

Las otras guerras de nuestros antepasados: la violencia intercomunitaria en la Galicia rural contemporánea

Miguel Cabo Villaverde

Universidade de Santiago de Compostela

José Manuel Vázquez Varela

Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN: *Se estudia, a través de la documentación, la prensa, las fuentes literarias y la tradición oral, el paso de la violencia ritual intercomunitaria propia del mundo rural de Galicia a las actividades de índole societaria y política a fines del siglo XIX y primer tercio del siglo XX. Juzgadas en el pasado como un signo del carácter incivilizado de la población rural, esta variedad de «violencia horizontal» revela sin embargo una lógica interna relacionada con la defensa de la comunidad aldeana y el ciclo vital de los varones.*

PALABRAS CLAVE: **Galicia; política; violencia rural; comunidad aldeana; juventud; socialización.**

The Other Wars of Our Ancestors: Intercommunitarian Violence in Contemporary Rural Galicia

ABSTRACT: *This article deals with ritual forms of inter-community violence endemic in rural Galicia and their interaction with new varieties of societal and political activity in the late nineteenth century and first third of the twentieth century. We approach the subject using archival documents, press and literary sources and oral tradition. Seen in the past as a sign of the uncivilized character of the rural population, this variety of «horizontal violence» reveal however an inner logic related to the defense of the cohesion of the village community and the life-cycle of the males.*

KEY WORDS: **Galicia; Politics; Rural violence; Village community; Youth; Socialization.**

INTRODUCCIÓN¹

Las campañas de la España septentrional fueron tradicionalmente presentadas por parte de la prensa y de los observadores coetáneos pero también desde la historiografía como un paradigma de paz social. Galicia, Asturias, Cantabria o el País Vasco, al margen de las aglomeraciones urbanas, habrían constituido un reducto de paz arcádica, donde el predominio del campesinado familiar y el mantenimiento de la religiosidad y las tradiciones habrían dado lugar a una estabilidad que sin embargo era cada vez más frágil. Las amenazas exteriores como la urbanización, el anticlericalismo, el contagio del extremismo político y sindical ponían en cuestión las supuestas virtudes del mundo rural desde esta óptica conservadora. Todo ello constituía obviamente una contraimagen por un lado de la España meridional, donde el latifundismo y la masiva presencia de jornaleros estarían en la raíz de una violencia endémica, y por el otro del «desarraigado» proletariado urbano.

La supuesta armonía de la sociedad rural norteña anterior a la guerra civil formaba parte de la idealización llevada a cabo desde diversas perspectivas ideológicas (catolicismo, nacionalismo gallego, nacionalcatolicismo franquista...) y ha sido desmontada en las dos últimas décadas por la historiografía, que ha sacado a la luz los conflictos internos inherentes a toda colectividad humana en cualquier contexto histórico². Entre las manifestaciones de violencia evidente e incómoda que ponen en cuestión dicha visión idealizada estaba la que nos ocupa en estas páginas, los enfrentamientos entre mozos de aldeas rivales que con dramática regularidad derivaban en serios daños personales y pérdida de vidas y que parecían atravesar incólumes las transformaciones económicas y sociales y los diferentes marcos políticos. Nos centraremos en el caso gallego, examinando primeramente el fenómeno de las luchas interparroquiales, a continuación las lecturas que del mismo hicieron los contemporáneos y finalmente la revisión de la cuestión a partir de los años sesenta del siglo XX y nuestras propias interpretaciones.

Se parte de una premisa explícita: el caso gallego no presenta ninguna característica esencialmente diversa en este aspecto de las que han puesto de manifiesto otros autores para diferentes espacios peninsulares³ y europeos como Francia, Rusia, Polonia o Finlandia⁴. El tema ha sido también recreado

¹ Este trabajo se enmarca dentro del proyecto I+D «La gran transformación tecnológica y social de la agricultura ibéricas: nuevos y novísimos paradigmas, 1950-2000», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad con referencia HAR2013-47934-P. Grupo de Referencia Competitiva «Historia Agraria y Política del Mundo Rural» (HISTAGRA) dirigido por Lourenzo Fernández Prieto.

² HERVÉS SAIAR et al., 1997.

³ VAQUINHAS, 1996. REDONDO, 2011. URÍA, 2005.

⁴ CHAUAUD y MAYAUD, 2005. MUCHENBLED, 2008. FRANK, 1999. MCDONALD, 2011. KOCHANOWICZ, 1989, 45. HAAVIO-MANNILA, 1958.

en una novela de 1912 de gran difusión en Francia, amplificada por sendas adaptaciones cinematográficas en 1962 y 2011: *La guerre des boutons* de Louis Pergaud⁵, y aparece como telón de fondo en la de Miguel Delibes *Las guerras de nuestros antepasados* de 1975 en la que se inspira el título de este artículo. Sí es cierto que el acusado carácter agrario y rural de Galicia hasta épocas muy recientes hizo que el fenómeno de las luchas interparroquiales tuviese mayor incidencia y perdurabilidad en el tiempo de lo que fue norma en el continente europeo. Baste señalar que la población activa agraria era del 86% en 1900 y todavía alcanzaba el 72% en 1950 tras la forzada «vuelta al campo» durante los años del hambre y la autarquía de la postguerra. El hábitat era y es disperso, con la mitad de los núcleos de población del total español, y el espacio clave lo constituían las parroquias, que en 1960 eran 3811 con una población media ligeramente inferior a los 600 habitantes y un promedio de 8,5 aldeas en cada una⁶. La comunidad local era normalmente de ámbito parroquial, aunque podía serlo de «barrio» o aldea en las parroquias más pobladas, y pese a carecer de reconocimiento legal alguno y de haber sufrido a lo largo del siglo XIX la ofensiva individualizadora expresada en la legislación liberal mantenía a principios del siglo XX buena parte de su capacidad de articulación identitaria, mucho mayor que los municipios en todo caso, y bastante de sus recursos materiales, en particular los montes comunales.

La casa como unidad social está formada por una familia extensa que suele tener miembros de tres generaciones y funciona como una unidad de producción y consumo aunque dentro de ella existan jerarquías y distintos derechos. La unidad social siguiente, la aldea, está compuesta por un número variable, pero nunca excesivo de casas, cuyos miembros guardan entre sí una relación de vecindad activa que se traduce en la reciprocidad de los trabajos comunitarios y en un cierto grado de endogamia. La parroquia es la unidad administrativa eclesiástica propia de la religión católica y está compuesta por un número no muy grande de aldeas. A su frente en el orden religioso está el sacerdote o párroco, quien atiende las necesidades espirituales de sus feligreses y dispone de la iglesia y del cementerio de cada comunidad. Los ritos de paso de componente religiosa y la fiesta dedicada al Santo titular de la parroquia tienen un papel muy relevante en el mantenimiento de las relaciones sociales y de la identidad grupal.

El ayuntamiento es la unidad administrativa mínima oficial y está integrado por un conjunto de parroquias. Es el eslabón que vincula a la sociedad rural dispersa y atomizada con la administración pública del estado y desde me-

⁵ Cabe matizar sin embargo que en ella los protagonistas son los chiquillos de dos pueblos y que, aunque herederos de una rivalidad ancestral surgida por el aprovechamiento de un bosque, aquélla ha caído en desuso y los padres no aprueban las rencillas y castigan a los participantes.

⁶ MARIÑO, 2000, 369.

diados del siglo XX se ha incrementado su potencial identitario. La comarca es un territorio bien delimitado por la geografía física y cultural y aunque no tiene especial consideración jurídica sirve como elemento uniformizador de las pautas culturales de sus habitantes gracias sobre todo a que sus gentes concurren a las mismas ferias y romerías en los santuarios donde se venera algún santo considerado como muy poderoso por los favores que concede a sus devotos de la comarca. Tanto las romerías como las ferias tienen fuertes connotaciones sociales más allá de lo religioso o económico.

Una mención a las fuentes: la documentación disponible hace inviable un esfuerzo cuantitativo y resulta utópico aventurar cuántas de estas pequeñas batallas se produjeron a lo largo de los años o cuántas vidas se cobraron. Como se comentará más adelante, las víctimas rara vez denunciaban a sus agresores en virtud de lo que se podría denominar una «ley del silencio» que mantenía al margen a los representantes del Estado. Las catas en fuentes judiciales⁷ muestran que si bien se localizan sentencias en las que se hace mención al fenómeno en algunas sentencias éstas no reflejan la magnitud que indican otras fuentes, en parte por la mencionada ausencia de denuncias y en parte porque en muchos casos constarían como simples delitos de lesiones sin que se haga mención a las circunstancias multitudinarias en que se produjeron los hechos. Recurriremos pues a fuentes de tipo cualitativo, como las hemo-rrográficas⁸, archivos del Ministerio de Gobernación y de la Fundación Maura y testimonios de observadores que desde la literatura, la política o la etnografía intentaron racionalizar unas prácticas que para un observador externo desafiaban aparentemente toda lógica.

LAS LUCHAS INTERPARROQUIALES EN LA GALICIA CONTEMPORÁNEA: UNA VISIÓN DE CONJUNTO

Está documentada desde la Edad Moderna la existencia de formas de violencia endémicas en la sociedad rural gallega englobables en lo que Charles Tilly denomina «acción colectiva competitiva», es decir, entre grupos o clanes situados al mismo nivel⁹. Una Real Provisión con fecha 7 de noviembre

⁷ TABOADA, 2006. Las citas en lo sucesivo referentes a documentación judicial conservada en el AHRG (Arquivo Histórico do Reino de Galicia, A Coruña) están tomadas de dicho trabajo, con la amable autorización de la autora.

⁸ A este respecto hacemos constar nuestro agradecimiento a Henrique Neira por habernos indicado generosamente la presencia de noticias relacionadas con este tipo de sucesos en *El Emigrado* (A Estrada).

⁹ SAAVEDRA, 1994, 204. TILLY et al., 1997, 66. Las otras categorías de la clasificación de Tilly serían las formas reactivas y las proactivas.

de 1753 prohibía asistir a las romerías con «armas, palos ni garrotes algunos, a los mozos solteros ni a otra persona» y Jovellanos se hace eco de tales prácticas en todo el noroeste¹⁰. Grupos de jóvenes varones solteros («compañías», «bandos») llevaban a cabo labores de vigilancia tanto de los recursos colectivos (en particular los comunales) como de las normas no escritas que regulaban la convivencia, de manera que se encargaban de sancionar conductas que se desviasen de las mismas y reforzar así los códigos morales vigentes. De ahí que organizaran charivaris en el caso de matrimonios desiguales en edad o circunstancias o bien que intentasen impedir el casamiento de mozas locales con hombres de fuera de la localidad (o de no desistir el pretendiente forzarle al menos a algún tipo de compensación simbólica como un convite a bebida o el reparto de dinero a modo de desagravio). El contexto era una sociedad que, contra la opinión más extendida popularmente en la actualidad, tenía un umbral de tolerancia ante la violencia en las relaciones cotidianas mucho más elevado que el de nuestros días¹¹. Aquí nos centraremos en una expresión de la violencia de base comunitaria, lo cual no debe llevar a equívocos: ni idealizamos la comunidad local, recorrida por líneas de fractura internas¹², ni se debe olvidar que la mayor parte de los actos violentos eran interpersonales y protagonizados por individuos que compartían vecindad.

Los enfrentamientos intercomunitarios comparten un rasgo que ha sido señalado por la totalidad de los estudios a escala española e internacional: la violencia está desproporcionadamente protagonizada por varones jóvenes, y en esta variante peculiar de manera todavía más acusada¹³. La juventud vendría delimitada no sólo por un criterio cronológico sino por otro social: la soltería, pues como puntualizaba Vicente Risco «a mocedá está máis definida pola soltería que non polo tempo; é isto o que fai dela unha verdadeira clás»¹⁴.

Como ya se ha comentado, resulta imposible cuantificar tales incidentes puesto que a las dificultades inherentes a las estadísticas y fuentes judiciales para el estudio de la criminalidad¹⁵ hay que sumarle en este caso la regla no escrita por la cual los participantes casi nunca denunciaban los hechos ante instancias externas (juzgado, Guardia Civil) y sólo en los casos más graves

¹⁰ SAAVEDRA y SOBRADO, 2004, 239-246.

¹¹ CASTRO, 2007, 310-322, para una nutrida antología de tales comportamientos.

¹² Una reflexión reciente sobre las dimensiones de la comunidad (no sólo la rural) en la historia europea en PAN-MONTOJO y PEDERSEN, 2007.

¹³ El líder obrerista compostelano Xosé Pasín Romero evoca en sus memorias una excepción, precisamente por su carácter atípico: un hombre que se había ganado una reputación por su agresividad en las peleas colectivas por los alrededores de Santiago y al regresar de la emigración muchos años después se ve tentado de reverdecer viejos laureles, con trágico resultado. PEREIRA, 2012, 35.

¹⁴ RISCO, 1962, 530.

¹⁵ AUBUSSON, 1993.

las consecuencias trascendían al plano judicial o eran recogidas en alguna información periodística. La prensa prestará una atención creciente a este fenómeno a partir de la segunda década del siglo XX, señalando además que cada vez se asistía a comportamientos más brutales y al recurso a armas de fuego. Esta tendencia se contraponía a la supuestamente tradicional, donde las disputas se dirimían con palos o como mucho armas blancas y se respetaban normas como no agredir a los meros espectadores o no perseguir a los derrotados una vez logrado el control simbólico del espacio en disputa (el campo de la fiesta habitualmente). Así, el semanario vigués *Vida Gallega* alertaba en 1916 sobre las dosis cada vez más altas de violencia que se generaban alrededor de las refriegas, que atribuía a «la venalidad del Jurado» y la «falta de civismo y de valor de los testigos»¹⁶.

Los ancianos de la parroquia de Velle (ayuntamiento de Ourense) entrevistados por el ideólogo nacionalista Vicente Risco en los años treinta lamentaban la supuesta pérdida de los citados mecanismos de autolimitación de la violencia y que la agresividad estaba alcanzando cotas antes inauditas¹⁷. No obstante, sería siempre posible argumentar que se trata de uno de esos casos en que lo que varía no es la evolución del fenómeno observado sino la sensibilidad social frente al mismo, aunque Uría señala una tendencia similar en la vecina Asturias¹⁸. Algunos periódicos llegaban a dedicar los martes una sección prácticamente monográfica en los meses de verano a los enfrentamientos interparroquiales del fin de semana precedente que a menudo recordaba a un parte de guerra. De este modo, el diario agrario ourensano *La Zarpa* podía encabezar el relato de los distintos incidentes en la provincia con el titular «Los sucesos del día. En toda la provincia se sigue riñendo con gran ardor»¹⁹. Hasta tal punto cuajó la idea de la celebración de estas luchas en la fiesta que ha llegado hasta nuestros días la expresión: «festa sen paus non é festa» y es que, como comentaba un vecino de Cervo (Cedeira, Coruña) al antropólogo Lisón Tolosana «esto era una cosa tan normal, que los viejos cuando no había liada, parece que no les pasaba por fiesta»²⁰.

¹⁶ «Hay rincones de égloga de nuestro país donde la mocería se destripa y oculta sus heridas porque tan culpable fue y tanto hizo por matar el herido como el que le debeló»; «Contra la criminalidad lo que se impone», *Vida Gallega* 79 (10-XII-1916). La dificultad de cuantificar estos incidentes complica la ratificación de esta hipótesis. Por ejemplo, Henrique Neira recoge ya para los años noventa del XIX varios incidentes con armas de fuego en la comarca del Ulla (al sur de Santiago de Compostela); NEIRA, 2013, 87-103.

¹⁷ RISCO, 1993.

¹⁸ URÍA, 1995: 115.

¹⁹ *La Zarpa* (6 de mayo de 1930).

²⁰ LISÓN, 1983, 69, que afirma aunque ya en tiempo pasado que «sería muy raro encontrar un varón de edad en la Galicia rural que en su juventud no haya tomado parte, presenciado o al menos oído relatar extensamente las peleas entre parroquias en las fiestas patronales».

El material empleado en las luchas estaba compuesto entre otros por palos, bastones, *mocas* (cachiporras), navajas o puños americanos, cuyo nombre designaba a un conjunto de anillos metálicos enlazados entre sí formando una pieza que se ponía en los dedos y que por su dureza y agudeza ocasionaban heridas importantes sobre todo en el rostro. La presencia de armas blancas motivaba que como sistema defensivo ante los navajazos algunos mozos se encordasen, es decir se atasen una gruesa cuerda en torno al torso y abdomen para detener la punta de las navajas a modo de rudimentaria cota de malla. En algún caso, como se ha mencionado anteriormente, se empleaba algún arma de fuego, en especial pistolas viejas, pero no hemos encontrado menciones a escopetas de caza.

Centrémonos en un caso representativo, aunque con el matiz de su carácter transfronterizo, en la «raia seca» (frontera) con Portugal, que apenas tenía virtualidad en la vida cotidiana. En junio de 1907 una partida de mozos de Videferre (Oímbra, provincia de Ourense) acude al pueblo colindante portugués de Soutelinho, donde se celebraba una romería y con el que existía una animadversión tradicional. Los visitantes hicieron explotar bombas de palenque (artefactos pirotécnicos) en las proximidades de los asistentes a misa, lo que se interpretó como una falta de respeto y desencadenó un enfrentamiento en el que resultaron muertos dos gallegos y varios participantes más resultaron heridos²¹.

La incursión en las fiestas de la parroquia vecina eran efectivamente el escenario más habitual para los ajustes de cuentas, «rivalidad instintiva, hija no tanto del rencor como de la costumbre»²². Hay que tener en cuenta que por sus propias características constituían un escenario propicio para la proliferación de actos violentos, dada la aglomeración de personas de distinta procedencia, el consumo de alcohol, la sensación de desinhibición de las constricciones de la vida cotidiana, etc.etc., pero aquí no interesan las tan frecuentes agresiones e incidentes individuales propiciados por tales circunstancias sino aquellos dotados de carácter colectivo. Dada la predisposición previa cualquier detonante fútil podía abrir las hostilidades: la negativa a ceder a una moza en el baile²³, un grito (*aturuxo*) desafiante, el reto explícito con fórmu-

²¹ El informe del gobernador civil en Fundación Maura 167/32. En un estudio antropológico sobre la zona se hace mención a las rivalidades locales, que coinciden con los patrones señalados y se confirma que englobaban también a la zona portuguesa; RODRÍGUEZ y FONTES, 2004, 43-45.

²² La acotación pertenece al periodista Alfredo Vicenti en su libro sobre la comarca del Ulla. DURÁN (ed.), 1984, 89.

²³ En los bailes de la época se estilaba la costumbre de poder cambiar de pareja varias veces durante la misma pieza, de modo que en ocasiones una misma mujer podía bailar en cuatro o cinco minutos con dos o tres varones. La norma de cortesía era la de que el varón solicitante se acercase a la pareja que bailaba, que solía hacerlo de modo agarrado, y le pedía

las como el ya tónico «¡a quen me dea un pau doulle un peso!»²⁴, la agresión a los músicos (por ejemplo rajar el bombo con una navaja era una provocación que no podía quedar impune) o un comentario ofensivo en voz alta, y el refranero efectivamente no se queda corto en proverbios despectivos para caracterizar a los habitantes de determinadas poblaciones. Cualquier disputa entre unos pocos individuos enseguida se convertía en una batalla campal cuando al grito de «¡A min os de ...!» los convecinos acudiesen en su socorro. En 1881, en la parroquia de Madriñán, durante la fiesta dedicada a San Roque, al acabar el baile bastaron unas exclamaciones de «viva el corpiño y muera santadrao»²⁵ proferidas por mozos de la primera de las aldeas citadas que habían «concurrido a la romería armados unos y otros de bayonetas y azadas, con cuyos últimos instrumentos acometieron a Manuel Insua y á los que acompañaban a este y se les infirió una herida de golpe de azada, dado en la region costal... y que dicho Insua al defenderse de la referida agresion, dio á Ramon Montoto Fernandez en la cara, un golpe con una azada que llevaba su compañero Manuel Otero causandole una herida [...]»²⁶.

Aunque ofreciesen la ocasión más propicia las fiestas no eran el escenario exclusivo de los conflictos, que podían surgir de forma más espontánea en torno a recursos disputados, como el que en diciembre de 1880 termina con un vecino de Óutara (A Pobra do Brollón, Lugo) con lesiones graves. La reyerta se origina porque varios hombres de la vecina parroquia de Canedo, entre ellos el procesado, estaban cortando esquilmo de un monte «según su idea de que tenían derecho a hacerlo todos los vecinos de Canedo», derecho que se atribuían a su vez los vecinos de Óutara. De las palabras se pasa a los hechos y los hombres de Óutara prenden fuego a los haces de hierba de los de Canedo, que responden a pedradas. Finalmente el asunto se salda en la Au-

al bailarín que le cediese a la moza, a veces con frases como: «¿cedesme o lote?» Lo normal es que así fuese pues en caso contrario es muy probable que hubiese un incidente entre los dos varones. Una de las técnicas de provocación era ponerse de acuerdo varios mozos de la parroquia ajena para ir a pedir la cesión de la mujer cuando bailaba con su novio, de modo que les impedían estar juntos.

²⁴ Reto o fanfarronada muy extendida todavía hoy en el habla coloquial, normalmente en tono jocoso. Se traduciría por «Al que logre darme un palo le doy una moneda».

²⁵ O Corpiño es una aldea de la parroquia de Santa Baia de Losón y Santadrao pertenece a la de Madriñán, ambas del ayuntamiento de Lalín, muy próximas pero no limítrofes.

²⁶ En origen eran ocho los procesados pero dos se encuentran en rebeldía y otro había muerto, con lo cual ante la Audiencia sólo se presentan cinco de ellos, de entre veinte y treinta y cuatro años, todos labradores a excepción de un jornalero. Entre los procesados se encuentra el propio lesionado, que devolvió el golpe a los agresores, aunque fue absuelto por defensa propia. Los demás, todos vecinos de O Corpiño, fueron condenados a dos meses y un día de arresto más 22'50 ptas. de indemnización mancomunada. AHRG, *Libros de Sentencias*, nº 12.645/1885.

diencia Territorial con un vecino de Canedo de 23 años penado con cinco meses de arresto más indemnización de 72 ptas²⁷.

La justicia encontraba enormes dificultades para terciar en este tipo de delitos, bien por la ley del silencio bien por la confusión y el alto número de implicados, que complicaba la atribución de responsabilidades. La Audiencia Territorial coruñesa se ve obligada a dictar sentencia absolutoria el 11 de junio de 1885 en la causa por el homicidio producido tras un baile en el lugar de Bordelle, parroquia de Sarandós, municipio de Abegondo, cercano a Coruña capital, el 17 de agosto del año anterior. Durante dicho baile, varios jóvenes de la parroquia vecina de Figueroa habían provocado a los locales sin que se llegase a las manos hasta que ya al anoecer «se promovió otro nuevo alboroto ó tumulto entre los mozos locales y los de la parroquia de Santa María de Figueroa, enemistados de antiguo», arrojándose piedras y repartiéndose palos «de cuyas resultas fue herido al parecer uno de estos, Jose Roel Sordo [vecino de Sarandós] á quien causaron una lesión en la region parietal, mortal de necesidad, de la cual falleció en la mañana del dia siguiente». La madre de la víctima recurre a la justicia y acusa de homicidio a dos jóvenes de Figueroa de 28 y 23 años, aserrador uno y labrador el otro, que niegan su autoría. Los jóvenes de la aldea del fallecido tampoco se ponen de acuerdo y acusan algunos al primero y otros al segundo, complicándose la identificación por la oscuridad de la noche. Ante estas circunstancias el juez considera imposible llegar al fondo del asunto y decreta la absolución de ambos, pues «en la duda debe estarse siempre á lo mas favorable al reo», decisión en la que también influyó de forma decisiva:

la enemistad profunda que existe y han reconocido cuantos han declarado entre los individuos de las parroquias de Sarandones y Figueroa y el interés que por el mismo tienen los de aquella en que sean castigados los de esta, sean ó no conocidos sus actos [...]²⁸.

En los años de la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) desde los gobiernos civiles se adoptó una línea más severa en la represión de las diversas formas de violencia rural, aunque se puede dudar de si la explicación radicaba en el deseo de imponer el orden característico de dicho régimen autoritario o bien en la reacción contra un supuesto recrudecimiento del fenómeno en los años anteriores hasta límites considerados intolerables como se aducía en la documentación oficial. Se multiplicaron así los cacheos en búsqueda de armas en las aglomeraciones públicas, se prohibió prolongar en el horario nocturno las verbenas y bailes salvo en las ciudades y se buscó imponer castigos ejem-

²⁷ AHRG, *Libros de Sentencias*, nº 12.587/1885.

²⁸ AHRG, *Libros de Sentencias*, nº 12.680/1885.

plarizantes en los casos de riñas multitudinarias. Ejemplo de esta línea de firmeza, a la vez que de escaso respeto por las garantías legales, fue lo sucedido en el ayuntamiento coruñés de Laracha, donde ante la imposibilidad de averiguar la identidad de los participantes en una de estas contiendas el gobernador impone un arresto de cinco días a la totalidad de los hombres jóvenes de las dos parroquias involucradas²⁹

En esta línea se enmarca una narración oral, recogida por José Manuel Vázquez Varela en 1990, sobre un suceso acontecido en el primer tercio del siglo XX en la zona del ayuntamiento de Rodeiro, situado en el interior de la provincia de Pontevedra: un grupo de mozos solteros de una parroquia de la comarca acudió a la fiesta patronal de otra con la intención de deshacer el baile. La pelea consiguiente causó la muerte de uno de los jóvenes foráneos, quienes entonces se vieron en la disyuntiva de marcharse dejando el cadáver en el lugar del fallecimiento o llevárselo sabiendo que serían castigados por la ley tal como sucedió. Fueron detenidos y juzgados y algunos encarcelados por no esperar al levantamiento judicial del cadáver. Por algunas personas de la zona este hecho de ir a prisión por no abandonar el cuerpo de un compañero, un tema muy bélico con resonancias heroicas y premiado en otras circunstancias, como una guerra regular, fue apreciado como un gesto de solidaridad, buena vecindad, espíritu parroquial o comunitario y de gran valor que aumentaba el prestigio de toda la comunidad.

Una cuestión interesante es el modo en que interactuaron las omnipresentes enemistades locales con las formas más complejas y formales de acción colectiva que ganaron terreno en Galicia a partir de los años noventa del XIX³⁰. Nos referimos en particular al movimiento agrarista, asociaciones con múltiples funciones (cooperativas, políticas, educativas...) que mayoritariamente se adaptaron además al marco parroquial³¹. Nuestra tesis es que por debajo de estas formas *proactivas* y de repertorio moderno, en la terminología de Charles Tilly, subyacían con frecuencia en una compleja interacción las viejas rivalidades. Así, con cierta frecuencia cuando en una parroquia se fundaba una sociedad agraria de un tinte político determinado, en otra vecina se optaba como reacción por una adscripción ideológica opuesta. Igualmente, las oposiciones locales estarían en la base de la difícil articulación de federaciones municipales en muchos municipios. En cambio, algunas sociedades agrarias recogían específicamente en algún artículo de sus reglamentos entre sus fines la superación de los odios locales y otras se pronunciaban públicamente contra tales prácticas y demandaban mano dura a las autoridades³².

²⁹ Archivo Histórico Nacional, Presidencia del Gobierno, 406.

³⁰ Una visión general reciente en MIGUEZ y CABO VILLAVERDE (2013).

³¹ CABO VILLAVERDE, 1998.

³² Por ejemplo el de la sociedad *Juventud agraria*, fundada en 1932 en Chantada (Lugo), de tendencia izquierdista, se proponía «Conseguir por todos los medios hábiles y lícitos que

En octubre de 1912 se produce un incidente que demuestra que las transformaciones organizativas no se trasladaban automáticamente al cien por cien al ámbito de la cultura colectiva. El líder de *Acción Gallega*, el sacerdote Basilio Álvarez, que estaba intentando agrupar a las sociedades agrarias en su federación mediante una campaña de agitación basada en un mensaje anticaciquil y antiforista, protagoniza un mitin multitudinario en A Estrada (Pontevedra). Desgraciadamente el acto se ve alterado cuando mozos de dos parroquias rivales, Couso y San Miguel de Barcala, al coincidir en el mismo espacio público, aunque fuese teóricamente para apoyar una causa común, reeditan sus habituales disputas con el resultado de un muerto y numerosos heridos³³. Otro incidente revelador se produce en los años de la República cuando los jóvenes de dos parroquias mal avenidas del municipio de Enfesta (anexionado por Santiago en 1962) se sindicalizan como trabajadores del tendido ferroviario Santiago-Coruña pero lo hacen en sendos sindicatos de ideología opuesta. Los desencuentros culminan cuando los miembros de uno de ellos forman una expedición para reventar las fiestas de la parroquia rival y son recibidos a tiros en una perfecta superposición de conflicto *tradicional* y *moderno*³⁴.

Dada la práctica imposibilidad de cuantificar las luchas interparroquiales tampoco resulta fácil fechar su desaparición. Indudablemente la guerra civil (1936-1939) supuso una cesura fundamental, ya que por una parte la movilización de los grupos de edad protagonistas y por la otra la imposición de un férreo control sobre la sociedad civil por parte de las autoridades militares alteraron las condiciones en las que prosperaban tales prácticas. Posteriormente, a partir de los años cincuenta, el éxodo rural y la desarticulación del sector agrario dieron el golpe de gracia a una cultura de violencia intercomunitaria de la que sin embargo un observador avisado puede detectar todavía hoy en día reminiscencias en los altercados en ambientes de ocio nocturno o en la rivalidad enconada en determinadas actividades deportivas locales completamente desproporcionada con su trascendencia objetiva³⁵.

desaparezcan las luchas brutales entre ellos [los jóvenes], en las romerías y en toda clase de reuniones»; AHPL, legajo 467-468, o la denuncia de la Sociedad Agrícola de Callobre (A Estrada) recogida en *El Emigrado* (31-VII-1921).

³³ *La Voz de Galicia* (24-X-1912).

³⁴ Con el resultado de un muerto entre los reventadores, uno de los directivos del sindicato de la parroquia de Busto; BERNÁRDEZ y CABO, 1997. Raúl Soutelo localiza mediante la fuente oral episodios similares en la comarca del Ribeiro (Ourense); SOUTELO VÁZQUEZ, 1999.

³⁵ Vicente Risco podía ya escribir a principios de los años sesenta que «Dende hai algún tempo, é xa moi raro que se arme unha destas». Risco, 1962, 553, al igual que Lisón Tolosana en sus citados trabajos de campo las considera también una costumbre extinta.

LAS INTERPRETACIONES DE LOS CONTEMPORÁNEOS

Desde los medios ilustrados burgueses, que encontraban expresión en la prensa de villas y ciudades, la postura predominante ante las luchas intercomunitarias será abrumadoramente la lectura de las mismas como una prueba del déficit de civilización de la población rural. Serían una demostración más del primitivismo y la irracionalidad que presidirían el comportamiento del «rústico», menos «civilizado» por el carácter físico de su trabajo, su contacto constante con la naturaleza y su aislamiento cultural. La burguesía gallega construía socialmente su identidad mediante el contraste explícito con el campesinado, lo que incluía entre otras cosas la adopción del español como lengua de prestigio frente al empleo del gallego por las clases populares y el mantenimiento de hábitos «racionales» de conducta producto del proceso de «civilización» analizado por Norbert Elias³⁶. Todo ello queda magníficamente de manifiesto en el comentario en un periódico de Carballo (A Coruña) en 1909 ante la proliferación de las riñas comunitarias:

El carácter reñidor y incivil de nuestros aldeanos, es causa de que no haya ninguna de estas fiestas [...] que no terminen a estacazos, tiros, navajazos [...] Y conste que nos repugna, como a toda persona bien nacida debe repugnar este sistema de proceder, pero la necesidad lo impone [la adopción de medidas drásticas], al tratar [...] de gentes que tienen declarada la guerra sin cuartel a todo lo que signifique orden y principio de autoridad. En efecto la romería, la foliada, la finda y no sé si algún otro número del calendario rural puede quedarnos oscurecido, son centros de reunión a donde de ordinario acuden nuestros mozos [...] no es, no, la discordia obra del momento. Llevan ya el propósito deliberado de dirimir rivalidades suscitadas de antiguo entre ellos, nacidas de cosas baladíes y insignificantes: es asunto reflexionado fría y serenamente, con mucha madurez y días de antelación [...] Se reúnen luego varios de una aldea —por ejemplo— y allá se van en bando, dispuestos a armarla, al campo de la reunión. No se sujetan a táctica de ninguna clase, esta especie de combates. No hay quien directamente se ponga al frente y dirija la acción: por lo general se acometen en montón, sin orden ni concierto los de uno y otro bando [...] Y si por una excepción no hubiese rivalidades de antiguo, ni motivo para reñir... se buscan³⁷.

³⁶ ELIAS, 2000. La tendencia hacia la disminución de la violencia intuida por Elías ha sido ratificada por los esfuerzos cuantificadores posteriores, como los de CHESNAIS, 1981, STONE, 1983 para el caso inglés, EISNER, 2003, o PINKER, 2012, aunque no haya acuerdo sobre las causas últimas de tal tendencia. Una visión crítica de Elías, en particular por su base conceptual y la evidencia empírica utilizada, en SCHWERHOFF, 1998.

³⁷ *El eco de Bergantiños* (24-VI-1909). La «foliada» es una reunión festiva con baile e instrumentos de música tradicionales, mientras «finda» es un término poco claro: quizás se trate de una transcripción errónea o bien se refiera a algún tipo de copla que se recitaría para amenizar determinados trabajos comunales, puesto que el único significado que conocemos es el de un recurso lírico en la poesía galaico medieval que consistía en cerrar una poesía con unos versos a modo de moraleja.

En la misma línea crítica, para la compostelana *Gaceta de Galicia* la violencia se había convertido al igual que los fuegos artificiales, la misa o «las sucias rosquillas» en parte de la rutina de las fiestas, las previsibles «disputas y puñaladas con que terminan el baile y esas manifestaciones del espíritu de un pueblo que se divierte con estas cosas, después de rezar con religioso fervor ante una imagen de la Virgen»³⁸.

En una comparación muy reveladora, abundan los símiles con los «incivilizados» por definición en la cultura europea de la época, los pueblos colonizados. En este caso lo más recurrente era equiparar a los mozos pendencieros con los «moros» a quienes el ejército español estaba por esos años enfrentándose en el norte de Marruecos. En esta línea, el *Heraldo de Vigo* (1-II-1913) al informar de una «gresca formidable entre mozos de varios pueblos» en Maside (Ourense) con intercambio de numerosos disparos de revólver y dos heridos (aunque se sospechaba que muchos más estarían escondidos para no escapar a la acción de la justicia), terminaba la crónica con la siguiente coda: «Bueno sería que por las autoridades se adoptase toda clase de medidas, para evitar espectáculos como este, que nos equiparan a las mehallas africanas». La comparación podía realizarse también en estos tiempos desconocedores todavía de las constricciones de lo políticamente correcto con los «cafres»³⁹.

Son algunas muestras de la concepción burguesa del campesino como «salvaje interior», que paradójicamente podía convivir perfectamente con su idealización y la de la vida rural en otros ámbitos (literario, ideológico-partidista...)⁴⁰. Cuando el dramaturgo Francisco María de la Iglesia reflejó en alguna de sus obras (en particular en *A fonte do xuramento* representada en 1882) las peleas entre mozos fue censurado por varios críticos por sacar a la luz un aspecto poco favorable de la sociedad rural del que cualquier individuo educado debía avergonzarse y abstenerse de propagarlo por el desprestigio que suponía para Galicia⁴¹. De hecho, como tópico literario se trata de un fenómeno infrarrepresentado en la literatura gallega anterior a la guerra civil en relación con su importancia social⁴².

³⁸ *Gaceta de Galicia* (8-IX-1900), reproducido en NEIRA, 2013, 113.

³⁹ Por ejemplo en *El Emigrado* (20-IX-1920) tras una fiesta en una parroquia de A Estrada en la que se habrían efectuado medio centenar de disparos.

⁴⁰ Eugen Weber analiza esta visión urbana del campesino como un ser, para bien o para mal, fuera de la civilización; WEBER, 1992, 3-22.

⁴¹ TATO, 1999, 20

⁴² No quiere decir que no haya excepciones, como alguna que se cita en el texto o como un cuento humorístico en el periódico agrarista de A Fonsagrada (Lugo) *O Tío Pepe* que enfoca en un cuento en 1913 el fenómeno con intención humorística, ya que un matón prepara minuciosamente su participación en una trifulca en una feria para salir a la postre malparado y humillado. «¡O que me dé un pao...!» (Marcos de Perulledo), *O Tío Pepe* 6 (20 de abril de 1913).

En la prensa de las asociaciones de emigrantes en América, que se habían autoimpuesto la misión de superar las carencias (económicas, educativas...) de su tierra de origen, las noticias sobre luchas interparroquiais van inevitablemente seguidas de un comentario sobre la necesidad de ponerles fin en nombre del progreso moral de los pueblos⁴³. Una actitud similar por cierto a la expresada en los medios próximos al movimiento obrero, lo cual conforma un amplio consenso en la interpretación negativa de las disputas intercomunitarias⁴⁴.

Y sin embargo no faltaron voces discordantes, aunque minoritarias. Una lectura alternativa, y globalmente reivindicativa, se ofrecía desde posiciones galleguistas, lo cual no implica que fuese la predominante dentro del regionalismo/nacionalismo. El argumento que permitía desmarcarse de la interpretación mayoritaria era contemplar las luchas comunitarias como una expresión de la vitalidad y energía del campesinado, aunque mal encaminada, y en todo caso preferible a la resignada aceptación de su destino y de las jerarquías sociales que tantas veces se le reprochaba. Muchos galleguistas, que consideraban al campesinado el grupo social en el que se habían mantenido con mayor pureza los rasgos constitutivos de la identidad gallega, creían ver en las disputas comunitarias un potencial de rebeldía que esperaban terminase por encauzarse por otros derroteros, sobre todo en un sentido vertical, contra el caciquismo. El contraste entre esa violencia y la sumisión ante los poderosos es el que señala Castelao en una de sus estampas, en la cual un aldeano llora amargamente apoyado contra un árbol, con el comentario a pie de página «Chora porque o cacique deixouno a pedir. Se fose un irmán labrego teríalle fendido o corazón»⁴⁵.

Ya a principios del siglo XX el periodista republicano-federal Bartolomé Calderón, en el marco de una polémica con la escritora Emilia Pardo Bazán a raíz del incremento de la delincuencia en la ciudad de A Coruña y alrededores, se esforzaba en deslindar por una parte un «matonismo» propio de las ciudades producto según él de la influencia foránea (española) como la música y las corridas de toros, y por otra la variante autóctona de las peleas en las fiestas en el ámbito rural. Estas para Calderón serían en el fondo positivas puesto que facilitarían una especie de desahogo de las energías sobrantes y de

⁴³ Por ejemplo *Teo* 18 (15 de octubre de 1911) o *Hércules* 126 (15 de noviembre de 1925).

⁴⁴ Antonio Gramsci veía también para Italia en esas prácticas un residuo de tribalismo *campanilista* que dificultaba la politización en términos modernos de la población rural, citado en ISNENGHI, 1997, 27. En la URSS la violencia intercomunitaria (*draka*) era considerada como una rémora del pasado y un símbolo de la mentalidad primitiva que se oponía a la modernización en clave socialista del mundo rural. McDonald, 2011, 218.

⁴⁵ [Llora porque el cacique le arruinó. Si hubiese sido un hermano campesino le habría partido el corazón]. Incluida dentro del Album Nós, compuesto de cuarenta y nueve dibujos realizados entre 1916 y 1918.

selección natural que permitía a los mozos afirmar su carácter y destacarse ante sus pares y ante el género opuesto. La prueba para Calderón de que estas prácticas no tenían carácter disgregador estaba en que no impedían a los mozos convertirse posteriormente en padres de familia responsables⁴⁶. Treinta años más tarde, Manuel Portela Valladares, veterano político liberal que presidiría el gobierno a finales de la Segunda República, en una línea similar a la de Calderón veía en el «incivil deporte» la demostración de las «energías inagotables de la raza»⁴⁷.

El mérito de mirar con nuevos ojos la problemática de los enfrentamientos interparroquiales correspondió en Galicia fundamentalmente a los antropólogos que desde los años finales del franquismo analizaron la sociedad rural gallega en el momento histórico de su desaparición como entidad diferenciada. Trataban de comprender el mundo «tradicional» (en realidad producto de procesos históricos y de una dinámica de constantes transformaciones y adaptaciones que muchos especialistas no supieron rastrear) en medio de su proceso de desarticulación definitiva.

Gracias a estos estudios afloró la lógica subyacente de estos incidentes endémicos en los que una mirada superficial sólo apreciaba mero vandalismo⁴⁸. Para empezar la enemistad no era fruto del azar, ni las peleas aleatorias, sino que se retaba a los mozos de las parroquias con las que se tuviesen litigios sobre la delimitación de los comunales, los aprovechamientos del agua o el «mercado matrimonial», en particular alimentados por el temor de los jóvenes de las parroquias más pobres desde el punto de vista agrario a que las mujeres locales se viesan tentadas a buscar pareja entre los mozos de las más fértiles (las situadas en los valles generalmente), que ofrecían potencialmente mayor prosperidad económica. La soltería reducía el estatus social y otro problema de la soltería en edad avanzada era que al no disponer de la fuerza de trabajo propia que serían sus posibles hijos y sus parientes políticos adquiridos en el matrimonio se quedaba corto de relaciones sociales en sus negociaciones con otras familias y escaso de la mano de obra necesaria para los trabajos agrícolas de especial importancia debido a los riesgos climáticos que implican la necesidad de emplear un gran número de personas de un modo colectivo en un corto espacio de tiempo como por ejemplo, la siega, la maja el corte, secado y almacenado de la hierba, entre otros. En estos se ponía en práctica el sistema de *axudas* recíprocas. La mujer debía pues proceder de su entorno próximo, en la medida de lo posible de acuerdo con las leyes civiles y eclesiásticas relativas al grado aceptable de parentesco entre los cónyuges,

⁴⁶ «El matonismo en La Coruña. A la señora Pardo Bazán», *Prácticas Modernas* nº87 (I-VIII-1906).

⁴⁷ «Da épica galega», *El Pueblo Gallego* (1-I-1935).

⁴⁸ LISÓN, 1971, 69-77. FERNÁNDEZ DE ROTA, 1984, 183-189.

para poder explotar las fincas y propiedades de ambos y así garantizar la hacienda mínima indispensable para el sustento familiar.

Sin embargo, como señalan los antropólogos y ya había intuido Bartolomé Calderón la violencia así expresada lejos de ser un elemento disruptivo servía para reforzar la identidad de grupo y contaba con la aprobación de los adultos, que veían así canalizado el potencial agresivo de los jóvenes hasta el casamiento, que en el caso de las zonas de sistemas de herencia no igualitarios podía posponerse hasta edades bastante tardías o incluso no llegar a producirse. La complicidad de los adultos se exteriorizaba antes de la refriega, durante la preparación de las armas, y durante la misma con ánimos a los combatientes⁴⁹. Por tanto no tenía el componente desestabilizador y transgresor que se apreciaba desde las ciudades, al tiempo que daba salida al deseo de los jóvenes (puesto que los protagonistas eran exclusivamente los mozos solteros) de afirmar la propia identidad y adquirir un prestigio ante sus coetáneos y en particular ante el género femenino difícil de alcanzar por otras vías⁵⁰. Esta hipótesis se ve reforzada por el hecho de que los duelos estaban sometidos a una ritualización aceptada implícitamente por los dos bandos que minimizaba los daños.

No conviene exagerar la originalidad de estos enfrentamientos, que en el fondo no son más que la manifestación de una tendencia innata que lleva a los grupos humanos a competir con sus semejantes más próximos tanto en defensa de recursos limitados como en afirmación de la identidad colectiva. Los alimenta el mismo impulso de rivalidad que a las pugnas entre estudiantes de distintos colegios, las hasta hace poco vigentes peleas a pedradas entre chiquillos de diferentes barrios, los conflictos entre artesanos o la rivalidad entre miembros de diferentes unidades o armas de los ejércitos. La peculiaridad de la variante rural radicaba en su fijación al territorio, lo que facilitaba además su transmisión generación tras generación, y subrayaba el componente comunitario facilitando el reforzamiento de la identidad colectiva (el «nosotros») frente a los antagonistas («ellos»).

Para entender la dinámica de los hechos expuestos conviene hacer una serie de comentarios desde el punto de vista antropológico sobre sus peculiaridades que nos permitan encuadrarlas en su contexto histórico y cultural lo que permitirá una mayor comprensión de los mismos. En primer lugar hay que entender que el matrimonio y dentro de él algo tan decisivo como la elección de cónyuge era en cualquier sociedad rural occidental anterior a la segunda gue-

⁴⁹ LISÓN, 1971, 70-75.

⁵⁰ Como subraya Irene Vaquinhas; VAQUINHAS, 1992, 47. Carolyn Conley ha defendido para el caso irlandés, no sin despertar cierta controversia, que junto a los factores políticos o sociales jugaba también un rol decisivo en las expresiones de violencia en general el componente lúdico que ofrecían a individuos cuya existencia se desarrollaba por lo general por cauces previsibles y poco reconfortantes. CONLEY, 1999.

rra mundial un hecho trascendental en el que se implican aspectos económicos, sociales, ideológicos, afectivos, etc. y que es sometido a detallados cálculos en los cuales los aspectos sentimentales no son a menudo los determinantes. Dentro del campesinado de la época el factor económico es muy importante por cuanto la creación de una nueva familia supone una reordenación de las relaciones económicas entre los contrayentes y las familias respectivas destinada a proporcionar una base material al joven matrimonio para que goce de los medios necesarios para su subsistencia y la de sus descendientes, que a su vez lo son no sólo de ellos sino de las familias de las que respectivamente proceden.

El *desideratum* del campesino que no va a estar al frente de su casa, como sí ocurre en el caso de los mayorazgos que heredan la mayor parte posible de la propiedad permitida por la ley, es casarse con alguien que tenga recursos en tierras y ganado que le permitan una vida desahogada⁵¹. A esta expectativa fundamental también va unido el deseo de emparentar con familias socialmente poderosas de modo que con la alianza pueda disponer de sus nuevos parientes políticos como aliados en todos los avatares que la vida pueda ofrecerle.

Las ventajas de casarse con una persona que proceda de una familia que vive más o menos próxima a su hogar son grandes pues permiten conocer con cierto detalle al cónyuge y a su familia, lo que siempre permite una elección más adecuada desde la perspectiva personal y social. No acaban aquí sino que más bien continúan o arrancan las ventajas entre matrimonios que proceden de lugares próximos pues el fundar nuevo hogar o integrarse al menos uno de los cónyuges en el de una de las familias de procedencia trae como ventaja adicional el poder disponer en caso de necesidad, hecho que será muy frecuente, del apoyo de sus familiares. Así será el caso tanto de las tareas agrícolas comunitarias que han de realizarse con rapidez en unas fechas muy concretas debido a la naturaleza de los cultivos como en aspectos de la vida como la ayuda en caso de enfermedad, la asistencia a los ritos sociales como los de paso, bautismos, primeras comuniones, bodas, entierros, fiestas, etc. donde la presencia de los miembros tanto de la familia política como de la biológica suponen una muestra del poder y prestigio de ese colectivo familiar lo que proporciona su vez no sólo fuerza de trabajo sino prestigio y apoyo social. Algo no menos importante, está en el hecho de que el cónyuge que va a vivir a la casa del otro no se sienta instalado en un mundo diferente al que ha de enfrentarse en soledad como ocurriría en el caso de que uno de ellos fuese a casarse a una aldea muy distinta y distante de la propia evitando la sensación de desarraigo. Estar cerca de la casa de procedencia supone no perder su familia sino ganar otra conservando la primera igual que ocurre con la posibili-

⁵¹ V. a este respecto el excelente estudio de Hortensio Sobrado Correa para el interior de la provincia de Lugo durante el siglo XVIII; Sobrado, 1997.

dad de explotar al mismo tiempo los recursos que le suministran ambas familias en la misma zona con motivo de la boda que van desde la dote de la novia, donaciones, entrega de una parte de la herencia, etc. Estas lógicas están también detrás del «matrimonio a trueque», un doble enlace simultáneo entre familias de posición equivalente que está documentado en la Galicia y España del Antiguo Régimen y que en algunas zonas podía alcanzar un porcentaje significativo del total, en torno al 10% incluso.

Estas consideraciones encuentran su reflejo en diferentes lenguas europeas en los refranes que siguiendo fórmulas similares desaconsejan alejarse demasiado a la búsqueda de la pareja: «Moglie e buoi dei paesi tuoi», «Moglie e ronzino, pigliali dal vicino», «Quién lejos va a casar, o va engañado o va a engañar», «A mulher e a vaca busca atrás da casa», «Prend ta servante de loin, et ta femme d'auprès», «Marie toi avant ta porte, avec quelqu'un de ta sorte»...

Si se diese el caso de una pareja en que uno de sus miembros procede de un lugar lejano les resultaría muy difícil explotar simultáneamente las tierras relacionadas con las familias de ambos. Hablando con personas de cierta edad del medio rural que habían ido a casarse a lugares muy distantes, actualmente a dos horas de automóvil, se comprenden mejor las sutiles desventajas de tal decisión. En principio tuvieron que hacerse a costumbres algo diferentes y vivir en un entorno desconocido y en cierto modo estar sometidos a las decisiones de la familia del cónyuge. En algunos casos incluso después de más de cuarenta años de vivir en el nuevo domicilio y de haberse integrado en la nueva comunidad, incorporado sus giros dialectales y costumbres y de ser una persona socialmente aceptada y prestigiosa en el entorno de acogida todavía era considerado como un extraño por no haber nacido en el pueblo. Esa última asimilación será imposible pues aunque sea tratado como igual siempre en el esquema etnocéntrico con el que se interpreta el mundo será un extraño porque ha nacido fuera del sacrosanto lugar que sirve de referencia, la familia, la aldea, la parroquia.

La endogamia geográfica, en la que ambos cónyuges proceden de lugares próximos, se debe también al sistema tradicional de poblamiento y de los ámbitos de relación social.

La población rural gallega ha vivido y vive todavía en un hábitat muy disperso en muchas pequeñas unidades sociales y si bien las relaciones entre las comunidades próximas son frecuentes en la vida cotidiana y en los ritos de paso y en las fiestas los vínculos sociales con las gentes más alejadas tienen lugar en momentos muy concretos del año, en lugares determinados tales como ferias, fiestas parroquiales pero sobre todo romerías a santuarios. En estas circunstancias de espacio y tiempo solían desarrollarse los contactos entre la juventud y entre ellos las relaciones amorosas que a menudo serían la base de las matrimoniales. La importancia de estos lugares como centro de relación social a donde hay que concurrir llevando una buena imagen para atraer a los

posibles cónyuges se refleja en la copla en la que se describe con humor la estrategia correcta según el ideal local para la elección de cónyuge: «A moza no hai que atopala, nin na feira nin na romería, sinon na porta da sua casa, ca roupa de cada día» [A la novia no hay que encontrarla, ni en la feria ni en la romería, sino en la puerta de su casa con la ropa de diario]. Siguiendo este consejo se evitaría el espejismo de la mujer engalanada y con ánimo festivo que podría ser muy distinto al de la vida cotidiana.

A partir de los años sesenta la endogamia de corto radio como la parroquial, entre parroquias limítrofes y comarca ha sufrido una erosión a causa de la emigración, que permite elegir pareja entre personas de procedencias muy lejanas. En este sentido uno de los autores, Vázquez Varela, recuerda la sorpresa al oír hablar un dialecto rifeño de Marruecos en una montaña del este de Galicia, consecuencia del matrimonio de un emigrante de la parroquia a Barcelona, donde conoció a su conyuge que era oriunda del norte de Marruecos. La endogamia fue sufriendo nuevos embates desde la Transición debido a la aparición de las discotecas de ámbito comarcal y supracomarcal con servicio de autobuses, la multiplicación del parque automovilístico que permite acudir a lugares lejanos donde al no ser conocida la persona no se ve sometida a la fuerza de coerción social y también y con no poca importancia está la difusión del ideal de que un obrero o empleado en la ciudad tiene un salario fijo, seguridad social y vacaciones, tentadoras ventajas frente a la vida tradicional del campesino que está siempre vinculado al ritmo de la tierra.

Utilizando datos de trabajos de campo y viendo la distribución de las líneas de autobús de algunas macrodiscotecas hemos podido establecer que hoy en día existe una endogamia geográfica pero ya no de índole parroquial sino de zona de influencia de las discotecas que en algún caso llega a abarcar un área de captación de juventud y por tanto de potenciales cónyuges de más de 800 kilómetros cuadrados. En ellas si bien el factor violencia está presente, se reduce a disputas por las mozas entre personas aisladas o pequeños grupos pero que ya no tienen que ver con los mecanismos de tipo tradicional sino que está ligada al alcohol y al ocio nocturno y de muy baja intensidad en comparación con la tradicional.

Aquí vemos cómo la disminución de la violencia de corte tradicional va asociada al cambio de escenario del lugar de concurrencia de mozas y mozos solteros y a la difusión de un nuevo tipo de planteamiento económico que deja aparcado el que valoraba la disponibilidad de la tierra y de los recursos familiares de tipo social y económico como algo básico. En los nuevos tiempos ni la tierra ni la familia, ni el mecanismo de la violencia entre mozos solteros casaderos, tienen ya la importancia que tuvieron. En cierto modo son innecesarios al cambiar los escenarios laborales, sociales y festivos que piden nuevas estrategias para adaptarse a un entorno muy diferente y en el que rigen valores muy distintos.

CONCLUSIONES

La violencia tradicional de tipo ritual desarrollada en el simbólico espacio de las romerías que trataba de mantener por parte de los mozos en disposición de casarse las expectativas sobre las solteras de su comunidad y sobre su patrimonio indispensable para fundar nuevas familias mediante el matrimonio, fue un hecho habitual en la Galicia de la época que aquí se trata, la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del XX, aunque su arraigo ya viniese de los siglos anteriores.

La aparición de nuevas formas organizativas y de socialización en la política entre el campesinado como las sociedades agrarias, los sindicatos y los partidos políticos no supuso la desaparición de la violencia intercomunitaria como instrumento de resolución de conflictos sino una compleja convivencia entre elementos tradicionales y novedosos.

Si bien ha desaparecido esta manifestación de la violencia ritual hoy en día se observa la pervivencia latente de remotos antagonismos en aspectos tales como la competición en el esplendor de las fiestas, la pasión desproporcionada de la que se acompaña la práctica del fútbol a niveles de regional, las suspicacias en el reparto de inversiones públicas entre diferentes parroquias de un mismo ayuntamiento o la resistencia a la fusión entre municipios incluso en casos en que a todas luces una integración racional favorecería un mejor uso de los escasos recursos de que goza este tipo de administración local. En la base de las dificultades para mantener la estructura, integrar o hacer mancomunidades de ayuntamientos laten todavía los tradicionales prejuicios etnocéntricos por lo que a la hora de hacer planes de coordinación entre los diferentes entes comarcales se hace necesario recurrir a la Historia y a la Antropología para entenderlos y tratar de aminorar sus efectos negativos.

Nada de lo que aquí se cuenta es específico de Galicia, pues tal como se ha visto al tratar del etnocentrismo esta es una característica omnipresente, un verdadero universal de la cultura humana: la vinculación a un territorio social y cultural tiene importancia a la hora de tomar decisiones que implican a grupos extraños. En todo caso un manejo adecuado de los mecanismos sociales vinculados con la cooperación y la competición entre grupos distintos puede ser positiva si se emplean manifestaciones de tipo ritual con violencia simbólica como ocurre en el deporte pero sin llegar a extremos que supongan la vulneración de cualquier derecho humano.

La violencia intercomunitaria poseía una lógica propia en el contexto de una sociedad cuya transformación fue convirtiendo en anacrónicas y finalmente extinguiendo lo que a los ojos de las autoridades y de la mayoría de los observadores no eran más que muestras de un primitivo salvajismo. A través de su estudio, sin embargo, consideramos que se pueden encontrar claves para

una mejor comprensión del mundo rural, ya que la violencia siempre se formula en relación con las normas y valores vigentes en cualquier colectividad, bien sea para fortalecerlos o desafiarlos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubusson de Cavarlay, Bruno (1993), «Can Criminal Statistics Still Be of Scientific Use? The French Criminal Justice System, 1831-1980», *Historical Methods*, 26:2, 69-84.
- Bernárdez Sobreira, Antonio y Cabo Villaverde, Miguel (1997), «Poder local y asociacionismo campesino na II República: una análise microhistórica», en Fernández Prieto et al. (coords.), *Poder local, elites y cambio social na Galicia non urbana (1874-1936)*, Santiago, Parlamento de Galicia y USC; 327-352.
- Cabo Villaverde, Miguel, *O agrarismo*, Vigo, A Nosa Terra, 1998.
- Castro Pérez, Xavier, *Servir era o pan do demo. Historia de la vida cotiá en Galicia. Siglos XIX y XX*, Vigo, Nigratrea, 1997.
- Chavaud, Frédéric & Mayaud, Jean Luc (eds.), *Les violences rurales au quotidien*, París, La Boutique de l'Histoire, 2005.
- Chesnais, Jean Claude, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, París, Éd. Laffout, 2ª ed., 1981.
- Conley, C., «The Agreeable Recreation of Fighting», *Journal of Social History*, 33:1 (1999), 57-72.
- Durán, José Antonio (ed.), *Aldeas, aldeanos y labriegos en la Galicia tradicional*, Madrid, Instituto de Estudios Agrarios, Pesqueros y Alimentarios, 1984.
- Eisner, Manuel, «Long-Term Historical Trends in Violent Crime», *Crime and Justice* 30 (2003), 83-142.
- Elias, Norbert, *The Civilizing Process*, Oxford, Blackwell, 2000.
- Fernández de Rota, José Antonio, *Antropología de un viejo paisaje gallego*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI, 1984.
- Frank, S.P., *Crime, Cultural Conflict, and Justice in Rural Russia, 1856-1914*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- Haavi-Mannila, Elina, *Village Fights: A Sociological Study of the Finnish Village Fight Institution*, University of Helsinki, 1958.
- Hervés Saiar, Henriquo et al., «Resistencia y organización. La conflictividad rural en Galicia desde la crisis del Antiguo Régimen al franquismo», *Noticuario de Historia Agraria* nº13 (1997), 165-191.
- Isnenghi, Mario (ed.), *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, Bari, Laterza, 1997.
- Kochanowicz, Jacek, «Between Submission and Violence. Peasant Resistance in the Polish Manorial Economy in the Eighteenth Century», en Colburn, F.D. (ed.), *Everyday Forms of Peasant Resistance*, Armonk (N.York), M.E. Sharpe, 1989, 34-63.

- Lisón Tolosana, Carmelo, *Antropología cultural de Galicia*, Madrid, Akal, 2ª ed., 1983.
- Mariño Ferro, Xosé Ramón, *Antropoloxía de Galicia*, Vigo, Xerais, 2000.
- McDonald, Tracy, *Face to the Village: the Riazan Countryside under Soviet Rule*, University of Toronto Press, 2011.
- Miguez Macho, Antonio y Cabo Villaverde, Miguel, «Pisando la dudosa luz del día: el proceso de democratización en la Galicia rural de la Restauración», *Ayer*, 89 (2013), pp.43-65.
- Muchembled, Robert, *Une histoire de la violence: de la fin du Moyen Âge à nos jours*, París, Seuil, 2008.
- Neira Pereira, Henrique, *Terra, festas e música popular. Pequenas historias de Vedra de 1891 a 1900*, Santiago, Andavira, 2013.
- Pan-Montojo, Juan y Pedersen, Frederik (eds.), *Communities in European History. Representations, Jurisdictions, Conflicts*, Pisa University Press, 2007.
- Pereira, Dionisio, *José Pasín Romero. Memoria do proletariado militante de Compostela*, Santiago, Fundación 10 de marzo, 2012.
- Pinker, Steven, *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*, Barcelona, Espasa, 2012.
- Redondo Cardeñoso, Jesús Ángel, *Protesta y violencia de los campesinos castellano-leoneses*, Diputación de Palencia, 2011.
- Risco, Vicente, «Etnografía. Cultura espiritual», en Otero Pedrayo, R., *Historia de Galicia*, vol.I, Buenos Aires, Editorial Nós, 1962, 255-777.
- Risco, Vicente, *Una parroquia galega nos anos 1920-1925*, Santiago, Museo do Pobo Galego, 1993 (orig.1926).
- Rodríguez Cruz, Xosé y Lourenço Fontes, Antonio, *Mitos, crenzas y costumes da Raia Seca*, Vigo, Ir Indo, 2004.
- Saavedra Fernández, Pegerto, *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*, Barcelona, Crítica, 1994.
- Saavedra Fernández Pegerto y Sobrado Correa, Hortensio, *El siglo de las luces. Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2004.
- Schwerhoff, G., «Zivilisationsprozess und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Perspektive», *Historische Zeitschrift* 266 (1998), 561-605.
- Sobrado Correa, Hortensio, «El mercado matrimonial en tierras de mejora. Estrategias nupciales en la Galicia rural de Antiguo Régimen», *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades* 9 (1997), 195-222.
- Stone, Lawrence, «Interpersonal Violence in English Society, 1300-1980», *Past and Present* 101 (1983), 22-33.
- Soutelo Vázquez, Raúl, *Os intelectuais do agrarismo*, Univ. De Vigo, 1999.
- Taboada González, Sabela, *Violencia e conflictividade na Galicia da Restauración ata a Guerra Civil*, Trabajo Académicamente Dirigido presentado en el Departamento de Historia Contemporánea e de América (USC), inédito, 2006.
- Tato Fontañá, Laura, *Historia do teatro galego*, Vigo, A Nosa Terra, 1999.

- Tilly, Charles, Tilly, Louise y Tilly, Richard, *El siglo rebelde, 1830-1930*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1997.
- Uría, Jorge (2005), «The Myth of the Peaceable Peasant in Northern Spain: Asturias 1898-1914», *International Labor and Working-Class History*, 67, pp.100-124.
- Vaquinhas, Irene M., *Violência, justiça y sociedade rural: os campos de Coimbra, Montemor-o-Velho y Penacova de 1858 a 1918*, Porto, Afrontamento, 1996.
- Weber, Eugen, *Peasants into Frenchmen*, Stanford UP. 1976.

Recibido: 06/04/2013

Aceptado: 05/11/2013