proceso que promove a Igrexa para que toda tentativa de relación home-Deus teña que ser canalizada a través dos ministros da Igrexa, ou sexa, os sacerdotes. De feito, existe a necesidade de fixar con claridade os sacramentos porque se están a sacralizar outros ritos³³, ou sexa, se está a fixar todo aquilo que se considere que entra dentro do terreo do sacro. Podemos dicir que a relixiosidade do pobo, a expresión do seu contacto e achegamento a Deus, se o momento fundamental e onde máis forte se vive é o sacramento, tentará ser monopolizado e controlado pola Igrexa a través dos eclesiásticos.

Con todo isto non queremos dicir que os sacramentos sexan un instrumento de control, nin que a relixiosidade do pobo se reduza a eses momentos. Pretendemos amosar como, segundo o modelo eclesiástico oficial, serían os cregos quen controlasen eses momentos «fortes» de contacto Deus-homes, vinculados estes aos principais momentos da vida humana (o nacemento, o formar unha familia, a morte, etc.), tentando ao mesmo tempo ter unha posición de dominio espiritual moi forte. O que nos interesan son os sacramentos en canto teñen unha repercusión sobre o funcionamento da sociedade, non coma mero acto relixioso, senón coma instrumento de acción social dos eclesiásticos e, fundamentalmente, a vinculación entre a consolidación dos sacramentos e o modelo eclesiástico na Galiza medieval.

Como xa observamos antes, a principal diferenza entre a formación mínima que se lle pedían aos cregos para chegar a sacerdotes entre o s. XIII e o s. XVI era que ademais das oracións, para fins do noso período xa se lle pedía un dominio na realización dos sacramentos (en concreto

³² Hai que ter en conta o carácter simbólico do número sete, sobre todo se pensamos na importancia do simbólico na Idade Média. Sete, a suma de tres máis catro, representa a totalidade da persoa, a unión, no mesmo corpo do trascendente co imanente. En BOFF, L., *Los sacramentos de la vida*, Santander, 1995, pp. 74-75.

³³ Coma o «adoubement» dos cabaleiros. En MERDRINAC, B., *op. cit.*, 1994, p. 119.

bautismo, matrimonio e extrema unción). E esta mudanza terá moito que ver coa consolidación do modelo eclesiástico oficial.

«(...) *En España, ao igual que noutras partes da Igrexa, as celebracións litúrxicas dos sacramentos e do domingo, así como as dos días festivos constituían o centro da relixiosidade do pobo (...)*»³⁴. Temos, por unha banda, esta centralidade sacramental da relixiosidade medieval, mais tamén temos pola outra a constatación de que nos sínodos ourensáns do 1543-1544, xa case a mediados do s. XVI e pouco antes de Trento, aparecen recollidos todos os cerimoniais para a celebración dos sacramentos, para que todos os curas os tivesen consigo ao posuír copia das constitucións do sínodo, o cal indica que aínda daquela o rito sacramental non estaba fixado entre os eclesiásticos (o que fala ben ás claras se o modelo eclesiástico que se imprimía nos sínodos funcionaba na realidade), co que tampouco podemos deixarnos confundir e entender os sacramentos medievais coma os actuais.

a. O Bautismo

O bautismo é o primeiro sacramento que reciben os crentes cristiáns. É un momento fundamental, dende o punto de vista relixioso, porque os rapaces e rapazas ven-se limpos do pecado orixinal e entran de dereito a formar parte da Igrexa (conxunto de fieis) e, sobre todo, a ter a posibilidade de gozar da salvación porque, como sabemos, nesta época se entendía que *fóra da Igrexa non hai salvación*. Mais tamén para unha sociedade, como a medieval occidental cristiá, onde o relixioso tiña tanta importancia que poderíamos dicir que en vez dunha igrexa dentro da sociedade, a Igrexa era a sociedade, significaba o primeiro paso de inclusión social. E por que non, a xerarquía eclesiástica interesárase no bautismo na primeira nenez: conseguir unha función social (a intermediación Deus-homes e o coidado das almas dos fieis), o posto preeminente que gozaban e todos os privilexios con que contaban dependían do cumprimento de esta función, cousa que só podían facer se estes eran cristiáns.

Dende os sínodos se busca, en primeiro lugar, que o bautismo se celebre canto antes, como ocorre no resto de Europa³⁵, xa a partir do oitavo

³⁴ FERNÁNDEZ CONDE, J. (dir.), *Historia de la Iglesia en España t. II 2: La Iglesia en la España de los Siglos VIII al XIV*, Madrid, 1979, pp. 292-293.

³⁵ RAPP, F. *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973, p. 99.

día³⁶, xa co apremio que se efectúe con anterioridade³⁷. Outra das solicitudes será que teña lugar nunha igrexa³⁸, ben por ter un maior control sobre os bautizados ou sobre os seus parentes, ben por garantir unha correcta celebración do sacramento³⁹, ou levar un rexistro escrito de todos os bautizados, para que en todo momento os curas coñezan o estado espiritual dos seus fregueses⁴⁰.

As normas que se estableceron sobre o bautismo non só tiveron o efecto de cristianizar territorios enteiros, senón que buscaban inferir na rede de relacións que se establecían no tecido social⁴¹. Esta intención obsérvase no sínodo tudense do 1528⁴², norma que se reiterará nos convocados polo bispo Manrique en Ourense nos anos 1543-1544.

O que realmente nos interesa é que nesta última constitución tamén se remarca que os eclesiásticos non poderán exercer de padrinos ou madriñas. Non só se pretendía que a Igrexa, a través dos seus sacerdotes determinase e regulase os parentescos espirituais que se establecesen entre as diferentes persoas e familias, senón que se buscaba excluír destes ao conxunto dos eclesiásticos. Porque respondía a un modelo eclesiástico determinado, que pretendía constituír aos eclesiásticos coma un grupo

³⁶ Sínodo de Ourense do 1395, en *Synodicon*, p. 127.

³⁷ Así no sínodo tudense do 1482, en *Ibid*, p. 364.

³⁸ *Ibid*, p. 236.

³⁹ No sínodo que tivo lugar en Valencia no 1565, atácase o costume que tiñan as comadronas ou algúns familiares do recém nacido, de bautizalo rapidamente, co que moitas veces o facían cun ritual incorrecto. GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L. (dir.), *Historia de la Iglesia en España t. III 1: La Iglesia en la España de los Siglos XV y XVI*, Madrid, 1980, p. 360.

⁴⁰ As normas que peden aos curas que leven rexistro de bautizados déronse en varios sínodos do s. XVI. Así aparece nos sínodos de Tui do 1482 (*Synodicon*, p. 365), do 1526 (*Ibid*, p. 394), e no do 1528 (*Ibid*, p. 499), no de Mondoñedo do 1534 (*Ibid*, p. 68) e no anteriormente mencionado de Ourense do 1543-44.

⁴¹ Guerreau, despois de resaltar a importancia do parentesco espiritual (padrinos, madriñas) durante a Idade Media, entende como a Igrexa os manipulou a través dos sacramentos, especialmente co bautismo e o matrimonio. En GUERREAU, A. *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Barcelona, 1984, p. 214. Incluso chega a dicir que «(...) a ampliación que a Igrexa realizou dos graos prohibidos de parentesco tivo que ter unha influencia disolvente para o sistema feudal (...)», en *Ibid*, p. 224.

⁴² «(...) que los clérigos no reciban al bautismo del varon compadres y comadres mas de dos compadres y una muger por comadre, y al bautismo de la muger dos mugeres y un hombre sin el clérigo (...)», en *Synodicon*, p. 510.

social diferenciado, o que explica estas medidas restrictivas, canalizando a súa acción social no control do espiritual, guiando ao conxunto dos cristiáns cara á salvación, levando o seu rexistro, mais sempre marcando ben as liñas de separación entre ambos.

b. A Confirmación

Deste sacramento é do cal temos menos datos. A súa fundamentación teolóxica é a máis discutida. Sen entrar en profundidade neste tema, podemos dicir que aínda que nos primeiros tempos do cristianismo este tiña lugar na mesma cerimonia que o bautismo, na baixa Idade Media xa o temos perfectamente diferenciado, recomendándose que os rapaces o realizasen aos sete anos⁴³, tal como se recolle na constitución 28 do sínodo que Diego de Muros presidiu en Tui no 1482⁴⁴, ou como se expón nos ourensáns do 1543-44, onde sen indicarse a idade ao que se ten que facer, aprémiase aos curas para que os seus fregueses o realicen antes de Pascua de Resurrección⁴⁵, do que podemos extraer que xa tan avanzado o s. XVI aínda non estaba tan xeralizada como eles quixesen esta práctica sacramental. Mais non só hai que botar as culpas aos fregueses, xa que ao ser un sacramento que só podía ser efectuado polos bispos ou por un vicario del, en moitos casos non se realizaba debido á súa irresidentia ou a que non mandaban a ninguén para substituílos⁴⁶.

A aplicación deste sacramento volve limitar grandemente o parentesco espiritual. Este control realizaríano os eclesiásticos, co que supeditarían as relacións de parentesco a temas de control exclusivo da Igrexa.

c. A Penitencia

O sacramento da penitencia ten a súa constatación na práctica na confesión, que ben pode ser considerada como unha predicación individualizada, onde baixo segredo, o sacerdote pode corrixir os erros do penitente e aleccionalo para que, co propósito de emenda, reconduza a

⁴² *Ibid*, p. 236.

⁴³ FERNÁNDEZ CONDE, J. (dir.), *op. cit.*, 1979, p. 294.

⁴⁴ *Synodicon*, p. 365.

⁴⁵ *Ibid*, pp. 176-177.

⁴⁶ GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L. (dir.), *op. cit.*, 1980, p. 359.

súa vida segundo preceptos «cristiáns»⁴⁷. Neste sentido, Pérez López considera que «(...) *a pastoral deste sacramento é, sen dúbida, o principal instrumento pastoral da Igrexa ao longo da Idade Media (...)*»⁴⁸, tendo moita influencia na cura de almas, sobre todo coa aparición das ordes mendicantes, posto que a súa predicación se encamiñará a conducir aos fieis ao sacramento da confesión para que lle sexan perdoados os pecados e vivan na gracia, estando, así, toda a actividade pastoral enfocada a este sacramento⁴⁹.

É común sinalar coma a aplicación do *canon 21* do IV Concilio de Letrán outorgaría aos eclesiásticos a oportunidade de facer unha sondaxe sobre a fe e a conducta⁵⁰. Unha sondaxe individualizada, pois impónse a penitencia privada, tal como entemos hoxe, fronte á tarifada⁵¹. Mais hai que relativizalo, porque na Galiza medieval non se puido concretar satisfactoriamente.

As normas sinodais oriéntanse fundamentalmente na consecución de dous obxectivos:

1. Que todo o mundo se confese polomenos unha vez ao ano. Partindo da base que a confesión limpa a alma e achega ao crente máis a Deus, o cura debe ter coidado para que o crente a realice⁵². Temos xa unha exhortación á confesión na constitución 16 do sínodo de Santiago do 1289⁵³, e de igual xeito se pronuncia o sínodo compostelán do 1309⁵⁴, indicándose no sínodo tudense do 1528 que se faga polo menos unha vez ao ano, repetindo a constitución

⁴⁷ Co aristotelismo chégase a vincular indisolubelmente a predicación e a confesión. A partir desta idea se discutirá sobre se é máis efectiva a primeira ou a segunda para mover á conversión aos fieis. En LITTLE, L.K., *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, 1980, pp. 234-235.

⁴⁸ PÉREZ LÓPEZ, S., «El Sacramento de la Penitencia en las Constituciones Sinodales de Galicia (1215-1563) y su contexto histórico», en *Estudios Mindonienses. Anuario de Estudios histórico-teológicos de la Diócesis de Mondoñedo-El Ferrol*, II, 1986, p. 83.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁰ RAPP, F., *op. cit.*, p. 93.

⁵¹ FERNÁNDEZ CONDE, J. (dir.), *op. cit.*, 1979, p. 297.

⁵² «(...) *Tened gran vigilancia en que no se muere (...) ninguna persona sin confesion e comunión (...)*», en *Synodicon*, p. 151.

⁵³ *Synodicon*, p. 276.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 285.

que para ese mesmo bispado dera Diego de Muros no ano 1482⁵⁵, o mesmo que se mandará en Mondoñedo, na constitución 27 do sínodo do 1534⁵⁶.

2. Que o cura leve un control estrito do cumprimento desta norma por parte dos seus parroquianos.

Neste apartado incluíriase, primeiramente, o control da idade mínima para se confesar, que varía co tempo⁵⁷, mais o que se resalta especialmente é que sexa o párroco quen leve o control sobre os seus fregueses. Xa no 1289 (sínodo compostelán) esíxese coma obrigatorio confesarse co párroco ou cunha persoa coa súa licenza⁵⁸, algo que se repete no sínodo desta diócese no 1309⁵⁹. Vaise alén, os bispos van pedir que se leve un rexistro por escrito daqueles que se confesan e comungan, e que este se leve ao sínodo (vemos como dende a xerarquía eclesiástica non só se quere reforzar os mecanismos de control sobre o conxunto da poboación, senón sobre todo dos cregos, para que cumbran o que se lexisla). Así aparece obrigado no sínodo de Tui do 1528⁶⁰ ou no de Ourense do 1543-44⁶¹. Incluso, neste sínodo insístese na capacidade «inquisitorial» dos curas, examinando aos seus parroquiáns:

«(...) si os truxeren cedula vuestros parrochianos diciendo que se han confessado con otros, no lo creais ligeramente; mirad si es verdadera e de sacerdote conocido e si tovo licencia para elegirle (...)»⁶².

⁵⁵ *Ibid*, p. 517.

⁵⁶ *Ibid*, p. 60-61

⁵⁷ No sínodo tudense de 1528 indícase que para os homes a idade mínima son os 14 anos e para as mulleres os 12 (en *Ibid*, p. 520); mais no de Mondoñedo do 1534 ordénase que todas as persoas o teñen que facer a partir de que cumbran os dez anos (en *Ibid*, p. 60-61); mentres que o sínodo ourensán do 1543-44 xa eleva a idade aos 12 anos (en *Ibid*, p. 224).

⁵⁸ *Ibid*, p. 276.

⁵⁹ *Ibid*, p. 285.

⁶⁰ *Ibid*, p. 410.

⁶¹ *Ibid*, p. 156.

⁶² *Ibid*, p. 154.

En resumo, as normas volven ser tardías (múltiplicanse a partir dos Reis Católicos), máis as esixencias son claras. Este sacramento, símbolo de reconciliación do home con Deus, converteuse, pola súa formulación, coma un instrumento de control e facilitador dunha predicación máis individualizada. A súa viabilidade comportaba a existencia dun sacerdote capaz de vehicular esa relación individualizada Deus-homes, que ten entre as súas características buscar un aillamento dos cregos, para que dende unha posición de predominio podan exercer ese labor de control das almas. As dificultades para a consolidación sacramental na Idade Media irán así, unidas inexorablemente, á mínima implantación deste modelo oficial antes do Concilio de Trento. Non sorprenderá, pois, que serán as ordes mendicantes as que tomarán a iniciativa, facendo deste sacramento un gran cambio pastoral.

d. A Eucaristía

Preséntasenos a Eucaristía coma o momento central da relixiosidade, coma a principal festa dos cristiáns. Reunidos nas igrexas, todos os domingos e festas de gardar (moi abondosas, por certo, durante a Idade Media), os crentes das comunidades parroquiais reuníanse nas igrexas para celebrar o misterio da morte e resurrección do Señor.

A partir da premisa de que o domingo é o día santo, o Día do Señor, os sínodos van insistir na obrigatoriedade de asistir a misa. Aparece no sínodo compostelán do 1436⁶³, reiterándose xa no s. XVI á vez que se ameazaba con multas para todos os infractores⁶⁴. Obrigatoriedade que se estenderá ás procesións, outra mostra da profunda relixiosidade galega⁶⁵. Con todo, e motivados polo incumprimento da normativa abrirán o campo das prohibicións na busca dunha maior efectividade. Así xorden constitucións coma a seguinte:

«(...) E que tañendo a la missa mayor, todos los que tienen tiendas de qualquier mercaderia las cierran; e que los taverneros ni mesoneros

⁶³ *Ibid*, p. 328.

⁶⁴ Sínodo tudense do 1528, en *Ibid*, p. 439.

⁶⁵ Isto acontece no sínodo tudense do 1528 (*Ibid*, p. 499), mentres que para o de Mondoñedo do 1547 incluso se regula como estas se teñen que celebrar (*Ibid*, p. 74).

ni otras personas no den de comer a persona alguna hasta que la misa mayor de aquel lugar sea del todo acabada (...)»⁶⁶.

Xa dentro da misa, o propiamente rito eucarístico, coa comunión. A apreciación que se tivo sobre esta práctica variou co tempo: se ben sempre se mantivo o interese que os fieis comungasen polo menos unha vez ao ano, no século XVI temos constancia de como se temía que unha comunión continua estivese relacionada con algunha herexía, en concreto cos alumados⁶⁷.

Dende os sínodos se regulou a obrigatoriedade e as veces que os fieis deberían comungar, con normas numerosas e variadas⁶⁸, que se acompañaron doutras disposicións que indicaban a idade mínima para poder exercela⁶⁹, que quedou fixada nos sínodos de Ourense do 1543-1544, onde se indica:

«(...) estatuyamos y mandamos so pena de descomunion que desde aquí adelante para siempre jamas todas e cualesquier personas, hombres e mugeres (...) e los de diez e ocho arriba se confiessen e reciban el Santo Sacramento (...)»⁷⁰.

Que a idade de comunión se elevase até os dezaioito anos, pode responder a un desexo de que a comunión se faga máis conscientemente, e así valorizar o sacramento, estando o cristián máis formado. O que si é certo, e vemo-lo através das normas sinodais, todas as dióceses insistiron en que aínda que fose unha soa vez ao ano todos os fieis comunguen «na igrexa e coa igrexa».

⁶⁶ Con todo tiñan excepcións, e así deixaban que realizasen o seu labor os panadeiros, conscientes da importancia do seu traballo (*Ibid*, p. 245-246).

⁶⁷ GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L. (dir.), *op. cit.*, 1980, p. 361-62.

⁶⁸ No sínodo compostelán do 1289 reclamábase que os fieis comungasen tres veces ao ano (*Synodicon*, p. 276), aspecto que se repete no 1309, mais sen indicar o número concreto de veces (*Ibid*, p. 285). Pedirase unha comunión anual nos sínodos tudenses do 1482 e no de 1528, que repete literalmente a constitución 29 do que presidiu Diego de Muros, (*Ibid*, p. 517), e no de Mondoñedo do 1534 (*Ibid*, p. 60-61).

⁶⁹ Mentres no sínodo de Tui do 1528 se sinala que para os homes a idade mínima son os catorce anos e para as mulleres os doce (*Ibid*, p. 520), no de Mondoñedo do 1534 iguálase a idade para ámbolos dous, sendo catorce (*Ibid*, p. 60-61).

⁷⁰ *Ibid*, p. 224.

Como fin a este apartado chamemos a atención sobre un aspecto que, se seguise unicamente a lexislación sinodal, non conseguiríamos captar en profundidade. É referese, mesmamente, a esencia da Eucaristía. Sabemos, seguindo as investigacións existentes, que ao longo da Idade Media mudou o xeito de entender e vivir este sacramento. Tal como nos amosan os sínodos, asistimos á idea oficial, que fai insistencia na presenza real de Cristo na Eucaristía e, ao mesmo tempo, a necesaria mediación do sacerdote. Rearfirmase a idea de sacramento de perfección, demasiado elevado para o pobo, polo que vai precisar mediación, fronte á visión deste sacramento coma un rito comunitario⁷¹, tal como o entendía o pobo anteriormente⁷². Sen caer en simples paralelismos, remarquemos que durante a Idade Media existen dúas ideas de Eucaristía, o que condiciona en boa medida o papel que o eclesiástico ten que xogar nela. Mais, sobre todo, serán dúas ideas que se suporpoñan, coexistindo ao mesmo tempo, entendéndose por parte dos laicos máis coma un rito comunitario que coma un sacramento⁷³, o que, por suposto, terá grande influencia na aceptación do sacerdote e da función deste tal como a entende o modelo eclesiástico oficial.

e. O Matrimonio

A lexislación medieval trata moi polo miúdo todo o relacionado co sacramento do matrimonio. A través da súa formulación lexislativa podemos ter un referente importante para analizar qué modelo eclesiástico se estaba a impulsar dende os sínodos (modelo oficial), á vez que confrontalo co que estaba a suceder na realidade. Como no bautismo, o matrimonio ofrecía aos curas, se xogasen o papel que o modelo oficial propugnaba, unhas grandes posibilidades para controlar as relacións de parentesco, en concreto, a constitución das novas familias. Unha perspectiva ben profundizada por quen a abordaron dende a historia social.

⁷¹ LOBRICHON, G., *La religion des laïcs en Occident. XI^e-XV^e siècles*, Paris, 1994, p. 185, e MERDRINAC, B., *op. cit.*, 1994, p. 120.

⁷² Un proceso que vai acompañado de multiplicación das misas, froito da forte demanda popular, que leva incluso á creación de confrarías dedicadas a tal fin, como as dos cregos da Concepción da diócese de Santiago. En NEIRA PÉREZ, X.M. *As confrarías dos clérigos da Concepción na diócese de Santiago*, Noia, 1999. A abundancia de doazóns, que esixen coma contrapartida a celebración de misas, chega a tal extremo que os cregos da confraría de Noia vanse ver obrigados a demandar unha dispensa para reducir o número de misas a Pío IV no 1560, o que lles será outorgado. En *Ibid.*, pp. 118-119.

A normativa que sobre este tema se recolle nos sínodos galegos deste período segue o dictado no IV Concilio Lateranense. Este, nos seus canons 51 e 52, establecía a consanguineidade mínima para contraer matrimonio no cuarto grao e, por outra banda, prohibía os matrimonios clandestinos, insistindo en que fosen obrigatorias unhas amonestacións públicas para que os contraíntes para poder realizar dita celebración⁷⁴.

O matrimonio, a respecto dos outros sacramentos, ten unha peculiaridade: neste caso o presbítero non é o ministro que preside, senón que son os propios contraíntes os ministros, sendo o eclesiástico unha testemuña cualificada. Mais, como detallaremos de seguido, é significativo a insistencia da lexislación en sinalar a necesidade da presenza do presbítero, regulando («controlando») este acto, decidindo quen podían casar, ónde e cómo.

Os sínodos galegos preocupáanse, por unha banda, por regular quen poden casar, segundo o grao de consanguineidade da parella. Atención que segue fielmente o enunciado polo laterano e que ten o seu primeiro reflexo en Galiza no sínodo compostelán do 1289:

«(...) *Statuimos quod nullus contrahat matrimonium cum aliqua consanguinea vel affini ad quartum gradum inclusive (...)*»⁷⁵.

Esta norma repetírase, xa nos sínodos composteláns do 1309 e 1310, xa nos de Tui do 1482 e 1528⁷⁶.

Por outra banda exponse o desexo de estar presentes e controlar ónde e cómo casarían os noivos. Aznar Gil entende que a instauración xurídica da celebración pública dos matrimonios é unha das principais aportacións da lexislación eclesiástica particular dos séculos XIII ao XVI⁷⁷, o que se concretaba, para que tivese un efecto real, na necesidade de celebralo ante o cura⁷⁸. A obrigatoriedade das amonestacións públicas, coa

⁷³ LOBRICHON, G., *op. cit.*, 1994, p. 185.

⁷⁴ FOREVILLE, R., *Lateranense IV*, Vitoria, 1973, pp. 104-105.

⁷⁵ *Synodicon*, p. 276.

⁷⁶ Sínodo compostelán 1309 (*Ibid*, p. 285), do 1310 (*Ibid*, p. 291); Sínodo de Tui do 1482 (*Ibid*, p. 369) e do 1528 (*Ibid*, p. 509).

⁷⁷ AZNAR GIL, F., *La institución matrimonial en la Hispania Cristiana bajomedieval (1215-1563)*, Salamanca, 1989, p. 173.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 192-193.

consequinte presenza do cura e do pobo aparecían xa no sínodo compostelán do 1309⁷⁹. Mais se recolle unha nota á marxe desta constitución, «(...) *Alia excommunicatio quam multi incurrent et non advertunt* (...)»⁸⁰, que nos amosa un escaso respecto á norma, o que vén explicar o grande número de constitucións que, incluso no s. XVI, continúan a lembrar esta obriga, tentativa infructuosa ante un incumprimento moi elevado⁸¹.

E nesta liña habería que encadrar o costume, practicado aínda na actualidade, de que a parella case na parroquia da muller, como se refire no sínodo mindoniense do 1534⁸², o que facilitaría un maior control sobre todas as unións, eliminando así a posíbel confusión que se daría no caso de que os mozos fosen de parroquias distintas.

O esforzo lexislativo no ámbito matrimonial estendeuse alén do enlace. Na busca de fixar definitivamente a unión cristiá dos cónxuxes, nos sínodos de Compostela do 1289 e do 1309⁸³, e nos de Ourense do 1395⁸⁴ e do 1543-44⁸⁵, optouse por impor limitacións a todos os fillos ilexítimos para herdar (que eran todos aqueles non nados dentro do matrimonio cristiá). De novo respostas que superan o simplemente relixioso-sacramental para ter unha grande influencia no social. Porque como ben di Duby, o papel que se lle outorga ao eclesiástico nas

⁷⁹ *Synodicon*, pp. 285-286.

⁸⁰ Para evitar esta celebración clandestina dos matrimonios e dos esponsais, insistiuse lexislativamente, coma no caso de Santiago, a través dos concilios provinciais do 1335 e do 1375-77. En AZNAR GIL, F., *op. cit.*, 1989, p. 202.

⁸¹ Sería moi prolixo expor todas as referencias. Resumindo podemos dicir que prohiben os matrimonios clandestinos o sínodo compostelán do 1322 (*Synodicon*, pp. 306-307) e o ourensán do 1395 (*Ibid*, p. 127), no cal tamén se indica que se fagan as amonestacións públicas e as velacións, co cura presente, ao igual que o sinalan os tudenses do 1482 e 1528 (*Ibid*, pp. 508-509), o de Mondoñedo do 1534 (*Ibid*, p. 58) e os ourensáns do 1543-44 (*Ibid*, p. 157).

⁸² *Ibid*, p. 58.

⁸³ O do 1289 (*Ibid*, p. 276) e do 1309 (*Ibid*, p. 285).

⁸⁴ *Ibid*, p. 117.

⁸⁵ *Ibid*, p. 206. Aínda que distaba moito da realidade, como nos amosa o Recuento de Vasco de Aponte: «(...) *Fallesçido este Alvaro Páez sin hija ni hermano legítimo, quedó un hermano suyo bastardo que havia de ser clérigo, que se llamaba Pedro Alvarez de Sotomayor, y era bastardo natural (que lo huviera su padre Fernán Diáñez de una hermana, o prima, o sobrina de la condesa de Rivadabia, la que murió a lançadas (...))*». En VASCO DE APONTE, *Recuento de las Casas Antiguas del Reino de Galicia*, Santiago de Compostela, 1986, p. 219.

celebracións matrimoniais é unha creación medieval⁸⁶, e que dende que por primeira vez os bispos carolinxios se interesaron polo tema, ata os bispos do s. XII, sempre abordaron esta cuestión dende un punto de vista esencialmente social⁸⁷. A moral cristiá matrimonial sería unha construción posterior, de igual xeito que a liturxia, na que volve xogar un grande papel, tanto na fixación coma na difusión, o Lateranense IV, onde se propugna un modelo de matrimonio baseado na monogamia, na exogamia, na indisolubidade e no mutuo consentimento⁸⁸. É dicir, unha incidencia clara no plano social, sobre todo actuando nas bases das relacións de parentesco⁸⁹.

Con todo, cumpriría de novo salientar os perigos de traspasar literalmente o que se dictamina na lexislación e convertelo nunha realidade comunmente aplicada. Por unha banda podería estar o desexo da xerarquía eclesiástica por acadar unha posición dominante co seu control sobre o matrimonio. Deste xeito, atopariámonos como o afianzamento da posición política Berenguel de Landoira camiñaba paralelo a un matrimonio duns parentes reais⁹⁰, ilícito segundo a lexislación vixente no seu tempo á vez que conseguía contraprestacións económicas para a curia pontificia, da que era legado⁹¹. Para a xerarquía eclesiástica, entón, a consolidación deste sacramento podería beneficiarlles á hora de obter novos recursos para consolidar a súa posición social.

⁸⁶ Duby fala de como en época carolinxia os matrimonios eran un asunto a resolver entre as familias da parella, onde non intervían os curas, sendo moi significativo que no s. IX non existise liturxia matrimonial. En DUBY, G., *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Madrid, 1982, p. 33.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 29 e p. 63.

⁸⁸ PALLARES, M.C., e PORTELA, E., «La iglesia en la historia», en *Las religiones en la historia de Galicia* (GARCÍA, M (ed)), Santiago, 1996, p. 121.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 122.

⁹⁰ «(...) Una vez resueltos estos asuntos fue honrado y agasajado de mil maneras por dichos Infantes y tutores, y especialmente por el mencionado Don Juan, a quien con su mujer Doña María, así como al hijo de éstos Don Juan y a su esposa Doña Isabel, había dispensado en virtud de su autoridad apostólica de los matrimonios por ellos contrahidos ilícitamente. Consiguio también obtener de los mencionados tutores cartas de privilegio sobre asuntos que atañían a su Iglesia, y en especial respecto a su dominio de la ciudad de Compostela (...)», en DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (ed.), *Hechos de Don Berenguel de Landoira, Arzobispo de Santiago*, Santiago, p. 89.

⁹¹ *Ibid.*, p. 10.

Mais sabemos das dificultades que existiron para que arraigase este sacramento⁹². Non é só que nun primeiro momento, alá polo século XI, producírase un grande receo por parte da aristocracia á intervención da Igrexa nun asunto que ata entón fora resolto totalmente polos laicos⁹³, senón que para o s. XVI, os investigadores continúan a falar para a península dun «(...) *fracaso da Igrexa na imposición da forma canónica do matrimonio durante estes séculos fronte aos costumes locais ou ao desexo das persoas de fuxir da presión familiar (...)*»⁹⁴, fracaso que se reflicte nas declaracións dalgúns fregueses dunha parroquia de Bretoña (Mondoñedo) no transcurso dunha visita pastoral, no ano 1456, onde expuñan como se continuaban a celebrar matrimonios ás costas da Igrexa⁹⁵, ou na capacidade coercitiva limitada da Igrexa, como se ve nos incumprimentos, por esas mesmas datas, á da participación de xudeus en bodas cristiás, coma se constantata en Ourense⁹⁶, e que nos determina, por unha banda, coma os laicos continuaban a celebrar segundo eles quixesen, a pesar de toda a normativa eclesiástica vixente, e de coma o cura, que segundo o modelo eclesiástico oficial tería que ser o garante do novo xeito de exercer o sacramento, participa e o administra incluso indo contra o oficial.

Exemplos que, coma o do arcebispo Fonseca, tampouco axudaban a instaurar o novo concepto do matrimonio. Recóllese no *Recuento de las Casas Antiguas del Reino de Galiza*, de Vasco de Aponte, coma «(...) *Garçia Martiz de Barbeyra (...)* asta tanto el arçobispo se concertó con él de le haçer feudo de Cira, con más que le dio la pertiguería –no diré

⁹² TABBAGH, V., «Croyances et comportements du clergé paroissal en France du Nord à la fin du Moyen Age», en *Le clergé delinquant (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Dijon, p. 35.

⁹³ MERDRINAC, B., *op. cit.*, 1994, p. 116.

⁹⁴ AZNAR GIL, F., *op. cit.*, 1989, p. 295. Aínda que o propio autor non sexa tan taxativo nesta afirmación, si que constata as tremendas dificultades para que a forma canónica do matrimonio se consolidase entre a poboación.

⁹⁵ (...) *Pregontados se os flegreses dizmauan ben ou biñan ben a misa ou se confesauan et comungauan cada anno, según que eran obligados, disseron que non dizmauan ben, nen viñan ben a misa ao domingo, et os que viñan dauan voces en a iglesia. Et disseron que alguuns dos ditos flegreses fazian fianças et casamentos sen requerir ao clerigo curador nen seu escusador (...)*, en GARCÍA Y GARCÍA, A., «Dos visitas a Bretoña», en *Compostellanum, Secciones de Ciencias Eclesiásticas y Estudios Jacobeos*, XXIII 1-4, 1978, p. 188.

⁹⁶ BARROS, C., *Viva El Rei. Ensaos medievais*, Vigo, pp. 100-102.

quanto tiempo—, porque dejase a su muger Doña Costança, y así se hiço. Y algunos dicen que esto se hiçiera porque este conde Don Lope no era hombre para muger, y que la Doña Constança no le quería por marido. Sería por todo. El arçobispo lo casó después con Doña Aldonça de Açevedo, su hermana (...)»⁹⁷. Os laicos, neste caso nobres, continuaban a dispor do matrimonio segundo as súas necesidades mentres que o arcebispo, non só o apoiaba senón que casaba á súa irmá co nobre que se liberaba do matrimónio. Ben certo é que podería interpretarse dende as faltas, o pecado persoal ou o escaso interese pastoral de Fonseca, mais cremos que amosa unha práctica polo menos usual e que se podía manter sen crear ningún escándalo.

A obrigatoriedade, a necesidade por fixar a forma canónica do matrimonio estivo unida, ao noso entender, ao afianzamento do modelo eclesiástico oficial. Non só polo papel que se lle esixiu ao cura, garante da súa correcta realización, senón porque este proceso complexo que leva á fixación do sacramento matrimonial⁹⁸, estivo vinculado co fenómeno, aínda máis complexo, da definitiva regulación doutro sacramento, o da orde sacerdotal. Asistir, regular, controlar, rexistrar por escrito todo o que suceda, en definitiva, publicitar o matrimonio, tería repercusións na estruturación das familias, mais tamén imposibilitaría o casamento dos eclesiásticos. Así, cando un sacramento se afianzase definitivamente, o outro tamén o faría.

Mais durante a Idade Média, cun concubinato eclesiástico moi estendido, formando os eclesiásticos «familias», con fillos aos que se lles recoñece a sucesión incluso nos propios beneficios eclesiásticos, ata que ponto, sendo os propios cregos incumpridores da lexislación en materia matrimonial—e non ás escondidas, senón a sabendas de toda a comunidade—ían estes a esixir implacabelmente o cumprimento de todas as disposicións sobre o feito matrimonial? Sería compatíbel co desexo episcopal por poder exercer o seu dominio e control sobre as grandes familias, os que forman o cumio social, mais na base, nas comunidades rurais, a

⁹⁷ VASCO DE APONTE, *op. cit.*, 1986, pp. 190-191.

⁹⁸ Entendamos que non se regulou na súa totalidade ata Trento, porque durante a Idade Média foron moitas as veces que cuestionaron que se pudesese modificar, dalgun xeito, a materia ou a forma do sacramento. En AZNAR GIL, F., *op. cit.*, 1989, p. 182.

flexibilidade sería máis corrente, senón non se podería entender a situación familiar dos cregos e as reiteradas prohibicións que establecen os sínodos. Un longo treito entre a orientación da lexislación sinodal e a situación que se viviría na realidade.

f. A Extrema Unción

A unción de enfermos, o último dos sacramentos dos que imos falar, tivo moi mala prensa durante a Idade Media, chegándose ata a animadversión popular, como se observa na proliferación de historias onde sobrevivir á morte despois de tela recibido impediría posteriormente andar descalzo ou achegar-se a unha muller⁹⁹ como se ve na propia denominación extrema unción.

A regulación sinodal deste sacramento ten lugar xa nunhas datas moi avanzadas que, agás o sínodo de Tui do 1482¹⁰⁰, se adentran no s. XVI: o tudense de 1528, o de Mondoñedo do 1534 e os ourensáns do 1543-44. Uns tardíos primeiros pasos, coa fundamental preocupación de que os curas o administrasen:

«(...) Mandamos que los curas tengan gran dilixencia en que ninguno se muera sin recibir este sacramento; y si hallaren que el clerigo ha estado con el dicho fligres, teniendolo de la mano, sin que le aia administrado el dicho sacramento, que pague un florin (...)»¹⁰¹.

Non dubidamos que a causa primordial de que insistan na celebración deste sacramento é a de procurar a salvación das almas dos fieis, que teñen unha última oportunidade de limpar os seus pecados antes de morrer. Mais son obvias, e estan abondosamente estudias, as implicacións sociais, novamente, deste sacramento, que se observan xa nas indicacións que apremiaban aos curas a que non deixasen de lembrar aos moribundos que fixesen testamento. Volvemos ter unido un sacramento á transmisión de bens patrimoniais, e coñecemos como se beneficiou a Igrexa da práctica testamentaria, engrandecendo os seus bens e

⁹⁹ FERNÁNDEZ CONDE, J. (dir.), *op. cit.*, 1979, pp. 298-299.

¹⁰⁰ *Synodicon*, p. 361.

¹⁰¹ Sínodo de Mondoñedo do 1534 (*Ibid.*, p. 66).

propiedades¹⁰², como ben se demostrou no caso de Pontevedra¹⁰³. Por iso non é de estranar que tamén fosen estas motivacións, máis lucrativas, as que animasen a difundir a extremaunción, como claramente o expresa unha constitución do sínodo tudense do 1528:

«(...) *Otrosi encargamos a los dichos curas o sus tenientes amonesten a sus parrochanos en sus yglesias, y a los enfermos, que en sus testamentos se acuerden desta su madre yglesia de le hazer la manda de setima acostumbrada (...)»*¹⁰⁴.

A Igrexa, tesoureira dos defuntos, sería quen de acortar a espera no purgatorio¹⁰⁵. O crego, segundo o modelo oficial, pregaría pola alma do defunto, intercedería por el ante Deus, mais coma bon teusoreiro, a Igrexa lembráballe que non se esquecese de solicitar ao testador eses agasallos xenerosos que reducir o seu tempo de espreita¹⁰⁶. Poder económico que, naturalmente, se fundamentaría no poder espiritual, previo e necesario, que a Igrexa conseguiría ao controlar o momento e o ritual da morte, non só na primeira intención de eliminar todo acto pagán cristianizándoa¹⁰⁷, senón impondo o modelo de boa morte (onde amosa a importancia do testamento), controlando ata o detalle todo o ritual (a presenza de sacer-

¹⁰² «(...) *Esta función ordenadora do testamento supón un movemento de bens materiais no interior do grupo familiar. Pero o testamento crea tamén movementos cara ao exterior da familia. O máis importante parece, dende logo, o que canalizaba os bens á Igrexa (...)»*, en PALLARES, M.C. e PORTELA, E., *Galicia. Historia. Tomo II : Galicia en la época Medieval*, A Coruña, 1991, p. 264. Aznar Gil tamén resalta a importancia destes ingresos. En AZNAR GIL, F., *op. cit.*, 1982, p. 114.

¹⁰³ En grande medida así chegan a ser os principais propietarios nesta cidade os mosteiros de Poio, de Lárez e o de Armenteira. En ARMAS CASTRO, J., *op. cit.*, 1990, p. 187 e n. 131.

¹⁰⁴ *Synodicon*, p. 461. Outras indicacións para levar un control dos testamentos tamén se dictaron no sínodo de Mondoñedo do 1534 (*Ibid*, p. 52) ou no de Ourense do 1543-44 (*Ibid*, p. 254). Neste último insítese que as mandas testamentarias se cumpran. Isto era unha seguridade tanto para o testador, que via así os seus desexos cumpridos, como para os herdeiros, e entre eles a Igrexa, que aseguraban todo o que conseguiran.

¹⁰⁵ LE BRAS, G., *op. cit.*, 1976, p. 249 e n. 126.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 425.

¹⁰⁷ CENDÓN FERNÁNDEZ, Marta. *Los Sotomayor ante la muerte y su reflejo en el arte (ss. XIV-XV)*, Santiago, 1991, memoria de licenciatura inédita, p. 95.

dotes é imprescindíbel, xestiónase o lugar do enterramento, actúase sobre o corpo (reprendo o dó e impondo o hábito de monxe), utilízase o purgatorio (coa conseguente prolieración de misas) e, sobre todo, adoutrínase coa morte usando o medo¹⁰⁸. Sen embargo é un proceso relativizábel no caso galego, se observamos o tardío das normas sobre este sacramento, e que nos volve levar a propor a necesidade de abordar este tema dende a vinculación co proceso que se estaba a desenvolver, infructuosamente, na busca de xerar un determinado modelo de eclesiástico, o oficial.

Aproximámonos, en definitiva, á normativa pastoral, tentando de extraír novas pautas de interpretación que superasen os debates sobre o éxito ou fracaso da súa aplicación. Observamos, por unha banda, a escasa práctica sacramental existente, como ben nos lembra García Oro para a Galiza do s. XV¹⁰⁹, e como os propios sínodos se convertían en auténticos manuais para fomentar esa práctica, sobretudo entre os eclesiásticos¹¹⁰. O modelo eclesiástico oficial vai unido ao novo concepto de sacramentos que se impulsa neste momento dende a lexislación. O funcionamento na práctica destes sacramentos, a propia fixación e reglamentación das cerimoniais e a función concreta que se lle pede ao crego, en concreto ao cura, a respecto dos laicos que se acheguen a estes ritos, axudan perfilar o modelo de eclesiástico que se require, tanto dentro da Igrexa, coma a nivel social.

A fixación dos sacramentos, tal como se fixo nos ss. XII-XIII, comportou a necesaria consolidación do modelo oficial para que esta se levase a cabo. Produciuse un proceso de concentración de toda a responsabilidade da acción pastoral da Igrexa nas mans dun só dos ministerios desta, o de presbítero. Porque se lle outorgaba ao sacerdote un papel fundamen-

¹⁰⁸ MARTÍNEZ GIL, Fernando. *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, 1996, pp. 129-130.

¹⁰⁹ GARCÍA ORO, J., *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid, 1971, p. 6.

¹¹⁰ RYCKEBUSH, F., «Le contrôle du clergé rural dans le sud-ouest de la France au Bas Moyen Age», en *Le clergé rural dans l'Europe médiévale et moderne: Actes des XIIIemes Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran, 6-8 septembre 1991*, Toulouse, p. 209.

tal, non só na realización do acto, senón no control das persoas que se encamiñaban a el. Non se discutía que a función do cura era a espiritual, mais se xustificaba que era necesario un control da poboación para levala a cabo¹¹¹ e se recorría aos textos neotestamentarios para basear esa xustificación¹¹². Separábase ao crego da comunidade, para convertelo no xuíz que vixilaría pola súa perfecta saúde espiritual.

Non é o momento de discutir se os sacramentos foron instrumentos de control social. Entendemos que sería simplificar este feito e negar o seu carácter trascendente, que de seguro foi vivido por moitos cristiáns durante a Idade Media. Mais no modelo eclesiástico oficial, o crego pasa de ser un máis da comunidade para constituírse no servidor da comunidade, mais con esa faceta de control, necesario, como xa dixemos, para garantir a salvación do conxunto das almas¹¹³, desas almas que foron divididas territorialmente, baixo o control de cada cura párroco, para que estes pudesen acadar a salvación a través da realización dos sacramentos¹¹⁴. Esta tarefa considerouse tan importante, que xa dende moi cedo se apoiou no poder secular para poder exercela proveitosamente¹¹⁵.

Segundo o modelo eclesiástico oficial, o cura, «pastor das súas ovellas», atendería ao seu control. Os sacramentos, e por iso se insiste tanto nos sínodos, serían un instrumento máis, ou polo menos abrían novas posibilidades para facer máis efectivo ese control, esa salvación¹¹⁶, necesario nunha relixión que bascula cada vez máis para o privado¹¹⁷.

No outro modelo, onde os cregos non recoñecen que no dominio do seu comportamento/conducta adquiren unha autoridade específica da súa

¹¹¹ LE BRAS, G., *op. cit.*, 1976, p. 425.

¹¹² *Ibid.*, 1976, p. 241 e n. 27.

¹¹³ *Ibid.*, p. 425.

¹¹⁴ A parroquia, cédula fundamental da comunidade, foi fácil converté-la nun lugar de control. En LOBRICHON, G., *op. cit.*, 1994, p. 57 e 64. A obrigatoriedade da residencia do clero asume, dende este punto de vista, unha nova dimensión: o seu deber de garantir ese «control» da poboación, de apoiar a súa salvación. En LE BRAS, G., *op. cit.*, 1976, p. 217.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 246.

¹¹⁶ A confesión anual, a comunión pascual: «(...) *O obxecto destas medidas non é, como se podería crer, manter a piedade: é controlar a ortodoxia e permitir ao reitor un coñecemento regular dos parroquianos (...)*», en LE BRAS, G., *op. cit.*, 1976, p. 428.

¹¹⁷ LOBRICHON, G., *op. cit.*, 1994, pp. 182-183.

condición de sacerdote, non se van erixir en gardiáns da orde moral, porque iso é unha tarefa da comunidade (autoridades seculares, conxunto de fieis)¹¹⁸. Un modelo diferente, unha visión distinta, o que provocará as continuas tensións entre laicos e relixiosos, moitas veces motivadas porque os primeiros non aceptaron ese control que propugnaba o modelo oficial¹¹⁹, o que se amosa nas palabras de Bonifacio III: «(...) *a experiencia dos tempos modernos demostra claramente a hostilidade dos laicos á mirada do clero (...)*»¹²⁰. Boa proba de que moitos non aceptaron o modelo oficial. O problema xa non estará, pois, se a normativa pastoral foi instaruada e aproveitada como instrumento de control social, senón máis ben que aplicación tería na práctica se os cregos non responden ao modelo oficial que se difunde dende a lexislación. Cremos, pois, que existiu moita vinculación entre a imposición do modelo eclesiástico oficial e da aplicación desta normativa pastoral, que tivo moi escasa aplicación na Galiza medieval.

¹¹⁸ TABBAGH, V., *op. cit.*, 1995, pp. 47-48.

¹¹⁹ LE BRAS, G., *op. cit.*, 1976, p. 296.

¹²⁰ LOBRICHON, G., *op. cit.*, 1994, p. 97.