

Religión y vida cotidiana en una parroquia rural

JOSÉ MARÍA CARDESIN

Universidade de A Coruña

El objeto de este artículo es contextualizar el lugar que ocupa la religión hoy en día en la vida cotidiana del campesinado, en una parroquia rural gallega. Mi interés se centra en la articulación entre el dogma y las «creencias» (LEACH, 1980), las ideas mucho menos formalizadas y referidas a la cotidianidad que manejan las personas. Historicamente la religión católica ha proporcionado un conjunto de ideas que han sido utilizadas por los campesinos para organizar su praxis cotidiana, en especial en tres vertientes: la ordenación de la naturaleza y del ciclo agrícola anual; la organización del ciclo de vida individual y familiar; y la construcción de un código ético que regula las relaciones entre las personas, en el marco de la familia y la comunidad (ITURRA, 1992; CARDESIN, 1993a). Aquí quiero sustantivar esta hipótesis general en un espacio y en un tiempo histórico muy concreto: la parroquia lucense de San Martiño do Goberno, a finales de la década de los 80, en los años en los que en ella viví mientras realizaba el trabajo de campo de mi tesis doctoral (CARDESIN, 1992). Mi hipótesis es que subordinados como estaban los vecinos a un sistema de mercado y a un marco estatal y supraestatal que les hacía grandes exigencias sin aportarles los medios para reproducirse, la vitalidad de la religión residía en su capacidad para preservar un conocimiento campesino que permite reproducir personas y bienes al margen del mercado y de la autoridad estatal: conocimiento que consiste en un conjunto de ideas en torno al concepto de «solidaridad»; y en una serie de rituales esenciales para la organización y mantenimiento de redes de relaciones, a través de las que personas y bienes fluyen.

Gran parte de las ideas que aquí formulo proceden del magisterio¹ y de los textos escritos de Raúl ITURRA: la Parte I de este artículo es en buena medida un resumen de algunos de sus trabajos². También ha sido significativa la contribución de BARREIRO (1978), sobre las relaciones entre ortodoxia y práctica popular. La Parte II en cambio debe algo más a mi experiencia de trabajo de campo entre el campesinado de Gobierno: aquí he de tener un recuerdo especial a José Manuel CARBALLO, cura párroco, que durante el año largo de mi trabajo de campo me ofreció su amistad, y me guió pacientemente en la tarea de profundizar en las prácticas, ideas y sentimientos de sus/mis vecinos.

I.- La religión, entre la cultura letrada y la cultura oral

En toda sociedad hay un conjunto de ideas hegemónicas que organizan lo social, y a las que se intenta subordinar el pensamiento y la praxis de las personas. Ahora bien, el pensamiento individual se caracteriza precisamente por su resistencia a ser subordinado, y ello por dos razones: por su *heterogeneidad*, que nace de la peculiaridad de cada experiencia de vida y de aprendizaje; y por su *carácter percedero*, dado que las personas mueren y se llevan consigo el saber que aprendieron, a menos que tengan tiempo para transmitirlo a la generación más joven. Como bien estableció GOODY (1990), y ha venido desarrollando posteriormente ITURRA (1990), en una serie de sociedades la técnica de la escritura viene a superponerse a las técnicas de la oralidad, que son aquellas que en las sociedades ágrafas permiten organizar una memoria independiente de la individualidad percedera.

Esta coexistencia de dos técnicas está en la base de las dos formas que adopta la organización del saber en Occidente: la cultura letrada y la cultura oral. La cultura letrada es un conocimiento sumamente especializado, consistente en conceptos abstractos, que utiliza como soporte material la palabra escrita; y este saber es monopolio de un grupo de especialistas, cuyo aprendizaje se desarrolla en instituciones especializadas de carácter formal. La cultura oral es un conocimiento personalizado, donde la memoria se almacena en el recuerdo organizado genealógicamente y en la materialidad que les rodea, y el aprendizaje se produce de forma imitativa, incorporado al proceso de vida.

¹ R. ITURRA: *Religião sin creencia*, curso de doctorado impartido en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Santiago de Compostela, 1988. Y en general las conversaciones que hemos venido manteniendo desde que asistí en 1986/87 a su curso de antropología en Lisboa, y en los años siguientes en los que codirigió mi tesis doctoral.

² En particular de los artículos «Casamento, ritual e lucro», «Práticas religiosas em Portugal» y «O pecado como garantia da reprodução social», los dos últimos editados en el libro *A religião como teoria da reprodução social* (ITURRA, 1992).

La religión católica ha sido en Occidente la teoría privilegiada por la cultura letrada para pensar y organizar la sociedad, desde los primeros tiempos medievales hasta la Ilustración. En el mundo campesino la religión ha proporcionado un conjunto de ideas que han sido utilizadas en la ordenación de la naturaleza, la comunidad, la familia y la vida individual. Ahora bien, entre las definiciones dogmáticas elaboradas por la jerarquía eclesiástica y las prácticas e ideas que manejan las personas existe siempre una considerable distancia (BARREIRO, 1978), que no es posible achacar sólo a la «pervivencia» de cultos precristianos que nunca acaban de ser erradicados por la Iglesia. Por contra esta discontinuidad está presente allí donde cualquier religión se haya llegado a constituir en Iglesia (BOURDIEU, 1974), y se debe a que las categorías teológicas son objeto de manipulación y reinterpretación por los fieles a quienes van destinadas. Este riesgo de manipulación es, como nos recuerda GOODY (1990), una característica común a la «cultura letrada», donde el saber queda organizado y guardado en textos escritos, que en teoría fijan una verdad eterna, pero al tiempo quedan sujetos a la exégesis de las personas:

«Una de las características de los credos escritos es que perpetúan las primitivas creencias de la secta incluso cuando esta se convierte en una iglesia institucionalizada, lo que crea un permanente foco de oposición potencial en su interior [...] Es posible reinterpretar de modo alegórico o formular de nuevo las abrumadoras exigencias del texto revolucionario adaptándolas a un uso moderno. Pero siempre existe la posibilidad de que alguien se acerque a él sin la mediación de los sacerdotes» (GOODY, 1986: 132).

Esta característica se acentúa en la organización letrada del saber religioso, debido a que los libros sagrados, a diferencia de los científicos, no dan gran importancia a la lógica formal y optan en cambio por la analogía, la metáfora, la parábola (LEACH, 1981), generando textos que son susceptibles de interpretaciones diversas. La larga historia de la Iglesia ha producido una acumulación de textos sagrados, y si muchos de ellos son ambiguos tomados por separado, la contrastación de varios pone de relieve contradicciones significativas. La propia jerarquía eclesiástica ha dado ejemplo readaptando la interpretación oficial de los textos a cada coyuntura histórica, y la diversidad de canales a través de los que el dogma es simplificado con destino a los fieles iletrados, desde los libros piadosos hasta su ilustración oral mediante la catequesis y la prédica dominical, son otras tantas vías a través de las que la heterodoxia se abre camino, hasta generar reinterpretaciones antagónicas con la oficial.

Si la palabra escrita puede ser objeto de diversas interpretaciones, el riesgo se acentúa con los textos de la cultura oral, de los que la Iglesia católica hace un

uso extremadamente profuso, sobre todo a partir de Trento³, para ilustrar las verdades abstractas de la doctrina y el dogma. Me refiero con la expresión «textos de la cultura oral» a las representaciones plásticas y arquitectónicas, las imágenes sagradas y la arquitectura religiosa -iglesias, cementerios, ...-; y a los rituales sagrados, en que los partícipes:

«comparten simultáneamente experiencias comunicativas a través de muchos canales sensoriales diferentes [... donde] las dimensiones verbales, musicales, coreográficas y estético-visuales [y olfativas] constituyan componentes del mensaje total» (LEACH, 1981: 57).

Los textos de la cultura oral poseen una enorme riqueza comunicativa y asociativa (RAPOSO, 1991), y por tanto gran capacidad para movilizar emociones; pero esta mayor riqueza respecto a los textos escritos se ve compensada por una ambigüedad mucho mayor, y la interpretación final del mensaje queda mucho más abierta. La Iglesia, consciente de la potencialidad comunicativa y del riesgo de heterodoxia de los textos de la cultura oral, se ha preocupado de regular minuciosamente su desarrollo: a través de misales, leccionarios, y libros litúrgicos que sistematizan el ritual; y mediante visitas a las parroquias, en las que se vigila que la utilización de las imágenes y espacios sagrados y el desarrollo de los rituales sean conforme a la ortodoxia.

I.1.- La Teoría del Pecado⁴

La religión es un saber dogmático, un conjunto de normas codificadas con rango de absoluto, referidas a una autoridad suprema, la divinidad. La «teología» define el «dogma», un conjunto de postulados que no necesitan ser probados, tienen un alto grado de abstracción, y se organizan en *«tratado sistemático de la existencia y atributos de Dios»* (MOLINER, 1989: 1291). La «moral» define una ética, un código de comportamiento. La teoría del pecado es una elaboración teológica, que sistematiza las relaciones entre las personas, a partir de la analogía divina. Las definiciones dogmáticas, aclaradas en la doctrina, tienen una repercusión directa al servir de base para la elaboración de códigos de conducta:

«o que chamamos pecado na nossa cultura: a actuação independente de um ou alguns seres humanos das formas que o desenvolvimento do social tem mostrado ser melhor.»

³ Hasta el punto que muchos autores utilizan el concepto de «religiosidad barroca», para referirse al período posterior a Trento.

⁴ En lo principal este apartado resume algunas ideas contenidas en el artículo de R. Iturra: «O pecado como garantia da reprodução social» (ITURRA, 1992).

Agora, é melhor para o grupo, nem sempre para o individuo e aí é que o pecado é possível» (ITURRA, 1992).

Es en previsión de esta heterogeneidad que la Iglesia ha elaborado una teoría jerarquizada del pecado, hasta llegar a la casuística más detallada. En el más alto nivel de abstracción se hallan los «*siete pecados capitales*»: soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y pereza. Con una orientación mucho más pragmática, nos encontramos con los «*Diez Mandamientos*», que el *Catecismo* califica como «de la Ley de Dios», y que clasifican tres tipos de comportamientos punibles. Primero los pecados contra la divinidad, es decir, contra la misma autoridad suprema que es garantía de los códigos de conducta: no respetar a Dios, blasfemar, no respetar la organización sacramental del tiempo. Segundo, los pecados contra las personas: contra los padres, que son las autoridades domésticas y sociales; contra la vida (matar), y contra las condiciones fijadas por la Iglesia para la reproducción biológica y social (fornicación y adulterio). Finalmente, los pecados contra la relación sancionada oficialmente entre las personas y las cosas: el robo, que atenta contra la propiedad; y la mentira y la calumnia, que cuestionan la verdad establecida y la reputación de las personas (ITURRA, 1992).

La teoría del pecado se sistematiza en las conciencias a través de la catequesis, es reiterada periódicamente y de forma colectiva a los fieles en la prédica dominical, y sancionada de forma individual a través del sacramento de la penitencia. Es en esta última instancia que las grandes clasificaciones encuentran concreción en la ley canónica, desarrollada en los «manuales de confesión» y sistematizada a partir de 1917 en un *Código de Derecho Canónico*. Precisamente el *Libro III, Parte II* de dicho código se consagra a sistematizar las disposiciones sobre los sacramentos, que es lo que abordaré a continuación.

I.2.- La Familia: Ciclo de Vida del Individuo, y Ciclo de Desarrollo del Grupo Doméstico

El lenguaje religioso ha servido para teorizar la familia como unidad de producción y reproducción. Una obra del siglo pasado, el *Camino recto y seguro para llegar al Cielo* del padre A. M. Claret, define así las obligaciones de los miembros de la familia:

«Obligaciones de los cabezas de familia: [...] 2.- No disipar la hacienda en juegos ni vanidades. 3.- Satisfacer debidamente el salario a criados, jornaleros, etcétera. 4.- Vigilar sobre las costumbres de sus hijos y dependientes. 5.- Procurar que oigan la palabra de Dios y frecuenten los Santos Sacramentos [...] 7.- Castigarlos sin pasión de ira [...] 9.- Tenerlos ocupados. 10.- Asistirlos en sus enfermedades. 11.- Edificarlos

con el buen ejemplo. [...] 13.- Procurar la debida separación entre hijos e hijas y personas de diferente sexo [...]

Obligaciones de los hijos y dependientes: 1.- Mirar y considerar a los padres y amos como representantes de Dios. 2.- Amarlos de corazón. 3.- Respetarlos debidamente y hablar bien de ellos [...] 4.- Obedecerlos con prontitud [...] 6.- Socorrerlos en sus necesidades. 7.- Sufrir sus defectos, callando siempre. 8.- Rogar a Dios por ellos. 9.- Tener cuidado de las cosas de casa»⁵.

La familia se define aquí de forma similar al concepto de «grupo doméstico» (FORTES, 1971): una unidad de gestión de recursos y personas, unidas por vínculos de parentesco y/o de cooperación laboral. Se desarrolla una identificación parcial entre la figura de amo y patrón, y también entre la figura de hijo y criado: el padre/patrón organiza el trabajo y supervisa la educación y la conducta moral de hijos y dependientes, en tanto estos últimos le deben obediencia y respeto, y cuidar de su persona y bienes. Se prescribe un código ético que define las obligaciones y responsabilidades de los distintos miembros del agregado familiar. Y las relaciones de dependencia se teorizan a partir del concepto de «amor», garantía de que las personas cumplan con sus obligaciones (BLOCH, 1973). La importancia del vínculo del amor no implica un alegato idealizador a favor de la armonía familiar: es la constatación de que la construcción cuidadosa de una malla de emociones y sentimientos entre marido y mujer, entre padres e hijos, otorga una enorme fortaleza a los vínculos que los unen (MEDICK & SABEAN, 1981).

No es ociosa la exhortación de Claret a «*considerar a los padres y amos como representantes de Dios*». El concepto de «Dios» formula un modelo de voluntad individual e indiscutible, que prefigura la del padre de familia, como director del grupo de trabajo y de la gestión de los recursos. Un segundo concepto de «Jesucristo-hijo de Dios» aporta la idea de un dios-hombre, que en calidad de hombre proporciona un modelo de vida, mientras que en calidad de divinidad lleva implícito el imperativo de seguir su ejemplo. Un tercer concepto de «Sagrada Familia» define un modelo sacramental para las familias humanas: un modelo monogámico, centrado en una pareja heterosexual, cuyas relaciones se subordinan a la finalidad de la reproducción. El concepto de «Sagrada Familia» proporciona al campesinado un modelo sacramental de cómo organizar una unidad de producción y de reproducción, donde los hijos/as son la fuerza de trabajo que permite producir los bienes; donde el padre José trabaja y detenta la autoridad, la madre María cuida del hogar y de la prole, y el hijo Jesús:

⁵ Padre A. M. Claret: «Obligaciones de varios estados», en *Camino recto y seguro para llegar al cielo*. Citado en CHRISTIAN (1978: 225).

«les estaba sujeto, [...] y crecía en sabiduría y edad y gracia ante Dios y ante los hombres»⁶.

Desde los primeros siglos, la Iglesia Romana se ha preocupado de regular las condiciones en que se realiza la reproducción humana, definiendo los grados de parentesco por afinidad o filiación, que determinan no sólo la organización interna de la familia y los criterios para repartir la herencia, sino también los límites del grupo de parentesco más amplio y las obligaciones e impedimentos matrimoniales entre parientes (GOODY, 1986).

La organización sacramental de la familia, es decir, de las relaciones entre los parientes en la sincronía, tiene su correlato en una similar organización sacramental de la diacronía⁷, de las distintas fases por las que va pasando el ser humano a través de su ciclo de vida. Seis de los siete sacramentos vienen a marcar cambios significativos en ese ciclo: bautismo; confirmación, penitencia y eucaristía; matrimonio; y extrema unción. Gran parte de la eficacia comunicativa de estos ritos sacramentales se deriva del recurso de la liturgia a formas analógicas de lenguaje: ceremonial, música, elementos materiales, ropas, actitudes corporales ... sirven para comunicar a los demás, y para que el protagonista interiorice, la transcendencia del momento de tránsito hacia una nueva fase del ciclo de vida.

El sacramento del bautismo marcaba la introducción del recién nacido en la aldea y en un sistema de relaciones sociales sancionado por la Iglesia:

«[El bautismo es un] rito *classificatório* que torna pública a *filição*, tanto *legítima* como *ilegítima* [definiendo por tanto los derechos de herencia], *alarga os laços de parentesco e coloca o indivíduo dentro de uma escala possível de categorias matrimoniais*» (ITURRA, 1992).

En el curso del mismo bautismo, el padrinzago crea una filiación alternativa, que durante muchos siglos conllevó impedimentos para el matrimonio similares a los que comportaba el parentesco de sangre.

Los sacramentos de penitencia y eucaristía, administrados por primera vez entre los 7-10 años, y después repetidos al menos una vez al año, en Pascua, y el sacramento de la confirmación, que es suministrado al inicio de la adolescencia, organizan el control de la fidelidad a los códigos de conducta defendidos por la Iglesia y enseñados en la catequesis; y la exteriorización en público de la adhesión a dichos códigos (ITURRA, 1992).

⁶ «Evangelio de San Lucas», 2, vs. 52, en *Sagrada Biblia*.

⁷ Desde que en el S. XII Pedro Damiano enunció y Tomás de Aquino sistematizó la teoría de los siete sacramentos

El matrimonio católico indisoluble ha jugado un papel esencial en las estrategias reproductivas del campesinado propietario: permite establecer una unidad productiva con garantías de continuidad, que el hombre no puede romper, porque supuestamente Dios sancionó dicha unión; pone bajo administración única los bienes de hombre y mujer; y permite a los padres generar fuerza de trabajo, los hijos, sometidos a la autoridad laboral del padre y los cuidados de la madre, y garantía del cuidado de los padres ancianos (ITURRA, 1985).

Por fin los derechos hereditarios entraban en vigor con la defunción del causante, definida a través de los tres sacramentos que acompañaban a la agonía (extrema unción, penitencia y comunión o viático) y de numerosos ritos funerarios: el amortajamiento, la conducción del cadáver, la misa de cuerpo presente y la sepultura; las «velaciones» y responsos, sobre o ante la tumba, y las misas de aniversario o «cabo d'ano» (BARREIRO, 1978: 210-251). El lugar central del clero en estos ritos no oscurece el hecho de que el protagonista es otro: no ya el difunto, sino el grupo doméstico al que este perteneció, que a través del papel que les compete en los ritos funerarios formula una afirmación de cohesión y de continuidad generacional (GONDAR, 1989).

I.3.- La Ordenación de la Naturaleza y de la Sociedad: Calendario Litúrgico, Ciclo Agrícola y Comunidad⁸

La naturaleza se ofrece a ojos del campesinado como un conjunto de ciclos que afectan a personas, animales y cosas, y que el ser humano intenta coordinar. El calendario litúrgico, centrado en torno a la vida, muerte y resurrección de un dios-hombre, Jesús de Nazareth, es una invención teológica de la Iglesia que explícitamente proporciona la base para la sistematización del ciclo agrícola anual. La distinción entre «tiempo ordinario» y «tiempos fuertes» establece una serie de «tiempos litúrgicos» que organizan diversas fases del cultivo de la tierra y de los cuidados de los animales. El ritual religioso y la doctrina en cada época del año refieren el significado social de las diversas actividades (ITURRA, 1992). El barbecho invernal o la siembra de otoño se corresponden con el Adviento, entre las fiestas de «Difuntos» y «Todos los Santos» y la «Navidad». El «Tiempo de Cuaresma», preparación para la venida del Señor, coincide con el descanso invernal de los cereales. La «Pascua», variable entre los meses de marzo-abril, abre paso a las siembras de primavera, al brotar del cereal de invierno y a los

⁸ Este apartado es en buena medida un resumen del artículo de Raul Iturra: «Prácticas religiosas em Portugal» -en ITURRA (1992)-.

partos del ganado. Y finalmente con el «Día de la Ascensión» comienza el «Tiempo de Pentecostés»⁹, a partir del cual se escalonan las tareas de la cosecha.

El calendario litúrgico se basó en principio en el ciclo agrícola de la antigua Palestina y del Mediterráneo, y se adaptó progresivamente a las circunstancias ecológicas de la Europa Atlántica y Continental primero, y más tarde del resto del globo. Las fiestas relacionadas con las advocaciones de la Virgen María y con los santos han jugado un papel clave en la flexibilización del calendario original, enriqueciéndolo con un rosario de fechas que permiten, entre otras cosas: a/ puntuar las tareas dentro de cada cultivo; b/ realizar ajustes en función de las diferencias microclimáticas entre localidades, o regiones vecinas; y c/ hacer frente a la introducción masiva de cultivos como el maíz o las patatas, no previstos en el calendario original. Estas fiestas dedicadas a la Virgen y los santos incluso han desplazado por completo al calendario litúrgico basado en la vida de Cristo, cuando la expansión europea tuvo que organizar un nuevo ciclo agrícola en tierras del hemisferio sur.

Sólo respecto al papel del santoral en la Galicia rural, y siguiendo a BARREIRO (1978: 325-330), baste citar los siguientes ejemplos:

- San Antón y San Esteban (enero): cuidados a los animales.
- La Candelaria, San Blas y San Matías (febrero): relacionado este último con la realización de injertos.
- San José (marzo): labores previas a la siembra de las patatas.
- San Jorge y San Marcos: relacionados con las lluvias de abril.
- La Cruz de mayo.
- San Pedro y San Juan (junio): el final de ciertas siembras.
- San Benito, Santa Mariña y Santiago (julio): la siembra de los nabos, la escarda del maíz, la siega del cereal.
- Los Remedios y San Roque (agosto): la malla del cereal.
- San Mateo, y San Miguel (septiembre): la vendimia y la castra de las colmenas.
- San Lucas, San Froilán y San Simón (octubre): las ferias de ganado los primeros, la apertura del vino nuevo el último.
- San Martiño (noviembre): la matanza del cerdo y la siembra del cereal de primavera.

Como argumenta BARREIRO (1978), la presencia del santoral punteando las tareas agrícolas no implica una intervención profiláctica del santo en cuestión en favor de animales o plantas. Se trata por el contrario de meros hitos que

⁹ Pentecostés era el nombre de la fiesta judía de la cosecha.

permiten organizar un calendario agrícola, por otra parte extremadamente manipulable: las tareas en cuestión deben ajustarse en primer lugar a una meteorología muy variable de un año a otro, y una misma faena puede realizarse en distintas fechas según las casas en razón de la disponibilidad coyuntural de fincas «mojadas» o «secas», o de mano de obra. En último término cabe preguntarse, como hace ITURRA (1992) si el hecho de que las personas se refieran al calendario litúrgico implica que esta referencia teológica influya sobre sus acciones materiales.

La ordenación sacramental del ciclo agrícola se veía acompañada de una profusa acción ritual, dotada de un sentido muy pragmático (MALINOWSKI, 1977), que tenía el objetivo expreso de ayudar a preservar la salud y el crecimiento de cultivos, animales domésticos y personas, protegiéndolos de las inclemencias meteorológicas y de las plagas. Para entender esta acción ritual no basta con invocar supuestas supervivencias de tiempos pretéritos, que la ortodoxia de la Iglesia habría sido incapaz de borrar. Piénsese en el carácter colectivo de gran parte de estos ritos, con la participación en misa y procesión o la coordinación de todos los hogares de la parroquia. Piénsese también en el lugar central que desempeña el párroco, como agente, director o coordinador, afirmando el doble papel de la Iglesia de mediadora ante la divinidad y de organizadora de la lucha por controlar el cosmos. Y finalmente recordemos que la mayor parte de estos rituales venían minuciosamente sistematizados en manuales aprobados o redactados a iniciativa de la jerarquía eclesiástica. Baste citar aquí toda la serie de fórmulas de «bendición» recogidas en el *Manuale Toletatum*, y previstas para curar a los animales enfermos, bendecir los campos sembrados o alejar las plagas. O las «rogativas» recogidas en el *Ritual Romano*, procesiones solemnes acompañadas de rezos, que se celebraban coyunturalmente para pedir lluvia, tranquilidad atmosférica, fin del hambre, de una epidemia o de una plaga; o aquellas que se celebraban con carácter anual, los tres días de San Marcos y los tres días inmediatos a la Ascensión (BARREIRO, 1978).

Junto a la ordenación de la naturaleza, el lenguaje religioso ha servido para teorizar una colectividad superior a los hogares individuales. La invención de la comunidad campesina por el poder feudal en los años centrales de la Edad Media se vió pronto respaldada por la actuación de la Iglesia, que procedió a identificar parcialmente comunidad con parroquia, y a organizar población y territorio en una red jerarquizada de parroquias cuidadosamente delimitadas (CARDESIN, 1993b). Cada una de estas unidades se vió dotada idealmente de un burócrata afincado en la rectoral; de una iglesia, al tiempo lugar de culto y cementerio hasta que el liberalismo decimonónico obligó a desdoblar ambos espacios; y de instituciones de gestión común como las cofradías.

En segundo lugar la Iglesia procedió a aportar una ética que permitiera teorizar las relaciones entre los hogares, basada en la idea de la imposibilidad de supervivencia de una «casa» aislada, dependiente como estaba de los intercambios matrimoniales y de trabajo y recursos con otras casas. La Biblia proporcionaba al respecto un inagotable repertorio de historias, que fueron seleccionadas y organizadas en ciclo de lecturas escalonadas a lo largo del año litúrgico, y comentadas en la homilía: el imperativo de cooperación entre los hogares, las relaciones entre ricos y pobres, el imperativo de devolución de las deudas pero también de la clemencia al reclamarlas, ... La misma comunidad campesina veía refrendado el colectivismo agrario que practicaba bajo el concepto de «caritas», cuando la historia veterotestamentaria de Ruth se esgrimía como argumento en favor de la práctica del espigueo en los campos ajenos.

Las alianzas entre los vivos encontraban un refrendo último en la comunión entre vivos y muertos. El misterio central del calendario litúrgico es, no lo olvidemos, la muerte de un hombre que resucita, Jesús de Nazareth. Las festividades de «Todos los Santos» y «Difuntos» (1-2/XI), en que los santos se presentan ante Dios y los muertos pueden interceder por sus parientes, generalizan a un amplio colectivo la tarea de Jesús mediador (ITURRA, 1992). Y finalmente la participación en los ritos funerarios de parientes, amigos y vecinos, acaba de reforzar esta afirmación general de interdependencia.

II.- RELIGIÓN Y VIDA COTIDIANA EN EL PRESENTE ETNOGRÁFICO

Lo que hasta ahora expuse sobre las relaciones entre religión y vida cotidiana podría aplicarse en buena medida al conjunto de la Galicia rural contemporánea. Ahora bien, la pregunta es: ¿Cómo entender la especificidad del papel de la religión en cada espacio y en cada tiempo histórico, y en concreto en la parroquia de Gobierno a finales del segundo milenio? No pretendo presentar un modelo «representativo» de la Galicia rural sino un modelo «interpretativo», que pueda ser aplicado posteriormente para entender la heterogeneidad de la experiencia de vida en aldeas muy distintas. Mi propuesta es doble: rechazar la visión del mundo rural como espacio aislado, y poner énfasis en la articulación de la parroquia en un sistema económico y político más amplio; y renunciar al concepto de «supervivencia», y entender el papel de la religión por referencia a las circunstancias que vive la parroquia *hoy día*.

II.1.- El Presente como Acumulación de Épocas Históricas.

La revolución liberal supuso en la España católica una expropiación de gran parte de los bienes de la Iglesia, y la privación del status jurídico y de la soberanía de que esta gozaba. Algunas declaraciones de principios de liberales ortodoxos planteaban la necesidad de que la religión fuera desalojada del espacio político y social, y quedase relegada a la conciencia individual de las personas. Pero tras una primera etapa de antagonismo, y en especial a partir de la Restauración, la Iglesia fue capaz de redefinir un nuevo espacio de cooperación con el Estado. Este entendimiento obedece al fracaso inicial del Estado Liberal para elaborar una nueva ética laica, capaz de competir con la religión en la tarea de proporcionar un código de conducta a la gran mayoría de la población. La teoría del liberalismo se basa en un concepto de individuo racional, que organiza su vida sobre los principios del cálculo maximizador económico, la libertad y el contrato. La sociedad en cambio, estaba moldeada por siglos de ética cristiana y humanista, y las personas seguían organizando sus vidas sobre un concepto jerarquizado de ser humano, sobre una ética del pecado, basada en la dicotomía premio-castigo. Además, la difusión de los nuevos valores elaborados por la cultura letrada laica chocaban con el analfabetismo de gran parte de la población, y la lenta generalización de la escuela pública fue incapaz de conseguir una difusión generalizada de estos valores, en especial entre el campesinado (ITURRA, 1990).

Frente al fracaso del Estado, la Iglesia católica administraba una ética religiosa, especialmente apta para organizar la experiencia de vida de la población; y poseía una amplia experiencia en la gestión de las formas orales de enseñanza -a través del mito, del rito, y de las representaciones plásticas y arquitectónicas-. En Galicia como en España la Iglesia acometió una reorganización en profundidad a nivel dogmático, doctrinal, y burocrático: en especial un nuevo sistema de formación y supervisión de los sacerdotes, a través de los seminarios y de las visitas pastorales, complementado con las misiones de predicación (BARREIRO, 1978). Cuando la crisis de la Restauración vio como cobraban nueva fuerza propuestas anticlericales, de signo liberal o socialista, el catolicismo social vino a proporcionar a la Iglesia nuevos instrumentos estratégicos y programáticos que le permitieron conservar y en algunos ámbitos incrementar su influencia¹⁰.

Este rearme permitió a la Iglesia jugar un papel destacado en la lucha política: primero en la II República alineándose con las tesis de la CEDA; después durante la guerra civil, teorizando la sublevación militar como «santa cruzada»;

¹⁰ Véase la incidencia del catolicismo social en la formación de sindicatos agrarios, a principios de siglo.

y finalmente durante el franquismo, donde el concepto de «nacional catolicismo» expresa bien la imbricación de la Iglesia en el funcionamiento institucional y en la legitimación ideológica del régimen (SOLE, 1993). El Concilio Vaticano II va a desencadenar por contra un cierto proceso de «aggiornamento» de la Iglesia en Galicia. Si la participación del clero rural en iniciativas ciudadanas no suele ir más allá del espacio de apertura tolerado por el régimen (véase el papel jugado en el movimiento cooperativista de los años sesenta), la agonía del franquismo y los primeros años de la transición democrática verán el alineamiento o la colaboración de sectores minoritarios del clero con partidos, asociaciones y movimientos sociales de base (ARAUJO, 1993): el caso de Ramón Valcarce, «o cura de Sésamo», es emblemático al respecto. Por fin el pontificado de Juan Pablo II marca un nuevo golpe de timón y una reformulación «revolucionaria» tanto de la doctrina, privilegiando tesis neoconservadoras, como de la organización burocrática, reforzando el control sobre las diócesis y sobre el bajo clero. Y en esas estamos ...

La vida religiosa en cualquier parroquia ha de verse influida por los vaivenes que las diócesis gallegas experimentan en su relación con el estado español y en su subordinación a la jerarquía vaticana. Esto es difícil de evaluar sin embargo, por dos razones. Primero porque la Iglesia católica, al igual que la mayoría de las culturas no occidentales (SAHLINS, 1988), tiende a construir y a sustentar una historia de sí misma que pone énfasis en los elementos de continuidad sobre los de cambio: incluso las innovaciones más radicales en la doctrina se recubren del manto nebuloso de la tradición. Y segundo porque demasiadas veces la ciencia social ha aceptado esa visión ahistórica del fenómeno religioso, ligada a la herencia del folklore decimonónico y a la visión cristiano-medieval del campesino como «rústico», sin capacidad de generar movimiento histórico: en especial cuando se trata de textos materiales, de lo que se denomina «patrimonio etnográfico».

El problema es importante porque *-vid. supra-* la Iglesia ha recurrido exhaustivamente a lo largo de su historia a los medios de la cultura oral, y un largo proceso de sedimentación ha generado la acumulación en el presente de textos procedentes de épocas históricas muy distintas. Gran parte de las iglesias rurales gallegas han sido construidas en el largo periodo que va del románico al barroco tardío; su decoración mediante retablos e imágenes nos remite a una «religiosidad barroca», al igual que lo hacen cruceiros o «petos de ánimas» en el exterior; a menudo varones y mujeres se sientan separados en el interior -ellas en los bancos delanteros, ellos detrás-, siguiendo la vieja norma tridentina; las lecturas y la liturgia que se despliega en el oficio de la misa, que hunden sus raíces en la reforma gregoriana, han sido fuertemente reorganizadas a partir del Vaticano II (BELLAVISTA, 1985). Mientras que los cementerios que se disponen

en el atrio o en las proximidades de la iglesia, sólo se construyen desde que la ley de 1833 obliga a sacar las sepulturas fuera de los templos, y su aspecto actual se ha visto muy alterado por la difusión de la novedad del enterramiento en nichos, a lo largo de este siglo. Todos estos textos materiales son conjuntos de signos cuya apariencia puede haber permanecido inalterada durante siglos, *mientras que paralelamente la interpretación que de ellos hacían los fieles experimentaba cambios muy significativos.*

II.2.- La Religión Popular hoy: entre las Ortodoxias y las Heterodoxias

Un primer problema a investigar es el de la eficacia de las ideas morales contenidas en el dogma y la doctrina, en qué medida inciden efectivamente en el comportamiento de las personas (WESTERMARCK, 1906). Sería necesario distinguir aquí tres niveles en la relación entre conciencia y comportamiento efectivo: lo «público», donde las acciones se desarrollan bajo control general; lo «privado», donde la observación se restringe a un número muy reducido de personas estrechamente relacionadas; y lo «íntimo», la conciencia individual protegida de la observación ajena, hasta que la Iglesia inventó el sacramento de la confesión. Como expone ITURRA (1992), del peso relativo de cada uno de estos niveles depende la respuesta sobre la eficacia de las ideas morales: ¿Qué es lo que induce a no pecar, el miedo a una sanción divina, sea en esta vida o en la ultraterrena?; ¿O el temor al efecto que tendría en el conjunto de la sociedad la publicitación de la conducta del pecador?

La cuestión dista de estar clara ni siquiera en lo que respecta a la definición de la/s «ortodoxia/s». Invocaré aquí mi experiencia de trabajo de campo en los ayuntamientos lucenses de Cospeito y Castro de Rei, cuando tuve ocasión de asistir a los oficios del Triduo Pascual en tres parroquias muy próximas. En la primera de ellas un sacerdote más preocupado por sus negocios particulares que por la renovación pastoral, se contentaba con recurrir rutinariamente a la vieja teoría paulina del pecado, achacando el sufrimiento humano al «castigo por el pecado original». En la segunda un párroco comprometido con las tesis del Vaticano II recurría a la pasión de Cristo como ejemplo de la solidaridad que debería caracterizar al género humano, y lo comparaba con los asesinatos de Mons. Romero o de Martin Luther King; mientras sustituía la lectura de la pasión por una dramatización en forma de entrevista radiada a testigos de la misma, y animaba a los fieles a hacer preguntas. Por último en la tercera parroquia, en el local de unas escuelas habilitado provisionalmente como lugar de culto, el cura comentaba el sacrificio de Cristo haciendo suyas las últimas tesis de Mons. Escrivá y de Juan Pablo II.

Un factor que ha afectado significativamente a la presencia de los sacerdotes y su contacto con los fieles es la despoblación del medio rural, y paralelamente la falta de medios con que cuenta la jerarquía eclesiástica para atender las necesidades pastorales. En la Terra Chá lucense, en un horizonte de parroquias que se escalonan entre los veinte y los cien vecinos, y todas ellas con una estructura demográfica notablemente envejecida, gran parte de los curas atienden a un número de parroquias que oscila entre tres y siete, sin tener una presencia efectiva en muchas de ellas; y paralelamente los obispados de Lugo y Mondoñedo han procedido a poner en venta las casas rectorales que no estaban habitadas. Como me comentaba un sacerdote por aquellos años:

«E como co da falta de curas, vai chegar un momento no que os laicos teñan que encargarse deso, facer a reunión do domingo sen o cura, e que un laico lea o evanxelio e outro faga un comentario. Na última reunión que tivemos co bispo, falounos a favor deso, e empezar a facelo no campo. E dixen eu [con sorna]: «Paréceme ben. Pero no campo sempre se é máis tradicional, e chocaralles máis a medida. Así que para empezar sería millor facelo [oficios sen o sacerdote] na cidade, e así algúns curas das vilas quedarían libres pra poder dicir algunha misa no campo, donde fan falla curas». E así lle dixen. Pero non lle pareceu ben».

Un segundo factor en la reinterpretación de los conceptos doctrinales estriba en la creatividad individual, en la capacidad de cada persona para reformular las verdades sagradas en función de su formación teológica, de su formación intelectual o simplemente de su imaginación. CHRISTIAN (1978) en su estudio sobre el campesinado de un valle de Cantabria, documenta exhaustivamente cómo existe una gran diversidad en la formación teológica de los vecinos de una misma aldea, desde los eruditos que leen habitualmente libros de doctrina, hasta quienes manejan unos pocos conceptos aprendidos oralmente, sobre todo en la catequesis y en su asistencia esporádica a la misa.

Citaré sólo dos ejemplos de mi trabajo de campo entre el campesinado lucense en el año 1988. Canturreaba uno de mis vecinos, mientras sentados en torno a la cocina económica tomábamos un vaso de vino:

*«San José e máis a Virgen iban polo prado d'abaixo,
San José como era moi pillo botou a Virgen debaixo».*

Y continúa:

«Eu o de mandar os pequenos a misa non me parece mal, que aprendan a relixión. Pero despois, desde que son maiores, qué sentido ten que sigan indo a xente, total pra que lles repitan tódolos anos o mesmo. Total o da relixión ... tódalas relixiós son iguais, un montón de mentiras e de inventos. Que si Cristo, que si a Virgen ... e logo non había mundo antes de Cristo? E Cristo

é fillo do Espírito Santo? E logo non din que tódolos homes, e polo tanto tódolos pais, teñen o Espírito Santo? ... Pois eso».

Es decir, mi contertulio despreciaba tajantemente las definiciones dogmáticas y doctrinales, pero apoyaba la asistencia de sus hijos a la misa y a la catequesis para «*que aprendan a relixión*» (!) Quizás el segundo ejemplo nos ayude a entender esta aparente contradicción. Se trata de un monólogo en que, sin darle mayor importancia, uno de los vecinos me expuso sus ideas sobre la religión y la vida eterna, mientras cocíamos una hornada de pan:

«Mira ho, o home é un animal como os outros, eso de que hai outra vida despois de morrer, eu non o creo. Si non ahí tes, tantos curas que fan mal: ¿si eles pensaran que hai ceo e inferno, ti pensas que o farían? ... Eso de facerlle misas aos mortos, de funerais e rezar por eles, é unha maneira de amosar respecto, si non fora por eso, poderíase botar aos mortos as cunetas, como se fai cos cans! Pero non estaría ben: as cunetas todas cheas de xente morta ¿inaxinaste? Eu a miña nai enterreina e funereina, ela tñíase portado ben conmigo, qué iba facer? ... Mira ho, eu lémbrome de cando fixera a mili en Ceuta, que un día cando estábamos en formación falara con nos o capellán, e dixéranos: «lo importante de la religión es que enseña a no hacerle mal a los demás, que es la única manera de que no te lo vengan a hacer a tí ... porque si vas por ahí robando o matando, siempre tendrás miedo de que te vengan a hacer lo mismo». E tiña razón, que si lles fas mal aos outros, non podes estar tranquilo, non podes traballar en paz nin pedir a axuda da xente».

Quien habla así es un hombre de cincuenta años, cabeza de familia, muy cumplidores con la iglesia, de misa semanal, y que valoran positivamente la religión. Para él como para gran parte de sus vecinos, la religión adquiere su papel más relevante al servicio de una ética que organiza el proceso productivo y reproductivo del campesinado. Para él la virtud, en tanto ausencia de pecado, reside en poseer las cualidades que caracterizan a un buen gestor de una familia y de una explotación agraria: ser trabajador, austero, no derrochar el escaso dinero, ni emborracharse; controlar la violencia en el hablar y en el obrar; no mantener relaciones sexuales inconvenientes ...; en suma, ser capaz de mantener relaciones de confianza mutua con su familia, parientes y vecinos, de lo que depende la formación de equipos de trabajo y la satisfacción de gran parte de las necesidades cotidianas. El pecado es aquí el comportamiento que supone una infracción de estas normas básicas: cambiar de lugar los «marcos» que señalan los lindes de las fincas, ser testigo falso en los juicios, levantar la mano contra el padre o el hermano..., que es de lo que hablaré a continuación.

II.3.- Familia y Comunidad: un Conocimiento Religioso frente al Mercado y al Estado

Hoy en día la Iglesia ha cedido en favor del Estado buena parte de sus competencias en la ordenación de la vida humana, en particular en la organización del ciclo de vida y del ciclo de desarrollo del grupo doméstico. Los rituales en torno al bautismo, matrimonio y defunción han perdido buena parte de sus efectos legales, en favor del registro civil municipal. Manifestación de ello es el descuido con que gran parte de los párrocos rurales llevan los libros parroquiales en los últimos años, dejando de cubrir las partidas; y la concentración de aquellos libros anteriores a este siglo en los archivos diocesanos, en un ambiente más de museo que de registro. Téngase en cuenta sin embargo que las concepciones legales en torno a filiación y matrimonio no han experimentado una desacralización notable en nuestro país hasta la reforma «Fernández Ordóñez» del *Código Civil*¹¹. El progreso de la laicización, desde el s. XVIII, supuso no tanto la supresión del discurso clerical sobre la familia, sino su sustracción a la Iglesia por un Estado que va a incorporar dicho discurso a la legislación civil¹²: una legislación que redefinió a los campesinos como propietarios, y les obligó a gestionar cuidadosamente la reproducción y sobre todo los derechos de herencia a través del matrimonio.

El papel de los rituales sacramentales se ha visto además considerablemente atenuado como consecuencia del crecimiento del aparato estatal cuyas múltiples instancias fragmentan de nuevas formas el ciclo de vida de las personas. La escolarización obligatoria que marca el periodo de aprendizaje formal; el servicio militar también obligatorio; el trabajo asalariado en el mercado; la seguridad social y la jubilación ... construyen nuevos hitos más significativos que fragmentan la vida de las personas en sucesivas fases de 1/aprendizaje, 2/reproducción y trabajo, 3/retiro y vejez.

En cuanto a la formulación de una ética de vida, dos nuevas realidades vinculadas al mercado y al estado han venido a desplazar de forma decisiva a la religión: la escuela y los medios de comunicación de masas, sobre todo la televisión. En primer lugar la escuela, cuyos libros de texto y programas ignoran con displicencia las realidades y la racionalidad específica del medio rural, algo cuyos efectos sólo se ven atenuados por lo generalizado del «fracaso escolar».

¹¹ Salvo el breve paréntesis de la II República.

¹² Aunque, en consonancia con los principios generales del liberalismo, la legislación civil teoriza el matrimonio como contrato, ya no como sacramento. La tendencia se documenta ya en la *Novísima Recopilación* y se acentúa notablemente con la revolución liberal, con las leyes de matrimonio y registro civil promulgadas durante el Sexenio Revolucionario y fundamentalmente en el *Código Civil* (1889) de la Restauración.

La escasa atención prestada a la transmisión de la doctrina católica a los niños se manifiesta en la decadencia de la catequesis, y la jerarquía eclesiástica no parece encontrar otra vía alternativa que vincularse a la nueva institución de aprendizaje, estableciendo colegios vinculados a órdenes religiosas o imponiendo con carácter cuasi-obligatorio la asignatura de religión -católica-.

Los modernos «mass media» y en particular la televisión han desempeñado un papel aún más relevante, que en ocasiones se acerca al etnocidio cultural (MANDER, 1992). A la vuelta de la escuela en muchas casas los niños se pasan horas delante de la tele, devorando dibujos animados japoneses y películas policíacas norteamericanas, mientras los mayores contemplan culebrones: una producción empapada de violencia, sexismo, exaltación del consumo compulsivo y del éxito individual, que contribuye a ahondar en el abismo generacional entre jóvenes y ancianos. El nieto que se siente ecologista es incapaz así de entender lo cerca que está de su abuelo cuando este último dice *«é un pecado tirar o pan»*.

Mi argumentación es la siguiente: escuela y televisión, que contribuyen a crear un profundo corte generacional entre jóvenes y viejos, son sólo la manifestación más aparatosa de las instituciones del mercado y del estado, que sin cesar generan nuevas exigencias sobre la sociedad local, la mayor parte de las veces contradictorias con la lógica de reproducción autosuficiente que caracteriza a esta última. Y es aquí donde resurge renovada la vitalidad de la religión, por su *capacidad de preservar un conocimiento campesino que permite reproducir personas y bienes al margen de mercado y estado*.

Apelaré nuevamente al caso de la parroquia lucense de Gobierno (CARDESIN, 1992). Sus perspectivas demográficas en 1988 no eran halagüeñas, aunque sí más positivas que las de muchas parroquias vecinas: una población muy envejecida y diezmada por la emigración, que ha caído desde 1970 por debajo de los 140 habitantes, cuando se había mantenido entre los años 1850-1955 en torno a los 240 habitantes; donde ya apenas nacen niños, mientras no dejan de morir ancianos; y con la mitad de las 40 casas amenazadas de cerrar, en cuanto mueran los viejos que viven solos. Como me decía un anciano:

«Esto é unha tristeza, tódalas casas van terminar por ir á ruína, tódalas casas de por aquí ... Ahí tes a do Espiñeiro, que non ten quen lle traballe as terras. Ahí tes a do Antón, que a filla non lle quere dar golpe na casa, e cando morran os pais a casa vai quedar a inculto [...] Aquí a culpa tivéronna moitos pais, que fixeron estudar ós fillos, e non valeron pra eso ... E deixaron o estudio pero agora xa non queren traballa-la terra».

Para el resto de las casas no habitadas exclusivamente por ancianos, las posibilidades de obtener un puesto de trabajo asalariado o de emigrar son muy limitadas: la principal alternativa para obtener ingresos monetarios es la

producción agropecuaria, especialmente una ganadería lechera cuya rentabilidad decrece de año en año. En ese contexto las pensiones de vejez son un recurso indispensable, ya que aportan más de 1/3 de los ingresos netos de esas casas; pero el cuidado de los viejos enfermos genera una sobrecarga de trabajo que recae en las mujeres, llegando a provocar problemas psiquiátricos graves. A las tensiones entre hermanos/as sobre la cuestión de quién quedará en casa -la principal oportunidad vital en la zona- y cuál será el monto de las compensaciones hereditarias, vienen a añadirse las tensiones entre los padres y el matrimonio del hijo/a casado/a en casa, en torno al traspaso de autoridad.

A mayores un conjunto de circunstancias exigen la coordinación entre las distintas casas, para solventar problemas comunes. Necesidad de movilizar mano de obra gratuita en base a la entreeyuda, para atender a las grandes faenas del ciclo agrícola. Necesidad también de convocar grandes equipos de trabajo con maquinaria para hacer las pistas, o instalar la traída del agua o el alumbrado, lo que además obliga a reunir dinero y a conseguir múltiples permisos de paso o de cesión de lindes de terreno. Necesidad por fin de llegar a difíciles acuerdos sobre la realización de la concentración parcelaria o la gestión de los comunales.

Frente a todos estos problemas, en el nivel doméstico o en el parroquial, las instituciones estatales alegan escasez de recursos para trazar obras públicas, subvencionar la agricultura o mejorar el sistema de seguridad social, mientras el mercado proporciona unos ingresos que no remuneran el coste de reproducción. Y sus portavoces invocan como única solución la competencia entre individuos capaces de maximizar los recursos de forma ilimitada, lo que llevaría a corto plazo a la eliminación de las explotaciones no competitivas y a medio plazo a la despoblación del medio rural, al etnocidio desarrollista. Mientras tanto los vecinos, más preocupados por su supervivencia que porque cuadren las cuentas de los economistas, precisan formulaciones éticas y redes de relaciones que les permitan articular la solidaridad, y hacer circular los recursos que precisan. Y es aquí donde la religión interviene.

Recuerdo la impresión que me causó revisar mis notas de campo tomadas en la asistencia dominical a la misa, cuando constaté que independientemente de la lectura que correspondiera, la homilía giraba una y otra vez en torno al concepto de solidaridad. En primer lugar en el nivel comunitario, de lo que ofrezco como ejemplo el resumen de la homilía de jueves santo de 1988:

«A pasión de Jesús, vítima inocente, enséñanos a importancia de axudarnos os uns ós outros. E o importante que é vir á misa. Pero non chega coa misa. Parroquias como Goberno e outras do redor caracterízanse polo xeral, con independencia da asistencia á misa, por haber menos unión da que podería haber. O millor legado que lles poderíamos deixar ós nenos sentados aquí sería que poideran ir medrando cun maior sentimento de unión».

Pero también de solidaridad familiar, de lo que es buena muestra el resumen de la homilía de 9/X/1988:

«As riquezas non son malas en sí, soio cando un non pensa máis que nelas. Cando eu estiven na Residencia, meteron na miña habitación a un home de Ferreira de Valadouro. Filla e xenro marcharon en canto despertou da operación, e tivéronno que atender os meus parentes que estaban cabo de mín. E díxome: «teño xuntados moitos cartos, pero hai veces en que o que fai falla é ter amigos cerca». A miña mensaxe é que é moito máis importante ter amigos, e tennos quen é xeneroso co seu».

Quizás el ejemplo de Gobierno no sea muy extrapolable. Tratamos con un sacerdote natural y vecino de la parroquia, animador cultural y trabajador social incansable, dotado de gran capacidad de empatía con los vecinos. En parroquias cercanas otros sacerdotes preferían emplear su tiempo libre en trabajar en su granja lechera, en una entidad financiera, dirigir un negocio de electrodomésticos, o ejercer de alcalde. Esa misma capacidad de convocatoria del cura de Gobierno explica en parte los niveles de asistencia a misa, unas 40-50 personas, en torno a 1/3 de la población; sobre todo si tenemos en cuenta que dicha asistencia constituía una especialidad de mujeres y ancianos, y que la constante era que la mayoría de las casas contaran con al menos un representante, que podía variar de un domingo a otro.

Pero lo más significativo no era la asistencia a misa, en la que muchos de los hombres hacían gala de desinterés. Lo más importante era la presencia en el atrio, a la entrada y sobre todo a la salida de la misa, donde en unos minutos se cruzaba la información local más reciente, se evaluaba la meteorología y la marcha de los cultivos, y sobre todo se concertaban y coordinaban los equipos de entreayuda y los trabajos colectivos de reparación de pistas¹³. Nadie me lo expresó mejor que el joven más emprendedor de la parroquia, de 30 años, padre de familia, rector de la explotación mayor y más innovadora, y animador incansable de tareas colectivas:

«E pra que serve a relixión? A misa, pra o que serve e pra que a xente se xunte unha vez a semán, a metade da xente non iría si non fora por eso. De feito, os que van pouco a misa tamén coincide que non axudan pra anañar un camiño [...] Ahí tes os [da casa] do Rial, nunca colábouran pra nada, pra ningún traballo, dan pouco pra festa, e soio empezou a ir [a misa] a muller cando lle morreu a sogra! E pronto pararán ...».

El oficio de la misa, combinación de las dos vertientes de la religión, mito y ritual, conserva una poderosa capacidad para organizar la acción social. Como

¹³ Como en otro tiempo se gestionaba a la salida de la misa el reparto anual y la utilización de los montes comunales.

aquel domingo que el párroco de Gobierno aprovechó la homilía para animar a que los vecinos firmaran un escrito a la salida de la misa, solicitando que en el consultorio de la cabecera municipal hubiera de forma permanente médico y practicante.

Algo similar podríamos decir del ciclo litúrgico, cuyas funciones en la organización del calendario agrícola han decaído en favor de los aspectos festivos. El acceso de la población al control de la tecnología de previsión del tiempo cronológico, a través del almanaque, y del tiempo meteorológico, mediante el parte diario en radio o televisión, permite planificar las tareas agrícolas sin depender tanto ni del saber acumulado en los ancianos y en el ritual, ni de las técnicas de control mágico de la iglesia. Además la ganadería lechera se caracteriza por la ruptura parcial del policultivo y por la introducción de nuevos cultivos (pradera artificial) y razas de animales (ganado frisón) caracterizados por un ciclo biológico que produce de forma análoga a la fábrica capitalista, y que ya no precisa para organizarse de un calendario abigarrado.

En esas condiciones las fiestas patronales se convierten en ocasión para la reunión de las familias que gestionan colectivamente y/o trabajan juntas, sobre todo porque además cada casa invita a comer a parientes y amigos foráneos. Las fiestas además se corren de fecha con la mayor libertad para concentrarlas en los meses de junio/septiembre, y así permitir que vengan emigrantes afincados en Madrid y Barcelona o en las ciudades gallegas: reconociendo de esta forma su importancia en las redes de relaciones, especialmente para servir de puente en nuevas aventuras migratorias. Las pequeñas fiestas de varias parroquias vecinas se coordinan además en sucesión a lo largo del verano, en torno a las de alguna villa o cabecera municipal en auge: en sintonía con el papel creciente de estos centros de servicios y ocio (las salas de fiesta) que contribuyen a recortar aún más la autonomía parroquial.

En una dirección similar los rituales sacramentales que antaño organizaban el proceso de vida, limitados hoy por los avatares demográficos a bodas y defunciones, se han reorientado a la organización y reactivación constante de las redes de relaciones familiares y comunitarias. La celebración de matrimonios que vinculan directamente a dos casas a menudo alejadas (pues hoy la exogamia parroquial y municipal es práctica general) se convierte en ocasión para convocar a los miembros de la red de relaciones de cada una de las dos casas: los parientes y en especial los afincados en la emigración, los vecinos con los que trabajan o cooperan cotidianamente. La comida de bodas, donde las casas implicadas realizan gastos desmesurados, frente a los que los invitados deben corresponder con dispendios significativos en vestido y regalos, manifiesta la doble faceta de las redes de relaciones como vehículo de solidaridad y al tiempo de competitividad,

donde los distintos hogares exhiben su capacidad económica y luchan por posiciones de prestigio.

Por su parte los rituales en torno a la muerte -el velatorio, el entierro y funeral, y los dos «aniversarios» o «cabos d'ano» usuales- convocan en torno a la casa del fallecido a los miembros de una red de relaciones ampliada. El parte matinal de la radio que se escucha en todas las casas, informa de los entierros y «cabos d'ano» del día. Los autobuses pagados por la familia del difunto, recorren la comarca para permitir la concurrencia de aquellos que no pueden acudir en coche o por su propio pie, los ancianos a los que la división del trabajo doméstico reserva la función de asistir a los rituales funerarios. Por fin las hojas que se disponen en una mesa a la puerta de la iglesia, y donde los concurrentes escriben su nombre y el de la casa y parroquia de donde proceden, constatan la amplitud de la red de relaciones en las que se inscribe la casa afectada, y permiten a los familiares llevar cuenta fácilmente de las asistencias, para devolverlas en su momento oportuno.

Porque, tras la muerte, la vida sigue.

BIBLIOGRAFIA

- Araujo Iglesias, M.A., 1993, «A Igrexa galega despois do Vaticano II», en Asociación Galega de Historiadores (ed.): *O feito relixioso na historia de Galicia*. Santiago de Compostela, pp. 97-118.
- Barreiro Fernández, Xosé Ramón, 1978, «Sociedad», en *El campesinado gallego en el S. XIX*. Tesis Doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, Parte II, Cap. 2-4, pp. 185-506.
- Bellavista, J., 1985, *El año litúrgico*. Madrid, Ediciones Paulinas.
- Bloch, Maurice, 1973, «The long term and the short term: the economic and political significance of the morality of kinship», en J. Goody (ed.): *The Character of Kinship*. Cambridge U.P., pp. 75-87.
- Bourdieu, Pierre, 1974, «Génesis e estrutura do campo religioso», en *A economía das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, pp. 27-78.
- Cardesin, J.M., 1992, *Tierra, trabajo y reproducción social en una aldea gallega (S. XVIII-XX)*. Madrid, Ministerio de Agricultura.

- Cardesín, J.M., 1993a, «La religión como teoría organizadora de la experiencia de vida del campesinado», en Asociación Galega de Historiadores (ed.): *O feito relixioso na historia de Galicia*. Santiago de Compostela, pp. 201-224.
- Cardesín, J.M., 1993b, «El mito de la comunidad campesina: crisis de una agente social o crisis de un concepto de las ciencias sociales?», en Asociación Galega de Historiadores (ed.): *Concepcións espaciais e estratexias territoriais na historia de Galicia*. Santiago de Compostela, Tórculo, pp. 165-192.
- Christian, W.A., 1977, «A relixiosidade popular hoxe», en en J. A. Durán (ed.): *Galicia, realidade económica e conflito social*. Ediciones Banco de Bilbao, pp. 535-552.
- Christian, W.A., 1978, *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*. Madrid, Tecnos (edición original de 1972).
- Código de Derecho Canónico*, 1945. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (edición original de 1917).
- Comisión Episcopal de Enseñanza, 1966, *Catecismo de la doctrina cristiana. Tercer grado*. Madrid.
- Flandrin, Jean Louis, 1979, *Orígenes de la familia moderna*. Barcelona, Crítica (edición original de 1976).
- Fortes, Meyer, 1971, «Introduction», en J. Goody (ed): *The Developmental Cycle of Domestic Groups*. Cambridge U.P., pp. 1-14 (edición original de 1958).
- Geertz, Clifford, 1973, *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*. Lima, Universidad Católica.
- Ginzburg, Carlo, 1981, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnick (edición original de 1976).
- Gluckman, Max, 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford, Basil Blackwell.
- Godelier, Maurice, 1984, «La parte idéal du réel», en *L'Idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris, Fayard.
- Gondar, Marcial, 1989, *Romeiros do Alen. Antropoloxía da morte en Galicia*. Vigo, Xerais.
- Gondar, Marcial, 1993, «Relixión popular, romarias e mendigos en Galicia. Unha cata antropolóxica», en Asociación Galega de Historiadores (ed.): *O feito relixioso na historia de Galicia*. Santiago de Compostela, pp. 139-174.

- Goody, Jack, 1986, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona, Herder.
- Goody, Jack, 1990, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*. Madrid, Alianza.
- Heath, Anthony, 1974, «The rational model of man». *European Journal of Sociology*, vol. XV, pp. 184-205.
- Iturra, Raúl, 1985, «Casamento, ritual e lucro: a produção dos produtores numa aldeia portuguesa (1862-1983)», *Ler História*, nº 5, pp. 59-81.
- Iturra, Raúl, 1989, «El grupo doméstico o la construcción coyuntural de la reproducción humana», en Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (ed.): *Conferencias al IV Congreso de Antropología de España*. Alicante, pp. 19-39.
- Iturra, Raúl, 1990a, «A subordinação do saber oral ao saber letrado em sociedades igulitárias», en *Fugirás à escola para trabalhar a terra. Ensaios de antropologia social sobre o insucesso escolar*. Lisboa, Escher, pp. 43-50.
- Iturra, Raúl, 1990b, «O desencontro entre o saber local e nacional na aprendizagem», en *Fugirás à escola ...*, pp. 51-59.
- Iturra, Raúl, 1992, *A religião como teoria da reprodução social*. Lisboa, Escher.
- Leach, Edmund, 1980, «Les Vierges-mères», en *L'unité de l'homme et autres essais*. Paris, Gallimard, pp. 77-107 (edición original de 1967).
- Leach, Edmund, 1981, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, S. XXI.
- Levi, Giovanni, 1990, *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*. Barcelona, Nerea (edición original de 1985).
- Malinowski, Bronislaw, 1977, *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*. Barcelona, Labor, (edición original de 1935).
- Mander, Jerry, 1992, «Television (2): Satellites and the Cloning of Cultures», *In the Absence of the Sacred. The failure of technology and the survival of the indian nations*. San Francisco, Sierra Books, pp. 97-119.
- Medick, Hans & Sabeian, D. (eds.), 1981, *Interest and Emotion*. Cambridge U.P.
- Moliner, María, 1989, *Diccionario de uso del español*. Madrid, Gredos, vol. 2.

- Radcliffe-Brown, A.R., 1974, «Religión y sociedad», en *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, Península, pp. 175-202 (edición original de 1952).
- Raposo, Paolo, 1991, *Corpos, arados e romarias. Entre a fé e a razão em Vila Ruiva*. Lisboa, Escher.
- Sahlins, Marshal, 1988, *Islas de historia*. Barcelona, Gedisa.
- Schwimmer, E., 1982, *Religión y cultura*. Barcelona, Anagrama.
- Solé i Mauri, Belén, 1993, «Familia y religión en el franquismo», en X. Roigé (coord.): *Perspectivas en el estudio del parentesco y la familia*. Tenerife, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, pp. 145-154.
- Westermarck, E.A., 1906, *The Origin and Development of the Moral Ideas*. Londres, MacMillan.