

ESTUDIOS MINDONIENSES

ANUARIO DE ESTUDIOS HISTÓRICO-TEOLÓGICOS
DE LA DIÓCESIS DE MONDOÑEDO-FERROL

37
2024

HOMENAJE A D. SEGUNDO L. PÉREZ LÓPEZ
VOLUMEN II

CABILDO DE LA CATEDRAL. MONDOÑEDO
CENTRO DE ESTUDIOS
DE LA DIÓCESIS DE MONDOÑEDO-FERROL

Depósito Legal: S. 837-1986

ISSN: 0213-4357

Imprenta KADMOS
Río Ubierna, 12-14
Pol. Ind. El Tormes
Teléf. 923 28 12 39
SALAMANCA 2024

ESTUDIOS MINDONIENSES

Anuario de Estudios Histórico-Teológicos de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol

Fundada en 1985, ESTUDIOS MINDONIENSES es una revista de investigación en el área de los estudios históricos sobre Galicia, con especial incidencia en la zona que comprende la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol, antigua provincia de Mondoñedo, así como en el campo de los estudios teológicos. Con el paso de los años se ha convertido en una fuente obligada de consulta para quienes quieran estudiar la vida y la historia de Galicia en múltiples aspectos, lo que sitúa a esta diócesis a la altura de otras instituciones culturales de prestigio que se esfuerzan por conservar el patrimonio cultural de este pueblo. Publica artículos originales e inéditos, tanto en lengua castellana como gallega, portuguesa, italiana, inglesa, francesa y alemana. Incluye, además, recensiones críticas de libros. Desde la revista se facilita el acceso sin restricciones a todo su contenido desde el momento de su publicación en edición electrónica.

DIRECCIÓN

BENITO MÉNDEZ FERNÁNDEZ (Diócesis de Mondoñedo-Ferrol).

SECRETARÍA Y BIBLIOTECA

CARLOS ALONSO CHARLÓN (Archivero-Bibliotecario. Diócesis de Mondoñedo-Ferrol)

ADMINISTRACIÓN

RAMÓN OTERO COUSO (Diócesis de Mondoñedo-Ferrol)

CONSEJO DE REDACCIÓN

XOSÉ CARLOS BREIXO RODRÍGUEZ (Historiador y profesor. Ortigueira-A Coruña)

CARLOS DE CASTRO ÁLVAREZ (Historiador y profesor. Pontedeume-A Coruña)

FERNANDO DOPICO BLANCO (Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”-CSIC)

JOSÉ MARTINHO MONTERO SANTALHA (Universidade de Vigo-UVIGO)

ALFREDO MARTÍN GARCÍA (Universidad de León)

MANUEL RECUERO ASTRAY (Universidade da Coruña-UDC)

MARGARITA SÁNCHEZ YÁÑEZ (Historiadora y profesora. Ferrol-A Coruña)

FÉLIX VILLARES MOUTEIRA (Diócesis de Mondoñedo-Ferrol)

RAMÓN YZQUIERDO PERRÍN (Universidade da Coruña-UDC)

CONSEJO ASESOR Y CIENTÍFICO

MARÍA ROCÍO AMENEIROS RODRÍGUEZ (Universidade da Coruña-UDC)

MARÍA AURORA ARTIAGA REGO (Universidade de Santiago de Compostela-USC)

PILAR BLANCO VIDAL (Afundación-Ferrol)

ANA CABANA IGLESIA (Universidade de Santiago de Compostela-USC)

MANUEL A. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ (Universitat Autònoma de Barceloa-UAB)

ROCÍO DOURADO FERNÁNDEZ (IES Foz-Lugo)

FRANCISCO R. DURÁN VILLA (Universidade de Santiago de Compostela-USC)

ÓSCAR FERNÁNDEZ EXPÓSITO (Diócesis de Mondoñedo-Ferrol)

LORENZO FERNÁNDEZ PRIETO (Universidade de Santiago de Compostela-USC)

MARÍA DOLORES FRAGA SAMPEDRO (Universidade de Santiago de Compostela-USC)

JOSÉ MANUEL GARCÍA IGLESIAS (Universidade de Santiago de Compostela-USC)
ISIDRO GARCÍA TATO (Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”-CSIC)
JAVIER GÓMEZ DARRIBA (Delegación de Patrimonio. Diócesis de Mondoñedo-Ferrol)
CARLOS GÓMEZ IGLESIAS (Diócesis de Mondoñedo-Ferrol)
JUAN LÓPEZ BEDOYA (Universidade de Santiago de Compostela-USC)
CARMEN MANSO PORTO (Real Academia de la Historia-Madrid)
ANA MARTÍN GARCÍA (Colegio Jesús Maestro-Ferrol)
JUAN MANUEL MONTERROSO MONTERO (Universidade de Santiago de Compostela-USC)
ÁNGEL PAZOS LÓPEZ (Universidad Complutense de Madrid-UCM)
VICENTE PEÑA SAAVEDRA (Universidade de Santiago de Compostela-USC)
SEGUNDO L. PÉREZ LÓPEZ (Arzobispado de Santiago de Compostela)
XOSÉ RUBAL RODRÍGUEZ (Universidade de Santiago de Compostela-USC)
FRANCISCO SINGUL LORENZO (S. A. Plan Xacobeo-Xunta de Galicia)
RAFAEL USERO GONZÁLEZ (Concello de Cedeira-A Coruña)
MARCOS C. VALCÁRCEL DÍAZ (Universidade de Santiago de Compostela-USC)
GONZALO VARELA ALVARIÑO (Diócesis de Mondoñedo-Ferrol)
JOSÉ RAMÓN VEIGA ALONSO (Universidade de Santiago de Compostela-USC)

SUSCRIPCIONES, INTERCAMBIO Y RECEPCIÓN DE ORIGINALES

Domus Ecclesiae, c/ Miramar, s/n, Apdo. Correos 176, 15480, Ferrol (A Coruña) - España
Teléfonos: (+34) 981 35 32 95 | 981 35 32 00
E-mail: estudiosmindonienses@mondonedoferrol.org
Portal web: www.estudiosmindonienses.es
Twitter: @Emindonienses

Precio del ejemplar: 25 € (España), 30 € (Europa) y 35 € (Resto del mundo). Suscriptores 19 €.

ALOJAMIENTO EN BASES DE DATOS, CATÁLOGOS, ÍNDICES...

La publicación está referenciada en los siguientes índices, bases de datos, boletines y directorios:
Base de datos ISOC del CSIC, Catálogo Latindex, Catálogo DICE, Dialnet (Universidad de La Rioja),
RESH, CCHS, RI.

AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCIONES

Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva responsabilidad de sus autores. El Centro de Estudios de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol no se hace responsable, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos. La reproducción total de los artículos de la revista en otras publicaciones, o para cualquier otro fin, usando cualquier medio, requiere autorización por escrito del editor. Reproducciones parciales de artículos (resumen, abstract, más de 500 palabras de texto, tablas, figuras, fotografías y otras ilustraciones) requieren una autorización por escrito del editor y de los autores.

© Centro de Estudios de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol (2023).



HOMENAJE A D. SEGUNDO L. PÉREZ LÓPEZ EN
SU 75 CUMPLEAÑOS Y EN EL 50 ANIVERSARIO
DEL INICIO DE SU MINISTERIO PRESBITERAL

ESTUDIOS MINDONIENSES

ÍNDICE

VOLUMEN 36 (2023)

Benito MÉNDEZ FERNÁNDEZ, <i>Presentación</i>	15-20

SEMBLANZAS Y RECUERDOS

Manoel CARRETE RIVERA, <i>D. Segundo, conciencia da Galicia emigrada</i>	23-26
Carlos LÓPEZ, <i>Homenaxe a unha figura senlleira</i>	27-31
José-Martinho MONTERO SANTALHA, <i>Segundo Leonardo Pérez López: perfil biográfico</i>	33-47
Margarita SÁNCHEZ YÁÑEZ, <i>Galegos en Salamanca. Tempus fugit. O que leva chovido</i>	49-55
Antonio VALÍN VALDÉS, <i>Semblanza biobibliográfica del sacerdote Dr. D. Segundo Leonardo Pérez López: un reconocimiento necesario y agradecido</i>	57-87

DIÓCESIS DE MONDOÑEDO-FERROL

Marcos G. CALLES LOMBAO, <i>La etapa como canónigo lectoral de la catedral de Lugo del obispo de Mondoñedo Carlos Antonio Riomol Quiroga (1730-1750)</i>	91-117
Celia CASTRO FERNÁNDEZ, <i>Ten a catedral de Mondoñedo unha portada penitencial?</i>	119-132

Mario CRECENTE MASEDA, <i>As catedrais de Mondoñedo: proposta para unha vía cultural</i>	133-156
José Manuel GARCÍA IGLESIAS, <i>Las Parroquias de Santiago ubicadas en las catedrales de Lugo, Mondoñedo y Tui</i>	157-198
Manuel Antonio GARCÍA LAMAS, <i>Sobre las familias Lago y Esquío en la comarca ferrolana</i>	199-224
Pedro Javier GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, <i>El rey San Fernando en imágenes. Las pinturas murales de la iglesia parroquial de San Fernando y Nuestra Señora del Pilar de Ferrol</i>	225-286
José-Martinho MONTERO SANTALHA, <i>Frei Miguel Garcia (1598-1688), leigo franciscano, natural de Cerdido, com fama de santo</i>	287-322
José María MONTERROSO DEVESA-JUEGA, <i>Um soldado, umba santinha, dous cregos, umba mestra... Todos mindonienses no Uruguai</i>	323-332
Margarita SÁNCHEZ YÁÑEZ, <i>Documentos de la Orden Tercera de los Servitas (Siervos de María), hermandad y cofradía de Dolores. Fundación y construcción de su capilla. Apuntes y reflexiones</i>	333-428
Ramón VILLARES PAZ, <i>Pregón das San Lucas de Mondoñedo (Mondoñedo, 17, outubro, 2012)</i>	429-436

HISTORIA Y TEOLOGÍA

José FERNÁNDEZ LAGO, <i>Peregrinación y jubileo en la Biblia y en la Iglesia</i>	439-461
José Román FLECHA ANDRÉS., <i>Derechos humanos y magisterio de la Iglesia</i>	463-493
Ángel GALINDO GARCÍA, <i>Historia del pensamiento social cristiano. Una aproximación desde la Ilustración</i>	495-549
Carlos GÓMEZ IGLESIAS, <i>El ser humano doliente: desde el abismo del sufrimiento a la cúspide de la humanidad acompañada ...</i>	551-592
Monseñor Adolfo GONZÁLEZ MONTES, <i>La historia cristiana de Europa y el Camino de Santiago ante el futuro</i>	593-628
Vicente GONZÁLEZ RADÍO, <i>Ética: la cancelación como forma de vida</i>	629-655

VOLUMEN 37 (2024)

J. Leonardo LEMOS MONTANET, <i>La teología de la Iglesia como fundamento de la liturgia</i>	671-688
Benito MÉNDEZ FERNÁNDEZ, <i>Eucaristía, signo de unidade e comunión eclesial. No bicentenario do nacemento de D. Luis de Trelles y Noguerol, fundador da Adoración Nocturna Española (1819-2019)</i>	689-718
Carlos MIRAMONTES SEIJAS <i>Juan Casiano: Los puros de corazón serán iluminados</i>	719-733
Anxo PAZOS VIÑA, <i>Cando o Santo apareza. Lectura contemplativa do salmo 29 desde a filoloxía do semítico do noroeste</i>	735-748
Luis SANTAMARÍA DEL RÍO, <i>Shirley MacLaine y el Camino de Santiago</i>	749-782

OTROS ESTUDIOS

Francisco J. BUIDE DEL REAL, <i>Salustiano Portela Pazos, un deán de la Iglesia de su tiempo. De la tierra la cultura, la caridad y el espíritu</i>	785-810
Manuel CARRIEDO TEJEDO, <i>En los confines de la ‘Gallaecia’: los abades de Lorvão (Coimbra) en el siglo X</i>	811-839
Francisco M. CASTRO ALLEGUE, <i>A cidade recuperada</i>	841-869
Carlos DE CASTRO ÁLVAREZ, <i>El compromiso social del canónigo, poeta y pintor Juan José Roberes</i>	871-895
Fco. Javier DE LA FUENTE COBOS, <i>La torre campanario de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Robledo de Chavela (Madrid). Punto y final</i>	897-909
Eva María EXPÓSITO VILCHES, <i>Capiteles historiados del siglo XVIII en la Catedral de Lugo. Más allá del clasicismo</i>	911-928
Miguel GARCÍA-FERNÁNDEZ y Ricardo PICHEL, <i>Tres “novos” pergamiños de Afonso VII referidos a Galiza</i>	929-943
Ángel GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, <i>El teatro religioso de Tirso de Molina, en el marco antropológico de la literatura del Barroco..</i>	945-964
Óscar GONZÁLEZ MURADO, <i>Primeiro ensaio de arreglo parroquial na diocese de Lugo: O caso do arceprelado de Luaces</i>	965-985

Jesús Andrés LÓPEZ CALVO, <i>O priorado de Breamo a principios do século XVII segundo as achegas dun preito eclesiástico...</i>	987-1021
José Ramón LÓPEZ VÁZQUEZ, <i>O Calixtino e Galicia</i>	1023-1036
Carmen MANSO PORTO, <i>José Cornide y algunos mapas manuscritos de Galicia y Asturias de la colección cartográfica de la Real Academia de la Historia</i>	1037-1064
Carlos A. POSE VALERA, <i>La idea de persona desde la función trascendental de la esencia en X. Zubiri</i>	1065-1086
Manuel RECUERO ASTRAY, <i>Signos Reales de Alfonso VII. Primera Etapa (1118-1141)</i>	1087-1113
Juan Antonio TESTÓN TURIEL, <i>El concepto de Ontonomía en el pensamiento de Raimon Panikkar</i>	1115-1133
Ramón YZQUIERDO PEIRÓ, <i>Las dos esculturas jacobeanas de la real sociedad económica de Amigos del País de Santiago y otros hallazgos relacionados con el Museo Arqueológico Central de Galicia</i>	1135-1165
Ramón YZQUIERDO PERRÍN, <i>La catedral compostelana, relicario de Santiago el Mayor</i>	1167-1218
Ernesto ZARAGOZA PASCUAL, <i>Abadologio del monasterio de san Salvador de Celanova (siglos X-XIX)</i>	1219-1253

RECENSIONES

Ramón LOUREIRO CALVO: Segundo L. Pérez López, <i>La Diócesis de Mondoñedo vista por sus obispos. Informes de las Visitas "Ad Limina" (1508-1930)</i> , Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 2019, 422 pp.	1256-1257
Ramón LOUREIRO CALVO: Segundo L. Pérez López, <i>Unha visita á Terra de Parga en 1613</i> , Xerión, Santiago de Compostela 2019, 236 pp. "Prólogo" de Carlos García Cortés.	1257-1259
Ramón LOUREIRO CALVO: Segundo L. Pérez López, <i>La peregrinación a Santiago. Origen, meta y camino. Año Santo 2021-2022</i> , Xerión, Santiago de Compostela 2022, 395 pp. Prólogo de Adeline Rucquoi.	1259-1260

Pedro Javier GONZÁLEZ RODRÍGUEZ: Pablo González Tornel, <i>Ver es creer. La Inmaculada Concepción y España en el siglo XVII</i> . Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Biblioteca de Historia del Arte. Madrid, 2021. 245 páginas. 51 ilustraciones.....	1262-1264
Pedro Javier GONZÁLEZ RODRÍGUEZ: Rafael García Mahiques (dir.). <i>Los tipos iconográficos de la tradición cristiana/7. Antigua Alianza I. Los Patriarcas</i> . Ediciones Encuentro. Madrid, 2022. 888 páginas. 499 ilustraciones.	1264-1265
Pedro Javier GONZÁLEZ RODRÍGUEZ: Jacques Le Goff, <i>En busca del tiempo sagrado. Santiago de la Vorágine y la Leyenda dorada</i> . Ediciones Akal. Madrid, 2022. 208 páginas. (Traducción de Tomás Fernández Aúz).	1266-1267
Pedro Javier GONZÁLEZ RODRÍGUEZ: Antonio Forcellino, <i>La Capilla Sixtina. Relato de una obra maestra</i> . Alianza Editorial. Col. Alianza Forma. Madrid, 2021. 232 páginas. 60 ilustraciones. (Traducción del italiano de Juan Carlos Gentile Vitale, y del latín por Mireia Movellán Luis).	1268-1270
Pedro Javier GONZÁLEZ RODRÍGUEZ: Herbert L. Kessler, <i>La experiencia del arte medieval</i> . Ediciones Akal. Madrid, 2022. 320 páginas. 65 ilustraciones. XVI láminas a color. (Traducción de Antonia Martínez Ruipérez).	1270-1274
Pedro Javier GONZÁLEZ RODRÍGUEZ: L. E. Alcalá y J. L. González García (eds.). <i>Spolia Sancta. Reliquias y arte entre el Viejo y el Nuevo Mundo</i> . Ediciones Akal. Madrid, 2023. 336 páginas. 67 ilustraciones.....	1274-1277
Pedro Javier GONZÁLEZ RODRÍGUEZ: Hubert Damisch, <i>Goya. El mito de la asimilación</i> . Ediciones Akal. Madrid, 2022. 208 páginas. 15 ilustraciones. (Traducido por Francisco López Martín. Prefacio de Mieke Bal. Epílogo de Sabine Guermouche).....	1277-1279
Pedro Javier GONZÁLEZ RODRÍGUEZ: Carlos Reyero, <i>Sorolla o la pintura como felicidad</i> . Ediciones Cátedra. Madrid, 2023. 296 páginas (328 si sumamos las de las reproducciones fotográficas). 40 ilustraciones.	1279-1281

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 671-688
ISSN: 0213-4357

LA TEOLOGÍA DE LA IGLESIA COMO FUNDAMENTO DE LA LITURGIA

J. LEONARDO LEMOS MONTANET

Obispo de Ourense

Presidente de la Comisión Episcopal para la Liturgia

LA TEOLOGÍA DE LA IGLESIA COMO FUNDAMENTO DE LA LITURGIA

RESUMEN: Con este trabajo se pretende presentar una reflexión sobre la realidad de la liturgia y demostrar que esta es auténtica cuando se convierte en una expresión de la teología de la Iglesia, porque es imprescindible repetir que la liturgia no solo es una cuestión de ritos, gestos, palabras más o menos realizados con armonía y que sirven para dar culto a Dios, sino que es la expresión de la fe de la Iglesia, de ahí que sin dogma no hay liturgia, y si ésta no es expresión viva y fiel de la teología de la Iglesia, entonces queda reducida a simple ritualismo. La novedad de la liturgia reformada, posterior al Vaticano II, está en que ésta se encuentra en una línea de *continuidad* con la fe celebrada y vivida por la Iglesia desde siempre, de ahí que todas las celebraciones litúrgicas que se realizan *cum Petro* y *sub Petro* se convierten, también, en una expresión viva de la fe de la Iglesia que camina unida, sinodalmente, con Pedro.

PALABRAS CLAVE: *Liturgia. Dogma. Vaticano II. Movimiento litúrgico. Continuidad. Desiderio desideravi. Misterio. Ars celebrandi.*

A TEOLOXÍA DA IGREXA COMO FUNDAMENTO DA LITURXIA

RESUMO: Con este traballo preténdese presentar unha reflexión sobre a realidade da liturxia e demostrar que esta é auténtica cando se converte nunha expresión da teoloxía de la Igrexa, porque é imprescindible repetir que a liturxia non só é unha cuestión de ritos, xestos, palabras máis ou menos realizadas con harmonía e que serven para dar culto a Deus, senón que é a expresión da fe da Igrexa, por iso é polo que sen dogma non hai liturxia, e se esta non é expresión viva e fiel da teoloxía da Igrexa, entón queda reducida a simple ritualismo. A novidade da liturxia reformada, posterior ao Vaticano II, está en que esta se atopa nunha liña de *continuidade* coa fe celebrada e vivida pola Igrexa desde sempre, por iso é polo que todas as celebracións litúrxicas que se realizan *cum Petro* e *sub Petro* convértese, tamén, nunha expresión viva da fe da Igrexa que camiña unida, sinodalmente, con Pedro.

PALABRAS CHAVE: *Liturxia. Dogma. Vaticano II. Movemento litúrxico. Continuidade. Desiderio desideravi. Misterio. Ars celebrandi.*

THE THEOLOGY OF THE CHURCH AS THE FOUNDATION OF THE LITURGY

ABSTRACT: This work aims at reflecting on the Liturgy's reality and demonstrate that it is authentic when it becomes an expression of the theology of the Church. In this sense it is essential to insist that the Liturgy is not only a matter of rites, gestures, words somehow carried out with harmony and which serves to worship God, but also it is the expression of the Church's faith. Therefore without dogma there is no liturgy. If this is not a living and faithful expression of the Church's theology, it is then, reduced to simple ritualism. The novelty of the reformed Liturgy, after Vatican II, lays on *continuity* of faith celebrated and lived by the Church as it has always been. Hence, all the liturgical celebrations that are carried out *cum Petro* and *sub Petro* also become a living expression of the Church's faith that walks united, synodally, with Peter.

KEYWORDS: *Liturgy. Dogma. Vatican II. Liturgical movement. Continuity. Desiderio desideravi. Mystery. Ars celebrandi.*

LA LITURGIA Y EL DOGMA

Hemos escuchado, en algunas ocasiones, que se ha dicho que la Iglesia es esencialmente vida litúrgica, sin embargo, los cambios habidos a lo largo del tiempo, las costumbres del momento, las preferencias particulares de algunos eclesiásticos fueron eclipsando, poco a poco, aquellas cosas esenciales de esa vivencia litúrgica, cuya rehabilitación es hoy más que nunca necesaria. La Liturgia es un fenómeno de suma importancia que, como forma de vida, es necesario cuidarla con esmero para conseguir un auténtico sentido cristiano de la existencia. A pesar de todo ello nos damos cuenta de que de esta temática todo el mundo opina, ya sean los eclesiásticos o cualquier agente de pastoral, da la sensación de que todos son, o pretende ser, expertos en Liturgia y, en realidad, lo que manifiestan con sus “*quaestio disputatae*” —si las podemos llamar así—, son tan solo matices, interpretaciones o adaptaciones diferentes de las rúbricas o de las aplicaciones pastorales que se encuentran en los libros litúrgicos. ¡Pero la Liturgia es mucho más que rúbrica o matices estético-ornamentales!

Así entendida nos damos cuenta de que todavía existen muchos creyentes que no han comprendido bien la reducción a la que se ha visto sometida esta disciplina, sobre todo en los últimos lustros. En la mayoría de los casos se ha entendido como el conjunto de prescripciones, rúbricas minuciosas, oraciones de piedad personal, introducidas por alguno de los pontífices de la historia pasada, y ritos más o menos interesantes pero carentes de un auténtico significado, de ahí que la renovación realizada bajo la inspiración de las intuiciones teológicas elaboradas en el Concilio Vaticano II ha hecho que la Liturgia se convirtiese en *el Dogma en acción*; es decir, a través de ella se plasma, de forma adecuada, la vida y el pensamiento religioso de la comunidad cristiana en acción: doctrina y culto van unidos.

A través de esta reforma litúrgica se desplegó en la vida de los creyentes la teología acerca de la Iglesia que ella misma fue descubrimiento en la medida en que fue reflexionando sobre sí misma y sobre su misterio, tal como aparece reflejado en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* y en la *Dei Verbum*. Por eso, desde esa perspectiva se entiende que la Iglesia nos invite a *redescubrir la riqueza de los principios generales expuestos en los primeros números de la Sacrosanctum Concilium, comprendiendo el íntimo vínculo*

*entre la primera constitución conciliar y todas las demás. Por eso, no podemos volver a esa forma ritual que los Padres Conciliares, cum Petro y sub Petro, sintieron la necesidad de reformar, aprobando, bajo la guía del Espíritu Santo y según su conciencia de pastores, los principios de que nació la reforma*¹.

Todo el edificio de la Liturgia descansa sobre el fundamento objetivo de la verdad dogmática. Sin dogma no hay Liturgia, de ahí que *la Iglesia pueda elevar, en variedad de lenguas, una única e idéntica oración capaz de expresar su unidad. Esta unidad que pretendo ver restablecida en toda la Iglesia de Rito Romano*². La Liturgia se nos manifiesta como una realidad viva y, en cuanto tal, a través de ella, de sus ritos, gestos, palabras, acciones, el mismo Cristo resucitado se encuentra con nosotros, hombres y mujeres que vivimos distendidos en un tiempo y en un espacio concretos; vivimos en este momento de la historia, en medio de luces y sombras, sabiendo que como creyentes, nuestra existencia se despliega entre las tribulaciones del mundo y los consuelos de Dios, como diría san Agustín. Algunos sostienen que la reforma de la Liturgia ha sido como un “atentado” a su misma esencia; sinceramente pienso que sería bueno recordar aquello que había afirmado Ortega: *Lo mejor que humanamente puede decirse de algo es que necesita ser reformado, porque ello implica que es imprescindible y que es capaz de nueva vida*³.

Estoy por asegurar que muchos de los que lean esta reflexión han tenido en sus manos un pequeño libro que lleva por título: *Sobre el espíritu de la liturgia*, de Romano Guardini⁴. Verdad es que este trabajo, que pudiéramos decir que es antiguo, ya que apareció por primera vez en 1918, sin embargo, a lo largo del tiempo tuvo numerosas reediciones; este hecho es prueba evidente de la perenne actualidad del contenido de sus reflexiones e intuiciones. Este libro puede ser considerado como punto de arranque del movimiento litúrgico en Alemania y ha contribuido, de manera fundamental, a que la Liturgia, en su belleza, es decir, en su riqueza escondida, en su grandeza intemporal, fuera descubierta de nuevo como *centro que anima la vida de la Iglesia* y como *centro de la vida cristiana*. Esta afirmación nos recuerda aquella otra que encontramos en los textos del Vaticano II: *La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza*⁵.

1 FRANCISCO, Carta apostólica *Desiderio desideravi*, n° 61 (DD).

2 DD, n° 61; Cf. PABLO VI, Constitución apostólica *Missale Romanum*, (31.IV. 1969).

3 ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Buenos Aires 1985, p. 131.

4 R. GUARDINI, *El espíritu de la Liturgia*, Barcelona 1933 (1ª edic.).

5 VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n° 10, (SC).

UNA “RENOVADA” NOVEDAD

A pesar de lo que se ha dicho y escrito a lo largo de estos sesenta años con respecto a la Liturgia, es necesario afirmar de nuevo que el papa Francisco con la carta apostólica *Desiderio desideravi* se sitúa directamente en *continuidad*, tanto con las líneas maestras del *movimiento litúrgico* que tuvo su positiva eclosión en la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium*, del Concilio Vaticano II, como con la reforma litúrgica que inspirada por esta constitución conciliar se desplegó en la historia de la Iglesia contemporánea a través de la llamada reforma litúrgica del Vaticano II. Y, en esta ocasión, el Santo Padre nos presenta ante todo un documento sereno y reposado que invita a *conocer, comprender y vivir mejor la celebración litúrgica*.

Desde los múltiples ángulos en los que se puede estudiar dicho documento destacamos, sobre todo, su *visión teológica de la Liturgia*, porque no podemos olvidar que ésta no es *rubricismo*, sino ante todo celebración del encuentro de Dios con el hombre y la mujer de hoy y de siempre, de tal modo que la poderosa belleza de la Liturgia descansa en el hecho mismo de la Encarnación de Cristo; si éste no hubiese sido un acontecimiento realizado en la historia, no tendríamos la posibilidad de entablar un contacto con Dios de ahí que *la Encarnación, además de ser el único y novedoso acontecimiento que la historia conozca, es también el método que la Santísima Trinidad ha elegido para abrirnos el camino de la comunión. La fe cristiana, o es un encuentro vivo con él, o no es*⁶. Y esta dinámica de la economía de la gracia se realiza a través de la Liturgia.

Por consiguiente, tenemos que afirmar, pues, que la clave teológica de la Liturgia se encuentra en el hecho mismo de la Encarnación de Cristo, de ahí que podamos afirmar que es *el método que la Santísima Trinidad ha elegido para abrirnos el camino de la comunión*. De tal modo que todos, independientemente de nuestras condiciones, acogemos al Padre que se acerca a nosotros, en la comunión de la Iglesia, por medio de Jesucristo, que con el dinamismo del Espíritu Santo hace posible lo imposible, es decir, que el mismo Dios salga a nuestro encuentro y nos haga partícipes de su comida y bebida especialísima: la Eucaristía, que viene ser el culmen de toda celebración litúrgica.

No es nada nuevo que la Liturgia haya entrado en una visión o línea teológica, que no sólo le es connatural, sino que a su vez, forma parte de su constitución fundamental y que ya ha sido subrayada, desde los inicios del movimiento litúrgico, que precedió a la reforma del Vaticano II. Ya se han superado etapas en las que la Liturgia era pura rúbrica y formalismo canónico, y

6 DD, nº 10.

se ha ido afianzando el hecho de que debe ser considerada como la adecuada *expresión celebrativa de la teología de la Iglesia*. Por consiguiente, no se trata de entrar en debate entre un rito litúrgico con otro rito más o menos extraordinario de la celebración litúrgica, sobre todo dentro del rito latino, sino que, lo que importa es que la teología *de* y *sobre* la Iglesia que brota de la reflexión llevada a cabo por los Padres del Vaticano II, necesariamente, debe encontrar su expresión celebrativa en la Liturgia.

SENTIDO TEOLÓGICO DE LA LITURGIA

Esta dimensión teológica de la Liturgia fue, sobre todo, mérito de la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium*, (16 de febrero de 1964), que obtuvo 2162 *placet*, 46 *non placet* y 7 votos nulos. Este documento constituye el fruto maduro de un siglo de renovación litúrgica, en la que se nos ha dado una visión teológica de la misma. Por otra parte, no podemos olvidar que en la secuencia doctrinal de los documentos conciliares, el primero es la *Lumen Gentium*, la segunda es la constitución *Dei Verbum* y la tercera es, precisamente, la *Sacrosanctum Concilium*. Sin embargo, de todos es sabido, que ha sido la *Sacrosanctum Concilium*, el primer documento conciliar aprobado, el 4 de diciembre de 1963, que, de algún modo se convirtió en una manifestación anticipada de la reforma que llevaba en sus entrañas el Vaticano II; de la renovación que la Iglesia realizó sobre sí misma, iluminada por la Palabra de Dios y que con el dinamismo del Espíritu Santo resuena, constantemente, en la comunión de la Iglesia; este proceso hoy se hace realidad viva y expresiva en la celebración litúrgica.

De ahí que *el concepto de liturgia que propone la Sacrosanctum Concilium presenta la originalidad de tomar como punto de partida la historia de la salvación (y el misterio pascual que es su recapitulación), de ahí que podamos definir la Liturgia como la presencia sacramental de esa historia salvífica, como la actuación ritual-sacramental del misterio pascual en donde eclosiona de una forma excepcional esa historia. Conviene precisar, pues, que antes de ser obra del hombre que rinde culto a Dios, es acción de Dios sobre el hombre, santificación del hombre por la acción presente de Dios*⁷.

Aunque para los que nos hemos formado después del Vaticano II esta situación nos parece pacíficamente asumida, sin embargo, el cambio realizado por la *Sacrosanctum Concilium* ha sido excepcional, ya que de las reformas de carácter *rubricísticas* que se habían realizado anteriormente, con

7 I. OÑATIBIA, *Introducción a la Sacrosanctum Concilium*, en Concilio Ecueménico Vaticano II. *Constituciones, Decretos. Declaraciones*, BAC Maior, Madrid 2022, p. 181.

el Concilio se ha pasado a una *visión teológica* de la Liturgia⁸. Y, sin darnos cuenta, hemos entrado en una perspectiva y en un horizonte celebrativo que ya no es posible abandonar, de tal modo que si pretendemos renunciar a este proceso correríamos el riesgo de volver a cubrir con una *capa de cal* un bellissimo fresco a través del cual se nos manifestó el misterio de la Trinidad visibilizado a través del Resucitado, cuyo rostro más expresivo es la Iglesia. En este sentido, es muy bella la imagen que uno de los grandes teólogos contemporáneos nos presenta sobre la Liturgia de la Iglesia como *una pintura al fresco que, aunque se ha conservado intacta, a pesar del transcurso del tiempo, estaba oculta casi completamente por un encalado posterior: en el misal con el que celebraba el sacerdote, estaba plenamente presente la forma litúrgica desarrollada desde los orígenes, pero para los creyentes estaba oculta en gran medida bajo indicaciones y oraciones de carácter privado. Gracias al movimiento litúrgico y, de modo definitivo por obra del Concilio Vaticano II, el fresco quedó al descubierto, y, durante un tiempo, quedamos fascinados por la belleza de sus colores y sus figuras. Pero desde entonces el fresco está amenazado tanto por las condiciones climáticas como por ciertas restauraciones o reconstrucciones y pelagra su integridad, si no se lleva a cabo rápidamente lo necesario para poner coto a estas influencias nocivas. Naturalmente no debe ser encalado de nuevo, pero se requiere una nueva reverencia en su trato*⁹. Esta afirmación la hacía el profesor Ratzinger en el año 2000.

Ante aquellos que por nostalgia, o por otro tipo de sentimientos, se sienten fascinados con las formas litúrgicas que estuvieron vigentes hasta la década de los años sesenta del siglo XX, quisiéramos decirles que es conveniente repasar la historia de la Iglesia, porque si así lo hacemos nos damos cuenta de que a principios de ese mismo, ya se comienza a optar por darle a la Liturgia una visión teológica de la misma, por eso es necesario subrayar que con esta carta del papa Francisco se sigue una línea marcada por sus predecesores, la cual llega incluso hasta san Pío X, que con su motu proprio *Tra le sollecitudini* (1903), nos manifiesta, claramente, que *siendo, en verdad, nuestro vivísimo deseo que el verdadero espíritu cristiano vuelva a florecer en todo y que en todos los fieles se mantenga, lo primero es proveer a la santidad y dignidad del templo, donde los fieles se juntan precisamente para adquirir ese espíritu en su primer e insustituible manantial, que es la participación activa en los sacrosantos misterios y en la pública y solemne oración de la Iglesia*¹⁰. Este mismo pontífice afirmó, también, que *no se trata de recitar oraciones durante la Misa; se trata de rezar la Misa misma*, es decir, hacer de la Misa

8 J. J. FLORES, *Introducción a la teología litúrgica*, Biblioteca litúrgica 20, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2003, p. 197 ss.

9 J. RATZINGER, *Teología de la liturgia*, p. 5.

10 PIO X, Motu proprio *Tra le sollecitudini*, Introducción.

una oración¹¹. Lo mismo podemos afirmar de las reformas realizadas durante el pontificado de Pío XII, y, de manera especial la llamada *Commissio piana* que preparó el terreno a la renovación litúrgica, a nivel magisterial, al presentarla e insertarla dentro de la historia de la salvación, colocándola en una perspectiva dinámico-teológica y superando a quienes solo querían ver en ella su valor jurídico y estático.

Sin embargo, esto que hoy nos parece algo adquirido pacíficamente, comprobamos que en la historia de la Iglesia durante siglos no fue así. Conviene hacer notar que durante toda la Edad Media el pueblo se había alejado de la liturgia y ésta, de los corazones de los fieles, mucho más que las celebraciones piadosas. La Liturgia ha acompañado la vida de la Iglesia pues esta nace *en, de y para* aquella. Los primeros siglos nos lo indican claramente. Pero la Liturgia adoptó y mantuvo, con el correr de los siglos, una lengua que el pueblo no conocía. Del mismo modo, utilizaba una simbología y una ritualidad que, sólo los que estaban formados en ellas, podían conocer y comprender. De ahí que toda la actividad pastoral se centró en las devociones y en la piedad popular. Los sacramentos se recibían raramente, la oración litúrgica quedó clericalizada y a la iglesia se iba, sobre todo, para “cumplir” con las devociones y los piadosos ejercicios, y “cumplir con el precepto”.

LA LITURGIA: FUENTE Y CUMBRE

Con el Concilio Vaticano II, y de manera especial, a través de su constitución sobre la Liturgia, esta disciplina fue colocada nuevamente en un lugar elevado de la reflexión teológica, al considerarla como *la fuente y la cumbre de la vida de la Iglesia*. No se trata de un enunciado conciliar más, que pueda considerarse como pasado de moda. Al contrario, es una expresión que indica la dirección por la que debe ir la pastoral y la misma vida de la Iglesia. Y lo es, precisamente, porque la acción litúrgica nos pone en relación con el centro de la revelación divina y, de manera especial, con la adorable persona de Jesucristo y con su Pascua. Esto explica que la Liturgia sea considerada como *acción sagrada por excelencia, cuya eficacia no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia*¹² y que celebrar los divinos misterios, pero sobre todo, celebrarlos bien, constituye el deber primero de la Iglesia. De ahí que sea la misma Iglesia la que insista a los ministros que ejerzan su servicio de una forma atenta, devota y fiel, procurando la promoción de la participación de los fieles de una *forma plena, consciente, activa y fructuosa* en la celebración, sin dejarse llevar por comprensiones

11 Cf. R. GUARDINI, *Op. Cit.*, p. 64, nota (1).

12 SC, n° 7.

superficiales y reductivas del valor de los signos, oraciones, objetos, vestiduras, o lo que sería peor, por su instrumentalización al servicio de alguna visión ideológica, sea cual sea¹³.

Si la luminosa manifestación de la *Sacrosanctum Concilium* entró en vigor el 16 de febrero de 1964, sin embargo, aquel fulgurante resplandor muy pronto comenzó a experimentar el acoso de *nubes caprichosas* que pretendía hacerle decir a la liturgia lo que el Concilio no había hecho ni dicho, de ahí que ya en el mes de septiembre de ese mismo año, fue necesario la publicación de un escrito muy importante, del cual podemos afirmar que es un documento de la primera hora, nos referimos a la instrucción *Inter Oecumenici* (26 septiembre de 1964), éste fue clarividente en su manifestación al afirmar que *el objetivo de la Constitución del Concilio Vaticano II sobre la liturgia no es solamente cambiar los ritos y textos litúrgicos, sino más bien promover una educación de los fieles y una acción pastoral que tengan la Sagrada Liturgia como su cumbre y su fuente. En efecto, todos los cambios introducidos hasta el presente en la liturgia y todos los que se introducirán en el futuro no tienen otra finalidad*¹⁴.

Conviene destacar dos puntos importantes de la afirmación anterior, que merece la pena desarrollar: *educar a los fieles y una pastoral centrada en la liturgia*. Este planteamiento nos lleva, también, a una reflexión que puede servir de paradigma sobre la situación en que nos encontramos y que hemos de abordar, de lo contrario se le hace un flaco favor a la reforma litúrgica propugnada por los Padres del Vaticano II que han visto en ella la plasmación concreta de la nueva reflexión teológica conciliar.

EN LÍNEA DE “CONTINUIDAD”

Es necesario afirmar, además, que esta será la orientación seguida en la *Sacrosanctum Concilium* y en los documentos posteriores de la reforma, como *Vicesimus Quintus Annus* (1988), o incluso *Spiritus et Sponsa* (2003), con motivo de los 25 y de los 40 años de la aprobación de la constitución conciliar de liturgia, y en esta misma perspectiva se sitúa la carta apostólica *Desiderio desideravi* (2022). Este trasfondo es eminentemente teológico y se va desplegando desde el Movimiento litúrgico de comienzos del siglo XX, que, como ya queda dicho, encuentra su manifestación magistral en la *Sacrosanctum Concilium*, de tal modo que, desde aquel momento, teniendo en cuenta las intervenciones que entretanto se han ido dando, hasta llegar

13 Cf. DD, n° 16.

14 *Inter Oecumenici*, n° 2.

a *Desiderio desideravi*, podemos decir que existe una *línea de continuidad* temática y de visión teológica de la vida litúrgica.

La Liturgia es contemplada ahora como acción de Cristo dentro de su cuerpo, que es la Iglesia. No lo podemos olvidar, porque la Encarnación, vida, muerte y resurrección del Hijo Unigénito del Padre, mientras revela el amor del Padre Dios al mundo, al mismo tiempo, muestran la condición humana a sí misma. Fiel a esa línea profundamente teológica, se ha querido recuperar para el pueblo de Dios la Liturgia como fuente de la vida cristiana e incluso de la experiencia espiritual. Por tanto, con este redescubrimiento de la Liturgia, tanto como acción de Cristo, cuanto como misterio de salvación realizado en la Iglesia, se retorna a la línea sacramental de los primeros siglos del cristianismo.

De acuerdo con esta continuidad con los primeros números de la constitución conciliar, el papa Francisco presenta la liturgia como el “hoy” de la historia de la salvación¹⁵ y lo hace, precisamente, comentando las palabras que dan pie al documento y que se refieren a la Eucaristía, en concreto a la Última cena, como anticipación ritual de la muerte de Cristo; “cuerpo entregado” y “sangre derramada” y precisamente de ello hacemos memoria en cada Eucaristía. Y siempre, por esta línea teológica, se nos presenta la Liturgia como actualización de la Pascua de Cristo. Cuanto se dice de la Eucaristía se aplica también a nuestro Bautismo, visto como tal en esta perspectiva pascual, que es la inmersión en la pasión, muerte, resurrección y ascensión de Cristo¹⁶.

En el título que precede al número 16 del documento *Desiderio desideravi*, donde claramente dice el Papa que *debemos al Concilio*¹⁷ —y al movimiento litúrgico que lo ha precedido— *el redescubrimiento de la comprensión teológica de la Liturgia y de su importancia en la vida de la Iglesia*¹⁸. Por tanto, el papa Francisco se pone en la línea que apunta a que *la liturgia es, sobre todo, teología viva para el pueblo de Dios*, y, por ello, tal como ya se nos recordaba en la *Sacrosanctum Concilium* que es la *fuente primaria y necesaria de donde han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano*¹⁹. A su vez, se nos avisa del riesgo de una comprensión superficial y reductiva de su valor

15 DD, n° 2.

16 DD, n° 12.

17 “Se explicará tanto bajo el aspecto teológico e histórico como bajo el aspecto espiritual, pastoral y jurídico. Además, los profesores de las otras asignaturas, sobre todo de teología dogmática, Sagrada Escritura, teología espiritual y pastoral, procurarán exponer el misterio de Cristo y la historia de la salvación partiendo de las exigencias intrínsecas del objeto propio de cada asignatura, de modo que queden bien claras su conexión con la liturgia y la unidad de la formación sacerdotal” *Sacrosanctum Concilium*, n° 16.

18 DD, n° 16.

19 SC, n° 14.

o, peor aún, de su instrumentalización al servicio de alguna visión individual o particularista de la Liturgia, sea cual sea.

Es necesario insistir, pues, que no se puede negar que exista una línea de continuidad que va desde la *Sacrosanctum Concilium* a *Desiderio Desideravi*, pasando por otros muchos documentos, discursos, alocuciones, homilías en los que los pontífices posteriores al Concilio y, en estos momentos, el papa Francisco, siguen la perspectiva del Vaticano II. De este modo, hace que el pueblo creyente entre por el camino de la comprensión de la liturgia, no sólo como vida, sino también como teología de la Iglesia. En este sentido, como ya he dicho antes, también se hace eco de las aportaciones que Pío XII nos ofrece en la *Mediator Dei* (1947), que insiste en *ver y comprender la liturgia en su sentido plenamente teológico y no como un ceremonial decorativo* o un mero conjunto de leyes y de preceptos que ordena el cumplimiento de los ritos.

EL MISTERIO PASCUAL EN LA LITURGIA

En la reforma litúrgica realizada por el Vaticano II se ha desplegado el dinamismo que brota del Misterio Pascual y su influencia en las celebraciones litúrgicas. Teniendo en cuenta esta afirmación, nos dice el Papa que *la liturgia no nos deja solos en la búsqueda de un presunto conocimiento individual del misterio*²⁰, sino que nos lleva de la mano, caminando juntos —es una manifestación misteriosa y activa de un proceso sinodal—, de tal modo que en toda celebración no se pronuncia un “yo” sino un “nosotros” y, de una manera muy expresiva el papa Francisco llega a afirmar que *cualquier limitación a la amplitud de este “nosotros” es siempre demoníaca*²¹.

Toda auténtica asamblea litúrgica nos va conduciendo, a través de la Palabra proclamada y de los signos sacramentales, a la celebración y vivencia del Misterio que se nos revela porque, en realidad, es una acción armónica y eclesial la que nos proporciona el ingreso privilegiado en el misterio pascual de Cristo, muerto y resucitado para nuestra salvación. De este modo, *la liturgia es el sacerdocio de Cristo revelado y entregado a nosotros en la Pascua, presente y activo hoy a través de los signos sacramentales (agua, aceite, pan, vino, cirio, gestos, palabras) para que el Espíritu, sumergiéndonos en el misterio pascual, transforme toda nuestra vida, conformándonos cada vez más con Cristo*²².

En este sentido, dado que *el plan salvífico de Dios nos ha sido revelado en la Pascua de Jesús*, éste nos llega directamente en la celebración de los

20 DD, nº 19.

21 DD, nº 19.

22 DD, nº 21.

misterios, es decir, en y a través de los sacramentos²³. De ahí que el Papa nos pida y hable de que debemos dejarnos ganar por el *asombro ante el misterio pascual*, es decir, nos invita a sentir esa *fascinación, estupor o admiración* ante lo que celebramos porque de ahí arranca un fuerte dinamismo que nos impulsa a celebrar el gran Misterio que nos envuelve y da sentido a nuestra existencia creyente. No se trata, pues, de asistir a la celebración por puro cumplimiento, sino que nuestra inserción en el Misterio Pascual nos lleva, ineludiblemente, a la celebración litúrgica que es participación activa en el misterio que conmemoramos. De ahí que la epifanía del Misterio exige, por tanto, celebrantes convencidos, con profunda empatía ante lo celebrado y con deseos inefables de un profundo conocimiento del mismo Jesucristo, de sus misterios, sus eventos, sus realizaciones.

ASOMBRO ANTE EL MISTERIO

La Liturgia en sí misma no persigue una *finalidad utilitaria y práctica*, todo lo contrario a aquello que acontece en la mayor parte de las veces. En ocasiones nos preguntamos por qué nuestros fieles no responden a las llamadas, por qué no encontramos la manera de hacer que en ellos y en nosotros se vaya desarrollando una vida interior profunda, unos deseos sinceros de encuentro con Cristo; no será acaso que, a menudo, recurrimos a las celebraciones como una finalidad interesada o por costumbre, creyendo que con esto satisfacemos una necesidad de “algo sacro” que tienen nuestros fieles y no queremos privarles de la Misa del domingo. Una celebración que, por necesidades del guion que nos hemos trazado y de la agenda pastoral que nos apremia, tiene que ser breve, a prisa y con supresiones de partes sustantivas de la celebración, no puede ayudarnos a penetrar en el misterio que celebramos y a la corta se consigue lo contrario de aquello que perseguimos.

En ocasiones, pensando en prestar un servicio a los fieles de ofrecerles una Eucaristía breve y rápida, lo que estamos haciendo es vaciando del sentido místico lo que celebramos. Cuando se obra así no dejamos espacio para el encuentro con Jesús que se nos encarna en la Palabra proclamada de ese día, que se visibiliza en la presencia de la asamblea convocada para celebrar, vivir y dejarse penetrar por el misterio, porque, una vez celebrada la Eucaristía, es necesario “vaciar” el templo para cerrarlo, porque hay que llegar a otra parroquia, cercenando de este modo a los fieles la posibilidad de saborear en la oración personal lo que se ha celebrado, o, incluso, evitando el encuentro insustituible entre el pastor y la comunidad como ocasión

23 DD, nº 25.

propicia para escuchar, acompañar o atender las necesidades e inquietudes de esa comunidad.

Sin embargo, a pesar de la praxis a la que habitualmente estamos acostumbrados, no podemos olvidar que la razón última y el fundamento de la Liturgia es Dios mismo y no el ser humano. En realidad, en la Liturgia el ser humano no vuelve sobre sí mismo, no es un proceso de interiorización como pudiera acontecer en un encuentro similar al que pudiéramos realizar en el mundo religioso budista, ni siquiera en una sesión de oración que se vive como una terapia liberadora de problemas y preocupaciones; la Liturgia es acción de Dios y, por consiguiente, es necesario que el creyente aprenda a situarse ante Dios, Señor y Salvador, y dejarse ganar por su misteriosa presencia.

Ese Dios que es la Verdad, cuyo camino se despliegue en el mundo material y, necesariamente, tiene que ser bello y verdadero, se convierte en un proceso que hace que toda celebración litúrgica, cuando es bien celebrada, aunque sea de una manera austera y sobria, necesariamente está llamada a ser una acción plena de belleza. La belleza, como la verdad, siempre genera asombro y, cuando se refiere al misterio de Dios, conduce a la adoración²⁴, esto quiere decir que el asombro es también parte, no pequeña, de la acción litúrgica²⁵. Si por nuestra manera de celebrar dejara de existir el asombro por el misterio pascual, que se está realizando delante de nuestros ojos sensibles, cuyas mediaciones de “lo sacro” se manifiestan a través de la limpieza de los utensilios litúrgicos, de los lienzos, las vestiduras sacras u ornamentos, los gestos de las manos, la flexión y modulación de la voz, la moderación en los movimientos; si no se cuida todo esto, entonces podemos *correr el riesgo de ser realmente impermeables al océano de gracia que inunda cada celebración*²⁶.

La conciencia de dicha dimensión de la Liturgia no puede hacer menos que generar asombro, fascinación²⁷, el cual nace de la conciencia de la propia pequeñez frente a un misterio infinitamente tan grande. Es, precisamente, el asombro lo que permite al ser humano captar la profundidad de su existencia y del mundo circundante, así como *del misterio divino*. De ahí, por ejemplo, que los antiguos lo consideraran la fuente de toda verdadera filosofía. Esta actitud de asombro es válida con mucha más razón frente al misterio de Cristo, pues la propia filosofía es Cristo: *ipsa philosophia Christus*. Él es la misma sabiduría de Dios encarnada. De modo que, siendo la Liturgia el acceso a lo concreto del Verbo encarnado, el asombro ante el misterio que se celebra con autenticidad, es decir con verdad y belleza, se convierte en una condición de posibilidad para una participación plena.

24 Cf. DD, n° 21.

25 Cf. DD, n° 26.

26 Cf. DD, n° 24.

27 Cf. DD, n° 24 y 26.

LA BELLEZA COMO CAMINO HACIA EL MISTERIO

El papa Francisco plantea la belleza en la liturgia como un tema fundamental dentro de esta concepción teológica de la misma; es más, belleza y santidad son el adorno permanente de la divinidad. A través y por medio de la llamada *via pulchritudinis* o vía de la belleza, podemos contemplar como desde una ventana el misterio de Dios y su noble y santa hermosura. Ahora la belleza de la liturgia nos lleva directamente al misterio celebrado para la vida de los hombres. Todo un itinerario de belleza; un recorrido interior y exterior²⁸. Esto permite afirmar que, dando a conocer la belleza de la liturgia, llegamos a penetrar en los umbrales de la belleza misma que es el misterio del Dios, Uno y Trino, y nos asombramos —como le acontecía a los místicos y grandes orantes de la historia—, ante el infinito Misterio que se nos abre y revela en la acción litúrgica.

A propósito de este asombro, el Santo Padre nos enseña que es una dimensión importante de la acción litúrgica *porque es la actitud de quien sabe que está ante la peculiaridad de los gestos simbólicos: es la maravilla de quien experimenta la fuerza del símbolo, que no consiste en referirse a un concepto abstracto, sino en contener y expresar, en su concreción, lo que significa*²⁹. Sin embargo, como bien señala la carta apostólica que nos sirve de texto inspirador de estas reflexiones, esta capacidad de asombro, así como la sensibilidad frente a lo simbólico que nos puede permitir su adecuada comprensión, se ve hoy reducida en el ser humano, habitante de la sociedad de la llamada *4ª Revolución Industrial*³⁰ —con todo lo que esto implica—. Es decir, el ser humano actual ha cercenado su capacidad de apertura a la trascendencia, pues la limitación a los “fenómenos”, es decir, sólo a lo tangible, es una nota característica de la actitud fundamental y científica que condiciona necesariamente todo el sentimiento existencial del ser humano contemporáneo y sólo se le asigna un lugar en lo real.

28 Cf. J. J. FLORES, *La belleza de la liturgia*, EPIL, Barcelona 2020.

29 Cf. DD, n° 26.

30 Entendemos por *Cuarta Revolución Industrial* aquella que se caracteriza por el resurgir de las nuevas tecnologías, que se concretan en el acceso a Internet y a los dispositivos tecnológicos, así como el uso de la *Inteligencia Artificial* (IA) y el aprendizaje de las máquinas (*Machine Learning*), que suponen un cambio en la estructura social, en el modelo económico y, por supuesto, en la manera de pensar, así como un empoderamiento del ser humano sobre todo lo existente.

EL MINISTERIO ORDENADO AL SERVICIO DEL MISTERIO

Nadie puede negar de que vivamos en otra “era”, en la “era digital”, porque resulta obvio que mientras estamos asistiendo a la Eucaristía alguien nos está grabando y nos envía, de forma inmediata, a Latinoamérica. Los métodos de las ciencias empíricas y las naturales consisten justamente en que se reducen a lo que aparece. Y esto resulta suficiente para los hombres y mujeres de hoy en día. Frente a esta realidad, la vivencia de la fe debe avivar en el ser humano la capacidad para dejarse abarcar por el misterio del Dios Eterno que ha libremente decidido entrar en la historia, *mysterium tremendum et fascinans*. Así, desde esta perspectiva, consideramos que el “sentido del misterio” no es algo vago ni ambiguo y que la preocupación por él no queda hoy fuera de lugar. Ante esta manera de pensar y de actuar del hombre contemporáneo se nos presenta la solemne ritualidad de nuestras celebraciones, de hecho, cuando en la Plegaria eucarística primera decimos: *La víspera de su pasión, tomo el pan en sus santas y venerables manos y elevando los ojos al cielo hacia ti Dios Padre suyo todopoderoso, danto gracias te bendijo, lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo: Tomad y comed...* En esta oración nos encontramos con toda una gestualidad sacramental, en donde las palabras y los gestos, perfectamente interrelacionados, pretenden abrir una puerta al misterio: las manos que toman el pan, que lo parten, que lo dan; los ojos vueltos al cielo, morada del Padre, dador de todos los bienes. He aquí la belleza de la liturgia: las manos del sacerdote, que son las manos de Cristo; los ojos que miran al cielo, y salvan. Todo está centrado en las manos del sacerdote, que representan las manos de Jesús, manos que toman el pan, que bendicen, que parten, que ofrecen, que curan; ojos que se fijan en el cielo. Manos que ungen con aceite a los enfermos, manos que se imponen y perdonan, manos que llevan la paz, que bendicen: todos los gestos sacramentales que realizan las manos del sacerdote, podemos decir que quiere ser un trasunto de los gestos de Cristo: que bendice, que levanta las manos hacia el cielo, que reza, que impone las manos. Son los gestos de Cristo Sumo y Eterno Sacerdote que no son sólo un gesto exterior, sino que es un gesto eminentemente cristológico, y si Cristo es el principio de la belleza, los gestos de Cristo son de máxima belleza, y en esos gestos se funda la liturgia de la Iglesia y, por ende, las acciones litúrgicas que, en nombre de la Iglesia y en la comunión de esa misma Iglesia, realiza el sacerdote y debe hacerlo con la máxima dignidad.

Esta es la motivación fundamental en la que se apoya, a partir de las consideraciones precedentes, las acciones de aquellos que *in persona Christi* realizan lo que la Iglesia establece que se haga. En este sentido queda fuera de lugar cualquier expresión de subjetivismos por parte de los sacerdotes, de tal modo que existen una serie de actitudes que hacen inapropiada la acción del ministerio ordenado en la liturgia: *la rigidez austera o creatividad*

*exagerada; misticismo espiritualizador o funcionalismo práctico; prisa precipitada o lentitud acentuada; descuido desaliñado o refinamiento excesivo; afabilidad sobreabundante o impasibilidad hierática*³¹. No podemos olvidar que el sacerdote ejerce su ministerio solo en función del único sacerdocio de Cristo y en éste haya su sentido también la Liturgia³². Es conveniente recalcar que en esta realidad mistérica, ni la Liturgia ni el ministerio sacerdotal pertenecen al sacerdote, por lo tanto, esto quiere decir que él no debe aspirar a ocupar el centro de la celebración. El protagonismo es exclusivamente de Cristo: Él y solo Él es el Cordero, Él y solo Él es la Pascua³³. De modo que, el sacerdote no es un “showman” al que se le ocurre algo que luego comunica hábilmente a la comunidad, nunca debe olvidarse que aquello que sucede y celebra es el misterio de Cristo que pasa haciendo el bien, que se encuentra con pecadores, enfermos y demás personas vulnerables, que anuncia su Palabra, padece, muere y resucita; esto quiere decir que en la celebración de los sagrados misterios nada debe girar en torno al ministro que preside, sino que debe esforzarse para que desaparezca su “yo” y emerja algo más grande y fascinante: la búsqueda de la gloria de Dios. He aquí la clave fundamental de la auténtica *ars celebrandi*.

LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN LA LITURGIA

Es necesario recordar que conviene tener claro que no existe una correcta teología de la Liturgia que no tenga como fuente y que encuentre su prolongación natural en una auténtica pneumatología. Desde los primeros siglos se tuvo conciencia de esta fecunda realidad. Ya en la *Traditio apostólica* nos encontramos con alguna expresión que utilizaban los fieles para referirse cuando hablaban de ir a la Iglesia, ellos decían: *ad ecclesiam ubi floret spiritus*³⁴, vamos a la iglesia, *lugar donde florece el Espíritu*. Así, partiendo del principio de que *sólo la acción del Espíritu puede perfeccionar nuestro conocimiento del misterio de Dios*³⁵, seremos conscientes de que no hay teología sin el don del Espíritu Santo. En este sentido toda acción litúrgica tiene una vigencia pneumatológica que nos lleva directamente a una experiencia que encuentra su expresión más clara en la dinámica celebrativa. No hay Liturgia sin la acción del Espíritu Santo, puesto que la misma acción litúrgica es “*Opus Trinitatis*”³⁶, es decir, es obra de la Santísima Trinidad.

31 Cf. DD, n° 54.

32 Cf. DD, n° 21, 49 y 57.

33 Cf. DD, n° 4.

34 Cf. *Traditio apostólica*, 41.

35 Cf. DD, n° 39.

36 Catecismo de la Iglesia Católica, n° 1076.

Por consiguiente, en una seria aproximación teológica a la Liturgia es imprescindible conocer el papel que tiene el Espíritu Santo en nuestras celebraciones. A este propósito, sería de una gran utilidad poder hacer una reflexión sobre las diferentes invocaciones al Espíritu Santo que se hacen en las diferentes eucologías y plegarias; así, el mismo Papa, en el documento que es objeto de nuestra reflexión, llega a afirmar que *es necesario conocer cómo actúa el Espíritu Santo en cada celebración: el arte de celebrar tiene que estar en sintonía con la acción del Espíritu Santo. Sólo así se librará de los subjetivismos, que son el resultado de la prevalencia de las sensibilidades individuales y de los culturalismos, que son incorporaciones sin criterio de elementos culturales, que nada tienen que ver con un correcto proceso de inculturación*³⁷.

La economía sacramental, que consiste en la comunicación o dispensación de los frutos del misterio pascual en la celebración de la liturgia sacramental de la Iglesia, tiene sus implicaciones en la vida litúrgica de nuestras comunidades. Lo vemos en todos los sacramentos. Un ejemplo es el de la Penitencia, donde se nos dice: “Porque el pecado es una ofensa hecha a Dios, que rompe nuestra amistad con él”, se afirma, además, que “la finalidad última de la Penitencia consiste en lograr que amemos intensamente a Dios y nos consagremos a él”. El pecador, por tanto, movido por la gracia del Dios misericordioso, se pone en camino de conversión, retorna al Padre “que nos amó primero” (1 Jn 4, 19) y a Cristo, que se entregó por nosotros, y al Espíritu Santo, que ha sido derramado copiosamente en nosotros³⁸. De ahí que, *el discípulo de Cristo que, después del pecado, movido por el Espíritu Santo acude al sacramento de la penitencia, ante todo debe convertirse de todo corazón a Dios. Esta íntima conversión del corazón, que incluye la contrición del pecado y el propósito de una vida nueva, se expresa por la confesión hecha a la iglesia, por la adecuada satisfacción y por el cambio de vida. Dios concede la remisión de los pecados por medio de la Iglesia, a través del ministerio de los sacerdotes*³⁹.

Y si nos centramos en la celebración de la Santa Misa, pronto nos damos cuenta de que en nombre de la Trinidad es convocada la Asamblea para celebrar los sagrados misterios y, del mismo modo, la plegaria eucarística concluye invocando al Dios Uno y Trino: *Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos*. Y se podrían señalar otros momentos en las distintas celebraciones litúrgicas.

Podemos concluir, pues, que toda acción litúrgico-sacramental se convierte por obra del Espíritu Santo, en un encuentro con el Cristo resucitado

37 DD, n° 49b.

38 Ritual de la Penitencia, *Proenotanda*, n° 5.

39 Ibid., n° 6.

ya que en la Historia de la Salvación esta presencia del Espíritu es la que reactualiza el Misterio pascual en la vida de los fieles. Además, la presencia del Espíritu conlleva efectos de santificación para la vida de todos los fieles, de ahí que una comprensión teológica de la Liturgia nos lleva, de una manera radical, a descubrir que toda acción litúrgica celebrada *en* y *con* la Iglesia se convierte en un acontecimiento de salvación que evangeliza, de tal modo que una celebración que no realizase este proceso tendríamos que afirmar que no es una celebración auténtica, sino puro ritualismo vacío y, en la mayor parte de los casos, se convierte, tan solo, en una celebración *autoreferencial*, que muy poco, o nada, aprovecha al santo pueblo de Dios.

EUCARISTÍA, SIGNO DE UNIDADE E
COMUÑÓN ECLESIAL. NO BICENTENARIO
DO NACEMENTO DE D. LUIS DE TRELLES Y
NOGUEROL, FUNDADOR DA ADORACIÓN
NOCTURNA ESPAÑOLA (1819-2019)¹

BENITO MÉNDEZ FERNÁNDEZ

Diócesis de Mondoñedo-Ferrol
bmf@mondonedoferrol.org

¹ Texto revisado da conferencia impartida aos membros da Fundación Luis de Trelles y Noguerol na igrexa de Santa María de Viveiro (Lugo), o 12 de xullo de 2019. A redacción final deste traballo foi realizada coa axuda do Centro de Estudos Eclesiásticos anexo á Igrexa Nacional Española de Santiago e Montserrat en Roma no marco de proxectos de investigación no ano 2022.

**EUCARISTÍA, SIGNO DE UNIDAD Y COMUNIÓN ECLESIAL. EN EL
BICENTENARIO DEL NACIMIENTO DE D. LUIS DE TRELLES Y NOGUEROL,
FUNDADOR DE LA ADORACIÓN NOCTURNA ESPAÑOLA (1819-2019)**

RESUMEN: Luis de Trelles y Noguerol, actualmente en proceso de beatificación, fue un abogado y político gallego (Viveiro 1819) muy implicado en la vida política de su tiempo y, además, un auténtico adelantado por promocionar la formación y la praxis de los seglares en un tiempo en el que la Iglesia los miraba con sospecha. Al fundar la Adoración Nocturna Española quiso ofrecer un cauce para la recuperación del espíritu cristiano de unidad y comunión eclesial basado en el amor presente en la eucaristía. Por ello su aportación continúa teniendo actualidad, no solo por su conexión con la actual teología eucarística, sino también por su vinculación con la actual autocomprensión de la Iglesia y su misión. La piedad eucarística, en este sentido, no ha perdido vigencia, porque el amor es la señal del cristiano y solo el amor es digno de fe.

PALABRAS CLAVE: *Adoración Nocturna. Amor. Eucaristía. Comunión. Ecclesiológia de comunión. Seglar.*

**EUCARISTÍA, SIGNO DE UNIDADE E COMUÑÓN ECLESIAL. NO
BICENTENARIO DO NACEMENTO DE D. LUIS DE TRELLES Y NOGUEROL,
FUNDADOR DA ADORACIÓN NOCTURNA ESPAÑOLA (1819-2019)**

RESUMO: Luis de Trelles y Noguerol, actualmente en proceso de beatificación, foi un avogado e político galego (Viveiro 1819) moi implicado na vida política do seu tempo e, ademais, un auténtico avance para impulsar a formación e a praxe do laicado nun tempo no que a Igrexa os miraba con recelo. Ao fundar a Adoración Nocturna Española, quixo ofrecer unha canle para a recuperación do espírito cristián de unidade e comunión eclesial baseado no amor presente na eucaristía. Por iso, a súa contribución segue a ser relevante, non só pola súa vinculación coa teoloxía eucarística actual, senón tamén pola súa vinculación coa auto comprensión actual da Igrexa e da súa misión. A piedade eucarística, neste sentido, non perdeu a súa vixencia, porque o amor é signo do cristián e só o amor é digno de fe.

PALABRAS CLAVE: *Adoración Nocturna. Amor. Eucaristía. Comuñón. Ecclesioloxía de comuñón. Seglar.*

**EUCHARIST, SIGN OF UNITY AND ECCLESIAL COMMUNION. ON THE
BICENTENARY OF THE BIRTH OF D. LUIS DE TRELLES Y NOGUEROL,
FOUNDER OF THE SPANISH NOCTURNAL ADORATION (1819-2019)**

ABSTRACT: Luis de Trelles y Noguerol, currently in the process of beatification, was a Galician lawyer and politician (Viveiro 1819) very involved in the political life of his time and, furthermore, a true advance for promoting the formation and praxis of the seculars in a time when the Church looked at them with suspicion. By founding the Spanish Nocturnal Adoration, he wanted to offer a channel for the recovery of the Christian spirit of unity and ecclesial communion based on the love present in the eucharist. For this reason, his contribution continues to be relevant, not only because of his connection with current Eucharistic theology, but also because of his connection with the current self-understanding of the Church and its mission. Eucharistic piety, in this sense, has not lost its validity, because love is the sign of the Christian and only love is worthy of faith.

KEYWORDS: *Nocturnal Adoration. Love. Eucharist. Communion. Communio Ecclesiology. laity.*

En primeiro lugar, agradecer aos organizadores deste evento que confiaron en min para falarlles hoxe e facelo na cidade que viu nacer hai douscentos anos a D. Luis de Trelles e Noguerol. Interpretoo como un acontecemento providencial por diversos motivos de carácter persoal. Por unha banda, porque iso permitíume achegar ao traballo dun galego, un cristián exemplar, adiantado ao seu tempo en moitos aspectos. De aí o meu agradecemento especial aos membros da Adoración Nocturna de Ribadeo (Lugo), que me ofreceron material bibliográfico, tanto en papel como en formato dixital, sobre a vida e obra de Trelles. Tampouco quero deixar de mencionar, no mesmo sentido, a achega de D. José Pastor Vallvé e a súa dona María Teresa Tuñas, que tanto traballaron na difusión da obra de Trelles e que, por iso, me visitaron dúas ocasións no meu despacho da Biblioteca de Estudos Teolóxicos de Galicia, en Santiago.

Os dous animáronme a entrar na vida e na obra de Trelles e non tardei moito en presentar un proxecto de investigación realizado no Instituto Español de Historia Eclesiástica de Roma, en maio de 2022. Ademais, naquel momento e lugar puideron reunirme co postulador da causa de beatificación e membro da Secretaría de Estado do Vaticano, Mons. Francisco Froján Madero. Por outra banda, tiveron a oportunidade de revisar toda a documentación da *Positio* sobre esta causa. Outro motivo do meu agradecemento, que tamén interpreto como un acontecemento providencial, ten que ver directamente co encontro coa vida dun verdadeiro xigante humano e espiritual, que atrae pola súa humildade, a súa tenacidade, a súa paciencia en determinadas circunstancias enormemente complicadas daquela España; unha vida, finalmente, dedicada a ser apóstolo da Eucaristía desde a súa condición de laico, é dicir, nunhas circunstancias tamén complicadas no ámbito eclesiástico, moi lonxe das afirmacións do Vaticano II (LG 40). Neste sentido, non podo deixar de facer unha agradecida referencia á importancia e actualidade dos testemuños de fe pasados, que deben servir de estímulo á testemuña cristiá presente, xa que o mundo segue necesitando testemuñas, como lembra o Papa a Paulo VI (EN 41). Esta foi, por outra banda, a liña dun traballo publicado hai vinte anos, pero que non perdeu por iso a súa relevancia: Segundo L. Pérez López (coord.), *Testemuñas de Fe na Diocese de Mondoñedo-Ferrol*, Mondoñedo-Ferrol 2003².

2 “Los cristianos laicos, cuya vida reseñamos en este libro, nos muestran un camino de santidad de un profundo calado humano y espiritual. Un acercamiento, en actitud abierta, a sus vidas puede ser un interrogante serio para tantos hombres y mujeres que, en el día de hoy,

A nosa exposición partirá do testemuño vital de Luis de Trelles, sen afondar en todos os detalles da súa biografía, que deixaremos para unha ocasión posterior. Posteriormente centrarémonos na reflexión sobre a relación entre a eucaristía e a unidade dentro da súa coñecida obra *La Lámpara del Santuario*³, para, por último, fundamentar unha pastoral coherente co núcleo do misterio da Igrexa, que é creadora da unidade e da chamada á santidad. Por último, achegaremos algunhas conclusións que nos axuden a afondar na obra do viveirense, nun momento histórico no que se nos pide ir ao centro da nosa fe. A Adoración Eucarística, por iso, cremos, non debe abandonarse, porque hoxe como onte é un medio máis para manter vivo o núcleo vital da Igrexa. Esta fe promete non estar nunca sós (Mt 28,20), porque estamos envoltos polo amor que nos contempla desde a eternidade⁴. Esta era tamén a convicción profunda de Luis de Trelles⁵.

UN FELIZ ENCONTRO: A BIOGRAFÍA DE LUÍS DE TRELLES Y NOGUEROL

Polo anterior, se a todas estas motivacións principais —a de ser apóstolo da Eucaristía e, ademais, laico— engadimos a paixón coa que as viviu, entón o resultado é que me atopo cun santo. Certamente, se un le todas as súas peirpecies vitais da man de D. Francisco Puy Muñoz, un dos grandes estudosos da súa obra, non se pode sacar máis que esta conclusión⁶.

Pero, indo directamente aos seus escritos sobre *La Lámpara del Santuario*, podemos atopar motivos que nos achegan aínda máis ao fío vermello que

buscan modelos de identificación como laicos cristianos en medio de un mundo adverso a la fe y a los valores cristianos. Ellos son como el espejo limpio donde podemos mirarnos para gustar el sabor a Evangelio que todos necesitamos en estos momentos” (S. L. PÉREZ LÓPEZ, “Presentación”, en: *Ibid.*, *Testigos de la fe...*, 26).

3 Boletín de Consejo Nacional de la Adoración Nocturna Española, *La Lámpara del Santuario*: <https://www.opera-eucharistica.org/esp%C3%B1ol/publicaciones/la-lampara-del-santuario/>. A partir de ahora: LS.

4 Cf. M. SCHLÖGL, “Zur eucharistischen Spiritualität von ‚Nightfever‘ und anderen geistlichen Bewegungen”, *Klerusblatt* 95 (2015) 183-186. A Adoración Eucarística, está adquirindo particular interés entre a xuventude, por exemplo, en Francia; pero tamen en USA ou en Alemania. Cf. *Mouvement Eucharistique des Jeunes*: <https://qe.catholique.org/jeunes/268-mouvement-eucharistique-des-jeunes>; P. FEUERHERD, “Eucharistic adoration is making a comeback among young Catholics”, *America*, June 04, 2021: <https://www.americamagazine.org/faith/2021/06/04/eucharistic-adoration-young-catholics-faith-jesus-240798> (22.05.2022); recentemente tamen celebrouse o Congreso ‘Adoratio’ en Altötting (Alemania), ao que asistiron 1200 personas, con el lema “Die Herrlichkeit Gottes”: www.adoratio-altoetting.de.

5 F. PUY MUÑOZ, “Luis de Trelles Noguero (1819-1891), fundador de la adoración nocturna en España”, en: Segundo L. Pérez López (coord.), *Testigos de la Fe en la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol...*, 594.

6 Cf. F. PUY MUÑOZ, *Luis de Trelles. Un laico testigo de la fe*, Madrid 2009.

moveu a súa vida, é dicir, á experiencia que a marcou e que, por ser a súa propia experiencia, non está contaminado coa interpretación dos demais⁷. É auténtico, pois, se non, non podería loitar tanto como el por dalo a coñecer. Esa paciencia e capacidade de sufrimento, xunto coa humildade e o compromiso, son propias dun santo. De feito, desde o Concilio Vaticano II fálase menos das “virtudes heroicas” de alguén que do seu compromiso cristián ao longo da vida; neste caso, como dicimos, da vida dun segregar. Ademais, por iso mesmo, é actual; é do noso tempo, xa que a santidad xa non é condición exclusiva de ningún grupo especial na Igrexa. Todos estamos chamados a iso, como afirmou felizmente o Concilio⁸. Trelles, por iso, adiantado ao seu tempo, lembrou que a vontade salvífica de Deus é universal (1 Tim 2,4) e, como tal, non exclúe a ninguén. Á vista está o número de santos, moitos deles segregar, que proclamou Xoán Paulo II; ou, tamén, a recente proposta do Papa Francisco, *Gaudete et exultate*⁹, onde fala de “a clase media da santidad”. É dicir, todos estamos chamados á perfección evanxélica, á santidad, sen necesidade de abandonar a condición de vida na que nos atopamos.

Isto último non era obvio no mundo de Trelles, por mor da inercia de séculos¹⁰. A perfección era algo propio de determinados estados de vida, os daqueles abandonaban o “mundo imperfecto” e entraban no mundo da perfección cristiá, como os relixiosos e outros membros da Igrexa. En todo caso, estes formaban parte dunha minoría selecta. Por iso, esta nova visión súa, que tentou promover en España, une a Trelles con outros grandes cristiáns da súa época, que, tendo unha intuición parecida, aínda que en contextos e con instrumentos intelectuais diferentes, tentaron “cambiar as cousas” na Igrexa. Refírome a John Henry Newmann, convertido do anglicanismo e canonizado o 13 de outubro de 2019; e a Antonio Rosmini. O primeiro xa afirmaba no seu tempo que unha Igrexa sen segregar participando activamente nela será sempre unha igrexa que non chegou á súa madurez. Por iso el defendía, mesmo, a posibilidade da consulta aos fieis en materia doutrinal¹¹. Co cal, as iniciativas do papa actual neste sentido non deben de estrañarnos. Como diría Trelles, temos que converternos de nenos na fe en adultos. Referíase á meditación das verdades eternas que se esconden no misterio eucarístico¹². Pola súa banda Antonio Rosmini, tamén no século XIX, publicou unha obra titulada “as cinco

7 LS 8, 302.

8 *Lumen Gentium*, cap. V: “La vocación universal a la santidad en la Iglesia”.

9 *Gaudete et exultate*, 7: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html (20.05.2022).

10 Cf. J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *La senda eucarística de perfección seglar según Luis de Trelles*, Santiago de Compostela 2005, 244.

11 Cf. J. H. NEWMANN, *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, Salamanca 2001.

12 J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *Trelles y el espíritu de los ritos de la Adoración Nocturna Española*, Santiago de Compostela 2004, 92.

chagas da Igrexa”, que permaneceu no Índice de libros prohibidos até despois do Concilio Vaticano II. ¡Fixémonos en como cambian as cousas! Ao pouco da súa elección á sede de Pedro, o papa Paulo VI fixo que lla regalasen a todos os membros da Curia romana. Pois ben, unha desas cinco chagas da Igrexa ás que se refería Rosmini, era a separación entre o clero e o pobo; é dicir, poderíamos dicir, utilizando a linguaxe de Francisco, o clericalismo. Esa separación facía dos segrares cristiáns de segunda categoría, segundo a imaxe que se foi impondo do que a Igrexa era, a saber, unha sociedade de desiguais¹³.

Contra esta mentalidade tivo que vérselas D. Luís de Trelles, por exemplo, ao introducir a Liturxia das horas, propia de clérigos e monxes, no itinerario espiritual dos adoradores¹⁴; adiantábase, así, un século ao rezo público da Oración oficial da Igrexa por parte dos segrares. Se falamos, pois, da Eucaristía como signo de unidade, tema que se nos propuxo, neste caso debemos relacionala coa unidade interna de destino e misión que afecta a todos os membros da Igrexa. Pero el nunca afirmou esta unidade por medio dunha actitude agresiva ou dun carácter reivindicativo. O seu aprecio e respecto polas directrices dos bispos, así como polo labor dos clérigos, queda fóra de toda dúbida nos escritos que coñecemos. Con todo, el cría firmemente que o amor de Cristo, manifestado na Eucaristía, debía ser compartido por todos. E isto non como unha devoción máis, dentro das moitas que pode haber na Igrexa católica, senón como unha auténtica senda eucarística de perfección segrar¹⁵. É dicir, como unha senda que debe levar a cada un a facer unha experiencia que até entón era posible a poucos: a unión mística con ese amor infinito¹⁶. Dicía, xa fai máis de cincuenta anos, Karl Rahner que o cristián do futuro ou será un místico ou non será. Pois ben, pódese dicir, que moito tempo antes, D. Luís de Trelles xa viu que isto era o reto¹⁷. Un cristián debe ser alguén que ten experiencia propia do encontro co amor manifestado en Xesucristo¹⁸. Todo o demais é secundario até certo punto, porque debe ser consecuencia desa experiencia. Isto non quere dicir que non sexa importante o resto de

13 Cf. F. DE GIORGI, “Rosmini y la reforma de la Iglesia”, *Humanitas* 80 (2015): <https://www.humanitas.cl/magisterio-de-la-iglesia/rosmini-y-la-reforma-de-la-iglesia> (20.05.2022).

14 J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *La Espiritualidad de Trelles. La Espiritualidad eucarística que el siervo de Dios Don Luis de Trelles y Noguero infundió en la Adoración Nocturna*, Santiago de Compostela 2001, 208.

15 L. DE TRELLES, *Virtudes Eucarísticas. Artículos publicados en la Lámpara del Santuario. Tomo I, Atributos y perfecciones divinos*, Vigo 2014, 108; J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *La senda eucarística...*, 37.49.

16 L. DE TRELLES, *Virtudes Eucarísticas...*, Tomo I, 80.

17 Cf. S. ARELLANO, *Luis de Trelles, Trovador del Santísimo Sacramento*, Santiago de Compostela 2004, 24ss.

18 J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *Trelles y el espíritu de los ritos*, Santiago de Compostela 2004, 20.

compromiso cristián, pois esa experiencia mística non leva ao *ensimesmamento* quietista, senón a ter os ollos abertos a socorrer ao próximo con amor.

En todo caso, como afirmaba J. Ratzinger, cando hai décadas preguntáronlle como sería a Igrexa do ano 2000, a Igrexa do futuro será unha Igrexa máis pequena, é dicir, a Igrexa daqueles que están convencidos da capacidade que ten a súa fe de facerlles felices e de transmitilo aos demais¹⁹. A opción de Trelles tamén se sitúa nesta liña, máis a favor dun “adoracionismo” retirado, de pequeno grupo, desde abaixo, fronte a un masivo, voceado e publicitado, masivo, e promovido, desde arriba, por parte da Xerarquía eclesíastica española do seu tempo²⁰. Esta opción conecta dalgunha maneira coa Tradición da teoloxía “apofática”, que, desde a humildade, quere expresar a relación cun Deus escondido, inesgotable, imposible de abarcar cos nosos conceptos. “Apártate, cala e repousa ante Deus” era a súa lema²¹. Pero, ese Deus, no seu *anonadamento*, é irmán de todos e só desa maneira é posible achegarse a El. Por iso, D. Luís, quería ser na súa vida aquel que se ‘anonada’ polo ben, polo amor aos seus irmáns²². Entendía que este era o seu obxectivo esencial, e pensaba que o amor pola Eucaristía era o medio axeitado para volver ao centro da fe cristiá. Co cal, considerábo a mellor ocupación de todas²³. “Xa non é posible ser un cristián a medias”²⁴, dicía ; ou tamén: “O regulamento íntimo e segredo da Adoración Nocturna está cifrado nunha soa palabra: amar”²⁵.

Non quero, polo momento, entrar con maior profundidade na biografía de Trelles, que xa foi estudada con todo detalle, principalmente, polos promotores do seu proceso de beatificación, nun dossier de varios tomos que abarcan case tres mil páxinas²⁶. Despois de ler todo o publicado até o

19 Cf. J. RATZINGER, *Fe y futuro*, Salamanca 1973, 67ss.

20 Cf. J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *La Espiritualidad de Trelles...*, 233.239ss; ibid, *La senda eucarística de perfección seglar...*, 38; F. PUY MUÑOZ, *Luis de Trelles. Un laico...*, 383;

21 O seu sentimento de inadecuación ante o sagrado, como segurar que era, causáballe perplexidade ao comezo da súa experiencia, pero non podía deixar de promover el amor a Cristo presente na Eucaristía. Cf. LUIS DE TRELLES, *Virtudes Eucarísticas...*, I, 110ss. 121ss; S. ARELLANO, *Luis de Trelles...*, 41; J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *La senda eucarística...*, 137; C. PÉREZ BUSTELO, “Actualidad de la Adoración Nocturna. Un grabado predilecto de Don Luis: Peregrinos hacia el Santísimo Sacramento”, *Boletín Fundación Luis de Trelles* Junio 2023, 2. É a única imaxe que apareceu en *La Lámpara del Santuario* desde 1873; a figura do peregrino aos pes do Sagrario coas palabras “Fuge...Tace...Quiesce”, que tenen a súa orixe nos Pais do Deserto.

22 J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *La Espiritualidad de Trelles...*, 98; ibid, *La senda eucarística...*, 143.

23 LS 22, 184-190. Cf. F. PUY MUÑOZ, *Luis de Trelles. Un laico...*, 409.

24 Cf. LS 6, 393-400.

25 Cf. LS 16, 221-225.

26 *Beatificationis et canonizationis servi Dei Aloisii Trelles Nogueroi christifidelis laici fundatoris Adorationis nocturnae in Hispania (1819-1891). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Romae 2010.

momento, e despois de ler moitos dos seus escritos de *La Lámpara do Santuario*, podo dicir que hai razóns máis que suficientes para proclamar que nos atopamos ante un cristián exemplar, é dicir, ante un testemuño auténtico que chama poderosamente a atención, e que convida a vivir a fe como un encontro co infinitamente *Outro* nunha relación que só o amor pode inspirar.

Dicía Y. M. Congar que a santidad non engana “Só en relación con Xesucristo, en relación cos santos e os místicos católicos pódese valorar e apreciar a santidad, da que se atopan testemuños irrecusables máis aló dos límites visibles da Igrexa”²⁷. Até agora a santidad se vía como un argumento apoloxético para probar, por medio do milagre, a veracidade da Igrexa ou as virtudes heroicas de alguén. Certo é que a Igrexa segue considerando esa posibilidade, pero vai máis aló desa consideración, pois quere ver a santidad afincada na experiencia persoal. Segue dicindo Congar: “trátase máis ben de revelar un achegamento a Deus, en Xesucristo e na Igrexa, que responde á necesidade e ao anhelos profundo do home e que chama poderosamente á fe”²⁸. D. Luís tiña, neste sentido, unha experiencia, unha especie de convencemento secreto tal, que nos permite non enganarnos con respecto á súa santidad. Continúa dicindo Congar: “Os homes non se enganan á mantenta da santidad. Recoñécena enseguida, como por instinto, e son atraídos por ela”²⁹. No caso de Trelles, a santidad non é outra cousa que unha necesidade de relación constante cun amor que desborda todo o imaxinable. E, aínda hoxe, como podemos comprobar mediante a continua proclamación de beatos e santos, en manifestar amor, e non outra cousa, cífrase a credibilidade da Igrexa como santa, tal e como a proclamamos no Credo. Quizais sexa a nota máis difícil de aceptar hoxe en día³⁰. Pero isto era o que Trelles, xa no seu tempo, quería transmitir, é dicir esa íntima relación entre adoración e amor manifestado cara ao exterior da propia experiencia persoal³¹.

Despois desta xa longa introdución, que consideramos necesaria, entramos propiamente no asunto que se nos propuxo por parte da Fundación Luís de Trelles para estas xornadas anuais: a Eucaristía como signo de unidade dentro dunha Igrexa concibida como comunión. Comezaremos por situalo dentro das dificultades que hoxe se lle expoñen á piedade eucarística e a conseguinte resposta do Maxisterio ás mesmas. Logo, por medio da obra de Trelles e das súas fontes, abordaremos a relación entre Eucaristía e unidade, para, finalmente, chegar á realización desa unidade concreta da Igrexa. Esta

27 Y. M. CONGAR, “Propiedades esenciales de la Iglesia”, en: J. Feiner y M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, IV/1, Madrid 1973, 490.

28 Ibid., 490.

29 Ibid., 491.

30 Cf. M. KEHL, *Sentir con la Iglesia*, Santander 2011, 17-34.

31 Cf. J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *La Espiritualidad de Trelles...*, 141; *ibid.*, *La senda eucarística...*, 141-142, 217-219, 229ss.

unidade hoxe concíbese como “comuñón”, superando, así, a visión “unifor-mista” e centralista do pasado preconiliar. O último apartado tratará de sacar as consecuencias pastorais que afectan directamente á piedade eucarística e, por tanto, á Adoración nocturna como obra eclesial.

A PIEDADE EUCARÍSTICA DE LUÍS DE TRELLES, NO ACTUAL CONTEXTO TEOLÓXICO

Nos últimos anos puidemos comprobar con satisfacción o xurdimento dunha nova relevancia do culto eucarístico fóra da misa, normalmente en parroquias de cidade, pero non soamente. Tamén o puidemos ver nalgúns momentos das Xornadas Mundiais da Mocidade, como a de Colonia en 2005. Non é tampouco infrecuente que este fenómeno teña que ver co intento de revitalizar comunidades parroquiais, de fomentar o silencio e a interioridade entre o pobo cristián, nun ambiente actual dun certo desasosiego, cando non de resignación ou de crise de fe. A Eucaristía, no seu momento de adoración, ofrece, así, a posibilidade de adquirir unha experiencia diferente, unha compañía diferente no medio de tantas soidades e angustias como as que hoxe existen³².

Dificultades actuais da piedade eucarística

A pesar do devandito, é dicir, a pesar dos esforzos de actualización, aínda existe unha separación entre a linguaxe utilizada nestas formas tradicionais de piedade e a renovación litúrxica que nos trouxo o Concilio. E, neste aspecto, tamén D. Luís de Trelles vén na nosa axuda, porque, máis aló da súa linguaxe, que é doutra época, el fálanos da súa experiencia persoal; e a experiencia sempre está aí para ser verificada, aínda que pertenza ao século XIX. En Trelles non atopamos, por iso, unha mera acción devocional, nin unha fixación no milagre eucarístico da presenza real. Sen quitarlle a importancia a estes importantes elementos da piedade eucarística, nel atopamos unha experiencia meditativa fortemente asentada en fundamentos bíblicos, patrísticos, e no mellor da teoloxía occidental³³. Por iso, máis que dun culto eucarístico, ao uso no século XIX, nel podemos falar —con D. José Pastor Vallvé— dunha verdadeira interiorización persoal, moi ao uso da mentalidade moderna.

32 Do 17 ao 22 de xullo de 2024 vaise a celebrar en Indianápolis (USA) un Congreso Eucarístico que ten a finalidade de avivar a fe na presenza real de Cristo na Eucaristía, que se está perdendo en gran parte do pobo católico. Este Congreso está precedido por unha campaña de tres anos promovida pola Conferencia Episcopal Estadounidense. Cf. <https://www.eucharisticcongress.org>.

33 J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *La Espiritualidad de Trelles...*, 31.

Trelles preténdea desenvolver mediante unha verdadeira senda eucarística de formación segrar, unha senda que ten en todos os misterios da vida de Cristo a súa fonte.

Así pois, aquí atopamos unha gran novidade na formulación de Trelles, pois a adoración non era vista por el como un mero acompañar-contemplant a Cristo na súa soidade, senón nun deixarse transformar por El. Poderíamos traducilo en “facerse outro Cristo”, para entregarse como El; sendo tamén, como El, ‘comida’ espiritual para os demais nas súas moitas formas (Mt 25, 31-46). A finalidade da Adoración estaría, pois, en converterse en Eucaristía vivida: nela somos comensais, pero, por selo, tamén temos que ser comida que se ofrece: “Non te limites ás pregarías que nada che custan. Date a ti mesmo, as túas fatigas...a túa vida. Date aos pobres, aos aflixidos, aos enfermos, a todos os desherdados da terra... Canto máis entra Xesús en nós, máis entramos os uns nos outros pola caridade”, di Trelles³⁴.

O amor como resposta

Un dos reproches frecuentes á Adoración Eucarística é o daqueles que afirman que, tendo valor en si mesma, leva, con todo, ao ‘ensimismamento’ ou ao cultivo dunha mera espiritualidade privada, sen compromiso. Nada máis lonxe, polo que estamos a dicir, da experiencia de Trelles. Na Eucaristía concentrábase, para el, toda a mensaxe de Xesús, que non é outro que o amor. O Amor é Deus manifestado no don de si mesmo que fixo durante a súa vida. “Isto son eu”, poderían significar as palabras de Xesucristo na Última Cea, é dicir, don total, amor total, sen límites. Ao comer o pan consagrado, e beber o viño, o cristián fai súa a súa vida e, si é así, ese mesmo acto é un compromiso por facer o que El realizou ao longo da súa vida na Terra. Parafraseando a Luís de Trelles, podemos dicir, que o pan que me dá a Vida non é o pan que como, senón o pan en que me converto cando me dou. Son cristián, non cando como o Pan de vida, senón cando me deixo comer, como fixo El. Esta foi a vida de D. Luís. Nela a presenza de Cristo e o compromiso persoal correron sempre xuntos. Por iso, en moitos dos seus textos déixase traslucir, ademais da inconmensurable beleza da presenza real de Cristo na Eucaristía, a recuperación da riqueza de todo o misterio pascual, que, no fondo, é a revelación dun gran misterio de amor³⁵.

O amor é un tema constante nos escritos do noso “santo”, porque, para el, esta é a característica máis importante de Deus. Mesmo máis aló da súa xustiza, destaca a misericordia; pero, en todo caso, non son incompatibles,

34 LS 20, 197, 199.

35 Cf. J. PASTOR VALLVÉ y M.T. TUÑAS, *La senda eucarística...*, 83-84.

pois o amor concilia a xustiza coa misericordia³⁶. E na Eucaristía faise, para a fe, real a presenza dese amor divino³⁷ e revela que o designio de Deus é un designio de amor. Nela, o Deus, que é amor-trinitario, abaixase no Corpo entregado e no sangue derramado de Cristo, para facerse comida e bebida que alimentan a nosa vida³⁸. E, a partir do don recibido, a consecuencia é darllo aos demais, a exemplo de Cristo na súa seu *kénose* (Fil 2, 6-11). Pois ben, ao meu xuízo, nisto tamén D. Luís de Trelles foi un adiantado con respecto á praxe eucarística da súa época. Pomos un exemplo. As palabras da consagración do pan no misal de san Pío V —antes do Concilio Vaticano II—, dicían: “Accipite et manducate: hoc est corpus meum”: tomade e comede isto é o meu corpo. É dicir, nelas afirmase simplemente a presenza do corpo de Cristo. Pola contra, no misal reformado despois do Vaticano II lese: “Accipite et manducate: hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur”: “tomade e comede: isto é o meu corpo que se será entregado por vós...”. O progreso teolóxico está en subliñar que este corpo de Cristo, que se fai presente no sacramento, é o corpo doado, ofrecido pola nosa salvación. É, xustamente, esta entrega, este amor, o que aparece de forma constante na *Lámpara del Santuario*, porque Trelles quería que todos, letrados ou iletrados, puidesen ter acceso a este amor inmenso. Esta é tamén a razón pola cal, desde o Concilio, acostumamos chamar á misa “Eucaristía”, é dicir, acción de grazas: porque o sacrificio cristián consiste en facernos receptivos a este don que o Señor nos fai, e tratar de asimilarnos a el, aínda que lonxe de calquera panteísmo³⁹. Esta idea é permanente en Trelles e noutros autores actuais⁴⁰.

Outro elemento importantísimo, que acostumamos aínda hoxe a esquecer, aparece na visión de Trelles sobre a piedade eucarística. Na Adoración el relaciónase con alguén que está vivo, non cunha abstracción ou un mero recordo⁴¹. Como sabemos, a acción eucarística ten o seu centro na Pascua de

36 “Hablando el lenguaje humano vulgar, el Verbo vino al mundo para satisfacer la justicia divina; pero sin perder nada de su verdad esta idea, podemos decir que vino para manifestarnos su amor, mayor que su pasión, pero no menor que su comunión, porque en ella se da él mismo, y su comunión es un acto de excelencia de amor fraternal...para vivir en nosotros y nosotros en Él” (Luis DE TRELLES, *Virtudes Eucarísticas...*, I, 166). “Quiso en todo asemejarse a sus hermanos para hacerse misericordioso” (*Virtudes...*, I, 344).

37 LS 22, 161; Cf. J. PASTOR VALLVÉ y M.T. TUÑAS, *La Espiritualidad de Trelles...*, 168ss.

38 *La senda eucarística...*, 131.

39 Cf. F. PUY MUÑOZ, *Luis de Trelles. Un laico testigo de la fe...*, 214-215.

40 “Cristo ofrece en su sacramento algo que ningún amante podría dar a la persona amada; convertirse en un mismo cuerpo con él, compartiendo lo más personal y lo más incompatible que hay en él, su muerte y su nacimiento. Estos desposorios son los de un amor absoluto; pertenecen al mundo de la escatología. La eucaristía los celebra en el tiempo terreno, para llenarlos de la plenitud futura y para que la vida entera de la Iglesia quede, en todo lo que sea posible, afectada por este instante amoroso” (F. -X. DURRWELL, *La Eucaristía, Sacramento Pascual*, Salamanca 1982, 142)

41 *La Espiritualidad...*, 107.

Cristo, morto e resucitado. Sen a resurrección do Señor, a Eucaristía non sería máis que un simple recordo (1 Cor 15,14). Por tanto, a resurrección de Cristo é a condición que fai posible a Eucaristía, pois, grazas á ela segue presente no mundo e na súa Igrexa⁴². Por iso podemos facer isto en ‘memoria’ súa, porque el está vivo e as nosas relacións con el deberían ser con alguén, “veciño noso”, “o noso irmán”, diría D. Luís. Deste xeito, dalgunha maneira adiántase ao seu tempo, pois ve na Eucaristía, como xa sinalamos, non só o aspecto da presenza real, moi difundido pola apoloxética anti protestante, senón como o don dun Deus que se abaixa a nós, e, ao mesmo tempo, fai que nós poidamos responderlle de forma agradecida, facéndonos un con El. Este proceso leva, pois, á experiencia mística, de comunión con Deus en Cristo, que tantas veces aparece como meta da Adoración nos escritos do noso autor⁴³.

O Maxisterio recente

É conveniente pór de relevo, para destacar a achega de Trelles, que estas dimensións de experiencia persoal e eclesial relacionadas coa Eucaristía e a piedade eucarística, así como de compromiso subseguinte, están presentes en importantes documentos recentes do Maxisterio da Igrexa católica. Así, en 2003 o papa Xoán Paulo II publicaba a encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, que trataba da relación entre Eucaristía e Igrexa; e, ao ano seguinte, convocaba un ano dedicado á Eucaristía (outubro de 2004 a outubro de 2005), mediante a carta apostólica *Mane nobiscum Domine*. No mesmo ano aparece, ademais, a instrución *Redemptionis sacramentum*, sobre algunhas cousas que se deben observar e evitar acerca da santísima Eucaristía; neste caso viña da Congregación para o Culto divino. Finalmente, celebrouse un Sínodo sobre a Eucaristía, en outubro de 2005, que tería como consecuencia a Exhortación *Sacramentum Caritatis*, publicada en 2007. Todo isto, por tanto, sucede só en catro anos. Hai poucos exemplos na historia da Igrexa que reflexionen tanto sobre a Eucaristía en tan pouco tempo. Pero, se debemos destacar algún testemuño, o papa Xoán Paulo II leva a palma, pois o culto á Eucaristía aparece mencionado en moitas das súas intervencións públicas, principalmente a partir da carta apostólica *Dominicae cenae*, de 1980. Así, afirma en *Ecclesia de Eucharistia*:

O culto á Eucaristía fóra da misa é dun valor inestimable na vida da Igrexa. Tal culto está estreitamente ligado á celebración do sacrificio eucarístico. A presenza di Cristo baixo as especies que se conservan despois da misa...deriva da celebración do Sacrificio e tende á comunión, sacramental

⁴² *Ecclesia de Eucharistia* 14: https://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_sp.html (23.05.2022)

⁴³ Cf. *La senda eucarística...*, 101-102.

e espiritual. Espera aos pastores animar, mesmo co testemuño persoal, o culto eucarístico, en particular a exposición do Santísimo sacramento, e, ao mesmo tempo, a permanencia adorante ante Cristo presente baixo as especies eucarísticas⁴⁴.

A partir do Concilio Vaticano II, o Maxisterio fixo moito fincapé en non separar o culto eucarístico da Misa, entendida esta como o centro da vida cristiá e da Igrexa⁴⁵. É o memorial de toda a vida de Cristo, que ten o seu punto culminante no seu misterio pascual. En consonancia coa constitución conciliar sobre a Igrexa (LG) e sobre a Liturxia (SC), o culto eucarístico fóra da misa quedou regulado mediante un suplemento, que forma parte do ritual romano, co título: “Acerca da sagrada comunión e do culto eucarístico fóra da misa”, de 1973. Nel, xunto con outras formas, atópase a presentación do significado da adoración en relación á Eucaristía: “Na exposición débese pór atención a que no culto ao Santísimo Sacramento apareza con claridade, por medio dos signos, a súa relación coa misa; por iso o lugar da adoración debería ser o altar da celebración”⁴⁶. Como dixo no seu día Benedito XVI, o acto de adoración fóra da misa prolonga e intensifica canto se fixo na celebración litúrxica mesma. De feito, só na adoración pode madurar unha acollida profunda e verdadeira⁴⁷. Pero, certamente, o supremo acto de adoración é a Eucaristía en si mesma.

Certamente, é seguro que Luís de Trelles estaría de acordo con estas indicacións sinaladas. Pero el quería algo máis. De aí a súa iniciativa de levar adiante, contra vento e marea, a Adoración Nocturna, pois para el tratábase sempre dun encontro moi persoal co Señor. Ademais, non quedaba aí, posto que tal encontro lle facía saír tamén ao encontro dos irmáns, consciente de que a presenza de Cristo non se esgota no Sacramento do Altar (Mt 25, 31-46). Como sabemos, esta estreita relación entre unha presenza e outra lle levou a realizar unha inxente cantidade de servizos ao próximo; principalmente son

⁴⁴ *Ecclesia de Eucharistia*, 25

⁴⁵ “Que nadie diga ahora: la eucaristía está para comerla y no para adorarla. No es, en absoluto, un ‘pan corriente’, como destacan, una y otra vez, las tradiciones más antiguas. Comerla es —lo acabamos de decir— un proceso espiritual que abarca toda la realidad humana. ‘Comerla’ significa adorarle. ‘Comerla’ significa dejar que entre en mí de modo que mi yo sea transformado y se abra al gran nosotros, de manera que lleguemos a ser ‘uno solo’ con él (Gal 3,17). De esta forma, la adoración no se opone a la comunión, ni se sitúa paralelamente a ella: la comunión alcanza su profundidad sólo si es sostenida y comprendida por la adoración” (J. RATZINGER, *El espíritu de la Liturgia. Una introducción*, Madrid 2002², 112).

⁴⁶ Cf. Sagrada Congregación de Ritos, *Instrucción Eucharisticum mysterium*, n. 13: AAS 59 (1967) 570.

⁴⁷ BENEDICTO XVI, *La adoración eucarística, fuente de vida para la Iglesia*. Audiencia a los miembros de la Congregación para el Culto Divino, 13 de marzo de 2009: <https://es.zenit.org/2009/03/13/benedicto-xvi-la-adoracion-eucaristica-fuente-de-vida-para-la-iglesia/> (19.05.2022)

coñecidos, naqueles difíciles tempos de conflitos fraticidas na España do seu tempo, os seus esforzos pola liberación de prisioneiros, polo troco dos mesmos, a defensa xurídica dos débiles e outras moitas obras. Os seus biógrafos falan de máis vinte mil persoas liberadas de prisión grazas aos seus oficios⁴⁸. É dicir, encontro con Cristo e encontro cos outros, danse a man na súa vida⁴⁹. Insistimos, isto faille conectar coas orientacións teolóxicas actuais, que, á súa vez, son debedoras da Tradición⁵⁰. Como dicía Santo Agostiño, “no precepto debe prevalecer o amor a Deus; pero na acción é o amor ao próximo no que prevalece”⁵¹. Tanto un como outro, amor a Deus e ao próximo, van confluír na liña bonaventuriana da espiritualidade, que tanto influirá en Trelles para levalo á súa particular experiencia mística. Esta podería resumirse nas palabras seguintes: a razón soa non pode mover ao amor, senón ao contrario; é o amor o que move á razón a coñecer o que ama⁵².

A TEOLOXÍA EUCARÍSTICA E A UNIDADE DA IGREXA

Pero volvamos ao tema que nos propuxeron, para comprobar como para Trelles a Eucaristía, ademais de conseguir unha “transformación interior”, debe contribuír a vivir a unidade da Igrexa por parte dos seus membros. Tamén aquí atopamos un aspecto de enorme actualidade, posto que a Eucaristía é entendida como o sacramento da unidade para aqueles que están chamados a compartir a invitación de Xesús. Por iso é polo que, o obxectivo principal, a unidade visible, lembrado no Movemento ecuménico, sexa o de que todos os cristiáns compartamos a mesma mesa eucarística. Pero, tamén, se nos referimos ao interior da propia Igrexa católica, o obxectivo marcado segue sendo un reto, pois a división interna é unha ameaza constante, como podemos comprobar frecuentemente en moitos medios de comunicación social.

Ampliación do contexto teolóxico

¿En que se funda esta orientación actual, que ve na Eucaristía un signo de unidade? Se un consulta os manuais tradicionais da Dogmática eclesial,

48 F. PUY MUÑOZ, *Luis de Trelles. Un laico...*, 314.

49 Cf. LS 20, 193. 195.197; F. PUY MUÑOZ, *Luis de Trelles. Un laico...*, 229ss.

50 “Es imposible compartir el pan eucarístico sin compartir el pan de cada día. Precisamente por eso, la asamblea eucarística finaliza con el envío al mundo. Reunión y envío son dos polos inseparables que nunca podrán contraponerse entre sí. El envío sin reunión se torna hueco y vacío de contenido, pero la reunión sin envío es estéril y terminará por perder toda credibilidad” (W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 440).

51 *Tratado* 17, 7-9, CCL 36, 174-175.

52 Cf. F. PUY MUÑOZ, *Luis de Trelles. Un laico...*, 410ss.

pouca referencia atopa a iso. Desde logo, nada nos din de unidade da Igrexa *ad extra*, é dicir do ecumenismo, tal como o entendemos hoxe. Na mentalidade anterior ao Vaticano II —desde Trento— esta unidade vivida realízase de forma perfecta na Igrexa católica. Cos que se marcharon o único que se pode facer é esperar a que volvan, a que regresen a ela⁵³. Pero, no ámbito propiamente interno católico, tamén debemos facer unha constatación parecida con respecto á función da Eucaristía como centro de unidade. Neses manuais tradicionais toda a atención centrábase nas palabras da consagración, é dicir, na presenza real de Cristo e o carácter sacrificial. A partir do Concilio, pola contra, o cambio veu da man dun achegamento a un contexto máis amplo á hora de comprender a totalidade da teoloxía eucarística. A este propósito di o Concilio, citando as palabras do gran santo Agostiño, que a Eucaristía é “*sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis*”⁵⁴ —sacramento de piedade, signo de unidade, vínculo de caridade—. “Por tanto, a Igrexa procura con solícito coidado que os fieis non asistan a este misterio de fe como espectadores mudos ou estraños, senón que, comprendéndoo ben, mediante ritos e oracións, participen consciente, piadosa e activamente na acción sagrada...”⁵⁵. Con iso non só se pon de relevo o empeño de san Paulo sobre a unidade dos fieis: “Porque o pan é un, somos moitos un só corpo, pois todos participamos dese único pan” (1 Co 10, 17)⁵⁶. Afirmando isto volvemos, por outra banda, á doutrina dos Santos Pais e dos grandes teólogos do pasado, ademais de Santo Agostiño, como Santo Tomás, San Buenaventura e outros, que tamén podemos atopar nos escritos de Trelles⁵⁷.

Vexamos agora esta relación entre Eucaristía e unidade máis de cerca. Cando san Paulo refírese á Cea do Señor, escribe: “cando vos reunides en asemblea.” (1 Cor 11, 18.20; 14,26). É dicir, a celebración realízase en forma de asemblea. Por iso unha das designacións máis antigas da eucaristía é *sinaxis*, reunión, asemblea. Ao cal engadimos outro dato. Como sabemos, o termo *ekklesia*, que traduce o termo hebreo *qahal*, orixinariamente significaba tamén asemblea⁵⁸. Pois ben, se consideramos ambos os datos á vez, é posible definir á Igrexa como asemblea eucarística. É dicir, a Igrexa está alí, aínda que non só, onde queira que os cristiáns se reúnen para celebrar a Cea do Señor ao redor da súa mesa. Esta constatación fundamenta a orientación profundamente “comunitaria” da teoloxía eucarística actual e, á súa vez, da

53 Un exemplo, dos múltiples que podemos encontrar, está na carta do Cardenal Martín de Herrera, ao comentar a encíclica *Satis cognitum* de León XIII. Cf. *Carta pastoral del Excmo. y Rvdmo. Señor Arzobispo de Santiago de Compostela sobre la unidad de la Iglesia*, Santiago 1897.

54 SC 47.

55 SC 48.

56 Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia...*, 116ss.

57 F. PUY MUÑOZ, *Luis de Trelles. Un laico...*, 402-403.

58 Cf. P. TENA, *La palabra 'Ekklesia'.* Estudio histórico-teológico, Barcelona 2014.

Igrexa⁵⁹. A Igrexa é, fundamentalmente, unha reunión eucarística; e, á súa vez, do culto á Eucaristía, superando a orientación meramente individualista anterior. Iso non quere dicir que esta orientación sexa falsa ou estea superada. En absoluto estao, pero debe inserirse sempre dentro do horizonte máis amplo da comunión que é a Igrexa, tal e como a entendeu a gran Tradición antiga e medieval. En efecto, foi sobre todo santo Agostiño quen percibiu con toda a súa profundidade o vínculo entre eucaristía e Igrexa. Por iso, como lembramos, chama á Eucaristía “*signum unitatis, vinculum caritatis*” (In Io 26, 6.13).

Estas palabras, di Walter Kasper, graváronse a lume na memoria da Igrexa e, por iso, os Santos Pais retoman repetidamente este motivo. Esta relación aparece, á súa vez, en moitos textos conciliares anteriores e tamén nos do Vaticano II⁶⁰. Tamén a atopamos en Santo Tomás de Aquino, que aínda usa a palabra *sinaxis*⁶¹ cando nomea a Eucaristía e define a esta como *sacramentum ecclesiasticae unitatis*⁶². Por outra banda, que comunidade eucarística e comunidade eclesial formen unha unidade e non poidan ser separadas, é unha visión compartida polas Igrexas de Oriente e Occidente. Con todo, como lembra Trelles, é, quizais, Santo Agostiño quen con maior profundidade estableceu a relación entre unidade da Igrexa e Eucaristía. Usaba, para iso, a imaxe dos numerosos grans de trigo reunidos nun só pan ofrecido na Eucaristía, que simbolizan a unidade da Igrexa. Os fieis son os numerosos grans que foron trillados por bois cando se lles predicou o evanxeo, e que foron almacenados en celeiros cando, sendo catecúmenos, non se lles permitía participar na celebración eucarística. Logo foron moídos, mesturados con auga e chegaron a formar unha soa masa no bautismo, sendo cocidos na confirmación polo lume do Espírito Santo, para formar a fogaza do pan do Señor⁶³. A iso engádese o recordatorio das palabras relacionadas co viño, pois o viño do cáliz simboliza tamén a unidade de corazón e de alma, que o libro Feitos (4, 32) describe como don para os crentes; porque moitas uvas diversas foron prensadas no lagar e chegaron a formar na copa un só viño de excelente sabor⁶⁴.

59 Cf. V. GOLDIE, “Tendencias de la Teología eucarística al inicio del Tercer milenio”, *Soleriana* 41-42 (2020-2021) 47-99.

60 SC 47; LG 3, 7,11, 26...

61 “Respondeo dicendum quod hoc sacramentum habet triplicem significationem. Unam quidem respectu praeteritri: inquantum scilicet est commemorativum Dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium, ut supra dictum est (q. 48 a.3). Et secundum hoc nominatur sacrificium.

Aliam autem significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiastica unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum. Et secundum hoc nominatur ‘communio’ vel ‘sinaxis’: dicit Damascenus, IV libro, quod ‘dicitur communio quia communicamus per ipsam Christo; et quia participamus eius carne et deitate; et quia communicamus et unimur ad invicem per ipsam...’ (ST III, q. 73 a.4).

62 ST III, q. 73 a.2.

63 LS 13, 288.

64 “Todos tenían un solo corazón y una sola alma. Lo mismo sucede con el vino. Recordad cómo se hace el vino. Muchos granos penden de un racimo de uvas, pero el líquido contenido en ellos se mezcla y confunde en su unidad. Así Nuestro Señor quiso ser el símbolo

'Presenza' e unidade

Mediante as especies do pan e do viño, os cristiáns ven neste misterio do altar o misterio que os comprende e os representa a eles mesmos, como expresou tantas veces a teoloxía agustiniana⁶⁵. Se iso é así, entón esta comprensión da Eucaristía como sacramento de unidade non pode ser un aspecto secundario ou incidental. Non se trata de algo que se poida afirmar como algo meramente engadido ás verdades dogmáticas sobre a presenza real e sobre carácter sacrificial da Eucaristía. Pola contra, trátase de algo esencial na tradición teolóxica. En efecto, para os teólogos medievais o específico efecto da Eucaristía —res— non é a presenza de Cristo por si soa, senón a comunión con El e cos demais (1 Cor 10,17)⁶⁶. En consecuencia, a mera presenza de Cristo non pode ser suficiente, como diría Trelles. O crucial é a unión con El, a incorporación a El, e a conseguinte unión externa entre nós, posto que todos comemos do mesmo pan⁶⁷. Certo é que o noso autor desenvolveu moito máis este aspecto da asimilación a Cristo, que, como dixemos, vai moito máis alá da mera contemplación da súa presenza. Pero na súa vida manifestou de forma constante que desa unión con Cristo chegáballe a forza para entregarse aos demais⁶⁸.

Eucaristía e unidade da Igrexa atópanse, deste xeito, intimamente relacionadas⁶⁹. E iso ten enormes consecuencias non só internas, como alianza de almas, fraternidade de adoradores, ou unha familia aos pés do Tabernáculo, como quería Trelles⁷⁰. Esta unidade eucarística, na nosa linguaxe actual, ten, á

y la figura de lo que nosotros somos; quiso unírnos a sí, y consagró el misterio de nuestra paz y de nuestra unidad. El que recibe el misterio y de la unidad y no conserva el vínculo de la paz, no recibe el misterio para su salud, sino el testimonio que le condena" (LS 15, 62). Sobre la relación entre el misterio eucarístico y la unidad, cf. también (LS 15, 63).

65 LS 13, 289.

66 "Sed contra est quod Apostolus dicit, I Cor. 10.17: 'Unus panis et unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane et uno calice participamus'. Ex quo patet quod Eucharistia sit sacramentum ecclesiastica unitatis. Sed sacramentum similitudinem gerit rei cuius est sacramentum. Ergo Eucharistia est unum sacramentum" (ST III, q. 73 a.2).

67 LS 1, 56. 229.

68 Cf. LS 16, 492-493; 20, 156ss.

69 Sobre a actualidade desta relación o texto seguinte de Manuel Gesteira constitúe xa un clásico na reflexión contemporánea sobre a Eucaristía: "En primer término, la Eucaristía supera a los restantes sacramentos porque en ella se da la presencia en plenitud del Resucitado y por ello la constitución de la Iglesia como cuerpo de Cristo. Esto es algo que no se realiza en ningún otro sacramento: éstos...pueden agregar o incorporar al hombre al cuerpo de Cristo ya constituido; pero no constituyen formalmente por sí mismos el cuerpo de Cristo, sino que lo presuponen. Por eso la eucaristía es por esencia el sacramento de la comunidad o de la comunión, pues es constitutiva de la Iglesia o 'comunión de los santos' a partir de la comunión con Cristo como cabeza; mientras los demás sacramentos agregan e incorporan a esa comunión ya establecida" (M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristía Misterio de comunión*, Salamanca 1992, 671).

70 "El propósito viene a ser una alianza de almas, una fraternidad de adoradores, a través de las distancias; la formación de una misma familia a los pies del tabernáculo y el recuerdo mutuo al agruparse a la mesa celestial..." (LS 21, 335). Cf. J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *Trelles y el Espíritu de los Ritos de la Adoración Nocturna*, Santiago de Compostela 2004, 50-51.

súa vez, importantes repercusións nas relacións da Igrexa cos demais cristiáns e coas demais relixións. A razón é que a Eucaristía lanza unha mensaxe ao mundo, e este é que o designio de Deus é a unidade. A contenda, a división, a dispersión, son, para a Biblia, consecuencias do pecado (Gn 11, 7-9). A esa confusión e división oponse a mensaxe dun só Deus, un só xénero humano, un só Redentor, Xesucristo, un só Espírito e unha soa Igrexa (Ef 4, 4-6). Cristo, por medio da súa morte, destruíu o muro de inimizade e instaurou a paz (Ef 2,14). Nel as antigas diferenzas entre xudeus e non xudeus, entre escravos e libres, entre homes e mulleres perden o carácter contraditorio (Gal 3,28) e manifestan unha igualdade fundamental⁷¹.

A ECLESIOLOXÍA DE COMUNIÓN NA ACTUALIDADE. EUCARISTÍA E COMUNIÓN ECLESIAL

Si até agora centrámonos na teoloxía eucarística que se desprende da obra de Luís de Trelles, á que vemos como ‘adiantada’ en moitos aspectos ao seu tempo e, por tanto, conectada coa Teoloxía actual, agora centrámonos en expor as consecuencias eclesiolóxicas, que poden servir tamén para dar actualidade ás súas iniciativas. É certo que na época en que viviu o noso autor non se podían prever de forma inmediata, pero tales consecuencias irían penetrando na eclesiología ao longo do século XX, tendo como punto focal a celebración do Concilio Vaticano II. Por esta razón, o que segue xa non ten como base os textos mesmos de Trelles soamente, senón algúns estudos —dos innumerables que se poderían citar— que expresan esas consecuencias anteditas.

Sintetizando moito, e aínda a pesares de ser esquemáticos, podemos dicir que a última novidade da teoloxía eucarística do século XX e comezos do XXI é a acentuación da finalidade eclesial, é dicir, a de construír unha eclesiología eucarística⁷². A eclesiología de comunión, por outra banda, foi asumida polas principais igrexas que participan no Movemento Ecuménico desde inicios dos anos 90 do século pasado. A razón última está no efecto da Eucaristía, citado xa por Santo Tomás e, antes que el, por santo Agostiño: a comunión con Cristo e cos demais, comunión que conforma á Igrexa. Neste sentido, acuñouse xa unha frase do gran teólogo Henri de Lubac “A Eucaristía fai a Igrexa”, que, á súa vez, recollía o esencial da teoloxía dos Santos Pais⁷³.

71 “Nuestros templos, salas del banquete eucarístico, son los únicos palacios de la verdadera igualdad” (LS 20, 158)

72 Cf. P. PLANK, J. FREITAG, “Eucharistische Ekklesiologie”, en: W. Thönnissen (Hg.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg im Breisgau 2007, 373-377.

73 “Todo esto nos invita a considerar las relaciones entre la Iglesia y la Eucaristía. Se puede afirmar que hay una causalidad recíproca entre ambas. Puede decirse que el Salvador ha confiado la una a la otra. Es la Iglesia la que hace la Eucaristía, pero es también la Euc-

Esta relación entre Eucaristía e comunión eclesial foi retomada con gran énfase polo papa Xoán Paulo II na encíclica de 2003 *Ecclesia de Eucharistia*. Pero xa contaba, para iso, coa valiosa achega de teólogos católicos como J. Ratzinger ou J.M. Tillard, até o ortodoxo Juan de Pérgamo, ou Zizioulas, seguindo a Nikolaj Affanasiev. Todos eles puxeron de relevo que a asemblea cristiá é convidada a recibir o corpo de Cristo para facerse con el o seu corpo eclesial. É dicir, puxeron de relevo que a eclesiología actual é de comunión, concibe á Igrexa como unha comunión, porque é unha eclesiología eucarística. Tanto é así, que a idea que máis predomina entre todos os grupos cristiáns que participan no movemento ecuménico, como sinalamos, é a de entender a Igrexa como unha comunión e, por tanto, a de vela como unha asemblea que ten finalizar coa reunión eucarística visible⁷⁴.

Esta nova visión vai influír tamén na forma actual de entender a adoración eucarística, como veremos, que non só debe ser unha experiencia individual de comunión con Cristo, senón que debe repercutir sempre en beneficio da comunidade⁷⁵. Pero tamén ten repercusións máis xerais, como lles lembrou recentemente o papa Francisco aos católicos alemáns. En efecto, se dicimos que alí onde se celebra a Eucaristía, alí está a Igrexa, entón ningunha comunidade que celebre a Eucaristía pode illarse e replegarse en si mesma coma se fose autosuficiente. A Eucaristía fundamenta non a independencia, senón a interdependencia entre igrexas locais. É dicir, a nova eclesiología de comunión entende a unidade da Igrexa, como unha unidade de comunión, unha unidade *sui generis*, que vai máis aló dunha mera federación, como aparece no mundo protestante⁷⁶.

ristía la que hace la Iglesia. En el primer caso, es la Iglesia en cuanto la hemos considerado en su sentido activo, en el ejercicio de su poder de santificación; en el segundo, se trata de la Iglesia en su sentido pasivo, de la Iglesia de los santificados. Y en virtud de esta misteriosa interacción, es el Cuerpo único, en fin de cuentas, el que se construye, en las condiciones de la vida presente, hasta el día de su definitiva perfección" (H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1966⁵, 119).

⁷⁴ Cf. *La Iglesia. Hacia una visión común. Documento de Fe y Constitución n° 214*. Publicaciones del CMI 2013: https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/The%20Church_ES.pdf (12.05.2022).

⁷⁵ Un aspecto a desenvolver máis explicitamente, pola súa novidade, sería a relación entre a Adoración eucarística segundo Trelles e a súa implicación no servizo-diaconía aos irmáns. É este un aspecto non suficientemente explicitado na praxe actual de renovación da fe na presenza de Cristo na Eucaristía, á vista das críticas recibidas con relación a algunhas iniciativas actuais. Cf. J. KARDINAL MEISNER, "Leitourgia: Gottesdienst und Dienst am Nächsten. Zur Verbindung von Liturgie und Diaconie", en: K. Krämer-K. Vellguth, *Theologie und Diakonie. Glauben in Tat*, Freiburg-Basel-Wien 2013, 231-241. Si tuviéramos que resumir en una frase esta aportación, repitiendo sus palabras, ésta sería: Liturgia sin diaconía es idolatría.

⁷⁶ Cf. *Carta del santo Padre Francisco al pueblo de Dios que peregrina en Alemania*, Vaticano 29 de junio de 2019: https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2019/documents/papa-francesco_20190629_lettera-fedeligermania.html

De onde vén, pois, esa comunión? Como é posible unirse a Cristo e entre nós? O alimento eucarístico é, en efecto, participación na intimidade e destino da persoa de Cristo, Salvador. Na mesma persoa de Cristo resucitado, presente na Eucaristía, dásenos o Fillo de Deus e o Fillo do Home, en toda a súa humanidade e divindade, e na súa dimensión histórica e eterna. Quen é o que realiza esta unión entre ambas as dimensións? Segundo Agostiño, é o Espírito Santo quen realiza esta unión das dúas naturezas de Cristo, así como tamén a unión e comunión de Cristo cos seus fieis na Eucaristía (Sermón 27, 5). O Espírito Santo é o artífice de toda a vida espiritual na Igrexa e, por iso, o papa Francisco insiste na necesidade de invocar máis ao Espírito Santo, para que mova os nosos corazóns a unírnos a Cristo e entre nós. O Espírito Santo pódoo facer porque é Espírito de amor, é amor, como lembra Trelles baseándose na teoloxía oriental de Juan Damasceno⁷⁷. Ambas as dimensións deben estar presentes, pois, pola contra, a Eucaristía sería un vínculo de comunión meramente individual e intimista.

Volvendo a Santo Agostiño, e volvendo á peripecia vital de Trelles, ambos conseguiron realizar a unidade e comunión, non só sacramentalmente, senón tamén existencialmente nas súas vidas. O primeiro, cos seus fieis, chegou a sentir o que sempre anhelara: “amar e ser amado”. Incentivou como Bispo a colexialidade cos pastores das outras igrexas locais, a través de reunións, sínodos e concilios. E sempre animou a comunión da Igrexa católica do norte de África con toda a Igrexa universal, con referencia especial a Roma como vínculo da unidade na caridade. Pola súa banda, Trelles, sempre loitou pola unidade, non só dentro da propia Adoración Nocturna; tamén procurou a unidade cos pastores das respectivas igrexas locais, consciente de que para recibir con proveito este sacramento de comunión é preciso estar en comunión co Señor e cos irmáns, en “amizade eucarística”⁷⁸.

A REALIZACIÓN DA COMUNIÓN ECLESIAL

Un dos fitos na recuperación da imaxe da Igrexa como comunión foi o Vaticano II, como dixemos, aínda que non tratou o tema de forma explícita. Habería que esperar ao Sínodo de 1985 para atoparnos de forma constante con esta emerxencia da eclesiología de comunión na Igrexa Católico-romana⁷⁹. Que nos quere dicir, no fondo? A palabra *communio*, na tradición grega

77 Cf. S. ARELLANO, “Estudio introductorio”, en: L. de Trelles y Noguerol, *La luz, símbolo cristiano. Prospectos de ‘La Lámpara del Santuario’ (1870-1891)*, Vigo 2016, 36-37.

78 LS 21, 429

79 Cf. W. KASPER, “La Iglesia como *communio*. Consideraciones sobre la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II”, en: W. Kasper, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989,

koinonia, procede de *koin*, e significa o que é común⁸⁰. O texto de 1 Jn 1, 3-4 pode ser o punto de partida para calquera consideración concreta ou expresión da comunión cristiá, pois contén en si os seus elementos esenciais:

O que vimos e oído, proclamámosvos tamén a vós, para que tamén vós teñades comunión connosco; e en verdade a nosa comunión é co Pai e co seu Fillo Xesucristo. Escribímosvos estas cousas para que o noso gozo sexa completo.

É dicir, o punto de partida da comunidade é o encontro co Fillo de Deus, predicado pola Igrexa; del xorde a comunión entre nós, pois todos participamos na comunión do Deus trinitario⁸¹. A recuperación da dimensión trinitaria da Revelación cristiá e, polo tanto, da Igrexa, foi, pois, esencial para recuperar a dimensión comunional da mesma. E, niso, hai que subliñar o papel crucial que xogou o Concilio Vaticano II, pois esa dimensión conciliar suscítanos a idea de igualdade, participación, relación, amor, en definitiva. Por iso, como lembra con frecuencia o papa actual, a consecuencia necesaria tivo que ser o cambio de imaxe á hora de auto comprenderse a Igrexa a si mesma: a Igrexa debe ser, antes que calquera outra diferenza entre os seus membros, un pobo, o pobo de Deus.

O pobo santo de Deus

Esta imaxe de comunión tivo no Concilio unha expresión particular, como sabemos, na imaxe do pobo de Deus. É, por outra banda, a imaxe que máis lle gusta ao papa actual, segundo as súas múltiples declaracións desde o comezo do seu pontificado⁸². O Vaticano II dedicoulle todo un capítulo na constitución *Lumen Gentium* e é, sen dúbida, unha das grandes novidades que podemos comprobar no terreo práctico. Coa expresión ‘pobo de Deus’, asociamos todas as estruturas de participación baseadas no sacerdocio común

376-400; W. KASPER, *La unidad en Jesucristo*, Santander 2016, 365-366. 607-608. 690-698; M. Semeraro, *Misterio, comunión y misión. Manual de eclesiología*, Salamanca 2004, 93ss.

80 G. CALABRESE, “Comunión”, en: G. Calabrese, Ph. Goyret, O.F. Piazza (eds.), *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2016. 160-166.

81 “A la comunión con Dios se accede a través de la realización de la comunión de Dios con el hombre, que es Cristo en persona; el encuentro con Cristo crea comunión con él mismo y, por tanto, con el Padre en el Espíritu Santo, y, a partir de ahí, une a los hombres entre sí. Todo esto tiene como finalidad el gozo perfecto: la Iglesia entraña una dinámica escatológica” (*Conferencia del Cardenal Ratzinger sobre la eclesiología de la ‘Lumen gentium’, pronunciada en el congreso internacional sobre la aplicación del concilio Vaticano II, organizado por el comité para el gran jubileo del año 2000*: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_sp.html)

82 https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html (2.05.2022).

dos fieis, ou sobre a efusión dos carismas que o Espírito Santo suscita na Igrexa. Pensemos nos consellos parroquiais, nos consellos de presbiterio diocesano, por exemplo. Esta idea de participación, complétase no nivel xerárquico, coa idea de colexialidade, manifestada nas Conferencias Episcopais ou no Sínodo dos bispos; e, nun nivel máis xeral, abarca a toda a igrexa, pois esta expresión ‘pobo de Deus’ conecta coa idea da sinodalidade, como nos lembra Francisco⁸³. É dicir, as múltiples estruturas de participación que están aínda por desenvolver por completo na Igrexa católica ponen en evidencia un principio fundamental do cristianismo: so se pode ser cristián na comunidade de todos os irmáns e irmás de Xesucristo e non de forma individual.

Agora ben, se esta nova imaxe de Igrexa como comunión debe manterse sobre bases firmes e non ser unha “moda” pasaxeira máis, debemos preguntarnos polos seus fundamentos profundos. Como dicimos, a participación é un dos elementos máis novos da eclesioloxía actual. Pois ben, o Concilio vén na nosa axuda ao proclamar solemnemente ao comezo da constitución sobre a Igrexa que “A Igrexa é en Cristo como un sacramento, ou, se queremos, un signo e instrumento da íntima unión dos homes con Deus e da unidade de todo o xénero humano” (LG 1). Este punto de partida é o que marca a eclesioloxía de comunión, pois a Igrexa non nace senón dunha comunión, dun Deus que é comunión trinitaria, que quere compartir o seu amor cara a fóra. A Igrexa procede da Trindade, e, por iso, debe ser icona da Trindade tamén na súa aparencia externa *ad intra* e *ad extra*⁸⁴. Esa é a súa misión, porque ela procede das misións trinitarias, que non teñen outro fin que o de crear comunión. LG 4, neste sentido, lembra:

o Espírito habita na Igrexa e no corazón dos fieis como nun templo...e el edifica aínda e dirixe por medio de dons variados, tanto xerárquicos como carismáticos...así a Igrexa universal aparece como un pobo reunido na unidade do Pai, do Fillo e do Espírito Santo.

É unha visión clásica, que vén dos Pais da Igrexa, e foi recuperada no Concilio por obra de grandes teólogos como Yves Marie Congar. Nos seus comentarios á obra de Santo Agostiño, sobre todo na súa época antidonatista, podemos atopar xa os seus principais elementos⁸⁵. Poderíanse resumir afirmando que a Igrexa pertence á vontade dun Deus que é comunión, no cal,

83 Cf. B. MÉNDEZ FERNÁNDEZ, “Variações sobre a Igreja peregrina. Da Lumen Gentium ao pontificado de Francisco”, en: M. d. Duarte, *Fátima, hoje: que caminhos?* Atas do Simpósio Teológico-Pastoral do Santuário de Fátima 2019, Fátima 2020, 197-244.

84 Cf. S. MADRIGAL, “La eclesiología trinitaria en perspectiva ecuménica”, en: Trinitarios. Provincia del Espíritu Santo, *Trinidad, comunión y unidad. X Congreso trinitario - Granada* 2017, 65-70.

85 Cf. Y. M. CONGAR, “Introduction générale”, en: *Oeuvres de Saint Augustin*, 28, quatrième série: *Traité Anti-Donatistes, Volume I*, Paris 1963, 10ss.

por conseguinte non existen nin o monolitismo, nin a intransixencia. É como un sacramento, un instrumento desa vontade comunional do Deus trinitario que procede da súa vida íntima, como reconece tamén Trelles⁸⁶.

Bautismo e Eucaristía como fundamentos da Igrexa-comuñón

O fundamento da Igrexa entendida como comunión non se asinta, por tanto, nunha adaptación aos tempos democráticos nos que vivimos. Neles, a participación parece algo que se esixe de forma natural. Isto é unha realidade. Con todo, na Igrexa a participación fundaméntase nunha realidade máis profunda⁸⁷. Podémola denominar como a identificación dos cristiáns con Cristo. Sobre este tema tamén podemos atopar moitos parecidos nos escritos de Trelles⁸⁸. Pero imos ao fundamental⁸⁹. Un das pasaxes do Novo Testamento que revela con maior claridade o misterio da Igrexa é a pasaxe da conversión de San Paulo: “Ao achegarse a Damasco, de súpeto envolveulle de resplandor unha luz do ceo. Caeu ao solo e ouviu unha voz que dicía: Saulo, Saulo, ¿por que me persegues? Respondeu: ¿quen es ti, Señor? E el: Eu son Xesús a quen ti persegues” (Hech 9,4). Xa sabemos quen era Paulo, un perseguidor de cristiáns. Poñamos a vista, pois, na voz que ouve: “¿por que me persegues?”. É dicir, o lóxico sería que a voz lle dixese: “¿por que lles persegues?”. Por iso é polo que a resposta de Paulo desvele o seu desconcerto —a parte da caída—. Por iso responde: “quen es ti?” E a voz di: “Son Xesús a quen ti persegues”.

Como consecuencia, neste breve diálogo entre Cristo e Paulo afirmase de forma indirecta a natureza mesma da Igrexa. A Igrexa é Cristo mesmo, ao parecer. Porque El di a Paulo: “perséguesme”. Se a Igrexa fóra só un grupo máis, unhas persoas que se reuniron, entón Cristo tería que dicir, “¿por que lles persegues?”. Pola contra, aquí vemos que existe unha identificación misteriosa entre Cristo e a Igrexa, entre el e os cristiáns. Por iso a gran imaxe que Paulo desenvolverá será a de que a Igrexa é o Corpo de Cristo. E isto é a Igrexa, moito máis, por conseguinte, que unha mera organización con fins sociais. Pola contra, como é máis que iso, só pode ser entendida desde os ollos da fe.

Esta unión ou incorporación a Cristo, afirma o Concilio, realízase de forma concreta por medio dunha acción do mesmo Cristo en nós, que se manifesta no Bautismo e a Eucaristía. Estes dous sacramentos ou mediacións, son obras

⁸⁶ LS 3, 41.81.

⁸⁷ Cf. Benito MÉNDEZ FERNÁNDEZ, “Bautismo y Eucaristía como fundamentos de la unidad de la Iglesia”, en: S. L. Pérez López (Coord.), *Cuarenta años de Posconcilio. Retos pastorales*, Santiago de Compostela 2005, 117-152.

⁸⁸ Cf. J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *La Senda Eucarística...*, 281ss.

⁸⁹ Para lo que sigue, cf. I. UGALDE, *¿Aún sirve la Iglesia? ¿Para qué?*, Murcia 2014, 74ss.

de Cristo, e incorporánnos a El por medio do Espírito recibido. Polo Bautismo, en efecto, fixémonos #conforme a Cristo e, así, fomos bautizados nun só Espírito para formar un só corpo, di San Paulo (1 Cor 12,13). E na fracción do pan eucarístico participamos realmente do Corpo do Señor e somos elevados á comunión con El e entre nós, “porque hai un só pan, nós non somos máis que un só corpo, a pesar de ser moitos (1 Cor 10,17). Todos somos membros do seu corpo (1 Cor 12,27) e, así tamén, membros uns de outros” (Rom 12,5)⁹⁰.

Por todo isto, a teoloxía contemporánea, interpretando a primeira carta aos Corintios (10, 16-17), puxo en primeiro plano o sentido eclesial da comunión eucarística, un sentido un tanto esquecido no segundo milenio, como demostrou Henri de Lubac⁹¹. Santo Tomás de Aquino aínda conservaba o sentido orixinal e afirmaba que a realidade do sacramento eucarístico, ao que tendía, era a unidade do corpo místico de Cristo⁹², como lembramos. Segundo san Paulo, a comunión no corpo eucarístico de Cristo, edifica a Igrexa como o seu corpo. Porque a celebración eucarística actualiza o misterio da Alianza, é dicir, da doazón total que Cristo fai do seu corpo á súa esposa, a Igrexa, para santificala, alimentala e asociala a El e o seu designio de amor para o mundo⁹³ (LG 7). Por iso é polo que non sexa posible xa entender a Igrexa sen a súa fonte eucarística. A Igrexa é esencialmente eucarística, como destacou a teoloxía ortodoxa contemporánea⁹⁴ e como lembra a Exhortación *Sacramentum Caritatis*:

A Eucaristía é, pois, constitutiva do ser e do actuar da Igrexa. Por iso a antigüidade cristiá designou coas mesmas palabras Corpus Christi o Corpo nado da Virxe María, o Corpo eucarístico e o Corpo eclesial de Cristo. [34] Este dato, moi presente na tradición, axuda a aumentar en nós a conciencia de que non se pode separar a Cristo da Igrexa. O Señor Xesús, ofrecéndose a si mesmo en sacrificio por nós, anunciou eficazmente na súa doazón o misterio da Igrexa. É significativo que, na segunda pregaría eucarística, ao invocar ao Paráclito, fórmúlese deste xeito a oración pola unidade da Igrexa: “que o Espírito Santo congrege na unidade a cantos participamos do Corpo e Sangue de Cristo”. Esta pasaxe permite comprender ben que a res do Sacramento eucarístico inclúe a unidade dos fieis na comunión eclesial. A Eucaristía móstrase así nas raíces da Igrexa como misterio de comunión⁹⁵.

90 LG 27.

91 *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel medioevo*, Milano 1982.

92 ST III q. 73, a. 3.

93 LG 7.

94 Cf. I. D. ZIZIOULAS, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca 2009, 371-375.

95 *Exhortación apostólica postsinodal Sacramentum caritatis del santo padre Benedicto XVI al episcopado, al clero, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre la Eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia*, 15: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html (12.05.2022).

Este texto permítenos concluír cal foi a concepción fundamental da Igrexa que puxo de relevo o Concilio Vaticano II. Ese acontecemento providencial do Espírito Santo na nosa época, a pesar de todas as dificultades que levou e segue levando a súa recepción na Igrexa, trouxo consigo á conciencia católica aspectos esquecidos do seu ser e da súa forma de actuar. Colexialidade episcopal, sinodalidade, apostolado dos laicos, movementos carismáticos, o ecumenismo e a renovación da piedade eucarística son outros tantos froitos desta orientación. De todos os xeitos, aínda quedan por desenvolver en concreto aspectos desta eclesiología de comunión, que está en pleno auxe. Un destes, é a nova configuración da piedade eucarística dentro dela. Pero, antes de chegar a iso, quería concluír citando un texto de Xoán Paulo II, no que nos convida a cultivar unha espiritualidade de comunión, que axude a pór en práctica a imaxe conciliar da Igrexa:

Facer da Igrexa a casa e a escola da comunión: este é o gran desafío que temos ante nós no milenio que comeza, se queremos ser fieis ao desígnio de Deus e responder tamén ás profundas esperanzas do mundo.

Que significa todo isto en concreto? Tamén aquí a reflexión podería facerse enseguida operativa, pero sería equivocado deixarse levar por este primeiro impulso. Antes de programar iniciativas concretas, fai falta promover unha espiritualidade da comunión, propóndoa como principio educativo en todos os lugares onde se forma o home e o cristián, onde se educan os ministros do altar, as persoas consagradas e os axentes pastorais, onde se constrúen as familias e as comunidades. Espiritualidade da comunión significa ante todo unha mirada do corazón sobre todo cara ao misterio da Trindade que habita en nós, e cuxa luz debe ser recoñecida tamén no rostro dos irmáns que están ao noso lado. Espiritualidade da comunión significa, ademais, capacidade de sentir ao irmán de fe na unidade profunda do Corpo místico e, por tanto, como “un que me pertence”, para saber compartir as súas alegrías e os seus sufrimentos, para intuír os seus desexos e atender ás súas necesidades, para ofrecerlle unha verdadeira e profunda amizade. Espiritualidade da comunión é tamén capacidade de ver ante todo o que hai de positivo no outro, para acollelo e valoralo como agasallo de Deus: un “don para min”, ademais de ser un don para o irmán que o recibiu directamente. En fin, espiritualidade da comunión é saber “dar espazo” ao irmán, levando mutuamente a carga dos outros (cf. Ga 6,2) e rexeitando as tentacións egoístas que continuamente nos asedian e procrean competitividade, ganas de facer carreira, desconfianza e envexas. Non nos fagamos ilusións: sen este camiño espiritual, de pouco servirían os instrumentos externos da comunión. Converteríanse en medios sen alma, máscaras de comunión máis que os seus modos de expresión e crecemento ⁹⁶.

96 *Carta apostólica Novo millenio ineunte del sumo pontífice Juan Pablo II al episcopado, al clero y a los fieles al concluir el gran jubileo del año 2000*, 43: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html.

EUCARISTÍA E PIEDADE EUCARÍSTICA

Como dixemos, a graza específica da Eucaristía é a de construír o Corpo eclesial e, desde esa perspectiva, a piedade eucarística non pode ter outro fin que non sexa o de contribuír á construción da comunión eclesial. Trátase dunha dimensión propia da celebración eucarística e, como tal, o culto fóra da misa, nado e desenvolvido nun sentido prevalentemente individualista ou intimista, debía recuperar. É dicir, tamén este culto, como outras accións da Igrexa, debería recuperar unha orientación máis comunional, e, por iso, máis comprometida coa acción da Igrexa⁹⁷. Neste sentido, a encíclica *Ecclesia de Eucharistia* lembra unha frase de Santo Agostiño: “Se vós sodes o corpo e os membros de Cristo, sobre a mesa do Señor está o misterio que sodes vós mesmos e recibides o misterio que sodes vós”. Trátase, pois, de integrar todos os elementos relacionados coa Eucaristía nun conxunto que evite a ruptura entre uns modos tradicionais de piedade e unha concepción da Igrexa que é comunión. Débense preservar as formas tradicionais, pero sabendo que o Concilio recoméndanos pór no centro á celebración eucarística, como cumio de todas as formas e manifestacións da piedade. Estas deben manter, pois, determinados elementos importantes, como a escoita da Palabra de Deus, a conexión coa pregaria Eucarística feita na memoria dos xestos e as palabras de Xesús na Última Cea, e a acción do Espírito Santo, que pide por nós o que nós non sabemos pedir (Rom 8,26)⁹⁸.

Non se trata, pois, de romper co pasado. A piedade eucarística non é do pasado. Xa o lembramos ao comezo da nosa exposición e, por iso, non pode ser menosprezada coma se fose un costume doutros tempos. Pola contra, nela hai algo que segue sendo moi válido, porque indica un desenvolvemento da tradición viva da Igrexa, que sentiu a necesidade de expresar dese modo a fe na presenza real de Cristo no sacramento do altar⁹⁹. Non hai que esquecer este aspecto, para non caer na tentación de reducir a Eucaristía aos seus aspectos meramente sociais e ver nela unha simple comida fraterna¹⁰⁰. Pero tampouco podemos caer no extremo contrario¹⁰¹. En resumo, a sabedoría

97 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2006, 102-103, J.M. Canals, “Orar en la presencia sacramental y permanente de Cristo”, en: M Brouard (Dir.), *Enciclopedia de la Eucaristía*, Bilbao 2004, 837ss.

98 “Quien ora delante de la Presencia sacramental debe hacer memoria de la Eucaristía celebrada, misterio de la muerte y resurrección de Cristo, y revivir en su corazón las mismas actitudes con que ha participado en ella, sobre todo el espíritu de gratitud. Memoria y gratitud son dos elementos fundamentales de la celebración y del culto fuera de la misa” (J.M. CANALS, “Orar en la presencia...”, 838).

99 Cf. A. HERZIG, *Eucharistische Anbetung*, Innsbruck 2018, 21ss.

100 W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 435.

101 Cf. Th. REESE, “The Eucharist is about more than the real presence”, *New Catholic Reporter*, 31.01.2023: <https://www.ncronline.org/opinion/guest-voices/eucharist-about-more-real-presence> (2.02.2023).

eucarística da Igrexa é tan rica, que non lla pode reducir á celebración da Eucaristía. Pero, á súa vez, a adoración debe manifestar a súa estreita relación con esa celebración e coa comunión eclesial. Como di Kasper,

“Esta comunión ten unha vertente persoal como participación en Cristo e como comunión persoal e intimísima con el e outra vertente eclesial como comunión en Cristo. Tanto a *communio* persoal como a eclesial é a meta e a consumación da celebración eucarística, e alcanza a súa meta na pax e na comunión. Deste xeito, como xa apuntou santo Agostiño, a Eucaristía é signo de unidade e vínculo de amor: “Somos moitos un só pan, un só corpo. Oh que misterio de amor, e que símbolo de unidade, e que vínculo de caridade! Quen quere vivir sabe onde está a súa vida e sabe de onde lle vén a vida. Que se achegue, e que crea, e que se incorpore a este corpo, para que teña participación na súa vida” (*In Ioannis Evangelium* tr. 26, c.6 e 13) ¹⁰².

CONCLUSIÓN

A forza da Igrexa é Xesucristo. É o amor. Este é o anuncio cristián e este é o anuncio principal de Luís de Trelles ao fundar a Adoración Nocturna. Pero este anuncio faise actual e atractivo si os cristiáns vivimos esa presenza de Cristo. Toda a vida e a obra de Trelles conflúen nesta afirmación. El cría que a Igrexa só pode facer a súa obra nesta perspectiva e, por iso, non se cansou nunca no empeño por dar a coñecer ao aos seus contemporáneos esa profunda convicción: se tivemos, e temos de forma constante, o don deste amor inmenso, manifestado en toda a vida de Cristo, e especialmente no seu misterio Pascual, a nosa vida non pode senón estar marcada en todos os seus ámbitos por ese amor. Non esquezamos que a forza evanxelizadora dos primeiros cristiáns emanaba do seu testemuño de amor recíproco: “mirade como se aman”, dicían os pagáns, segundo Tertuliano. Por iso, lembra o Concilio que a Igrexa debe ser instrumento dese amor: “como un sacramento ou signo e instrumento da íntima unión dos homes con Deus e da unidade de todo o xénero humano” (LG 1). Ela debe ser, pois, signo en tanto que portadora dunha realidade divina misteriosa que nada deste mundo pode expresar adecuadamente. Desta inadecuación era moi consciente o noso futuro beato, pois aludiu en infinidade de ocasións á pobreza das palabras para expresar a grandeza do amor divino que se nos deu. A iso uníase a súa humildade, ao recoñecer que, como segrar, non contaba coa formación suficiente; e, con todo, isto non lle impedía esforzarse por inculcar a necesidade de formarse para penetrar no misterio da Eucaristía.

102 W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 434-435.

Pero este misterio, como quixemos expor, na última parte do traballo, non é só para ser contemplado en actitude pasiva, senón para deixarse transformar por el e crear así comunión eclesial e servizo a todos. O ‘corpo de Cristo’ do que fala a teoloxía desde san Paulo, débese manifestar como tal en todas as súas accións, sen exclusión de ningunha delas. A pesar da súa fraqueza, a Igrexa segue sendo unha, o corpo de Cristo —Cabeza e Corpo forman o Cristo total, como diría Santo Agostiño—. Por iso, aínda sendo un simple medio e non un fin en si mesma, a Igrexa obra eficazmente a salvación do mundo, xa que Cristo quixo unila a El, como xa dixemos, e mediante ela facer do mundo un só pobo unido a imaxe da Trindade (LG 4). Neste sentido a Adoración nocturna realiza unha función eclesial plenamente actual. A actualidade das propostas de Trelles, como dixemos, está en liña sempre coas necesidades da experiencia vivida do amor. Trátase, en concreto, do servizo dos permanente dos ‘orantes’, aínda que sexa particular, pola noite¹⁰³. A súa función consiste en elevar os seus brazos suplicantes a Deus, como outro Moisés, para orar pola humanidade enteira. E esta rede de oración, ao redor da Eucaristía, don do amor, pode ser, por tanto, un signo eficaz para un mundo necesitado de unidade; porque, no fondo, está necesitado de amor e ten nostalxia del. Como dicía D. Luís,

E, con todo, señores, nós fomos feitos para a unidade. A discordia entre os irmáns, a dispersión dos pobos, son, como a morte, fenómenos contrarios á natureza e castigos do pecado orixinal... A raza humana, saída dun só home, garda no fondo do seu ser un sentido profundo da caridade¹⁰⁴.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

Beatificationis et canonizationis servi Dei Aloisii Trelles Noguero christifidelis laici fundatoris Adorationis nocturnae in Hispania (1819-1891). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis, Romae 2010.

Boletín de Consejo Nacional de la Adoración Nocturna Española, *La Lámpara del Santuario*:

<https://www.opera-eucharistica.org/espa%C3%B1ol/publicaciones/la-lampara-del-santuario/>.

PASTOR VALLVÉ, J. Y M. T. TUÑAS, *Poemas de Luis de Trelles, venerable, apóstol y trovador*, Vigo 2015.

TRELLES, L. de, *Hablando con Jesús sacramentado. Oraciones*, Vigo 2013.

103 J. PASTOR VALLVÉ y M. T. TUÑAS, *Trelles y el espíritu de los ritos*, 78.

104 LS 14, 375.

- TRELLES, L. de, *La luz, símbolo cristiano. Prospectos de 'La Lámpara del Santuario' (1870-1891)*, Vigo 2016.
- TRELLES, L. de, *Virtudes Eucarísticas. Artículos publicados en la Lámpara del Santuario. Tomo I, Atributos y perfecciones divinas; Tomo II, Perfecciones espirituales*, Vigo 2014.

Monografías sobre Trelles

- ARELLANO, S., *Luis de Trelles, Trovador del Santísimo Sacramento*, Santiago de Compostela 2004.
- ARELLANO, S., “Estudio introductorio”, en: L. de Trelles y Noguerol, *La luz, símbolo cristiano. Prospectos de 'La Lámpara del Santuario' (1870-1891)*, Vigo 2016.
- BLANCO-ONS, J. M., *Luis de Trelles y Noguerol (1819-1891) Abogado. Político. Periodista. Fundador de la ANE.*, Santiago de Compostela 1991.
- FROJÁN MADERO, F.J., *Via Crucis con Luis de Trelles*, Vigo 2019.
- PASTOR VALLVÉ, J. y M. T. TUÑAS, *Trelles y el espíritu de los ritos de la Adoración Nocturna Española*, Santiago de Compostela 2004.
- PASTOR VALLVÉ, J. y M. T. TUÑAS, *La Espiritualidad de Trelles. La Espiritualidad eucarística que el siervo de Dios Don Luis de Trelles y Noguerol infundió en la Adoración Nocturna*, Santiago de Compostela 2001.
- PASTOR VALLVÉ, J. y M. T. TUÑAS, *La senda eucarística de perfección seglar según Luis de Trelles*, Santiago de Compostela 2005.
- PUY MUÑOZ, F. (ed.), *La herencia de Luis de Trelles en Ávila*, Santiago de Compostela 2004.
- PUY MUÑOZ, F. (ed.), *La herencia de Luis de Trelles en Sevilla*, Vigo 2009.
- PUY MUÑOZ, F., *La vida familiar de Don Luis de Trelles*, Santiago de Compostela 2004.
- PUY MUÑOZ, F., *Luis de Trelles. Un laico testigo de la fe*, Madrid 2009.
- ROJO PÉREZ, M., *El venerable Luis de Trelles. Breve síntesis de su vida y virtudes*, Vigo 2018.
- RUIZ ORTIZ, R. (coord.), *XXII Jornadas de verano. “Luis de Trelles y Noguerol y su obra”*, Granada 2011.
- TRONCOSO DE CASTRO, A. (ed.), *Centenario de D. Luis de Trelles, auditor, abogado, adorador*, Santiago de Compostela 1992.

Bibliografía xeral

- CONGAR, Y. M., “Introduction générale”, en: *Oeuvres de Saint Augustin, 28, quatrième serie: Traités Anti-Donatistes, Volume I*, Paris 1963.
- CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS, *La Iglesia. Hacia una visión común. Documento de Fe y Constitución n° 214*, Ginebra 2013.
- GESTEIRA GARZA, M., *La Eucaristía Misterio de comunión*, Salamanca 1992.
- HERZIG, A., *Eucharistische Anbetung*, Innsbruck 2018.
- KASPER, W., *La unidad en Jesucristo*, Santander 2016.
- KASPER, W., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989.
- KEHL, M., *Sentir con la Iglesia*, Santander 2011.

- LUBAC, H. de, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1966⁵.
- LUBAC, H. de, *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel medioevo*, Milano 1982.
- MEISNER, J. Kardinal, "Leiturgia: Gottesdienst und Dienst am Nächsten. Zur Verbindung von Liturgie und Diaconie", en: K. Krämer-K. Vellguth, *Theologie und Diakonie. Glauben in Tat*, Freiburg-Basel-Wien 2013.
- NEWMANN, J.H., *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, Salamanca 2001.
- PÉREZ LÓPEZ, S. L. (coord.), *Testigos de la Fe en la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol*, Mondoñedo-Ferrol 2003.
- PLANK, P. – J. Freitag, "Eucharistische Ekklesiologie", en: W. Thönissen (Hg.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg im Breisgau 2007.
- RATZINGER, J., *El espíritu de la Liturgia. Una introducción*, Madrid 2002².
- SCHLÖGL, M., "Zur eucharistischen Spiritualität von ‚Nightfever‘ und anderen geistlichen Bewegungen", *Klerusblatt* 95 (2015) 183-186.
- SEMERARO, M., *Misterio, comunión y misión. Manual de eclesiología*, Salamanca 2004.
- TENA, P., *La palabra 'Ekklesia'. Estudio histórico-teológico*, Barcelona 2014.
- VON BALTHASAR, H. U., *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 2006.
- ZIZIOULAS, I. D., *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, Salamanca 2009.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 719-733
ISSN: 0213-4357

JUAN CASIANO: LOS PUROS DE CORAZÓN SERÁN ILUMINADOS

CARLOS MIRAMONTES SEIJAS
Instituto Teológico Compostelano (ITC)
cmiramontes@itcdesantiago.org

JUAN CASIANO: LOS PUROS DE CORAZÓN SERÁN ILUMINADOS

RESUMEN: A partir de la categoría de “pureza de corazón” de Juan Casiano, la cual traduce la *apatheia* de su maestro Evagrio Póntico, aunque con un tono más evangélico, nos preguntamos por el sentido último de su significado, lo cual nos terminará derivando hacia la pregunta por la auténtica realidad o no de la Creación en sí misma, según la teología más tradicional, si sólo Dios es el Ser.

PALABRAS CLAVE: *Juan Casiano; Evagrio Póntico; apatheia; Creación; Ser; realidad.*

JUAN CASIANO: OS PUROS DE CORAZÓN SERÁN ILUMINADOS

RESUMO: Dende a categoría da “pureza do corazón” de Xoán Casiano, que traduce a *apatheia* do seu mestre Evagrio Póntico, aínda que cun ton máis evanxélico, preguntámonos polo sentido último do seu significado, que acabará por conducirnos cara ao preguntarnos sobre a auténtica realidade ou non da propia Creación, segundo a teoloxía máis tradicional, se só Deus é o Ser.

PALABRAS CLAVE: *Xoán Casiano; Evagrio Póntico; apatheia; Creación; Ser; realidade.*

JUAN CASIANO: THE PURE OF HEART WILL BE ENLIGHTENED

ABSTRACT: Starting from John Cassian's category of “purity of heart”, which translates the *apatheia* of his teacher Evagrius Ponticus, although with a more evangelical tone, we ask ourselves about the ultimate meaning of its significance, which will eventually lead us to the question of the authentic reality or not of Creation itself, according to the most traditional theology, if only God is Being.

KEYWORDS: *John Cassian; Evagrius Ponticus; apatheia; Creation: Being; reality.*

JUAN CASIANO, UN HOMBRE DE TRADICIÓN

Juan Casiano es sin duda uno de los autores espirituales más conocidos y estudiados de todos los tiempos. El hecho de haber sido testigo privilegiado de los primeros días del primer monacato cristiano en los desiertos de Egipto, y portador de esa experiencia hacia Occidente lo convierte en un personaje único e insustituible en la cadena de experiencias que es la tradición viva, en este caso, del monacato dentro del cristianismo. Por esta razón las ramificaciones de la influencia de este autor a nivel histórico son muchas, empezando sin duda por el mismo declarado como padre del monacato occidental, Benito de Nursia, quien en su *Regula Monachorum* recomienda enérgicamente a sus monjes que lean las obras de Casiano¹.

Por otro lado, y como suele suceder en toda tradición, sea del tipo que fuere, Casiano ni siquiera es el origen absoluto de esta tradición monástica cristiana. Él, como dijimos, fue un puente clave para asegurar la supervivencia de la memoria de ese primer monacato egipcio y para difundir esa memoria también a Occidente, pero, por lo tanto, al mismo tiempo, recibe todo de otros y quizás, sobre todo, del que fue su auténtico y verdadero maestro, Evagrio Pónico. Evagrio, a su vez, él mismo fue discípulo de Macario el Egipcio o el Grande, el cual había sido antes discípulo de Antonio Abad o el Grande. Este último sí fue el primero, o al menos uno de los primeros, según la tradición, en retirarse al desierto egipcio llamado de la Tebaida.

Recordar este hecho, cuando hablamos de hombres de tradición, es decir, personas que pertenecían consciente y activamente a una tradición, es muy importante, porque no estamos hablando de “genios individualistas” modernos que creen estar “hechos a sí mismos” (incluso si deben más a los demás de lo que les gustaría reconocer, porque ningún ser humano parte de la nada); sino de “discípulos”, como hemos visto. La definición más aguda que probablemente habrían elegido para definirse a sí mismos seguramente habría sido la de discípulos, antes que otros. Como hemos visto, es una cadena viva, Antonio Abad cuenta que escucha la llamada al desierto después de haber escuchado en una homilía en una iglesia el pasaje del Evangelio que

1 Cf. G. M. COLOMBÁS - I. ARANGUREN (Edd.), *La Regla de San Benito*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2017, 114-115.

dice: “Si quieres ser perfecto, anda, vende tus bienes, da el dinero a los pobres —así tendrás un tesoro en el cielo— y luego ven y sígueme” (Mt 19,21); y por eso se siente discípulo de Jesucristo en su retiro al desierto. Después Macario se sentirá a su vez discípulo de Cristo como discípulo de Antonio, y así sucesivamente, Evagrio de Macario, y Casiano de Evagrio, etc. Digo esto para mostrar que no podemos tratar honestamente de entender completamente a ninguno de estos autores sin prestar atención a sus maestros. En el caso de Casiano, que es lo que nos ocupa aquí, es cierto que la figura de Evagrio Pónico también ha sido ampliamente estudiada, pero por otro lado también es un personaje fascinante, de una cultura muy amplia, un auténtico intelectual de su tiempo. Es el único y el primero de entre esos primeros Padres mencionados (es decir, Antonio Abad, Macario el Grande y el propio Evagrio) que escribe, que nos ha dejado pues sus propios textos, además de ser un místico profundo. Es probable que aún no conozcamos todos los matices de este autor. Pero la cuestión que aquí nos ocupa es que por todo lo dicho tratar de entender mejor a Evagrio nos explicará mejor a su vez a Casiano.

Apatheia

Un concepto que recientemente ha comenzado a tener más atención por parte de los estudiosos es el concepto griego de *apatheia*.

Antes de hablar de por qué consideramos este concepto tan interesante, debemos hacer un paréntesis, volviendo por un momento al primer argumento mantenido, porque, es cierto, Juan Casiano en realidad no usa el término *apatheia* en sus escritos. ¿Fue esta una enseñanza olvidada o descuidada por el discípulo? Uno de los eruditos más reconocidos de Casiano dirá que no, y explicará por qué. En efecto, Columba Stewart, también benedictino, nos cuenta cómo Casiano cambia claramente el término *apatheia* de su maestro Evagrio Pónico por la expresión “pureza de corazón”, bíblica, evangélica en cambio, en una clara referencia a las Bienaventuranzas de Jesucristo, pero sin cambiar realmente el contenido, es decir, significando lo mismo, usando esa expresión como sinónimo, al final por una cuestión política. Stewart dice que debemos ser conscientes del hecho de que las *Conferencias* de Casiano son, sí, ciertamente, un testimonio de la vida y la espiritualidad de esos primeros Padres del Desierto, también un testimonio del propio viaje espiritual de Casiano, pero también un testimonio de un tiempo turbulento lleno de controversias teológico-espirituales. Es precisamente en medio de ese contexto, dice Stewart, que Casiano introduce ciertas anécdotas, y no otras, porque bajo la narración Casiano también quiere defender sus propios puntos de vista en medio de las controversias. No por casualidad, por tanto, continúa el monje americano, en la X *Conferencia* Casiano nos cuenta la anécdota del monje Serapión y su crisis interior sobre la oración con imágenes o no.

Refleja la controversia del antropomorfismo, es decir, sobre si uno podría o debería pensar en Dios con imágenes o no. Por tanto, Casiano habría utilizado el relato del pobre Serapión para mostrar al lector la insuficiencia del uso mental de las imágenes en la oración, que es su postura personal. Estas controversias son, por lo tanto, la verdadera razón del cambio de término hecho por Casiano: el término *apatheia* parecía para muchos demasiado filosófico, demasiado técnico, demasiado oscuro... Y así Casiano había querido evitar problemas y controversias, ciertamente de una manera muy sabia, usando una expresión evangélica, del Sermón de la Montaña nada menos, pero tratar de expresar lo mismo².

Pero, ¿qué quisieron decir Evagrio Póntico y Juan Casiano cuando hablaron tanto de *apatheia* como de “pureza de corazón”? Ciertamente, como sabemos, el término griego *apatheia* tiene que ver con la raíz *pathos* que significa “lo que le sucede a alguien”, sufrir, en un sentido pasivo, algo positivo o negativo por igual³. Lo que me sucede, lo que me llega sin haberlo querido directa y expresamente, tanto alegría como tristeza.

Para saber cómo Evagrio realmente concibió la *apatheia* creo que sería pertinente abordar su tratado *Sobre los ocho pensamientos* porque leyendo esa obra creo que nos damos cuenta de cómo para Evagrio *apatheia* sería estar existencialmente hablando más allá de la influencia de cualquier fenómeno, dicho en el sentido filosófico, es decir, “lo que aparece”, sea como fuere, porque sólo así se podría encontrar la paz, volviéndose hacia el Ser, y no hacia los entes, dicho en términos escolásticos.

Cabe destacar que el capítulo de aquella obra donde Evagrio menciona repetidamente la *apatheia* es precisamente aquel que versa sobre el “mal pensamiento” (*logismoi* dice el griego original) que al final terminó siendo olvidado en la tradición que en la Edad Media compondría la famosa lista de los “siete pecados capitales”, es decir, la tristeza. Esa tradición medieval tuvo su origen en esta obra de Evagrio, pero tomaría un camino diferente a lo largo de los siglos. Debemos pensar que en la obra de Evagrio no eran siete, sino ocho, contando la tristeza, y los otros siete no eran iguales tampoco a los de Evagrio. Los ocho de Evagrio eran: gula, lujuria, avaricia, ira, tristeza, acedia, vanagloria y orgullo. Por otro lado, Evagrio no los llama “pecados”, sino *logismoi* o “malos pensamientos”, y no dice nada sobre que fueran “capitales”, porque Evagrio no está haciendo una lista de los pecados más graves, sino que está advirtiendo a sus monjes contra las tendencias en nosotros que, de ser seguidas, nos llevarán sí, al pecado, pero, sobre todo, lejos de la *apatheia*,

2 Cf. C. STEWART, *Cassian the monk*, Oxford University Press, Oxford 1998, 28.

3 Cf. H. G. LIDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996, 1285.

que es el verdadero propósito del monje para Evagrio. Así es como Evagrio nos hace entenderlo cuando nos dice:

Un escudo es la seguridad de un soldado, y una muralla de una ciudad, pero para el monje la impasividad (*apatheia*) ofrece mayor seguridad que ambas. Porque a menudo una flecha silbante atraviesa un escudo y una multitud de asaltantes derriba una muralla, pero ni la tristeza puede vencer a la impasividad⁴.

O también:

El viajero lento tendrá que acampar en el desierto bajo el cielo, y el monje glotón no alcanzará la morada de la impasibilidad (*apatheia*)⁵.

Por lo tanto, para Evagrio, está claro que la *apatheia* es el propósito del monje porque es la salud del alma⁶. Allí, en esa *apatheia*, por supuesto, estará abierto a conocer también el amor de Dios, y la sabiduría acerca de la vida, pero precisamente por haber “dejado marchar” las tendencias egocéntricas.

Antes hablábamos de la tradición y de cómo las ideas e intuiciones pasaban de maestros a discípulos, también es interesante recordar cómo Atanasio nos describe a Antonio Abad o el Grande:

No era su estatura o figura lo que lo distinguía de los demás, sino su carácter tranquilo y la pureza de su alma. Debido a que su alma no se inmutaba, su apariencia externa era tranquila. La alegría de su alma se expresaba en la alegría de su rostro, y del comportamiento del cuerpo se veía y conocía el estado de su alma⁷.

Dicho esto, ¿qué quiso decir Juan Casiano con “pureza de corazón”? ¿Realmente lo mismo que la *apatheia* de su maestro? En primer lugar y siguiendo nuestro razonamiento precedente debemos notar que Casiano sobre la cuestión de los “ocho *logismoi*” sigue plenamente a su maestro, sin cambiar una coma:

Los principales vicios que infestan a la humanidad son ocho: primero, la gula, que se refiere a la avidez del vientre, segundo, la fornicación, ter-

4 E. OF PONTUS, *On the eight thoughts*, en R. E. SINKIEWICZ (ed.), *Evagrius of Pontus. The Greek ascetic corpus*, Oxford University Press, Oxford 2006, 82 [traducción propia del inglés original].

5 *Ibid.*, 75 [traducción propia del inglés original].

6 Cf. W. HARMLESS - R. R. FITZGERALD, “The sapphire light of the mind: The skemata of Evagrius Ponticus”, en *Theological Studies* 62 (2001) 515-516.

7 ATANASIUS, *The life of Saint Anthony*, Newman Press, New York 1978, 77 (67) [traducción propia del inglés original].

cero, la *filargia*, que es la codicia o el amor al dinero; cuarto, la ira, quinto, la tristeza, sexto, la acedia, que es la ansiedad y la obtusidad del corazón, séptimo, la *cenodoxia*, que es vanagloria, octavo, el orgullo⁸.

Así que de esto ya sabemos que Casiano parte de la misma idea de *pathos* que su maestro. Más tarde, hay pasajes donde el propio Casiano trata de definir lo que quiere decir con “pureza de corazón”, leemos, por ejemplo:

En vano, por lo tanto, emprenderá estos ejercicios quien se contente con ellos como si fueran el bien supremo y fije la atención de su corazón sólo en ellos y no en el logro del fin, por el cual estas otras cosas deben ser buscadas, y el que hace todo esfuerzo por el bien de la virtud, pero, aun poseyendo las herramientas de disciplina, ignora el fin, en el que se encuentra todo lo que es ventajoso. Cualquier cosa que pueda perturbar la pureza y la tranquilidad de nuestra mente, por lo tanto, por muy útil y necesaria que parezca, debe evitarse como dañina. Siguiendo esta regla, de hecho, podremos evitar los caminos de los errores y las distracciones y llegar, gracias a una dirección clara, al final deseado⁹.

Casiano está hablando en este pasaje sobre los ejercicios ascéticos, y dice que no son y no pueden ser un fin en sí mismos, sino, en cambio, un medio, precisamente para llegar a la “pureza y tranquilidad de la mente”. Stewart, de hecho, dice que Casiano usa “mente” y “corazón” como sinónimos, y por lo tanto está hablando en este pasaje de pureza de corazón como el final del monje, al mismo tiempo que equipara eso con la tranquilidad, paz o imperturbabilidad. Así que la correlación entre la pureza del corazón y la *apatheia*, como dice Stewart, es manifiesta¹⁰. También hay un pasaje donde vemos cómo Casiano, si usa como sinónimos “mente” y “corazón”, se podría decir que también usa como sinónimos “pureza” y “tranquilidad”, y por lo tanto podría expresar lo mismo hablando de “pureza de corazón”, de “tranquilidad de mente”, de “pureza de mente” o de “tranquilidad de corazón”:

Por lo tanto, si estamos atentos, no podremos ser perturbados por enemigos internos, porque donde los de nuestra propia familia no se oponen a nosotros, allí también llegamos al reino de Dios en la tranquilidad de mente¹¹.

Añadir también que en ese pasaje se hace una conexión extra, definiendo también a esa “pureza de corazón” como “puerta del Reino de Dios”, y, por

8 J. CASSIAN, *The Conferences*, Newman Press, New York 1997, 183 (V, II) [traducción propia del inglés original].

9 *Ibid.*, 46 (I, VII, 4) [traducción propia del inglés original].

10 Cf. C. STEWART, *Cassian the monk*, 46.

11 J. CASSIAN, *The Conferences*, 651 (XVIII, XVI, 4) [traducción propia del inglés original].

lo tanto, podríamos decir, como santidad o comunión con Dios en sí misma. Sobre que la *apatheia* sea el verdadero objetivo del monje, Casiano no deja lugar a dudas:

Por lo tanto, se muestra claramente que la perfección no se alcanza inmediatamente despojándose de sí mismo y privándose de todas las riquezas o renunciando a los honores, a menos que exista ese amor cuyos elementos describe el Apóstol, que consiste solo en la pureza de corazón. Porque ¿qué otra cosa significa no tener envidia, no jactarse, no enojarse, no hacer el mal, no buscar las propias cosas, no regocijarse en la iniquidad, no pensar en el mal y todo lo demás, excepto ofrecer siempre a Dios un corazón perfecto y absolutamente limpio y mantenerlo incontaminado por ninguna pasión?¹².

Finalmente, como he visto, podemos decir, con Columba Stewart, que Casiano fue en verdad un fiel discípulo de Evagrio Pónico, quien también fue muy probablemente a su vez un fiel discípulo de sus predecesores, y que por lo tanto considera como el final de la vida del monje, y podríamos decir que de la visión cristiana en general (aunque escribió para monjes en primer lugar), *Apatheia* o pureza de corazón o tranquilidad de mente. Habiendo aclarado eso, volvamos ahora, porque habíamos empezado a hablar de *apatheia*, se dijo, porque estudios recientes podrían mostrarnos cosas nuevas sobre este punto.

Nirvana

La obra de 2015 del profesor de la Universidad de Indiana, Christopher Ian Beckwith, titulada *Greek Buddha: Pyrrho's encounter with early Buddhism in Central Asia* fue para mí un descubrimiento muy interesante y, creo, muy fructífero. Brevemente, la tesis del profesor Beckwith es que el antiguo filósofo griego Pirrón de Elis, de quien sabemos según las fuentes de la época que en realidad habría viajado con el ejército de Alejandro Magno a la India, y que allí habría conocido a varios filósofos indios, en verdad habría conocido a ciertos *sramanas*, que era como se denominaba a los primeros budistas. Según el profesor Beckwith, habría aprendido de aquellos y luego habría regresado a Grecia, donde sabemos que tuvo discípulos, como budista. Pirrón de Elis habría sido un auténtico budista griego en Grecia, entre los siglos IV y III antes de Cristo, con sus propios discípulos.

La investigación del profesor Beckwith se basa en las fuentes de la época y en las evidencias arqueológicas, y ha sido publicada por Princeton. En primer lugar tiene un argumento muy interesante a su favor: cierto, por un lado

12 *Ibid.*, 45 (I, VI, 3) [traducción propia del inglés original].

todo parece encajar perfectamente con su teoría, esto es, las posibilidades, los tiempos, los personajes, las fuentes, las evidencias arqueológicas... Pero además logra explicar cosas que no podrían explicarse de otra manera. Diógenes Laercio, por ejemplo, nos dice sobre Pirrón de Elis que vivía solo, sin esposa, que viajaba solo, que era famoso por su resistencia al dolor, y que a veces se sentaba solo y “balbuceaba sinsentidos”, y que decía que hacía aquello “para ser más virtuoso”. En concreto esta última referencia, ciertamente, si no se entiende como una probable práctica de oración mántrica, permanecerá sin sentido¹³.

Beckwith añade también otras evidencias muy curiosas, como el hecho de que, aunque Pirrón parece haber elegido una vida solitaria y más rural, lejos de ciudades y pueblos, sabemos que su discípulo Timón permaneció en cambio en la ciudad, donde ejerció la medicina, lo que también coincide con lo que las fuentes de la época nos dicen acerca de la existencia de dos tipos de *sramanas*, los ascetas de los bosques y los que vivían en las aldeas, estos últimos los cuales tendrían la costumbre de ofrecer remedios médicos a cambio de alimentos para pasar el día. De ese modo, Pirrón parece que habría elegido pertenecer a la categoría de los *sramanas* ascéticos de los bosques, y, su discípulo Timón, en cambio, a la de los “médicos urbanos”¹⁴.

Por otro lado, y aunque todos esos indicios pudieran interpretarse como coincidencias muy curiosas, el argumento fundamental del autor para sostener su tesis es que el núcleo esencial de la enseñanza de Pirrón a sus discípulos parece ser básicamente una simple traducción al griego de lo que sabemos, dice Beckwith, sería el núcleo más esencial históricamente hablando de la enseñanza de Siddhartha Gautama o el Buda histórico. Nos referimos a lo que se conoce como el *Trilaksana*, es decir: todo es *anitya* o no permanente, no fijo; *dubkha* o insatisfactorio, en el sentido de inestable; y *anatman* o sin identidad propia. De hecho, Pirrón dice que todo es *adiaphora* o sin identidad permanente, *astathmeta* o no estable o no permanente, y *anepikrita* sin determinar, indeterminado... Como vemos, incluso si la traducción del sánscrito al griego en los siglos IV al III antes de Cristo no hubiera sido fácil, en verdad parece que más que una filosofía inspirada en el budismo lo que hace Pirrón es simplemente una traducción¹⁵.

Anitya significa que todo fluye, que todo cambia en este mundo, que las cosas están cambiando constantemente, que lo que hoy es un árbol mañana

13 Cf. C. I. BECKWITH, *Greek Buddha. Pyrrho's encounter with early Buddhism in Central Asia*, Princeton University Press, Princeton 2015, 93; D. LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial, Madrid 2007, 487.

14 Cf. C. I. BECKWITH, *Greek Buddha. Pyrrho's encounter with early Buddhism in Central Asia*, 94.

15 Cf. *Ibid.*, 25-33.

será madera, y pasado mañana cenizas, por así decir, que es exactamente lo mismo que expresaba la *adiaphora* de Pirrón, es decir, el negativo de *diaphora*, que significa “diferenciado”, y por lo tanto todo sería “indiferenciado” porque todo fluye. *Dubkha* significa que todo es insatisfactorio porque es inestable, porque todo fluye y cambia, no hay alegría definitiva en este mundo, que es lo que Pirrón traduce con el término *astathmeta*, es decir, que las cosas, literalmente, no son estables. *Anatman* significa que las cosas, siguiendo una deducción lógica, como están cambiando constantemente (*anitya*), y por lo tanto la realidad misma es inestable e incapaz de ser definitivamente satisfactoria (*dubkha*), por eso mismo no son por sí mismas, son por otras causas, y lo que vemos y experimentamos no es en última instancia absolutamente real, pues sería el resultado de ciertas causas del pasado en el ahora, pero que después serán de otra manera. Esto Pirrón lo traduce como *anepikrita*, diciendo que las cosas no pueden ser determinadas, juzgadas, definidas, al final; lo que para una mentalidad griega significaría que las cosas no tendrían esencia en sí mismas, y por lo tanto serían enteramente por causa de otras causas externas, reacciones pues de concatenaciones de causas, y no por sí mismas, que es lo mismo.

Como hemos visto, por lo tanto, la hipótesis de que Pirrón de Elis habría sido un budista griego en la Grecia de finales de los siglos IV y III antes de Cristo parece ser en realidad, aunque para algunos pueda sonar extraña, bastante consistente.

Apatheia - Nirvana

Hasta aquí lo que dice el profesor Beckwith, pero yo mismo me pregunté en otro estudio, ¿no habría sido Pirrón de Elis precisamente el primero en utilizar el término *apatheia*? Y, de ser así, ¿no sería lo más lógico pensar que, tal y como parece que habría ocurrido con el *Trilaksana*, Pirrón se hubiera limitado a traducir simplemente un concepto budista cercano, como, por ejemplo, el de *nirvana*?

La primera pregunta la respondí con la ayuda del *Thesaurus Linguae Graecae* en su base de datos en línea, y descubrí que, efectivamente, Pirrón de Elis parece haber sido el primero en usar el término *apatheia* en filosofía y respecto del ser humano¹⁶.

La segunda pregunta es sugerente. Si Pirrón era realmente un *sramana* griego en Grecia, si parece haber sido el primer filósofo en Grecia en usar el término *apatheia* respecto del ser humano, si *apatheia* es un término en

16 Cf. C. MIRAMONTES SEIJAS, *John Main: apatheia-nirvana*, Editorial La Rueda, Madrid 2022, 340.

forma de negación, y significa una negación del *pathos*, “pasión”, en el sentido de “lo que uno sufre”, y si *nirvana* es también un término sánscrito en forma de negación, y, finalmente, incluso en sánscrito significa “extinguir el fuego de las pasiones”¹⁷, creo que la afirmación tendría suficiente consistencia como para ser pronunciada.

Después de Pirrón, son ciertamente los estoicos sobre todo quienes adoptan el término y concepto de *apatheia* para su filosofía, con el mismo significado que tenía para Pirrón. A su vez de los estoicos muy probablemente tomarían el término los primeros monjes cristianos como Evagrio Póntico. Es probable que Evagrio Póntico no conociera el verdadero origen del concepto, pero considero que para él eso no habría sido importante en absoluto. A fin de cuentas, él sabía que tomaba un término proveniente de una filosofía pagana, y en ese sentido para él hubiera importado lo mismo que proviniera del estoicismo como del budismo. Evagrio demuestra con ello que no tenía ningún problema en tomar conceptos de filosofías no cristianas, siguiendo la postura compartida con otros Padres de la Iglesia desde la teología de Justino Mártir en el siglo II en adelante, en donde se entendía que la verdad es una, y que toda verdad vendría de Dios. Incluso, como Clemente de Alejandría dice muy claramente, Dios guiaría gradualmente a cada pueblo hacia Él, bajo toda forma de mediación, y donde los respectivos filósofos de cada pueblo serían clave. Clemente dice, en un texto brillante:

Así, la filosofía, este tesoro tan fructífero, fue desde la antigüedad honrado entre los bárbaros y brilló entre las naciones; sólo más tarde llegó entre los griegos. Sus maestros fueron en Egipto los profetas, en Asiria los caldeos, en la Galia los druidas, en Bactriana los samaneses, en el país celta los filósofos de allí, en Persia los Magos —que con su magia incluso supieron predecir el nacimiento del Salvador y fueron guiados por una estrella a su llegada a las tierras judías—, en la India los gimnosofistas y otros filósofos bárbaros; de hecho tienen dos tipos, llamados Sarmanes y Brachmanes. Los Sarmanes, los hombres del bosque, como se les llama, no viven en ciudades, no tienen casas, se visten con la corteza de los árboles, comen frutas silvestres, beben agua de la palma de sus manos e ignoran el matrimonio y la procreación. En la India también hay quienes obedecen los preceptos de Buda, a quien adoran, dada su extrema santidad, como un dios¹⁸.

Debemos notar aquí no solo la cultura muy amplia de un cristiano culto como Clemente, que ya tenía una cierta idea bastante clara de una historia universal, sino también que cita explícitamente al Buda, y que habla de los

17 Cf. C. I. BECKWITH, *Greek Buddha. Pyrrho's encounter with early Buddhism in Central Asia*, 22-33.

18 C. D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, I, Editions du Cerf, Paris 1951, 101-102 (XV, 71) [traducción propia del francés original].

sarmanes, lo que sería probablemente una corrupción del sánscrito *sramana*, los primeros budistas históricamente hablando, como hemos visto. Incluso llega a hablar de cómo había entre ellos los que vivían en el bosque, uno de los dos tipos de *sramana*, mientras que el otro tipo eran los que vivían en las villas haciendo de médicos, según señalaba Beckwith. Es un detalle que nos habla de lo relativamente certeras que parece que debían de ser las fuentes de Clemente.

Apatheia-Nirvana, vía media y la irrealidad de la creación

Llegados a este punto, ¿qué puede decirnos todo esto que nos haga conocer mejor a Evagrio y a Casiano? En cierto modo vemos cómo el ideal del budista parece ahora más cercano del ideal del monje cristiano que sigue a Evagrio y Casiano: es el de aquellos que viven en *apatheia* o *nirvana*, es decir, no bajo la influencia de las pasiones.

Hemos visto cómo Evagrio escribe toda una obra para decir que los que viven bajo las pasiones no podrán alcanzar la *apatheia*, o cómo Casiano nos invita a esa pureza de corazón, a esa tranquilidad de la mente. Por otro lado, el budismo también se llama a sí mismo “la vía media”, precisamente porque debiera ser el camino entre todos los extremos posibles, evitando todos los extremos, dado que las pasiones tienden siempre al extremo. La ira es una reacción extrema a algo, la gula es una ansiedad extrema sobre el placer de comer, la codicia es una ansiedad extrema sobre poseer cosas, etc. La “vía media” sería, por tanto, el camino que busca evitar los extremos, las pasiones¹⁹.

Cabe señalar que un autor contemporáneo como el benedictino John Main también utilizó el concepto de vía media para hablar sobre el camino espiritual cristiano a seguir, evitando los extremos, dice en un texto todavía inédito, del “Escila y Caribdis” de la vida espiritual, dice, utilizando las imágenes de la Odisea de Homero, y que serían, según él, por un lado el legalismo, y, por otro, el “egoísmo espiritual” que sólo busca experiencias para su propia satisfacción egoísta. Parece fácil entender que un personaje tan culto como John Main, que conocía tan bien tanto la tradición cristiana, y especialmente los primeros Padres del monacato, como la budista, hubiera empleado este concepto budista para expresar y actualizar también esa idea común a ambas tradiciones de evitar los extremos, las pasiones, y luego buscar la paz interior, para encontrar a Dios, para el cristiano.

De todo lo que hemos dicho hasta ahora también debemos extraer otra conclusión. Beckwith decía que el *Trilaksana* sería probablemente una de las tradiciones budistas más antiguas, y ciertamente una entre las más cercanas al

19 Cf. R. PANIKKAR, *Buddhismo*, Jaca Book, Milano 2019, 329-332.

Buda histórico, Siddhartha Gautama, y probablemente proveniente del propio Gautama. Esto queda en cierto modo también atestiguado por el hecho de que Pirrón lo traduciría en el siglo IV antes de Cristo, bastante cerca en el tiempo del Buda histórico, si pensamos que a aquel tradicionalmente se le sitúa alrededor del siglo VI antes de Cristo, es decir, aproximadamente solo cien años después. Por todo ello deberíamos de pensar que el tratar de evitar cada extremo, cada pasión, tiene básicamente un fundamento histórico, filosófico y sapiencial en el *Trilaksana*.

Sin embargo, el afirmar esto conllevaría aceptar que la doctrina de “la vía media” no sería simplemente, como podría pensar un ser humano del presente, algo sobre todo utilitarista, un intento de evitar el dolor sin más, una búsqueda de la paz interior para sentirse bien.

El fundamento de la actitud de “la vía media” estaría realmente en el *Trilaksana*. Todo es *anitya*, *dubkha*, *anatman*. Dicho de otra manera, todo es, al final, “irreal”. Porque las cosas, como hemos explicado, según este punto de vista, no serían realmente en sí mismas, simplemente estarían aquí y ahora producidas por las circunstancias, siempre cambiantes, immanentes. Así que el iluminado debería finalmente entender que toda pasión sería tomar demasiado en serio, a través del apego, lo que es en verdad irreal. Sería aferrarse a la ilusión.

En el cristianismo, sin embargo, y aunque ya hemos visto cómo los padres del monacato realmente hicieron suya esa visión de “la vía media” o de evitar las pasiones, ¿podemos decir que ello se pudiera fundamentar en un entender la realidad como ilusoria? Al principio, es probable que esta idea choque con lo que creemos saber sobre la visión cristiana de la realidad. Pero tal vez deberíamos reconsiderar esta primera opinión que se despierta inmediatamente en nosotros.

Grandes personalidades, teólogos y maestros espirituales, y también contemporáneos de Evagrio Pónico, como los Padres Capadocios, Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, así como Juan Crisóstomo, todos expresan indudablemente que Dios es el Ser, el que realmente es, en sentido estricto. Así nos dice el teólogo ortodoxo Ioannis Zizioulas, citando, por ejemplo, que en la obra *Sobre el Espíritu Santo* de Basilio el Grande, ese autor capadocio dice que el verbo ser no sólo puede ser predicado de Dios, sino que debe aplicarse en sentido estricto en realidad sólo a Dios, porque Él es el único que realmente es; una idea que Juan Crisóstomo también expresaría al comienzo de la *anáfora* eucarística que lleva su nombre diciendo que:

Es justo y apropiado cantarte alabanzas, bendecirte, magnificarte, darte gracias, adorarte en todos los lugares de tu dominio. Porque eres

Dios inefable, incognoscible, invisible, incomprensible, el mismo TÚ ERES siempre²⁰.

Es decir, siguiendo un razonamiento lógico, si Dios es el Ser y por lo tanto sólo Él es realmente porque Él tiene su ser en sí mismo, sólo Él sería auténticamente real y todo lo que no es el Ser, Dios, debiera ser considerado como ilusorio, no plenamente real, al menos. Curiosamente, el propio Zizioulas comparte este razonamiento:

La decadencia se burla y falsifica todo lo que existe, transformándolo en algo ilusorio y, en última instancia, inexistente. Toda entidad es invadida por el no-ser, que la consume continuamente hasta que, una vez desaparecida, ya no tiene ninguna realidad. El no ser, en última instancia, hace que todo sea irreal. Pero esperamos encontrar la permanencia, y la encontramos sólo en Dios²¹.

Pero entonces, ¿existe la Creación o no? Ni es ni no es, en verdad. La creación no tiene su ser en sí misma, es porque participa del Ser, y por lo tanto se convierte, cambia constantemente. Es algo entre el Ser y el no-ser. Así que se podría decir que la creación, al menos, no es completamente real.

Dicho esto, ahora podemos decir con certeza que la postura de Evagrio Póntico y Juan Casiano de considerar la *apatheia* como el ideal del monje, y del cristiano, por tanto pureza de corazón, “tranquilidad de mente”, no estar ya bajo el control de las pasiones, también está justificada por la ontología, así como en el budismo. Se trataría en el fondo de no aferrarse a lo que no sería completamente real, y perder quizás el camino y el sentido de la vida en ello.

Es interesante notar también que es en el contexto de estos primeros monjes cristianos donde aparecería esa primera forma de “meditación cristiana”, como diría John Main, y es desde luego el origen de la tradición hesicasta posterior de la “oración de Jesús”. Repetir una oración simple, una oración corta, sin tratar de lograr nada, ni de experimentar nada, “dejando ir todo”, lo que está en nuestros corazones, nuestros miedos, problemas, recuerdos, preocupaciones, incluso nuestras buenas intenciones, etc. porque simplemente nada de eso sería completamente real.

20 J. D. ZIZIOULAS, *Lectures in Christian Dogmatics*, T&T Clark, London 2008, 55 [traducción propia del inglés original].

21 *Ibid.*, 56 [traducción propia del inglés original].

LOS PUROS DE CORAZÓN VERÁN A DIOS

Queda una última pregunta. Como hemos visto hasta ahora, el fundamento ontológico de la visión “la vía media”, por lo tanto, del concepto de *nirvana* y *apatheia* de evitar las pasiones, sería hasta cierto punto el mismo tanto para el budismo como para el cristianismo, a nivel conceptual-lógico y también a nivel histórico. Pero, dicho esto, todavía hay una diferencia: para el budista en cierto modo todo parecería resumirse en ello al menos a nivel teórico, la iluminación sería realmente darse cuenta de eso, de la irrealidad de todo, también del yo mismo, para luego realizarlo a través de la meditación, y “dejar ir más y más todo”. Pero para el cristiano, y esta sería quizás la diferencia, como hemos visto, por supuesto, toda la creación, el mundo, e incluso yo mismo, por lo tanto, no serían algo “completamente real”, pero si lo son hasta cierto punto sería por Aquel que lo hace existir todo y quiere que todo exista. Por amor. Por tanto el cristiano, reconociendo que las cosas creadas no serían completamente reales, después aún tendría el encuentro con el Tú del Ser, de Dios.

Quizás por esta razón Juan Casiano habría elegido, para sustituir el término *apatheia* de su maestro, considerado controvertido políticamente hablando, el de pureza de corazón, en clara alusión a las Bienaventuranzas de Jesús de Nazaret, el Cristo, en aquel Sermón de la Montaña donde habló ante la multitud, porque “los puros de corazón verán a Dios”. No creo que sea una coincidencia. Las otras Bienaventuranzas prometen varias cosas, pero sólo esa nos habla de ver a Dios, del encuentro cara a cara.

Por otro lado, en ese encuentro, ya purificado de pasiones, sin ambiciones, sin miedos, las máscaras caerían, y nuestra verdadera naturaleza podría ser revelada: ser personas. *Persona*, término teológico que en la tradición cristiana significa específicamente relación. Somos ontológicamente relación porque nosotros, que somos “casi irreales”, a caballo entre el Ser y el no ser, existimos simplemente porque hay un Otro que nos ama y que quiere nuestra existencia.

Creo que esta sería la auténtica *scala Paradisi* de Juan Casiano, la de “dejar ir todo” de nuestro corazón para liberarlo de las pasiones, y así llegar al corazón puro, y, finalmente, al encuentro con el Creador.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 735-748
ISSN: 0213-4357

CANDO O SANTO APAREZA. LECTURA
CONTEMPLATIVA DO SALMO 29 DESDE A
FILOLOXÍA DO SEMÍTICO DO NOROESTE

ANXO PAZOS VIÑA

*Licenciado en Teoloxía e investigador
anxopazos@gmail.com*

CUANDO EL SANTO APAREZCA. LECTURA CONTEMPLATIVA DEL SALMO 29 DESDE LA FILOLOGÍA DEL SEMÍTICO DEL NOROESTE

RESUMEN: El Salmo 29 de la Biblia hebrea, un antiguo himno basado en mitos cananeos, permite una interpretación adecuada para la meditación, cuando es traducido utilizando resultados de los estudios filológicos del semítico del noroeste, porque descubre interesantes significados ocultos tanto literales como teológicos, y también permite una lectura espiritual desde claves cristológicas.

PALABRAS CLAVE: *Salmo 29. Biblia. Meditación. Semítico. Oración.*

CANDO O SANTO APAREZA. LECTURA CONTEMPLATIVA DO SALMO 29 DESDE A FILOLOXÍA DO SEMÍTICO DO NOROESTE

RESUMO: O salmo 29 da Biblia Hebrea, un antigo himno baseado en mitos cananeos, permite unha interpretación axeitada para a meditación, ó se traducir empregando resultados dos estudos filolóxicos do semítico do noroeste, porque descobre interesantes sentidos agochados tanto literais coma teolóxicos, e tamén permite unha lectura espiritual desde claves cristolóxicas.

PALABRAS CLAVE: *Salmo 29. Biblia. Meditación. Semítico. Pregaria.*

WHEN THE HOLY ONE APPEARS. CONTEMPLATIVE READING OF PSALM 29 BASED ON NORTHWEST SEMITIC PHILOLOGY

ABSTRACT: Psalm 29 in the Hebrew Bible, an ancient hymn based on Canaanite myths, allows an interpretation suitable for meditation, when translated using Northwestern Semitic Studies findings, as it reveals interesting, hidden meanings both on the literal and theological side, and also allows a spiritual reading out of Christological keys.

KEYWORDS: *Psalm 29. Bible. Meditation. Semitic. Prayer.*

Aínda lembro o que dixera un día D. Segundo Pérez López ó nos dar a materia de *Introdución á Teoloxía* hai uns cantos anos. “Para estudiardes teoloxía, tédelo que facer con paixón; do contrario, váisevos facer unha disciplina moi árida e pesada”. Abofé que tiña razón o profesor: o estudo, e canto máis, o oficio da teoloxía impoñen a quen ousa camiñar por eses vieiros apaixonamento, interese e fonda dedicación por estar en xogo a razón do seu esperanzado vivir desde, en e de cara a Deus. Agora ben, ademais dunha tarefa esforzada, que implica un certo padecemento, esa paixón etimoloxicamente tamén leva dentro de si un matiz de pasividade ou, se se prefire, de receptividade, de ser destinatario de, ou ser visitado por. É dicir, abre as portas da contemplación agraciada. Neste segundo senso quería profundar aquí, e efectuar un sinxelo exercicio práctico de lectura bíblico-espiritual persoal aplicado a un salmo do Salterio (o salmo 29 [28]), tanto formalmente (como camiño para a contemplación) como desde o contido (como obxecto de contemplación).

Propoño levar a cabo este exercicio desde uns presupostos e cunha metodoloxía precisos. En primeiro lugar, parto do principio de que a Palabra Santa non é miña, nin tan sequera propiedade dun conxunto de xentes ou dunha institución dada, senón saída de Deus e traída a esta terra nun tempo e espacio concretos, agromada para unhas persoas que a entenderon e viviron nunha cultura concreta. De aí a importancia dunha esexese que teña moi en conta este aspecto contextual. É certo que caben lexítimas lecturas posteriores e reinterpretacións esexéticas, pero, neste nivel, o senso propio e máis coherente, ó meu entender, acádase mellor desde o significado máis achegado ó orixinal, na medida en que poidamos acceder a el a partir dos coñecementos actuais¹. É dicir, partindo **dos estudos do semítico do noroeste**: desde a filoloxía comparada das linguas semíticas hebreo, fenicio e ugarítico fundamentalmente, tanto no aspecto morfosintáctico coma no léxico por unha banda, e desde a *forma mentis* cultural dos seus destinatarios iniciais reflectida en mitos cananeos, pola outra. Iso implica deixar nun segundo plano, se é preciso, o texto masorético (e tamén o dos LXX) na medida en que non dea conta e cumprida xustificación de características gramaticais ou significados

1 Non ignoro a importancia dos diversos lugares teolóxicos para unha axeitada interpretación, pero dado o obxectivo (contemplación persoal) e o formato que temos por diante (un breve artigo teolóxico) quedan fóra do noso traballo.

máis antigos e ós que podemos chegar cos devanditos estudos semíticos. Neste punto seguirei basicamente as indicacións de Mitchell Dahood e mailos seus seguidores².

En segundo lugar, cómpre decatarse de que os salmos foron pensados, compostos e empregados para a pregaria e mesmo para a **oración contemplativa**. Unha tradución que sexa consciente desde contexto ha salientar e matizar convenientemente aqueles aspectos que axuden a este propósito. E, asemade, a posterior lectura crente ha ser guiada por este principio. O orante, ante a presenza sagrada, déixase alumear pola palabra tecida, de tal xeito que o ispa de si mesmo e o encamiñe a Deus. Ou máis exactamente, que limpe o seu corazón para que poida ser habitado polo Misterio.

En terceiro lugar, desde unha teoloxía cristiá ese Misterio ten carácter **persoal**. O texto bíblico, lido confirme os amentados estudos semíticos, descubre unha serie de títulos divinos que permanecen agochados, ás veces, baixo substantivos abstractos. Ese nomes divinos permiten a quen transita polos salmos con pés espidos e espírito humilde tocar a un Deus que, sendo maxestoso e pleno de gloria, amosa a súa misericordia, amosa o seu agarimo infindo, abáixase para escoitar a quen precisa del e entra con el nunha relación íntima e personalizante.

En cuarto lugar, finalmente, coa máxima cautela e máximo rigor posibles, cómpre entrar de cheo en terreo sagrado e chegar á meta final. Xa inseridos nun senso espiritual ou de contemplación, vou empregar na última sección un principio interpretativo **cristolóxico**, que non traizoa o texto orixinal, xa que o leva a outro nivel³. Vertendo ideas, imaxes e conceptos neotestamentarios (tirados especialmente de Xn), encherei as vellas palabras do viño novo do Evanxeo para o fecundo encontro coa Palabra que ilumina e mostra sendeiros de vida e de verdade, onde os sentidos dispaes se unen no sentido teolóxico, onde as pegadas do discípulo van tras o mestre de Nazaret.

Vou desenvolver este artigo en tres partes. Na primeira expoño o texto bíblico, traducido conforme os anteriores principios, cunha breve introdución que encadra o seu sentido. Na segunda fago un comentario filolóxico-esexético do salmo, verso a verso, debullando e aclarando os significados escollidos.

2 A tradución do texto bíblico aquí estudado débese en gran medida a un dos discípulos de M. Dahood: Francisco Pérez Santalices, a quen quero deixar aquí o meu sincero e fondo agradecemento polas súas ensinanzas e orientacións. Para traducir emprégase aquí o seguinte léxico: L. KÖHLER - W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2000, CD-ROM Edition (citado coma KBL).

3 Efectivamente porque “o acontecemento pascual, a morte e resurrección de Xesús, estableceu un contexto histórico radicalmente novo que alumea dun xeito novo os textos antigos e lles fai sufrir unha mutación de sentido”: PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, México 1996, p. 75.

E na terceira propoño una interpretación espiritual actualizada desde varias claves teolóxicas cristiás.

O TEXTO BÍBLICO

Este salmo semella ser a “iahveización” dun antigo himno cananeo a Ba'al, o deus da tormenta, como xa indicara Ginsberg no seu clásico estudo⁴, tanto polos paralelos no léxico e significado coma nos paralelos estruturais que podemos ver en textos ugaríticos. Agora ben, non é evidente a existencia dese himno cananeo anterior⁵. O que si parece claro é que na estrutura e no contido o salmo está inspirado en formas poéticas e temas mitolóxicos cananeos que axudan á súa interpretación. Sobre esta base facemos a nosa tradución e mailos comentarios ó texto do salmo *prout extat*, sen entrar nas cuestións da autoría, *Sitz im Leben*, datación ou posibles engadidos e relecturas.

O salmo consta de tres partes:

- Un invitatorio introdutivo onde se convida ó orante a aclamar e adorar a Deus, glorioso, poderoso e santo, con versos que comenzan cos imperativos *aclamade* e *adorade* (versos 1-2).
- Unha descrición da treboada onde Deus se manifesta coa súa *voz*, que é trono/lóstrego (versos 3-9).
- Unha conclusión onde se celebra a soberanía de Deus, rei eterno, que concede ó seu pobo a beizón (versos 10-11).

1. *Salmo de David*.

Aclamade con entusiástico amor a YHWH, fillos de Deus;
 aclamade con entusiástico amor a YHWH pola súa gloria e mailo seu poder.
 2. Aclamade con entusiástico amor a YHWH pola gloria do seu Nome;
 adorade a YHWH cando o Santo apareza.

4 Cf. H. L. GINSBERG, “A Phoenician Hymn in the Psalter”, en: *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti*, Roma 1938, 472-476. M. Dahood apoia esta tese en: *Psalm I*, Nova York 1979, p. 175. E tamén H. J. KRAUS, *Los Salmos I*, Salamanca 1993, p. 531. Ese hipotético himno tería o contido que indica C. BASEVI, “El Salmo 29. Algunas observaciones filológicas sobre el texto hebreo y griego”, en: *Scripta Theologica* 22 (1990/1) 45. Nese artigo ponse en comparanza o orixinal cananeo co texto masorético e mailo grego.

5 D. Pardee estuda a estrutura e mailo significado nunha comparativa con paralelos ugaríticos en “On Psalm 29: Structure and Meaning”, en: P. FLINT - P. MILLER (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden 2005, pp. 153-181. E conclúe que o himno foi composto orixinalmente a YHWH, facendo uso da imaxinaría de Baal e de características da prosodia cananea. Así tamén B. MARGULIS, “The Canaanite Origin of Psalm 29 Reconsidered”, en: *Biblica* 51-3 (1970) 332-348; J. L. CUNCHILLOS, *Estudio del salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Aportación al conocimiento de la Fe de Israel a su entrada en Canaán*, Valencia 1976, pp. 169ss.

3. A voz de YHWH sobre as augas,
o Deus da Gloria fixo tronar,
YHWH sobre as poderosas augas,
4. A voz de YHWH é en si mesma forza,
a voz de YHWH é en si mesma esplendor.
5. A voz de YHWH tronza os cedros,
tronza YHWH os cedros do Líbano.
6. Fai choutar ó Líbano coma un xato
e ó Sarión coma un becerro salvaxe.
7. A voz de YHWH escalla con lapa de lume.
8. A voz de YHWH estarrece a estepa,
YHWH estarrece a estepa de Qadex.
9. A voz de YHWH fai retorcer ós gamos
e parir antes de tempo ás cabuxas.
Pero no seu templo, en todo el, a visión do Glorioso.
10. YHWH desde o diluvio sentou no seu trono;
abofé, sentou YHWH coma rei desde a eternidade.
11. YHWH dará a vitoria ó seu pobo,
YHWH bendicirá o seu pobo coa paz.

COMENTARIO ESEXÉTICO

1. A referencia a *David*, presente en 73 salmos, non é unha indicación de autoría, senón que é unha introdución ós distintos elementos dunha colección, a un ciclo, como acontece coas táboas de Ugarit, onde *lb'l* quere dicir *pertencente ó ciclo de Ba'al*⁶. Pertence este salmo, xa que logo, ó ciclo de David.

Aclamade con entusiástico amor: no imperativo **הִבֵּי** converxen dúas raíces: **הִבֵּה** (*aclamar*) e **אָהֵב** (*amar, estar excitado*). Facemos aquí unha tradución “complexiva” que abrangue ámbolos dous matices contidos no KBL. Non ten moito sentido neste contexto traducir *dar*, aínda que é posible filoloxicamente, xa que propiamente a Deus non se lle *dá* ou *rende* gloria e poder: nunha tradución que subliña a contemplación, coma a presente, *recoñéceselle* esa gloria e poder, e por iso se lle aclama con amor entusiasta ou extático.

Fillos de Deus: no eido cananeo son os deuses menores⁷, que teñen coma pai e xefe a 'El ('Ilu); son membros da corte celestial, a asemblea dos seres divinos. Este significado aínda subsiste en varios textos bíblicos: Sal 89,7; 103,20; 148,1ss; 1Re 22,19; Is 6,2; Xob 1,6; 2,1. Desde a teoloxía católica

6 Cf. G. DEL OLMO LETE, *Mitos y Leyendas de Canaán*, Madrid 1981, p. 82.

7 Cf. H. J. KRAUS, *Los Salmos I ...*, pp. 523-524; J. L. CUNCHILLOS, *Cuando los ángeles eran dioses*, Salamanca 1976; M. POPE, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden 1955, pp. 48-49; H. HAAG, “ben”, en: J. BOTTERWECK (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament 2* (citado coma TDOT), Michigan 1975, p. 148 e 157.

tradicional poden ser interpretados coma anxos, e a esta asemblea divina súmanse os defuntos na vida do alén, concepción que é coherente co pensamento semita e veterotestamentario.

Gloria e poder son acusativos de causa da cantiga extática. Polo tanto, como queda dito, non é o que se lle dá a Deus, senón o motivo da aclamación.

2. *Gloria do seu Nome*: tamén acusativo de causa, coma no verso anterior, en paralelo con *cando o Santo aparece*.

O Santo: o abstracto קִדְשׁ é entendido coma epíteto divino, como se fará con קָבוֹד no verso 9 (o *Glorioso*): tamén en ugarítico *qdš* é empregado como sobrenome de Asherah en UT 125:10-11⁸. O paralelismo entre שְׁמוֹ (o *seu Nome*, a realidade de Deus en si mesmo) e este קִדְשׁ confirma que ambos se refiren a YHWH.

Apareza: הִרְרָה en Ugarit é un termo técnico dunha aparición en soño ou manifestación teofánica⁹; aquí trátase da tempestade que se prepara, sinal da chuva e beizón divina que está a chegar.

3. O קוֹל, a *voz* é o trono¹⁰ (coma en Sal 18,14), que ó mesmo tempo que arrepiá e abraia¹¹, trae consigo a chuva. Comeza aquí e ata o verso 9 a revelación de Deus, que fala con voz podente en sete tronos, coma en Ap 10,3¹², que non é máis ca unha apropiación da mitoloxía ugarítica, xa que tamén Ba'al se manifesta en sete tronos/lóstregos¹³, sinal da súa soberanía completa sobre as forzas da natureza¹⁴: cf. Ex 19,16; 1Sam 7,10; 2Sam 22,14; Sal 46,7; Sal 68,34; Xob 37,4-5.

As *augas* posiblemente se refiran ó mar Mediterráneo, xa que a tormenta semella moverse desde o oeste, na secuencia Líbano - Sarión - Qadex.

O *Deus da gloria* é YHWH, que provoca a chuva e, con ela, as súas manifestacións vitais (*gloria*). El atópase sobre as *poderosas augas* que queren referir as augas do caos primordial, coma indica posteriormente o verso 10.

8 Cf. M. DAHOOD, *Psalms* I, p. 176. Citamos como UT: C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma 1998.

9 Cf. F. M. CROSS, "Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament", en: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 117 (1950) 20-21; J. GREENFIELD, "Keret's Dream: 'Dhrt' and 'hdrt'", en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57-1 (1994) 87; H. J. KRAUS, *Los Salmos* I, p. 528; G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas...*, p. 296.

10 Cf. D. PARDEE, "On Psalm 29...", 167. Hai paralelos ugaríticos en UT, 1 Aqht: 46 ("a chuva coa voz de Baal") e 51:V:70 ("el fixo saír a súa voz desde as nubes").

11 Subliña a dimensión de experiencia *numinosa*, tremenda e fascinante, perante esa treboada que sobrecolle L. ALONSO-SCHÖKEL, *Salmos* I, Estella 1992, pp. 450-451.

12 Cf. X. PIKAZA, *Enséñanos a orar*, Estella 2023, pp. 110-111.

13 Cf. J. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Londres 2002, pp. 96-97.

14 Cunchillos cre que a expresión *voz de YHWH* tamén é signo de fecundidade: cf. J. L. CUNCHILLOS, *Estudio del salmo 29*, pp. 73-76.

4. *En si mesmo* pretende traducir un **ב** *essentiae*, que enfatiza a un substantivo: tanto *forza* coma *esplendor*. Con esta mesma función esta partícula vese en Sal 17,10; 33,4; 39,7; 50,19; 55,19; 73,8, entre outros. Ó estaren postas en paralelo sinonímico *forza* e *esplendor* deben referirse á mesma realidade: a primeira sería indicativo da potencia de YHWH que se manifesta na treboada (o trono mesmo), reminiscencia do poder creador ou da vitoria sobre o caos, e a segunda as consecuencias da presenza teofánica (a chuva abundosa, sinal de graza concedida ó orante e ó pobo), que se manifesta no carácter glorioso no templo (verso 9)¹⁵.

5. Este verso e mailo seguinte describen o efecto da forza do lóstrego sobre as árbores e os montes. Os cedros do Líbano e mailos do Sarión teñen sona en Ugarit pola súa fortaleza e duración¹⁶. De feito, o pazo de Ba'al constrúese con eles, “coas madeiras do Líbano e mailos escolleitos cedros do Sarión” (UT, 51; VI; 21-21).

7. *Escalla* ou *atiza*, de **הצב** II (derivada do árabe), refírese ó lóstrego que prende en lapa de lume¹⁷. *Con lapa de lume*: acusativo de medio con **ל** no canto do habitual **ב**.

8. *Estarrece*: **יחיל**, lit. *danza, xira arredor*. A estepa de Qadex¹⁸ (**מִדְבַּר קָדֵשׁ**) encóntrase nos arredores do Líbano e o Antilíbano; traducimos *estepa* no canto de *deserto* porque ese é o senso que acae a esta rexión: paraxe que non ten asentamentos permanentes e que pode ter algún tipo de vexetación baixa¹⁹.

9. *Fai retorcer*: alusión ó lóstrego que ten este efecto no rabaño, gamos e cabuxas. Lemos, seguindo o texto masorético, **יְחַלְלֵ אֵילָנִים**, no canto de **אֵילָנִים יְחַלְלֵ** (versión de Robert Lowth²⁰), xa que hai un paralelo significativo en Xob 39,1, próximo ó contexto cananeo, que apoia a nosa lectura²¹.

Parir antes de tempo: interpretamos a raíz **השף** II polo sentido árabe *apresurarse, bulir, parir antes de tempo*²², que fai bo paralelismo con *fai retorcer*,

15 Cf. C. BASEVI, “El Salmo 29...”, 28-29.

16 Cf. G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas...*, p. 205.

17 A nosa tradución dá máis sentido neste contexto. Habitualmente tradúcese por *cor-tar, extraer unha pedra, entallar* ou *arrincar* pero ese sentido deriva de **הצב** I, que é unha raíz distinta, segundo KBL.

18 Sería a cidade de Qadex, sobre o río Orontes. Cabe a posibilidade de que este Qadex fose *Qadex Barnea*, no deserto do Sin, e neste caso **מִדְבַּר** si podería ser traducido por *deserto*. Con todo, a ambientación xeral del salmo sitúase en Siria, polo que mantemos a nosa versión: cf. C. BASEVI, “El Salmo 29...” 36.

19 Cf. M. DAHOOD, *Psalms* I, p. 178.

20 Cf. R. LOWTH, *De Sacra Poesia Hebraeorum Praelectiones Academicae Oxonii Habitaе*, Oxford 1815, p. 316.

21 Cf. M. DAHOOD, *Psalms* I, p. 179.

22 Así tamén en J. L. CUNCHILLOS, *Estudio del salmo 29*, 103-104.

aplicado ás *cabuxas* (de יָעָרָה II*, *cabra, cabra montesa*, derivado tamén do árabe conforme o KBL).

Visión: coidamos que a vocalización masorética é incorrecta e lemos אָמַר no canto de אִמַּר e interpretamos a raíz אָמַר segundo o seu significado ugarítico e acadio: *ver*. Mesma raíz e significado en Sal 76,9 e 1Sam 3,1.

Glorioso: título divino, xa referido, coma en Sal 3,4²³. Aquí, no verso 9c, non hai un cambio brusco desde a situación anterior, situada na estepa, á actual, no templo: a expresión da gloria no templo é un efecto da chuvia abundosa, que chegou coa treboada, xa que trae consigo espléndidas primicias que son levadas ó templo. Por outra banda, קָבוֹד emprégase no contexto de física manifestación de YHWH en actos de especial revelación²⁴, coma neste salmo onde Deus aparece perante o orante na treboada, comunícase nos tronos e envía a súa beizón en forma de chuvia fertilizante para o campo.

10. *Desde o diluvio*: en לַמְבּוּל (e tamén máis adiante en לְעוֹלָם) o לּ po-súe un sentido temporal, coma en UT, 1 Aqht: 176; tamén en Sal 9,8; 45,3; 130,6, entre outros. A referencia ó diluvio non se refire ó tempo de Noé²⁵, senón que alude ó dominio de YHWH sobre as augas do caos primordial, porque por baixo está a funcionar o mitema da loita de Ba'al con Yammu²⁶: cf. UT, 68. As augas, tras seren derrotadas, estanlle especialmente sometidas a YHWH, e desde entón é certamente o rei das augas, está *sentado* (de יָשָׁב) no seu trono coma xesto de autoridade. Confirma esta interpretación o paralelo sinonímico *desde a eternidade*. YHWH asome aquí, xa que logo, a imaxinaría que correspondía ó deus cananeo da tormenta²⁷. Agora ben, isto non quere dicir que o autor usurpase as funcións de Ba'al transferíndoas simplemente a YHWH, mudando os nomes dos deuses no suposto himno cananeo orixinal: empregou compoñentes da mitoloxía cananea para expresar e transmitir elementos da súa propia fe, xa que o único rei e señor de toda a creación aclamado e adorado neste salmo é YHWH (coma en Sal 93)²⁸; todo o demais estalle sometido.

11. Trala treboada, a chuvia, atributo de YHWH, contribúe a dar a *vitoria* (de יָצָא II, *protección, refuxio*; no contexto de loita contra as forzas do mal e mailo caos cadra mellor *vitoria*, coma en 1Sam 2,10; Sal 48,29), a beizón e maila abundancia (*paz*, שָׁלוֹם) ó seu pobo, ó pobo da alianza, quen está ó abeiro da súa man agarimosa.

23 Cf. M. DAHOOD, *Psalms* I, p. 17-18.

24 Cf. G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, pp. 434-435.

25 Ó contrario, por exemplo, de C. BASEVI, "El Salmo 29...", 40.

26 Cf. G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas...*, p. 129.

27 Cf. J. DAY, *Yahweh and the Gods and Goddesses ...*, p. 97.

28 Cf. H. J. KRAUS, *Los Salmos* I ..., p. 537.

COMENTARIO BÍBLICO-ESPIRITUAL

Aínda que non aparezan explicitamente no salmo, é importante considerar un par de conceptos antropolóxicos antes de facer a nosa interpretación. Contemplar implica espertar a percepción espiritual. E para iso hai que facer silencio e baleiro²⁹ dentro dun mesmo. É dicir, baleirar e limpar o propio corazón. Emprego aquí o vocábulo nun senso bíblico concreto, como a sé dos proxectos persoais³⁰. A través da meditación (exercicio que dá pé á contemplación) os proxectos de meu van quedando diluídos para facer sitios ós proxectos de Deus, á súa vontade en min. Así se pode percibir e coñecer³¹ ben espiritualmente, desde o meu punto de vista. E percibir quere dicir ver e oír, conceptos que tampouco aparecen explicitamente no salmo, pero que resoan por todas partes: o lóstrego esperta a vista, o trono esperta o oído. Son estes sentidos, axeitadamente adestrados e aguzados, os que encamiñan cara a contemplación, deixan percibir a Deus en todo, permiten a Deus poñer a súa tenda en min.

Aclamade con entusiástico amor a YHWH. O pórtico do salmo é invitación á aclamación coma preparación para a contemplación. É unha aclamación plena de amor entusiasta. *Entusiasmo* quere dicir etimoloxicamente estar bébedo de Deus ou posuído por el³². E para encherse de Deus antes o ego debe saír do corazón e facer sitio, por iso é preciso o exercicio de baleirarse de si, como queda sinalado. Así, este salmo, esta cantiga devén en ex-tática, xa que o “eu” sae de min e permite que aniñe o amor no meu interior, amor que move á tripla aclamación que ten a Deus como destinatario, amor que permite morar a Deus en min (Xn 14,23).

¿Quen vai aclamar? Os *fillos de Deus*, os moradores do pazo do rei na súa corte celestial, quen habita na súa presenza, orixinalmente os deuses menores do panteón cananeo. Agora ben, conforme o Antigo e o Novo Testamento, ¿quen habita na presenza do Señor, quen pode estar de pé no seu santo templo? O de mans inocentes e puro corazón (Sal 24,3-4), pero non só aquí na terra, durante a nosa peregrinación temporal, xa que a dicotomía ceo-terra

29 Cf. desde o punto de vista teórico: Ch. A. BERNARD, “Contemplación”, en: S. DE FIORES (ed.), *Nuevo diccionario de espiritualidad* I, Madrid 1983, pp. 258-260; desde o punto de vista práctico: F. JALICS, *Ejercicios de contemplación*, Salamanca 2017⁴, pp. 113-119.

30 Cf. H. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975, pp. 77-82; cf. R. BRANDSCHEIDT, “Corazón”, en: W. KASPER (ed.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica* I, Barcelona 2011, pp. 384-385. H. J. FABRY, “leb”, en: TDOT 7, pp. 419-423 (Noetic Center).

31 Tamén en senso bíblico: cf. H. LONA, “Conocer. Conocimiento”, en: W. KASPER (ed.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica* I, pp. 372-375; T. PRÖPPER, “Conocimiento de Dios”, en: W. KASPER (ed.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica* I, pp. 375-378.

32 Cf. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkely 1951, p. 70.

queda esgazada cando a Palabra se fixo carne e puxo a súa tenda no medio de nós (Xn 1,14): xa neste mundo vivimos cinguidos pola gloria de Deus, gloria que nos é dado ver aquí, porque a Luz chegou ó mundo (Xn 3,19)³³. É precisamente esa *gloria* e mailo *poder* de Deus o motivo da aclamación que recoñecen e loan os fillos de Deus, a familia dos que viven *coram Deo*. Non deixa de ser relevante que eses *fillos de Deus* do primeiro verso fan inclusión con *o seu pobo* no derradeiro verso. Polo tanto, o que procura a presenza do Señor e pertence ó seu pobo é un deses fillos de Deus, élle regalada a filiación divina.

Adorade a YHWH cando o Santo apareza. O que corresponde ó fillo de Deus orante é preparar o corazón en actitude de adoración, ter o espírito disposto para a adoración en verdade (Xn 4,23), en fidelidade sincera. O Señor hase aparecer cando así o dispoña el, en soberana decisión. Polo tanto, a actitude do orante é de estar á espreita con atención plena, coa paixón que implica intensidade e pasividade. Achégase a hora do encontro co Santo, pero é designio del o intre da visita.

A gloria de Deus maniféstase aquí nunha treboada poderosa e impresionante. *A voz de YHWH sobre as augas.* A expresión *voz de YHWH* repítese sete veces, en sete tronos coma en Ap 10,2, sinal da presenza podente e transcendente de Deus nunha teofanía³⁴. O trono-voz manifesta a presenza e tamén a revelación divinas: Deus fala no trono ós seres mortais. Esta *voz*, xa que logo, transmútase en *palabra*, o קול ven significar o דבר de Deus. Resoa aquí a teoloxía das Dez Palabras³⁵, porque en Ex 19 tamén Deus fala a Moisés a través do trono e transmite as palabras da alianza en Ex 34 para seu pobo³⁶. E ó mesmo tempo sinala a Palabra que estaba en Deus e se fai carne do prólogo do evanxeo de Xoán. Cristo é a voz de Deus desde a eternidade, a que estaba sobre as *poderosas augas* e fai a súa aparición no medio de nós, manifestando a “gloria coma do Fillo único do Pai, cheo de graza e de verdade” (Xn 1,14). Palabra e gloria van da man nos dous textos (*o Deus da Gloria fixo tronar*), para significar a manifestación do seu ser persoal, a *gloria*

33 Cf. R. BROWN, *El Evangelio según Juan I*, Madrid 1999, pp. 149-151; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según san Juan II*, Barcelona, 1980, pp. 523-537. Salientan unha escatoloxía realizada xa no aquí e no agora, como se pode atopar na meirande parte do cuarto evanxeo onde os verbos referidos á *vida eterna* aparecen en presente.

34 Cf. X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Estella 1999, p. 128; U. VANNI, *Apocalipsis*, Estella 1998⁶, p. 119.

35 Cf. H. J. KRAUS, *Los Salmos I ...*, p. 538.

36 Tamén en Dt 4,13; 10,4. Neste contexto non se refire tanto a unha dimensión legal, coma termo técnico xurídico (“mandamentos”, estipulacións dun tratado), canto ó acto e contido da revelación de Deus que quere indicar ó seu pobo o camiño da vida na terra prometida: W. H. SCHMIDT, “dabhar”, en: TDOT 3, pp. 116-118.

*do seu Nome*³⁷, polo tanto —de novo— Cristo coma Nome de Deus, plenitude da revelación, entraña do Pai.

A mención das *poderosas augas* entendidas coma o diluvio-caos informe primordial suxire aquí a teoloxía da creación³⁸. Deus, poderoso, reina sobre o caos para crear o mundo (Xen 1,1-2). E unha vez creado, faise presente nesa creación, escenario da súa actuación, coma Dono e Señor de canto existe. Aquí neste salmo faise presente no trono e no lóstrego, paseando a súa voz desde o Mediterráneo e sobre os montes do Líbano e Antilíbano. Diante desa voz que é *forza* (entendida dentro do campo semántico do poder e da fortaleza, de algo duro coma unha rocha ou mesmo enerxía vital e tamén *azos*)³⁹, diante desa voz que é *esplendor* (entendida dentro do campo semántico de adobío e de maxestade; ás veces paralelo a “gloria”)⁴⁰, a natureza, finita, reacciona sometida baixo a maxestade do Creador: os cedros son tronizados, os montes choutan, a estepa estarrece, os gamos retórcense e as cabuxas paren antes de tempo, presos todos eles de temor sacro. O lóstrego tamén se fai presente *escallando con lapa de lume*. Nada resiste este poder inmenso. Nin sequera os *cedros*, símbolos da estabilidade, da firmeza e do vigor⁴¹ (Sal 80,11; 92,13) poden opoñer resistencia. A visión do orante perante esta tremenda treboada externa percibe a man forte de Deus e, por contraste, a propia debilidade. E por outra banda, volvendo os ollos cara si mesmo, ante as treboadas interiores o orante tamén pode percibir a presenza agochada do Misterio, cando os alicerces da súa vida semellan esvaecer diante das dificultades, no intre da proba⁴², no tempo do sen sentido e a soidade, no momento en que se acrisola a fe e o valor de seu.

Despois da tormenta, ven a chuvía⁴³. Os froitos que a chuvía produce son ofrendados no lugar sagrado. *No seu templo, en todo el, a visión do Glorioso*. A beizón que trae consigo a manifestación do Deus poderoso é a visión da súa gloria. Nas obras e palabras de Cristo recoñecemos a gloria de Deus no medio de nós e recoñecemos en fe que fomos visitados por el (Lc 7,16; Xn

37 Cf. F. G. UNTERGASSMAIR, “Nombre”, en: W. KASPER (ed.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica* II, 1148-1150; F. REITERER, “šem”, en: TDOT 15, p. 134.

38 Cf. Á. APARICIO, *Salmos*, Madrid 2004, p. 99.

39 Cf. H. RINGGREN, “koah”, en: TDOT 7, pp. 122ss.

40 Cf. WARMUTH, “hadhar” en: TDOT 3, pp. 335ss.

41 Cf. G. FLOR SERRANO, *Los Salmos. Texto y comentario*, Madrid 1997³, p. 95.

42 Baixo o concepto bíblico de *tentación* (que non ten sentido negativo aplicado coma obxecto ós homes) atopamos a idea de proba acreditativa da fidelidade, obediencia ou fe dunha persoa ou dun pobo: cf. B. Willmes, “Tentación”, en: W. KASPER (ed.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica* I, p. 1548.

43 A chuvía ten varias connotacións no Antigo Testamento; unha delas é a de beizón divina, especialmente no contexto de chuvía abundosa que fertiliza os campos e fai posible unha vida feliz ó seu pobo na terra prometida, por exemplo en Dt 11: cf. H. J. ZOBEL, “maṭar - gešem - zerem”, en: TDOT 8, pp. 257-258.

2,11), da plenitude de quen recibimos “graza tras graza” (Xn 1,16) na contemplación. Co corazón baleiro de nós mesmos, vendo e, por tanto, recibindo esa gloria, facémonos un e entramos en plena e fonda comunión con Deus a través do Fillo: “A gloria que ti me deches, déillela a eles, para que sexan un coma nós somos un. Eu neles e ti en min, para que sexan completamente un” (Xn 17,22-23)⁴⁴.

YHWH desde o diluvio sentou no seu trono. O Deus que está sobre as augas poderosas (verso 3) está sentado, está entronizado, coma en Sal 104,1-3, sinal do seu dominio sobre o mal e mais da súa soberanía sobre a creación enteira, por iso é *rei desde a eternidade*. Fomos liberados das augas e o seu poder maléfico, como tamén sucedeu co pobo de Israel en Ex 14, ó atravesaren o mar Vermello da man poderosa do Señor⁴⁵. Igualmente o Mestre nazareno rescata os seus no medio do mar de Galilea (Mc 4,35-41 par) e polo seu poder á tempestade sucede a calma, dá *a vitoria ó seu pobo* e bendí *o seu pobo coa paz*. Coma no comezo do salmo o receptor é unha colectividade: alí *os fillos de Deus*, aquí *o seu pobo*, o pobo da alianza (porque é *seu*, da súa propiedade). O orante que invocaba 18 veces o nome do Señor e pedía unha aclamación ós fillos, recoñécese agora parte dunha comunidade, unha comunidade de agraciados, que reciben a chuvia-beizón do seu Señor. Aínda que o orante procure o encontro persoal con Cristo el só, no escondido da súa habitación, tras el, con el e nel percibe outros chamados que camiñan canda el.

A paixón de quen ora e vive en actitude contemplativa, comprendida coma intensidade e pasividade (ou pasividade activa, se se prefire), pode dar froitos de abondosa graza e paz mesmo na treboada e tras a treboada, cando o Misterio persoal, potente e envolto en gloria, agroma nun corazón acalmado e ben disposto, cando o Santo de Deus aparece.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO-SCHÖKEL, L., *Salmos I*, Estella 1992.
 APARICIO, Á., *Salmos*, Madrid 2004.
 BASEVI, C., “El Salmo 29. Algunas observaciones filológicas sobre el texto hebreo y griego”, en: *Scripta Theologica* 22 (1990/1) 13-47.
 BOTTERWECK, J. (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament* 1-15, Michigan 1974-2006.
 BROWN, R., *El Evangelio según Juan I-II*, Madrid 1999.
 CROSS, F. M., “Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament”, en: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 117 (1950) 19-21.

⁴⁴ Cf. F. JALICS, *Ejercicios de contemplación*, pp. 265-266.

⁴⁵ Cf. Á. APARICIO, *Salmos*, p. 100.

- CUNCHILLOS, J. L., *Estudio del salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Aportación al conocimiento de la Fe de Israel a su entrada en Canaán*, Valencia 1976.
- DAHOO, M., *Psalm I*, Nova York 1979.
- DAY, J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Londres 2002.
- FLOR SERRANO, G., *Los Salmos. Texto y comentario*, Madrid 1997⁵.
- GINSBURG, H. L., "A Phoenician Hymn in the Psalter", en: *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti*, Roma 1938, 472-476.
- JALICS, F., *Ejercicios de contemplación*, Salamanca 2017⁴.
- KASPER, W. (ed.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica I-II*, Barcelona 2011.
- KÖHLER, L. - BAUMGARTNER, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2000, CD-ROM Edition.
- KRAUS, H. J., *Los Salmos I*, Salamanca 1993.
- MARGULIS, B., "The Canaanite Origin of Psalm 29 Reconsidered", en: *Biblica* 51-3 (1970) 332-348.
- OLMO LETE, G. Del, *Mitos y Leyendas de Canaán*, Madrid 1981.
- PARDEE, D., "On Psalm 29: Structure and Meaning", en: P. Flint - P. Miller (eds.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden 2005, 153-181.
- PIKAZA, X., *Apocalipsis*, Estella 1999.
- PIKAZA, X., *Enséñanos a orar*, Estella 2023.
- RAD, G. Von, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976.
- SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según san Juan II*, Barcelona, 1980.
- VANNI, U., *Apocalipsis*, Estella 1998⁶.
- WOLFF, H., *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 749-782
ISSN: 0213-4357

SHIRLEY MACLAINE Y EL CAMINO DE SANTIAGO

LUIS SANTAMARÍA DEL RÍO

Red Iberoamericana de Estudio de las Sectas (RIES)

luis.santamaria@infories.org

SHIRLEY MACLAINE Y EL CAMINO DE SANTIAGO

RESUMEN: En 1994 la actriz norteamericana Shirley MacLaine, también conocida por ser un icono popular del movimiento *New Age*, hizo el Camino de Santiago, experiencia que narró en un libro publicado en el año 2000. En este trabajo, tras exponer brevemente el perfil espiritual de la autora, se analizan los temas principales que aparecen en el libro, y que suponen un proceso de una total resignificación del contenido cristiano de la peregrinación, dándole un sentido esotérico. El Camino acaba siendo una ruta para descubrir la naturaleza divina del ser humano (en clave panteísta) y las reencarnaciones anteriores, y una confirmación de las doctrinas esotéricas más difundidas en el mundo actual.

PALABRAS CLAVE: *Camino de Santiago. Peregrinación. Esoterismo. Nueva Era. Nueva religiosidad. Narrativa contemporánea. Autobiografías.*

SHIRLEY MACLAINE E O CAMIÑO DE SANTIAGO

RESUMO: En 1994, a actriz estadounidense Shirley MacLaine, tamén coñecida por ser unha icona popular do movemento *New Age*, percorreu o Camiño de Santiago, unha experiencia que relatou nun libro publicado no ano 2000. Neste traballo, tras expor brevemente o perfil espiritual de o autor, analízanse os principais temas que aparecen no libro, e que supoñen un proceso de total resignificación do contido cristián da peregrinación, dándolle un significado esotérico. O Camiño acaba sendo unha ruta para descubrir a natureza divina do ser humano (en clave panteísta) e reencarnacións anteriores, e unha confirmación das doutrinas esotéricas máis estendidas no mundo actual.

PALABRAS CLAVE: *Camiño de Santiago. Peregrinación. Esoterismo. New Age. Nova relixiosidade. Narrativa contemporánea. Autobiografías.*

SHIRLEY MACLAINE AND THE WAY OF ST. JAMES

ABSTRACT: In 1994 the American actress Shirley MacLaine, also known for being a popular icon of the New Age movement, walked the Way of St. James, an experience she narrated in a book published in 2000. In this work, after briefly outlining the author's spiritual profile, we analyse the main themes that appear in the book, which involve a process of a total resignification of the Christian content of the pilgrimage, giving it an esoteric meaning. The Way ends up being a route to discover the divine nature of the human being (in a pantheistic key) and previous reincarnations, and a confirmation of the most widespread esoteric doctrines in today's world.

KEYWORDS: *Way of St. James. Pilgrimage. Esotericism. New Age. New religiosity. Contemporary narrative. Autobiographies.*

Mirando al panorama de las revisiones contemporáneas del Camino de Santiago en la órbita de la Nueva Era (*New Age*), una de las que podemos considerar “biblias” de los peregrinos es la obra de la actriz norteamericana Shirley MacLaine (n. 1934) en torno al hecho jacobeo¹. Seguramente podamos decir que está a la altura del libro de Paulo Coelho (n. 1947)² en cuanto a su repercusión, sobre todo si nos referimos al contexto anglosajón, aunque hay estudios que reconocen su influencia a nivel global³. Se trata de una muestra muy clara de resignificación del Camino, tanto por el contenido de la obra como por el perfil espiritual de la autora, temas que son objeto de análisis pormenorizado en este trabajo. De hecho, junto con el escritor brasileño, es el ejemplo que se suele aportar a nivel mundial de versión esotérica de la ruta de peregrinación. Veamos, a modo de introducción, algunos casos recientes que prueban esta importancia.

Tiina Sepp, estudiosa estonia (en la Universidad de Tartu) del folklore de raigambre religiosa, después de pasar varios períodos haciendo el Camino de Santiago como peregrina y como hospitalera, entrevistando a un gran número de personas, afirma que “varios peregrinos con los que hablé habían leído el libro de MacLaine; casi todos al menos habían oído hablar de la novela

1 Cf. L. SANTAMARÍA DEL RÍO, “Nuevas formas de búsqueda en el Camino”, en Segundo L. Pérez – J. Fresno – A. De Cela (dirs.), *II Congreso Internacional de Acogida Cristiana y Nueva Evangelización en el Camino de Santiago. El apóstol Santiago y la búsqueda de Dios en el Camino*, Catedral de Santiago, Santiago de Compostela 2014, 61-78.

2 Cf. L. SANTAMARÍA DEL RÍO, “Paulo Coelho y el Camino de Santiago”, *Compostellatum* 59 (2014) 459-486.

3 Cf. M. Á. BELMONTE – M. KAŻMIERCZAK, “Faith and narrative: The secularization of the Way of St. James through literature”, en E. Alarcón Moreno – P. Roszak (eds.), *The way of saint James: renewing insights*, Eunsa, Pamplona 2017, 159-183; E. CHEMIN, “Producers of Meaning and the Ethics of Movement: Religion, Consumerism and Gender on the Road to Compostela”, en W. Jansen – C. Notermans (eds.), *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, Routledge, London 2016, 127-143; P. HEISER – C. KURRAT (eds.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, Lit, Münster 2014; D. LIENAU, “Grenzen des Machbaren. Was Pilgerwege erfolgreich macht”, *Zeitschrift für Tourismuswissenschaft* 6 (2013) 211-214; P. J. MARGRY, “To Be or not to Be... a Pilgrim. Spiritual Pluralism Along the Camino Finisterre and the Urge for the End”, en C. SÁNCHEZ-CARRETERO (ed.), *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre. Walking to the End of the World*, Springer, Cham 2015, 175-211; B. SERYCZYŃSKA, “Abraham czy Odyseusz – odkrywanie istoty pielgrzymowania”, en P. Roszak – F. Mróz – Ł. A. Mróz (eds.), *Duchowość i przestrzeń w kontekście Camino de Santiago*, Wydawnictwo Czuwajmy, Kraków 2018, 71-80.

de Coelho. Estos dos, y sin duda otros varios libros, han ayudado a crear la imagen del Camino como un trayecto esotérico y misterioso que transcurre a lo largo de campos de enigmática energía y donde ocurren eventos sobrenaturales a menudo⁴. Janneke Peelen y Willy Jansen, ambos de la Universidad Radboud de Nimega, señalan, desde su estudio de campo con peregrinos, que las obras de Paulo Coelho y Shirley MacLaine “se leen como preparación al viaje y proporcionan un marco para las expectativas, observaciones, experiencias e interpretaciones del mismo”⁵. Otro trabajo muy interesante de Alex Norman (de la Universidad de Sídney) indica incluso los porcentajes de los que considera los dos libros más influyentes en el Camino de Santiago: el 51 % de los peregrinos entrevistados por él había leído previamente la novela del brasileño, mientras que el 12 % había leído la obra de la actriz estadounidense⁶.

Esto no se queda en una constatación académica y de investigadores. También podemos encontrar más de un testimonio publicado de peregrinos que descubrieron la ruta gracias al libro de Shirley MacLaine. Así, por ejemplo, Jane V. Blanchard explica, en los prolegómenos de su guía de la ruta jacobea para mujeres, que “la primera vez que oí algo sobre esta peregrinación fue en los años 90, cuando leí el libro de Shirley MacLaine”⁷. Por otro lado, Geoff DalGLISH, una especie de nómada sincretista que ha elaborado una guía con sus múltiples peregrinaciones en los lugares más dispares del mundo, afirma en la misma que su fascinación por el Camino de Santiago le viene de su conocimiento de las obras de Coelho y MacLaine⁸. La referencia a la actriz es directa, también, en el caso de Mark Tullett, que cuando oye hablar de la peregrinación lo primero que hace es comprar por Internet el libro de Shirley MacLaine⁹.

En el relato que hace la también escritora norteamericana Rosemary Mahoney de su paso por diversas rutas y metas de peregrinación de todo el mundo (y de diversas religiones) dice que “Shirley MacLaine y el escritor brasileño Paulo Coelho han hecho el Camino precisamente para beneficiarse de esta energía [la de las estrellas], y ambos han escrito libros sobre ello”. Además, señala que la multiplicación de peregrinos debe algo a estos autores: “el libro de Coelho ha motivado a muchos brasileños que estaban aquí,

4 T. SEPP, “Stories of Santiago pilgrims: Tradition through creativity”, en M. Bowman – Ü. Valk (eds.), *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*, Equinox, Sheffield 2009, 301-327.

5 J. PEELEN – W. JANSEN, “Emotive Movement on the Road to Santiago de Compostela”, *Etnofoor* 20 (2017) 75-96.

6 Cf. A. NORMAN, “The Unexpected Real: Negotiating Fantasy and Reality on the Road to Santiago”, *Literature & Aesthetics* 19 (2009) 50-71.

7 J. V. BLANCHARD, *Women of the Way. Embracing the Camino*, Autor, Sarasota 2012, 7.

8 Cf. G. DALGLISH, *Lost and Found. From Racecar Driver to Pilgrim, from Soweto to Findhorn*, Findhorn Press, Forres 2012, 158-165.

9 Cf. M. TULLETT, *The Magic of The Camino*, Lulu, 2011, 15.

y la presencia de MacLaine ha atraído a otros”, e incluso afirma que, según un sacerdote pamplonés, la peregrina Σción de la norteamericana “es lo peor que le ha sucedido al Camino”¹⁰. Otra autora sitúa a la actriz en la máxima posición en una escala de famosos que han contribuido a la “popularización y desacralización del Camino”¹¹.

EL TRASFONDO ESPIRITUAL DE UNA ACTRIZ DE HOLLYWOOD

Shirley MacLean Beaty nació en Richmond (Virginia, EE.UU.) en 1934 y es mundialmente conocida en el mundo del cine y del espectáculo como actriz, bailarina y cantante. Su familia era de tradición bautista. De niña tenía la ilusión de ser bailarina, pero sus características físicas se lo dificultaban, así que se trasladó a Nueva York con la idea de trabajar como actriz en Broadway. Hermana mayor del también actor Warren Beatty, comenzó su carrera en el séptimo arte con un papel en *Pero... ¿quién mató a Harry?* (1955), dirigida por Alfred Hitchcock. En la década de los 60 protagonizó varias comedias románticas que la hicieron muy popular y fue nominada en varias ocasiones a los premios Oscar, aunque no logró ninguno de estos galardones hasta el año 1984, con la película *La fuerza del cariño* (James L. Brooks, 1983), además de ganar cinco Globos de Oro. Su filmografía abarca más de 50 títulos, y también ha trabajado en algunas producciones televisivas.

Más allá de este perfil profesional, MacLaine es bien conocida por su vida personal y su espiritualidad, divulgadas por ella misma tanto en algunos libros autobiográficos como en sus entrevistas y demás apariciones en los medios de comunicación. En cuanto a lo primero, en 1954 se casó con el productor cinematográfico Steve Parker, con quien tuvo una hija, Sachi Parker. Un matrimonio que duró, en la distancia y la infidelidad recíproca, hasta el divorcio que tuvo lugar en 1982. Ya en los años 60 la actriz empezó a involucrarse en la política y en el feminismo, lo que le llevó a tener relaciones amorosas con políticos de cierta importancia de varios países. En sus memorias reconoce sin rubor la diversidad de los hombres con los que tuvo estas relaciones, algunos de ellos casados. Sus romances no se limitaron al mundo de la política, sino que también los tuvo en su entorno profesional. Sin embargo, en la reseña biográfica que hace de ella una célebre sexóloga norteamericana

10 R. MAHONEY, *The Singular Pilgrim. Travels on Sacred Ground*, Houghton Mifflin, New York 2003, 113-114. Para comprobar algunos encuadres más académicos de la obra de MacLaine en el panorama de la nueva espiritualidad, cf. M. STAUSBERG, *Religion and Tourism. Crossroads, destinations and encounters*, Routledge, Abingdon 2011, 59-64.

11 N. L. FREY, *Pilgrim Stories. On and Off the Road to Santiago*, University of California Press, Berkeley 1998, 7.

escribe que MacLaine “asegura que no ha llegado a enamorarse de nadie en toda su vida y que aún está en vías de comprender su propio ser espiritual”¹².

Y es precisamente la dimensión espiritual la que ocupa una parte importante de sus múltiples autobiografías, que empezó a publicar en la década de los 80¹³. En esas obras, Shirley MacLaine ha ido desgranando su mundo exterior e interior —y entre ellas se encuentra el libro objeto principal de este estudio, al que se dedica el apartado posterior—. Al leerlas, puede verse su evolución vital y espiritual desde la propia perspectiva de la protagonista, algo que podría completarse con sus entrevistas y con alguna otra biografía parcial (como la escrita por su hija recientemente, que ha alcanzado una cierta difusión y en la que se muestra crítica con una madre distante con ella por su dedicación al mundo del espectáculo¹⁴).

Algunos estudiosos destacan el papel de Shirley MacLaine como portavoz de la Nueva Era, sobre todo en los años 80, considerándola la principal difusora norteamericana de esta espiritualidad esotérica contemporánea¹⁵. En su momento, la prensa se refirió a su propuesta como un “misticismo para las masas”¹⁶. A esto contribuyó el que la primera de sus autobiografías espirituales tuviera su versión televisiva, con una miniserie producida en 1987 con el mismo título (*Out on a limb*, aunque en el doblaje español se versionó como *Cita con los dioses*). Y, además, se convirtió en una guía espiritual, dirigiendo seminarios formativos que realizaba en diversas ciudades de los Estados Unidos, enseñando a la gente su propia versión de la *New Age* en la clave de descubrir el maestro interior, ya que siempre rechazó ser

12 S. HITE, “Shirley MacLaine, la ‘tontita con clase’”, *Magazine El Mundo*, 19/12/04.

13 Los libros más significativos a este respecto (aparte del que analizamos en este trabajo) son los siguientes: *Out on a limb*, Bantam Doubleday Dell, New York 1983; *Dancing in the light*, Bantam Books, New York 1986; *It's all in the playing*, Bantam Books, New York 1987; *Going within. A guide to inner transformation*, Bantam Books, New York 1990; *Dance while you can*, Bantam Books, New York 1991; *My lucky stars. A Hollywood memoir*, Bantam Books, New York 1995; *Out on a leash. Exploring the nature of reality and love*, Atria Books, New York 2003; *Sage-ing while age-ing*, Atria Books, New York 2007; *I'm over all that. And other confessions*, Atria Books, New York 2011; *What if... A lifetime of questions, speculations, reasonable guesses, and a few things I know for sure*, Atria Books, New York 2013.

14 Cf. S. PARKER – F. STROPPEL, *Lucky me. My life with –and without– my mom, Shirley MacLaine*, Gotham Books, New York 2013. En un comunicado hecho público con posterioridad, la actriz respondió a las acusaciones vertidas por su hija en este libro: “Estoy conmovida y triste por las declaraciones que mi hija ha hecho sobre mí y que son pura ficción”.

15 Cf. W. J. HANEGRAAFF, “New Age religion” en L. Woodhead – C. Partridge – H. Kawanami (eds.), *Religions in the modern world. Traditions and transformations*, Routledge, London 2002, 249-263. Por eso es habitual encontrarla citada en las obras que se acercan de forma crítica a las enseñanzas de la Nueva Era, cf. D. R. GROOTHUIS, *Unmasking the New Age*, InterVarsity Press, Downers Grove 1986; R. RHODES, *New Age Movement*, Zondervan, Grand Rapids 1995.

16 N. EASTON, “Shirley MacLaine’s Mysticism for the Masses: She’s the Super Saleswoman for a Fast-Growing New Age Movement”, *Los Angeles Times*, 6/09/87.

considerada gurú o maestra de nadie. Su propuesta siempre ha consistido en ayudar a despertar en las personas lo que había descubierto previamente en ella misma.

Aún no se ha elaborado un estudio sistemático que analice y ordene los diversos elementos que conforman la espiritualidad de Shirley MacLaine (aunque creemos que el presente estudio puede establecer un comienzo), y la lectura de sus obras de carácter autobiográfico muestra un amplio elenco de temas, muy representativos del movimiento *New Age*: centralidad del conocimiento, identificación del mal con la ignorancia, iluminación interior, sincronicidades, karma, reencarnación y conocimiento de las vidas pasadas, divinidad interna, ideas panteístas, revelaciones espirituales “canalizadas”, contacto con extraterrestres —que estarían atestiguados por la Biblia—, creación de la humanidad a manos de “los Elohim”, entrada de la Tierra en una quinta dimensión, cambio de conciencia planetaria, reactivación del ADN, autocuración, origen emocional o energético de la enfermedad, técnicas de meditación, canalización y trance, influencias del budismo y del chamanismo, ideas heterodoxas sobre Jesús y un largo etcétera.

Las siguientes afirmaciones de la actriz son muy representativas de su pensamiento: “Cada uno de nosotros contiene y alberga la chispa de Dios en su interior. [...] Empieza por el propio yo; reconoce al Dios interior, y el resultado será el reconocimiento, con tolerancia y amor, de que todos los demás también poseen a Dios en su interior. En otras palabras, cada uno de nosotros es una parte de Dios que experimenta la aventura de la vida”¹⁷. Dos décadas después, Shirley MacLaine escribía en la misma línea: “He llegado a comprender que formo parte de la red de Dios y de la luz, y que, si me dejo llevar y le dejo a Dios, seguiré el camino de mi propio destino. Soy responsable de mi vida y de mi destino porque me apunté a ellos antes de venir. Elegí a mis padres y a todos mis parientes para aprender algunas lecciones de vida cósmicas y espirituales”¹⁸.

Teniendo en cuenta esta concepción de lo divino de talante *New Age* —que veremos reflejada con todo detalle en el apartado siguiente al analizar su libro sobre el Camino de Santiago—, es fácil comprender su concepción del hecho religioso, ajena a toda tradición e institución: “Dejé la religión hace mucho tiempo. He superado todo eso de la religión y lo he hecho desde que junté mis experiencias con mi propio karma (recuerdos de vidas pasadas) con mi fuerte sentido de autorresponsabilidad”¹⁹. En otro libro más reciente ha llegado a afirmar que la religión no sería más que una versión más estrecha de la

17 S. MACLAINE, *Going within. A guide to inner transformation*, o.c., 108.

18 S. MACLAINE, *I'm over all that. And other confessions*, o.c., 37.

19 Ibid., 35.

espiritualidad²⁰. En el fondo, el hombre, entendido por la Nueva Era como un ser de naturaleza divina, sería autónomo y todopoderoso, capaz de generar la realidad: “Estamos literalmente hechos de la energía de Dios, de manera que podemos crear lo que queramos en la vida porque cada uno de nosotros está co-creando con la energía de Dios, la energía que hace el universo mismo”²¹.

UNA VISIÓN PECULIAR DEL CAMINO

En el año 2000 Shirley MacLaine publicó su libro *The Camino. A Journey of the Spirit*²², que fue traducido inmediatamente al español con el título de *El Camino. Un viaje espiritual*²³. En él refleja, con el mismo estilo de los libros comentados en el apartado anterior, la experiencia que vivió entre el 4 de junio y el 3 de julio de 1994, cuando recorrió a pie una parte del Camino Francés con sus 60 años de edad²⁴. Las críticas de la obra la sitúan en un muy modesto lugar, y al menos en España no ha tenido la repercusión que hemos visto en los ambientes angloparlantes²⁵.

Al comienzo de la obra MacLaine se autodefine como alguien espiritual, fuera de toda etiquetación confesional, por lo que así entiende la peregrinación a Compostela, y presenta su escrito de esta forma: “no he sido nunca una persona religiosa, sino que he optado por buscar la espiritualidad, así que lo que realmente me interesaba del Camino era la energía de las líneas Ley, al igual que el reto de recorrer por mí misma a pie 800 kilómetros” (9). También comenta algunas “señales” que le mostraron que tenía que hacer el Camino de Santiago y que la empujaron a ello. La primera fue una carta anónima que recibió en 1991 cuando se encontraba en Brasil. La segunda, otra misiva escrita precisamente por la misma mano, le llegó en el mismo lugar tres años después, y en ella se le decía “que si quería seguir escribiendo sobre el crecimiento espiritual, era imperativo que hiciese el Camino” (11).

20 Cf. S. MACLAINE, *What if... A lifetime of questions, speculations, reasonable guesses, and a few things I know for sure*, o.c., 47.

21 S. MACLAINE, *Going within. A guide to inner transformation*, o.c., 100.

22 Atria Books, New York 2000.

23 Plaza & Janés, Barcelona 2000. En este trabajo, sin embargo, se cita siempre –con el número de página entre paréntesis tras cada cita textual– una edición más reciente, de Faro, Madrid 2011.

24 Aparte de las noticias aparecidas en la prensa de todo el mundo en la época, su peregrinación quedó reseñada en algunas publicaciones previas a la aparición del libro de MacLaine, como N. L. FREY, *Pilgrim Stories. On and Off the Road to Santiago*, o.c., 8.

25 Por ejemplo, hemos llegado a leer que “quien busque en *El Camino* una interpretación de la religión, la historia o el arte que emanan de la primera gran vía de la cultura europea debe buscar en otro sitio. El libro lo constituyen más de 300 páginas de yo-mí-me-conmigo” (R. MARTÍNEZ DE RITUERTO, “El Camino’ de Shirley MacLaine”, *El País*, 16/05/00).

Después de todo lo visto hasta ahora, no hace falta aclarar que su concepción del Camino está totalmente enmarcada en la Nueva Era, y así habla de sus orígenes celtas y mitológicos, además de situar su meta en Finisterre. Es curioso cómo va más allá al referirse a “narraciones mitológicas de revelaciones cósmicas, presencias multidimensionales de gnomos, hadas y trolls” (12), algo que, como tendremos ocasión de comprobar más adelante, confirma su propia experiencia de peregrinación, a la que denomina “una experiencia mitológica e imaginativa” (14). Al menos reconoce que no hay pruebas de la existencia de la ruta antes de la Edad Media, pero sugiere su veracidad: “a pesar de que se decía que el Camino ya había sido escenario de peregrinaciones miles de años antes, no se ha hallado constatación de esos primeros viajes” (33).

Al igual que en el caso de Paulo Coelho, su trayecto por el Camino Francés supuso un antes y un después en su biografía. Ésa era, desde luego, su intención antes de emprenderlo: “me sentía preparada para una nueva comprensión que me impulsase para el resto de mi vida” (17). Y así constata el éxito de su empeño: “el Camino fue —y es— mi realidad, a la que aún me estoy adaptando. Mi espiritualidad y el viaje de mi alma a través del tiempo han supuesto el auténtico descubrimiento de mi capacidad para sentir mi alineamiento con lo Divino. Es un estado teopático de conciencia” (12).

El marco espiritual de Shirley MacLaine

Ya en la introducción del libro la autora deja clara su propia doctrina, antes incluso de referirse a lo concreto del Camino de Santiago. En el mismo comienzo nos encontramos con este resumen de su cosmovisión, muy significativo: “cada cual tiene sus propias creencias filosóficas y religiosas. El Espíritu es otra cosa. Por Espíritu, entiendo que todo lo que conocemos y entendemos que es físicamente tangible y que existe en las cinco dimensiones es, de hecho, la manifestación de una energía más sutil e invisible que existe de forma simultánea. El Espíritu vibra a una frecuencia más alta que la dimensión física y es la realidad superior. El Espíritu se manifiesta como vida a través de la forma” (5). También ella se considera con unas doctrinas propias peculiares, y así, cuando un hombre con el que se encuentra en la peregrinación le pregunta a Shirley si es católica, “le dije que no, que tenía un culto espiritual propio” (238), aunque en otro momento dice que “no me gusta que me vean como una gurú de la Nueva Era” (131).

Las alusiones a la energía serán algo familiar para el lector, ya que habla también de “una energía espiritual electromagnética sutil y superior” (5), y continúa diciendo: “así como el ser humano es el vehículo físico que permite a su Yo espiritual y multidimensional expresarse, la Tierra geológica es

el vehículo físico para que se manifiesten memorias antiguas y un Espíritu interior vivo” (5).

Otro núcleo doctrinal propio de la cosmovisión esotérica y que ha sido heredado por la Nueva Era es la teoría de que el pensamiento es creador, en una suerte de proceso mágico: “entendiendo que mi creencia crearía mi realidad, independientemente de lo que hubiera ocurrido en el transcurso del tiempo de la historia humana”, y reconoce a la vez que es una “sensación de optimismo infantil” (48). Tiene la convicción de que hay un saber oculto, accesible solamente al iniciado y que ella solamente barrunta al inicio de su peregrinación. De esta manera, dice que las iglesias que encuentra en el Camino “resonaban con secretos del pasado que yo sentía en sus muros” (55). También hay una alusión a la idea de sincronicidad, ya que “en cada momento había un recordatorio de las leyes de la causa y del efecto” (103).

Conviene recoger ya aquí, en el inicio del análisis, el concepto de espiritualidad que maneja MacLaine: “la espiritualidad es el verdadero descubrimiento de la capacidad de cada uno para sentir. Podría definirse como un estado teopático, y cuando tus emociones se alinean con lo Divino, entiendes mejor quién eres y se produce una revitalización de las verdades emocionales básicas” (74). Por otro lado, la centralidad del autoconocimiento es algo fundamental, y así lo explica ella: “si no comprendía y aceptaba lo que había dentro de mí como ser humano, nunca podría entender nada. El problema éramos nosotros en tanto que individuos. Si cada uno de nosotros comprendiese quién era, el mundo sería un lugar mucho más feliz” (141).

En un momento determinado del Camino aparece el arcoíris y ella, al respirar, hace que su consciencia se convierta en él. Y habla sobre los *chakras* —centros energéticos del ser humano según la antropología de las religiones orientales— en estos términos: “al contemplar los arcoíris volví a recordar que aquellos colores se correspondían exactamente con los colores interiores del sistema de chakras humano” (136). Así, ante el dolor y el cansancio que siente, “inhalé y visualicé cada color del arco iris fluyendo a través de mi propio sistema de chakras. En esos colores estaba todo lo que necesitaba. [...] Lentamente, el dolor fue remitiendo de mis piernas y mis pies” (136), y se ve a sí misma como flotando. Se desata una tormenta a continuación y afirma: “era plenamente feliz, siento una con todo lo que me rodeaba” (137). Esta fusión con la totalidad de lo real la veremos con más detalle en el apartado 2.5, en clave de autodivinización.

Con ocasión de otras experiencias retoma la doctrina de los centros energéticos humanos desde lo que afirman aquellos a los que considera maestros espirituales: “cuando has logrado entrar en sintonía con la cuarta dimensión de la realidad empiezas a ver las tonalidades divinas del lavanda y del violeta, que son los colores del chakra de la coronilla. [...] El violeta y el

lavanda se vuelven más discernibles cuando un ser humano comprende que la dimensión espiritual reside en todo lo que está vivo” (146).

Para terminar este repaso de algunas generalidades de los núcleos doctrinales de la Nueva Era que recoge la autora en las páginas de *El Camino*, cabe señalar su alusión al contacto con los muertos, cuando dice, tras contar las experiencias cercanas a la muerte de su propio padre y de su amiga Anna, que “no había visto ninguna luz, pero había mantenido conversaciones con personas que ya habían abandonado su cuerpo” (142).

El Camino de Santiago como ruta energética

En el apartado anterior hemos visto la importancia que tiene en la cosmovisión espiritual de MacLaine el concepto de “energía”, y por ello es fundamental su concepción del Camino de Santiago en este sentido. Ya al comienzo de la obra recoge cómo “se dice que el Camino se halla directamente bajo la Vía Láctea, y que sigue unas líneas Ley que reflejan la energía de los sistemas estelares ubicados sobre él” (8). Esto lo mezcla con el concepto de *prana* (término sánscrito que se refiere al éter, al aliento vital o a la esencia de la divinidad), que define como “la fuerza vital espiritual de la tierra”, y dice que “la fuerza vital es especialmente intensa a lo largo de las líneas de energía llamadas líneas Ley. Dichas líneas forman la estructura esencial del espíritu etérico de la tierra” (8).

La ruta jacobea, según esta explicación, está fuertemente vinculada a estas llamadas fuerzas Ley, cuya energía “emana a una frecuencia muy alta y, si es experimentada por una conciencia humana, le induce claridad en el pensamiento, memora y revelación” (8). Por ello, sigue explicando la autora, “la energía de las líneas Ley aumenta el ritmo de vibración de la materia etérica y de la materia densa que configuran el cerebro humano. El resultado de esta estimulación es una consciencia más lúcida y plena, y saca a la luz información previamente reprimida”. El resultado final en el ser humano es una ampliación de conciencia, una ascensión en el conocimiento, ya que “a través de esa energía uno se convierte en un ser más clarividente” (9).

En algunos momentos hasta parece que personaliza el Camino, lo convierte en una alteridad con la que dialoga y con la que, en último término, se funde. Así lo vemos, por ejemplo, cuando reflexiona con estas palabras: “mis pies recibirían energía de la propia tierra, y por esa razón es infinitamente mejor recorrer el Camino a pie que dentro de un vehículo. Recibiría mensajes de la ruta como si estuviese hablándome, hasta ser yo misma la ruta y toda su historia” (16). Lo mismo sucede con el bordón, tal como relata al encontrar un palo: “le pregunté que si quería caminar conmigo... y me dijo que sí. Arranqué un trozo de corteza que colgaba del palo y me hice su amiga” (47).

También el propio planeta parece cobrar conciencia, y así, en un momento difícil de la peregrinación comenta: “la propia tierra parecía poseer una inteligencia que prevenía de posibles resbalones. ¿Estaría la Madre Tierra tratando de ayudarme?” (49).

En un albergue alguien que da masajes en los pies —en una especie de ejercicio de reflexología podal— le explica que “la energía de las líneas Ley del Camino permeaba los meridianos de los pies y calaban en el sistema energético del cuerpo, lo cual hacía que el peregrino se sintiese pleno” (89). Además, ese hombre, después de contarle la actriz su experiencia del día, “me dijo que al final todo se aclararía. [...] Me aseguré que otras muchas personas tenían experiencias similares si estaban abiertas a la realidad de otras verdades dimensionales” (89). También le comenta que “nuestros antepasados lo utilizaban [el Camino de Santiago] para equilibrar lo masculino y lo femenino. ‘Cuando el yin y el yang se fusionan, alcanzas una comprensión divina de lo que eres en todas las dimensiones —me dijo—. Y por lo que respecta a los pies, nuestros ancestros solían recorrer el Camino descalzos porque sabían que a través de las plantas de los pies podían acceder al conocimiento del alma’. ¡La clave era el ‘alma-planta del pie!’” (89-90, jugando con las palabras inglesas homófonas *soul* [alma] y *sole* [planta del pie]).

En la misma línea escribe que “la sabiduría se representaba en aquello sobre lo que nos sosteníamos: nuestros pies. [...] Los pies absorbían energía de la sabiduría de la Madre Tierra y nos ponían en contacto con nuestro propio equilibrio” (122). A lo largo del trayecto hay más alusiones a este carácter energético de la peregrinación a Compostela, como cuando afirma: “yo podía sentir el campo de energía del Camino mientras iba de Belorado a Villafranca” (113).

Un ángel y un fraile medieval, sus guías en el Camino

Si en el caso de Paulo Coelho el protagonista del Camino de Santiago novelado contaba con la ayuda de un “guía espiritual” (llamado Petrus) a modo de iniciado en el saber oculto que acompaña al neófito en su camino esotérico, Shirley MacLaine cuenta desde el comienzo de su andadura con una ayuda más sobrenatural. Ella relata cómo, tras la aparición de la primera ampolla en la ruta, se pone una tirita y reza. Justo después “sentí que un leve estremecimiento me recorría la columna vertebral, y después una presencia pareció envolverme. Reconocí la ‘vibración’ de la presencia. Incluso tenía un nombre para ella. Era un ángel, y sentí que su nombre era Ariel. Realmente sentí que estaba siendo visitada por un ángel llamado Ariel, y que empezó a hablarme en mi cabeza” (35).

La autora da más detalles sobre esta compañía tan repentina y especial: “no podía saber si era masculino o femenino o ambas cosas a la vez, como un espíritu carente de género. ‘No temas a tu cuerpo físico —dijo—. Aprende a disfrutar al experimentarlo. Tu camino es para que aprendas eso. Conéctate con la experiencia y abandona tu orientación de alcanzar una meta. La meta es el camino’. Entonces la vibración pareció disiparse, como si el ángel se hubiese ido” (35). Y empieza a darle vueltas a lo que le acaba de ocurrir: “¿Ariel había sido yo hablándome a mí misma, o aquel ángel era lo que podríamos llamar una entidad autónoma? Entonces comprendí que daba igual. Todos éramos todos y todo, y todos y todo era nosotros... Puede ser un punto de vista místico y esotérico pero, en lo que a mí respecta, la voz no necesitaba de más investigaciones. La escucharía mientras me diese consejos buenos y razonables..., y si no estaba de acuerdo con lo que estaba diciendo, de todas maneras probablemente tampoco la oiría” (36), en un alarde de relativismo y medida personal de todas las cosas.

Junto con el ángel, el segundo personaje que lleva de la mano a MacLaine a lo largo del Camino de Santiago es el fraile que se aparece y le habla en sus sueños-visiones, y al que llama John el Escocés. Aparece tiempo después del ángel Ariel, y la actriz dice: “sabía que John el Escocés era mi verdadero guía a lo largo del Camino. Ya había hecho lo mismo por mí en el pasado” (116). Un acompañamiento superior que se ajusta a los principios esotéricos más básicos, tal como leemos en estas palabras del fraile: “debes aprender a aceptar que te guíen. Las coincidencias no existen. Todo es armonioso, ¿comprendes? Todo tiene un significado y sigue las leyes de la causa y el efecto” (169). A continuación, John le dice: “todo procede de tu interior” (169). Más adelante descubrirá otra encarnación anterior del fraile, árabe-lemuriana, como veremos después.

Por otra parte, el ángel Ariel y el fraile John no son sus únicos guías en la peregrinación. Según nos relata la actriz, en un momento difícil del Camino siente a su padre cerca de ella, y reflexiona así: “por supuesto que mi padre no estaba allí, pero sentí su energía. A su lado estaba mi madre. No decían nada. Simplemente me consolaron. Después sentí que me lanzaban hacia un sendero alternativo que apenas podía verse. Lo seguí. Me parecía que mis padres andaban junto a mí. Sentí que era la primera vez que volvían a juntarse desde que murieron. Sentí muy claramente que se habían reunido en el otro lado para guiarme” (133).

La crítica de la religión

A la autora no le parece suficiente su autopresentación como una persona espiritual y no religiosa, sino que aprovecha la ocasión que le brinda el libro para explicar las razones más externas de este hiato entre religión y

espiritualidad, en clave de crítica a las instituciones religiosas. Tras reconocer que muchos entienden el Camino de Santiago como algo religioso, MacLaine reflexiona: “pero veía cómo la Iglesia había intentado moldear a sus fieles según su perspectiva de la sociedad, escindiendo el dominio de los sentimientos de la espiritualidad individual, mientras se atribuía la superioridad espiritual. Entonces comprendí que el mundo de la dominación religiosa del pasado ha sido sustituido actualmente por un mundo científico que intenta zafarse del dominio espiritual y emocional del pasado a favor de un mundo de ‘hechos’ científicos y tecnológicos” (13). Es decir, que si antaño la religión fue la esclavizadora del ser humano, ahora ha venido a sustituirla la ciencia como nuevo paradigma de verdad. Sin embargo, desde su punto de vista tampoco esto es bueno para el hombre, ya que “sin el reconocimiento del viaje del alma en nuestro interior estamos perdidos y sólo somos una parte de lo que tendríamos que ser” (14).

La crítica no se limita al cristianismo y a las instituciones eclesiales (algo que desliza también muy sutilmente en algunos momentos aludiendo a sus sueños en los que es perseguida por soldados con una cruz, y cuyo sentido desvelará —y analizaremos— más tarde), sino que abarca todas las religiones. En un momento de la peregrinación dice, sin darle la mayor importancia aparentemente: “parecía que todas las religiones terrenas enseñaban que el sufrimiento era el estado natural de la humanidad” (35). En un determinado momento se refiere al Camino de Santiago como el lugar “donde había habido tantas matanzas en nombre de la conexión de la humanidad con Dios” (58), sin dar mayores explicaciones de esa afirmación tan radical y sin fundamento.

Después de dar su propia definición de espiritualidad (tal como hemos visto en el apartado 2.1), aprovecha para volver a su revisión crítica de la religión: “la religión trató de satisfacer esos anhelos moldeando las creencias y los comportamientos de las personas de forma que fuese aceptable para la sociedad. La religión intentó encadenar el dominio de los sentimientos humanos, y el resultado fueran personas que sólo son cascarones arquitectónicos. [...] La realidad siempre es cuestión de percepción individual. Estaba viendo que el propio Camino era una historia de facciones religiosas, cada una de las cuales afirmaba su superioridad espiritual” (74). Y vuelve a decir que la ciencia ha heredado de la Iglesia su papel de “carcelera de la espiritualidad”.

Cuando descubre sus identidades anteriores, como veremos más adelante, el fraile de su encarnación previa le explica que los perros que encontrará en Foncebadón son antiguos soldados cristianos que forzaban conversiones, reencarnados por eso en animales. También lo son los periodistas que la acosan por el Camino de Santiago. Por eso le dice: “los perros y la prensa se consideran amos de la verdad” (107). Este fenómeno se da de forma inversa cuando escribe que los sacerdotes que encuentra en el Camino fueron en otras vidas anteriores posaderos que difundían rumores y vendían objetos

religiosos a precios muy elevados. En otra jornada de su peregrinación emite más críticas contra la Iglesia y sus ministros, que se estarían aprovechando y sacando dinero de los pobres campesinos.

El encuentro de la propia divinidad interior

Al igual que en muchos otros autores, encontramos en Shirley MacLaine una referencia directa a la finalidad introspectiva y de auto-encuentro del Camino de Santiago. En la introducción, sin ir más lejos, afirma que la peregrinación “se hace con la intención de encontrar el más profundo significado espiritual del propio ser y de tomar decisiones sobre conflictos interiores. La energía del Camino era bien conocida por los pueblos de la antigüedad, quienes sabían que favorecería la introspección y el conocimiento de uno mismo” (11-12).

Sin embargo, la actriz estadounidense va más allá, en la línea del autoconocimiento de la Nueva Era, al descubrir su propia divinidad al hacer la peregrinación (o, más bien, al afirmar su creencia anterior, que ya iba en esta línea autodivinizadora). Es claro en una de las afirmaciones centrales del libro, que volvemos a citar: el Camino de Santiago supone para ella “el auténtico descubrimiento de mi capacidad para sentir mi alineamiento con lo Divino. Es un estado teopático de conciencia” (12). Poco más adelante afirma: “como seres humanos tenemos la obligación moral de buscar la alegría. Entonces estaremos alineados con lo Divino” (14). En otro momento escribe: “la humanidad tiene la obligación moral de buscar la felicidad sintiendo la Divinidad en el interior de cada uno. Creo que estaba haciendo el Camino para volver a sentirme humana” (75).

Extiende esta concepción gnóstica de la divinidad inherente al hombre a todos los peregrinos, y esto se observa claramente cuando escribe, hablando sobre la identidad y la historia del Camino: “la gente común, los santos y la realeza dejaban a un lado su estatus social y sus fronteras nacionales para rendir culto y encontrar lo divino en su interior a través del viaje a Santiago de Compostela” (32). En otro momento dice que los peregrinos antiguos “sólo buscaban al Dios que llevaban dentro” (153).

La propia divinización la expresa en otros momentos como una fusión del ser humano con la realidad entera. Así, por ejemplo, cuando va caminando recuerda una escena de su infancia en la que se detuvo a contemplar un jardín con flores. Se quedó absorta y “realmente sentí como si me hubiese fundido con las flores hasta que me convertí en ellas. Me convertí en la consciencia de las flores, sin las preocupaciones diarias de una niña de seis años. Ese momento quedó registrado en mi memoria como ejemplo de lo que podría ser la consciencia en la vida adulta si se lo permitía. Me hablaba de lo que yo había aprendido: que todos formamos parte de todo y viceversa”

(34). Esto lo especifica en otro episodio de su peregrinación cuando escribe, poniendo en boca del fraile altomedieval que se le aparece en sueños: “si uno no es capaz de sentir amor los animales, los pájaros, los peces o la brisa fresca que acaricia la piel, no conocerá nunca al Dios interior” (83).

El mismo fraile que se le aparece procedente del Medievo comparte con Shirley MacLaine una disertación sobre el *karma*, en la que aprovecha para decirle: “una gota de alegría [...] restaurará tu consciencia de Dios. Cuando seas consciente de las dinámicas energéticas de todas las cosas, comprenderás que Dios reside en todas las cosas. Esto, por lo tanto, es también la unificación de los chakras superiores e inferiores, el matrimonio interior de tu parte masculina y femenina, es decir, el Dios y la Diosa de tu interior” (109).

John el Escocés también le revela algo en la línea de lo ya apuntado en el apartado 2.1 sobre el pensamiento creador, algo propio de la Nueva Era: “tú creas tu propio sentido de la realidad a partir de lo que hay dentro de ti. [...] Creas el mundo que te rodea y las personas que hay en él, y creas tu mundo interior y las personas que hay en él. Llevas la energía de Dios dentro de ti y la usas para ser una cocreadora. [...] Por eso podemos afirmar que todos somos uno. Cada uno de nosotros es todos los demás” (169-170). Ella continúa la conversación extrañada, porque hay cosas que considera que tienen una realidad independiente de su propia persona, y el fraile le dice que el Camino de Santiago, las personas, su cuerpo, su dolor, su sufrimiento y su confusión “son lo que tú has creado para ti misma. [...] Incluso me has creado a mí para que te guíe” (170).

Entonces Shirley pregunta “qué es Dios”, y él le responde: “Dios es la energía llena de amor con la que creas” (170). De esta manera, “tu vida es el sueño que has creado. [...] Ten fe en la verdad de que ya posees todo el conocimiento. En esa verdad, sabes y eres una con Dios” (170). Poco después el fraile vuelve a decirle que Dios es una energía “percibida como una vibración de amor” (171). Y le explica: “si realmente estás sintonizada con la vibración del amor de Dios dentro de ti misma, siempre estarás a salvo, en paz y entregada a tu verdadero lugar” (171). Después de toda esta conversación, la actriz entra en un estado de relajación y de trance y se da cuenta esta vez de cómo deja de ser ella misma. “Deja de aferrarte a tu consciencia” (172), le dice John.

En la mitad de su experiencia de revelación fundamental —que será expuesta con todo detalle en el apartado siguiente— MacLaine escribe: “me di cuenta de que estaba levitando a un metro por encima de la fina esterilla del suelo. Sentía que John sonreía. Me sentí una con él. Me sentí una con la Deidad. Me sentí una conmigo misma. Era libre” (196). También se expresa en estos términos cuando le es revelada su condición andrógina originaria: “medité hasta sentir que mis siete chakras vibraban cada uno en su color. Percibí la vibración de mi propio espíritu hasta que sentí la luz de mi estado de

existencia áurico original. Me sentía próxima a mi estado divino y angelical” (215). Y de esta forma, el que actualmente seamos resultado de la división traumática del andrógino originario determina toda la realidad humana: “las canciones, la literatura, las novelas, los chistes, la religión y la búsqueda espiritual parecían estar motivadas por el deseo de encontrar y conectar con nuestra mitad perdida. [...] ¿Podía no tratarse en realidad de la búsqueda de una pareja sino de la reunificación con un espíritu equilibrado que reflejara la Energía Divina de la Deidad?” (228).

La revelación del origen de todo

Shirley MacLaine subraya en *El Camino* las “insospechadas revelaciones” de las que fue destinataria en su experiencia de peregrinación. Y el método por el que le llegan no es otro que el de los sueños-visión. La actriz considera que en sus sueños “mi subconsciente era manipulado por la superconsciencia con objeto de proporcionarme más pistas sobre quién soy. Mi consciencia superior estaba conectada a Dios (la fuente, la creación), y existía para recordarme (a mi consciente y mi subconsciente) que yo también era una totalidad de experiencia que estaba conectada a Dios” (58).

Gracias a estos sueños, y debido a su creencia en la reencarnación (que veremos con más detalle en el apartado 2.8), no sólo averigua sus identidades pasadas, sino que también llega a descubrir el origen de todo. Así, el fraile que se le aparece en algunos de sus sueños-visión le dice: “recuerda que el sendero te permite recordar quién eres. Eres el depósito de muchas experiencias a lo largo del sendero del tiempo. Y a medida que avanzas, a la vez entras en ellas, que es lo que tú denominarías retroceder en el tiempo. [...] Todos los caminos conducen al inicio” (87). El resto del Camino está salpicado de estas referencias al origen. Cuando reflexiona sobre su signo astrológico (Tauro), afirma: “yo quería experimentar la identidad primigenia después de haberme encarnado en el plano terrestre” (123).

Cuando escribe sobre Finisterre, tiempo antes de la experiencia de revelación fundamental, deja caer algunas alusiones a un mundo desconocido, que cobrarán todo su sentido después: “decían que el Camino terminaba en el límite del ‘mundo conocido’, en Finisterre. ¿Qué había terminado? ¿Hubo un mundo anterior a éste que se había terminado de alguna manera? ¿Estaría al final del Camino allí donde el océano Atlántico se encontraba con España en un lugar llamado Finisterre porque era algo más que el fin de las tierras? ¿Por qué las leyendas hablaban del ‘mundo conocido’? ¿Cuál había sido el mundo desconocido?” (163).

Y entonces llega el capítulo 15, en el que la autora comienza a presentar su revelación fundamental, en el que cuenta —junto con el capítulo 16— en

qué consistió su experiencia mística sublime en el Camino de Santiago, introducida por la visión de John el Escocés y la entrada en estado de trance: “mi corazón empezó a expandirse [...] Pude sentir una especie de nuevo palpitir que me hacía latir el alma dentro del pecho. Mi cuerpo parecía estar adaptándose a algo nuevo dentro de mí” (173). Entonces ve un símbolo: un triángulo con otros garabatos. El fraile medieval le dice: “la primera herida sufrida por la humanidad fue la separación física de Dios y del espíritu, que ocurrió cuando el alma entró en la masa. El primer acto del karma fue el miedo. [...] El triángulo constituye la trinidad, que significa el equilibrio de la mente, el cuerpo y el espíritu, o del Dios, la Diosa y el Niño. Representa el camino que lleva de vuelta a Dios. Cada espiral simboliza el equilibrio del yin y el yang, de lo masculino y lo femenino, en la mente, el cuerpo y el espíritu. Las energías se pliegan sobre sí mismas para dirigirse hacia el centro de la trinidad, que es Dios. A partir de ahora me referiré a Dios como la Deidad, porque esta palabra carece de género” (173-174).

El tono gnóstico ya se ha podido percibir en la primera afirmación sobre la separación, y veremos después cómo se acentúa. La lectura simbólica de la Trinidad y del propio ser de Dios es muy confusa. Y continúa el relato con una mezcla del relato del origen del Génesis con los planteamientos mitológicos del esoterismo clásico, teniendo en el centro la figura del andrógino primigenio: “en el primer paraíso sobre la tierra —siguió diciendo John—, los primeros humanos vivían en un estado de perfección. Es decir, las almas eran masculinas y femeninas. Esas almas concibieron una forma física dentro de la que fuera posible experimentar la inclusión simultánea de lo masculino y lo femenino: el andrógino, que era un reflejo perfecto de la naturaleza del alma. Cada ser humano vivía en un estado de androginia. Este periodo temporal fue conocido como Lemuria; mitológicamente, el Jardín del Edén. [...] La civilización lemuriana perduró durante muchos eones” (174).

Después “se dividieron. De la costilla de Adán, nació Eva. [...] Eso marcó el fin de la civilización lemuriana y el inicio de la civilización atlante. Ésta es la conexión que has estado buscando. Con el acto de la división sexual, que requirió eones de tiempo, la humanidad se encontró separada de su otra mitad. La nueva realidad de la separación engendró el miedo; miedo al aislamiento y a la soledad, y más alejamiento del equilibrio perfecto del alma, que reflejaba a la Deidad” (174-175). Shirley MacLaine dice que en este momento de la revelación “mi corazón empezó a expandirse todavía más” (175). Y se pone a ver colores y objetos en movimiento. Se le aparece una encarnación anterior de John el Escocés que le habla telepáticamente diciéndole: “bienvenida a nuestro hogar original” (176). Se trata de Lemuria, donde “vivimos en completa armonía con las propiedades moleculares de las plantas y los animales, y las nutrimos a través de la proyección mental igual que nos nutrimos los unos a los otros” (178).

Explica cómo es el continente de Lemuria y ofrece detalles curiosos como el siguiente, relativo a la alimentación: el mango, “digerido de forma adecuada, estimula los patrones mentales que permiten la proyección de la telepatía. Como nuestro propósito en la tierra es desarrollar al máximo la armonía mental, usamos el mango para que nos ayude a conseguirlo” (178). Además, una importante precisión de carácter antropológico: “la esperanza de vida de un individuo en Lemuria era incalculable porque el cuerpo físico, debido a sus propiedades armoniosas, era inmortal. No obstante, después de que las almas hubieran alcanzado un nivel de veteranía elevado, simplemente optaban por disolver el cuerpo físico para regresar al plano astral. La razón de su existencia era manifestar la armonía total en un plano físico, y una vez alcanzada esa meta, podían seguir adelante” (180).

La actriz continúa el discurso sobre esta etapa antigua de la humanidad, que no necesita mucho comentario: “la armonía se alcanzaba a través de la unidad, porque todas las cosas se afectaban unas a otras, siendo la unidad más alta la que te hacía uno con la Deidad, porque los lemurianos se habían dado cuenta de que la fuente más positiva y fiable de conocimiento era la mente cósmica” (180). La versión árabe-lemuriana de John el Escocés le dice: “nosotros creemos que la adquisición de conocimiento nos sintoniza con lo espiritual. [...] Tenemos lo que tú llamarías ceremonias religiosas, las cuales sirven a dos propósitos: expresar nuestra adoración silenciosa a la Deidad y difundir el conocimiento entre nosotros” (181). Aunque no queda claro cómo pueden darse estas distinciones, ya que “no podemos dividir nuestro pensamiento en pensamientos separados. Es como si fuéramos una sola mente. Intentamos alcanzar la armonía total de todos los individuos” (182). Incluso se dice que “usamos acordes musicales para la curación” (184).

Después de todas estas consideraciones sobre Lemuria, que no son más que una introducción a la revelación del inicio de todo lo que existe, se da un paso atrás en el tiempo y viene el relato de la Creación desde la peculiar visión de MacLaine, que comienza así: “en el principio había una consciencia, un Espíritu, una Fuerza, una entidad única. En el interior de esa entidad estaba albergada la energía que posteriormente uniría a todas las cosas, toda la vida, todo pensamiento, todas las acciones, todo de todo... y lo haría uno. Debido a su soledad, el Espíritu Único empezó a moverse en su interior. Y dio origen a grandes prodigios y creaciones” (186). Habla, pues, de un único principio del que procede todo por una suerte de emanación: “la materia pura y el Espíritu puro interactuaron conforme nacía el cosmos. [...] Y sin embargo seguía existiendo un único Espíritu, una sola energía. [...] El Vacío Cósmico de la nada se volvió activo. El Gran Pensamiento había actuado. La Deidad se movió durante siete grandes períodos, y después del séptimo período, la Deidad descansó” (186-187).

Continúa así el relato de los orígenes, en un segundo momento tras la creación: “el universo nuevo era estable y armonioso. Había armonía total, paz total, pero faltaba algo. En el interior del Gran Espíritu había silencio, reinaba la soledad dentro de su Unicidad. [...] La Deidad tuvo la necesidad de sentirse a sí misma desde su interior. Tuvo la necesidad de sentirse no-vacía” (187). Entonces decide crear la vida, para no estar solo. “Y así nacieron almas individuales en un estado de perfección y esencia divinas. Billones de almas fueron hechas a la imagen divina de la Deidad [...]. El Gran Espíritu creó a las parejas para que fueran compañeras-de-alma. Cada individuo de la pareja fue creado masculino y femenino a la vez, y por ello estaba completo en sí mismo. Cada alma albergaba los dos sexos combinados [...]. Por ello fueron creados a pares y fueron unidos desde el principio de los tiempos con el propósito de que siguieran estando unidos por toda la eternidad” (187-188).

Esas almas evolucionaron durante miles de millones de años “y la Deidad les encomendó ser cocreadoras de la vida física” (188) en la tierra y en otros planetas. “Algunas permanecieron en el estado divino, sirviendo únicamente a la voluntad del Gran Espíritu, entre ellas las almas llamadas Miguel, Ariel, Rafael y Gabriel. [...] Los arcángeles custodiaban las almas que habían sido encomendadas a la tierra” (189). Así han hecho su aparición los ángeles, que no son más que otras almas, con lo que se identifica en el fondo a los seres humanos con las criaturas angélicas, sin distinción cualitativa alguna.

Es en este momento en el que llega la caída original, que sucedió después de que en la tierra “las almas de la luz empezaron a crear vida” (190). Debido a esto, poco más adelante, ejerciendo el libre albedrío que les había concedido la Deidad, “se enamoraron de sus propias creaciones. Crearon con todas las energías universales divinas que tenían a su disposición” (191), como jugando o experimentando. “Así se volvieron rebeldes en la naturaleza, acercándose cada vez más a sus obras físicas y alejándose progresivamente de la Deidad Divina. [...] Esa fue la pérdida de la gracia original” (191-192). A continuación, la autora explica que “esto también es lo que se dio a conocer como la rebelión de Lucifer o la influencia luciferina” (192). De esta manera, y distanciándose de la tradición judeocristiana, “el concepto del mal era el acto de alejarse de la Deidad por propia voluntad. La influencia luciferina no procedía de un ser maligno, sino que fue un error colectivo llevado a cabo por las almas originales que olvidaron que habían sido creadas para servir a la Deidad mediante el amor divino hacia todas las cosas” (192).

Entonces, como consecuencia, “las almas recién encarnadas, atrapadas en el aspecto físico de las formas animales, empezaron a luchar y a matarse entre ellas causándose terribles dolores. [...] Aquellos seres eran los ángeles caídos” (193). Ya están aquí los demonios, que faltaban en esta historia. Y debido a todo este proceso de creación y caída posterior, tanto en la tierra como en los otros mundos “la tarea del alma de cada individuo era recordar

su propia naturaleza Divina y regresar a ella” (193). Como hubo que acabar con esta situación, los arcángeles retiraron la fuerza vital de algunos seres vivos, como los dinosaurios, provocando su extinción. Entonces “tenía que haber un vehículo para la redención de sus almas en el plano físico. Y así, a partir del polvo crearon una nueva criatura que evolucionaría hasta dar origen a la humanidad: el primate. [...] De esta forma los primates inferiores se convirtieron en el vehículo original para la evolución del hombre y su regreso a la Deidad, el primer paso para la redención” (194).

Parece que con el ciclo creación-caída-perspectiva de redención y con los diversos personajes implicados (Deidad, ángeles, demonios, primates como seres humanos en potencia) ya está el cuadro terminado. Pero no es así. En este momento es cuando, viendo que la evolución sería muy lenta de forma natural, entran en acción los extraterrestres (aunque no se sabe de dónde salen). Éstos “trataron de acelerar el proceso evolutivo. [...] Comenzaron a distribuir su regalo, por el que contribuían a la aceleración del patrón evolutivo usando tecnología de cristales e ingeniería genética y se cruzaron con los primates, tanto física como psíquicamente. Este proceso fue realmente el eslabón perdido en la progresión evolutiva del planeta. Como resultado de las influencias físicas y psíquicas, de pronto el hombre apareció sin ninguna conexión intermedia aparente con los primates que lo habían precedido. Como resultado de la contribución extraterrestre, las almas fueron devueltas a la consciencia de forma brusca y desconcertante” (195).

Continúan las consideraciones antropológicas (con una indudable impronta teosófica), que sorprenden de forma progresiva: al principio “la divinidad del alma moldeaba al cuerpo físico dándole una forma que reflejaba esa misma alma divina recién despertada” (195). Ésta es la raza adámica. Después de una evolución de millones de años, “con la ayuda de una segunda oleada de extraterrestres nació la cuna de la primera civilización floreciente del hombre. Se la conoció con el nombre de Lemuria, y era a la que se refería la Biblia como el Jardín del Edén. El vehículo para regresar a lo Divino pasó a ser el humano lemuriano” (196). Entonces es cuando destaca una colonia muy avanzada de lemurianos: la Atlántida. Sus habitantes se van distanciando de la madre Lemuria, cautivados por la tecnología extraterrestre. Y entonces algunos difunden esto en Lemuria, provocando confusión, lo que equivaldría al pecado original, consistente sobre todo en el egoísmo. Así es como se destruyó la armonía, considerándose unos superiores a otros.

Shirley MacLaine dice recordar algo de todo este proceso primigenio, y por eso escribe: “sabía que estuve allí cuando pasó y sentí que el hundimiento de Lemuria había desencadenado una reacción kármica personal en mi propia vida que tendría que ir desentrañando hasta que la entendiera” (200). Así termina el capítulo 15 del libro, y pasa al siguiente, en el que la autora irá comprendiendo su especial implicación en los orígenes de la humanidad. De

hecho, afirma que “yo no era quien creía ser. Estaba aprendiendo quién fui antes de que fuese yo” (205), y añade que “mi alma ya había sido consumida” (206). Asegura que cambia su perspectiva de la realidad. Mirando al cielo por la noche se pregunta: “¿qué estarían haciendo los seres de otras estrellas en ese preciso instante? ¿Observaban la tierra? ¿Estarían influyéndome de alguna forma telepática?” (206).

Paso siguiente: la contemplación de sí misma. Unos días después de su primera gran revelación, la autora vuelve en su sueño-visión a estar con John el Escocés en el Templo de Aprendizaje de Lemuria, y allí “miré mi cuerpo mientras me desnudaba. Y comprobé perpleja que yo también esa andrógino, un ser con genitales andróginos” (210). El fraile le dice: “todas las almas eran y son andróginas, y están en un estado puro de divinidad” (210). Shirley ve morir a continuación un alma andrógina tras dar a luz, y John le explica seguidamente: “hija, este ser era tu alma gemela —me dijo—, y tenía un defecto kármico que debía ser resuelto en el estado Divino” (211). Esta alma muerta no es otra que el personaje Carlomagno (+814) – Olof Palme (1927-1986), lo que justifica que en las sucesivas reencarnaciones la protagonista del libro haya tenido una relación sexual con él-ellos, como analizaremos más adelante.

Luego se encuentra de misión en la Atlántida y está con un hombre que en otra encarnación será su padre. Cuenta todo el proceso por el que su ser es separado en dos, en un ser masculino y otro femenino. “A pesar de estar en un estado de sueño-meditación, sentí una fuerte punzada de alienación, una sensación de ansiedad y de pérdida” (225). Después dice: “sentí que me estaba perdiendo a mí misma y a mi identidad” (225). Al acabar, afirma: “se completó así el nacimiento de Eva a partir de la costilla de Adán” (226). Y aclara también que “todo el experimento genético requirió cientos o miles de años” (227), con una asombrosa imprecisión cronológica. Desde entonces, esto determina toda la realidad, tal como hemos visto explicado en el apartado anterior sobre la autodivinización: “todo lo que cada una de nuestras almas había experimentado a lo largo de millones de años estaba contenido en nuestra memoria genética. Hemos sido a la vez masculinos y femeninos, porque en los inicios éramos un reflejo del alma cuya esencia divina contenía ambos sexos” (228).

Después de una larga reflexión sobre la sexualidad —que abordaremos en el apartado siguiente—, la autora explica cómo se perdió la armonía en ese mundo originario, tras la división sexual, y escribe: “vi morir a Lemuria. Vi morir a mi maestro. Y con un último acto de autodestrucción kármica, me suicidé” (260). Y añade a continuación: “pero mi suicidio fue algo más que un simple suicidio. Proyecté mi alma al plano astral y dejé mi nuevo cuerpo atrás, quedando intacto el cordón de plata de conexión cuerpo-alma” (260). Sin embargo, queriendo seguir a su maestro, que ascendía, “cometí así un suicidio

astral” (261), cortando ese cordón, y “me convertí en un espíritu andrógino” (261). El arcángel Ariel le dice después: “cuando aprendáis a amar a la Deidad Divina con todo vuestro corazón y con toda vuestra mente, y améis a vuestro prójimo como a vosotros mismos, generaréis en vosotros y en los demás la energía telepática que os posibilitará sanar y proteger vuestra consciencia colectiva de cualquier mal. Pues el alma es la que genera todo. El alma genera el entorno natural. El alma lo es todo. Tienes que llegar a ser lo que eres en realidad: un alma divina encarnada en un cuerpo” (262).

Después de esta experiencia de revelación primordial, Shirley MacLaine recapitula todo lo vivido y descubierto, que se convierte en lo principal de su Camino de Santiago: “de alguna manera sabía que mi viaje empezaría al final de este viaje” (269). Señala que lo que ha conocido en su peregrinación es la Verdad con mayúscula, y lo hace con una expresión que parece alejada de todo dogmatismo, pero que no deja lugar a dudas sobre su convicción de veracidad plena: “¿no sería gracioso descubrir que mis sueños-visiones no eran fruto de mi imaginación, sino que en realidad eran la Gran Verdad? [...] ¿Y si las auténticas respuestas estaban dentro de cada alma individual, que se resistía a buscar en su interior por miedo a ser considerada egoísta? [...] En mi introspección me había revelado a mí misma unas cuantas verdades que antes no hubiese podido imaginar” (270). Por eso al final de la ruta, al cumplir con la tradición de los peregrinos y abrazar la imagen que preside la Catedral compostelana, “agradecí al apóstol Santiago el haberme inspirado a hacer la peregrinación” (274).

Mirando desde el avión que la lleva a Madrid, MacLaine piensa: “sí, pensé, había recorrido el Camino para entender todo lo que éramos capaces de hacer como seres humanos: en un extremo, el esplendor espiritual y en el otro, la fragmentación destructiva de nuestras almas. ¿Estaríamos repitiendo los mismos dramas hoy en día porque no nos acordamos de dónde venimos? [...] ¿Estarían teniendo otros peregrinos viajes interiores que alteraban tanto sus mentes como para no poder compartirlas con los demás? ¿Existían los albergues como necesarios lugares de cobijo y asilo a causa de lo que los peregrinos podían estar experimentando en su interior?” (278). Y añade, desde su propia vivencia: “sí, yo había andado hacia esos mundos desconocidos, en busca de quién era y quién había sido entonces” (279).

Continúa haciendo su propia teología, al recapitular su peregrinación, cuando dice en las últimas páginas del libro: “seguíamos sin entender que nuestra alma tenía una conexión fundamental con el Espíritu del Gran Dios-Diosa, la primera palabra, el origen de Todo” (280). Y así resume su convicción: “sé que tengo un alma, y que sabe más de lo que actualmente puedo comprender con mi mente” (282). Después afirma: “la madre tierra es nuestro vínculo con lo que somos, por nuestra condición de hijos espirituales suyos. Y como habitantes suyos, nuestra armonía y nuestro equilibrio asegurarán el

suyo” (283). También señala: “procedemos de lo Divino, y creamos con esa energía imaginativa hasta que volvemos a Ello. Vida tras vida” (284). Al final reitera, con una interpelación directa al lector: “cada uno de nosotros crea todo. Y una vez más, la ausencia de pruebas sobre algo no prueba su inexistencia. Plantéatelo” (285).

El papel de la sexualidad

La sexualidad es un elemento importante en el discurso de Shirley MacLaine. Algo acabamos de ver en su “recuerdo” del origen de nuestro mundo, concretamente sobre la androginia como condición de todo ser humano. John el Escocés le dice a la actriz, tras el descubrimiento en la antigua Lemuria de su verdadera identidad que funde lo masculino y lo femenino: “¿te das cuenta de que la identidad sexual resulta irrelevante en términos espirituales? El cuerpo tiene tan poca importancia en relación con el amor como en relación a la muerte. Lo único importante es el contexto espiritual” (212-213), una afirmación que se alinea perfectamente con el dualismo gnóstico clásico, que relega la corporalidad a un plano muy inferior a lo espiritual.

Lo sexual no se reduce a eso en *El Camino*, sino que atraviesa el relato de forma transversal. Ya antes de emprender su peregrinación, la autora cuenta que tiene una especie de visión (ella explica que manifestó algo que le preocupaba y se hizo real durante un tiempo determinado) “para advertirme de que el Camino era femenino y, como resultado de ello, la sexualidad humana aparecería en él” (21). En la primera noche que pasa en un albergue sueña con todos los hombres que ha conocido, como una catarsis de sus relaciones sentimentales anteriores, “y ahora estaba lista para manejar de otra forma mi sexualidad” (38). Y añade: “pude percibir en cada caso que ninguno de los dos estaba completo. Ambos estábamos buscando que el otro llenase nuestro vacío, en vez de celebrar la plenitud que teníamos en nosotros mismos” (38). Observamos ya adelantado en el inicio de la peregrinación el convencimiento de la androginia que, como hemos analizado en el apartado anterior, es un punto clave en su sistema doctrinal.

Tiene la oportunidad de acostarse con un voluntario del Camino de Santiago que acaba de conocer, pero no lo hace. “Algo había cambiado en mí desde que mi espiritualidad se había manifestado físicamente en mi vida. Ahora podía sentir ‘energía’, y era algo más que hormonas activadas. Ansiaba ‘fundirme’ con otra persona, no sólo tener relaciones sexuales” (42). Mirando a su propia historia observa que “cada atracción también estuvo basada en algún tipo de reconocimiento a nivel de almas” (42), más allá de lo puramente hormonal. Adelanta ya entonces, en su primera noche de peregrinación, que el mito de que las almas vuelven a encontrarse ha visto que es real.

Volviendo a la experiencia de revelación del origen de todo, la tercera parte del sueño-visión que traslada a MacLaine a la antigüedad se centra principalmente en lo sexual como expresión de la propia divinidad. Es curioso leer cómo cuenta que en su vuelta a la pirámide de cristal de la Atlántida, tras su división sexual, descubre que ella era un varón. Junto a ella ve a su alma gemela, reencarnada en su otra mitad femenina, y que más tarde sería Carlomagno y Olof Palme sucesivamente, tal como hemos visto. Y entonces es cuando comienza el “programa de ajuste sexual. [...] Lo que llegaría a ser conocido como ejercicios tántricos” (243). Y detalla: “mediante el emparejamiento sexual los hijos del alma podrían crecer y multiplicarse, proporcionando así a la Deidad más entidades que dieran testimonio de ella y, de esa manera, sentirse plenas y progresar en su propia lucha hacia la divinidad” (243).

Subraya una y otra vez la vinculación entre lo sexual y el descubrimiento de la esencia divina de cada ser humano: “la sexualidad debía ser un diálogo —telepático, hormonal, espiritual— entre dos seres a través de los siete chakras (que eran los centros y los órganos de energía del alma) y a través de todos los sentidos físicos y mentales, con el objeto de causar la intimidad. La sexualidad iba a ser el lenguaje para el resurgimiento de las almas. [...] Nos dijeron que la sexualidad era una vía de acercamiento a la Deidad, porque al estar íntimamente unidos a otro ser humano, nos encontramos más cerca de lo Divino, puesto que esa otra persona era otra parte de lo Divino” (244). En este proceso sexual “compartir la adoración por un igual nos hacía sentir lo divino” (249).

Continúa en esta línea al relatar de forma espiritual un encuentro sexual en la Atlántida con su alma gemela: “llegamos incluso a ver las chispas de energía creadas por nuestros mutuos orgasmos. Sentimos que nuestras chispas tocaban lo Divino. Nos sentimos fusionados espiritual y físicamente. Cada uno derramó vida en el otro y alcanzamos una especie de divinidad” (250). Explica entonces, a la luz de este recuerdo primordial, que hay “dos motivaciones básicas que harían progresar a la raza humana. Una sería la necesidad de que cada persona encontrase en otra la contraparte de su yo andrógino original. La segunda sería la búsqueda del compañero-de-alma de su creación original en espíritu. Entonces, y sólo entonces, podría uno volver al Creador y alcanzar la unificación, regresando así a nuestra divinidad original” (252-253).

Pero después de esto, en el continente mítico de la Atlántida, real para la autora, “comenzamos a olvidar nuestra identidad espiritual. [...] Perdimos el contacto con nuestras verdaderas almas andróginas y nuestro yo espiritual” (253-254). El resultado fue el fracaso, ya que “nos dejamos seducir sensualmente por lo físico y abandonamos nuestros orígenes divinos” (254). Y la actriz añade: “el trauma de la pérdida de nuestra espiritualidad causó el abandono de la conexión con Dios y con nuestra esencia divina” (255). La consecuencia posterior, en la misma línea, es que “al perder el contacto con

el Creador, con nuestra propia divinidad y con la tarea de espiritualización, sufrimos profundos conflictos emocionales. [...] Y en vez de reconocer y respetar la divinidad del otro y la divinidad en nosotros mismos, nos centramos en nuestros conflictos y diferencias” (256). Así, reconoce MacLaine, “me olvidé de que mi propósito era hacer evolucionar la divinidad que había en mí” (257).

La reencarnación

Sin duda alguna, el tema de la reencarnación y sus implicaciones concretas en la vida de Shirley MacLaine y en su peregrinación a Compostela es el que, unido a la “revelación” ya analizada del origen de la humanidad, más sorprende a los lectores que abren el libro sin conocer el perfil espiritual de su autora, reconocida sobre todo por su faceta artística. De hecho, en un momento concreto de la ruta explica: “mi Camino estaba suponiendo una comprensión espiritual y la resolución de un largo y arduo peregrinaje hacia el pasado” (233). Y por eso dice después de la experiencia de descubrimiento del origen de todo: “el Camino parecía ser una meditación andada sobre lo que ya había aprendido internamente. Yo sabía que significaría el final de una gran parte de mi vida y el inicio de una nueva” (236-237). Esta alusión continua al pasado y a la regresión nos pone en la línea de la doctrina de la transmigración de las almas.

No hay que pasar muchas páginas para encontrar la primera referencia a esta creencia: “siempre he sentido pura nostalgia hacia el pensamiento de que la experiencia de la vida es más de lo que creemos hoy en día. No me gusta usar el término reencarnación porque está demasiado cargado de prejuicios religiosos y de percepción. Ni siquiera estoy segura de que una experiencia pasada tuviera lugar en el ‘pasado’. [...] Yo sentía cosas que podían haber ocurrido en el ‘pasado’, pero que estaban vivas ahora, como si existiese un mundo paralelo en el que distintos hechos ocurrieran simultáneamente” (56). Y comenta experiencias que ha tenido desde niña acerca de recuerdos o reapariciones de cosas que ya había vivido siglos atrás.

Mientras va caminando reflexiona sobre el tiempo y su simultaneidad, alimentando esta concepción cíclica que trae consigo necesariamente la creencia en la reencarnación: “para mí, el pasado y el futuro eran parte de mi ahora. [...] Yo sentía que el tiempo existía en mí, en vez de existir yo en el tiempo. Mientras recorría el Camino, me pregunté por qué había venido a hacerlo. ¿Estaba regresando temporalmente a una época que ya existía en mí? Sí, pensé. Ya he estado aquí” (59). Y dice poco después: “de alguna manera sentí que la energía de la ruta me hablaba mientras caminaba” (60), y explica cómo se le va desvelando quién fue en otra vida anterior, según lo que sueña: una joven árabe que tiene el don de curar. Todo esto lo ve mientras

anda: “caminaba sumida en una especie de meditación onírica” (61). Y cuando Anna, su compañera y guía espiritual, se despide de ella en Pamplona, le dice: “el Camino te mostrará el pasado y el futuro hasta que comprendas quién eres ahora” (63).

Uno de los momentos fundamentales del libro es cuando Shirley MacLaine descubre quién ha sido en una de sus vidas anteriores, concretamente en el siglo VIII. Lo hace, como ya se ha dicho, a través de un sueño, en el que se da cuenta de que fue amante de Carlomagno y de él engendró tres hijos bastardos. En su discurso explicativo del sueño aparecen unidos el sincretismo y la lectura simbólica del Camino de Santiago y de la mima figura del apóstol: “no conozco la verdad, pero sí sé que el Corán y la Cábala representan la misma verdad. Soy sanadora con hierbas. Respeto la cruz. [...] ¿Y por qué los cristianos buscan los restos del apóstol Santiago, si era judío? Este Camino es un viaje del cuerpo que anhela unirse con su espíritu, y no separarse de él, como ocurre con Santiago y su cabeza” (77).

Cuando llega a la mitad del Camino sus sueños-visiones se vuelven más intensos, según explica, y en uno de ellos, en el que está reviviendo su existencia anterior de amante mora de Carlomagno, descubre que el emperador de Occidente se había reencarnado en la época actual en Olof Palme, primer ministro de Suecia, con quien Shirley MacLaine tuvo una relación amorosa que cuenta en *Out on a limb* (aunque entonces ocultó al personaje real, que aún vivía, enmascarándolo como un político laborista británico). Aplicándole su principio de sincronicidad, ya citado antes, explica cómo el empeño laicista de Palme al suprimir la oración matinal escolar “acabó con la meditación simultánea colectiva de todos los niños suecos” (103). Y dice después: “también era ateo. ¿Se habría separado de la Fuente Divina y habría sufrido sus consecuencias?” (103-104).

Cuando llega el momento de reflexionar sobre la muerte —cosa que hace también en su libro Paulo Coelho— introduce, como no podía ser de otra manera, el tema de la transmigración de las almas. Contempla la muerte como una posibilidad en la experiencia de la peregrinación y escribe: “yo había hecho las paces con la idea de morir, antes de empezar la peregrinación. [...] Aunque abandonase mi cuerpo, no me moriría. [...] ¿Morir era sólo pasar a otro estado del ser hasta que decidiera volver a nacer? Eso era justo lo que yo creía” (96). Poco más adelante continúa diciendo: “yo sabía en mi corazón que era un ser-alma que estaba teniendo una experiencia física, no un ser fundamentalmente físico cuya alma moriría en el momento de la ‘muerte’. Eso lo sabía. ¿Por qué, antes de mi búsqueda espiritual, me consideraba una criatura fundamentalmente física? Porque la religión cristiana me lo enseñó así. Mi religión afirmaba que las almas no tenían existencia previa. Si mi alma no existía de forma independiente a mi forma física, entonces, según la religión cristiana, mi perspectiva humana estaba atrapada en mi identidad física. Yo

había nacido como criatura física y luchaba por convertirme en una espiritual, en vez de reconocer mi verdadera naturaleza, que era que de entrada, yo soy fundamentalmente un alma, y que había optado por tener una experiencia en el mundo físico. Mi religión también decía que mi alma y mi cuerpo se reunirían después de la resurrección y que por lo tanto, yo no estaba completa sin el aspecto físico” (96-97).

Unidos al concepto de reencarnación están otros dos elementos doctrinales propios de la asunción que hace la Nueva Era de teorías orientales dándoles una nueva significación: el *karma* y la evolución progresiva. Lee-mos: “¿era todo el sufrimiento del mundo el resultado del karma que la raza humana se había infligido a sí misma? Esa podría ser la razón por la que necesitamos llegar a nuestro interior para descubrir nuestra verdadera identidad a lo largo del tiempo. Cuando conocemos quiénes somos, conocemos las penas y las alegrías propias. Y al admitirlas, podemos aflojar las ataduras del karma y seguir evolucionando” (108).

La autora reafirma su convicción de la verdad de la transmigración de las almas basándose sobre todo en su propia experiencia, en el recorrido espiritual que ha realizado: “si mi viaje interior me revelaba que yo había sido muchas personas en muchas épocas distintas, así era. Así al menos dispondría del equipo necesario para evaluar cómo cumplir el destino personal para el que yo había nacido” (111). Y ofrece un dato importante de su comprensión de la reencarnación, totalmente dependiente del ser humano que la vive, al aclarar que “cada persona escoge nacer dentro de su familia para prestar un servicio a los demás” (113).

Shirley MacLaine va aún más allá al aportar supuestas pruebas de su existencia anterior. En León siente una familiaridad que la guía hasta una tienda donde hay una cruz dorada de tiempos de Carlomagno y que le habría pertenecido. “¿Había vuelto a encontrarla ahora, mil doscientos años después?” (151). Está convencida de que así es: “ahora tenía en mi mano una prueba tridimensional y perteneciente al plano terrestre de algo que había experimentado hacía mil doscientos años” (152). Contemplando el Camino afirma: “yo conocía aquellos lugares; conocía el terreno y el Camino antes de que hubieran edificado sobre ellos a lo largo de los siglos” (153). Hasta ese momento reconoce que en la peregrinación “había experimentado revelaciones que hubiesen asombrado a más de un gran médium” (154).

Otros momentos del trayecto le sirven también como pequeños recordatorios de su anterior encarnación medieval. Ante un torrente de agua, por ejemplo, “sentí que otra memoria vibracional se infiltraba en mi mente” (165), porque descubre que era el lugar donde fue bautizada en su vida pasada. Dice que “experimentaba una nueva libertad y gozaba de una nueva comprensión dimensional” (167).

El procedimiento por el que llega a tener conciencia de esto, la revelación por la que cae en la cuenta de ese saber oculto, lo explica de esta curiosa forma en la que el alma informa al cerebro: “mi alma me estaba rogando que comprendiese que almacenaba todas las experiencias por las que yo había pasado a lo largo del tiempo y que ahora, mientras andaba, estaba comunicando esos acontecimientos a mi cerebro. Sentí que mi cerebro y mi alma se habían fusionado y se habían convertido en un medio para mi comprensión. Mi alma golpeaba las paredes de mi cerebro, anhelando ser reconocida como la poseedora de un conocimiento que se encontraba más allá de mi comprensión” (163).

La autora se permite bromear en torno a la reencarnación y el Camino de Santiago: “se dice que si un peregrino llega hasta Villafranca, es absuelto de todos sus pecados. Me pregunté si eso incluiría quince millones de años de distintas vidas” (204). Después parece que su reflexión va en serio, porque reconoce: “llegué a Villafranca preguntándome si se me perdonarían los pecados de mis vidas pasadas” (205). Habla incluso de San Francisco de Asís y de la peregrinación que, según una tradición, hizo a Compostela, y ella añade: “me pregunté si su alma estaba viva en alguna parte del mundo” (205).

Un sincretismo inevitable

Además de todo lo señalado hasta ahora, hay otros elementos sincretistas diseminados por todo el libro *El Camino*, en la línea de la Nueva Era. A temas tan recurrentes como la reencarnación, las energías y la autodivinización se unen conceptos de otras cosmovisiones y religiones, cristianismo incluido. Por ejemplo, antes de emprender la peregrinación, una amiga le recomienda a la actriz “que me tomase cuarenta días para el Camino, porque fue el tiempo que Jesús y otros santos pasaron en el desierto” (24). Poco después, cuando en Madrid se reúne con su amiga Anna Strong (líder y consejera espiritual que le ayudará a iniciar el Camino de Santiago), ésta le entrega una Biblia: “tienes que abrirla al azar —me dijo—, y leer esa página. Tu yo superior te dará lo que necesitas” (29).

Como sucede en la mayoría de los relatos de peregrinos de la nebulosa místico-esotérica, MacLaine participa en los diversos actos litúrgicos del Camino. En Roncesvalles asiste a la Misa de bendición de peregrinos y, aunque no la entiende, afirma: “la encontré muy conmovedora” (39). Incluso dice que oró.

Cuando tiene el sueño en el que se le revela su identidad medieval de amante de Carlomagno se le aparece John el Escocés, quien le muestra un báculo druida y le habla de energías y espíritus, además del *karma*, y le ofrece una lectura totalmente simbólica de la cruz de Cristo, que “representaba

el equilibrio de la Tierra en las cuatro direcciones y que quien la llevara se anclaba al plano terrestre, lo que le proporcionaría todas las alegrías y las penas de la existencia terrena” (85). En otro sueño-visión el fraile le dice: “la cruz representa la resolución de las cuestiones del plano terrestre. Ése era el simbolismo de la crucifixión. Jesús era el señor de esas resoluciones y cuando ‘murió’ en la cruz, equilibró las cuestiones de todas las personas que vivían en el planeta en aquel momento. Durante su crucifixión se echó a la espalda el karma colectivo de la humanidad, y por eso sufrió tanto. Lo que hizo fue despertar la consciencia de la vida humana a la vibración del amor. Por eso se dice que murió por los pecados de la humanidad. Para ser más exactos, lo que hizo fue limpiar el karma de la humanidad hasta ese momento. Jesús era un verdadero maestro” (170-171). Pueden observarse aquí varios elementos importantes: Jesús, al morir en la cruz, despierta a los seres humanos a la vibración del amor —algo que, como hemos visto antes, equivale a ser Dios—, y este sacrificio —desconocemos su realidad, por el entrecomillado del verbo morir— no tiene valor salvífico universal, ya que solamente borra el *karma* de la humanidad anterior a Jesús.

Un sincretismo, el de la autora, que no duda en utilizar con la consecuencia lógica de rebaja de contenido de todo elemento que entre en la mezcla, tal como acabamos de ver que hace con la cruz y con el mismo Jesucristo. Así, por ejemplo, cuando reflexiona sobre la religión musulmana, escribe lo siguiente: “desde Nostradamus hasta Edgar Cayce, por no hablar de revelaciones de la Biblia, la presencia del islam siempre se asociaba con el fin de este mundo” (108). Por supuesto, no ofrece ninguna prueba que la autorice a señalar pasaje alguno de la Biblia que exprese esto o profetice la aparición del islam.

CONCLUSIONES

El análisis detallado del relato autobiográfico de Shirley MacLaine cuyo contexto —y hasta podríamos decir que coprotagonista— es el Camino de Santiago nos ha llevado a observar varios elementos que se entremezclan. En primer lugar, una presentación bastante completa, aunque desordenada y no sistemática, de lo que supone la espiritualidad *New Age*. Muchos de los ingredientes de la Nueva Era que veíamos simplemente enumerados en el apartado introductorio como parte de las enseñanzas de la actriz a lo largo de su bibliografía, en su obra sobre la peregrinación aparecen detallados en los diversos diálogos y reflexiones que jalonan la narración en primera persona. Así como la actriz norteamericana declaraba en el libro que su experiencia jacobea había supuesto un antes y un después en su trayectoria vital, podemos observar cómo esta publicación es el puente entre sus escritos

autobiográficos de los años 80 —en los que ya plantea sus creencias esotéricas, presentándolas explícitamente como parte del universo *New Age*— y sus obras posteriores, que siguen desarrollando la misma temática.

Esta continuidad personal es un buen ejemplo de la pervivencia y transformación progresiva de la nueva espiritualidad. Si bien algunos autores han hablado del paso de la *New Age* a la *Next Age* en los últimos años del siglo XX, en sus líneas principales siguen manteniéndose las mismas convicciones. Quizás podemos afirmar que en la experiencia singular de Shirley MacLaine ha habido un momento de “despertar de la conciencia” a partir de la recepción y asunción de ideas y técnicas de la Nueva Era proveniente de los años 60, que se ha ido alimentando de diversas fuentes doctrinales (como, por ejemplo, las “canalizaciones” de Ramtha divulgadas por la gurú estadounidense Judy Zebra Knight) y se ha asentado vitalmente con su peregrinación a Santiago de Compostela. Si bien la actividad divulgativa de MacLaine en los últimos tiempos se ha limitado a la publicación de sus libros, ha permanecido en la cultura popular como un icono totalmente reconocible del esoterismo contemporáneo.

Otro elemento fundamental, tal como hemos visto, es su estrategia de resignificación de lo cristiano para darle una interpretación alegórica o simbólica que se aleja de la realidad histórica y de la lectura eclesial, adentrando a los lectores o consumidores de la galaxia *New Age* en los senderos de la magia y el esoterismo. En concreto, todo lo que tiene que ver con el Camino de Santiago, su origen e historia, sus personas, sus espacios, sus ritos... todo ello es vaciado de su significado original para sustituirlo por un conocimiento (*gnosis*) espiritual que se hace coincidir con las doctrinas principales de la Nueva Era. De esta forma, el fenómeno de la peregrinación jacobea, con siglos a sus espaldas, sirve igualmente para legitimar el arraigo de estas propuestas esotéricas en la llamada Gran Tradición, es decir, la pervivencia en la historia de una corriente de pensamiento oculto y alternativo, rastreable al menos hasta el gnosticismo antiguo²⁶. Así, desde este punto de vista, el Camino tendría dos posibles lecturas: la superficial, para las masas, de hacer un camino penitencial y purificador hasta llegar a venerar el sepulcro de un apóstol de Cristo (o con cualquier otra motivación no religiosa); y la profunda y genuinamente espiritual, sólo para los iniciados, de autoconocimiento y descubrimiento de la verdad: la propia divinidad del ser humano.

Por otro lado, estas nuevas propuestas espirituales presumen de tener la máxima capacidad de personalización, adaptándose a los gustos y necesidades de cada uno —como “religión a la carta”, a medida de la persona—, y así se plantea una enseñanza supuestamente relativista, de forma que habría

26 Cf. E. KAYAYAN, “Le retour du gnosticisme”, *Acta Theologica Supplementum* 5 (2004) 320-351.

tantas lecturas posibles del hecho jacobeo como peregrinos. Sin embargo, en este supuesto relativismo hay figuras que, como Paulo Coelho y la misma Shirley MacLaine, asientan su magisterio y marcan la pauta para un número cada vez mayor de personas que se ubican en la Nueva Era, en esta sociedad postsecularizada. Es difícil salirse del marco canónico de una interpretación esotérica que ya está establecida, y la bibliografía posterior que sigue la misma línea no se aparta de las enseñanzas principales de los maestros ya consagrados.

Y en esta línea, y para concluir este estudio, cabe destacar, como hemos hecho en los trabajos anteriores sobre las lecturas “alternativas” del Camino de Santiago, el desafío que una obra como la de Shirley MacLaine plantea a la reflexión teológica y a la pastoral de la Iglesia, más allá del análisis presente y de cualquier respuesta de carácter apologético²⁷. Una proporción nada despreciable de peregrinos que acuden a Santiago —y parte de ellos, después a Finisterre— lo hacen influidos por la lectura del libro de la actriz norteamericana (más todavía, como hemos visto, por la obra de Coelho), por lo que podemos hablar de una “metamorfosis de la peregrinación”²⁸. Caminan, por lo tanto, con una perspectiva espiritual que, aunque a veces tenga rasgos cristianos, es eminentemente gnóstica, esotérica y mágica. Sin embargo, sigue siendo búsqueda y anhelo del ser humano²⁹, de manera que lo que por un lado es una dificultad considerable, por otro lado es oportunidad para plantear el diálogo y la evangelización, que es la misión de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- BELMONTE, MIGUEL ÁNGEL – KAŻMIERCZAK, MARCIN, “Faith and narrative: The secularization of the Way of St. James through literature”, en ALARCÓN MORENO, ENRIQUE – ROSZAK, PIOTR (eds.), *The way of saint James: renewing insights*, Eunsa, Pamplona 2017, 159-183.
- BLANCHARD, JANE V., *Women of the Way. Embracing the Camino*, Autor, Sarasota 2012.
- CAROUX, JACQUES – RAJOTTE, PIERRE, “Récits de pèlerins québécois à Saint-Jacques-de-Compostelle. Vers une reconfiguration de religieux?”, *Globe. Revue internationale d'études québécoises* 10-11 (2007-2008) 53-73.

27 Cf. J. CAROUX – P. RAJOTTE, “Récits de pèlerins québécois à Saint-Jacques-de-Compostelle. Vers une reconfiguration de religieux?”, *Globe. Revue internationale d'études québécoises* 10-11 (2007-2008) 53-73.

28 É. LALIBERTÉ, “Compostelle ou le pèlerinage ‘postreligieux’”, *Revue Scriptura* 18 (2018) 69-81.

29 Cf. W. GRÄB, “The desire for contact with the Divine. A religious hermeneutics of the spiritual dimension in/of popular culture”, en R. R. GANZEVOORT – R. BROUWER – B. MILLER-MCLEMORE (eds.), *City of desires – a place for God? Practical theological questions*, Lit, Münster 2013, 111-120.

- CHEMIN, EDUARDO, "Producers of Meaning and the Ethics of Movement: Religion, Consumerism and Gender on the Road to Compostela", en JANSEN, WILLY – NOTERMANS, CATRIEN (eds.), *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, Routledge, London 2016, 127-143.
- DALGLISH, GEOFF, *Lost and Found. From Racecar Driver to Pilgrim, from Soweto to Findhorn*, Findhorn Press, Forres 2012.
- FREY, NANCY LOUISE, *Pilgrim Stories. On and Off the Road to Santiago*, University of California Press, Berkeley 1998.
- GRÄB, WILHELM, "The desire for contact with the Divine. A religious hermeneutics of the spiritual dimension in/of popular culture", en GANZEVOORT, R. RUARD – BROUWER, REIN – MILLER-MCLEMORE, BONNIE (eds.), *City of desires – a place for God? Practical theological questions*, Lit, Münster 2013, 111-120.
- GROOTHUIS, DOUGLAS R., *Unmasking the New Age*, InterVarsity Press, Downers Grove 1986.
- HEISER, PATRICK – KURRAT, CHRISTIAN (eds.), *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, Lit, Münster 2014.
- HANEGRAAFF, WOUTER J., "New Age religion" en WOODHEAD, LINDA – PARTRIDGE, CHRISTOPHER – KAWANAMI, HIROKO (eds.), *Religions in the modern world. Traditions and transformations*, Routledge, London 2002, 249-263.
- KAYAYAN, ERIC, "Le retour du gnosticisme", *Acta Theologica Supplementum* 5 (2004) 320-351.
- LALIBERTÉ, ÉRIC, "Compostelle ou le pèlerinage 'postreligieux'", *Revue Scriptura* 18 (2018) 69-81.
- LIENAU, DETLEF, "Grenzen des Machbaren. Was Pilgerwege erfolgreich macht", *Zeitschrift für Tourismuswissenschaft* 6 (2013) 211-214.
- MACLAINE, SHIRLEY, *Out on a limb*, Bantam Doubleday Dell, New York 1983.
- MACLAINE, SHIRLEY, *Dancing in the light*, Bantam Books, New York 1986.
- MACLAINE, SHIRLEY, *It's all in the playing*, Bantam Books, New York 1987.
- MACLAINE, SHIRLEY, *Going within. A guide to inner transformation*, Bantam Books, New York 1990.
- MACLAINE, SHIRLEY, *Dance while you can*, Bantam Books, New York 1991.
- MACLAINE, SHIRLEY, *My lucky stars. A Hollywood memoir*, Bantam Books, New York 1995.
- MACLAINE, SHIRLEY, *The Camino. A Journey of the Spirit*, Atria Books, New York 2000.
- MACLAINE, SHIRLEY, *Out on a leash. Exploring the nature of reality and love*, Atria Books, New York 2003.
- MACLAINE, SHIRLEY, *Sage-ing while age-ing*, Atria Books, New York 2007.
- MACLAINE, SHIRLEY, *I'm over all that. And other confessions*, Atria Books, New York 2011.
- MACLAINE, SHIRLEY, *What if... A lifetime of questions, speculations, reasonable guesses, and a few things I know for sure*, Atria Books, New York 2013.
- MAHONEY, ROSEMARY, *The Singular Pilgrim. Travels on Sacred Ground*, Houghton Mifflin, New York 2003.
- MARGRY, PETER JAN, "To Be or not to Be... a Pilgrim. Spiritual Pluralism Along the Camino Finisterre and the Urge for the End", en SÁNCHEZ-CARRETERO, CRISTINA (ed.), *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre. Walking to the End of the World*, Springer, Cham 2015, 175-211.

- NORMAN, ALEX, "The Unexpected Real: Negotiating Fantasy and Reality on the Road to Santiago", *Literature & Aesthetics* 19 (2009) 50-71.
- PARKER, SACHI – STROPPEL, FREDERICK, *Lucky me. My life with –and without– my mom*, *Shirley MacLaine*, Gotham Books, New York 2013.
- PEELEN, JANNEKE – JANSEN, WILLY, "Emotive Movement on the Road to Santiago de Compostela", *Etnofoor* 20 (2017) 75-96.
- RHODES, RON, *New Age Movement*, Zondervan, Grand Rapids 1995.
- SANTAMARÍA DEL RÍO, LUIS, "Nuevas formas de búsqueda en el Camino", en PÉREZ, SEGUNDO LEONARDO – FRESNO, JAVIER – CELA, ANTOLÍN DE (dirs.), *II Congreso Internacional de Acogida Cristiana y Nueva Evangelización en el Camino de Santiago. El apóstol Santiago y la búsqueda de Dios en el Camino*, Catedral de Santiago, Santiago de Compostela 2014, 61-78.
- SANTAMARÍA DEL RÍO, LUIS, "Paulo Coelho y el Camino de Santiago", *Compostellana* 59 (2014) 459-486.
- STAUSBERG, MICHAEL, *Religion and Tourism. Crossroads, destinations and encounters*, Routledge, Abingdon 2011.
- SEPP, TIINA, "Stories of Santiago pilgrims: Tradition through creativity", en BOWMAN, MARION – VALK, ÜLO (eds.), *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*, Equinox, Sheffield 2009, 301-327.
- SERYCZYŃSKA, BERENIKA, "Abraham czy Odyseusz – odkrywanie istoty pielgrzymowania", en ROSZAK, PIOTR – MRÓZ, FRANCISZEK – MRÓZ, ŁUKASZ ANDRZEJ (eds.), *Duchowość i przestrzeń w kontekście Camino de Santiago*, Wydawnictwo Czuwajmy, Kraków 2018, 71-80.

OTROS ESTUDIOS

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 785-810
ISSN: 0213-4357

SALUSTIANO PORTELA PAZOS,
UN DEÁN DE LA IGLESIA DE SU TIEMPO.
DE LA TIERRA LA CULTURA, LA
CARIDAD Y EL ESPÍRITU

FRANCISCO J. BUIDE DEL REAL

*Archivo de la Catedral de Santiago. Instituto Teológico Compostelano
franbuide@gmail.com*

SALUSTIANO PORTELA PAZOS, UN DEÁN DE LA IGLESIA DE SU TIEMPO. DE LA TIERRA LA CULTURA, LA CARIDAD Y EL ESPÍRITU

RESUMEN: Salustiano Portela Pazos sintetiza vocación de cura rural y dedicación socio-caritativa, que continúa con el estudio de la Doctrina Social de la Iglesia y la promoción de Acción Católica Femenina en las dos primeras décadas del siglo XX. Ya como canónigo de Santiago de Compostela se vuelca en la cultura e historia gallega desde el Seminario de Estudos Galegos y otras publicaciones, que prosigue siendo deán. Acompaña los Años Santos de estas décadas y la promoción de las peregrinaciones así como los estudios jacobeos y reformas catedralicias.

PALABRAS CLAVE: *Salustiano Portela Pazos. Seminario de Estudos Galegos. Años Santos Compostelanos. Acción Católica. Historia de la Iglesia. Galleguismo.*

SALUSTIANO PORTELA PAZOS, UN DEÁN DA IGREXA DO SEU TEMPO. DA TERRA A CULTURA, A CARIDADE E O ESPÍRITO

RESUMO: Salustiano Portela Pazos sintetiza vocación de cura rural e dedicación socio-caritativa, que continúa co estudo da Doutrina Social da Igrexa e a promoción da Acción Católica Feminina nas dúas primeiras décadas do século XX. Xa como cóengo de Santiago de Compostela envórcase na cultura e historia galega desde o Seminario de Estudos Galegos e outras publicacións, que prosegue sendo deán. Acompaña os Anos Santos destas décadas e a promoción das peregrinacións así como os estudos xacobeos e reformas catedralicias.

PALABRAS CLAVE: *Salustiano Portela Pazos. Seminario de Estudos Galegos. Anos Santos Compostelans. Acción Católica. Historia da Igrexa. Galeguismo.*

SALUSTIANO PORTELA PAZOS, A DEAN FROM THE CHURCH OF HIS TIME. FROM THE COUNTRY THE CULTURE, CHARITY AND SPIRIT

SUMMARY: Salustiano Portela Pazos synthesizes the vocation of rural priesthood and socio-charitable dedication, which continues with the study of the Social Doctrine of the Church and the promotion of Catholic Women's Action in the first two decades of the 20th century. Already as canon of Santiago de Compostela, he focuses on Galician culture and history from the Seminar of Galician Studies and other publications, of which he continues to be dean. He accompanies the Holy Years of these decades and the promotion of pilgrimages as well as Jacobean studies and cathedral reforms.

KEYWORDS: *Salustiano Portela Pazos. Seminario de Estudos Galegos. Holy Year of Compostella. Catholic Action. History of the Church. Galician culture.*

A HOMBROS DE GIGANTES. EN HOMENAJE A DON SEGUNDO

Dice el ancestral proverbio que somos “enanos a hombros de gigantes”. Me gusta recordarlo pensando en don Segundo Pérez López, sacerdote comprometido, hombre de cultura teológica e histórica, tan capaz de demostrar ser gallego orgulloso de su tierra como acogedor de peregrinos de todo el orbe y no sólo cristianos. Sentirse pequeños, independientemente de la estatura física, es ser humildes y a la vez saber que no es necesario que innovemos, creemos o seamos nosotros los primeros y pioneros. Agradecidos, recogemos el pasado y construimos sobre él. En una hermosa y secular basílica como la Compostelana lo sabemos perfectamente, donde acogieron a don Segundo desde su incardinación mindoniense, aunque afincada en Santiago desde hace tiempo por tareas formativas y académicas. Recibimos un pasado que nos hace gigantes, orgullosos de ello, y por eso en la Iglesia vivimos la tradición fieles a lo recibido pero de forma creativa en nuestro tiempo. Por eso no dudamos en conocer figuras a caballo entre el conocimiento de nuestra tradición, historia e identidad, y al mismo tiempo muy de nuestro tiempo, en el lenguaje e inquietudes de hoy. Lo primero implica un profundo conocimiento de historiadores de nuestra cultura y pasado, como ha sido su trabajo desde su doctorado sobre los Sínodos hasta su dirección del Archivo de la Catedral. Es trabajo también de teólogos de nuestra tradición de fe más auténtica. Es tarea de hombres de nuestra cultura y tierra en la piedad y tradición popular que el cura de aldea siempre mantiene viva, sobre todo cuando es capaz de mantenerlo con humilde orgullo a la par que el más antiguo e ilustre decanato gallego en el Cabildo compostelano. La acogida ecuménica y respetuosa de los peregrinos, creciendo con su profunda transformación y experiencia interior de penitentes renovados, expresa solo ella la profundidad espiritual interior.

Mientras escribo estas líneas intentando, enano yo, crecer sobre los hombros de los gigantes precedentes, sin pensar en las estaturas de uno y otros, no podía dejar de pensar en otra figura muy paralela, singular y a la vez poco conocida: el deán compostelano Salustiano Portela Pazos, cuyo itinerario vital y bibliográfico nos resultará iluminador.

TRAZAS BIOGRÁFICAS DE DON SALUSTIANO A PARTIR DE UN NUEVO FONDO DEL ACS ABIERTO

Los principales rasgos biográficos de don Salustiano los recogemos de su propio *Curriculum Vitae* impreso en Santiago el 22 de octubre de 1947. Son las *Letras Testimoniales de Salustiano Portela Pazos, deán de la S.A.M.I. Catedral de Santiago de Compostela, atestadas y certificadas por D. Tomás Muñiz Pablos, arzobispo de Santiago*¹. Recoge los datos que desde su bautismo recorren la ficha académica en el Seminario Central de Santiago y su llegada a la Catedral de Santiago pasando por la cura pastoral parroquial antes. Su tarea va acompañada de un infatigable trabajo y también una producción intelectual coherente y expresiva de esa vida. Su biografía es complementaria y paralela a su bibliografía. Ésta es accesible gracias a los notables fondos de la biblioteca del Instituto Teológico Compostelano y de la Catedral de Santiago, y a las publicaciones periódicas disponibles en la hemeroteca digital gallega *Galiciana*². Su bibliografía nos da muestra de esas facetas de su vida expresión de la vitalidad eclesial del momento más allá de los estereotipos limitados que la historia de la Iglesia siempre sufre en los siglos XIX, XX y XXI, como de ser arrastrada por la historia de la sociedad de su tiempo a contracorriente. La cultura histórica e histórico-artística, la cercanía al pueblo propia del cura desde la piedad y desde la caridad, el conocimiento de nuestra cultura y piedad popular, tradiciones y etnografía, el esfuerzo por la espiritualidad comunitaria e individual de las peregrinaciones, la participación activa en los esfuerzos de la sociedad de su tiempo en estas iniciativas: todo ello se refleja en su vida y producción escrita.

Aunque el Archivo de la Catedral apenas conserva documentación personal propia de don Salustiano, las Actas Capitulares van desgranando la vida eclesial de la época con su presencia entre ellos, por un lado, así como su participación en la vida cultural gallega del tiempo desde su profunda identidad religiosa y sacerdotal.

1 ACS Cajas Blancas 235: incluye una copia del texto impreso y borrador en papel del arzobispado de Santiago, con las firmas de Arzobispo y Canciller, ambas ocupan portada y seis páginas impresas (cuatro bifolios en papel). La biografía y cronología aquí expuesta se sigue de las *Letras Testimoniales* fundamentalmente, indicando cuándo no tenemos otras referencias y cuáles si las hay.

2 Se buscaron por un lado las obras de autoría Salustiano Portela Pazos y después directamente las revistas *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos* y *Ultreya*, bajo la responsabilidad de Salustiano Portela como autor, editor o tesorero, y de la revista *Nós*, así como otras búsquedas infructuosas para localizar publicaciones de Acción Católica u otras históricas que pudiesen corresponder al material de imprenta asociado a don Salustiano en el Archivo de la Catedral de Santiago. Cfr. <http://www.galiciana.bibliotecadegalicia.xunta.es>

El interés por su figura comienza de forma casi anecdótica, y unida a la curiosidad, como casi siempre en el conocimiento histórico o científico. La curiosidad es, efectivamente, la virtud, o defecto, o ambigua característica del investigador que le permite abrir su mente a que le ilustre el pasado sin clasificarlo prematuramente como antigualla.

De objetos antiguos hablamos: varias cajas de materiales no documentales, como tantas que museos y archivos conservan, con tanta reverencia como indiferencia, sumidos en la hacendosa y fatigosa tarea de conservar y profundizar en los fondos históricos más antiguos. Se trataba de materiales varios depositados en el Archivo desde secciones diversas de la Catedral, vinculadas a la producción bibliográfica de la misma en tiempos pasados no muy lejanos. De hecho probablemente se correspondían a tiempos de cambio de archivero y ampliación de las instalaciones del Archivo, así como traspaso de fondos de los diversos archivos corrientes al histórico en esas dos últimas décadas del siglo XX. Parecían haber quedado entre los restos de un antiguo taller de imprenta y trabajo cerrado en la propia Catedral.

La triste pandemia nos ofreció a muchos tiempo para recapitular y reordenar, y en el Archivo casi recuperamos aquella hacendosa vida semi-monástica de recopiladores, lectores y copistas libres de tantas mundanas distracciones de agenda, como congelada en el tiempo. A raíz de aquella pausa se recatalogó convenientemente el fondo de libros de coro, devolviéndolos a la vida después de que, casualmente, hubieran perdido su vida y actividad en tiempos de don Salustiano, si no antes ya. Pero más allá de estas imponentes expresiones histórico-artísticas de liturgia, espiritualidad y vida de la Catedral, aparecieron unos fondos que, inicialmente, nos devolvieron más atrás entre el siglo pasado y el precedente a la obra de Antonio López Ferreiro. El hecho de conservarse todos estos materiales depositados juntos hacía pensar que eran parte de lo mismo.

En una serie de cajas se conservaban antiguas placas de imprenta que inicialmente parecían continuar la serie de Mayer expuesta en el Museo de san Martín Pinario de dibujos de la *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago* de Antonio López Ferreiro³. En san Martín Pinario se conservan mayoritariamente grabados en placas de metal sobre soporte de madera, en relieve para la impresión mecánica. De hecho acompañan a otros objetos de imprenta, incluso un tórculo, de la antigua imprenta del Seminario, en la colección del mismo en el museo anexo a la iglesia de san Martín. En nuestro caso fueron catalogándose numerosas placas de imprenta también en metal en relieve con dibujos de la misma obra, muchas más placas en fotograbado para impresión no por presión en relieve sino química, cuya identificación

3 Cfr. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago I-XI*, Imprenta del Seminario Conciliar de Santiago, Santiago de Compostela, 1898-1909.

es más difícil al no identificarse ni observarse tan bien la imagen, salvo en muchos casos que se involucraron en pruebas de imprenta con la imagen impresa para su identificación. alguna de las placas llevaba la indicación de don Salustiano, y la catalogación empezó a mostrar un cuantioso número de placas no identificables con la obra de López Ferreiro. En concreto son medio centenar de placas a mayores, superando las de López Ferreiro ciento treinta⁴. Este fondo mixto no documental continuaba con una colección de fotografía en vidrio recientemente catalogada y de próxima publicación con 150 fotografías sobre vidrio del sacerdote Limia. Es fascinante la correspondencia de Limia con López Ferreiro y cómo pudimos identificar la fotografía original en vidrio correspondiente a la placa de metal para su impresión y el papel impreso en la obra de López Ferreiro. Las fotografías de Limia consta su regreso a la Catedral en los años 1990 de la mano de la clausurada librería Porto Anido. Las placas de imprenta, inicialmente asociadas con este fondo, realmente no proceden de ahí, sino que llegan antes, aunque sin muchas referencias. Tenemos el propio papel de periódico que toscamente envuelve algunas, de la prensa local compostelana de los años '60; una referencia a don Salustiano en un par de sobres o papeles que acompañan a las placas no identificables con López Ferreiro, y una lista de imágenes de López Ferreiro y unos folletos mandados imprimir por Manuel Troitiño en 1977 con sólo imágenes de López Ferreiro, justo el año siguiente a la muerte de don Salustiano.

Algunas de estas placas, por tanto, podían asociarse de alguna manera a don Salustiano, aunque todavía no sabíamos muy bien cómo. Permitían intuir estudios etnográficos e históricos gallegos, sobre todo las placas en relieve, con números detrás, e imágenes de grupos de personas en fotograbados, con la identificación detrás a lápiz de peregrinaciones. Otros fotograbados

4 El inventario de la colección de placas de imprenta está en elaboración actualmente, después de las dos fases preliminares de reorganización del mismo y una primera identificación y separación. En el primer proceso se individuaron una caja-archivador por cada volumen de la obra de López Ferreiro: 20 placas del volumen I, 10 del v. II, 22 del v. III, 4 del v. IV, 13 del v. V, 5 del v. VI, 15 del v. VII, 21 del v. VIII, 14 del v. IX, 9 del v. X. El volumen XI fue terminado de componer e imprimir de manera póstuma sin apenas imágenes. Son más de 130, pendientes de identificar las últimas de la segunda y más reciente fase de reorganización. El resto se agrupan en cinco categorías y otras tantas cajas-archivadores: (1) placas de historia y arqueología gallega del primer volumen de *Arquivos* do Seminario de Estudos Galegos, de 1927 (25 placas); (2) otras placas de historia y arqueología gallega de publicaciones diversas, como *Ultreya* o *Nós*, de artículos de Fermín Bouza Brey en relación al trabajo del Seminario y otros (12 placas); (3) placas de fotografías de Acción Católica de la Mujer entorno a las mismas fechas y las figuras relevantes en la diócesis, años 20 del siglo XX (15 placas); (4) placas de fotos de grupo de las peregrinaciones arciprestales en el Obradoiro el Año Santo de 1920 (6 placas); (5) planchas grabadas en cobre con imágenes religiosas de la Virgen de Santiago (10 placas). Hay que añadir cuatro troqueles para medallitas del Apóstol Santiago como las múltiples conmemorativas de los Años Santos de esas décadas de los años 20 a 40 para la devoción particular. Entiéndase esta primicia de inventario como provisional pendiente de su conclusión y publicación definitiva por el Archivo de la Catedral de Santiago.

llevaban la imagen impresa encima con referencias a la Acción Católica Femenina. De esta colección de material de imprenta se fueron haciendo varios grupos de temas diversos. El primer gran grupo de grabados históricos nos llevó al primer número de *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos* de 1927, que contiene un artículo de don Salustiano, aunque también hay placas de imprenta del resto de artículos. En concreto son 25, correspondiente con buena parte de las imágenes de ese primer número del Seminario, siendo Portela Pazos el tesorero entonces. Las imágenes se corresponden a los siguientes trabajos. Florentino López Cuevillas, “*O ídolo cilíndro do Museo Arqueolóxico de Pontevedra e outros ídolos galegos*”, imágenes en páginas 11, 13, 14, 15, 17 y 18; Fermín Bouza Brey, “*Estazóns prehistóricas da ría de Arousa*”, imágenes en páginas 23, 24 y 26 (y otra publicada completando el tema en *Nós* ese mismo año 1927); Vicente Risco, “*O castro de Caldelas*”, imágenes en páginas 56, 56, 58, 60, 61, 63, 65, 66, 68 y 70; del propio Salustiano Portela Pazos, “*Colección de Tapices y Colgaduras de la Catedral de Santiago*”, imágenes en páginas 121 (tres placas, una de prueba fallida) y otra para *Ultreya* nº 17 (1920); Xosé Filgueira Valverde, “*A Festa dos Maios*”, imagen en página 144; Antonio Taboada Roca, “*Cotos y Jurisdicciones de Galicia*”, imagen en página 208.

Otras placas de imprenta, a pesar de la similitud, no se identificaban con las publicaciones del Seminario. Tres aparecieron en la revista *Ultreya* que también dirigió Portela Pazos entre 1919 y 1920. Otra imagen, suelta, resultó aparecer en trabajos arqueológicos complementarios de Fermín Bouza Brey en la revista *Nós* en 1927, casi continuando o ampliando el artículo del Seminario. Otras cinco imágenes no sabemos todavía con qué publicación se corresponden. La colección se completa con seis relativas a la Acción Católica femenina, en la que también trabajó activamente el futuro deán de Santiago, y seis de peregrinaciones arciprestales masivas en el Obradoiro en Año Santo, que se correspondían a la revista *Ultreya* nº 18 del Año Santo de 1920, en el que también tuvo responsabilidades de coordinación. Con la correspondencia biográfica entre las placas y don Salustiano la vinculación a él de esta colección no tiene duda, aunque no sabemos si el resto de López Ferreiro de imprenta se archivó en conjunto o efectivamente también tuvo parte en su conservación. Cuatro piezas más completan la curiosidad del fondo pues son cuatro troqueles de metal, de pequeño tamaño pero gran peso, para medallitas conmemorativas de recuerdo con la imagen del Apóstol Sedente del abrazo, como las que en los Años Santos del siglo XX se han troquelado en metal y distribuido en gran número entre los peregrinos⁵.

5 Cfr. F. BUIDE DEL REAL, “No centenario do Seminario de Estudos Galegos con Salustiano Portela Pazos, un deán para Galicia” en *Galicia Histórica. Hoja de historia y documentos compostelanos*, 81 (octubre 2023).

En todo caso este fondo de imprenta recoge peregrinaciones, acción católica y cultura gallega prehistórica, histórica, artística y etnográfica como notable reflejo de la biografía de don Salustiano Portela Pazos en sus *Letras Testimoniales* pero también en su bibliografía.

Las *Letras Testimoniales* son un curriculum vitae impreso y presentado por el autor y certificado por el arzobispo de Santiago, Tomás Muniz Pablos, quien da fe de la veracidad del mismo conforme a los datos en la Cancillería y archivo curial del arzobispado. Están firmadas a 22 de octubre de 1947 y en el Archivo de la Catedral se conservan un par de copias impresas así como el borrador original del autor a partir del cual se elaboraron las mismas. Recoge toda la biografía de Salustiano Portela Pazos hasta el momento, su actividad eclesial y su bibliografía. En el momento de componerse es ya deán de la Catedral aunque coincide con las vísperas de la presentación de su jubilación a Roma en Cabildo recién cumplidos los setenta años. Seguirá con todo ejerciendo de deán hasta su fallecimiento prácticamente en 1976. El año siguiente, 1977, Manuel Troitiño reimprimirá las imágenes de López Ferreiro desde las placas de imprenta conservadas en una serie de folletos con las solas imágenes, habida cuenta de que los originales de la primera edición de esta obra eran ya escasos. Suponemos que es el momento de recoger toda la colección de material de imprenta citada y en posesión del fallecido o en su despacho y decanato, y que nos da pie a este trabajo.

Las Letras Testimoniales, casi como homenaje episcopal de jubilación (atentada que no cumplida), se organizan temáticamente en los principales ámbitos vitales de Salustiano Portela Pazos: la formación juvenil, el ministerio sacerdotal, la Catedral de Santiago, sus publicaciones hasta 1947, las dos revistas sociales eclesiales que dirige, la participación en Academias e instituciones culturales civiles gallegas y españolas, los cargos eclesiales administrativos o curiales, los reconocimientos civiles a la labor social, asociacionismo civil y religioso, su labor en el asociacionismo pío eclesial y laical, su trabajo en la promoción de las peregrinaciones, y para finalizar su contribución a la recuperación de tapices sustraídos durante la guerra, y como colofón las licencias para celebrar, predicar y confesar (que no se consideraban entonces inmediatas y generales para cualquier sacerdote) así como el atestado episcopal de “buena vida y costumbres” final⁶.

6 La biografía de Salustiano Portela Pazos es poco conocida. De hecho todavía no ha sido incorporada al “Album de Galicia” que el propio Seminario de Estudos Galegos tiene publicado en internet y en el que sí está el arzobispo Lago González y el otro sacerdote Ramón Aller Ulloa. Con motivo del centenario del Seminario de Estudos Galegos el Consello da Cultura Galega hizo accesible digitalizado el primer volumen de *Actas* del mismo de José Filgueira Valverde, consultable. En la web galiciana están accesibles los volúmenes de *Arquivos* do Seminario de Estudos Galegos y la revista *Ultreya*, que hemos utilizado en este estudio. La

SACERDOCIO Y CATEDRAL DE SANTIAGO

Salustiano Portela Pazos nace en el lugar de Martices de la parroquia de san Martín de Rebordelo, municipio de Cotovad y partido de Puentecaldelas, provincia de Pontevedra, que eclesiásticamente pertenecía al arciprestazgo de Cotovad y diócesis de Santiago de Compostela, el día 7 de agosto de 1877, de los padres José María y María del Rosario.

Sus primeros estudios después de la escuela infantil los hizo de niño en el Instituto de Pontevedra con el ingreso en junio de 1887 superando los dos cursos del bachillerato en 1889. Siguió estudios eclesiásticos ingresando en el Seminario de Tuy donde hace los cursos 3º y 4º, Latinidad y Humanidades⁷, pasando después al Seminario Central de Santiago de Compostela donde ingresa en junio de 1889 aprobando el 2º año de Latín e Historia de España. Los años académicos de 1891 a 1901 realiza con excelentes calificaciones los tres años de Filosofía, cuatro de Teología y tres de Derecho Canónico, notas de Meritissimus y premios en 2º curso de Moral, Arqueología Sagrada, Exégesis Bíblica y Hermenéutica. Desde 1897 el Seminario es ya Universidad Pontificia de Santiago y le confiere los grados de Bachiller, Licenciado y Doctor en Sagrada Teología los días 22, 23 y 25 de mayo de 1900, y al año siguiente los grados de Bachiller, Licenciado y Doctor en Derecho Canónico, los días 18, 20 y 22 de junio de 1901. Durante los cursos 1897-98 y tres siguientes, como alumno, ejerce de profesor auxiliar de Cátedras, y su experiencia docente se completa desde los cursos de 1928-29 hasta 1940-41 como catedrático de Propedéutica Bíblica. Su capacidad intelectual se manifiesta también en los cursos que hace simultáneamente de maestro de primera Enseñanza en la Escuela normal y de licenciatura de Filosofía y Letras en la Universidad Literaria. A la amplia formación humanística eclesiástica del tiempo se le suma un excelente aprovechamiento y la orientación docente. Todo ello lo manifestará después en su producción literaria y estudios.

Salustiano Portela conoce los tiempos de la Universidad Pontificia y del fecundo pontificado del cardenal Martín de Herrera, que lo ordena sacerdote el día de Navidad del año 1901. Comenzará a ejercer el año siguiente de cura

popular pero acrítica wikipedia contiene información extraída de las Letras Testimoniales y su bibliografía de forma parcial. Su bibliografía puede consultarse especialmente en los catálogos digitales y en físico en las bibliotecas de la Catedral de Santiago y del Instituto Teológico Compostelano. En 1974 la *Gran Enciclopedia Gallega*, en su tomo 25, publica una breve biografía de don Salustiano: cfr. A. R. F., “Portela Pazos, Salustiano”, en *Gran Enciclopedia Gallega* v. 25, Santiago-Vitoria, Heraclio Fournier, 1974, pp. 161-162. Más recientemente tiene su espacio en la obra de Carlos GARCÍA CORTÉS, *Obispos y Deanes del Cabildo Catedral de Santiago siglos XI-XXI. Aportaciones para una historia de la Diócesis Compostelana*, Santiago de Compostela-Aranjuez, Cabildo de la SAMI Catedral de Santiago-Xerión, 2017, pp. 330-341.

7 Cfr. C. GARCÍA CORTÉS, *Obispos y Deanes*, pp. 330-1.

de san Andrés de Valongo en su tierra natal, no muy lejos de su parroquia, también en el municipio de Cotobad, el 5 de noviembre de 1902 hasta el 19 de diciembre de 1907, en que toma posesión del beneficio y cargo de segundo maestro de ceremonias en la Catedral de Santiago. Había opositado con éxito el mes anterior. Aunque aquí las *Letras Testimoniales* sigan con su curriculum catedralicio, es interesante seguir su cronología vital, sobre la que vuelve más adelante, porque durante estos años de cura en la actual comarca de Tabeirós y Terra de Montes se implica profundamente con las necesidades populares de su feligresía también a nivel de progreso material, y no sólo espiritual, también en la gestión cotidiana, y no sólo en lo académico o intelectual. Funda el Sindicato Católico Agrícola de Valongo y la Caja Rural de Ahorros y Préstamos de Cotobad y dos escuelas gratuitas, una de niños y otra de adultos. Más adelante tendrá ocasión de reflexión intelectualmente sobre la acción social en su *Catecismo Social* de 1910 y el mismo año en la incipiente Doctrina social de la Iglesia con *León XIII y la Cuestión Social*. Con todo es importante vincular todo ello, espiritualidad, pastoral y cuestión social para valorar en su justa medida el desarrollo de las mismas. En cualquier caso devuelve a su tierra y gentes, tan próximo, lo recibido en su educación y formación, y ya tempranamente.

Su itinerario sacerdotal seguirá en la Catedral de Santiago tomando posesión de la canonjía de relicario el 29 de diciembre de 1913 después de haber opositado en octubre, y el 30 de noviembre de 1918 como canónigo dignidad de Tesorero.

COMPROMISO SOCIAL

Mientras tanto, además de las publicaciones que iremos viendo, estará vinculado por un lado a la acción social de la Iglesia como delegado del Consejo Regional de Corporaciones Católico-Obreras el cinco de septiembre de 1907, poco antes de dejar la parroquia, y el año siguiente, el 6 de junio de 1908, ya en la Catedral de Santiago, como secretario del Consejo Diocesano de Acción Católico Social y Director de la Sección de Propaganda. La faceta docente es también divulgadora, y su capacidad intelectual se vuelca no sólo en libros sino también en prensa, tan propio de la dinámica eclesial desde el XIX hasta nuestros tiempos. Otras iniciativas del laicado eclesial vinculado al compromiso socio-caritativo se muestran esos años: la organización y dirección espiritual de la “Liga Mutua de Señoras, Caja de Ahorros y Préstamos de Santiago”, desde marzo de 1909, promoviendo la “Casa Social Católica” y primera casa de obreros de Santiago, o el 14 de junio de ese 1909 como vocal de la delegación del Patronato Real para la Represión de la Trata de Blancas.

Por esos años apoyará otras iniciativas asociativas católicas de carácter más espiritual y religioso.

Su compromiso social es profundamente religioso, de la misma manera que su espiritualidad es profundamente comprometida caritativamente. Todo el siglo XIX había sido un año de efervescencia social, y la teología había manifestado aparentemente su faceta desde la tradición y la conservación, no la revolución progresista. Pero al mismo tiempo la mejor tradición de la Iglesia la llevaba de la mano de la caridad, con compromisos radicales por parte de los cristianos laicos, cada vez más entregados con iniciativa propia, y desde la renovación de la vida religiosa posterior a las exclaustaciones y supresiones monásticas con que la Revolución del XIX se abre en Francia pero también España y Portugal y el resto de Occidente gradualmente. Mientras pocos recuerdan que figuras hoy profundamente revalorizadas como Concepción Arenal comenzaban con la caridad de las Conferencias de San Vicente de Paul, llegamos a la unificación de teoría y práctica, teología y caridad en el pontificado de León XIII que, “de las cosas nuevas”, *Rerum Novarum*, 1891, inaugura una teología de la caridad, doctrina social de la Iglesia, que aborda en 1910 Salustiano Portela Pazos, homenajeando al finado pontífice, en su *Catecismo Social* y en su publicación sobre *León XIII y la Cuestión Social*.

En su *Catecismo* el autor realmente compone un vademecum pragmático para afrontar tareas sociales en el ámbito eclesial, exponiendo realmente su experiencia sindical y asociativa católica y ofreciendo líneas de acción, cómo desarrollarlas, formas de proceder incluso con formularios en apéndice, y todo ello sin perder de vista obviamente las cuestiones morales y espirituales cristianas en la base que dan sentido y punto de partida al resto.

El discurso sobre León XIII es un trabajo que obtuvo el premio del Ministro de Estado y Diputado a Cortes Manuel García Prieto, en el certamen organizado por el Ateneo León XIII con motivo del centenario del nacimiento del recientemente fallecido pontífice. En una línea totalmente diversa a lo anterior, más teórica y a la vez reformista, propone la cuestión social, el conflicto social tal y como lo aborda el pontífice. Parte de una frase de un catedrático compostelano, Amando Castroviejo, que dice que “la armonía social se ha roto” y la causa “porque la sociedad ha dejado de ser comunión de hombres esencialmente iguales, para trocarse en convivencia antagónica de seres con distintos intereses”⁸. Quien no esté familiarizado con la historia de la doctrina social tal vez acuse más acentuadamente la distancia entre los

8 S. PORTELA PAZOS, *León XIII y la Cuestión Social*, Santiago de Compostela, Tip. Editorial Compostelana [43 pp.], p. 5. Para algunos de estos folletos citaré su procedencia, interesante también, ante la dificultad para localizarlo en otras ubicaciones: el volumen BAG 180 del Instituto Teológico Compostelano que recopila separatas de Salustiano Portela dedicada una de ellas personalmente al cardenal Quiroga (*Apuntes para la historia de las islas de Ons*)

análisis económico-políticos civiles, las iniciativas sindicales “laicas” y por otro lado la profundamente idealista propuesta cristiana, especialmente católica. Se distancia explícitamente de los extremos liberal-capitalista y las propuestas socialistas o comunistas más radicales, y revolucionarias, también violentas. Propone una vuelta a una armonía social. Y como señalan muchos contemporáneos en los siglos XIX y XX, pone sobre la mesa una fuente de igualdad mucho más profunda que las posibles tensiones clasistas o aristocratizantes en las sociedades católicas prerevolucionarias: el propio Evangelio y la filiación e igualdad humana ante Dios Padre. Nombres como Ozanam en Francia, Mazzini en Italia y tantos otros teorizadores muestran el contraste entre los tópicos revolucionarios anticlericales que apuntan a la Iglesia como propaganda burguesa de desigualdad, y la realidad de base de los logros cristianos. En nuestras tierras la propia Concepción Arenal lo hace repetidas veces como católica, incluso crítica con el desajuste moral que puede suponer la falta de caridad, solidaridad y “humanidad” o “cristianismo” por parte de los propios cristianos: pero precisamente lo critica desde dentro.⁹ En esta línea, casi medio siglo después, toma el relevo Salustiano Portela. Si algo tienen en común las propuestas católicas sociales de este tiempo, es su punto de partida moral en primer lugar, no puramente pragmático, armonizando la individualidad de la persona en su libertad, que le hace responsable, y carácter religioso, pero también la sociedad como familia humana, y el carácter fraternal de las instituciones que ponga en marcha. Las dificultades para hablar un lenguaje secularizado es la marca cristiana de este tiempo, pero también es la marca desde fuera la incapacidad de respetar la pluralidad religiosa y explícitamente religiosa por parte de la sociedad secularizada. El clima de profundo enfrentamiento y violencia social de estos siglos ve un contraste, tal vez muy idealista pero profético, en las palabras cristianas. No olvidemos también que algunas fracturas sociales políticas todavía no se notaban, y en la línea del propio papa León XIII las opciones sociales de Salustiano Portela no se identifican con opciones políticas únicas y unilaterales, tentación de muchos eclesiásticos sintiéndose, con motivo, asediados desde el resto de flancos políticos. Teniendo en cuenta que nuestro autor no ha entrado en la historia social de nuestras tierras, pero su aportación, como muchas otras silenciosas y ocultas, ahí está en la historia, me gustaría poner de relieve lo que considero la cimentación que estos cristianos, eclesiásticos o laicos, construyen en sus tiempos. Considero que aportan notablemente una correspondencia entre teología y discurso teórico, más allá de discursos ideológicos o partidistas entendido como verdadera búsqueda de la verdad; la búsqueda de la armonía, paz y fraternidad social, que en tiempos tensos socialmente nunca es justamente valorado; la correspondencia entre teoría académica y acción real

9 C. ARENAL, *Breviario humano*, Coruña, 1974, pp. 156-160 y *Obras Completas*, Madrid, Atlas, 1993, pp. lxxii-lxxvi (selección de textos de la introducción).

práctica, como muestran las acciones de nuestro autor en el ámbito social; la armonización de tradición y progreso, entendido no como cualquier ruptura, incluso violenta, autolegitimada sin explicación, sino progreso constructivo humano. No olvidemos que en lo social se critica habitualmente el “conservadurismo” social eclesiástico pero se olvida que fue una apuesta profética por no barrer en tabla rasa en nombre del progreso nuestro patrimonio histórico y folclórico, cultura popular y etnografía, al pie y al lado precisamente de las personas sea más humildes, en la parroquia o Catedral, sea más poderosas o políticamente representativas.

Antes de seguir con su actividad socio-caritativa en esta época citaremos dos aportaciones más a la cuestión social: *Plan desarrollado por León XIII en sus inmortales Encíclicas*, y *Medios conducentes al mejoramiento económico de las obreras en Galicia*.¹⁰

En 1912 se encargará, durante 15 años, de la naciente “Acción Católica de la Mujer”, como nos dejará testimonio gráfico con el material de imprenta de la revista *Juventud* de 1927 entre los otros materiales recopilados. Al año siguiente funda en octubre el Sindicato Católico de Obreras de Santiago que después se llamará Sindicato Profesional de Obreras con Caja de Socorros Mutuo. En esa línea misma fundará la asociación “Juventud Católico-Obrera” en 1916, año es que es nombrado delegado diocesano para la Propaganda de la Prensa Católica. En 1917 funda un “Taller Cooperativo de confección de ropas para señoras y niños”.

Aunque entre tanto su vida aborde muchos otros frentes, sigue implicado en la cuestión social fundando en 1921 la Asociación “Juventud Católico-Femenina” que dirige hasta 1931 y en 1922 la “Biblioteca de la Juventud” que sigue dirigiendo en 1947. La cuestión social va unida sin duda a la formación del laicado y de las personas inseparablemente. En 1923 la Cruz Roja Española, desde su Junta, hace público agradecimiento el dos de julio por su cooperación generosa. Desde 1926 a 1932 dirige la revista *Juventud* en esa misma línea.

La participación de don Salustiano en la Acción Católica lo sitúa en la línea de su tiempo y de lo que el papa Pío XI promoverá y buscará consolidar en su pontificado, pero que vemos que va surgiendo en diversas iniciativas bajo ese nombre. Fundamentalmente se trata de promover el asociacionismo eclesial más allá de la simple y exclusiva pertenencia nominal a la iglesia como bautizados, y no sólo en el clásico asociacionismo piadoso o espiritual de los siglos precedentes, pero tampoco el gremial profesional que se

10 Citadas en las *Letras Testimoniales* ambas obras, no he podido localizarlas ni en la recopilación de separatas, ni en los catálogos de las citadas bibliotecas o digitales, ni en repositorios digitales.

promovía a nivel social y laboral. La Acción Católica es por un lado formativa, educativa y académica, a nivel religioso especialmente pero también social, y por otro lado activa y comprometedora. Sus límites o contradicciones se pondrán tiempo después sobre la mesa en ocasión de evolucionar, pero no se pueden juzgar anacrónicamente en estas primeras décadas del siglo XX. Como vemos muy característico en toda la historia de la Iglesia de esta época van unidos los aspectos teóricos y formativos, en publicaciones de folletos u obras divulgativas no enormes, la divulgación y actualidad informativa de las revistas y folletos, y la propia acción asociativa. La tarea de un sacerdote es muy específica porque tiene que hacer de catalizador, dinamizador y formador, pero los grupos en cuestión deben autogestionarse dentro de la identidad global que le da el ser católicos.

CULTURA, HISTORIA Y ARTE GALLEGOS

Las publicaciones sociales del autor, que abren su bibliografía, dan paso a una faceta importante de estudioso también en historia, tradiciones populares y compromiso con la tierra, una vez más desde un contacto directo y sincero con la tierra, literalmente, en la parroquia y sus fieles. Casi podríamos ilustrarlo de forma más anecdótica, amable y popular con su “Refranero” popular gallego de su zona natal pontevedresa de interior, en Cotobade, donde ejerció de sacerdote los primeros años.¹¹ Aunque tal vez para esto sea mejor evocar la denominación tradicional gallega de “cura”, que indica bien el cargo de “cura de almas”, distinción que hoy ha perdido importancia, tal vez pensando más en la funcionalidad litúrgica del sacerdote que en esa implicación personal, social, afectiva del sacerdote con su comunidad. Por otro lado la revista *Ultreya* que él mismo dirige es de una gran riqueza en aportaciones divulgativas breves, pero rigurosas y serias, donde la parte histórica corre de su mano y de otro gran historiador de la Iglesia, franciscano, fray Atanasio López. Es característico de esta época de la historia de la Iglesia la apuesta por la divulgación y la gran cantidad de pequeñas revistas, a veces efímeras en el tiempo, apostando por la cultura para el pueblo, de calidad, y al mismo tiempo de Iglesia. Lo que es característico de la historia eclesiástica del XIX y XX hoy equivale, en el XXI, a las redes sociales y divulgación digital. Al mismo tiempo piensa directamente en el laicado, pueblo fiel, y su responsabilidad y formación, mucho antes de posibles desarrollos teóricos. Los veríamos durante y después del Concilio Vaticano II. Es coherente con sus posiciones en el ámbito social caritativo y asociativo, y en su apuesta por los laicos, mujeres

11 “Refranes gallegos recogidos en la provincia de Pontevedra”, *Ultreya* 13 (1920) 203-204; 14 (1920) 218, 16 (1920) 251, 18 (1920) 279, 19 (1920) 295, 20 (1920) 320-321.

en este caso, en Acción Católica. Recordemos cómo el punto de partida de esta investigación está precisamente en el material de imprenta de todos estos ámbitos de nuestro autor.

Su bibliografía da fe de que no fue un mero divulgador de ideas o trabajos ajenos, sino que tuvo ocasión de investigar él de primera mano. Aunque sea casi abordar el tema a la inversa, desde lo que no se ve primero, antes que su trabajo de escritor conviene recordar su paso por instituciones con un gran contenido histórico-documental, como son la propia Catedral y el Arzobispado. Aunque sus cargos en una y otra no fueron precisamente de documentación, secretaría o estudio, ni Archivero o Bibliotecario, su conocimiento del Archivo rezuma sus trabajos de historia, pero también los otros trabajos que paralelamente se desarrollan a su lado nombres como Vicente Risco o Fermín Bouza Brey que han pasado a los anales de la historiografía gallega y defensa de nuestra cultura desde la arqueología, la historia del arte y la etnografía. En el Arzobispado sigue el camino iniciado por el nunca suficientemente valorado Pérez Constanti, archivero municipal compostelano en las primeras décadas del XX que abre camino en los inventarios de los archivos municipales, de la Catedral y del Arzobispado. En la Catedral continúa la ingente labor de López Ferreiro, en el arzobispado será el propio Salustiano Portela quien continúe su iniciado inventario, en los años '40, que acabará con su forma definitiva de la mano de Salvador Domato a finales de los '70 y es la base del actual inventario moderno ya como Archivo Histórico Diocesano.

Al igual que en el ámbito social muchas de sus aportaciones son inicialmente breves y divulgativas pero tiene ocasión de abordar de forma extensa varias investigaciones, todas ellas de la cultura e historia gallega, entrelazando la cuestión civil y eclesiástica. Obviamente el objeto es común, las personas y la sociedad, que en el caso de la historia gallega si cabe la presencia religiosa en la sociedad es constante hasta los propios tiempos del autor, aunque tal vez por eso las tensiones secularizadoras están muy vivas en la producción académica del XIX en adelante. A estas alturas queda claro, por el perfil de Salustiano, que nada más extraño y artificial sería que identificar Iglesia con poder institucional o jerárquico separándola del pueblo, o la interacción de pueblo y jerarquía, aunque el autor fuese ya deán en los tiempos de sus principales trabajos historiográficos, y canónigo en todo caso cuando empuja como tesorero las primeras publicaciones periódicas del Seminario de Estudios Galegos.

Precisamente esta última reflexión atraviesa un tema que entra de lleno en este debate entre sociedad, pueblo, individuos, instituciones, Iglesia. Es el debate de los Irmandiños, curiosamente castellanizado como "Hermandinos" por el historiador también eclesiástico José Couselo Bouzas que años antes introdujera en la cuestión el grueso expediente del pleito Tabera-Fonseca, arzobispal, que tanto enriqueció el estudio de la cuestión y así lo muestra

en su estudio global del período en su *Galicia en tiempos de los Fonseca*. Podríamos conjurar la falta de conexión académica de Salustiano con Universidad o corrientes historiográficas, más allá de la docencia del Seminario, que después de los honrosos tiempos de Universidad Pontificia adolecía de la común desconexión intelectual entre sociedad e Iglesia de este tiempo. Pero esta desconexión es relativa, y la aparente falta de propuestas teóricas innovadoras es suplida por la inestimable cercanía que a un sacerdote le aporta su constante cercanía sea a la base, las personas o “el pueblo”, como sus inquietudes sociales y su conocimiento práctico del mismo. Así su estudio no desmerece en planteamientos y conclusiones a otros estudios más innovadores en la historiografía europea. Aborda además cuestiones que sitúan a la Iglesia, en la historia, no al rebufo de la revolución o la innovación, como la historia del XIX la condenó a vivir (historiográfica pero también históricamente) sino a la vanguardia como estuvo en la Edad Media y comienzos de la Modernidad. Al contrario de lo que la historiografía marxista social, prejuiciosa respecto la religión en general, Salustiano propone lo que la investigación aún deberá seguir profundizando y clarificando aún hoy: que al igual que otros movimientos sociales de base medievales también “os irmandiños” habrían bebido de la fuente de lucha contra las injusticias sociales universal en Occidente: el Evangelio. Las relaciones religiosas de las revueltas irmandiñas van mucho más allá de los desperfectos en el patrimonio arzobispal que, por otro lado, ni el perjudicado, Fonseca, se esfuerza por reclamar a nadie, y además aprovecha en su beneficio reequilibrando los poderes y acabando con sus principales enemigos, de la Iglesia, y principales abusadores de la base. Probablemente la línea abierta aquí ofrezca en el futuro interesantes perspectivas. En todo caso, como había hecho López Ferreiro, Salustiano, sin poder apoyar la violencia, justifica perfectamente las condiciones del pueblo que se revela. Queda en duda si Fonseca realmente no hacía lo mismo. Por lo menos el pleito Tabera-Fonseca, principal fuente documental en la cuestión, no muestra ninguna acción contraria.

También la *Guerra de la Independencia* aparece en sus escritos, junto con un preámbulo literario además en lengua gallega, *O cañón de pau*, menos sistemático: “episodios” lo subtitula. Estamos en plena línea con la implicación social pero también política del clero desde y con el pueblo, insistencia que no se perderá más allá de los años ‘30 aunque la violenta división política de España y fractura en dos nos lleve a etiquetar prematura y arriesgadamente clero e Iglesia en el nuevo contexto, olvidando el galleguismo previo de esta línea de Salustiano fuera de opciones políticas radicales, en un uso tradicional entre gallego y castellano que a posteriori hoy nos parece desequilibrado pero común entre unos y otros, aunque Portela Pazos estuviese tan próximo al Seminario de Estudos Galegos o incluso conserve material de Nós. No olvidemos que el patrón honorario del Seminario fue el arzobispo

Lago González, gran galleguista, pero políticamente tradicionalista, en lo que Salustiano no llega a entrar.

En la revista *Ultreya* entre 1919 y 1920 encontramos más aportaciones divulgativas, y a nivel de estudios más amplios tenemos que citar la cuestión jacobea: su trabajo sobre las tapices de la Catedral, un estudio de los *Orígenes del culto jacobeo* contemporáneamente al final de las excavaciones arqueológicas en su decanato en la Catedral, previas a las síntesis de Guerra Campos con quien comparte Cabildo, y un estudio del Tumbo A de la Catedral previo al estudio y transcripción inmediatamente posterior desde la Universidad de Santiago.

Como vemos sus trabajos están inmediatamente próximos a otros grandes autores que marcaron la historiografía compostelana y gallega, casi marcando un paso o una línea, a veces de forma didáctica, otras veces como silencioso apoyo: silencioso en lo documental e historiográficamente pero documentado en el material de imprenta. Cuando aborda los temas demuestra su solvencia. En la introducción al estudio de los Orígenes del culto, y otros temas, manifiesta con humildad su falta de especialización y dedicación académica, casi forzado a escribir por quienes pasarán a la bibliografía especializada de esos temas, pero que sabían bien que don Salustiano les abría las puertas, el tema, y sabía de qué trataba, como en el tema Irmandiño o de la Independencia.

Además de la vinculación al Seminario de Estudios Galegos, el autor será nombrado en los años '40 miembro de la Real Academia Española de la Lengua (1941) y de la Real Academia Gallega (1941 miembro de número y 1946 correspondiente), asesor del Instituto Padre Enrique Flórez de Historia Eclesiástica y miembro de la delegación en Galicia del Centro de Investigaciones Científicas al que pertenecerá el Instituto Enrique Flórez. Participará en la elaboración del Catálogo del Tesoro Bibliográfico y Documental de España como miembro de la comisión que el Ministerio de Educación Nacional crea para ello en la misma época, así como asesor para el Patrimonio Nacional de Arte por parte del Director General de Bellas Artes.

Con ello hemos introducido ya otros grandes momentos de la historia compostelana y gallega del tiempo que giran entorno a la Catedral de Santiago, suceden en esta época, en la que el deán de la misma es él.

PEREGRINACIONES, CATEDRAL E IGLESIA

Como deán no olvidemos una serie de acciones que suceden en su tiempo en la Catedral y que pasarán a su historia y la arqueología y patrimonio gallegos: las intervenciones arquitectónicas de Pons Sorolla y arqueológicas de Chamoso Lamas y Guerra Campos, previamente el desmontaje y traslado

del coro y las excavaciones entre 1945 y 1948, así como el desmontaje y posterior reconstrucción del órgano de la Catedral, y el nuevo pavimento. En la revista *Ultreya* en los años '20 se hacía eco del interés popular por la cuestión del coro y la posible liberación de la nave central de la Catedral para la participación de los fieles. Siguiendo una línea menos conservativa, que hoy tal vez no hubiera procedido a tal transformación, entonces se anticipó a las tendencias que se abrieron decididamente después del Concilio respecto a la participación del pueblo fiel, y que en todo caso no eran novedosas. En esa línea van las peregrinaciones multitudinarias por arciprestazgos que anticipan posteriores resurgimientos y éxitos en el Camino antes de su internacionalización y del auge del Camino en sí como forma peculiar propia compostelana de peregrinación. Estas peregrinaciones todavía no insisten en la forma de llegada a Compostela, pues además son comarcas próximas, y el camino recorrido las aproxima a las peregrinaciones en forma de romería a santuarios próximos, itinerarios factibles en una jornada. Salustiano Portela vivirá en primera línea varios jubileos que conocen ya una renovación de las peregrinaciones, en los años '20 y '30, y posteriormente a la República y la Guerra Civil. De hecho, y aparentemente, no parece que el cambio afectara radicalmente a sus posicionamientos, sino que su apuesta por la peregrinación ya estaba bien consolidada. No tenemos en esto aportaciones escritas suyas a nivel de trabajos, aunque sí el número de *Ultreya* que documenta fotográficamente el jubileo del 1920 y las peregrinaciones, con el material de imprenta correspondiente. Don Salustiano es Secretario General de la Junta de Peregrinaciones a Santiago de Compostela durante el Año Santo de 1915 (elegido en noviembre de 1914) y en los Años Santos de 1920 y 1926. Será más adelante Vicepresidente de la Junta organizadora y presidente de la sección de peregrinaciones en los Años Santos de 1937 y 1943; y también Delegado Diocesano de la Junta Nacional de Peregrinaciones a Tierra Santa y Roma nombrado el 12 de febrero de 1926. Todo ello le vale como reconocimiento por sus trabajos en pro de las peregrinaciones la Cruz de oro "Bene Merenti" de Pío XI en 12 de mayo de 1926.

VIDA ESPIRITUAL Y ECLESIAL

Siguiendo las letras testimoniales queda por recordar el acompañamiento que, como sacerdote, Salustiano Portela Pazos prestó a grupos de fieles en asociacionismo no ya orientado a lo caritativo-social, como Acción Católica, sino a la piedad y crecimiento espiritual interior: la Archicofradía de los Jueves Eucarísticos desde 1918 que se funda, en continuidad con las tridentinas cofradías del Sacramento, así como la asociación de licenciados y doctores en Filosofía y Letras desde 1940, o la propia Archicofradía del Apóstol Santiago,

como deán que es, y que a partir de estos jubileos conoce un renacimiento también, aunque el tema es susceptible todavía de ulteriores investigaciones, limitándonos aquí a citar su biografía de las *Letras Testimoniales*. Aunque su firma de deán acompañe a muchos peregrinos que reciben su *Compostela* o *Bendición* en estos tiempos.

Como sacerdote también acompañó espiritualmente a las Oblatas del Santísimo Redentor, como su confesor desde sus primeros años sacerdotales.

Como doctor en Derecho Canónico que también era ocupará cargos en los tribunales eclesiásticos desde 1910 (Fiscal interino) o miembro del Tribunal del Provisorato desde 1918 así como otras participaciones esporádicas, o de examinador en tribunales de oposición a canonjías, beneficios o curatos simples.

Como conclusión a nuestro trabajo, la figura de Salustiano Portela Pazos nos permite no sólo homenajear a un sacerdote sino repasar históricamente las múltiples facetas de la historia eclesiástica del siglo pasado, que viene del anterior a su vez. En tiempos difíciles de menor relevancia histórica de la religión en la sociedad, o de posiciones demasiado cerradas, predefinidas también, es un hombre que muestra la gran aportación, no siempre de manifiesto bibliográfica, historiográfica o documentalmente. Además, desde el punto de vista citado documental, muchos aspectos de esta vida afectan al trato cotidiano con las personas, a la maduración personal de todo ello en la predicación, estudio, formación y dinamización, y a aspectos que forzosamente dejan poca o ninguna traza para la historia en forma documentada. De hecho, el punto de partida ha sido un conjunto de material de prensa para la divulgación gráfica que se ha revalorizado como tal conjunto entorno a una figura que conocíamos por su propio curriculum, las *Letras Testimoniales*, y su bibliografía, menos conocida y recopilada. Esperamos haber aportado un grano de arena a la comprensión y valoración de la Historia de la Iglesia contemporánea para comprender también mejor las posibles aportaciones actuales, sin dejar de agradecer en presente antes de que haya pasado a la Historia. Igualmente, todo ello sale de los límites institucionales de la Iglesia, llamada además a ser familia y comunidad, no institución sin más, y se extiende a la sociedad civil identificada con una comunidad cultural e histórica como Galicia pero abierta, especialmente en las peregrinaciones, a su integración superior en otras unidades, definiciones cuestionadas no sin cierta acritud hoy en día pero cuya paz e integración generosa nos enseña la historia y los propios peregrinos.

APÉNDICE. CRONOGRAMA BIO-BIBLIOGRÁFICO DE SALUSTIANO PORTELA PAZOS¹²

- 1877, 6 de agosto, Rebordelo, Pontevedra.
- 1881-82 ingresan en el Seminario de Santiago de su familia Ricardo Portela Pazos, en 1887-8 Antonio y en 1888-89 Salustiano Portela Pazos. En 1902-03 Daniel, y en 1912-13 otro Ricardo Portela Pazos¹³.
- 1888 Ingresa en el Seminario Central de Santiago.
- 1897-98 Seminario: curso a 1901-02 profesor auxiliar Seminario.
- 1900, mayo Univ. Pont. Santiago: Bach. Lic. y Dr. Teología.
- 1901, junio Univ. Pont. Santiago: Bach. Lic. y Dr. Derecho Canónico.
- 1901, 25 de diciembre, Santiago: ordenado sacerdote.
- 1902, 5 de noviembre a 1907, 19 de diciembre: cura de san Andrés de Valongo (Cercedo-Cotobade, comarca de Tabeirós-Terra de Montes, Pontevedra).
- 1902-1907 como párroco funda el Sindicato Católico Agrícola de Valongo y la Caja Rural de Ahorros y Préstamos de Cotobad y dos escuelas gratuitas, una de niños y otra de adultos.
- 1904, septiembre, Santiago: oposiciones a beneficio en la Catedral.
- 1907, 19 de diciembre, Santiago: beneficiario 2º maestro de ceremonias de la Catedral.
- 1907, 5 de septiembre, delegado del Consejo Regional de Corporaciones Católico-Obreras.
- 1908, 27 de marzo, Confesor ordinario de las Oblatas del Santísimo Redentor.
- 1908, 6 de junio, Secretario del Consejo Diocesano de Acción Católico Social y Director de la Sección de Propaganda.
- 1908, 28 de noviembre, Director de la Asociación de Jóvenes Concepcionistas de Santiago.
- 1909, marzo, Asociación "Liga Mutua de Señoras-Caja de Ahorros y Préstamos de Santiago" que organiza y será director espiritual 16 años promoviendo la "Casa Social Católica" y primera casa de obreros en Santiago.
- 1909, 14 de junio, vocal de la delegación del Patronato Real para la Represión de la Trata de Blancas.
- 1910, *Catecismo Social*, Santiago de Compostela, Imprenta de Juan Balado, 1910 [108pp., ABCS].
- 1910, "*O Cañón de Pau*" (*Episodios de la Guerra de la Independencia*), Santiago de Compostela, Tipografía el Eco Franciscano, 1913 [197 pp., ABCS] Premiado en público certamen en 1909 del Ayuntamiento de Santiago de Compostela.
- 1910, *León XIII y la Cuestión Social*, Santiago de Compostela, Tip. Editorial Compostelana, 1910 [43 pp., ABCS, ITC] Premiado en el Certamen del Ateneo León XIII de Santiago en el centenario del nacimiento de este papa.

12 Se indican algunos datos bibliográficos para un mejor acercamiento a su obra: tipografía o editorial y número de páginas, así como su disponibilidad en las bibliotecas de la Catedral de Santiago (ABCS: Archivo Biblioteca de la Catedral de Santiago) y del Instituto Teológico Compostelano (ITC). Las revistas *Arquivos do Seminario de Estudos Galegos* y *Ultreya* son consultables online en galiciana.gal.

13 Libro de Registros de Ingresos en el Centro de Estudios, hoy ITC. Secretaría del Instituto Teológico Compostelano.

- 1910, *Plan desarrollado por León XIII en sus inmortales Encíclicas* [citado Letras sin localizar¹⁴] Premiado en el Certamen del Ateneo León XIII de Santiago en el centenario del nacimiento de este papa.
- 1916, *Medios conducentes al mejoramiento económico de las obreras en Galicia* [citado Letras sin localizar¹⁵]. Premio en el Certamen de la Liga de Amigos del País de Santiago.
- 1910, 21 de agosto, fiscal interino Tribunal Eclesiástico Arzobispado.
- 1911, Tesorero de la Junta del Centro Compostelano de la Unión Apostólica del Clero.
- 1911, septiembre, oposita a canonjía vacante en la Catedral de Orense.
- 1912, instituye en Santiago la "Acción Católica de la Mujer" que dirige 15 años.
- 1913, octubre, funda el Sindicato Católico de Obreras de Santiago, después Sindicato Profesional de Obreras con Caja de Socorros Mutuo.
- 1913, 29 de diciembre, Santiago: canónigo relicario.
- 1915 Año Santo: Secretario General de la Junta de Peregrinaciones a Santiago de Compostela durante el Año Santo.
- 1915, 26 de junio diploma de Honor de la Liga de Amigos de Santiago por participar en la organización del Certamen de ese año.
- 1916 funda la Asociación "Juventud Católico-Obrera".
- 1916, Delegado diocesano para la Propaganda de la Prensa Católica.
- 1917 funda el "Taller Cooperativo de confección de ropas para señoras y niños".
- 1918, 25 de abril, miembro del Tribunal del Provisorato de Santiago.
- 1918, 30 de noviembre, Santiago: canónigo Tesorero.
- 1918, director de la sección de Santiago de la "Archicofradía de los Jueves Eucarísticos".
- 1919-1920 consejo de redacción de *Ultreya. Revista quincenal de cultura galaica*, Tip. "El Eco de Santiago" n.º 1 (1919), "Eco de Arosa", Villagarcía n.º 2 (1919) y en adelante n.º 3ss. "El Eco Franciscano", Compostela [<http://www.galicianana.biblioteca-degalicia.xunta.es/> 2023-09-01].
- "Mirando al pasado: salarios y precios", *Ultreya* 1 (1919) 5-7.
- "Las reliquias del Apóstol Santiago", *Ultreya* 4 (1919) 55-57.
- "Insculturas rupestres", *Ultreya* 6 (1919) 87-90 (fotografías de D. R. Sobrino).
- "El monumento a los héroes de Puente Sampayo, en Pontevedra", *Ultreya* 8 (1919) 118-120.
- "El sepulcro del Apóstol Santiago a mediados del siglo XVII", *Ultreya* 10 (1919) 160 (nota bibliográfica de Wading, *Annales franciscanos*, sobre la ocultación de las reliquias por Sanclemente).
- "Refranes gallegos recogidos en la provincia de Pontevedra", *Ultreya* 13 (1920) 203-204; 14 (1920) 218, 16 (1920) 251, 18 (1920) 279, 19 (1920) 295, 20 (1920) 320-321. Sigue Emilio Álvarez Jiménez en 21 (1920) 336, (1920) 22 352.
- "Riquezas artísticas en la Basílica Compostelana", *Ultreya* 15 (1920) 225-229, 17 (1920) 257-260 [Tapices], 18 (1920) 273-276 [Tapices: p. 276 grabado foto Limia], 19 (1920) 289-292, 21 (1921) 321-322, 22 (1920) 337-338.
- "Año Santo" [Crónica escrita y fotográfica] *Ultreya* 18 (1920) 280-281, 19 (1920) 296.
- "Proyecto de traslación del coro de la Basílica Compostelana" 23-24 (1920) 374-376 [se hace eco del deseo popular, por tanto suyo compartido, del traslado del coro central, y se remonta a un acta capitular de 7 de junio de 1522].

14 Cfr. C. GARCÍA CORTÉS, *Decanologio...* p. 338.

15 Cfr. idem.

- 1920 Año Santo: Secretario General de la Junta de Peregrinaciones a Santiago de Compostela durante el Año Santo.
- 1921, 22 de febrero, Examinador Prosinodal en adelante (en 1947 lo era aún).
- 1921 funda la Asociación "Juventud Católico-Femenina" que dirige hasta 1931 y en 1922 la "Biblioteca de la Juventud" que sigue dirigiendo en 1947.
- 1923, 2 de julio, agradecimiento de la Junta de la Cruz Roja Española en Santiago por su cooperación generosa.
- 1924, 6 de julio, vocal del Patronato Social en Galicia del Instituto Nacional de Previsión, Vicepresidente del Patronato Social. Colabora en obras sociales del Régimen legal de previsión.
- 1926 Año Santo: Secretario General de la Junta de Peregrinaciones a Santiago de Compostela durante el Año Santo.
- 1926 Delegado Diocesano de la Junta Nacional de Peregrinaciones a Tierra Santa y Roma.
- 1926, 12-V, Cruz de oro "Bene Merenti" de Pío XI reconociendo sus trabajos en pro de las peregrinaciones.
- 1926 a 1932 dirige la revista *Juventud Católica Femenina de Santiago*, Boletín mensual de la Acción Católica Femenina de Santiago. Artículos varios¹⁶.
- 1926, 9-II, miembro del Colegio de Doctores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Eclesiástica Compostelana hasta su supresión.
- 1926 miembro del Seminario de Estudios Gallegos. Tesorero y Presidente Sección de Historia del 1926 a 1931. Propuesto en Acta Seminario el 29 de octubre de 1925, Actas p. 26 con el franciscano Atanasio López. Xohan Pérez Millán era miembro desde la fundación en 1923. Leerá el 30 de abril de 1926 su trabajo de ingreso "Las Hermandades Gallegas en el siglo XV". Había sido presidente de honor el propio arzobispo y galleguista Manuel Lago González, desde la fundación en 1923 hasta su fallecimiento en 1925. Otro sacerdote miembro ilustre del Seminario será el astrónomo Ramón María Aller Ulloa (1878, +1966) desde el 5 de noviembre de 1928.
- *Apuntes para la historia de los hermandinos en Galicia*, discurso de ingreso en el Seminario de Estudios Gallegos [sin localizar la publicación: las *Letras Testimoniales* así lo presentan sin fecha de publicación, con todo el autor revisa el contenido de esta conferencia en su obra posterior *Galicia en tiempo de los Fonsecas* (1957) donde aborda la cuestión de los Irmandiños].
- 1927, *Colección de tapices y colgaduras antiguas de la Catedral de Santiago*, en *Archivos do Seminario de Estudios Gallegos* 1 (1927) IV láminas y pp. 121-126, La Coruña, Lar.
- 1928-29 hasta 1940-41 Univ. Pont. Santiago, luego Seminario: catedrático Propedéutica Bíblica.
- 1930, 21 de octubre, Santiago: Deán de la Catedral.
- 1930, noviembre, "logra que se constituya en Santiago la Cofradía del Glorioso Apóstol Santiago, después Archicofradía" (según *Letras Testimoniales*).
- 1937 Año Santo, Vicepresidente de la Junta organizadora y presidente de la sección de peregrinaciones.
- 1939, voto de gracias del Arzobispo por la peregrinación al Pilar de Zaragoza.

16 Cfr. C. GARCÍA CORTÉS, *Decanologio*, p. 338.

- 1940, director espiritual asociación san Isidoro de Licenciados y Doctores en Filosofía y Letras y en Ciencias.
- 1941, 4 de abril, miembro correspondiente Real Academia Española de la Lengua.
- 1941, miembro de número de la Real Academia Gallega (correspondiente en 1946 desde el 4 de enero).
- 1943, *Inventario* del Archivo del Arzobispado de Santiago de Compostela, posterior Archivo Histórico Diocesano. Reintegrado en el sistema de fichas iniciado en los años 20 por Pablo Pérez Constanti, y publicado por primera vez en 1977 por Salvador Domato Búa¹⁷.
- 1943, Año Santo, Vicepresidente de la Junta organizadora y presidente de la sección de peregrinaciones.
- 1944, por su gestión retornan al Tesoro Nacional cinco tapices sustraídos durante la guerra civil.
- 1944, *Decanologio de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, Imprenta del Seminario Conciliar, 1944. [615 pp., ABCS, ITC].
- 1944, *Don Diego de Muros, deán de Santiago*, Santiago de Compostela, 1944¹⁸.
- s/d Vocal asesor del Instituto Padre Enrique Flórez de Historia Eclesiástica (*Letras Testimoniales* 1947).
- s/d Miembro de la delegación en Galicia del Centro de Investigaciones Científicas representando al Cabildo Metropolitano de Santiago y a la Real Academia Gallega (*Letras Testimoniales* 1947).
- s/d Miembro de la Comisión del Catálogo del Tesoro bibliográfico y documental de España del ministerio de Educación Nacional para Galicia (*Letras Testimoniales* 1947).
- s/d Asesor Auxiliar del Patrimonio Nacional de Arte nombrado por el Director General de Bellas Artes (*Letras Testimoniales* 1947).
- 1948, *Fray Rodrigo y su Capilla. Notas Pontevedresas*, en *Cuadernos de Estudios Gallegos* (1948) 223-231, Madrid [ITC].
- 1949, *Anotaciones al Tumbo A de la Catedral de Santiago* (en prensa en 1947), Imprenta del Seminario Conciliar, Santiago de Compostela, 1949. Colección Bibliotecas y Archivos Eclesiásticos 2, Publicaciones de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas. [106 pp., ABCS, ITC].
- 1953, *Orígenes del culto al Apóstol Santiago*, en *Hispania Sacra* 9 (1953), 1-31 y *Revista Arbor* 91-92 (julio-agosto 1953) 515-525, Madrid [33 pp. ITC] y una reedición en Santiago de Compostela, 1954. [pp. 25-73, ABCS, indicando que el original del trabajo fue dado a conocer en un curso de conferencias organizado por el Colegio Mayor de La Estila con motivo del Año Jubilar de Santiago].
- 1953 prólogo de la obra: Luis Máiz Eleizegui, *La devoción al Apóstol Santiago en España y el Arte Jacobeo Hispánico*, Archicofradía del Glorioso Apóstol Santiago, Madrid: S. Aguirre Torre, 1953 (2ª ed. aumentada) [348 pp., ABCS].
- 1954, *La Iglesia Compostelana y la Fiesta de la Inmaculada Concepción: con motivo del año mariano universal*, Imprenta del Seminario Conciliar, Santiago de Compostela, 1954. [21 pp., ABCS, ITC].

17 Cfr. E. TEMPERÁN VILLAVERDE, *Arquivo Histórico Diocesano. Fondo General*, Santiago de Compostela, Arzobispado de Santiago, 2000, p. 9.

18 Cfr. Idem.

- 1954, *Apuntes para la Historia de la Isla de Ons*, en Cuadernos de EStudios Gallegos 27 (1954) 35-73, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Instituto Padre Sarmiento, 1954 [ABCS, ITC: ejemplar dedicado manuscrito por el autor al cardenal Quiroga Palacios].
- 1956, *Diversidad de "COBRADOS" en la Ciudad y Villas del Señorío de Santiago que disfrutaban de Fuero Propio*, en *Boletín de la Real Academia Gallega* año 50, tomo 27, nº 309-320 (octubre 1956) 3-31, La Coruña [ITC: ejemplar dedicado manuscrito por el autor al cardenal Quiroga Palacios].
- 1956, *Finalidad de la Real Academia Gallega: pasado y porvenir. Discurso pronunciado en la sesión solemne celebrada con motivo de las Bodas de Oro de la Real Academia Gallega*, en *Boletín de la Real Academia Gallega* año 50, tomo 27, nº 309-320 (octubre 1956) 3-17, La Coruña [ITC: ejemplar dedicado manuscrito por el autor al obispo Miguel Novoa Fuentes].
- 1957, *Galicia en tiempo de los Fonsecas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957. [174 pp., ABCS, ITC].
- 1958, *Origen del topónimo "Compostela"*, en *Compostellanum* 2 (1957), 681-704 Santiago. [ITC: impreso como "Separata de Compostellanum" (1958) 1-19, ejemplar dedicado manuscrito por el autor al obispo auxiliar Miguel Novoa Fuentes].
- 1959, julio: Luis Iglesias Nino, Jesús Rey Alvite, Salustiano Portela Pazos, *Programa comercial-artístico de las tradicionales fiestas del Glorioso Apóstol Santiago que se celebrarán durante la segunda quincena de julio de 1959 en Santiago de Compostela*, Ed. Vda. de R. Gironés, Santiago de Compostela.
- 1960, *Modalidad ornamental de Próximo Origen Catedralicio Compostelano*, en *Revista de la Cofradía de san José* (1960), Santiago de Compostela, El Eco Franciscano, 1960 [6 pp., ITC].
- 1964, *La guerra de independencia en Galicia*, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar, 1964 [239pp., ABCS, ITC: dos ejemplares firmados por el autor, uno al cardenal Quiroga Palacios y otro a su secretario familiar Camilo Gil Atrio].
- 1976, 3 de mayo, fallece y es sepultado en el Claustro de la Catedral de Santiago.

BIBLIOGRAFÍA

- 1910, *Catecismo Social*, Santiago de Compostela, Imprenta de Juan Balado, 1910 [108pp., ABCS].
- 1910, *"O Cañón de Pau" (Episodios de la Guerra de la Independencia)*, Santiago de Compostela, Tipografía el Eco Franciscano, 1913 [197 pp., ABCS] Premiado en público certamen en 1909 del Ayuntamiento de Santiago de Compostela.
- 1910, *León XIII y la Cuestión Social*, Santiago de Compostela, Tip. Editorial Compostelana, 1910 [43 pp., ABCS, ITC] Premiado en el Certamen del Ateneo León XIII de Santiago en el centenario del nacimiento de este papa.
- 1910, *Plan desarrollado por León XIII en sus inmortales Encíclicas* [citado Letras sin localizar¹⁹] Premiado en el Certamen del Ateneo León XIII de Santiago en el centenario del nacimiento de este papa.

19 Cfr. C. GARCÍA CORTÉS, *Decanologio...* p. 338.

- 1916, *Medios conducentes al mejoramiento económico de las obreras en Galicia* [citado Letras sin localizar²⁰]. Premio en el Certamen de la Liga de Amigos del País de Santiago.
- 1919-1920 consejo de redacción de *Ultreya. Revista quincenal de cultura galaica*, Tip. "El Eco de Santiago" n.º 1 (1919), "Eco de Arosa", Villagarcía n.º 2 (1919) y en adelante n.º 3ss. "El Eco Franciscano", Compostela [<http://www.galiciana.bibliotecadegalicia.xunta.es/> 2023-09-01].
- "Mirando al pasado: salarios y precios", *Ultreya* 1 (1919) 5-7.
- "Las reliquias del Apóstol Santiago", *Ultreya* 4 (1919) 55-57.
- "Insculturas rupestres", *Ultreya* 6 (1919) 87-90 (fotografías de D. R. Sobrino).
- "El monumento a los héroes de Puente Sampayo, en Pontevedra", *Ultreya* 8 (1919) 118-120.
- "El sepulcro del Apóstol Santiago a mediados del siglo XVII", *Ultreya* 10 (1919) 160 (nota bibliográfica de Wading, *Annales franciscanos*, sobre la ocultación de las reliquias por Sanclemente).
- "Refranes gallegos recogidos en la provincia de Pontevedra", *Ultreya* 13 (1920) 203-204; 14 (1920) 218, 16 (1920) 251, 18 (1920) 279, 19 (1920) 295, 20 (1920) 320-321. Sigue Emilio Álvarez Jiménez en 21 (1920) 336, (1920) 22 352.
- "Riquezas artísticas en la Basílica Compostelana", *Ultreya* 15 (1920) 225-229, 17 (1920) 257-260 [Tapices], 18 (1920) 273-276 [Tapices: p. 276 grabado foto Limia], 19 (1920) 289-292, 21 (1921) 321-322, 22 (1920) 337-338.
- "Año Santo" [Crónica escrita y fotográfica] *Ultreya* 18 (1920) 280-281, 19 (1920) 296.
- "Proyecto de traslación del coro de la Basílica Compostelana" 23-24 (1920) 374-376 [se hace eco del deseo popular, por tanto suyo compartido, del traslado del coro central, y se remonta a un acta capitular de 7 de junio de 1522].
- 1926 a 1932 dirige la revista *Juventud Católica Femenina de Santiago*, Boletín mensual de la Acción Católica Femenina de Santiago. Artículos varios²¹.
- 1927, *Colección de tapices y colgaduras antiguas de la Catedral de Santiago*, en *Archivos do Seminario de Estudos Gallegos* 1 (1927) IV láminas y pp. 121-126, La Coruña, Lar.
- 1943, Inventario del Archivo del Arzobispado de Santiago de Compostela, posterior Archivo Histórico Diocesano. Reintegrado en el sistema de fichas iniciado en los años 20 por Pablo Pérez Constanti, y publicado por primera vez en 1977 por Salvador Domato Búa²².
- 1944, *Decanologio de la S.A.M. Iglesia Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, Imprenta del Seminario Conciliar, 1944. [615 pp., ABCS, ITC].
- 1944, Don Diego de Muros, deán de Santiago, Santiago de Compostela, 1944²³.
- 1948, *Fray Rodrigo y su Capilla. Notas Pontevedresas*, en *Cuadernos de Estudios Gallegos* (1948) 223-231, Madrid [ITC].

20 Cfr. idem.

21 Cfr. C. GARCÍA CORTÉS, *Decanologio*, p. 338.

22 Cfr. E. TEMPERÁN VILLAVERDE, *Arquivo Histórico Diocesano. Fondo General*, Santiago de Compostela, Arzobispado de Santiago, 2000, p. 9.

23 Cfr. Idem.

- 1949, *Anotaciones al Tumbo A de la Catedral de Santiago* (en prensa en 1947), Imprenta del Seminario Conciliar, Santiago de Compostela, 1949. Colección Bibliotecas y Archivos Eclesiásticos 2, Publicaciones de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas. [106 pp., ABCS, ITC].
- 1953, *Orígenes del culto al Apóstol Santiago*, en *Hispania Sacra* 9 (1953), 1-31 y *Revista Arbor* 91-92 (julio-agosto 1953) 515-525, Madrid [33 pp. ITC] y una reedición en Santiago de Compostela, 1954. [pp. 25-73, ABCS, indicando que el original del trabajo fue dado a conocer en un curso de conferencias organizado por el Colegio Mayor de La Estila con motivo del Año Jubilar de Santiago].
- 1953 prólogo de la obra: Luis Máiz Eleizegui, *La devoción al Apóstol Santiago en España y el Arte Jacobeo Hispánico*, Archicofradía del Glorioso Apóstol Santiago, Madrid: S. Aguirre Torre, 1953 (2ª ed. aumentada) [348 pp., ABCS].
- 1954, *La Iglesia Compostelana y la Fiesta de la Inmaculada Concepción: con motivo del año mariano universal*, Imprenta del Seminario Conciliar, Santiago de Compostela, 1954. [21 pp., ABCS, ITC].
- 1954, *Apuntes para la Historia de la Isla de Ons*, en Cuadernos de Estudios Gallegos 27 (1954) 35-73, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Instituto Padre Sarmiento, 1954 [ABCS, ITC: ejemplar dedicado manuscrito por el autor al cardenal Quiroga Palacios].
- 1954, *Apuntes para la historia de los hermandinos en Galicia*, discurso de ingreso en el Seminario de Estudios Gallegos [sin publicar: revisa el contenido de esta conferencia en su obra posterior *Galicia en tiempo de los Fonseca* (1957) donde aborda la cuestión de los Irmandiños].
- 1956, *Diversidad de "COBRADOS" en la Ciudad y Villas del Señorío de Santiago que disfrutaban de Fuero Propio*, en *Boletín de la Real Academia Gallega* año 50, tomo 27, nº 309-320 (octubre 1956) 3-31, La Coruña [ITC: ejemplar dedicado manuscrito por el autor al cardenal Quiroga Palacios].
- 1956, *Finalidad de la Real Academia Gallega: pasado y porvenir. Discurso pronunciado en la sesión solemne celebrada con motivo de las Bodas de Oro de la Real Academia Gallega*, en *Boletín de la Real Academia Gallega* año 50, tomo 27, nº 309-320 (octubre 1956) 3-17, La Coruña [ITC: ejemplar dedicado manuscrito por el autor al obispo Miguel Novoa Fuentes].
- 1957, *Galicia en tiempo de los Fonseca*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957. [174 pp., ABCS, ITC].
- 1958, *Origen del topónimo "Compostela"*, en *Compostellanum* 2 (1957), 681-704 Santiago. [ITC: impreso como "Separata de Compostellanum" (1958) 1-19, ejemplar dedicado manuscrito por el autor al obispo auxiliar Miguel Novoa Fuentes].
- 1959, julio: Luis Iglesias Nino, Jesús Rey Alvite, Salustiano Portela Pazos, *Programa comercial-artístico de las tradicionales fiestas del Glorioso Apóstol Santiago que se celebrarán durante la segunda quincena de julio de 1959 en Santiago de Compostela*, Ed. Vda. de R. Gironés, Santiago de Compostela.
- 1960, *Modalidad ornamental de Próximo Origen Catedralicio Compostelano*, en *Revista de la Cofradía de san José* (1960), Santiago de Compostela, El Eco Franciscano, 1960 [6 pp., ITC].
- 1964, *La guerra de independencia en Galicia*, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar, 1964 [239pp., ABCS, ITC: dos ejemplares firmados por el autor, uno al cardenal Quiroga Palacios y otro a su secretario familiar Camilo Gil Atrio].

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 811-839
ISSN: 0213-4357

EN LOS CONFINES DE LA 'GALLAECIA':
LOS ABADES DE LORVÃO
(COIMBRA) EN EL SIGLO X

MANUEL CARRIEDO TEJEDO

*Academia Auriense-Mindoniense de San Rosendo
mancartej@gmail.com*

EN LOS CONFINES DE LA 'GALLAECIA': LOS ABADES DE LORVÃO (COIMBRA) EN EL SIGLO X

RESUMEN: La reciente edición en 2008 del *Liber Testamentorum coenobii Laurbanensis* (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Mosteiro de Lorvão*, cód. 49, siglo XII), ha proporcionado al investigador un instrumento de trabajo esencial para profundizar en el pasado más remoto del monasterio de Lorvão bajo muy diversos aspectos, entre los cuales la cronología de los siete abades que rigieron dicho claustro durante su primer siglo de existencia (907-1002), esto es, hasta que la ciudad de Coimbra (conquistada a los bereberes por el rey 'galliciense' Alfonso III en 878, y reconquistada por los musulmanes en 987), terminó siendo repoblada desde 994 por orden del dictador cordobés Almanzor (977-1002), y asegurada después por su hijo y sucesor Abd al-Malik al-Muzaffar (1002-1008).

PALABRAS CLAVE: *Lorvão. Gallaecia. Abades. Documentos. Crítica. Siglo X.*

NOS CONFÍNS DA 'GALLAECIA' OS ABADES DE LORVÃO (COIMBRA) NO SÉCULO X

RESUMO: A recente edición en 2008 do *Liber Testamentorum coenobii Laurbanensis* (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Mosteiro de Lorvão*, código 49, século XII), proporcionou ao investigador un instrumento de traballo imprescindible para afondar no pasado máis remoto do mosteiro de Lorvão baixo moitos aspectos diferentes, entre eles a cronoloxía dos sete abades que gobernaron o claustro durante o seu primeiro século de existencia (907-1002), é dicir, ata o momento en que a cidade de Coimbra (conquistada aos bereberes polo rei 'galliciense' Afonso III no 878, e reconquistada polos musulmáns no 987), acabou repoboada a partir do 994 por orde do ditador cordobés Almanzor (977-1002), e posteriormente asegurada polo seu fillo e sucesor Abd al-Malik al-Muzaffar (1002-1008).

PALABRAS CLAVE: *Lorvão. Gallaecia. Abades. Documentos. Crítica. Século X.*

IN THE CONFINES OF THE 'GALLAECIA': THE ABBOTS OF LORVÃO (COIMBRA) IN THE 10TH CENTURY

ABSTRACT: The recent edition in 2008 of the *Liber Testamentorum coenobii Laurbanensis* (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Mosteiro de Lorvão*, code 49, XII century), has provided the researcher with an essential working instrument to delve into the remotest past of the Lorvão monastery under many different aspects, including the chronology of the seven abbots who ruled the cloister during its first century of existence (907-1002), that is, until the moment when the city of Coimbra (conquered from the Berbers by the 'Gallician' king Alfonso III in 878, and reconquered by the Muslims in 987), ended up being repopulated from 994 by order of the Cordovan dictator Almanzor (977-1002), and later assured by his son and successor Abd al-Malik al-Muzaffar (1002-1008).

KEYWORDS: *Lorvão. Gallaecia. Abbots. Documents. Criticism. Tenth century.*

DE TUDENSE URBE USQUE EMINEO CIVITATEM (866-878)

Fue después de que la vieja sede de Tui quedase incorporada al reino por Ordoño I (850-866), cuando su hijo Alfonso III el Magno (866-910) afrontó la ocupación total de la región más occidental de la vieja 'Gallaecia' suevo-visigoda (la 'Yilliqiyya' de los textos árabes) al alcanzar en solo 12 años la extrema Coimbra (878). Un asombroso proceso de expansión que abarcó desde la desembocadura del Miño hasta el río Mondego (en el *yermo*, que *hay entre las comarcas musulmanas y cristianas*, aludido por Ibn al-Qutiyya¹), a través de no pocas plazas que a veces tuvieron que ser arrebatadas a sus incontrolados habitantes, o que simplemente habían quedado abandonadas a su suerte por los musulimes (a mediados del siglo VIII), y que ahora fueron asimiladas mediante repoblación:

- 1) Oporto, tomada en 868 por el conde Vimara Pérez, según el "Chronicon Laurbanense": *era DCCCCVI premditus est Portugale ad Uimarani Petr²*.
- 2) Verín, en el curso alto del río Támega: *in... rivulo Tamega, villa que vocitant Berini... domno Oduario³*.
- 3) Chaves, también confiada por el monarca al prestigioso guerrero Odoario en 872 (*data est terra ad populandum illustrissimo uiro domni Odoario digno bellatori in era DCCCCX^a, a principe serenissimo domno Adefonso... uenit in ciuitatem Flauias, secus fluuius Tamice⁴*).
- 4) El curso del río Limia, por el mismo magnate (*per iussionem regiam et domni Adefonsi principis per editum suum uenit Oduarius cum collegas suos et fecerunt presuras per undique locus in regione Callecie... territorio et ripa Limie⁵*).

1 Ibn al-Qutiyya; trad. J. RIBERA, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*. Madrid, Real Academia de la Historia, 1926, 74.

2 *Chronicon Laurbanense*: 'Chronicon Regum'; ed. Aires A. NASCIMENTO, J. M. FERNÁNDEZ CATÓN et al., "Transcripción del texto del *Liber Testamentorum*". En: *Liber Testamentorum coenobii Laurbanensis (estudios)*. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2008, 591.

3 Ed. J. M. ANDRADE CERNADAS, *O Tombo de Celanova*. Santiago de Compostela, Consello da Cultura Gallega, 1995, doc. 460 [de 931].

4 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova*, doc. 265 [de 982].

5 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova*, doc. 252 [de 1002].

- 5) Braga, la vieja metrópoli de la ‘Gallaecia’, entregada por el rey Alfonso al obispo Fruela de Lugo, que afrontó la repoblación con sus propias gentes: *et sunt ipsas villas per ipsos terminos de Sancta Maria de Bracara et illos homines... fuerunt proprii de familia Sancte Marie Bracarenensis sedis et venerunt cum domno Flalano episcopo de sede Lucense*⁶.
- 6) En el suburbio bracarense el vetusto monasterio de San Salvador ‘in Montelios’, fundado otrora por el ínclito Fructuoso († 665) y recuperado ahora por el presbítero Cristóbal: *per Dei iussionem christiani gaudentes nouam adprehenderent regionem, adfuit inter cetera agmina populorum quidam presbiter nomine Christoforus, qui... adprehendit monasterium quod fuit edificatum a beato Dei uiro Fructuoso... situm est in locum Montelios inter monasterium Dumienne atque suburbium Bracharense, quod ab antico cognoscitur fore in Sancti Saluatoris fundatus honore*⁷.
- 7) La vieja sede-monasterio de Dumio (junto a Braga), que el rey asoció en 877 a la septentrional silla de Mondoñedo (probable solar del vetusto *monasterius Maximi* de la sede *Britoniorum*) en la persona de Rosendo I: *illam terram... restaurauimus... unde civitatem vel uillam quam dicunt Dumio, ubi ipsa sedes antiquitus noscitur esse fundata [...] concedimus tibi prefato Rudesindo episcopo ipsum iam dictum locum Dumio post partem eiusdem Menduniensis ecclesie*⁸.
- 8) Y otras villas del alfoz de Braga, confiadas por el monarca al magnate Pelayo Pérez: *territorio bracharense... quam nuper Pelagius filius Petri per nostram ordinationem extirpe prehendidi*⁹.
- 9) Guimarães, donde murió el conde Vimara Pérez en 873, según el “Chronicon Laurbanense”: *era DCCCCXI uenit rex Adefonsus in Uama et in VI^o die Uimara mortuus est*¹⁰.
- 10) Y su alfoz más meridional, hasta las márgenes del río Vizela: *uenerunt... ad presuria et ad populandum terram per iussione domni Adefonsi principis et in ipsa presuria edificauerunt ibidem ecclesias... in villa Gandarella* (Gandarela, Guimarães)¹¹.

6 Ed. A. de Jesús da COSTA, *Liber Fidei Sancta Bracarensis Ecclesiae*. Braga, Junta Distrital, 1965, doc. 23 [de 1062].

7 Ed. M. LUCAS ÁLVAREZ, *La documentación del Tumbo A de la catedral de Santiago de Compostela*. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1997, doc. 10 [de 883].

8 Ed. *España Sagrada* (= ES), XVIII. Madrid, Oficina de Antonio Marín, 1754, doc. 5, 313-315.

9 Ed. LUCAS, *Tumbo A*, doc. 18 [de 899].

10 *Chronicon Laurbanense*: ‘Chronicon Regum’; ed. NASCIMENTO, FERNÁNDEZ CATÓN et al., *Transcripción del texto del Liber Testamentorum*, 591.

11 Noticia en carta de 1038; ed. *Portugaliae Monumenta Historica a seculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum. Diplomata et Chartae*, I (= PMH, DC, I). Lisboa, Typis Academicis, 1867, doc. CCCIV.

- 11) Viseo, a cuya repoblación alude el propio Alfonso III en su crónica (*ciuitas Uiseo et suburbis ejus jussum nostrum esset populatus*¹²). Lo que aprovechó un joven eremita lucense llamado Froilán para alcanzar la soledad del monte Colcorinho (concelho de Oliveira de Hospital), en la Serra da Estrela (*peruenit ad kalcem montis. Heremi prospiciens et cunctaque peragans ad alium montem, cui uocabulo est Curcurri-ni, construxit ibi cum collegam suum cellulam ad auitandum*), antes de descender a Viseo para fundar su primera casa monástica (*ut uellet descendere ad plateam ciuitatis, oppido Veseo, et ibi diuino adiutus auxilio edificaret cenouium*)¹³.
- 12) Y Coimbra, que en el año 878 fue conquistada por el conde Hermenegildo Gutiérrez, según el "Chronicon Laurbanense": *era DCCCCXVI^a prendita est Coninbria ad Ermegildo comite*¹⁴.

Mientras se restauraban las viejas sedes suevo-visigodas (*urbes quoque Bracarensis, Portucalensis... Eminensis, Uesensis, atque Lamezensis a xpistianis populantur*), cuyos titulares registró en 881 el autor de la "Crónica Albel-dense", con la única excepción de Viseo (quizá vacante todavía):

*Flaianus Bracarae Luco episcopus arce.
Rudesindus Dumio Menduniato degens...
Naustique tenens Conimbriae sedem.
Brandericus quoque locum Lamecensem...
Justuque similiter in Portucalensi*¹⁵.

Una nueva realidad territorial que ya era proclamada en 883 por el propio rey Alfonso III:

*Postea quidem presenti tempore Deo fauente, nosque Illius gratia in regni culmine consistente, dum per Domini pietatem nostra fuisset ordinatio ut de Tudense urbe usque [E]mineo ciuitatem omnis ipsa extrema a Christi plebe popularetur sicuti, Deo iubente, completum est*¹⁶.

12 Crónica de Alfonso III, versión 'rotense'; ed. M. GÓMEZ MORENO, "Las primeras crónicas de la Reconquista. El ciclo de Alfonso III". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, C, 1932, 612.

13 *Vita sancti Froilani*; ed. J. C. MARTÍN, "Vita Froilanis episcopi Legionensis" (BHL 3180) (s. x): Introducción, edición crítica y particularidades lingüísticas". En: *Parua pro magnis munera. Études de littérature tardo-antique et médiévale offertes a François Dolbeau par ses élèves*. Turnhout, Brepols, 2009, 580-581.

14 *Chronicon Laurbanense*: 'Chronicon Regum'; ed. NASCIMENTO, FERNÁNDEZ CATÓN et al., *Transcripción del texto del Liber Testamentorum*, 591.

15 Crónica Albeldense; ed. GÓMEZ-MORENO, *Las primeras crónicas*, 604 y 605.

16 Ed. LUCAS, *Tumbo A*, doc. 10.

Y que tal vez se extendió (al menos 35 km. S. Coimbra) hasta la plaza de Ateanha (concelho de Ansião, Leiria), a la que parece aludir la “Crónica Albeldense” (*Antezam pace adquisiuit*¹⁷), pues como dice Eduardo Manzano Moreno, “parece fuera de toda duda que este topónimo debe corresponderse con el *Antaniyya* que mencionan los autores árabes”¹⁸.

COIMBRA ENTRE 878 Y 900

Ahora bien. El hecho de que la meridional Coimbra tuviera que ser literalmente conquistada en 878, provocó una rápida reacción militar cordobesa, según puso de manifiesto el propio señor Manzano:

“Coimbra era entonces sede de un importante grupo bereber... los masmudíes Banu Danis... firmes partidarios de los Omeyas [...] En el año 878 el conde Hermenegildo... se apoderó de Coimbra, y muy probablemente este suceso determinó la marcha de los bereberes [...] Es indudable, por lo demás, que esta conquista estuvo relacionada con la expedición cordobesa que mencionan las fuentes para el año 877-878/264 H., en el curso de la cual el general al-Bara b. Malik se dirigió precisamente contra la mencionada ciudad, aparentemente sin conseguir un resultado positivo”¹⁹.

Pues en efecto, fue en el año 264 H. [= 13 septiembre 877 / 2 septiembre 878]:

- Cuando según Ibn Hayyan: *partió al-Barra ibn Malik con el contingente árabe, en dirección de Yilliqiyya, penetrando en la misma desde el paso de Qulumbriyya: tuvo lugar una batalla memorable*²⁰.
- Ibn Idari refiere que: *entró al-Barra b. Malik a Yilliqiyya por el paso de Coimbra con las tropas del Algarve. Por allí circularon hasta destruir sus beneficios*²¹.

17 *Crónica Albeldense*; ed. GÓMEZ-MORENO, *Las primeras crónicas*, 604.

18 Vid. E. MANZANO MORENO, *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991, 203, n. 207, remitiéndose a la obra de M. VELHO, “Coimbra e o topónimo Lousã nas crónicas de Albelda e de Sampiro: a localização de Antânia”. En: *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*. Leiden, 1981, 296-303.

19 Vid. MANZANO, *La frontera de al-Andalus*, 201 y 202, n. 204.

20 Ibn Hayyan; trad. G. TURIENZO, *El reino de León en las fuentes islámicas medievales*. León, Universidad, 2010, 94.

21 Ibn Idari; trad. J. A. SOUTO, “El emirato de Muhammad I en el ‘Bayan al-Mubrib’”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 6, 1995, 228.

- Y según Ibn al-Atir: *une troupe d'Arabes marcha contre la ville de Djalikiyya* ['Yilliqiyya'] *et, dans le grand combat qui eut lieu, les parties furent des deux pars très sensibles*²².

De donde se deduce que Coimbra ya había caído en el primer semestre de 878, y que Alfonso III hubo de emplearse a fondo para contener la reacción cordobesa, también aludida por Sampiro: *Conimbriam quoque ab inimicis obsessam defendit, suoque imperio subiugavit*²³. Pues fue entonces:

- A. Cuando el rey dispuso que Coimbra fuese repoblada con gentes de la 'Gallaecia' septentrional: *Conimbriam ab inimicis possessam eremavit, et gallecis postea populavit*.²⁴ Incluido el alfoz, aludido así por el monarca: *uillas in suburbio Coninbriense, quas... de manu gentilium abstulit*²⁵.
- B. Y cuando confirmó en la silla conimbricense al obispo Nausto, que ya había iniciado su pontificado en 867, pues según su epitafio murió en 912 después de 45 años (*Navsti aepiscopi... Coninbriense sedis per annis XLV... era DCCCCI*)²⁶.

El mismo prelado, pues, que en un momento dado acogió en su diócesis la fundación de un monasterio en Lorvão, junto al río Mondego, muy cerca de Coimbra (*in locum predicto Lauribano, secus ribulo Mondego, suburbio Colimbrie*²⁷), en la misma tierra que ahora volvía a convertirse en el confín de la vetusta 'Gallaecia' (*cenobio subtus monte Lauribano, in finibus Gallecie*)²⁸.

EL *CHRONICON ABBATUM LAURBANENSE*

Comencemos por decir que el 'Chronicon Abbatum', incluido en el "Chronicon Laurbanense" que encabeza el "Liber Testamentorum" (escrito

22 Ibn al-Atir; trad. E. FAGNAN, *Ibn al-Atir. Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1898, 254.

23 *Crónica de Sampiro*, apud *Historia Silense*; ed. F. SANTOS COCO, *Historia Silense*. Madrid, Junta para la ampliación de estudios e investigaciones científicas, 1921. 43.

24 *Crónica Albeldense*; ed. GÓMEZ-MORENO, *Las primeras crónicas*, 604.

25 Ed. LUCAS, *Tumbo A*, doc. 17 [de 899].

26 Vid. F. BOUZA-BREY, "Lauda sepulcral de Nausto, obispo de Coimbra". En: *Estudios sobre la monarquía asturiana*, 345-354. Oviedo, Diputación de Asturias, Instituto de Estudios Asturianos, 1971, 277.

27 *Liber Testamentorum coenobii Laurbanensis* (ed. NASCIMENTO, FERNÁNDEZ CATÓN... 'et al.', *Transcripción del texto del Liber Testamentorum*) = *Liber*, n° 32 [de 976].

28 *Liber*, n° 1 [de 933].

entre 1117 y 1120²⁹), establece la siguiente sucesión abacial (*hec nomina —sunt— abbatum de monasterium Laurbanorum*) durante el siglo X:

- 1°. *Inprimis Iustus abba.*
- 2°. *Iohannes abba.*
- 3°. *Teodericus abba.*
- 4°. *Dulcidius abba.*
- 5°. *Mestalius abba.*
- 6°. *Huius discipulus sanctissimi uiri Primus abba,*
qui obiit II° idus augusti, era MXX^aIII^a.
- 7°. *Beniamin abba, qui obiit VI° idus augusti, era MXX^aV^a.*
- 8°. *Ranemirus abba*³⁰.

Un orden sucesorio que ya fue refutado (hace 300 años) por Fr. Manoel da Rocha, quien (además de excluir a Dulcideo, por pertenecer al siglo oncenno) fijó así la cronología de cada abad:

“Em huma memoria antiga, que no livro dos Testamentos he a primeira, e... que serve ao meu intento, pois... numera os do seculo, de que trato... me parece ter erros na Chronologia, e em orden a todos elles necessita de clareza; e assim vistas as escrituras do seculo decimo com a attençaõ, que pude, foraõ os Abbades de Lorvaõ os seguintes:

I. JOAÕ	... existia no anno 907...
II. IUSTO	... preciso he que... fosse pelos annos de 920...
III. MESTULIO	... o primeiro anno... he o de 927...
IV. THEODORICO	... era abbade... no de 946...
V. PRIMO	... primeira memoria no anno 966...
VI. BENJAMÍN	... de quem acho noticia no anno 988...
VII. RAMIRO	... memoria sua no anno 1002...
	... aquí acabaõ os Abbades... no seculo decimo...
VIII. DULCIDIO	... no anno 1017 ³¹ .

Hasta que modernamente tal sucesión ha vuelto a ser replanteada por el profesor Aires A. Nascimento, quien (tras descartar también del siglo X a

29 Vid. J. M. RUIZ ASENCIO, “Los copistas del *Liber Testamentorum*”. En: *Liber Testamentorum coenobii Laurbanensis (estudios)*. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2008, 218.

30 *Chronicon Laurbanense: ‘Chronicon Abbatum’*; ed. NASCIMENTO, FERNÁNDEZ CATÓN et al., *Transcripción del texto del Liber Testamentorum*, 591.

31 Vid. Fr. Manoel da ROCHA, *Portugal renascido: Tratado historico-critico-chronologico, em que à luz da verdade se dão manifestos os successos de Portugal do seculo decimo depois do nascimento de Christo Senhor nosso*. Lisboa occidental, Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1730: 147, 148, 149 (y 110), 150, 153, 156, 160, 162 y 166.

Dulcidio³²), introdujo un nuevo abad llamado Hermegildo en su “elenco dos abades lorvanenses”:

- 1º. Iustus (857?)
- 2º. Iohannes (887/907)
- 3º. Mestalius (927-943)
- 4º. *Hermegildus* (946)
- 5º. Teodoricus (946-961)
- 6º. Primus (966-985)
- 7º. Beniamin (985-998)
- 8º. Ranemirus (1002)
- 9º. Dulcidius (1016)³³.

De modo que las divergencias afectan (principalmente) a los dos primeros abades y sus cronologías, o sea, a los orígenes mismos del cenobio, que Nascimento apuntala en el orden sucesorio que ofrece el ‘Chronicon Abbatum’ (*in primis Iustus abba*), frente a recientes incertidumbres (“apesar das dúvidas de Ruy de Azevedo... julgamos dever atribuir autoridade ao registro lorvanense”³⁴) y a las claras discrepancias de antaño (“Fr. Manuel da Rocha... negligenciou a ordem dos abades no *Chronicon Abbatum*”³⁵) y de hogaño, cuando añade que “comete um equívoco Carriedo Tejedo, ao dizer que o abade Justo ‘fue antecedido por Juan’, pois é justamente o contrário que a fonte —única subsistente— do Cartulario, no *Chronicon Abbatum*, documenta”³⁶. Pero veamos.

FUNDACIÓN DE LORVÃO (PRINCIPIOS S. X)

Desde luego, no hay indicios de que el claustro de Lorvão fuera anterior a la hecatombe africana de 711, como es el caso del lucense de Samos (*locum istum ab antiquis patribus fundatum*³⁷; *sicut ex antiquo fuerat, quomodo ibi*

32 *Liber*, nºs 9 y 10, datados entre ‘1016, diciembre, 4’ y ‘1017, enero, 2’.

33 Vid. Aires A. NASCIMENTO, “Mosteiro de Lorvão, A História possível dos seus tempos antigos”. En: *Liber Testamentorum coenobii Laurbanensis (estudios)*. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2008, 99, n. 44-49.

34 Vid. NASCIMENTO, *Mosteiro de Lorvão*, 99, n. 44, remitiéndose a la obra de “Ruy de Azevedo, ‘O mosteiro de Lorvão na reconquista cristã’”. *Arquivo Histórico de Portugal*, 1 (1932), 23”.

35 Vid. NASCIMENTO, *Mosteiro de Lorvão*, 83, n. 5.

36 Vid. NASCIMENTO, *Mosteiro de Lorvão*, 83, n. 6, remitiendo a M. CARRIEDO TEJEDO, “Los episcopologios portugueses en los siglos IX y X, a través de dos obispos de Oporto, Froarengo (890-918) y Hermogio (923-927), y su situación a comienzos del siglo XI”. *Bracara Augusta*, 101-102 (114-115), 1998-1999, 392, n. 223.

37 Ed. M. LUCAS ÁLVAREZ, *El Tumbo de San Julián de Samos*. Santiago de Compostela, Caixa Galicia, 1986, doc. 5 [de 872].

*scriptum resonat in illa petra*³⁸), el berciano de San Pedro de Montes (*qui locus fundatus est a sancto Fructuoso, episcopo*³⁹) y el leonés de Sahagún (*fuit constructum a prioribus principibus*⁴⁰). Así que no es extraño que Maria João Branco apuntara no hace mucho que:

“A maioria dos autores aceita... o último quartel do século IX como a data da fundação do cenóbio... o que faria quase coincidir esta efeméride com a entrada na região dos condes presores da terra conimbricense, nomeados por Alfonso III, embora, efectivamente, no cartulário, não se faça referência a esse elemento como tendo tido qualquer relevância na fundação do cenóbio, que aliás, nem sequer é mencionada, o que não deixa de ser interessante”⁴¹.

Pues lo cierto es que en ningún instrumento de Lorvão se alude a las tres personas más relevantes que tuvieron una relación directa con la Coimbra del último cuarto del siglo nono:

- a) El propio rey Alfonso III (866-910), que en 878 había conseguido restaurar casi por entero (con excepción de Idanha-a-Velha) el territorio del viejo ‘Galliciense regnum’ de los suevos. Y que además tuvo bienes *in territorio Coninbriense*⁴².
- b) El importante conde Hermenegildo Gutiérrez (869-899), que dirigió la conquista de la ciudad y su alfoz, donde heredaron propiedades sus hijos (entre ellos el poderoso conde Gutier Menéndez y Elvira, futura esposa de Ordoño II) y sus numerosos nietos, entre los cuales el ínclito san Rosendo (*ex successione avorum nostrorum Hermegildi et Ermesinde... in suburbio Coninbrie*)⁴³.
- c) Y el longevo obispo *Naustus Coninbriensis* (867-912), que aparece en gran cantidad de testimonios repartidos por todo el reino durante décadas, y que solo una vez es mencionado en Lorvão (*Nausti episcopus*), confirmando una tardía dádiva de 911⁴⁴.

38 Ed. LUCAS, *Tumbo de Samos*, doc. S-2 [de 922]. Ambas expresiones alusivas a la lápida del obispo lucense Ermefredo (653-656), descubierta hace pocas décadas: *ego Ermefredus lucensi presul* (A. GARCÍA CONDE, *Episcopologio Lucense*. Lugo, Fundación Caixa Galicia, 1991, 44-48).

39 Ed. A. QUINTANA PRIETO, *Tumbo Viejo de San Pedro de Montes*. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1971, doc. 2 [de 892].

40 Ed. M. HERRERO DE LA FUENTE, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún: II (1000-1073)*. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1988, doc. 680 [1068].

41 Vid. M. J. BRANCO, “Reis, condes, mosteiros e poderes”. En: *Liber Testamentorum coenobii Laurbanensis (estudios)*. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2008, 32, n. 11.

42 Ed. LUCAS, *Tumbo A*, doc. 18 [de 899].

43 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova*, doc. 478 [de 934].

44 *Liber*, nº 47.

Pero lo que sí sabemos con seguridad es que el infante Ordoño (futuro Ordoño II), segundogénito de Alfonso III, recibió de su padre al filo de 900 el gobierno interino de la zona más occidental de la 'Gallaecia' ('Yilliqiyya'), esto es, la región conocida por los musulmes con el nombre de *Galisiyya* (la actual Galicia y norte de Portugal hasta la Serra da Estrela), que según Ibn Hayyan era el *extremo de Yilliqiyya que llega a Coimbra, cerca de tierra musulmana, de la que el enemigo se había apoderado hacía poco*.⁴⁵ Acorde con la "Historia Silense": *Ordoño, insigne militar, viviendo el... rey Alfonso, padre suyo, había gobernado la provincia de Galicia*, desde la que emprendió sus campañas militares (la propia "Silense" alude a una en la que *regresó vencedor... a la ciudad de Viseo*)⁴⁶.

La misma tierra occidental, pues, donde se casó con Elvira Menéndez, hija del conquistador de Coimbra (y madre de sus cinco hijos); y en la que residió regularmente, desde Lugo (*dompno Ordonio... in ciuitate Luco*, se dice en 910⁴⁷) hasta la región fronteriza de Viseo y Coimbra, donde también dejó sus huellas tras la muerte de su padre Alfonso III (20 diciembre 910) al convertirse en rey privativo de Galicia/'Galisiyya' desde 911 (*in presentia domni Ordonii et collecti omnes episcopi, comites et capitanei territorio Galle-ciense*)⁴⁸). En cuyos 'Extrema Durii' (*in territorio Coninbriense*) tuvo propiedades tales como la serna de Fontoira, permutada con un particular (*senrra de Fonte Auria... commutabit pater noster... cum rex domno Ordonius*), y la de Pedrulha, cambiada por la villa de Vimieira, junto al río Anço (*senrra de Pulgaria... que commutabit pater noster cum regem pro uilla Uimenaria, quod est iusta ribulo Anzo*), y donada luego por el monarca a los monjes de Lorvão (*quod contestabit eam regem post parte monasterii ad fratres*)⁴⁹). A los que entregó además el 28 de septiembre de 911 varios bienes en Vila Cova (*uilla Coua... post parte monasterii Lauribanus*), acompañado por el pastor de Coimbra (*Nausti episcopus*) y sus coterráneos de Oporto (*Froarengus episcopus*, ca.890-918), de ¿Lamego? (*Iuuarius episcopus*), de Braga-Lugo (*Recaredus episcopus*, 893-924) y de Dumio-Mondoñedo (*Sauarigus episcopus*, 906-922)⁵⁰.

El mismo contexto cronológico, pues, en el que asoman las primeras noticias sobre San Mamed de Lorvão, cuya fundación no consta relacionada

45 Ibn Hayyan; trad. M. J. VIGUERA y F. CORRIENTE, *Crónica del califa Abdarrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Zaragoza, Anubar, 1981, 103.

46 *Historia Silense*; trad. M. GÓMEZ-MORENO, *Introducción a la Historia Silense, con versión castellana de la misma y de la crónica de Sampiro*. Madrid, Junta para la ampliación de estudios e investigaciones científicas, 1921, XCII y XCIII.

47 Ed. J. L. LÓPEZ SANGIL y M. VIDÁN TORREIRA, "Tumbo Viejo de Lugo (transcripción completa)". *Estudios Mindonienses*, 27, 2011, doc. 80.

48 Ed. COSTA, *Liber Fidei*, I, doc. 19.

49 *Liber*, n° 7 [de 933].

50 *Liber*, n° 47.

ni con el amparo real (a pesar de los tempranos dones recibidos) ni con la intervención episcopal.

El abad Juan (907)

En efecto, el que creemos que es el instrumento conocido más antiguo de Lorrão corresponde a la dádiva de un tal *Fradilani presbiter* a favor de un abad llamado Juan y sus monjes (*uobis Iohanni abbati et fratribus tuis*), fechada el 13 de abril de 907 (*idus aprilis era DCCCCXLV*⁵¹), que muestra los nombres de nueve confirmantes, en su mayoría posteriores al otorgamiento:

1. *Ranimirus rex*, es decir, Ramiro II (931-951), que desde muy joven estuvo ligado (como su padre Ordoño II) a la ‘Galisiyya’ de allende el Duero (según cartas de 926: *Ranemirus... confirmo... in ciuitate Uiseo*⁵²; y 928: *uilla suburbio Coninbrie... Ranemirus progie regis*⁵³), cuyo gobierno interino le había sido confiado por su hermano primogénito Sancho Ordóñez, rey de Galicia/‘Galisiyya’ (en 926-929), pues como dice Ibn Hayyan, Sancho reinó en *el extremo de Yilliqiyya, cuya población lo reconoció y entronizó... mientras que su hermano Ramiro hijo de Ordoño, el que más quería de ellos, detentaba la zona adyacente desde el oeste de Yilliqiyya hasta el límite de Coimbra*.⁵⁴ De acuerdo con Sampiro, que presenta luego al infante Ramiro residiendo en Viseo al anunciarle su otro hermano Alfonso IV en 931 su intención de renunciar al trono (*nuntios misit pro fratre suo Ranimiro in partes Visei*⁵⁵), retenido luego por Ramiro II en León durante 20 años (931-951), con el apoyo decidido, claro está, de *los infieles de Coimbra*.⁵⁶ La misma ciudad, en fin, donde el monarca donó una propiedad a Lorrão en 933 (*secus murum ciuitatis Coninbrie*)⁵⁷.

51 *Liber*, nº 19. Suponen mal los transcritores que “Rocha, segundo deduzimos da sua lista de abades, datou este documento de 887 (Era D CCCC XXV, em vez de D CCCC X^l V)” Y NASCIMENTO, *Mosteiro de Lorrão*, 99, n. 47, al decir que “parece-nos haver erro de M. Rocha, pois o único documento em que aparece o nome do abade João, em período alto, é da Era 945, ou seja 887” (sic). Pues lo cierto es que ROCHA, *Portugal renascido*, 148, escribió en realidad: “I. Abbade. JOAÕ... existia no anno 907, e consta de huma doação que fez... Frandilano” (vid. ID, *ibid.*, 92, 110, 113 y 128).

52 *PMH, DC*, I, doc. XXXI.

53 *Liber*, nº 33.

54 Ibn Hayyan; trad. VIGUERA y CORRIENTE, *Crónica del califa*, 259.

55 *Crónica de Sampiro*; ed. SANTOS COCO, *Historia Silense*, 49.

56 Ibn Hayyan; trad. VIGUERA y CORRIENTE, *Crónica del califa*, 330 [noticia del año 939].

57 *Liber*, nº 1.

2. *Teodericus comes*, que es el poderoso conde Teoderico Lucídiz, el cual acompaña a Ramiro II, entre otras escrituras, en dos de 936 y 942 (*Teodericus Lucidi comes et dux*)⁵⁸.
3. *Exemenus Didaz*, esto es, el magnate Jimeno Díaz, que ya es citado junto al todavía infante Ramiro en 928⁵⁹, y que estuvo muy arraigado en Coimbra, según un testimonio de 950: *in suburbio Colimbrie... in arravalde de civitate Colimbria... item Mondego vergente in mare*⁶⁰.
4. *Gundisaluus Muneonis*, o sea, el conde Gonzalo Muñoz, que de igual modo aparece con el infante Ramiro en 928⁶¹; y cuando ya era rey en una merced a Lorvão de 943⁶², entre otras cartas.
5. *Pelagius episcopus* es el pastor conimbricense. Su antecesor Diego figura hasta 922 (*Didacus Coninbricense*)⁶³. Y él mismo se muestra por primera vez al lado del todavía infante Ramiro en 928 (*Ranemirus progie regis... Pelagius episcopus*)⁶⁴; y junto al que ya era rey en 931 (*Ranemirus, Hordonii principis proles... Pelagius coninbriensis episcopus*)⁶⁵. En 937 ya le había sucedido *Gundesindus conimbriensis episcopus*⁶⁶.
6. *Atanagildus presbiter* está junto al rey a Ramiro II en otro diploma de Lorvão de 933⁶⁷.
7. Y *Auriolus presbiter* en una dádiva real de 932 al abad leonés Severo (*Aurelius presbiter*)⁶⁸.

Así pues, la confirmación del rey Ramiro II (y estos seis) en el documento de *Fradilani presbiteri* fechado en 907, aconteció entre 931 (última mención conocida de Pelayo conimbricense) y antes de 937 (cuando ya pontificaba su sucesor Gundesindo). Pero como Ramiro II alude en otra dádiva suya al claustro de Lorvão, de 4 de marzo de 933, a la del propio Fradilán (*secundum illam primitur contestabit Fradilani presbiteri*)⁶⁹, es muy probable que los siete la suscribieran justo en esa misma fecha. Pues por lo que respecta a los otros dos confirmantes:

58 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova*, docs. 256 y 2.

59 *Liber*, nº 33.

60 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova*, doc. 7.

61 *Liber*, nº 33.

62 *Liber*, nº 3.

63 Ed. LUCAS, *Tombo de Samos*, doc. S-2.

64 *Liber*, nº 33.

65 Ed. LUCAS, *Tombo de Samos*, doc. 34.

66 Ed. *ES*, XVI. Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, 1762, doc. 6, 434.

67 *Liber*, nº 1.

68 Ed. J. A. FERNÁNDEZ FLÓREZ y M. HERRERO DE LA FUENTE, *Colección documental del monasterio de Santa María de Otero de las Dueñas: I (854-1108)*. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1999, doc. 2.

69 *Liber*, nº 1.

8. De *Bellitus presbiter* no hemos hallado testimonio alguno, y tanto pudo haber confirmado el 4 de marzo de 933 como al otorgamiento en 907.
9. Y en cuanto a *Froarengus episcopus*, sabemos que su pontificado se inició a finales del siglo IX (ca. 890⁷⁰) en la silla de Oporto (908: *Froarengus Portucalensis*⁷¹). Su nombre aparece además en una merced a Lorrão de 911⁷²; su última huella conocida es de 918 (*Froarengus... episcopus*⁷³); y en 931 ya le había sucedido *Hordonius portugalensis episcopus*.⁷⁴ De forma que Froarengo (ca.890-918) es cronológicamente incompatible con Ramiro II (931-951), y su presencia en la carta de Fradilán viene a avalar el año 907 que se constata.

El abad Justo (911/924)

Justo es traído en una donación a Lorrão expedida el día 4 de septiembre de un año imposible (777: *era DCCCC^{vs}XV^{ra}*) por un rey Ordoño (*Hordonius rex, uobis Iusto abba uel fratribus uestris*⁷⁵). Pues bien. Nada más sabemos sobre este abad, pero lo que sí es seguro es que fueron cuatro los soberanos que se sucedieron en los tronos (ovetense y legionense) de la 'Gallaecia' con dicho nombre:

A) Ordoño I (850-866), que tras ampliar sus fronteras hasta Tui, Astorga y León (*Legionem atque Asturicam simul cum Tude... populauit*, dice la "Crónica Albeldense"⁷⁶; *ciuitates ab antiquis desertas id est, Legionem, Astoricam, Tudem... muris circumdedit*, añade la "crónica alfonsina"⁷⁷) murió en 866 sin haber podido afrontar la repoblación de Ourense (en el Miño), coronada luego por su hijo Alfonso III (*iuri nostro per terminis suis subter adnotati subditam colonibus nostris tradimus*⁷⁸) en el transcurso de un formidable proceso

70 Vid. CARRIEDO, *Los episcopologios portugueses*, 371, n. 90.

71 Ed. S. GARCÍA LARRAGUETA, *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*. Oviedo, Diputación de Asturias, Instituto de Estudios Asturianos, 1962, doc. 19.

72 *Liber*, nº 47.

73 Ed. J. M. RUIZ ASENCIO e I. RUIZ ALBI, *Colección documental de San Pedro de Eslonza*, I. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2007, doc. 5.

74 Ed. LUCAS, *Tumbo de Samos*, doc. 34.

75 *Liber*, nº 41. Vaya por delante que los transcritores aluden a una dádiva de Ordoño II, que reinó en 911-924 ('Ordonho II doa...'), aunque luego la sitúan en el año 857?, del reinado de Ordoño I (850-866), siguiendo la propuesta de NASCIMENTO, Aires A., "Ao encontro do quotidiano: Mecanismos para o estudo da expressão latinomedieval através do *Liber Testamentorum* do mosteiro de Lorrão". En: *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, I. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2007, 320-334, y frente al parecer de Ruy de Azevedo (*O mosteiro de Lorrão*, 11-12 y 20-22), el cual "inclinase para una datação entre 911-924".

76 *Crónica Albeldense*; ed. GÓMEZ-MORENO, *Las primeras crónicas*, 603.

77 *Crónica de Alfonso III*, versión 'rotense'; ed. GÓMEZ-MORENO, *Las primeras crónicas*, 619.

78 Ed. M. B. VAQUERO DÍAZ y F. J. PÉREZ RODRÍGUEZ, *Colección documental del archivo de la catedral de Orense. I (888-1230)*. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2010, doc. 2 [de 900].

expansivo que desde 868 se extendió por los ríos Limia, Cávado, Ave, Tâmega, Duero y Vouga (*vicos et castella erexit et civitates munivit et villas populavit atque eas certis limitibus firmavit et terminis certis locavit et inter utrosque habitantes divisit et omnia ordinate atque firmate bene cuncta disposuit*⁷⁹) a través de plazas como Verín, Chaves, Lanhoso, Braga, Vermoim, Guimarães, Lamego, San Martinho de Mouros, Eja, Oporto, Santa María da Feira, Sever do Vouga, Viseo, Trancoso y otros muchos castillos (*multaque alia castra sibi subiecit, ejus tempore ecclesia crescit, et regnum ampliatur*⁸⁰) hasta alcanzar en la línea del río Mondego las muy meridionales plazas de Montemor-o-Velho, Tentugal, Condeixa-a-Velha y la importante sede de Coimbra, cuando ya corría el año 878.

De modo que no podemos compartir el criterio expuesto por el profesor Nascimento cuando dice que “em meados do séc. IX, o domínio do rei... Ordonho I, estende-se a norte de Coimbra, à localidade de Lorvão, e aí faz doações a uma comunidade monástica”⁸¹; y cuando añade en relación con “a comunidade monástica de Lorvão” que “é esta certamente mais antiga que o documento de 857”⁸², pues en efecto, él cree que la donación real a favor del abad Justo fue otorgada por el primer Ordoño en el año 857, tras afrontar el análisis de la errónea *era DCCCXV* (= 777):

“Tal data não é imediatamente líquida, pois há uma rasura nos elementos numéricos e não é pacífica a sua recuperação [...] Não serve a restituição para DCCCCXV (com un hipotético C que se tivesse querido eliminar por rasura); também não é idónea a conjectura de que se houvesse perdido uma aspa e por restituição se chegasse à correcção para DCCCCX^IV = Era 945 = a. D. 907, já que essa data não quadra com o tempo de qualquer rei de nome Ordonho; em alternativa, postulamos a restituição de um L (arredondado na escrita para C) seguido de um X^I (X aspado equivalente a XL); deste modo, chegamos a DCCCLX^IV = Era 895 = a. D. 857, data que corresponde inteiramente ao tempo de Ordonho I”⁸³.

Sin embargo, conviene tener muy en cuenta que el documento en cuestión no es el original, con lo que en realidad carece de todo interés la reconstrucción de la concreta ‘era inicial’ que pudo haber escrito el copista del siglo XII (desde la correcta hasta la más peregrina) antes de consignar la torpe ‘era raspada’ que hoy conocemos. Y lo único cierto es que hay dos crónicas coetáneas que presentan a Ordoño I (850-866) llegando hasta Tui (en el Miño); y a su hijo Alfonso III (866-910) alcanzando las emblemáticas sedes episcopales

79 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova*, doc. 265 [de 982].

80 *Crónica Albeldense*; ed. GÓMEZ-MORENO, *Las primeras crónicas*, 604.

81 Vid. NASCIMENTO, *Ao encontro do quotidiano*, 331.

82 Vid. NASCIMENTO, *Mosteiro de Lorvão*, 87.

83 Vid. NASCIMENTO, *Mosteiro de Lorvão*, 83 y 84.

de Braga (en el Cávado), Oporto y Lamego (en el Duero), Viseo (en el Vouga) y Coimbra (en el Mondego). De modo que tiene razón José María Fernández Catón cuando escribe que “por muchas elucubraciones que se hagan sobre los numerales que pudieron ser borrados en el texto del *Liber*, este documento no puede pertenecer en modo alguno a Ordoño I”⁸⁴.

B) Ordoño II (911-924), que estuvo muy ligado desde que era infante (ya se ha dicho) a los ‘Extrema Durii’ de la ‘Galisiyya’, en la que adoptó el título de rey tras la muerte de su padre (en 910), según cartas de 911 (*in prouincia Gallecie... Ordonius rex et Geluira regina*) y 912 (*Hordonius rex*)⁸⁵, enemistado como estaba con su hermano García legionense (910-913). Muerto el cual sin hijos fue cuando Ordoño, *viniedo de las comarcas de Galicia*, dice Sampiro⁸⁶, adquirió *según cumplía*, añade “Historia Silense”, *el cuidado del reino*⁸⁷, que luego retuvo en León durante 10 años (914-924).

C) Y Ordoño III (951-956), que aunque estuvo en Coimbra con toda probabilidad ca. 955, con motivo de una campaña militar (*saqueó Lisboa y llevó consigo muchos despojos*⁸⁸), es descartable como donante del abad Justo de Lorvão, pues dicha concesión fue confirmada después del otorgamiento por *Ranimirus rex*, su padre Ramiro II (931-951), y por dos pastores coetáneos bien conocidos: *Oueco episcopus Legionem sedis* [927-950] y *Dulcidius... episcopus Uisense* [937-955]⁸⁹. Todo lo cual nos permite excluir ya la trayectoria de Ordoño IV (957-961).

Así pues, la dádiva real a favor del abad Justo mal datada en la *era DCCCXV* = 777 (y que según creemos es la que indujo al copista principal del “*Liber Testamentorum*” a escribir *in primis Iustus abba* en el ‘*Chronicon Abbatum*’⁹⁰) solo pudo haber sido otorgada por el rey Ordoño II entre 911 y 924 (tal como sospechó en su día Ruy de Azevedo⁹¹). Un período que armoniza con la presencia en la carta de su cuñado, el poderoso conde gallego

84 Vid. J. M. FERNÁNDEZ CATÓN, “La documentación del monasterio de Lorvão hasta la muerte del abad Eusebio (1118). Relación de documentos, aportaciones históricas y problemas cronológicos”. En: *Liber Testamentorum coenobii Laurbanensis (estudios)*. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2008, doc. 1.

85 Ed. LUCAS, *Tumbo A*, docs. 21 y 23.

86 *Crónica de Sampiro*, apud *Historia Silense*; trad. GÓMEZ-MORENO, *Introducción*, C.

87 *Historia Silense*; trad. GÓMEZ-MORENO, *Introducción*, XCII.

88 *Crónica de Sampiro*; trad. GÓMEZ-MORENO, *Introducción*, CV y CVI.

89 *Liber*, nº 41.

90 Según RUIZ ASENCIO, *Los copistas del Liber Testamentorum*, 200-201, “esta omnipresencia de nuestro copista principal se extiende también al folio 1v en el que se contienen los muy citados *Chronicon abbatum* y *Chronicon regum*”.

91 Según NASCIMENTO, *Mosteiro de Lorvão*, 83, “Ruy de Azevedo... coloca-o nos anos 911-924, hesitando em dá-lo como do final do reinado de Ordonho II”.

Gutier Menéndez (*Vutierre Mendiz*⁹²), bien documentado junto a su esposa Ilduara Eriz desde 916 (*ego Gutier tibi uxori mee Ilduare*⁹³), y que ya había muerto con seguridad en 938, que es cuando su viuda dispone ya de diversos bienes, también *in suburbio Colimbrie*⁹⁴. Pues lo cierto es que los otros seis individuos que se citan en el instrumento (tal vez conimbricenses) resultan ser ignotos: *domnus Garseanus, Trastemirus diaconus, Dagaredus presbiter, Lubanus archipresbiter, Songemirus presbiter, Roderigus presbiter*⁹⁵.

Y por último, solo apuntar que en esta repetida donación a favor del abad Justo (probablemente otorgada por Ordoño II entre 911 y 924), se introdujo una interpolación alusiva al mártir Pelayo (*pro remedio anime nostre... et in onore sancti Pelagii*⁹⁶), muerto en Córdoba poco después, en 926, según proclaman:

- La propia “Vita Sancti Pelagii”, redactada (‘ante’ 967) por el presbítero cordobés Raguel: *hic beatissimus Pelagius etate circiter tredecim et semis passus est annorum Cordoba, ut dictum est, in ciuitate, Abderrahman rege imperante... era DCCCCLXIII*⁹⁷.
- Y la “Crónica de Sampiro”: *corpus sancti Pelagii martiris, qui martirium accepit in diebus Ordonii principis, sub rege Arabum Abderrahman, era DCCCCLXIII*⁹⁸.

Una escueta interpolación sobre el niño Pelayo, decimos, que no cabe ser aducida, como hacen los modernos transcriptores de la escritura del abad Justo, para objetar el otorgamiento por Ordoño II entre 911 y 924 (“a proposta de datação feita por M. Carriedo Tejedo tem contra... não ter em conta a martirio de Pelágio em 925 —sic—”), pues tan riguroso planteamiento afectaría, como es bien sabido, a muy variados textos con interpolaciones intrascendentes, e incluso invalidaría el propio año 857 que ellos mismos asignan a la carta que nos ocupa, cuya dificultad salvan acudiendo a Nascimento:

92 Dicha presencia ya fue advertida por ROCHA, *Portugal renascido*, 149, que si añadió por claro despiste una ‘C’ (*era DCCCCXV* = 877) al aludir a la errónea ‘era’ transmitida en la carta (*era DCCCCXV* = 777), sin embargo, anotó bien que “na qual Era he sem duvida haver erro, pois assinaõ Gutterre Mendes, que vivia nesse seculo de 900”.

93 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova*, doc. 576.

94 Ed. ANDRADE, *Tombo de Celanova*, doc c. 4.

95 Cree FERNÁNDEZ CATÓN, *La documentación del monasterio de Lorvão*, doc. 1, que “el *domnus Garseanus* —don García— se trata de García Ordóñez, infante, hijo de Ordoño II”. Nos parece poco probable. El nombre no era infrecuente (incluso en Coimbra), y la expresión resulta insólita en un infante, que además habría silenciado su filiación (contra lo que era costumbre).

96 *Liber*, nº 41.

97 *Vita vel passio sancti Pelagii martiris*; ed. GIL, Juan, “La Pasión de S. Pelayo”. *Habis*, 3, 1972, 193.

98 *Crónica de Sampiro*; ed. SANTOS COCO, *Historia Silense*, 56.

“Aires Nascimento transcreve o texto atribuindo-lhe... ano 857 [...] o documento teria depois sido confirmado por Ramiro II entre os anos 931-950 [...] desse modo salva-se... a invocação de S. Pelágio que será devida à reconfirmação”⁹⁹.

Una propuesta demasiado forzada que paradójicamente también podría justificar la advocación a san Pelayo en una carta expedida por Ordoño II en 911/924, y que desde luego no fue compartida por Fernández Catón:

“¿Cuándo se intercala en el documento esta mención a san Pelayo? No pudo ser ni cuando se otorga el documento, ni cuando se confirma por Ramiro II, porque las confirmaciones de los reyes en la alta edad Media se realizan por suscripción confirmativa... de ahí que sostengamos... que la advocación... aunque llegase su memoria tempranamente al monasterio, fuese incorporada... cuando el copista transcribe, a principios del siglo XII, el «Liber Testamentorum»”¹⁰⁰.

Pues en efecto, parece más sencillo coincidir con el criterio aplicado por los propios transcritores en otro diploma de Ordoño II (que fechan sin reparos en 911), cuando añaden con razón que “contra a datção está a referência a S. Pelágio [*in onore sancti Mametis et sancti Pelagii*], pois o martírio é de 925 —sic—, pelo que devemos admitir que o documento foi sujeito a manipulações”¹⁰¹.

El abad Mestadio (927-943)

El período de Mestadio se muestra con toda claridad en varios testimonios de Lervão:

- 927... Venta: *uobis Mestadius abba*¹⁰².
- 933... Donación de Ramiro II: *sub regimine Mestadio abba*¹⁰³.
- 935... Donación: *uobis Mestadio abbati*¹⁰⁴.
- 938... Donación del conde Jimeno: *uobis domno Mestadius abba*¹⁰⁵.

99 *Liber*, nº 41. Etiam NASCIMENTO, *Ao encontro do quotidiano*, 326-329.

100 Vid. FERNÁNDEZ CATÓN, *La documentación del monasterio de Lervão*, doc. 1, 471 y 472.

101 *Liber*, nº 47.

102 *Liber*, nº 40. NASCIMENTO, *Mosteiro de Lervão*, 99, n. 48, dice que “admitimos que, no documento de 927, na data tenha caído um X: DCCCCCLX[X]V, pelo que seria 937 e não 927”. Pero nada previenen los transcritores del *Liber*, ni FERNÁNDEZ CATÓN, *La documentación del monasterio de Lervão*, doc. 7.

103 *Liber*, nº 1.

104 *Liber*, nº 4.

105 *Liber*, nº 34.

943-01-26. Donación de Ramiro II: *uobis domnus Mestalius abba*¹⁰⁶.

943-09-01. Donación: *uobis Mestalius abbat*¹⁰⁷.

[927-943]. Donación: *uobis domnus Mestalius abba*¹⁰⁸.

[927-943]. Donación: *sub regimine Mestalius abba*¹⁰⁹.

El supuesto abad Hermegildo (946)

Pero no podemos asumir al incógnito abad Hermegildo que incluye en su “elenco dos abades lorvanenses” el profesor Nascimento:

“O único diploma em que se documenta Hermegildo é o nº 36 [del “Liber”]; nele surge igualmente o nome de Mestálio: a numeração patente leva a 936, mas admitimos que por perda de uma aspa se tenha viciado e haja que admitir uma reconstituição para 946 (por perda de um X, que haveria que suprir criticamente)”¹¹⁰.

Baste decir aquí al respecto que el *Ermegildus abba* en cuestión no aparece asociado a claustro alguno. Que no comparte alusión con Mestalio. Que dicho abad Hermegildo es solo uno de los 15 nombres (entre otorgantes, confirmantes, testigos y notario) que trae esta escritura, relativa a un pleito sobre límites entre dos poblaciones. Que ningún dato intrínseco aconseja retrasar a 946 el año 936 que se constata (*in era DCCCC^{bs} LXXIII^a*)¹¹¹. Y que además hay un dato extrínseco, apuntado por el señor Fernández Catón, para deducir que este instrumento “está bien datado y corresponde al año 936”, pues otra carta “del año 938 hace mención al plácito que se establece en este documento”¹¹².

106 *Liber*, nº 3: *Gundesindus Coninbricense episcopus conf.* (coetáneo).

107 *Liber*, nº 56.

108 *Liber*, nº 43 [26 febrero 980], añadiendo los transcritores que “é provável que tenha havido lapso no nome do abade, que, ao tempo, em 980, era Primo (966-985)”. Igual FERNÁNDEZ CATÓN, *La documentación del monasterio de Lorvão*, doc. 49. Pensamos mejor en un error cronológico, y la situamos en los límites de Mestalio.

109 *Liber*, nº 44 [en 984], apuntando asimismo, como FERNÁNDEZ CATÓN, *La documentación del monasterio de Lorvão*, doc. 58, que quizá se puso Mestalio por Primo. La situamos en los límites de Mestalio.

110 Vid. NASCIMENTO, *Mosteiro de Lorvão*, 99, n. 49.

111 *Liber*, nº 36, sin apuntar ninguna prevención cronológica.

112 Vid. FERNÁNDEZ CATÓN, *La documentación del monasterio de Lorvão*, doc. 12, aludiendo al nº 34 del *Liber*.

El abad Teoderico (946-961)

Tampoco ofrece ninguna dificultad el período del abad Teoderico (que, como en el caso de Justo y Juan, también fue colocado en el ‘Chronicon Abbatum’ antes que su predecesor Mestadio):

- 946... Donación: *uobis domino Teodericus abba*¹¹³.
- [947]... Donación: *uobis Teodericus abba*¹¹⁴.
- 954... Donación: *uobis Teodericus abba*¹¹⁵.
- 961-03-24. Donación de Gonzalo Muñoz: *ad Teoderigus abba*¹¹⁶.
- 961-03-25. Donación de Gonzalo Muñoz: *ad Teoderigus abba*¹¹⁷.

El abad Primo (966-985)

Y en cuanto a Primo, su primer testimonio conocido corresponde a una dádiva de Sancho I fechada el 15 de noviembre de 966 (*vobis domino Primus abba*¹¹⁸), días antes de que el rey fuese asesinado por el conde de la tierra (según Sampiro: *Sancho... vino a Galicia y la domeñó hasta el río Duero. Lo que oído, Gonzalo, que era duque allende aquel río... le envió posos de veneno en una manzana... al tercer día, acabó su vida*¹¹⁹). Y luego, las huellas de Primo se muestran de forma muy regular:

- 970... Donación: *tibi Primus abba*¹²⁰.
- 973... Donación: *uobis domino Primus abba*¹²¹.
- 974-05-29. Donación: *uobis domino et pater Primus abba*¹²².
- [974]... Donación: *Primus abba cum collegio fratrum urbanensium*¹²³.
- 976-03-15. Donación: *uobis Primus abba*¹²⁴.

113 *Liber*, nº 45.

114 *Liber*, nº 12, en un año imposible [937], pues pontificaba Mestadio. FERNÁNDEZ CATÓN, *La documentación del monasterio de Lorvão*, doc. 13, plantea que si faltara “una X, tendríamos la fecha de 947, que coincidiría con el período en el que Teodorico figura en el *Liber*”. En efecto, los presbíteros *Crescentius*, *Mohepe*, *Moisen*, *Laudandus*, *Flores*, *Iohannes* y *Stefanus*, que confirman, aparecen en otra carta de 950 (*Liber*, nº 18).

115 *Liber*, nº 73.

116 *Liber*, nº 75. Conf. posterior *Veremudus rex* (982-999).

117 *Liber*, nº 46. Conf. posterior *Veremudus rex* (982-999).

118 *Liber*, nº 5. Conf. posterior *Veremudus rex* (982-999).

119 *Crónica de Sampiro*; trad. GÓMEZ-MORENO, *Introducción*, CVII.

120 *Liber*, nº 57.

121 *Liber*, nº 53.

122 *Liber*, nº 21.

123 *PMH, DC*, I, doc. LXXXVII [29 septiembre 964], *Regnante Rannimiro principe prolis Sanctii regis* (Ramiro III, 967-982). Quizá se suprimió la ‘X’ en la *era M^a [X] II^a* = 974.

124 *Liber*, nº 32. Contiene diversos negocios del abad.

- 976-08-11. Donación de Enderquina Pala: *uobis domno Primus abba*¹²⁵.
 976-11-01. Venta: *uobis domino Primus abba*¹²⁶.
 977... Venta: *uobis domno Primus abba*¹²⁷.
 978-04-15. Permuta: *uobis domino Primus abba*¹²⁸.
 978-04-24. Donación: *uobis domino Primus abba*¹²⁹.
 980... Donación: *uobis domno Primus abba*¹³⁰.
 982... Donación testamentaria: *uobis domno Primus abba*¹³¹.
 984-12-25. Donación: *uobis Primus abba*¹³².
 985-04-25. Donación de Oneca Lucídiz: *uobis domino Primus abba*¹³³.
 [966-985]. Tributos: *uobis domino Primus abba*¹³⁴.
 [966-985]. Donación: *uobis domino Primus abba*¹³⁵.
 [966-985]. Donación: *tibi patri meo Primus abba*¹³⁶.
 985-07-22. Donación del conde Oveco García: *uobis domino Primus abba*¹³⁷.

Tal vez falleció el 12 de agosto de 985, como quiere el 'Chronicon Abbatum' (*obiit IIº idus augusti, era MXX^aIII^a*⁴³⁸), tras un período de 20 años en el que hay que situar una curiosa noticia que muestra las buenas relaciones entre los habitantes fronterizos de la 'Gallaecia' y el Califato por estos años:

125 *Liber*, nº 6.

126 *Liber*, nº 24.

127 *Liber*, nº 76.

128 *Liber*, nº 70.

129 *Liber*, nº 55.

130 *PMH*, DC, I, doc. CXXIX. Reg. FERNÁNDEZ CATÓN, *La documentación del monasterio de Lorvão*, doc. 51, citando: Arquivo Nacional da Torre do Tombo (= ANTT), *Lorvão*, maço 1, doc. 11 [orig.]

131 *Liber*, nº 27: *Uiliulfus episcopus Colimbrie sedis conf.* (coetáneo).

132 *Liber*, nº 48.

133 *Liber*, nº 49: *Veremudus rex* (coetáneo).

134 *Liber*, nº 35 ['sine data']. Situamos en los límites de Primo.

135 *Liber*, nº 54, en un año imposible [939], sobre el que comentan los transcritores que "só resolve o problema se admitirmos que o abaciado de Primo comença em 959". Igual FERNÁNDEZ CATÓN, *La documentación del monasterio de Lorvão*, doc. 16. Lo que se enfrenta al año 961 que trae la última carta del abad Teoderico. Preferimos los límites de Primo.

136 *Liber*, nº 50, en un año imposible [919]. Advierten los transcritores que "este documento está relacionado" con otros dos del *Liber*, nºs 48 y 49, de 984 y 985. También FERNÁNDEZ CATÓN, *La documentación del monasterio de Lorvão*, doc. 4. La situamos mejor en los límites de Primo, e identificamos a tres de los reyes que confirmaron posteriormente (*Veremudus rex*, *Ranemirus rex*, *Ordonius rex* y *Santius rex*) con Sancho I (956-966), Ramiro III (967-982) y Vermudo II (982-999), todos coetáneos de Primo (966-985). De modo que hubo de añadirse erróneamente a Ordoño III (951-956), coetáneo de Teoderico (946-961).

137 *Liber*, nº 51.

138 *Chronicon Laurbanense*: 'Chronicon Abbatum'; ed. NASCIMENTO, FERNÁNDEZ CATÓN et al., *Transcripción del texto del Liber Testamentorum*, 591.

In diebus domino Primus abba venit magister de Cordoua, nomine Zacarias, et miserunt concilio de Colimbrie suum mandatum pro ille abbas. Et dixerunt ad ille: "Date nobis ille magister de Cordoua qui uenit ad uos ut faciat nobis pontes ad nostros ribulos"... et uenit ille abbas cum illo magister et ficauit sua tenda... et uenerunt homines de illa terra cum suos directos et cum carros et cum petra et cum cale et fecerunt ipsa ponte. Et uenerunt ad Coselias [Coselhas] et fecerunt ibi alia... et dixit iste magister ad ille abbas: "Faciamus molinos in ipsa ponte pro ad ille monasterio, pro nostra memoria". Sicut et fecerunt¹³⁹.

Por último, solo añadir que en los días del abad Primo es mencionado un diácono llamado Benjamín en cartas de 980 (*Beniamin diagonus notuit*¹⁴⁰) y 981 (*Beniamin diaconus scripsit*¹⁴¹; *Beniamin diaconus notuit*¹⁴²), que tal vez sea el mismo que le sucedió en el claustro.

El abad Benjamín (985-998)

En efecto, es posible que la muerte de Primo el 12 de agosto de 985 (si está bien transmitida) fuese precedida (debido quizá a una enfermedad incapacitante) por la elección de Benjamín, que tres semanas antes ya recibía una dádiva (cuyo original ha llegado hasta hoy) fechada justo el mismo día que el abad Primo recibía también la última merced a su nombre (registrada 'ut supra'):

985-07-22. Donación de Munio González: *uobis domno Beniamin, abba*¹⁴³.

Poco antes de que en Coimbra surgieran gravísimos acontecimientos protagonizados por el temible dictador cordobés Almanzor (977-1002), a los que no pudo hacer frente el rey Vermudo II (982-999), y que se prolongaron durante los años siguientes, según diversas fuentes árabes y latinas, entre ellas:

A) Ataque a Condeixa (y arrabales de Coimbra): 986, septiembre, 11 / octubre, 15:

- Al-Udri: *bizo Muhammad ibn Abi Amir la Campaña de Condeixa. Fue una expedición de otoño de una penetración. (Partió) el sábado 3 de yumada I del año 376... volvió... al cabo de 35 días*¹⁴⁴.

139 *Liber*, n° 71 [de 1064-1065].

140 *PMH, DC*, I, doc. CXXIX.

141 *Liber*, n° 26.

142 *Liber*, n° 60.

143 *PMH, DC*, I, doc. CXLVII. Reg. FERNÁNDEZ CATÓN, *La documentación del monasterio de Lorvão*, doc. 61, citando: ANTT, C.R., *Sé de Coimbra*, maço 1, doc. 6 [orig.]

144 Al-Udri; trad. J. M. RUIZ ASENCIO, "Campañas de Almanzor contra el reino de León (981-986)". *Anuario de Estudios Medievales*, V, 1968, 64.

- “Dikr bilad al-Andalus”: *la vigesimosexta, la de Qubdiyaysa (Condeixa); la conquistó el mismo día que acampó ante ella, incendiándola y arrasándola posteriormente. A continuación se trasladó a Coimbra, cuyos arrabales incendió. De allí emprendió regreso a Córdoba*¹⁴⁵.

B) Ataque directo a Coimbra: 987, marzo, 4:

- Al-Udri: *hizo Muhammad ibn Abi Amir la primera campaña contra Coimbra. Fue una expedición de primavera... (partió)... a primeros de du l-qa'da del año 376*¹⁴⁶.
- “Dikr bilad al-Andalus”: *la vigesimoséptima, otra de Coimbra*¹⁴⁷.

C) Destrucción definitiva de Coimbra (28ª campaña): 987, junio, 26/28:

- “Chronicon Conimbricense I”: *in era MXXV, accepit Almanzor Colimbriam IIII kalendas Julii*¹⁴⁸.
- Y al-Faradi, que según Luis Molina “nos informa de que Mujariq b. al-Hakam murió el 25 de *safar* del 377 [26 junio 987] en la última algarúa de Coimbra”¹⁴⁹.

D) Con funestas consecuencias para la ciudad y su alfoz:

- Pues como dice el “Dikr bilad al-Andalus”, Almanzor, *acampó ante ella y, tras haberla asediado durante dos días, la conquistó al tercero, destruyéndola y apresando a sus habitantes*¹⁵⁰.
- Causando no pocas desdichas y traiciones, como la protagonizada por Ezerag de Condeixa, que *quando filarunt mauros Colimbrie... fecit se mauro. Et... illos christianos de illas uillas... illos mauros... leuarunt eos ad Sanctarem et uenundabant eos... et inderenzarunt illos ad Cordoua... et petiuit illos molinos... et alias uillas multas et donauit illos Almanzor*¹⁵¹.

Las huellas de Benjamín reaparecen tres años después, cuando aún no se había superado la tragedia en el territorio conimbricense:

988-09-21. Donación de Munio González: *uobis domino Benjamin abba*¹⁵².

145 *Dikr bilad al-Andalus*; trad. L. MOLINA, “Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto”. *Al-Qantara*, II, 1981, 232.

146 Al-Udri; trad. RUIZ ASENCIO, *Campañas de Almanzor*, 64.

147 *Dikr bilad al-Andalus*; trad. MOLINA, *Las campañas de Almanzor*, 232.

148 *Chronicon Conimbricense I*; ed. ES, XXIII. Madrid, Oficina de Antonio Marín, 1767, 329.

149 Vid. MOLINA, *Las campañas de Almanzor*, 251.

150 *Dikr bilad al-Andalus*; trad. MOLINA, *Las campañas de Almanzor*, 232.

151 *Liber*, nº 71 [de 1064-1065].

152 *Liber*, nº 52.

E) Poco antes de que Almanzor lanzara un nuevo ataque el 2 diciembre de 990 contra la cercana Montemor-o-Velho (desembocadura del Mondego), donde a buen seguro quedaban aún resistentes:

- “Chronicon Lusitanum”: *era 1028. Quarto Non. Decembris Almanzor cepit Montem Majorem*¹⁵³.
- “Dikr bilad al-Andalus”: *la trigesimoquinta, la de Montemayor, que cercó hasta que sus habitantes se le sometieron*¹⁵⁴.

F) Hasta que 7 años después de su destrucción (en 987) el dignatario cordobés ordenó la repoblación de Coimbra con musulmanes (desde 994):

- “Chronicon Lusitanum”: *Colimbriam... sicut a multis senibus audivimus, deserta fuit septem annis, postea raedificaverunt eam Ismaelidae, et tenerunt eam*¹⁵⁵.
- “Chronicon Conimbricense IV”: *et habitaverunt in illa annis LXX [hasta 1064]*¹⁵⁶.

De modo que fue en estas circunstancias cuando se otorgó la última carta conocida de Benjamín:

[992-998]. Donación: *uobis domno Beniamin abba*¹⁵⁷.

[985-998]. Negocios diversos: *uobis domno Beniamin abbas*¹⁵⁸.

998-03-21. Permuta: *uobis domno Beniamin abba* (orig.)¹⁵⁹.

Y por lo que respecta a su muerte, la fecha del ‘Chronicon Abbatum’ es inaceptable (*Beniamin abba, qui obiit VIº idus augusti, era MXXªVª*), al menos por lo que respecta al año [8 agosto 987]¹⁶⁰.

OCUPACIÓN MUSULMANA HASTA EL DUERO (987-1002)

Ahora bien. Durante los 10 años que siguieron a la toma de Coimbra en 987, Almanzor se propuso arrasar todos los ‘Extrema Durii’ de la ‘Galisiyya’

153 *Chronicon Lusitanum*; ed. ES, XIV, Madrid, Oficina de Antonio Marín, 1758, 404.

154 *Dikr bilad al-Andalus*; trad. MOLINA, *Las campañas de Almanzor*, 232 y 255.

155 *Chronicon Lusitanum*; ed. ES, XIV, 404.

156 *Chronicon Conimbricense IV*; ed. ES, XXIII, 337.

157 *Liber*, nº 39 [era millesia L = 1012], advirtiendo los transcritores que “admitimos haver erro na transcrição de número: Era millesima XXVª, o que nos levaria a 987”. No obstante, preferimos tomar como referencia al Azarias que se menciona en esta carta, citado asimismo en 992 y 998 (*Liber*, nºs 42 y 37).

158 *Liber*, nº 32 [‘sine data’]. Situamos en los límites de Benjamín.

159 *Liber*, nº 37 [‘etiam’ ANTT, *Lorvão*, maço 1, doc. 14. Orig.].

160 *Chronicon Laurbanense*: ‘Chronicon Abbatum’; ed. NASCIMENTO, FERNÁNDEZ CATÓN et al., *Transcripción del texto del Liber Testamentorum*, 591.

hasta alcanzar Lamego en 997 (*marcharon con la muerte contra Lamego sin vacilar*, dice el poeta coetáneo Ibn Darray¹⁶¹), pero con una importante novedad, pues además decidió incorporar al califato 'de iure' todo este territorio (del Mondego al Duero), de acuerdo con las palabras que Ibn al-Kardabus puso en boca del dirigente amirí:

“Cuando conquisté las tierras de los cristianos y sus fortalezas, las repoblé... con los medios de subsistencia de cada lugar y las sujeté con ellas hasta que resultaron favorables completamente. Las uní al país de los musulmanes y fortifiqué poderosamente y fue continua la prosperidad”¹⁶².

Y según constatan dos escrituras (latinas) y dos textos cronísticos (hebreo y árabe) al aludir de forma expresa a la nueva frontera efectiva del Duero:

- Una carta contemporánea: *uenerunt gentes hismaelitarum in sede Colimbriense peruenerunt ad deuastandum patriam usque adeo urbis Durio deuastarunt ciuitates et portelas per gladio imperio sub regimine ipsas gentes deuastarunt omnes locos sanctos*¹⁶³.
- Otra más obrante también en el “Livro Preto”: *surrexerunt in ipsis temporibus filii perditionis gens ismaelitarum et prenderunt ipsam terram... et aliam de Dorio usque in Cordoba*¹⁶⁴.
- El judío Abraham ha-Leví ibn Daud: *Almanzor... a Jacob ibn Jau... le constituyó sobre todas las Comunidades israelitas, existentes... hasta el río Duero, que era el límite de su reino*¹⁶⁵.
- E Ibn Idari, que al relatar la campaña contra Santiago en 997 precisó que *llegado a un lugar llamado Porto ['Burtuqal'] sobre el Duero... entraron en país enemigo*¹⁶⁶.

Una insólita iniciativa repobladora que propició la emigración de algunos cristianos (los más poderosos, sin duda) desde la región del río Vouga a la del Limia, así recordada en un documento:

Auitabit Egas Erotez... cum gens sua... inter Doiro et Uauga per plures annos, et consurrexerunt filii ismaelidarum super christianos et exiuit... de

161 Ibn Darray; trad. M. LA CHICA GARRIDO, *Almanzor en los Poemas de Ibn Darray*. Zaragoza, Anubar, 1979, poema 102, 82-85.

162 Ibn al-Kardabus; trad. F. MAÍLLO SALGADO, *Historia de al-Andalus*. Madrid, Akal, 1993, 86-87.

163 *PMH, DC, I*, doc. CLXXXIV [de 1005].

164 *PMH, DC, I*, doc. CCXLII [de 1019].

165 Abraham ha-Leví ibn Daud; trad. J. BAGES TARRIDA, *Séfer Ha-Kabbaláh (El Libro de la Tradición) de R. Abraham ha Levi ben David*. Granada, Tip. de El Defensor, 1922, 54.

166 Ibn Idari; trad. francesa Fagnan, vid. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La España musulmana*. Madrid, Espasa Calpe, 1973, 482.

*sua terra ante ipsius gens ismaelitarum et peruenit in terram inter urbium Durio et Limie*¹⁶⁷.

El abad Ramiro (1002)

Sin embargo, la mayor parte de los cristianos que vivían entre el Duero y el Mondego (dispersos por las viejas diócesis de Lamego, Viseo y Coimbra) se resignaron a vivir bajo la potestad del califa Hisam II (976-1009). Entre ellos los monjes de Lorrão (20 km. NE. Coimbra), que tras la muerte del abad Benjamín (985-998) eran gobernados ahora por Ramiro, cuyo nombre ha quedado registrado en un único diploma fechado el 18 de marzo de 1002, en cuya virtud el propio abad recibe varias iglesias y heredades cerca de Santa María da Feira (30 km. S. Oporto): *uobis Ranemirus abba et ad fratribus uestris morantes in monasterio Laurbanus... illas ecclesias et ipsas hereditates... prope ciuitas Sancte Marie... territorio Portugalensis*¹⁶⁸.

Un afortunado testimonio, pues además permite colegir que tan importante plaza ya había retornado a los cristianos pocos meses antes de morir Almanzor (en agosto de 1002). Y con ella, muy probablemente, toda la estrecha franja litoral comprendida entre la propia Santa María da Feira (cerca del Duero) y Montemor (en el Mondego); además de varios castillos ribereños en la margen izquierda del Duero (como São Martinho de Mouros, junto a Lamego). Aunque por poco tiempo.

COIMBRA ENTRE 1002 Y 1008

El desdichado Vermudo II († 999) había dejado un hijo de tres años, Alfonso V (999-1028), bajo la tutela de Menendo González (999-1008: *Menendus dux Gallecie, qui uigarius et nutrix meus erat*¹⁶⁹), un poderoso conde gallego-portugués:

- Que tuvo que emplearse a fondo en pacificar la frontera bracarense (*dum aduenit terram in pace in diebus domni Adefonsi regis prolis Ueremudi dux Menindus Gundesalui*¹⁷⁰), especialmente entre los ríos

167 PMH, DC, I, doc. CCCLXXXIV [de 1053].

168 IT, nº 31. Un *Ramirus abba quod uidit* es traído también en 1002 (PMH, DC, I, doc. CLXXXVII) junto a un *Mauricius episcopus Colimbriense sedis*. Creemos que se omitió una 'C' (año 1102) y que en realidad se está aludiendo a Mauricio Burdino (1099-1109).

169 Ed. J. M. RUIZ ASENCIO, *Colección documental del Archivo de la catedral de León (775-1230): III (986-1031)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1987, doc. 707 [de 1012].

170 Ed. SOUSA SOARES, Torcuato de, "Um testemunho sobre a presúria do bispo Odoário de Lugo no território bracarense". *Revista Portuguesa de História*, I, 1940, 153-159 [de 1025], citando: Arquivo Distrital de Braga, *Gaveta de Braga*, doc. 67.

Ave y Duero, atrayéndose para ello a los desertores que habían colaborado con los musulmes, como Vela González: *ueni Almanzor... et ueni Veila Gundisaluizi... cum mauros et cum cristianos et predatorunt ipsa terra de Doiro in Aue [...] et postea misit Dominus in corazon ad ipse Veila Gundisaluizi que uenit se... ad germanidade de ille comide domno Menindo (Gundisaluizi, comite maior)*¹⁷¹.

- Mientras soportaba impotente un segundo y definitivo ataque de Almanzor contra Montemor ca. 1000 (*la quinquagesimotercera otra de Montemayor*, añade el “Dikr bilad al-Andalus”¹⁷²) apoyado por otros cristianos traidores, como Fruela González (*surrexerunt in ipsis temporibus filii perditionis gens ismaelitarum et prenderunt ipsam terram... et cum eos andante Froila Gundesaluiz*), que desde Montemor (*sedente Froila Gundesalui in Monte Maiore*) extendió ahora su dominio hasta el río Vouga, donde incluso llegó a comprar un cenobio en Sever (*Sandinus diaconus... uendiuit ipso monasterio ad Froilam Gundesaluiz*¹⁷³), cuando ya corría el año 1005: *ego Sandinus... uobis Froila Gundisaluiz... monasterio... in uilla Seueri territorio portugalensi discurrente riuulo Uauga*¹⁷⁴.

Pero además, Menendo tuvo que presenciar cómo el hijo y sucesor del dictador cordobés, Abd al-Malik al-Muzaffar (1002-1008), tras afianzar el litoral de Coimbra (capitalizado en Montemor), según Ibn Bassam de Santarem (*Abd al-Malik saqueó concienzudamente las fronteras de Qulumriyya*), se lanzaba a restituir en toda su extensión la frontera la línea del Duero (*así como los extremos más ignotos de la más alejada frontera*) desde el extremo oeste (donde a buen seguro recobró Santa María da Feira con un gran ejército), pues *valiéndose de todas las tropas que habían acudido a la anúteba, recorrió de punta a cabo el territorio de Galisiyya*, sin oposición del regente: *Manandus [ibn] Gundisalb puso tierra de por medio y se mantuvo a la espera*.¹⁷⁵ De modo que hubo de ser ahora necesariamente cuando Abd al-Malik recuperó también (en la margen izquierda del Duero) el baluarte de São Martinho de Mouros (15 km. E. Lamego), así aludido por Ibn Idari:

171 Ed. R. P. de AZEVEDO, “A expedição de Almançor a Santiago de Compostela em 997, e a de piratas normandos à Galiza em 1015-1016”. *Revista Portuguesa de Historia*, 14, 1974, doc. 1, quien lo sitúa en 1003-1008.

172 *Dikr bilad al-Andalus*; trad. MOLINA, *Las campañas de Almanzor*, 236 y 255, advirtiendo que la campaña anterior (52ª, contra Cervera) había concluido en *du l-qa'da* 390 (octubre 1000).

173 *PMH, DC*, I, doc. CCXLII [de 1019].

174 *PMH, DC*, I, doc. CLXXXIV.

175 Ibn Bassam; trad. TURIENZO, *El reino de León en las fuentes islámicas*, 147.

*Salió en campaña invernal [28 octubre 1007]... y marchó hasta que hizo alto ante Hisn San Martín (castillo de San Martín). Abd al-Malik ordenó la descarga de la impedimenta y... se lanzaron al asalto... cuando los infieles se vieron vencidos... decidieron entregar la fortaleza*¹⁷⁶.

Ignoramos si esta gran expedición militar, que probablemente cortó de raíz (durante décadas) los intentos cristianos para recuperar en los ‘Extrema Durii’ de la ‘Galisiyya’ (ahora conocidos ya con el nombre de Portugal) las viejas sedes episcopales de Lamego, Viseo y Coimbra, propició de alguna manera la conspiración que consumó el asesinato del regente Menendo González un año después, el 6 de octubre de 1008, aludido por el “Chronicon Lusitanum” (*era 1046. 2. Non. Octobris occisus fuit comes Menendus*¹⁷⁷), por Ibn Jaldún (*fue este asesinado*¹⁷⁸) y por al-Qalqasandi (*asesinado a traición*¹⁷⁹). Tan solo dos días antes de que falleciese el joven Abd al-Malik, a quien sucedió en Córdoba su hermano Abdarrahmán b. Sanchuelo, cuya ejecución en marzo de 1009 (casi coincidente con la deposición del califa Hisam II), abrió paso a un período de descomposición califal (según Ibn al-Kardabus: *cuando llegó esta noticia a los jefes de las provincias se sublevó cada uno de ellos en su región con las tropas que estaban bajo su mando*¹⁸⁰), o sea, la ‘fitna’ (1009-1031), que es cuando volverán a mostrarse otros dos abades al frente de Lorrvão (Dulcidio en 1016/1018 y Arias en 1019/1023), en el nuevo reino taifa de Badajoz.

CONCLUSIÓN

El autor del ‘Chronicon Abbatum’ contenido en el “Chronicon Laurbanense”, del siglo XII, recogió en sus líneas los nombres de los siete abades que habían gobernado el cenobio en el siglo X, más otros dos de la centuria siguiente, pero con tantas irregularidades en el orden sucesorio (a las que cabe añadir la poca fiabilidad de los dos óbitos que ofrece), que en realidad

176 Ibn Idari; trad. F. MAÍLLO SALGADO, *La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al Bayan al-Mugrib)*. Salamanca, Universidad, Estudios Árabes e Islámicos, 1993, 28-30. El castillo se viene identificando con San Martín de Rubiales (Burgos), pero creemos más probable São Martinho de Mouros, siguiendo la reciente propuesta de S. REPISO COBO, “Puntualizaciones sobre dos campañas amiríes: La de ‘Roda’ de 983 y la de ‘San Martín’ de 1007”. *Historia. Instituciones. Documentos*, 35, 2008, 313-319.

177 *Chronicon Lusitanum*; ed. ES, XIV, 417.

178 Ibn Jaldún; trad. R. DOZY, *Investigaciones acerca de la historia y la literatura de España durante la Edad Media*, I. Sevilla-Madrid, 1878, 162 (trad. española Antonio Machado y Álvarez).

179 Al-Qalqasandi; trad. L. SECO DE LUCENA, *Al-Qalqasandi*. Valencia, Anubar, 1975, 83.

180 Ibn al-Kardabus; trad. MAÍLLO, *Historia de al-Andalus*, 167.

queda convertido en un testimonio inútil frente al caudal de noticias contenidas en el fondo documental de Lorvão, que son las que avalan la realidad histórica después de su detenido análisis cronológico:

- I. (2º) *Iohannes abba* [907], primer abad (reinando Alfonso III).
- II. (1º) *Iustus abba* [911/924], beneficiado por Ordoño II.
- III. (5º) *Mestalius abba* [927-943], favorecido por Ramiro II en 933 y 943.
- IV. (3º) *Teodericus abba* [946-961].
- V. (6º) *Primus abba* [966-985], beneficiado por Sancho I en 966.
- VI. (7º) *Beniamin abba* [985-998], vivió los ataques musulmes de 986-987.
- VII. (8º) *Ranemirus abba* [1002], bajo el dominio amirí (994-1009).
- VIII. (4º) *Dulcidius abba* [1016/1018], en plena *fitna* (1009-1031).

Un orden sucesorio que viene a coincidir de lleno con el establecido hace tres siglos por el muy meritorio Fr. Manuel da Rocha:

“Aqui acabaõ os Abbades de Lorvaõ, que regeaõ aquelle insigne Mosteiro no seculo decimo, dos quaes me pareceo fazer este Catalogo, naõ só por servir a os curiosos, mas tambem porque o julgo necessario en ordem à Chronologia”¹⁸¹.

SINCRONÍA DOCUMENTAL DE ABADES, OBISPOS Y REYES

Abades de Lorvão ↓	Obispos de Coimbra ↓	Monarcas ↓
[878] <i>Conquista cristiana</i>	Nausto (867-912)	Alfonso III (866-910)
Juan ... (907)...	Diego (917-924)	Ordoño II (911-924) ^(A)
Justo (911/924) ^(A)	Pelayo I (928-931)	Sancho Ordóñez (926-929)
Mestalio (927-943) ^(B)	Gundesindo (937-955) ^(B)	Ramiro II (931-951) ^(B)
Teoderico (946-961)	Vilielmo ... (961)...	Sancho I (956-966) ^(C)
Primo (966-985) ^(C)	Viliulfo (974-982) ^(C)	Ramiro III (967-982) ^(C)
Benjamín (985-998)	Pelayo II (985-986)	Vermudo II (982-999) ^(C)
Ramiro ... (1002)...	—	[987] <i>Conquista musulmana</i>

181 Vid. ROCHA, *Portugal renascido*, 162.

A CIDADE RECUPERADA¹

FRANCISCO M. CASTRO ALLEGUE

*Xefe de servizo no Instituto Galego da Vivenda e Solo. Xunta de Galicia
fmcastroa314@gmail.com*

1 Non resultou doado buscarlle un título a este traballo. Adxectivando ao concepto de cidade, son moitos os autores que falan da cidade pública, dinámica, doméstica, medieval, renacentista, barroca, industrial, vivida, imaxinada, visitada, planificada, matemática, cotiá, global, intelixente (smart city), sostible, existente, dual, histórica, racionalista, herdada, nova, reciclada, local, saudable, reformada, creativa (a cidade espectáculo), ... Sen dúbida a lista de cualificativos sería moito máis longa, xa que nada impediría falar da cidade verde (eco-cidade), da cidade elitista e, incluso, de cidade perigosa (sendo Caracas a primeira da clasificación con 130,35 homicidios por cada 100.000 habitantes, seguida moi preto por Acapulco, con case 114 homicidios).

Xa no ano 1972 Italo Calvino publica “Las ciudades invisibles”, libro conformado por contos breves adicados a cidades imaxinarias e que permiten ao escritor falar da insaciabilidade, da tolerancia cultural, do desexo inconfesable, do inferno dentro dos infernos ou da indecisión, ...

Nos últimos anos, a raíz da publicación da Lei 8/2013, do 26 de xuño, de rehabilitación, rexeneración e renovación urbanas, a doutrina urbanística fala das “tres erres”; pero, os fallos xudiciais contra dita Lei e a publicación do Texto refundido da Lei do Solo e rehabilitación urbana (aprobado polo Real Decreto lexislativo 7/2015, do 30 de outubro), incitáronme a refundir as “tres erres” (da rehabilitación dos edificios polos particulares, a rexeneración urbana polas Administracións e a renovación por particulares e Administracións) nun único concepto, o de recuperación, en liña co Libro Blanco de la Sostenibilidad en el Planeamiento Urbanístico Español (2010) e a Agenda Urbana Española 2019, apostando pola reutilización da cidade existente.

LA CIUDAD RECUPERADA

RESUMEN: Ofrece una reflexión sobre la evolución de las ciudades, con un análisis de sus problemas y principales desafíos actuales, con referencias al planeamiento y a la rehabilitación urbana y con propuestas de actuaciones para la recuperación, todo eso teniendo en cuenta el factor humano de los que las habitan y con especial atención a la situación en la Comunidad Autónoma de Galicia y a la normativa aplicable.

PALABRAS CLAVE: *Vacía, barrio, ciudad, crisis, humano, ley, normativa, patrimonio, plan, población, rehabilitación, social, solución, territorio, urbano, vida, vivienda.s*

A CIDADE RECUPERADA

RESUMO: Ofrece unha reflexión sobre a evolución das cidades, cunha análise dos seus problemas e principais desafíos actuais, con referencias ao planeamento e á rehabilitación urbana e con propostas de actuacións para a recuperación, todo elo tendo en conta o factor humano dos que as habitan e con especial atención á situación na Comunidade Autónoma de Galicia e á normativa aplicable.

PALABRAS CLAVE: *Baleira, barrio, cidade, crise, humano, lei, normativa, patrimonio, plan, poboación, rehabilitación, social, solución, territorio, urbano, vida, vivenda.*

THE CITY RECOVERED

ABSTRACT: Offers a reflection on the evolution of the cities, with an analysis of his problems and main current challenges, with references to the planning and to the urban rehabilitation and with proposals for actions for the recovery, all this taking into account the human factor of which inhabit them and with special attention to the situation in the Autonomous Community of Galicia and to the regulations applicable.

KEYWORDS: *Empty, neighborhood, city, crisis, human, law, regulations, heritage, plan, population, rehabilitation, social, solution, territory, urban, life, house.*

Un asentamento humano cunha elevada densidade de poboación dedicada principalmente aos sectores secundario (ou sector industrial, o que transforma a materia prima en produtos de consumo ou en bens de equipo) e terciario (ou sector servizos, aquel que non produce bens materiais) é, segundo o dicionario da Real Academia Galega, unha cidade². Unha definición que, como veremos, semella certamente simple.

A temática da cidade é moi antiga, así en “De civitate Dei”, a obra que escribiu San Agustín de Hipona entre 412 e 426, xa se abordaban cuestións coma o tempo e o espazo, o dereito e a lei, a culpa e o pecado, o ben e o mal, a necesidade, a morte, ...

Carlos García Márquez no seu libro “La ciudad Hojaldre” (2004) describe a cidade como unha superposición complexa de capas e no traballo “El mito de la ciudad compacta” (2015), Joan Amenós Álamo reflexiona a cerca da sobrecarga normativa³ contra a dispersión e o seu efecto sobre o incremen-

2 Non é obxecto de análise deste traballo; pero, resultaría interesante abordar a problemática do abandono dos núcleos de poboación no rural que están a ocasionar profundos desequilibrios na ordenación do territorio. Recordar ademais que o caso de Galicia non ten parangón xa que das 30.675 entidades de poboación distribuídas polo territorio da Comunidade (o 39,27% do total das existentes en España) 3.954 están abandonadas. A situación é, cando menos, preocupante, xa que segundo o Padrón Continuo por unidade de poboación realizado polo INE (datos publicados no ano 2022) eran 3.954 as entidades que en Galicia só tiñan un residente que, na maioría dos casos, era un varón de idade avanzada.

Outra cuestión tamén transcendente e que tampouco podemos abordar nestes momentos é o uso e goce libre das cidades polas mulleres; pero, xa dende o inicio deste traballo apuntar que é obrigado referir que as urbes presentan un espazo estandarizado no que, con demasiada frecuencia, persiste unha exclusión da muller. Así pois, resulta inaprazable reflexionar (e actuar) sobre a cidade dende a perspectiva de xénero e temos que ser activistas do urbanismo polo dereito á cidade feminina.

3 Xa nestes momentos apuntar que a normativa que regula esta materia pode que non sexa desordenada; pero, semella cando menos un caos ordenado (e aliñado co aforismo *fiat iustitia pereat mundus*). Ao longo do presente traballo e dada a súa natureza, só citarase normativa estatal e da comunidade autónoma galega, por iso de seguido enúnciase unha escolma de textos do dereito internacional:

- Carta internacional para a conservación de cidades históricas e áreas urbanas históricas, adoptada na Asemblea Xeral de ICOMOS en Whashington D.C. en outubro de 1987.
- Axenda de Acción de Addis Abeba da Terceira Conferencia Internacional sobre Financiamento para o Desenvolvemento, aprobada pola Asemblea Xeral de Nacións Unidas o 27 de xullo de 2015.

to artificial dos prezos. Fálase da necesidade de distribución equilibrada do crecemento entre os distintos núcleos (que, a súa vez, deberían ser densos⁴, continuos e compactos).

O profesor Luís Fernández-Galiano afirma que *el hormigón es más verde que la hierba*, sentencia que se pode xustificar con datos das emisións contaminantes dunha cidade con desenvolvemento urbano horizontal e dependencia dos vehículos (a chamada cidade pensada para o automóbil).

A finais do século XX nas nosas cidades xa se estaban producindo importantes procesos de degradación urbana; pero, dende as Administracións Públicas só se avanzaba en accións de rehabilitación dos conxuntos históricos⁵ ignorando a realidade de moitos dos barrios e ensanches construídos con posterioridade aos anos 40 e que, con importantes necesidades, poden estar abocados á marxinalidade e á retirada das súas vivendas⁶ do mercado inmobiliario, por non acadar os estándares urbanísticos mínimos.

-
- Axenda 2030 para o Desenvolvemento Sostible (singularmente o Obxectivo 11: cidades e comunidades sostibles), adoptada pola Asemblea Xeral da ONU o 25 de setembro de 2015.
 - Pacto de Glasgow para el Clima (COP26), celebrada en decembro de 2021.
 - Nova Axenda Urbana, aprobada na Conferencia das Nacións Unidas sobre vivenda e o desenvolvemento urbano sostible (Habitat III), celebrada en Quito o 20 de outubro de 2016.

Non se pode deixar de comentar que, por sorte, a xurisprudencia encárgase de negar (ou, cando menos, precisar) o aforismo referido no parágrafo anterior. Así atopamos exemplos de aplicación da xustiza para que non pereza o mundo (*fiat iustitia ne pereat mundus*) no Auto do 8 de febreiro de 2019 da Sala do Contencioso-Administrativo do TSXG, sobre homologación xudicial dos Acordos de Mediación adoptados polas partes respecto da anulación da licenza correspondente á rehabilitación do Antigo Edificio de Fenosa na Coruña.

4 Nunha cidade a densidade garante beneficios económicos e sinerxías (o todo resulta maior que a suma das partes); pero, tamén implica que persoas distintas estean xuntas (diversidade), o que determina unha das condicións da democracia.

Fronte ao compacto está a distancia, a debilidade da cidade. A distancia nas cidades separa por clases, illa por barrios e aumenta as desigualdades (as zonas pobres da cidade, os agora denominados “barrios en crise”, son desatendidas sistematicamente).

5 Segundo o artigo 10,1,g) da Lei 5/2016, do 4 de maio, do patrimonio cultural de Galicia, un conxunto histórico é a agrupación de bens que conforman unha unidade de asentamento, continua ou dispersa, cunha estrutura física representativa da evolución dunha comunidade que resulta un testemuño cultural significativo por interese artístico, histórico, arquitectónico, arqueolóxico, etnolóxico, industrial ou científico e técnico, aínda que individualmente os elementos que a conforman non teñan unha especial relevancia.

6 Hai unha tendencia a considerar a vivenda coma un ben económico de primeiro orde, que se intercambia no mercado e que sustenta un sector económico determinante na nosa economía. Con todo, non debemos esquecer que a vivenda é un fogar no que se desenvolve efectivamente a vida individual e familiar, unha necesidade básica de todas as persoas e un dereito social recoñecido no artigo 47 da Constitución Española, que establece que *todos os españois teñen dereito a gozar dunha vivenda digna e axeitada. Os poderes públicos promoverán as condicións necesarias e establecerán as normas pertinentes para faceren efectivo este dereito, ...*

Non se debe esquecer que ditos barrios son consecuencia dunha época cunha demanda dun gran número de vivendas, o que determinou que se constrúisen de xeito rápido, a baixo custe e cuns criterios de confort moi distantes aos hoxe vixentes.

Nesta transformación urbanística global (coma consecuencia da xeneralización das técnicas e da información) que incidirá e modificará as paisaxes, os comportamentos humanos⁷, os modelos socioeconómicos, as estruturas demográficas, ..., Galicia fai fronte á situación co tránsito dun sistema social e de intercambios arcaicos cara ás novas estruturas territoriais, proceso xa estudado por Román Rodríguez González no seu traballo de investigación “De aldeas a cidades” (1999)⁸.

A tipoloxía das cidades/vilas de Galicia (singularmente, do interior) podería encaixar aínda hoxe en día co concepto de cidade local acuñado polo xeógrafo brasileiro Milton de Almeida Santos por constituíren asentamentos con funcións económicas básicas con influencia sobre un territorio; pero, que non contan con todas as actividades plenamente urbanas nin presentan un crecemento autosuficiente por estar o núcleo urbano intimamente ligado ao espazo rural circundante.

Curiosamente, a realidade urbanística galega tamén podería ter cabida no que Carlos Moreno⁹ denomina cidade dos quince minutos e cunha contorna de media hora. Ao mellor as singularidades do caso galego (principalmente, cidades escasamente poboadas) determinaría a necesidade do emprego doutro concepto, por exemplo, o de cidade das distancias curtas. Con todo,

A Carta dos Dereitos Fundamentais da UE (Niza, 2000) establece no seu artigo 34.3º que *co fin de combater a exclusión social e a pobreza, a Unión reconece e respecta o dereito a unha axuda social e a unha axuda de vivenda para garantir unha existencia digna a todos aqueles que non dispoñan de recursos suficientes.*

7 Sempre se fala de seres humanos; pero, se temos en conta que hoxe a metade da poboación mundial concéntrase en cidades, case podemos falar de seres urbanos. Nesas cidades, que só ocupan o 2% da superficie do planeta, xérase o 80% da riqueza; pero, tamén consumen unha porcentaxe semellante do total da enerxía producida e son responsables do 60% das emisións de dióxido de carbono.

A poboación mundial duplicouse entre 1960 e 2014 e hoxe en día case o 25% da dita poboación vive en cidades de máis dun millón de habitantes.

Para interiorizar estas magnitudes, pensar que Tokio (Xapón) é a cidade máis poboadada do mundo con 37,27 millóns de habitantes e que toda a poboación de España está cifrada en 48,34 millóns.

8 No libro adícase o capítulo V ás paisaxes construídas, expoñendo o caso do conxunto histórico de Ribadeo (como mostra de degradación e abandono) e o de Allariz (como paradigma da rehabilitación e valoración).

9 Carlos Moreno é o autor de varios traballos sobre a materia, destacando “La revolución de la proximidad”; pero, sen dúbida é o impulsor da denominada cidade dos quince minutos e destaca por asesorar á alcaldesa de París, Anne Hidalgo, nos cambios realizados na cidade (singularmente, da cohesión social co programa Escolas activas).

quizais a adxectivación máis realista é a de cidade difusa, con exemplos como o da Coruña que se une con novas infraestruturas con poboacións como O Burgo e Oleiros que noutro tempo estaban separadas, dando lugar a cambios nos espazos, aumento do sector servizos (singularmente, modificación dos modelos de consumos), gentrificación do centro, perda de identidade, ... e á que moitos dos habitantes dese espazo urbano ven como a territorialidade esvaécese e, sen elección, sacrifican a súa vida familiar e laboral ao estar sometidos a desprazamentos obrigados (a denominada mobilidade sufrida, en contraposición coa mobilidade elixida) que, á marxe de cuestións ambientais, tamén xeran problemas económicos e sociais asociados á marxinalidade das periferias.

Actualmente as melloras das condicións de accesibilidade, salubridade, habitabilidade e eficiencia enerxética das vivendas debería de estar por riba dos criterios de protección de bens culturais residenciais menos sobranceiros. Con todo, a Lei 5/2016, do 4 de maio, do patrimonio cultural de Galicia, no parágrafo 4º do seu artigo 89 (metodoloxía e criterios que se deben seguir nas actuacións sobre o patrimonio arquitectónico) primeiro establece que *a conservación do patrimonio arquitectónico debe considerar os criterios de sustentabilidade medioambiental, procurando que as intervencións se realicen con métodos compatibles co seu valor cultural e deseñando un mantemento, uso e xestión futura sustentables. É recomendable a utilización de materiais, técnicas construtivas e solucións arquitectónicas tradicionais que, pola súa probada experiencia, efectividade e adaptación sensible ao medio, adoiten contribuír á sustentabilidade*; pero, remata o dito parágrafo indicando que, *porén, o significado cultural dos bens integrantes do patrimonio arquitectónico non debe verse danado polas medidas de mellora da eficiencia enerxética*. Esta cuestión regúlase cun lixeiro matiz no artigo 24.6 (reglas específicas de actuacións sobre o medio urbano) da Lei do Solo e Rehabilitación, aprobada polo Real Decreto-lei 7/2015, do 30 de outubro, que establece que cando as *actuacións afecten a bens inmoables declarados de interese cultural ou suxeitos a calquera outro réxime de protección, buscaranse solucións innovadoras¹⁰ que permitan realizar as actuacións que sexan precisas para mellorar a eficiencia enerxética e garantir a accesibilidade, sen prexuízo da necesaria preservación dos valores obxecto de protección*.

10 Ao falar de solucións innovadoras permítenos recordar que Nacións Unidas cada 31 de outubro celebra o Día Mundial das Cidades. No ano 2022 o lema escollido foi *Actuar localmente para ser globales*, co obxectivo de compartir coñecementos técnicos para avanzar en enfoques que posibiliten cidades máis equitativas, verdes e sostíbeis, como forma de acadar os Obxectivos de Desenvolvemento Sostíbeis (ODS) da Axenda 2030 (ONU Hábitat), mellorando a capacidade dos gobernos locais, potenciando o desenvolvemento territorial e urbano integrado, facilitando a cooperación metropolitana, establecendo modelos innovadores de participación dos interesados na sustentabilidade. Por certo, o dito lema semella unha adaptación da frase *pensar globalmente e actuar localmente*, acuñada por Patrick Geddes a comezos do século pasado.

O proxecto da nova cidade da que fala Le Corbusier¹¹ fundamentado no crecemento indefinido con base na permutabilidade do existente e xustificado na súa rápida obsolescencia que determinaría a súa substitución¹², está en crise. O desenvolvemento urbanístico coma modelo devén non sustentable polos impactos da mobilidade xerada, a ocupación de novos solos, os custes enerxéticos, a falla de uso (ou a infrautilización) de miles de vivendas que permanecen sen ocuparse por falta de adecuación e de servizos (escolas, polideportivos¹³, espazos públicos, ...).

Como materialización da filosofía da produción industrial¹⁴, o desenvolvemento traslada á arquitectura a negación do concepto *duración* o que implicou a degradación non só física senón tamén funcional e social dos inmoables e, singularmente, dos bens histórico-culturais edificadas. Pero fronte a dito progreso que entendía ás cidades en expansión na periferia urbana ou en substitución das construcións dos centros urbanos polas novas tipoloxías da periferia, algúns urbanistas¹⁵ invocan a rehabilitación integrada e sostible como xeito non só da recuperación física dos edificios, senón tamén de rexeneración dos ambientes urbanos, facéndoo atractivos como ámbitos de actividade e residencia.

É preocupante a existencia dun gran parque residencial, especialmente o construído dende a metade do século XX, cunha gran porcentaxe de vivendas habituais inadaptadas, inaccesibles, obsoletas e de escasa eficiencia enerxética, cunha veciñanza cun crecemento demográfico pequeno e no que vive unha poboación moi envellecida (consecuentemente e con carácter xeral, con necesidade de medidas de accesibilidade¹⁶) e con limitada capacidade económica¹⁷.

11 O suízo Charles-Édouard Jeanneret-Gris, arquitecto do Movemento Moderno, máis coñecido como Le Corbusier, tivo a partir de 1920 unha gran influencia como teórico do urbanismo. A súa obra figura inscrita na Lista do Patrimonio da Humanidade da UNESCO.

12 Un dos postulados da filosofía da produción industrial e do desenvolvemento é a fascinación pola construción física (*urbs*) fronte á construción do tecido social (*civitas*), plasmada na superioridade da cidade racionalista sobre a cidade histórica. A consecuencia inmediata destes posicionamentos expansivos (ou de ensanches) é que nos últimos anos consumíuse de xeito descontrolado o solo, pese a ser un recurso limitado.

13 En plena pandemia polo sobrepeso da poboación ou constatado que as rúas e espazos públicos das cidades resultan perigosas para os xogos dos nenos e nenas (que se refuxian consumindo tecnoloxía), resulta cando menos contradictorio que as escolas e os polideportivos permanezan pechados uns dous terzos do tempo.

14 Con requisitos de habitabilidade moi distintos aos actuais: unha importante demanda de vivenda, curtos prazos de execución das obras, reducidos custes, ...

15 Os arquitectos constrúen edificios; pero, os edificios tamén conforman aos urbanistas. Todo iso, sen esquecer que a arquitectura debe ser o reflexo das persoas que a habitan.

16 A normativa sobre accesibilidade e supresión de barreiras na Comunidade Autónoma de Galicia está integrada pola Lei 10/2014, do 3 de decembro, e polo seu Regulamento de desenvolvemento e execución, aprobado polo Decreto 35/2000, do 28 de xaneiro.

17 O escritor Pedro Feijoo en "Os fillos do lume" (Xerais, 2017), novela de ficción ambientada en Vigo, describe moi graficamente esa situación cando narra que *o matrimonio*

O factor demográfico, a globalización (na faceta da uniformización cultural e, máis concretamente, da destrución das tipoloxías construtivas) e as circunstancias tecnolóxicas, son os tres elementos que non se deben esquecer nun estudo sistemático da materia. De todos quizais o demográfico sexa un dos máis importantes por estar en certa medida invisibilizado.

Cando é grave, o desequilibrio demográfico produce un impacto que empeza a considerarse equiparable aos efectos do cambio climático¹⁸ e por iso a necesidade de dar prioridade ás propostas que incidan en favor da execución de políticas demográficas¹⁹.

Xa no 2017 con motivo da presentación en Londres da fundación de Norman Foster, tivo lugar un foro internacional do que se fixeron eco os medios de comunicación, destacando a noticia de que nos vindeiros anos en China incrementarase a poboación das cidades en 77 millóns de residentes. Esa cifra pode resultar un número máis; pero, se a relativizamos sería equivalente á creación de 800 cidades coma a de Santiago de Compostela.

No relatorio “Sustentabilidade e crecemento” impartido polo doutor arquitecto José María Ezquiaga Domínguez no marco do III Congreso APLU de

Taboada vivía no Barrio Alto, a parte do Casco Vello comprendida entre a rúa Elduayen e as ruínas do castelo de San Sebastián. Noutro momento faría algún comentario sobre o excelente traballo de recuperación e restauración que o barrio experimentara nos últimos anos. Porque esa era a verdade: durante practicamente todo o último terzo do século XX, esa parte da cidade fora unha das súas zonas máis conflitivas. Marxinalidade, drogas, prostitución ... Hoxe apenas queda xa nada de todo iso, e a delincuencia é pouco máis que un recordo como o que pode durmir en calquera outro recuncho escuro dunha cidade con tanta historia coma esta.

18 Actualmente colle forza o concepto “novo réxime climático”; pero, independentemente dos termos, lembrar que no mundo o cambio climático xera máis refuxiados ca guerra, o que supón unha seria ameaza para a paz social e territorial.

O desafío climático (subida das temperaturas e do nivel do mar, cambio do ciclo da auga, transición enerxética, ...) é negado por uns poucos e outros tantos din que é probable que cause a extinción da vida; pero, o máis posible será a metamorfose, non pensando no mellor dos mundos, senón nun mundo mellor. En todo caso, temos que abandonar o modo de vida do século XX, simplemente porque estamos no XXI, e temos que contar coa revolución tecnolóxica e a inclusión social como ferramentas que permitan conciliar o mundo do que se vive co mundo no que se vive.

Non nos enganemos, as catástrofes asociadas ao desafío climático (lumes de sexta xeración, choivas torrenciais, episodios de calor extremo, ...) non provocan cambios nas cidades, simplemente aceleran os que estaban previstos e se os adiantamos, minimizaremos as consecuencias.

19 Pode consultarse o documento, non exento de polémica, *Informe sobre o relatorio de estudo para a adopción de medidas en relación co despoboamento rural en España*.

A *vis atractiva* que ten as cidades para concentrar poboación en busca dun xeito de vida mellor (ou, simplemente, dunha posibilidade de supervivencia para os que se ven obrigados a instalarse de xeito informal, eufemismo no que teñen cabida as persoas ilegais e as marxinaladas) determina o seu crecemento o que, paradoxicamente e con carácter xeral, ten consecuencias negativas, xa que as urbes son vítimas desa expansión desmesurada (colapso das infraestruturas, insuficiencia dos servizos, inseguridade, ...). Ademais, en paralelo ao fenómeno da expansión das cidades crece o problema do baleirado do territorio.

disciplina Urbanística (Santiago de Compostela, 2017) advertíase que para o ano 2050 as previsións apuntan a que o 66 % da poboación será urbana, que no 2030 no mundo haberá 41 megacidades²⁰ e que as cidades medias (500.000 habitantes) serán o futuro da humanidade.

Resulta evidente que o tema das cidades será unha materia de debate²¹, que preocupe e ocupe a amplos sectores da sociedade, a política, a economía, ... Con todo, compre ter en conta o gran desequilibrio que se producirá no crecemento urbano xa que as previsións apuntan a que o cambio radical será en China, India e Nixeria. Pero, xa dicía o profesor de economía Edward Glaeser no seu libro “El triunfo de las ciudades” (2011), que o progreso das nacións vai indisolublemente ligado ao desenvolvemento das súas cidades²². E unha das principais dificultades²³ de futuro para a mellora residencial das nosas cidades será a rehabilitación (illada ou por zonas) do parque de vivendas existentes e a renovación de áreas consolidadas (barrios e conxuntos históricos²⁴).

No Estado autonómico convive un urbanismo (potestade eminentemente municipal) con unha política de vivenda autonómica (á súa vez condicionada pola dependencia do financiamento estatal), situación que determina conflitos de competencias que persisten ata os nosos días²⁵. O Encontro Informal de Ministros da UE sobre Desenvolvemento Urbano e Cohesión Territorial fixo posible a Carta de Leipzig (2007) sobre Cidades Europeas Sustentables,

20 Un dato, a hiperaglomeración *San-San* (San Francisco-San Diego) a conforman uns 68 millóns de persoas. Este tipo de hipermetrópolis virtuais teñen unha configuración especial nas chamadas redes de cidades, unións de urbes con capacidade de mobilización mundial. Así a rede C40 Cities (<http://c40.org>) ten 96 cidades membro. Na práctica, esta *diplomacia urbana* supón que as cidades cooperan para acadar obxectivos de *lobby*.

21 Esa idea a resumiu o alcalde de Denver (EE.UU.), Wellington Webb, nunha frase xa icónica pronunciada na conferencia de alcaldes de Estados Unidos de 2009: *O século XIX foi o século dos imperios, o século XX o dos Estados-nación e o século XXI será o século das cidades*.

22 O catedrático de Dereito Público no Instituto de Estudios Políticos de París, Jean-Bernad Auby, no seu libro “La ciudad, ¿nueva frontera del Derecho Administrativo?”, formula o rexurdir das cidades (polo menos de certas cidades) fronte ao Estado, onde o urbanismo da cidade deixa paso ao dereito da cidade.

23 Moitas veces certas actuacións, aínda que necesarias, son pospostas pola súa dificultade. Neste punto permítanme traer a colación a reflexión de expresidente Adolfo Suárez González cando comentou que *la vida siempre te da dos opciones: la cómoda y la difícil. Cuando dudes elige siempre la difícil, porque así siempre estarás seguro de que no ha sido la comodidad la que ha elegido por ti.*”

Un feito certo é que a partir de agora nesta materia o único constante é o cambio e que só resta afacernos e lideralo. Non será doado, entre outros moitos motivos, polo desaxuste entre os tempos para abordar os complexos cambios das cidades e os tempos da gobernanza limitados a períodos de catro anos e que favorecen investimentos en proxectos urbanísticos instantáneos e pouco expostos á confrontación da cidadanía.

24 Ditas zonas teñen que aportar un valor engadido ao desenvolvemento do núcleo de poboación no que se incardinan.

25 Resulta interesante o artigo “Planes urbanísticos y planes de vivienda: la extraña pareja”, por Marcos Vaquer Caballería, na Revista de Estudios de la Administración Local y Autonómica (REALA), núm. 7 (2017).

na que se fala de rexeneración urbana integrada²⁶, como requisito para acadar a sustentabilidade e a mellora do medio ambiente das zonas desfavorecidas, fortalecer a economía de proximidade, a educación, o transporte e o emprego local. En 2020 asinou a renovación da Carta de Leipzig, formulada como unha oportunidade para reconfigurar a política urbana da Unión Europea. Sobre esta Nova Carta de Leipzig, o Eixo Atlántico editou un interesante traballo coordinado por Martín Fernández-Prado²⁷.

Durante a cuarta Presidencia Española da UE (2010), na 18ª Reunión Informal de Ministros de Vivenda celebrada, aprobouse a Declaración de Toledo, na que se define a rexeneración urbana integral como a consecución dun desenvolvemento urbano máis intelixente, sustentable e socialmente inclusivo.

A rehabilitación púxose en marcha no noso país coa implantación de instrumentos de intervención (fundamentalmente os plans especiais e, posteriormente, os plans integrados, os de reforma interior²⁸, ...) e de políticas de fomento²⁹,

26 Xa dende este momento, indicar que as actuacións sobre o medio urbano engloban diversos conceptos, moitos deles utilizados en ocasións polas distintas normativas de xeito impreciso. Se fala de rehabilitación para referirse a intervencións en edificios e emprégase rexeneración e renovación cando as actuacións afectan tanto a edificios como a tecidos urbanos. Os conceptos renovación e rexeneración adóitanse empregar indistintamente; pero, a renovación reservase para aludir á inclusión de obra nova en substitución de edificios previamente demolidos.

Maíor precisión a atopamos na xa citada Lei 5/2016 do patrimonio cultural de Galicia que, no seu artigo 40, recolle o concepto de dez modelos de intervención: investigación, valorización, mantemento, conservación, consolidación, restauración, rehabilitación, reestruturación, ampliación e reconstrución.

Máis aló de recoñecer o carácter integrado das operacións de rehabilitación, rexeneración ou renovación, dende o punto de vista terminolóxico existe imprecisión, falta de concreción acentuada polo reparto de competencias entre o Estado e as Comunidades Autónomas, o que determina que unha materia de seu complexa convértase en case inabarcable pola pluralidade de ordenamentos que a regulan.

27 Pódese consultar en <https://www.eixoatlantico.com/en/listado-publicaciones/5116-la-nueva-carta-de-leipzig-una-ocasion-para-repensar-la-politica-urbana-de-la-union-europea-aporaciones-desde-el-eixo-atlantico-del-noroeste-peninsular>

28 Nas técnicas de xestión do solo urbano, os plans de reforma interior (PRI) están chamados a ter un maior protagonismo. Con todo, a experiencia obtida nas dúas últimas décadas aconsellan reducir os documentos que o integran para acadar a súa flexibilidade e para reducir os tempos da súa tramitación.

Así pois, a recuperación urbana necesita, por un lado, un escenario de confianza e seguridade (limitación da incerteza) e, por outro lado, respostas áxiles e non dilatadas no tempo (instrumentos flexibles).

29 Algunha delas moi criticada como as axudas para a adquisición de vivenda nova. O racional aconsella dar prioridade á rehabilitación sobre a nova construción.

No momento actual a Estratexia de Especialización Intelixente de Galicia (RIS3) é un requisito previo para ter acceso ao Fondo Europeo de Desenvolvemento Rexional (FEDER) e parece difícil encaixar a actividade rehabilitadora de xeito directo nalgunha das prioridades establecidas nun dos tres retos que integran a Estratexia. Quizais, podería incardinarse no Reto 1: xestión innovadora de recursos naturais e culturais.

medidas sustentadas nun novo marco normativo no ámbito da lexislación urbanística e na sectorial³⁰.

Un exemplo moi claro da influencia da normativa nesta materia sería a regulación dos alugueiros de renda antiga conformada na anterior Lei de Arrendamentos Urbanos de 1964 (que no artigo 57 establecía a prórroga forzosa obrigatoria para o arrendador e voluntaria para o arrendatario) xa que conxelar determinados alugueiros implicaba que os propietarios non tiñan rendibilidade coa súa actividade e, consecuentemente, limitaban as obras nas súas propiedades ás estritamente necesarias. Esa prórroga forzosa foi eliminada a partir del 9 de maio de 1985 por el Real Decreto 2/1985, de 30 de abril (chamado 'Decreto Boyer', polo ministro do ramo que o auspiciou); pero, ao incluír uns mecanismos para a progresiva extinción deste tipo de contratos, o certo é que, varias décadas despois, aínda subsisten alugueiros con rendas antigas de vivendas (o caso de locais é distinto), que ocasionan máis gastos aos propietarios que beneficios³¹.

Deixando aparte a que poderíamos chamar lexislación transversal (a fiscal, a de subvencións, ...), neste ámbito competencial por razón da materia existe unha pluralidade (e, se acaso, exceso) de normativa³². Amais da xa re-

30 A regulación normativa da materia que nos ocupa parece que leva anos cambiando todo para que nada cambie. Este inmovilismo do Estado (non só no caso español) inténtase contrarrestar cun pacto de urbes (en España: Madrid, Barcelona e Zaragoza) que se unen para potenciar a economía colaboradora (ou P2P) baseada na utilidade (valor de uso das cousas) máis que no seu prezo (valor de cambio). É unha alianza que nace da aplicación de novas tecnoloxías vinculadas a plataformas de colaboración, con fundamento no deseño de normas non vinculantes que sexan indicativas pero non de obrigado cumprimento, coa filosofía de que só se poderá facilitar unha evolución e un cambio positivo se emprendedores, industria, sector público e sociedade civil sentan a dialogar e acordan unhas guías flexibles de desenvolvemento.

Xa dicía Albert Einstein que *si buscas resultados distintos, no bagas siempre lo mismo*. Iso é o que está a facer Anveres (Bélxica), unha das cidades pioneiras na economía P2P, que iniciou un proxecto piloto para poñer a disposición dos seus cidadáns os vehículos municipais non utilizados fora do horario de oficina, coa finalidade non só de aforrar en custes senón de minorar problemas de mobilidade (singularmente, o de estacionamento dos coches).

31 E semella que acabamos de dar un paso cara atrás coa entrada en vigor da Lei 12/2023, de 24 de maio, polo dereito á vivenda, norma que non ten en conta nin o informe do Banco de España (2020) sobre a intervención pública no mercado de alugueiro de vivenda, nin a achega da Comisión Galega da Competencia efectuada no informe IPRO 1/2022, do 11 de febreiro, sobre o establecemento dun índice de referencia do prezo do alugueiro.

32 Certamente, entendo que non estamos ante un exemplo de racionalización normativa e si esquecendo a máxima do profesor Ludwig Wittgenstein cando dicía iso de que *lo que se quiera decir se debe decir claramente; y de lo que no se pueda hablar hay que callar*.

A convivencia de diferentes normas sobre un mesmo ámbito de competencia determina que en ocasións sexa necesario realizar esforzos para coñecer cal resulta de aplicación e, de selo caso, como se interpreta. Por iso, vótase en falta un órgano de asesoramento aos diferentes axentes partícipes nos procesos de rehabilitación, renovación ou rexeneración urbana, mediante a emisión de informes/criterios dispoñibles pola súa publicación nunha web institucional. Esta función podería corresponderlle en Galicia á Comisión Superior de Urbanismo, para o cal tan so sería necesaria unha modificación parcial da súa regulación, contida nos

ferida nas páxinas precedentes e sen ánimo de ser exhaustivo, no relativo á lexislación urbanística en sentido amplo³³, débese de ter en conta³⁴:

- Lei 10/1995, de 23 de novembro, de ordenación do territorio de Galicia.
- Decreto 80/2000, de 23 de marzo, polo que se regulan os plans e proxectos sectoriais de iniciativa supramunicipal.
- Decreto 29/2010, de 4 de marzo, polo que se aproban as normas de habitabilidade de vivendas de Galicia.
- Real Decreto 106/2018, de 9 de marzo, por el que se regula el Plan Estatal de Vivienda 2018-2021³⁵.
- Lei 21/2013, do 9 de decembro, de avaliación ambiental.
- Real Decreto Legislativo 7/2015, do 30 de outubro, polo que se aproba o texto refundido da Lei do solo e rehabilitación urbana.
- Lei 2/2016, de 10 de febreiro, do solo de Galicia.
- Lei 3/2016, de 1 de marzo, de medidas en materia de proxectos públicos de urxencia ou de excepcional interese.
- Decreto 143/2016, do 22 de setembro, polo que se aproba o Regulamento da Lei 2/2016, de 10 de febreiro, do solo de Galicia.
- Título IV (Medidas provisionais de ordenación urbanística) Lei 2/2017, do 8 de febreiro, de medidas fiscais, administrativas e de ordenación.

No tocante á lexislación sectorial, tan só referir:

- Lei 49/1960, de 21 de xullo, de propiedade horizontal, modificada en varias ocasións.
- Lei 29/1994, de 24 de novembro, de arrendamentos urbanos, modificada en varias ocasións.
- Lei 5/2016, do 4 de maio, do patrimonio cultural de Galicia, pendente dun importante desenvolvemento regulamentario³⁶.

artigos 12 e seguintes do Regulamento da Lei 2/2016, de 10 de febreiro, do Solo de Galicia, aprobado polo Decreto 143/2016, de 22 de setembro .

³³ Moita desa normativa está dispoñible (en formato consolidado) no Código do urbanismo de Galicia (edición BOE).

³⁴ Obrigatoriamente temos que ter en conta a Lei 1/2019, do 22 de abril, de rehabilitación e de rexeneración e renovación urbanas de Galicia. O estudo deste texto legal ben merece que se adique unha reflexión independente á presente, cunha especial atención ás normas de emprego directo (artigos 40 e seguintes) e á aplicación da Instrución interpretativa publicada por Resolución do 2 de agosto de 2019 (DOG núm. 153, do 13 de agosto).

³⁵ Pode resultar complexo consultar as corenta e oito páxinas de texto en formato BOE nas que se contén a norma. Para unha primeira aproximación resulta máis doado acudir á páxina web do Ministerio de Fomento, no apartado Plan Estatal de Vivienda 2018-2021. Esta norma (e dúas máis) foron modificadas polo Real Decreto 90372022, do 25 de outubro.

³⁶ Sobre la falta do desenvolvemento regulamentario, resulta interesante o pronunciamiento do Tribunal Supremo na sentenza 300/2023, do 8 de marzo (Id. Cendoj:

Sendo conscientes que a igualdade só se predica dentro da Lei e que fora desta non hai nada, o certo é que os plans xerais en España caracterízanse por ser omnicomprensivos, expansivos e desordenados (con distintos modelos); pero ao tempo complexos (e con excesivo detalle), lentos, caros e, consecuentemente, pouco dinamizadores dun ámbito material con influencia decisiva na economía nacional. Hai autores que sosteñen que un plan xeral o abarca todo, por iso é necesario que contén con case cincuenta informes sectoriais e, precisamente por ese carácter omnicomprensivo, é un modelo propio de sociedades estáticas e, por tanto, superado. En momentos non moi afastados no tempo era relativamente frecuente que promotores inmobiliarios optaran “por ter que anticiparse á legalidade” ante a tardanza na aprobación de figuras urbanísticas.

A Lei 2/2016, de 10 de febreiro, do Solo de Galicia, continúa no modelo do plan xeral de ordenación municipal como unha ferramenta urbanística de ordenación integral³⁷; pero, introduce como novidade os plans básicos municipais coma instrumentos de planeamento urbanístico dun termo municipal completo, que se redactarán pola consellería competente para os concellos de menos de 5.000 habitantes que non contén cun plan xeral, en desenvolvemento do Plan básico autonómico³⁸.

28079130052023100033), que declara contraria a Dereito a inactividade da Administración na elaboración do regulamento de desenvolvemento previsto na lei.

37 O procedemento para a aprobación do plan xeral de ordenación municipal recóllese principalmente no artigo 60 da dita Lei 2/2016, precepto confuso e cunha extensión desmesurada (dezasete parágrafos principais). Nesa tramitación incardínase a súa vez outra que, pola súa complexidade e prazos, ben podería constituír un procedemento independente, o da avaliación ambiental estratéxica ordinaria (para os plans xerais non procede a simplificada) regulada na Lei 21/2013, de 9 de decembro, de avaliación ambiental, pola que se traspón ao ordenamento interno a Directiva 2001/42/CE, de 27 de xuño, sobre avaliación das repercusións de determinados plans e programas no medio ambiente, e a Directiva 2011/92/UE de 13 de decembro, de avaliación das repercusións de determinados proxectos públicos e privados sobre o medio ambiente.

Pode resultar de interese para un maior achegamento a esta cuestión a información contida na páxina web da Vicepresidencia Segunda e Consellería de Medio Ambiente, Territorio e Vivenda.

38 Parece que a eficacia desta regulación nace condicionada. Dun lado, poderíase usar como excusa para que os concellos non acometan a elaboración de planeamentos, esperando que sexa a Comunidade Autónoma a que redacte os correspondentes plans básicos municipais e, consecuentemente, asuma o complexo traballo de delimitar e categorizar os núcleos rurais existentes (unha determinación de gran dificultade que obrigatoriamente debe contemplarse nese tipo de plans). Doutro lado, aínda que serían 201 os concellos galegos que polo seu número de habitantes (menos de 5.000) serían susceptibles de acollerse a esta figura (o outro requisito sería que non tivesen ningún tipo de planeamento en vigor), o certo é que só afectaría a un escaso 16 % do total da poboación de Galicia, segundo do Padrón Municipal de Habitantes.

O Decreto 83/2018, do 26 de xullo, aproba o Plan básico autonómico de Galicia, que xa ten varias modificacións, a última por Resolución do 15 de maio de 2023, da Dirección Xeral

O futuro inmediato tende a modelos de planeamento de carácter estrutural e cos pronunciamentos que reúnan a condición de permanentes no tempo, nesas circunstancias tardaríase menos na súa tramitación, terían menos erros (e, consecuentemente, menos anulacións) e non estarían obsoletos nas súas determinacións cando ao cabo de varios anos se desenvolveran.

Complicando máis a situación, nos últimos anos os órganos xurisdiccionais anularon numerosos plans urbanísticos (algúns autores xa falan da doutrina da nulidade atractiva dos plans urbanísticos) por problemas co que se ven denominando dereito procesual urbanístico (quizais porque a parte substancial/material é tan complicada que resulta máis doado enxuizar defectos de forma³⁹). Algunhas desas anulacións deron lugar a noticias de prensa un tanto sensacionalistas (por exemplo, a que referencia que a Sentenza do 19 de abril de 2017 do Tribunal Superior de Xustiza de Madrid “tumba” o plan urbanístico de Boadilla del Monte (Id Cendoj: 28079330012017100198) porque non se realizou un informe de impacto de xénero.

A problemática é tal que a Lei galega 2/2017, do 8 de febreiro, de medidas fiscais, administrativas e de ordenación establece no seu Título IV (Medidas provisionais de ordenación urbanística) a forma de actuar nos casos en que, tras a declaración de nulidade do planeamento urbanístico, *reviva* un planeamento anterior que non responde nin ao actual modelo de cidade nin ás necesidades urbanísticas existentes, e cuxa aplicación resulta incompatible co logro dos obxectivos de benestar socioeconómico que deben promover as actuacións públicas. Trátase de impulsar o desenvolvemento urbanístico, habilitando para o efecto a tramitación *ad hoc*, no caso de anulación do instrumento de ordenación ou da normativa de ordenación provisional, dun procedemento no que, sen eludir as sentenzas recaídas, poida ordenarse a correspondente tramitación procedemental de xeito eficiente e, na medida do posible, acurtando os prazos previstos.

Sobre o que se ven a chamar a superación da indisciplina urbanística, pode resultar de interese o traballo do profesor José María Baño León “El plan urbanístico en ruína: un esbozo de reconstrucción”, en *Práctica urbanística: Revista mensual de urbanismo*, núm. 144 (2017). Esta cuestión non é menor, xa que case de xeito antropolóxico temos asumida a ausencia de mala conciencia social no incumprimento da normativa urbanística (o “vai facendo”);

de Ordenación do Territorio e Urbanismo, pola que se aproba a cuarta actualización do Plan básico autonómico de Galicia.

39 A sentenza 2.392/2016, do 8 de novembro, da Sala do contencioso-administrativo do Tribunal Supremo (Id Cendoj: 28079130052016100415), anula a aprobación do Plan xeral de Santander non pola insuficiencia de recursos hídricos senón pola previa anulación xurisdiccional do proxecto e obra do bitransvase de auga (conexión do embalse do Ebro coas concas hidrográficas dos ríos Pas e Besaya a efectos das transferencias para a suficiencia de recursos hídricos).

pero, nos últimos anos estamos a descubrir que na mesma radica a esencia dos problemas tan graves como o da especulación ou a corrupción.

Parece oportuno, cando menos, ponderar o uso (na maioría dos casos, abuso) que se está a facer da acción pública en materia de urbanismo, unha sorte da acción popular xa prevista no artigo 125 da Constitución Española e no artigo 19 da Lei Orgánica 6/1985, de 1 de xullo, do Poder Xudicial. Neste punto, pódese consultar o traballo de Diego Gómez Fernández “La acción pública en urbanismo en la jurisprudencia”.

Na situación reflectida nos parágrafos anteriores xogou un papel destacado a máquina inmobiliaria española (unha verdadeira *growth machine* nas cidades) que hoxe parece estar en crise definitiva (polo menos tal e coma se configuraba orixinalmente), cunha conxuntura económica difícil para o sector da construción e cun stock residencial grande, complicado de avaliar e deslocalizado en relación coa demanda.

Actualmente a estratexia de rehabilitación⁴⁰ pasa pola revitalización⁴¹ de áreas urbanas, coa finalidade de acadar un desenvolvemento urbano; pero, non calquera desenvolvemento⁴², senón un con criterios de sustentabilidade ambiental e aforro enerxético, ou no que na terminoloxía da Estratexia Europea 2020 denomínase un crecemento intelixente, sustentable e integrador,

40 Hoxe en día hai máis conciencia de que as vivendas (non esquezamos, os fogares) necesitan de reforma. A reparación integral ten que arraigarse na sociedade e consolidar a cultura da rehabilitación como algo que vai máis aló dun gasto de mantemento ou conservación.

Para a consulta de prezos pode ser de utilidade a Base de datos da construción de Galicia.

Nunha rehabilitación, mantendo a estrutura e o 50% da albanelería, o aforro sería dun 54 % do total invertido nunha obra nova (opinión citada no traballo “Justificación de la necesidad de la rehabilitación como prioridad”, por M. De Luxán, M. Vázquez, R. Tendero, E. Román e M. Barbero). Outros autores apuntan que a rehabilitación xera tres postos de traballo por cada un que crea a obra nova.

O Consello da Xunta aprobou o *Plan rebaVita*, Plan galego de rehabilitación, alugueiro e mellora de acceso á vivenda 2015-2020, que definía as liñas estratéxicas das políticas públicas nesta materia e nel se prevía a mobilización de máis de 600 millóns de euros. No balance do plan realizado destaca unha execución do 105,73% (foi necesario o incremento do orzamento público previsto inicialmente). Finalizado o dito Plan rebaVita, está en vigor o Pacto pola Vivenda de Galicia para o período 2021-2025.

41 A recuperación da estrutura urbana das cidades non só é a intervención sobre as edificacións en malas condicións, supón tamén o impulso a políticas que posibiliten que a gran cantidade de vivendas baleiras dos conxuntos históricos reingresen no mercado inmobiliario para alugueiro ou para venda como residencia habitual.

42 Dise que rehabilitar é caro; pero, tamén hai aspectos positivos, así por cada millón de euros en axudas á rehabilitación uns seiscientos mil euros retornan ás Administracións públicas (licenzas, taxas, IVE, IBI, achegas a Seguridade Social, IRPF, ...). Calcúlase que se xeran outros tres millóns de investimentos directos ou indirectos e uns 50 postos de traballo (coa correspondente repercusión nas arcas públicas que farán fronte a menos axudas por desemprego), xa que aos empregos directos deben de sumarse os dos postos laborais en empresas auxiliares da construción.

garantindo ao mesmo tempo un uso con maior racionalidade económica dos fondos públicos.

Xa no ano 1992 no traballo “Ciudades saludables”, dirixido polo cate-drático da USC Domingo Gómez Fernández, abordábase a psicopatoloxía da vida urbana (pobreza, contaminación, estrés, ...), a problemática⁴³ dos dilemas do sistema urbano, ... Máis recentemente, no ano 2022 na publicación “Hacia la ciudad activa. Estrategias urbanas para hacer las ciudades más vivibles y saludables”, os autores José Antonio Blasco, Carlos F. Lahoz e Carlos Martínez-Arrarás, concretan as actuacións para acadar unha cidade viva nas seguintes quince intervencións: intensificando, diversificando, distribuindo, sistematizando, aproximando, universalizando, experimentando, enlazando, estimulando, priorizando, modulando, tonificando, hibridando, aplicando e conciliando.

Así pois, o obxectivo último debería de ser o benestar dos cidadáns que residen nesas áreas e por iso o importante non só é o estado de conservación do edificado (tanto nos espazos privativos coma nos elementos comúns), senón que debe intervirse sobre as redes de servizos⁴⁴, a urbanización e os espazos públicos⁴⁵, os equipamentos ou reequipamentos⁴⁶, a mobilidade, a

43 A cidade é fráxil, imperfecta, incompleta, ...; pero, complexa. Non debemos caer no simplismo de reducir os problemas das cidades ás cuestións de urbanismo, arquitectura e circulación. A cidade moderna é a comunión entre un territorio e os seus recursos cos seus habitantes que participan nun proxecto común dun modelo mellor de vida colectivo (máis aló da simple supervivencia. Por iso os problemas dunha cidade non se resolven cun corta e pega das solucións tecnolóxicas aplicadas noutras urbes.

44 A innovación que debe de estar presente nas técnicas de rehabilitación de edificios tamén debe aplicarse na substitución das infraestruturas (dotacións urbanísticas e equipamentos comunitarios), no emprego de enerxías renovables, o uso do transporte limpo, a dispoñibilidade de redes de comunicación, ...

45 Hai que aproveitar a ocasión para o saneamento dos espazos insalubres e para crear rúas e ambientes onde un intuitivamente se queira quedar, cunha interacción entre edificios e rúas a escala humana, lembrando que dita escala nunha cidade é, basicamente, á altura dos ollos, onde alcanza a mirada dun peón. Polo tanto, compre recoñecer que o que dá vitalidade ós espazos públicos é a configuración das fachadas a pé de rúa e, consecuentemente, débese preservar o seu protagonismo.

A concentración das persoas nas cidades e as consecuencias dese comportamento tamén favoreceron o impulso do sedentarismo e o incremento das taxas de sobrepeso, verdadeira pandemia deste século que pon a proba os sistemas de saúde. Ante esa situación incrementouse a práctica do deporte (case un fenómeno social/cultural); pero, a dita manifestación non se acompaña do acondicionamento dos espazos públicos para o exercicio físico.

46 Cando se fala de instalacións accesorias ás vivendas e sen esquecer a configuración dunha axeitada rede peonil, non se pode obviar a necesidade de garantir aos residentes prazas de aparcamento nas proximidades da vivenda. Tamén deben buscarse solucións aos déficits de mobilidade (accesos, conexión exterior co transporte público, circulación rodada, espazos libres/estacionamentos, ...) e mesmo camiñar na procura da centralización de servizos e instalacións.

Non debemos esquecer que a smart city (cidade intelixente) converteuse nun novo modelo urbano para pensar e deseñar a cidade da sociedade conectada; pero, a cidade é algo máis. E deberíamos ter en conta ao formador Felipe García Rey que, seguindo as letras que

seguridade cidadán, o equilibrio da actividade comercial de proximidade⁴⁷, os procesos de exclusión social⁴⁸, ...

Non se debe caer no monocultivo do uso residencial e por iso debe favorecerse a implantación de equipamentos, usos terciarios, ... O certo é que toda actividade en exceso tamén pode resultar contraproducente⁴⁹ pola dependencia que xera (locais de ocio nocturno, turismo de sol e praia que ocasionan gran estacionalidade e necesidade dunha ficticia sobredimensión dos servizos co custo que iso implica, ...).

Ao amparo desa reflexión, débese de ter en conta que nos últimos tempos as Administracións Públicas enfrascáronse na regulación do uso das denominadas vivendas turísticas⁵⁰, coa finalidade de poñer freo a diversas problemáticas

conforman a palabra en inglés, di que toda actuación intelixente (SMART) debe concretarse en algo Singular/específico, Medible, Alcanzable, Realista e aplicable nun Tempo.

47 É frecuente unha perda da diversidade comercial con causa no descenso dos habitantes a consecuencia do envellecemento ou do éxodo da poboación nova en busca de oportunidades laborais. Pero, tamén é habitual unha homoxeneización da actividade comercial coma consecuencia do incremento da oferta turística que determina a proliferación de establecementos de restauración, de agasallos, ..., en detrimento de actividades tradicionais (tendas de alimentación, librerías, ferreterías, ...) que acentúan o seu declive pola oferta existente fora do seu entorno (singularmente, nas grandes áreas comerciais).

Os centros comerciais son eses inmensos desenvolvementos inmobiliarios que reflicten tempos e circunstancias (modas) e a omnipresenza do consumismo, que non xeran barrio nin cidade. Con todo, a crise actual do modelo das grandes áreas de consumo (acentuada polo comercio electrónico e, en menor medida, pola forma de entender a vida de barrio) abren as portas á esperanza de recuperar nas nosas cidades a diversidade da actividade comercial de proximidade (ou presencial, concepto certamente polémico no que atinxe á actividade de prestación de servizos).

En todo caso hai que ser resiliente; pero, eficiente e ter moi presente o nivel de intensidade dos usos (a chamada capacidade de carga do uso urbano) para que os mesmos non produzan un deterioro ambiental, social ou cultural. A saturación turística de Barcelona determinou manifestacións da veciñanza contra dita actividade, fomentando unha corrente de opinión favorable a preservar a biodiversidade cultural no marco do turismo.

Santiago de Compostela acadou en 2022 os 1,51 millóns de turistas, cando a súa poboación pasa en pouco dos 98.000 habitantes, é dicir, os visitantes multiplicaron por 15,40 aos residentes, xerando certas problemáticas as que se asocia a aparición de pintadas de rexeitamento coa expresión *Turíperegrinos go home*.

48 Curiosamente, a rehabilitación con cargo a axudas públicas pode impulsar procesos de expulsión da poboación residente polo aumento dos prezos das vivendas tras a renovación (fenómeno coñecido como gentrificación ou, tamén, como aburguesamento). Para evitar ditas situacións e intentar o reingreso ás arcas públicas das axudas destinadas á rehabilitación, poderíase explorar o establecemento de contribucións especiais aos beneficiarios, o incremento puntual dos valores catastrais dos inmobles afectados, ... ; pero, en todo caso, compre artellar medidas de fomento do recollo e retorno das persoas habitantes.

É necesario e urxente un replanteo que permitiría deixar de considerar as ditas axudas públicas como subvencións para pasar a articularlas como inversión nas que o seu retorno á sociedade veña en forma de mellora no emprego, na eficiencia enerxética (hipotecas verdes) ...

49 Coma pon de manifesto o filósofo surcoreano Byung-Chul Han agora *un explótase a si mesmo e pensa que estase a realizar*.

50 Téñase en conta que a figura da vivenda de uso turístico queda excluída da aplicación da Lei 29/1994, do 24 de novembro, de arrendamentos urbanos, en aplicación do previsto na Lei 4/2013, do 4 de xuño, de medidas de flexibilización e fomento do mercado de alugueiro de

vinculadas con esta actividade de importante impacto económico-social (seguridade das persoas usuarias, calidade da oferta, molestias xeradas aos residentes e á cidadanía, intrusión e competencia desleal, tributación, ...). A Comunidade Autónoma de Galicia non foi menos e publicou o Decreto 12/2017, do 26 de xaneiro, polo que se establece a ordenación de apartamentos turísticos, vivendas turísticas e vivendas de uso turístico.

Non sei se este é o sitio axeitado para facer este apuntamento⁵¹; pero, compre recordar que a día de hoxe todo se move por sensacións e, entre elas, a sustentabilidade emerxe con forza. Pero, non estaría de máis que antes de poñerse a traballar sobre o tema, tivésemos en conta que xa hai moito regulado e que o que de verdade falta e pasar do teórico aos feitos. Unha mostra do indicado podería ser a Resolución da ONU “Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible”, aprobada pola Asemblea Xeral o 25 de setembro de 2015, como un plan de acción en favor das persoas, o planeta e a prosperidade.

No caso da Comunidade Autónoma de Galicia xa están dispoñibles programas como o Manual de recomendacións para a rehabilitación (na páxina web do Instituto Galego da Vivenda e Solo), as Directrices de ordenación do territorio (que se poden seguir na páxina web da consellería de Vicepresidencia Segunda e Consellería de Medio Ambiente, Territorio e Vivenda)⁵², a Guía das boas prácticas para as actuacións nos Camiños (localizable no sitio web da consellería de Cultura, Educación, Formación Profesional e Universidades)⁵³, ...

Para acadar os obxectivos indicados no parágrafo anterior, pode ser o momento de estudar a posibilidade de excluír o criterio do mantemento da trama urbana, as aliñacións e as rasantes existentes nos conxuntos históricos ou nas zonas protexidas, cando menos para as edificacións de carácter residencial, incrementando a edificabilidade e introducindo novos usos que posibiliten un achegamento ao necesario equilibrio económico na rehabilitación⁵⁴.

vivendas. Expresamente se establece que queda excluída do ámbito dos arrendamentos urbanos a cesión temporal de uso da totalidade dunha vivenda amoblada e equipada en condicións de uso inmediato, comercializada ou promovida en canles de oferta turística e realizada con finalidade lucrativa, cando estea sometida a un réxime específico, derivado da súa normativa sectorial.

51 Este traballo non é teórico, nin sequera posibilista, simplemente pretende chamar a atención da situación das cidades e achegar a opinión convencida da necesidade (urxente e inaprazable) da súa transformación activa.

52 O territorio non debe verse coma unha desvantaxe (debilidade), senón coma unha realidade (oportunidade) que vai a soportar, coas súas características singulares, unha acción de goberno cada vez máis avanzada e eficiente.

No catálogo de paisaxes dispoñible na web do Instituto de Estudos do Territorio, destacan a Guía da Cor e Materiais de Galicia e a Guía de Estudos da Paisaxe Urbana.

53 A Lei 5/2016, do 4 de maio, do patrimonio cultural de Galicia, adica o seu Título VI á regulamentación dos territorios históricos que conforman os Camiños de Santiago.

54 A Lei do patrimonio cultural de Galicia parece que posibilita esta opción aínda que condicionada á elaboración dun Plan especial xa que no seu artigo 57.2º establece

Os datos do último Censo de Poboación e Vivendas 2021 (publicados en xuño de 2023) reflicten unha poboación residente en España de 47.400.798 habitantes, para un número total de vivendas de 26.623.708, das cales 3.837.328 están baleiras⁵⁵. Galicia conta con 2.701.631 habitantes e 1.757.739 vivendas, das cales 506.370 están desocupadas.

A comparación de vivendas baleiras por comunidades autónomas determina que Galicia ocupe un lugar destacado, singularmente entre os concellos maiores de 10.000 habitantes, impulsado polas porcentaxes de concellos como Mos (Pontevedra) cun 48,0 %, Monforte de Lemos, cun 46,5%, Verín (Ourense) cun 38,4% ou Rianxo (A Coruña) cun 34,4 %. O problema reside en que, aproximadamente, o 15% das vivendas baleiras ou permanentemente desocupadas non se atopan en bo estado.

Non sen polémica, na disposición final terceira da recente Lei 12/2023, do 24 de maio, polo dereito á vivenda, modúlase o recargo no Imposto sobre Bens Inmóveis (IBI) para os de uso residencial desocupados con carácter permanente⁵⁶.

Un último apuntamento a o indicado nos parágrafos precedentes, non é o mesmo unha vivenda baleira (que pode estalo por causas alleas á vontade do seu titular ou polo exercicio lexítimo do seu dereito de propiedade), que unha vivenda abandonada, por renunciar o seu propietario ás súas obrigas de conserva-la⁵⁷. Esta distinción non é baldía xa que se debe regular en función dos resultados a acadar. Así, na comunidade autónoma de Galicia temos un problema coas vivendas en mal estado de conservación⁵⁸ e abandonadas.

que nos conxuntos históricos, en tanto non se aprobe o dito plan especial, non se admitirán modificacións nas aliñacións e rasantes existentes, incrementos ou alteracións do volume, parcelacións nin agregacións que supoñan modificación das fachadas e, en xeral, cambios que afecten a harmonía do conxunto.

55 Considérase vivenda baleira aquela que non dispón de contrato de subministro eléctrico ou cun consumo total rexistrado menor ao que unha vivenda media do mesmo concello tería se estivese ocupada durante 15 días en todo o ano.

56 Co tema das vivendas baleiras houbo polémica coa regulación do canon sobre a vivenda deshabitada regulado na Comunidade Autónoma do País Vasco na Lei 3/2015, de 18 de xuño, de vivenda, ou pola anulación polo Tribunal Supremo da taxa de 633 €/ano/piso que o concello de Barcelona aprobou para gravar as vivendas que leven inxustificadamente máis de dous anos baleiras.

57 Aínda a risco de resultar reiterativo, a intervención nun inmovble debe saber detectar as verdadeiras oportunidades de recuperar ou rexenerar (para o cal sería interesante ter claros/fixados os mínimos por debaixo dos cales non é posible rehabilitar), descartando accións ineficientes sobre o patrimonio obsoleto.

58 Pode que neste traballo faga apuntamentos de máis; pero, cando se fala do mal estado de conservación dun inmovble teño que referir unha realidade tan presente na nosa comunidade que ata ten denominación de seu: o feísmo. Coma a análise desa situación non corresponde agora, prescindo de conceptos doutrinais e permítome a licenza de reproducir o que emprega o tenente Nogueira, personaxe da novela “Todo esto te daré” de Dolores Redondo (Premio Planeta 2016), ambientada na Ribeira Sacra lucense. Este Garda Civil

Un feito é que nos últimos anos non se ten rehabilitado todo o que se debera. É certo tamén que as Administracións competentes non actuaron coa debida dilixencia⁵⁹ ante o xeneralizado incumprimento dos propietarios do deber de conservación e mesmo de mellora dos seus inmobles⁶⁰.

ante construcións cun aspecto desordenado, inconcluso e con mestura de materiais, síntese obrigado a explicar ao seu novo compañeiro madrileño que é o que están a ver: *El feísmo, esa puta costumbre de hacer todo a medias que tenemos aquí, viene de la tradición de ir cediendo trocitos de terreno a los hijos para que se hicieran la casa. Se construían el tejado y las paredes y en cuanto podían meterse dentro se casaban y terminaban de construirla poco a poco ... Sin ningún criterio, en muchas ocasiones sin pedir permisos o consultar con profesionales. Un tipo de edificación que obedece más a las necesidades de cada momento que a la estética. El feísmo.*

59 A día de hoxe ata resulta problemática a aplicación da Inspección Técnica de Edificios (ITE) regulada primeiro no Real Decreto-lei 8/2011, de 1 de xullo, de medidas de apoio a debedores hipotecarios, de control do gasto público e de cancelación de débedas con empresas e autónomos contraídas polas entidades locais, de fomento da actividade empresarial e impulso da rehabilitación e de simplificación administrativa. Dicha norma foi derogada pola Lei 8/2013, do 26 de xuño, de Rehabilitación, Rexeneración e Renovación Urbana, agora incorporada no Texto Refundido da Lei do Solo e Rehabilitación Urbana, aprobado polo Real Decreto Legislativo 7/2015, de 30 de outubro. A Sentenza 5/2016, do 21 de xaneiro, do Pleno do Tribunal Constitucional, declara a nulidade dos preceptos legais estatais que regulan a inspección urbanística de edificios.

60 Esta falta de cumprimento non é por inexistencia de regulación do deber de conservar, máis ben todo o contrario, xa que o mesmo está recollido expresamente no:

a) Artigo 15 da Lei do solo e Rehabilitación Urbana, aprobada polo Real Decreto Legislativo 7/2015, de 30 de outubro, que establece:

- Que o dereito de propiedade dos terreos, as instalacións, construcións e edificacións comprende con carácter xeral, calquera que sexa a situación en que se atopen, os deberes de conservalos nas condicións legais de seguridade, salubridade, accesibilidade universal, ornato e as demais que esixan as leis para servir de soporte aos devanditos usos.

- Que dito deber legal de conservación constitúe o límite das obras que deban executarse á conta dos propietarios. Cando se supere devandito límite, correrán a cargo dos fondos da Administración que ordene as obras que o pasen para obter melloras de interese xeral.

- Que o límite das obras que deban executarse á conta dos propietarios en cumprimento do deber legal de conservación das edificacións establécese na metade do valor actual de construción dun inmovible de nova planta, equivalente ao orixinal, en relación coas características construtivas e a superficie útil, realizado coas condicións necesarias para que a súa ocupación sexa autorizable ou, no seu caso, quede en condicións de ser legalmente destinado ao uso que lle sexa propio.

- Que a Administración competente poderá impoñer, en calquera momento, a realización de obras para o cumprimento do deber legal de conservación, de conformidade co disposto na lexislación estatal e autonómica aplicables.

b) Artigo 135 da Lei 2/2016, de 10 de febreiro, do Solo de Galicia, segundo o cal:

- Os propietarios de toda clase de terreos, construcións, edificios e instalacións habrán de conservalos nas condicións legais para servir de soporte aos devanditos usos e, en todo caso, nas de seguridade, salubridade, accesibilidade universal e ornato legalmente esixibles, realizando os traballos e as obras necesarias para satisfacer os requisitos básicos da edificación establecidos nas normas legais que lles sexan esixibles en cada momento.

- O deber de conservación a cargo dos propietarios alcanza ata o importe correspondente á metade do valor actual de construción dun inmovible de nova planta, equivalente ao orixinal en relación coas características construtivas e a superficie útil, realizado coas condicións

Pero, probablemente, as principais barreiras á rehabilitación sexan o minifundismo da propiedade⁶¹, a complicada e lenta tramitación administrativa, a insuficiencia dos recursos públicos adicados a esta materia e, singularmente, a falta de demanda para os pisos rehabilitados⁶².

Un exemplo do confuso da tramitación administrativa son os casos nos que un Concello para outorgar unha licencia de obra necesite dun ou varios informes sectoriais (de estradas, de augas, ...). Un deles relativamente frecuente é a autorización da intervención en bens culturais ou catalogados (e nos seus contornos de protección e zonas de amortecemento) que debe realizar a consellería de Cultura, Educación, Formación Profesional e Universidades, que ten un prazo de tres (3) meses para resolver expresamente e, se non o fai, enténdese denegada a autorización por silencio administrativo negativo (artigo 39.4º da xa citada Lei 5/2016, do 4 de maio, do patrimonio cultural de Galicia). Pero, os estándares de protección do patrimonio non poden levarse ao extremo de producir a parálise xa que a falta de acción neste ámbito implica a ruína (literalmente falando).

necesarias para que a súa ocupación sexa autorizable ou, no seu caso, quede en condicións de ser destinado legalmente ao uso que lle sexa propio.

c) Artigo 32 da Lei 5/2016, de 4 de maio do Patrimonio Cultural de Galicia, que dispón que as persoas propietarias, posuidoras ou *arrendatarias* (esa referencia expresa ás persoas inquilinas é unha novidade do texto) e, en xeral, as titulares de dereitos reais sobre bens protexidos integrantes do patrimonio cultural de Galicia están obrigadas a conservalos, mantelos e custodialos debidamente e a evitar a súa perda, destrución ou deterioración.

61 Unha porcentaxe elevada dos edificios en ruínas na Comunidade Autónoma son herdanzas sen dividir entre os/as herdeiros/as ou herdeiros/as descoñecidos/as, que non se poñen de acordo (ou, incluso, os seus descendentes) para, manter o edificio, rehabilitalo ou, mesmo, allealo.

As administracións competentes poden executar subsidiariamente as necesarias obras de conservación e incluso poden chegar á expropiación forzosa e á venda ou substitución forzosa por incumprimento da función social da propiedade; pero, a execución destas medidas (ou doutras actuacións de intervención directa) non se materializa por trabas burocráticas e, singularmente, por insuficiente dotación nos orzamentos.

Nesas circunstancias deberíanse estudar reformas legais que doten ás Administracións de novas ferramentas adaptadas ás circunstancias actuais de limitación de recursos. Así, podería resultar de interese a regulación da ocupación de parcelas aos efectos da súa rehabilitación, dun xeito similar ao previsto para a obtención de terreos destinados a sistemas xerais ou locais (artigo 306 do Regulamento da Lei do Solo de Galicia, aprobado polo Decreto 145/2016, de 22 de setembro), mediante o recoñecemento ao seu titular dun dereito ao aproveitamento.

62 A demanda puramente residencial pode resultar insuficiente para reactivar o mercado inmobiliario de edificios rehabilitados. Xunto con medidas de fomento financeiro á rehabilitación e estímulo á creación na zoa de postos de traballos de alta calidade e respectando o medio ambiente, son necesarias outras alternativas de uso, situando servizos públicos, potenciando aloxamentos protexidos (para persoas maiores, estudantes, ...), impulsando a instalación de servizos técnicos tractores (oficinas administrativas, equipamentos sanitarios, ...), favorecendo emprazamentos que implanten unha axeitada actividade cultural, promovendo unha oferta de ocio e hostalería harmónica e de calidade que implique a desestacionalización turística, ...

Aínda que sexa de xeito tanxencial e a modo de apuntamento, non me resisto a deixar constancia de que as Administracións poden potenciar indirectamente a rehabilitación a través doutras medidas de fomento, por exemplo, sobre a actividade industrial, xa que o impulso a zonas de urxente reindustrialización xeraría maior emprego e, consecuentemente, unha maior demanda residencial. Así pois, non se debería de esquecer a transcendencia da industria como axente de conformación espacial das cidades e, por tanto, faise necesario planificar a súa localización⁶³.

Non hai dúbida da necesidade de estratexias⁶⁴ de actuación integrada (intensiva ou extensiva) dende as diferentes Administracións Públicas⁶⁵ e, singularmente, de implantar oficinas técnicas flexibles e especializadas nos

63 E para acadar este obxectivo pode ser de utilidade a Lei 5/2017, do 19 de outubro, de fomento da implantación de iniciativas empresariais en Galicia.

64 E empregar o concepto estratexia é pensar na Estratexia Europa 2020, a axenda de crecemento e emprego da UE para esta década, para un desenvolvemento sostible, viable e responsable, nas que as cidades son motores do cambio, da economía, ... e funcionan como espazos de creatividade, innovación, conectividade e como centros de servizos para a contorna. Neste marco permítome chamar a atención sobre a Estratexia de Desenvolvemento Sostible e Integrado (EDUSI), coma ferramenta para acadar o financiamento de actuacións con cargo a fondos FEDER. Unha *Guía básica para entender unha estratexia DUSI*, pódese consultar na web do concello da Coruña.

65 Todos temos escoitado iso de que *un só pode ir máis rápido; pero, todos xuntos podemos chegar máis lonxe*. Nas actuacións de colaboración/cooperación entre Administracións (relacións intersuxectivas) deben estudarse, adaptarse e implementarse casos de éxito. A modo de exemplo, a colaboración entre a Axencia de Protección da Legalidade Urbanística —APLU— (ente instrumental organizativo da Vicepresidencia Segunda e Consellería de Medio Ambiente, Territorio e Vivenda) e máis de 90 concellos de Galicia, posibilita, entre outros obxectivos, mellorar a cohesión social e a calidade de vida dos cidadáns, favorecendo a promoción de vivendas alcanzables en contornos amables e dotados de infraestruturas, equipamentos e espazos públicos suficientes e axeitados.

Incluso as relacións intrasuxectivas (as que teñen lugar dentro dunha mesma Administración) necesitan unha mellor coordinación. Así, a modo de exemplo, hai diversas actuacións que, directa ou indirectamente, inflúen na rexeneración urbana:

- A consellería de Promoción do Emprego e Igualdade convoca axudas para o fomento do emprego e mellora da empregabilidade no ámbito de colaboración coas entidades locais.
- A Vicepresidencia Segunda e Consellería de Medio Ambiente, Territorio e Vivenda, entre outras actuacións, convoca axudas financeiras do Programa de préstamos cualificados para a rehabilitación de edificios e vivendas, subvencións ao Programa de apoio á implantación do informe de avaliación dos edificios e ao Programa de rehabilitación edificadora. Tamén subvenciona actuacións de rehabilitación de edificios e vivendas no ámbito da área de rehabilitación integral dos Camiños de Santiago, coopera para o apoio financeiro de actuacións de rehabilitación e conservación do patrimonio construído en concellos de menos de 50.000 habitantes e concede subvencións para rehabilitar as antigas vivendas de mestres, doutros oficios e demais edificios e vivendas de titularidade municipal.
- A Vicepresidencia Primeira e Consellería de Presidencia, Xustiza e Deportes, convoca subvencións para crear e mellorar infraestruturas, dotacións, instalacións e equipamentos destinados aos concellos.

procesos de rehabilitación integral, de carácter interdisciplinario e en réxime de “portelo único”, cun proceso de participación activa de asociacións de veciños e de propietarios, colexios profesionais, administradores de fincas, ... Ditas oficinas⁶⁶, con soporte na administración electrónica e nas novas tecnoloxías da comunicación e da información terían funcións específicas, entre as que estarían a difusión do conxunto de todas as axudas (xerais ou sectoriais) relacionadas dalgún xeito cos procesos rexeneradores, a xestión dunha base común con directrices para a elaboración de Plans e con criterios de intervencións en actuacións de rehabilitación, rexeneración e renovación (ou, simplemente, recuperación), a información sobre o patrimonio municipal do solo dispoñible por expropiación, venda ou substitución forzosa, o soporte á participación da cidadanía, o apoio na tramitación dos promotores perante as Administracións implicadas, a implicación nos procesos de seguimento e execución das obras, ... E todo iso cunha revisión periódica das súas funcións, unha avaliación dos obxectivos conseguidos sobre os previstos e unha cuantificación das cargas e custes ocasionados⁶⁷.

Outra actuación pendente era a da formación para a rehabilitación; pero, parece que a Comunidade Autónoma de Galicia ten estruturada esta cuestión xa que Santiago de Compostela converteuse na capital da formación sobre rehabilitación coa inauguración no 2017 da Fundación Laboral da Construción, un dos poucos centros especializado na materia.

66 De sempre dise que o principio é reunirse en equipo, que o progreso é manterse en equipo e que o éxito é traballar en equipo. Algo tan evidente non debería de ser frecuente nas Administracións Públicas cando a Lei 40/2015, do 1 de outubro, de Réxime Xurídico do Sector Público, regula expresamente as relacións interadministrativas (tanto o deber de colaboración coma as relacións de cooperación).

Coma todo na vida, hai casos e casos. Ao longo deste traballo incidentalmente púxose de manifesto a singular e difícil situación de concretas cidades e a inaprazable necesidade de abordar de xeito urxente un proxecto de rehabilitación a gran escala. Nesas circunstancias podería considerarse (aínda que só pensalo parece arriscado) que a propia oficina de rehabilitación (con independencia de que se denomine deste ou doutro xeito) tamén fose especial, por exemplo, unha entidade con personalidade xurídica propia y carácter consorciado, ao amparo do previsto nos artigos 95 e seguintes da Lei 16/2010, de 17 de decembre, de Organización e funcionamento da Administración xeral e do sector público autonómico de Galicia. Así a Administración da Comunidade, mediante convenio coa Administración do Estado, da Provincia e do Concello (e incluso con entidades privadas sen ánimo de lucro), podería constituír un consorcio para a consecución do fin/interese común da recuperación urbana. Dito ente instrumental podería exercer por delegación competencias e potestades administrativas das administracións consorciadas, acadando deste xeito unha unidade de acción que devén básica e un réxime orzamentario e económico-financeiro estable.

67 Na web do Ministerio de de Transportes, Movilidad y Agenda Urbana está dispoñible o Sistema Municipal de indicadores de sostibilidade urbana y local.

As estratexias emprendidas desde as diversas administracións públicas⁶⁸ en materia de rehabilitación urbana están condicionadas polo reparto constitucional de competencias⁶⁹ e lastradas polo patrón tradicional de impulsar a vivenda nova en réxime de propiedade⁷⁰. Con todo, o problema de ditas estratexias non é tanto as ferramentas das mesmas (planes, normativa, ...) senón que o gasto en vivenda é moi minoritario. Sabemos que coa crise xustificouse un recorte xeneralizado dos orzamentos públicos; pero, en España o gasto sobre o PIB nas políticas de vivenda e servizos comunitarios de todas as Administracións permanece inalterado no 0,5% dende o 2021, isto é, nuns 6.000 millóns de euros.

68 Haberá que estar ao desenvolvemento dos artigos 141 e seguintes da Lei 40/2015, do 1 de outubro, de réxime xurídico do Sector Público, onde se recolle o deber de colaboración entre as administracións públicas e as técnicas de cooperación.

Quizais (e tan só quizais) o sistema constitucional de distribución de competencias en materia de urbanística, deba de ser repensado para adaptarse á realidade actual. Non resulta operativo que a normativa urbanística do Estado e das Comunidades Autónomas busquen solucións mediante figuras de planeamento (plans especiais, de rehabilitación, ...) responsabilizando da materialización das mesmas á administración local, é dicir, aos concellos que na gran maioría dos casos non teñen nin os medios técnicos, económicos e persoais necesarios, nin a vontade política (con carácter xeral se pensa en ciclos electorais de catro anos, incompatibles coas longas tramitacións dos plans xerais que chegan aos dez anos).

Sobre a dita falta de medios tamén se pode actuar (se hai vontade de facelo) e, nese senso, citar a Lei 11/2018, do 21 de decembro, de ordenación territorial e urbanística sostible de Extremadura, que no seu artigo 185.8 establece que *incorrerán en responsabilidade administrativa urbanística as autoridades ou os cargos públicos que sexan competentes para dotar á administración dos medios humanos e materiais suficientes para impedir a caducidade dos procedementos sancionadores e/ou de restablecemento e a prescrición das infraccións urbanísticas, as sancións impostas e as ordes de restablecemento xa ditadas e firmes, e non adopten as medidas necesarias para dotar á administración dos medios suficientes despois de ser advertidos da súa insuficiencia polo persoal responsable da instrución ou tramitación dos expedientes.*

69 Xa as Sentenzas 152/1988, de 22 de xullo e 59/1995, de 17 de marzo, do Tribunal Constitucional, recoñecen a capacidade do Estado para “intervir” en materia de vivenda (principalmente, a través dos plans plurianuais de vivenda); pero, de xeito que as Comunidades Autónomas dispoñan vía convenio ou mediante criterios obxectivos de reparto dos recursos e os poidan xestionar de conformidade coa normativa básica estatal.

Sempre se dixo que as competencias en urbanismo corresponden aos concellos xa que en última instancia son eles os que outorgan as correspondentes autorizacións de intervención (licenzas); pero, non deberíamos esquecer que as políticas de vivenda son territoriais e non só locais.

70 A cultura da propiedade en España na etapa do “boom” inmobiliario sustentábase nas facilidades do acceso ao crédito hipotecario cuns tipos de intereses baixos e na perspectiva dunha inversión rendible xa que o valor das vivendas aumentaba de xeito continuo.

Aínda a día de hoxe e pese aos cambios producidos polas crises económicas (e a sanitaria do Covid 19), a compra e rehabilitación e a construción e servizos inmobiliarios de indeterminación absorben máis do 50 % do volume de crédito concedido pola banca ás empresas e particulares ¿Como se explica esta situación tendo en conta o estoupido da burbulla inmobiliaria? Pois, probablemente, constatando que se ten producido unha gran contracción do crédito; pero, permanecendo case inalterable a estrutura de reparto dos recursos financeiros aplicada nos últimos vinte e cinco anos.

Esta realidade determina a necesidade de implantar⁷¹ novas medidas de fomento⁷² como sería a de potenciar as cooperativas de rehabilitación ou a de facilitar a acción rehabilitadora á iniciativa privada mediante a concesión de xeito transparente aos promotores de solares en dereito de superficie⁷³, condicionado, por exemplo, a que unha porcentaxe das vivendas se destinen por un prazo determinado a alugueiro de renda limitada⁷⁴. Tamén debería de incentivarse as axudas indirectas como as desgravacións e beneficios fiscais pola creación de emprego asociado á rehabilitación, o financiamento exento

71 Incluso antes de deseñar novas actuacións deberíase adicar recursos para a difusión e materialización de medidas xa contempladas na normativa en vigor.

Nesa situación permítaseme recordar unha que pode resultar de interese, en atención ás concretas circunstancias económicas e demográficas da poboación galega e ao estado do seu parque de vivendas. Ven recollida no Decreto 253/2007, do 13 de decembro, de réxime xurídico do solo e das edificacións promovidas polo Instituto Galego da Vivenda e Solo, que no seu artigo 48.2º posibilita a adxudicación directa de vivendas cualificadas en barrios históricos a favor de solicitantes que le transfiran ao Instituto unha ou máis vivendas obxecto das actuacións de rehabilitación.

72 Ou non tan novas, por exemplo, poderíase reintroducir a dedución no Imposto sobre a Renda das Persoas Físicas (IRPF) por inversión en vivenda habitual, suprimida en 2013; pero limitada só á rehabilitación, excluindo a adquisición de vivenda nova. Neste sentido tense dado un primeiro paso na Lei 9/2017, do 26 de decembro, de medidas fiscais e administrativas, modificando o Texto refundido das disposicións legais da Comunidade Autónoma de Galicia en materia de tributos autónomos cedidos polo Estado, aprobado polo Decreto lexislativo 1/2011, do 28 de xullo, co seguinte contido:

- Imposto sobre a renda das persoas físicas: o artigo 5, catorce, establece: *Os contribuíntes poderán deducir da cota íntegra autonómica o 15 % das cantidades investidas no exercicio na rehabilitación de inmobles situados nos centros históricos que mediante orde se determinen, cun límite de 9.000 euros.*

- Imposto sobre o patrimonio: o artigo 13 ter, seis, establece: *Se entre os bens ou dereitos de contido económico computados para a determinación da base imponible se inclúen bens inmobles situados nos centros históricos que mediante orde se determinen, o contribuínte poderá aplicar unha dedución do 100 % na parte da cota que proporcionalmente corresponda aos devanditos bens ou dereitos, sempre que estean afectos a unha actividade económica polo menos durante a metade do ano natural correspondente á devindicación.*

Outra acción, certamente nova, púxose en marcha coa Resolución do 15 de decembro de 2017, pola que o IGVS acorda realizar unha oferta pública de adquisición, mediante compra, de inmobles situados en conxuntos históricos dos concellos de Ferrol, Betanzos, Lugo e Ourense. Dita actuación tivo continuidade con convocatorias anuais ata o día de hoxe.

73 Nos artigos 53 e 54 do Texto refundido da Lei do Solo e Rehabilitación urbana, aprobado por Real Decreto Lexislativo 7/2015, de 30 de outubro, configúrase legalmente o dereito de superficie como unha propiedade temporal sobre un ben inmovible, delimitado pola función social que cumpre (interese xeral urbanístico e efectividade do dereito á vivenda) e considerado como un valor suficientemente estable e duradeiro, requisito este último necesario segundo a normativa hipotecaria para que o dereito de superficie sexa admitido en garantía para préstamos ou créditos hipotecarios.

74 Unha variante podería ser a posta a disposición dos promotores inmobiliarios de solo barato para a construción de vivendas libres destinadas a alugueiros a longo prazo e cun tratamento fiscal favorable.

de impostos⁷⁵, ... Algunha destas actuacións de apoio á iniciativa privada pode resultar cuestionada ideoloxicamente; pero, debemos lembrar que apoiarse na colaboración pública/privada pode implicar tamén unha utilización racional dos recursos dispoñibles co fin de protexer e mellorar a calidade de vida e non necesariamente unha fuxida ao dereito privado, xa que, maioritariamente é unha manifestación da indispensable solidariedade colectiva para defender e restaurar o medio ambiente, previsión xa recollida no artigo 45.2º da nosa Carta Magna.

É certo que a Comunidade Autónoma non ten moita capacidade (competencia) para artellar incentivos mediante deducións, bonificacións ou exencións no imposto sobre o valor engadido, no de sociedades, ...; pero, por exemplo, é posible promover subvencións dos tributos locais vinculados á actividade rehabilitadora/renovadora, mediante mecanismos de mellora (vía orzamentos xerais da Comunidade) para os concellos que incorporen nas súas figuras tributarias medidas de fomento das iniciativas de recuperación do patrimonio construído. Así, ao amparo do artigo 73.2 do Texto refundido da Lei reguladora das facendas locais, aprobado polo Real Decreto Lexislativo 2/2004, do 5 de marzo, a rehabilitación de vivenda para promoción pública podería priorizarse nos concellos que establezan unha bonificación da cota íntegra do imposto de bens inmobles (IBI) mentres que a vivenda este sometida ao réxime de protección⁷⁶.

Aitziber Etxezarreta e Santiago Merino no seu traballo “Las cooperativas de vivienda como alternativa al problema de la vivienda en la actual crisis económica” sosteñen que a dualidade entre vivenda libre privada e vivenda de iniciativa pública hoxe en día non da unha resposta axeitada á política de vivenda e apuntan á necesidade de potenciar a colaboración pública privada. Así, expoñen que a mellora das políticas públicas na materia pasan pola potenciación da autopromoción ou promoción a través de cooperativas, facilitando a adquisición/rehabilitación dun conxunto de vivendas para a satisfacción das necesidades residenciais dos seus asociados, mediante a constitución de asociacións privadas sen ánimo de lucro. A asociación figuraría como a titular de pleno dereito do inmovble e os seus asociados (persoas físicas que

75 Xa na Lei 11/2009, de 26 de outubro, regulábanse as Sociedades Anónimas Cotizadas de Inversión no Mercado Inmobiliario (SOCIMI), para impulsar o mercado do alugueiro mediante a combinación dun réxime substantivo específico (certos requisitos relativos á inversión patrimonial, ás rendas que xere a dita inversión e á obrigatoriedade da distribución de resultados) conxuntamente cun réxime fiscal especial (ausencia de tributación na sociedade e a tributación efectiva en sede do socio ao 18%), establecendo, como requisito de garantía da liquidez do inversor, que as sociedades coticen en mercados regulados.

76 Segundo o artigo 60 da Lei 8/2012, de 29 de xuño, de vivenda de Galicia, o réxime de protección das vivendas protexidas terá unha duración de cincuenta anos dende a data da súa cualificación definitiva.

libremente se adhiran ao proxecto) ostentarán un dereito de uso sobre a vivenda (destinada a residencia habitual), a cambio dun importe económico para acceder á condición de asociado e un canon⁷⁷.

Vimos dicindo que unha cidade atopa as súas limitacións no espazo que ocupa, por iso a necesidade de adaptalos e transformalos. Os tempos de crise económica (ou de austeridade) poden ser unha oportunidade para a recuperación da cidade.

Agora é o momento⁷⁸ de replantexar totalmente o modelo económico lineal de colle, fabrica e tira, sendo necesario avanzar nun novo modelo urbano cara á cidade circular⁷⁹ sobre o obxectivo de establecer un desenvolvemento sostible, inclusivo e resiliente⁸⁰.

77 Esta proposta doutrinal é hoxe unha realidade recollida na Disposición adicional terceira da Lei 3/2015, de 18 de xuño, de vivenda do País Vasco (BOE núm. 166, de 13 de xullo), relativa á promoción ou adquisición de conxuntos residenciais por asociacións sen ánimo de lucro, en réxime de cesión de uso.

78 Din que nunca é tarde para comezar un cambio. Amenten. Se non actuamos diligentemente as cidades consolidaranse como lugares onde sobrevivir (moi distinto de vivir), na liña do auspiciado pola película de ciencia ficción *Blade Runner* (1982), na que se reflicta unha cidade decadente, chea de rañaceos e superpoboada, con problemas sanitarios e de abastecemento, con gran parte dos seus habitantes marxinados (hoxe en día empregariámos o eufemismo de poboación instalada de xeito informal) e cunha tecnoloxía deshumanizadora.

As previsións apuntan que cara ao ano 2050 as cidades estarán compartidas pola intelixencia artificial, por robots e ... por 6.000 millóns de habitantes.

79 O 15 de marzo de 2017 varias cidades españolas, entre elas Vigo (a única galega), asinaron a Declaración de Sevilla: el compromiso de las ciudades por la economía circular, obrigándose, entre outras iniciativas, a incrementar os esforzos por reducir os impactos ambientais, climáticos e sobre a saúde das persoas dos actuais modelos de desenvolvemento e a poñer en marcha estratexias locais que favorezan o vertido cero, a reciclaxe (especialmente dos bioresiduos), a redución dos desperdicios alimentarios, o fomento do ecodiseño, da prevención de residuos, da reutilización e a reciclaxe e o fomento da compra pública de produtos verdes. Indicar que a dita Declaración de Sevilla trae causa do chamamento ás cidades a favor da economía circular, realizada na Conferencia das Nacións Unidas sobre Cambio Climático (COP21/CMP11), tamén denominada “Cumio polo Clima París 2015”.

Sobre esta materia, a estratexia española pódese consultar en España Circular 2030.

80 É moi interesante a experiencia da cidade inglesa de Peterborough (cuns 180.000 habitantes, ao norte de Londres) que aposta polo que se deu en chamar o sistema multiR ou das “sete erres” da cidade circular:

1. *Repensar* o xeito no que se empregan os sempre escasos e limitados recursos.
2. *Redeseñar* os artigos para que duren, descartando a obsolescencia programada.
3. *Reutilizar* os produtos no marco dunha economía colaboradora.
4. *Reparar* os aparatos eléctricos para darlles unha segunda vida.
5. *Remanufacturar* bens e equipos mediante a súa desmontaxe cando chegan ao fin da súa vida útil, utilizando as súas pezas para producir outros.
6. *Recuperar* enerxía dos residuos non reciclables mediante procesos de incineración.
7. *Reciclar* coa finalidade de que os residuos sexan reusados, compostados ou recuperados.

O sistema multiR de Peterborough contempla tres “erres” mais: *rexenerar*, *reducir* e *reconectar*.

A consideración final sería que a rehabilitación, rexeneración, renovación, revitalización, rexuvenecemento, ... ou, simplemente, a recuperación da cidade ten que ser para adaptala ás novas esixencias de maior calidade, nun contexto que permita o desfrute de vivendas e zonas comúns axeitadas, con espazos e equipamentos apropiados, próxima, conectada⁸¹, sostible, ... e, por iso, a normativa⁸² que regule as intervencións/actuacións non debe considerarse como unha solución por si mesma, tendo que concibirse como unha ordenación aberta e evolutiva na que sexa facilmente integrables conservadurismo e transformación, sen esquecer nunca que non só se manexa edificios, espazos, ... senón que opera nun medio habitado e, consecuentemente, regula condicións de vida.

BIBLIOGRAFÍA

- “La confusión del urbanismo. Ciudad pública versus ciudad doméstica”, por Josep Oliva i Casas (2000).
- “La arquitectura histórica y los diferentes criterios de la rehabilitación. La rehabilitación de Santiago (La ciudad histórica de Santiago de Compostela, soporte de la vivienda del siglo XXI)”, Consorcio de Santiago (2002).
- “Buenas prácticas de eficiencia energética en viviendas protegidas”, editado pola Asociación Española de Promotores Públicos de Vivienda y Suelo (2010).
- “Estratexias, retos y oportunidades en la rehabilitación de los polígonos de viviendas construídos en España entre 1940 e 1980”, por Juan Rubio del Val e Patricia Molina Costa, en “Ciudades: Revista del Instituto Universitario de Urbanística de la Universidad de Valladolid (núm. 13, 2010)”.
- “Rehabilitación urbana en España (1989-2010). Barreras actuales y sugerencias para su eliminación”, por Juan Rubio del Val, en “Informes de la Construcción (vol. 63, 2011)”.

Nesa tesitura o emprego doutra “erre” no título do presente traballo (“A cidade *recuperada*”) debe circunscribirse a unha cuestión de síntese e, tamén, por que negalo, a unha preferencia persoal, ambas exentas de rigor científico.

81 No momento actual do século XXI a expansión da internet das cousas e a xeneralización dos dispositivos intelixentes xa cambiou a relación dos habitantes coa súa cidade dando lugar a unha nova cultura urbana dixital. Saúde, ocio, traballo, ... está todo en *telepresenza*.

A conectividade nos ofrecerá nun futuro inmediato aínda máis usos e servizos dixitais; pero, suxiro estar atentos ao uso (ou posible abuso) que do *big data* realizan plataformas sociais como GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon e Microsoft) que poden cuestionar a nosa soberanía dixital, coa oferta de servizos que cambiarán as nosas vidas.

82 A última norma con rango legal sobre a materia foi a Lei 1/2019, do 22 de abril, de rehabilitación e de rexeneración e renovación urbanas de Galicia. O tempo transcorrido dende a súa entrada en vigor pon de manifesto unha falta de implantación e a necesidade de seguir traballando e concretando normativa específica para avanzar cara a novos modelos de cidades, xa que o deseño das urbes é no presente século un dos principais retos a nivel planetario.

- “Breve historia del urbanismo” por Fernando Chueca Goitia, Ed. Alianza Editorial (2011).
- “Plan de rehabilitación integral de Castilla y León”, dirixido por Juan Luís de las Rivas Sanz (2011).
- “Patrimonio cultural y urbanismo. El control administrativo previo de las actuaciones en los inmuebles históricos-artísticos de Galicia”, por Julián Alonso García, tese doutoral UDC/2015.
- “A cidade a nivel dos ollos”, ediPUCRS, Portoalegre (2015), tradución da obra “The city at eyes level”, editada por Hans Karssemberg, Jeroen Laven, Meredith Glaser e Malttijs van ’tHoff.
- “El derecho de la ciudad y el territorio. Estudios en homenaje a Manuel Balbé Prunés”, dirixidos por Grifreu, Bassols e Menéndez Rexach, INAP (2016)
- “El mito legal de la ciudad compacta”, por Joan Amenós Álamo (2016).
- “Descifrar las smart cities. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de smart cities?”, por Manu Fernández, edita Megustaescribir (2016).
- “Áreas de rehabilitación integral. 20 anos rehabilitando Galicia”, Edita Instituto Galego da Vivenda e Solo (2016).
- “Nuevo Régimen Jurídico de la Regeneración Urbana”, por Jorge Hervás Más, monografía asociada á Revista Aranzadi de Urbanismo e Edificación (2017).
- “Ciudades inteligentes”, Edita Innovant Publishing SC, Discovery (2020).
- “Hacia la ciudad activa. Estrategias urbanas para hacer las ciudades más vivibles y saludables”, por José Antonio Blasco, Carlos F. Lahoz e Carlos Martínez-Arrarás, edita Dykinson, SL (2022).
- “La revolución de la proximidad. De la “ciudad mundo” a la “ciudad de los quince minutos”, por Carlos Moreno, edita Alianza Editorial (2023).
- “El malestar de las ciudades”, por Jorge Dioni, edita Arpa (2023).

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 871-895
ISSN: 0213-4357

EL COMPROMISO SOCIAL DEL CANÓNIGO,
POETA Y PINTOR JUAN JOSÉ ROBERES

CARLOS DE CASTRO ÁLVAREZ

Historiador. IES Breamo-Pontedeume (A Coruña)
calos.de.castro@edu.xunta.gal

EL COMPROMISO SOCIAL DEL CANÓNIGO, POETA Y PINTOR JUAN JOSÉ ROBERES

RESUMEN: Juan José Roberes (1870-1938) nació en Pontedeume, pero vivió en Cuba, donde llegó a ser canónigo de la catedral de La Habana y presidente de *Asociación Iniciadora y Protectora de la Real Academia Gallega*. Sacerdote especialmente dotado para la oratoria, fue poeta premiado, músico y pintor aficionado. Fundador de la sociedad *Puentedeume y su partido judicial*, en el artículo se aborda su compromiso social, en especial, su preocupación por la situación de la mujer migrante.

PALABRAS CLAVE: Roberes. Emigración. Sociedad de instrucción. Pontedeume.

O COMPROMISO SOCIAL DO CANÓNIGO, POETA E PINTOR JUAN JOSÉ ROBERES

RESUMO: Juan José Roberes (1870-1938) naceu en Pontedeume, pero viviu en Cuba, onde chegou a ser cóngo da catedral da Habana e presidente de *Asociación Iniciadora e Protectora da Real Academia Galega*. Sacerdote especialmente dotado para a oratoria, foi poeta premiado, músico e pintor afeccionado. Fundador da sociedade *Puentedeume y su partido judicial*, no artigo abórdase o seu compromiso social, en especial, a súa preocupación pola situación da muller emigrante.

PALABRAS CLAVE: Roberes. Emigración. Sociedades de instrucción. Pontedeume.

THE SOCIAL COMMITMENT OF THE CANON, POET AND PAINTER JUAN JOSÉ ROBERES

ABSTRACT: Juan José Roberes (1870-1938) was born in Pontedeume, but lived in Cuba, where he became canon of Havana Cathedral and President of the Association *Iniciadora y Protectora de la Real Academia Gallega*. He was a priest with a special gift for oratory, an award winning poet, musician and amateur painter founder of the society *Puentedeume y su partido judicial* the article addresses his social commitment, especially his concern regarding the situation of migrant women.

KEYWORDS: Roberes. Emigration. Instructional society. Pontedeume.

INTRODUCCIÓN

La publicación de Juan José Roberes Rodríguez, *Poemas y pinturas de toda una vida*¹, hizo necesaria una labor de contextualización del personaje, de su trayectoria vital y de su obra. Los resultados fueron publicados en *Cátedra, revista eumesa de estudios*, en un artículo titulado *Juan José Roberes, sacerdote, poeta y pintor eumés*, pero la labor de investigación descubrió, a través de su poesía y de sus escritos en prosa, un compromiso social, que, si adelantamos en el artículo citado, posibilitaba una mayor profundización, y es lo que hacemos en este artículo que escribimos en reconocimiento, en su 75 cumpleaños, a la inmensa labor realizada, en tantos ámbitos, por nuestro admirado y querido Segundo L. Pérez.

Juan José Roberes fue un sacerdote comprometido socialmente, brillante orador, cálido y cercano, poeta laureado, pintor, músico y, según algún cronista de la época, inventor con patentes en París.



Juan José Roberes, b. 1930 (Archivo Otero Roberes).

1 Esta obra fue acometida bajo el patrocinio y el impulso de Manuel Otero Varela, en recuerdo a su esposa, Carmen María Roberes, a quien nunca agradeceré lo suficiente que confiase en mí para ello.

Fue un gallego y un eumés de nacimiento y de corazón, condición de la que siempre presumió, pues en Pontedeume nació el 31 de marzo de 1870, emigrando a Cuba en 1891 para terminar los estudios eclesiásticos; donde vivirá el resto de su vida sin olvidarse nunca de Galicia y de Pontedeume, villa a la que visitó siempre que pudo, la última vez para morir en 1938.

Su padre, Ramón Roberes Ricoy (1827-1891), descendía de familia acomodada de curtidores por parte del padre y de maestros de cantería por parte de la madre, como eran los Ricoy, empleados por el arzobispo Bartolomé Rajoy en las muchas obras que patrocinó en Pontedeume. Y, no obstante, emigró a Cuba, donde se casó con la canaria Francisca Rodríguez, cuya familia, cuando era muy niña, había también emigrado a Camagüey, razón por la que algún testimonio la considera de dicha localidad. Allí tuvieron tres de sus nueve hijos y de allí regresaron en la década de los setenta del siglo XIX para asentarse en Pontedeume, en cuyo cementerio municipal están enterrados.

En Cuba, J. Juan José Roberes, tras ordenarse sacerdote y pasar por diversas parroquias, llega a ser Secretario del Cabildo Catedralicio (1917), maestro de ceremonias, Protonotario del Tribunal Eclesiástico (1920) y canónigo de la Santa Iglesia Catedral de La Habana (1929). Trayectoria a lo largo de la cual no dejó de publicar poesía en distintas revistas, ganando en 1911 el concurso convocado por la revista *Bohemia* para premiar a la mejor poesía dedicada a la Virgen de la Caridad del Cobre, premio que le proporciona fama de brillante poeta, pese a no haber publicado ningún libro.

De su obra han llegado hasta nosotros 87 poemas, de ellos unos 47 publicados en distintas revistas, y más de 85 pinturas, siendo su producción en prosa de menor extensión, pues fue más orador que escritor.

Su currículum se completa con la preocupación constante por los emigrantes, especialmente por la situación de la mujer, por la fundación de la sociedad *Pontedeume y su partido Judicial*, ostentar los cargos de presidente honorífico en Bolondrón del *Centro Gallego*, ser miembro de la *Academia Gallega* y presidente en varios bienios (1919-20 y 1924-26) de la *Asociación Iniciadora y Protectora de la Real Academia Gallega*.

FUENTES DE INFORMACIÓN

Más orador que escritor (él nos dice, seguramente exagerando, que “*pocas veces he tenido calma para componer discursos*”²), la prensa de la época lo pinta como una persona especialmente dotada para dar conferencias,

2 Boletín Real Academia Gallega, nº 135, año de 1920.

homilías y sermones, que prodiga en fiestas y celebraciones donde se le llama, señalándose su “*elocuencia arrobadora*”, “*encantadora fluidez de palabra*”, “*brillantísimo*”, “*el de los puros sentimientos enxebres*”, “*escritor castizo*”; o, en fin, capaz de improvisar largos discursos. Quizá por ello su obra en prosa, al menos la que conocemos³, no es muy abundante. De ella, para el caso que nos ocupa, nos interesa el artículo titulado *La emigración*, publicado en el semanario *Ecos del Eume*, 29 de mayo de 1910, nº 17, y los siete largos artículos publicados en el semanario *Breamo*, con el título *Notas de América*, escritos entre el 5 de febrero de 1916, nº 89, y el 17 de septiembre, nº 119, del mismo año.

Pero para conocer su pensamiento, como veremos, también podemos acudir a su obra poética, especialmente para el tema de la emigración.

SU RELACIÓN CON LA SOCIEDAD DE BENEFICENCIA DE NATURALES DE GALICIA

José Antonio Vidal lo sitúa en 1919 como capellán de la beneficencia gallega en Cuba⁴, tema del que realmente no sabemos mucho. *La Sociedad de Beneficencia de Naturales de Galicia*, cuyo reglamento se aprueba el 21 de enero de 1872⁵, es una de las asociaciones más antiguas de Cuba. A ella seguirá en antigüedad la *Sociedad Coral Ecos de Galicia* y el *Centro Gallego*, fundado oficialmente el 23 de noviembre de 1879 en el teatro “Tacón”, y como sociedad de instrucción el 11 de enero de 1880.

En una reseña de la memoria, de 1917, de *La Sociedad de Beneficencia* se dice:

“La beneficencia de Galicia es obra que honra porque fue creada merced al entusiasmo y esfuerzo de unos cuantos gallegos, que han sabido ponerla á la cabeza de las Sociedades análogas, cumpliendo fielmente aquellos fines para los que fue instituida.

Y sus benéficos fines no alcanzan tanto solo á aquéllos de nuestros paisanos inmigrantes á quienes la adversidad en la lucha obligaba á llamar á las puertas de la Beneficencia, sino que socorre igualmente á españoles naturales de otras regiones —y así lo vemos consignado en la Memoria que tenemos a la vista— y aún á los mismos naturales del país que acuden en demanda de auxilio.

El capital líquido aumentó en el año último en 3.994,43 pesos oro, y esto dice bastante del estado de florecimiento de la Beneficencia de Naturales de Galicia en Cuba”⁶.

3 Véase su enumeración en Cátedra nº 30, 2023.

4 Véase VIDAL RODRÍGUEZ, J. A., “A muller galega en Cuba: da exclusión á tutelaxe”, 1898-1968, Estudios migratorios, pp. 191-245, 2002.

5 Almanaque gallego, año 1908.

6 *El Correo de Galicia*, 7, marzo 1917.



Juan José Roberes presidiendo la junta de la Beneficencia gallega.

La sociedad se financiaba con las cuotas de sus socios, donaciones, la celebración de concursos, actuaciones teatrales, veladas musicales y otro tipo de eventos. Uno de estos eventos era la celebración del día de Santiago y otro el reparto todos los años del aguinaldo. No nos consta que Juan José Roberes perteneciera a la directiva, pero la asociación requiere normalmente de su presencia en determinados actos. Así, por ejemplo, en la función del aguinaldo de enero de 1920, se dice:

“El día 23 a las 2 p. m. tuvo lugar el reparto del aguinaldo, presidido por el Excelentísimo señor Ministro de España, a quien acompañaba el señor Cónsul de la misma Nación, la distinguida esposa de nuestro señor Director, el muy elocuente Padre Roberes, el señor Director, el Presidente del Centro Gallego, el Sr. Secretario, muchos Consiliarios y muchas y muy respetables damas de nuestra Colonia.

El acto ha sido conmovedor, los pobres recibieron —del producto a repartir, \$548,45— el donativo en efectivo y especies con arreglo al número de familiares y todos bendecían a la Beneficencia Gallega, por su recuerdo a los pobres desvalidos.

El Padre Roberes, con su admirable elocuencia, pronunció una hermosísima oración adecuada al acto que se realizaba. No precisa nuestras alabanzas el virtuoso sacerdote; su respetabilísimo y admirado nombre es la prueba más eficaz de la hermosura de su discurso, que fué oído con veneración”⁷.

En el mismo acto advertimos su preocupación por la mujer migrante:

7 “Memoria presentada por la Junta Directiva de los señores socios”, 20 de enero de 1920.

“Da principio el acto con una oración del padre Roberes, enalteciendo el acto que se iba a celebrar y pregonando las características y nunca bien ponderadas cualidades de los gallegos, de realizar la caridad cristiana sin el fin interesado de aparentar ser. Para comprobar tal aserto, recuerda un hecho histórico, muy significativo. Hace años y estando la capital de España, Madrid, invadida de pobres y no sabiendo el gobierno que hacer con ellos, resolvió, en trenes de exprofeso preparados para tal fin, enviarlos a Galicia, y Galicia en vez de protestar, abríoles su regazo maternal y los recibió con cariño y afecto. Por último, el Padre Roberes, invitó a la Beneficencia para que prohibiera, defendiera a lo que fuera dable, a esas hijas de Galicia que a Cuba vienen en busca de trabajo para poder subsistir a los embates de la vida y en esa lucha al fango se ven arrastradas por la adversidad de muchos hombres y por la influencia corruptora del medio en que vivimos”.

El día de Santiago solía celebrarse en la Casa de salud “la Benéfica” con un lunch y comida extraordinaria a los enfermos donde se decía misa cantada, en ocasiones *“predicando el hijo de Pontedeume y laureado poeta P. Juan José Roberes, que hizo un hermoso panegírico del Apóstol Santiago, sin olvidarse de los elogios de la “terriña”*⁸.

Por la información apuntada deducimos que el padre Roberes era asiduo a este tipo de actos sin formar parte de la institución, aunque su implicación es indiscutible. Esta implicación queda patente en una anécdota. En un artículo publicado en el *Diario de la Marina* de 2 de noviembre de 1915, titulado *Los de Puente deume y la “Beneficencia Gallega”*, escrito por el periodista, natural de Pontedeume, residente en La Habana, Manuel Cortizas, los de Pontedeume habían preparado con gran antelación e ilusión, para el día 7 de noviembre, “la gira”, como remate de la celebración de la Virgen de las Virtudes. Sin haberles informado, los de la Benéfica habían convocado ese mismo día una Romería, para recaudar fondos, en la que participaría el arzobispo La Habana. Roberes convocó en su casa del Prado a los organizadores de la gira y les expuso en pocas palabras el origen de aquella reunión: *“El día 7 era imposible celebrar la jira. Para ese día toda la colonia estaba invitada a la Quinta del Obispo. La Colonia tenía el deber de asistir a dicha fiesta y contribuir con tan elevados fines. Ese día por lo consiguiente es exclusivamente <el día de la Beneficencia>”*⁹.

Sabiendo con el entusiasmo con que J. José Roberes participaba con los emigrados de Pontedeume en la celebración de las fiestas en honor de la Virgen de las Virtudes, podemos afirmar que se debió decidir la suspensión de la gira con gran pesar.

8 *Diario de Santiago*, 21, 8, 1916.

9 *Diario de La Marina*, 2 de noviembre de 1914.

J. JOSÉ ROBERES Y LOS PROBLEMAS DE LA EMIGRACIÓN

J. José Roberes emigró a Cuba en 1891, cuando había ya cursado cuatro años de carrera eclesiástica, carrera que completa en el Seminario Conciliar de S. Carlos y S. Ambrosio de La Habana, en régimen de internado, donde se muestra como un alumno brillante. Las razones de este traslado, el año precisamente que murió su padre, no están totalmente claras, aunque podría explicarse por el hecho de que en Cuba, después de regresar sus padres, permaneció¹⁰ su hermano Ramón Roberes, lo que sin duda le serviría de apoyo para instalarse.

Lo cierto es que, a pesar de ser un emigrante con recursos que no sufrió las dificultades de la inmensa mayoría de los emigrantes¹¹, es lógico que sobre la emigración tuviese una sensibilidad especial, sobre todo por lo que respecta a la mujer emigrante.

La emigración de españoles a América, particularmente de gallegos, fue uno de los fenómenos históricos más relevantes de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Se calcula que entre 1881 y 1936 salieron de Galicia un millón y medio de persona. El fenómeno tiene diversas vertientes de estudio, muchas aristas, muchas sombras y algunas luces. Entre las sombras está la cuestión de la explotación sexual de la mujer emigrante en Cuba a principios de siglo XX, tema que preocupaba al gobierno español y cubano y que aparece reiteradamente denunciado en la prensa¹². En 1914 esta preocupación lleva al Consejo Superior de emigración a arbitrar unas normas que aparecen publicadas en la Gaceta. Entre estas normas están:

- La necesidad para las migrantes de un certificado de soltería emitido por los juzgados municipales.
- La no autorización del embarque de menores de 25 años si no van acompañadas de padres, parientes o personal respetable.
- Las viudas deberían acreditar su estado en los juzgados municipales.
- Las mujeres que fuesen a reunirse con sus maridos, precisarían del consentimiento de los mismos.

10 Al parecer, sus padres, antes de regresar definitivamente, estuvieron yendo y viniendo de Cuba. Pero informaciones del *Diario de la Marina* consideran a J. José Roberes como nacido en Cuba, de donde habría venido a España con la edad de tres meses (Véase C. DE CASTRO ÁLVAREZ, "Juan José Roberes, sacerdote, poeta y pintor eumés", Cátedra nº 30, 2023).

11 No obstante, aunque era de familia acomodada, lo cierto es que en el poema *Qué día aquel!*, dice: *había que emigrar para comer*, insinuando quizás que la situación de su familia no era tan desahogada.

12 Por ejemplo, véase, en Ecos del Eume de 1 de noviembre de 1914, el artículo "De Emigración", "Protección de la mujer".

- A las casadas cuyos maridos queden en la Península les será necesario el consentimiento de los mismos, otorgado por el juzgado municipal.
- Se insta a aumentar el celo a los inspectores de emigración para detectar personas sospechosas que pudiesen llevar en su compañía a niñas. De ser detectados estos casos, serían detenidas y puestas a disposición de la Junta de Protección para ser reintegradas a sus familias.
- Si alguna joven abandona la casa de sus padres, tutores o encargados de su custodia, bajo pretexto de llevar autorización para dedicarse libremente al trabajo en el extranjero, los inspectores de emigración las pondrán a disposición de la autoridad gubernativa.
- Se insta a las sociedades y periódicos españoles en América a informar ante los consules.

Es evidente que en todas estas disposiciones prima sobre todo la cuestión moral. Al respecto Juan José Roberes, que, repetimos, conoce de primera mano el problema de la emigración¹³, crítica duramente a los padres que permiten la salida de sus hijas, afirmando que más les valiese morir de hambre. Pero no se limita al tema moral: en una serie de artículos publicados en 1916 en el semanario *Breamo*, además de señalar algunos casos concretos de abusos, critica a los explotadores de emigrantes (lamentablemente, algunos compatriotas), habla de la necesidad de crear centros de ayuda a las emigrantes y de permitir que pudiesen ser socias del Centro Gallego con plenos derechos, Centro que debería de habilitar pabellones de salud para su asistencia. Veremos como también considera que hay que dar cabida a las mujeres en las escuelas creadas por las denominadas sociedades de instrucción. Además habla de una de las causas¹⁴ perniciosas de la emigración, como era, según terminología cubana, el *embullo*, o la inducción; según el cual los que habían estado en Cuba y regresaban, inducían a emigrar a jóvenes, sin expectativas de futuro, con historias, más o menos fantasiosas, haciendo alarde de haber triunfado cuando no era así. Los índices de analfabetismo de los emigrantes gallegos en Cuba eran muy altas (superior al 60%), situación denunciada por Juan José Roberes, quien se lamenta de la incultura y falta de formación de los emigrados, los cuales sin ella eran carne de cañón, lo que nos conecta con el tema de la creación de sociedades de instrucción por parte de los gallegos emigrados.

En *Notas de América* alaba la decisión del gobierno de crear la cartilla de emigrantes con información relevante, porque “*conociendo leyes, usos y costumbres, peligros y beneficios del país á donde se dirigen, puedan orientarse*

13 Ecos del Eume, “La Emigración”, 29 de mayo de 1910, nº 17.

14 Sobre el tema véase la obra de J. A. VIDAL RODRÍGUEZ, *La emigración gallega a Cuba: trayectoria, inserción y movilidad*, p. 87.

más fácilmente"¹⁵. Aunque, añade, resultase una medida insuficiente y critica que los españoles, a diferencia de los emigrados de otros países, terminasen perdiendo la nacionalidad española. Al respecto señala que:

*"El consejo más práctico que á todo emigrante debe dársele, es la conservación de su ciudadanía, explicándole los medios para ello necesarios, para que, en un momento dado, puedan acudir al representante de su nación y encontrar en él el apoyo necesario. Esto lo hacen hasta los chinos, y no tienen mucho que agradecer a su Celeste Imperio. Franceses, alemanes, ingleses, italianos, y todos, en una palabra, son fanáticos en esto de conservar su nacionalidad. Los españoles somos patriotas cuando nos tocan al Cid o Pelayo, a Lagartijo ó Frascuelo; y la culpa hay que repartirla equitativamente entre todos: entre los emigrantes, que se acuerdan de Santa Bárbara cuando truena y los otros: el Gobierno y sus representantes consulares"*¹⁶.

Y en *Notas de América* de 30 de abril de 1916 critica la medida de coger el dinero a los emigrados:

"Ayer tarde se han corrido las órdenes en la Aduana, para que se designen dos inspectores especiales, á fin de que se personen á bordo de dichos vapores provistos de unos recibos preparados al efecto y ocupen toda la plata española que traigan consigo los pasajeros que vengan para la Habana. A medida que se vaya ocupando el metálico, por el inspector que realice esta operación le será extendido un recibo á los pasajeros, los cuales, desde luego, se quedarán á bordo sin un centavo, sin tener dinero para abonar la lancha que los ha de conducir á tierra, sin tener dinero para abonar la fonda donde vayan á hospedarse ó en su consecuencia someterse al recargo de un tanto por ciento a que el fondista los somete, por la espera hasta que hagan efectivo el recibo, el que queda en depósito como garantía de la cantidad que se adeude, la cual va en aumento según los días que demore la Aduana para entregar á cada pasajero la suma que le corresponde"...

*"...Nosotros tal vez estamos equivocados; pero nos parece que en evitación de los perjuicios que se causan con tal medida, mejor sería que no se ocupara moneda alguna, porque la plata española de hecho ya no tiene circulación en Cuba y de esa manera cada pasajero se vería obligado á recurrir á los Bancos, al que mejor ventaja les ofreciera en el canje, que ya el Banco se encargaría de explotarla. No por unos seis mil pesos á lo sumo va nuestra moneda a sufrir depreciación alguna. Es necesario fijarse en el conflicto que se va á crear con la tal medida de la Secretaria de Hacienda"*¹⁷.

15 Semanario Breamo, "Notas de América", 12 de marzo de 1916, n° 94.

16 Ídem.

17 Semanario Breamo, "Notas de América", 30 de abril de 1916, n° 100.

Y, sobre todo, destaca su denuncia de la situación de la mujer emigrante, planteando soluciones alejadas de los presupuestos machistas y de la beneficencia tradicional, como se advierte en la quinta entrega de *Notas de América*:

“Empieza á despertar interés en el “Centro Gallego” la idea de proteger a la mujer en la emigración.

No sé si fuimos de los primeros en proponerla a los que podían hacerlo eficazmente; pero, sí, tenemos la satisfacción de haberla propagado y sostenido como cuestión de honor regional.

Sabemos de tristezas muy hondas: de sufrimientos, de abandonos que tuvieron por consecuencia desenlaces infames y no pocas veces trágicos. Observamos, con despecho, que los hombres somos egoístas, fabricando palacios y sanatorios para nuestro cuidado y regalo; y para nuestras hermanas, absolutamente nada: las que no tienen parientes en buena posición que quieran y puedan pagarles la pensión de una clínica, en caso de enfermedad, no les queda otro recurso que la cama de un hospital o la miseria y soledad de una zafurda. Y esto es desconsolador para los que estimamos, más que las pompas humanas, las virtudes cívicas y morales que engrandecen la Patria.

Los centros regionales de Cuba, y creo que todos los de América, no están preparados para que la mujer encuentre en ellos un refugio para sus males físicos y morales. Antes emigraban únicamente los hombres, y estos centros reunían todas las condiciones para suavizar, en lo posible, las tristezas de la emigración. Ahora emigran también las mujeres, sobre todo gallegas y asturianas, que vienen, como los hombres á la conquista del dólar, pero desamparadas completamente, porque los centros tienen cerradas sus puertas para ellas. Y privadas de protección moral; rodando, rodando, muchas que empiezan como doncellas ó muchas de labores en buenas casas, recomendadas por alguna agencia, que las estafa, pasan después á camareiras de algún cabaret ó café-concierto, y desde allí, al fango, para engrosar la espuma del hampa.

Pretenden fundar una asociación de Damas Cristianas, con el fin único de velar por la honradez y reforma moral de la mujer obrera. Pero todas estas asociaciones me hacen el mismo efecto que los bailes, fiestas y kermeses de caridad que, aparte del blof altruista que se echa á rodar para leer en letras de molde cuatro nombres de ilustres, bondadosas, caritativas, con los superlativos inseparables de bellísima, cultísima Fulanita de Tal, no pasan de ser una amarga ironía. Todo se va en cintajos y flores; para ofrecer un buen marco á las bellezas; un motivo de pompa á la creme social y ocasión á un semi-flirteo, autorizado por la moderna sociedad, que lo autoriza todo. Entre tanto las pobres muchachas de labores, más fáciles á la perversión por ser más ingenuas y poco fuertes para las luchas de la vida, buyen aterradas ante la miseria para refugiarse en el dorado fango del vicio.

¿Son culpables? Tenemos, para nuestro uso particular, ideas, acaso extravagantes, que nos hacen tender la mano á todo el que sucumbe, sin preguntarle la causa de su caída, porque jamás estuvimos seguros de nuestra excelencia y fortaleza. Pero, si son culpables, culpable es también la

sociedad hipócrita, que las arroja de su seno, sin haberles tendido la mano, una vez siquiera, para evitar su caída, ó, tal vez, por sus egoísmos las lanzó al fango, para salibarles cuando las compadece, y pisotearlas cuando pretende levantarlas.

En el “Centro Gallego” se discute ahora si deben ser admitidas como socios, sino con los mismos derechos, por lo menos con iguales beneficios. Tiene su oposición el proyecto, porque la Casa de salud no tiene pabellones independientes para mujeres. Pero se discute, y esto es algo. Uno ó dos pabellones más significan un gran desembolso para el “Centro”, pero suponen un aumento de mil é dos mil socios, que tampoco es un grano de anís.

Esto, sin embargo, no es suficiente. Se necesita una oficina especial para todo lo referente á la mujer gallega en la emigración, y una comisión permanente de protección y amparo, integrada, en su mayor parte, por damas gallegas que disfruten, en esta sociedad, una posición desabogada é influyente. En estas condiciones no podrá evitarse el mal en absoluto, pero se evitarían vergüenzas y enjugaran muchas lágrimas”¹⁸.

Juan José Roberes no deja de tratar el tema de la emigración en sus poemas. En concreto en el poema ¡*QUÉ DÍA AQUEL!*, en el que habla de su experiencia personal, en *LOS EMIGRADOS*, donde muestra su impotencia para solucionar los problema que conlleva, pero también en *IRONÍA* o en *A UN VAMPIRO*, en el que trata el tema de los que se aprovechaban de las mujeres desamparadas. No cabe duda de que a estos los denomina vampiros. Así les llama en un artículo de *Notas de América*, aparecido en el semanario Breamo de 6 de febrero de 1916, n° 89:

“La valiente campaña que sostiene el “Diario Español” en defensa de los emigrantes, no dará resultados tan eficaces que los ponga á cubierto de las mil fatigas que tienen que sufrir; desde que, en hora mala, dejan sus hogares; pero de esa campaña resultan cosas muy peregrinas. Españoles de negra conciencia, traficantes en toda clase de barros y lacerias, esperan al infeliz emigrante, y por sesenta centavos (tres pesetas!), entregan á sus paisanos para que sean estafados en mayor escala, en manos de agentes que, después de exprimidos, los despachan como mercancías para el interior; donde concluyen la obra las fondas de los ingenios.

Abora comprendo el asco con que miraba, hace algunos meses, el amigo Novo, á cierto compungido caballero, enfundado él en un levitín de corte de alas de grillo, con grandes sortijones en sus dedos de chorizo y cadena descomunal en un chaleco que se le escapaba de la panza hacia el cogote, dejando ignominiosamente descubierta una tercia de camisa, entre pantalón y chaleco. Era, el tal, uno de los miserables peseteros, que entregan á sus compatriotas, para darse luego el gustazo de codearse con gentes honradas en los pueblos de España, sin que á nadie se le ocurra cuidar de su bolsillo, cuando tropieza con semejantes vampiros”.

18 Semanario Breamo, “Notas de América”, 9 de julio de 1916, n° 110.

Para terminar este apartado bien podemos incluir el poema *A UN VAM-PIRO*.

*Avaro, cuando mueras,
 porque eso, así, con todos tus tesoros,
 al fin te has de morir; aunque no quieras,
 risas, en vez de lloros
 serán el “de profundis” de tu entierro,
 menos llorando que se llora a un perro.
 Acaso, agonizante,
 asistirás al bacanal banquete
 de alguna maritornes vigilante,
 que, viéndote en tal brete,
 se cobrará en un punto de agonías,
 ayunos y quebrantos de otros días.
 Y aquel, tan escondido,
 demonio a quien viviste encadenado,
 para ti zabareño y comedido,
 veraslo disipado
 a manos llenas por la gran bribona,
 que presumió contigo de persona,
 gastando una miseria
 en cáscaras, mendrugos y pellejos;
 zurciendo andrajos y, labor más seria,
 tus pantalones viejos,
 para aumentar tu sordidez y, a ciegas,
 dejarte enmohecer con tus talegas.
 ¿Pues qué pensabas, necio,
 mirándote señor de unos ochavos,
 que fuera una bazofia el alto precio
 de míseros esclavos,
 sumisos como bestias a tu imperio,
 ayunos de traición y gatuperio?
 ¿O fue tu gran figura
 de paralelepípedo ambulante
 la que te deslumbró, y en la ternura
 creíste de una amante
 sumisa y fiel, también contenta?
 ¡Imbécil!... Has vivido
 burgando, como perro en basurero,
 en la desdicha ajena; envilecido,
 peor que un pordiosero,
 mil veces más honrado en su pobreza,*

*que encadenado tú a tu riqueza.
La vida es un encanto...
Pero qué sabes tú lo que es la vida,
si solo vistes a tu paso el llanto,
la voz enronquecida
de rabia o de dolor; el grito airado
de execración horrible a tu pecado.
Si nunca la ternura
hirió tu corazón de dura roca,
¿cómo sabrías tú lo que es ventura,
el goce que provoca
una palabra amiga, una mirada,
en tierno amor o en gratitud bañada?
Del cielo y de la tierra,
de cuanto para el hombre fue creado,
¿qué sabes tú, si para ti se encierra
en solo ese puñado
de mísero metal todo tu anhelo:
tu Dios, tu gloria, y en la tierra, el cielo?
Ahí quedará todo,
en manos de una daiífa o de cualquiera,
que espere vigilante, de tal modo,
que sepa tu postrera
usura con la muerte, gran ladino,
dándole, en vez de carne, un pergamino.
Entonces ¡con que prisa,
repartirán tu hacienda, los bribones,
que lloren sobre ti, muertos de risa,
negando a tus doblones
el gusto de comprarte un mal sudario
para envolver tus huesos necesario!
Y allá te irás, vampiro,
infame malbechor de tu ventura,
sin una tierna queja ni un suspiro
sobre tu sepultura;
mas, recordando tus acciones feas,
alguno te dirá: ¡Maldito seas!...*

FUNDACIÓN DE LA SOCIEDAD PUENTEDEUME Y SU PARTIDO JUDICIAL

Anteriormente nos hemos referido a algunas sombras del fenómeno migratorio, pero también hubo luces. Entre estas, qué duda cabe, estuvo el fenómeno asociacionista protagonizado por los emigrantes, fundamentalmente en Cuba y Argentina. En estos países se crearon asociaciones que pretendían ayudar a los migrantes en distintas vertientes, pero especialmente en el ámbito de la educación. En el caso de Cuba, como hemos visto, las pioneras fueron *Ecos de Galicia*, la *Sociedad de Beneficencia de Naturales de Galicia* o el *Centro Gallego*, con réplicas en Buenos Aires y Montevideo, pero es el caso de unas 546 asociaciones promovidas por indianos, la mayoría orientadas a crear escuelas modernas que paliaran las graves carencias educativas de los que denominaban sus coterráneos.

La situación de la educación en Galicia a finales del siglo XIX, especialmente en el medio rural, con unos índices de analfabetismo altísimo, era calamitosa. En el medio rural estaban las llamadas escuelas de ferrado, con maestros no titulados, en casas particulares mal acondicionadas, a lo que se unía un alto absentismo del alumnado, motivado en parte por la nula conciencia de los padres de la importancia de la educación. El semanario *Ecos del Eume* estima que en 1916 faltaban en Galicia 2.300 escuelas y decía que “*no existe un solo edificio construido expresamente para escuela, bien por cuenta exclusiva del Ayuntamiento, bien mediante las subvenciones que concede el Estado*”, y se añadía: “*la mayor parte de las escuelas de partido se hallan establecidas en casas alquiladas por los respectivos ayuntamientos*”.



Juan José Roberes con los miembros de la sociedad “Puente de Ume y su partido judicial” (Archivo Otero Roberes).

Los emigrados se dieron cuenta de que la educación era la piedra angular para conseguir un trabajo digno en los lugares de destino, pero también para que sus paisanos no tuviesen que emigrar. Se calcula que bajo su impulso llegaron a fundarse una 300 escuelas con edificios adecuados, maestros profesionales y métodos pedagógicos modernos, donde se pretendía que primase una enseñanza práctica, buscando incluso la implicación de los padres. Toda una revolución educativa que debió de originar resquemores entre los caciques locales y de sacar los colores a los responsables de la administración del Estado, que no pudieron por menos que sentirse concernidos.

Si nos centramos en la comarca eumesa¹⁹, son bien conocidos los casos exitosos de la asociación *Naturales de Fene*, *Unión Mugardeva de Instrucción*²⁰, la sociedad *Alianza Aresana de Instrucción* y la sociedad *Redes-Camouco*²¹. Menos conocidas, y merecedoras de un estudio detenido, son las asociaciones de Cabanas, Pontedeume y Monfero, de Argentina y Cuba, sin duda porque no alcanzaron los éxitos de aquellas, a pesar de haber surgido con un entusiasmo desbordante. Tal es así que la asociación *Naturales del Partido de Puente deume* “*Unión y Progreso*”, de Buenos Aires, manifestaba en su fundación que su propósito era “*poblar de escuelas todo el partido judicial*”.

En Argentina surge, en el seno del Centro “El Eume Recreativo”, en 1913, la sociedad *Hijos del Partido de Puente deume*, que, con sede en Avellaneda, fue impulsada por el industrial de Vilachá José Martínez Sanjurjo, e intentó sin éxito unirse a la sociedad *Puente deume y su partido Judicial*, de Cuba. En 1915 las dos asociaciones argentinas citadas se unen a *Unión Puente deume y su partido Judicial Pro-Instrucción*, dando lugar a *Naturales del Partido de Puente deume* “*Unión y Progreso*”, *pro-escuelas libres de Puente deume y sus contornos*. Seguramente la orientación marcadamente laica de dichas sociedades, la falta de financiación, las dificultades de conseguir un representante en la comarca Eumesa y las desavenencias hacen que no se cumpliesen sus objetivos. En Argentina aparece en 1916 también *Hijos de Monfero Pro-Instrucción* que tenía como representante en Monfero al ex alcalde Rafael Salido Iglesias, de Taboada, que consigue que la administración del Estado crease una escuela en Taboada, de la que hasta entonces carecía.

Los emigrados de Cabanas en La Habana se unieron en la asociación *Luz de América*, impulsada por Francisco García Seijas, de S. Martiño do Porto.

19 Fuera de ella, queremos hacer mención del libro de S. L. PÉREZ LÓPEZ, *A escola habanera dos Vilares (Guitiriz)*, 2008. O la exposición celebrada en 2012 para conmemorar el centenario de la aparición de las escuelas de instrucción, con el título de *Luces de alén mar. As escolas de americanos en Galicia*, organizada por el Archivo de Emigración Galega y el Consello da Cultura Galega.

20 Véase X. RUBIA ALEJOS (coord.), *A unión mugardeva de Instrucción (1910-2010)*, 201.

21 Véase los artículos de LÓPEZ NAVEIRAS en la revista A Tenencia.

Consiguieron abundantes fondos y, en 1918, llegaron a comprar un terreno para edificar una escuela, encontrándose con la incomprensión de sus compatriotas, que les recriminaban injustamente el pretender una enseñanza laica.

El 4 de noviembre de 1911 queda fundada la sociedad que terminará llamándose *Puentedeume y su partido judicial*²². La noticia la da el semanario *Ecos del Eume* de 5 de noviembre de 1911, señalando que “*el ilustre párroco de Managua, nuestro amigo Juan J. Roberes, ha sido el feliz promotor de la idea. A su llamamiento han acudido un buen número de naturales de Puentedeume y su comarca, y ayer quedó constituida esta nueva sociedad*”. No conocemos los estatutos, pero sabemos lo que dijo Juan José Roberes en el momento de la fundación y lo que manifestó al citado semanario.

Aunque Juan José Roberes no descartaba fundar una escuela agrícola, un museo o una biblioteca, su proyecto era algo distinto al de otras asociaciones, en concreto al de la Alianza Aresana, considerada la decana de las asociaciones de instrucción. Para él no debían de suplantar el papel del Estado, a quien competía la educación de los ciudadanos, sino complementar su labor, impulsando la creación de escuelas en los lugares donde hubiese más de 30 vecinos, y una vez creadas, constituir en ellas secciones de formación profesional y formar maestros para ellas. Y ello con una visión adelantada del papel de la mujer, ya que estas secciones de enseñanza práctica deberían de estar abiertas a ambos sexos. La visión de Constantino Horta, presente en los primeros pasos de la sociedad, parece haber sido otra²³, pues con una posición más política, desconfiaba de los gobiernos, ineficaces y antipatrióticos, que no miraban por el bien del pueblo, y se inclina por una *vía aresana*, que suponía simplemente la creación de una escuela, orientada por la asociación, libre de las directrices institucionales. Seguramente por ello, a pesar de formar parte de la comisión encargada de estudiar el reglamento y hacer los trabajos de propaganda, Horta se desvincula de ella o al menos desaparece totalmente de las sucesivas directivas que se van a constituir.

En sus inicios la asociación contaba con 172 socios, que deberían de pagar una cuota de medio peso, 13 vocales y 7 directivos, con Juan J. Roberes como presidente; Rogelio Pérez Díaz, vicepresidente; y Francisco Anca, secretario. Juan José Roberes cede el cargo de presidente de la directiva el 27 de mayo de 1913 a Nicolás Pardo Cabezal, a quien sucederá en 1915 Domingo Freijomil. Vuelve a ser presidente en los bienios 1916-17 y 1920-21, produciéndose, seguramente, con posterioridad, una cierta desvinculación, aunque poco antes de morir fue nombrado presidente de Honor.

22 Tratamos el tema ampliamente en “Juan José Roberes, sacerdote, poeta y pintor eumés”, Cátedra nº 30, 2023, por lo que básicamente nos limitaremos a repetir lo dicho.

23 Véase el artículo, en tres entregas, en el semanario *Ecos del Eume*, “Cultura y regionalismo”, 19 de mayo 1912, nº 120; 26 de mayo, nº 121; y 2 de junio, nº 122.

La fundación de la sociedad concita considerable entusiasmo en Pontedeume y en el semanario *Ecos del Eume*, hasta el punto de que el ayuntamiento de Pontedeume ofrece a la asociación la expropiada casa-palacio de los Andrade y una donación de 1000 pesetas anuales.

En 1914 la asociación tenía unos fondos de 5250 pesetas y 80 socios y, según su secretario, Domingo Freijomil, su proyecto seguía siendo el expresado por Juan J. Roberes en el momento de la fundación; en palabras de Freijomil:

*“propagar la cultura entre los hermanos del partido de Puente deume, creando escuelas en tantas parroquias como sea posible y surtiéndolas del más moderno material de enseñanza, en cuyos centros de cultura puedan adquirir los hombres del mañana las armas que han de redimirlos”*²⁴.

Pero, tras sus primeros pasos con fiestas organizadas en la cervecería “La Tropical” en honor de la Virgen de las Virtudes para obtener fondos, el entusiasmo parece remitir, en parte debido a que se debate entre la vía que propugnaba Roberes y la vía aresana, pero también por falta de recursos y espíritu asociacionista, como así queda de manifiesto en las declaraciones de sus directivos, vertidas en 1914 en *Ecos del Eume*, a preguntas de Manuel Carrillo²⁵.

Con humor e ironía, J. Juan José Roberes explica, en el semanario *Breamo*, la situación en la que se encontraba la asociación en 1916:

Nuestra sociedad “Puente deume y su Partido” sigue en sus trece: tal es el número de los que asistimos puntualmente á las juntas directivas y generales, después de primera y segunda convocatoria. Las celebramos como en familia, sin discusiones de ningún género, á pesar de que el conserje nos sirve sendos vasos de agua helada, como si hubiésemos de pronunciar interminables discursos de oposición. Se aprueba el acta anterior; da cuenta el tesorero del estado de caja; el secretario del número de bajas, porque altas no hay de que, y después hacemos nubes. El humo del cigarrillo forma nubes caprichosas que se deshacen en el viento. En ellas fijamos la ilusión que se nos antoja; la fantasía le da forma, y es un dulce recuerdo del pasado ó una ansiedad del corazón para lo futuro. Eso hacemos de sobrejunta, nubes de humo, y en ellas las ilusiones que teníamos cuando fundamos nuestra sociedad, y a las que ahora sentimos, porque, á pesar de todo, seguimos soñando. ¡Es tan grato esto de soñar despiertos! Aun creemos en la unión de todos para contribuir al engrandecimiento de nuestra región, a

²⁴ Ídem.

²⁵ Véase DE CASTRO ÁLVAREZ. C., “Juan José Roberes, sacerdote, poeta y pintor eumés”, Cátedra nº 30, 2023.

pesar de que nos dicen: ¡Ilusión, nada más que ilusión: nubes de cigarrillo que se esfuman en el viento!

¿Cuántos somos? Cuarenta, dice con desaliento el secretario, al mismo tiempo que nos miramos entre burlona y compasivamente. ¡Pobres soñadores!

Y, sin embargo, representamos algo. Tenemos en caja próximamente mil novecientos pesos, que representan más de dos mil, con diez por ciento que perdimos para hacer la inversión en moneda oficial; no existen créditos de ninguna clase contra la sociedad, que tiene al día todas sus obligaciones, y esto debía ser suficiente garantía para que los más recelosos nos miraran con simpatía. Nos miran los que ni siquiera son de nuestra comarca: asturianos y montañeses, que pagan la cuota mensualmente por simpatía.

¿Por qué los hijos de Puente deume nos niegan su apoyo? ¿Existe algún motivo? En este caso debían asistir á las juntas y expresarlo, con lealtad y franqueza, sea lo que fuese, que siempre será preferible que su desprecio..."

Sigue el nombramiento de cargos y finaliza:

*"...Tratamos ahora de celebrar un festival en los jardines de la "Polar" el día 8 del próximo Septiembre, á ver si los recuerdos de la tierra nos acercan un poquito y se liman asperezas, si es que las hay. Oportunamente diremos algo de esta fiesta y el entusiasmo que despierta entre los conterráneos..."*²⁶.

Sin embargo, debemos de tener en cuenta que a la altura de 1916, sin duda por el movimiento proeducación alentado por las sociedades de instrucción, las cosas empezaban a cambiar: por una parte surgen iniciativas impulsada por los vecinos de Pontedeume, como la creación de la escuela *Fomento de Cultura popular de la Sagrada Familia*, que, en 1918, con 135 mujeres y 66 hombres, consigue que el ayuntamiento le cediese espacio en la Casa palacio. Por otra, el Estado empieza a aumentar los fondos destinados a la instrucción pública: se crea la mencionada escuela de Taboada; en 1918 se abre una en Centroña y otra en Villar, y, rápidamente, se proveen de maestros y maestras las escuelas de Hombre, Andrade, Boebre, Vilar, Centroña y Nogueirosa.

Lo cierto es que a partir de 1927, añadiendo al nombre *Sociedad de Instrucción y Beneficencia*, la sociedad se reorganiza y orienta su labor hacia la beneficencia y la ayuda mutua, aunque en la memoria de 1931 se expresa la voluntad de establecer en Pontedeume una Casa de Socorro y Clínica de emergencia para servicio local y del Partido Judicial, proyecto que nunca se llevaría a la práctica. Sí se llega a materializar la idea de crear un panteón social en el cementerio de Colón que fue bendecido por Juan José Roberes el 18 diciembre de 1927.

26 Semanario Breamo, 9 de julio de 1916, nº 110.

ROBERES Y LA DEFENSA DE MONSEÑOR MARTÍN TRITSCHLER, ARZOBISPO DE YUCATÁN

Martín Tritschler y Córdoba (1868-1941) nació en Chalchicomula (Puebla, México). Estudió en el Seminario de Puebla, marchando muy joven a Italia, donde se doctora en Filosofía, Teología y Derecho Canónico, y donde se ordena sacerdote en 1891, cumpliéndose, pues, sus bodas de plata en 1916. Nombrado obispo en 1900, fue fundador de colegios, de periódicos católicos (*La Verdad*, *La Lectura Popular*, *revista de Mérida*), centros obreros (Liga de Acción Católica-Social, La Juventud Católica de S. Cristóbal), y fue incansable constructor y reconstructor de templos. Durante su gobierno, en 1906, el obispado de Yucatán se convierte en arzobispado. En 1914 tuvo que exiliarse a Cuba, acusado injustamente por los partidarios de Venustiano Carranza de apoyar a Victoriano Huertas, iniciándose en México una política anticlerical con expolios y destrucción de templos. Regresó a México en 1919, tras acceder al gobierno José M.^a Iturralde. Pero tuvo que volver a salir de México en 1927 por las desavenencias con el gobierno de Calles respecto a la educación y a las relaciones Iglesia-Estado, regresando en 1929.

Posiblemente, Juan José Roberes conoció a Martín Tritschler a raíz de su estancia en México, donde al parecer se ordenó sacerdote, cuando el futuro obispo acababa de regresar de Roma, y lo trató en el exilio cubano. En el *Diario de la Marina*, de 20 de diciembre de 1916, le dedicó el poema que incluimos, donde pone de manifiesto las penalidades por las que tuvo que pasar el arzobispo Martín Tritschler, haciendo alusión a sus virtudes cristianas:



El arzobispo Tritschler en La Habana, en 1916.

A MONS. TRITSCHLER, ARZOBISPO DE YUCATÁN EN SUS BODAS DE PLATA

¡Ob majestad sublime
 de infortunio que, en solemne calma,
 ni airado increpa ni doliente gime
 el rudo golpe que destroza el alma,
 y mira dulcemente
 a la perfidia humana frente a frente!
 Caer amenazando
 con devolver ultraje por ultraje,
 o envilecerse en vano, suplicando
 al vil que ofende por placer salvaje,
 no es honra, es una afrenta
 que la soberbia del tirano aumenta.
 Mas ¡ay! que no se impone
 al corazón humano el sacrificio
 de llevarlo al dolor y que perdone,
 como perdona Cristo en el suplicio;
 para tan grande empeño
 el corazón humano ¡es tan pequeño!...
 Sublime desterrado,
 ¿por qué no injurias tú? ¿Por qué la queja
 se anuda a tu garganta y, lacerado,
 solo en tus ojos el dolor refleja
 el batallar tremendo
 que el corazón y el alma están sintiendo?
 La patria encadenada
 por chusma indócil que al averno incita
 y, de furor satánico llevada,
 del exterminio y destrucción concita
 la fraticida tea,
 para que espanto de los hombres sea.
 El templo destruido;
 los altares de Cristo profanados;
 el Santo de los Santos perseguido
 y en lóbrega prisión o desterrados
 los tristes que heredaron
 la cruz del Redentor y le imitaron.
 Así triunfa el crimen,
 el odio y la perfidia se envanecen,
 a la justicia y la verdad oprimen
 los crueles patricidas,
 rompiendo altares y segando vidas.
 Mas pronto la implacable
 saña de la impiedad será vencida;
 que nunca fue su reino perdurable:
 la engendra la soberbia envanecida

*y la misma, traidora,
la arrulla, la adormece y la devora.
Después, el que ha sabido
amar con toda el alma, el que no siente
el odio vengador; él ha sufrido
y lo perdona todo dulcemente,
y al mismo ingrato mira
con ojos de piedad y no con ira,
trocadadas en ventura,
despiertan otra vez en su memoria
las horas de dolor y de amargura,
que no hay mejor placer ni mayor gloria
que, libre de rencores,
abrir el corazón a los amores.
Y a ti, Señor, te espera
un trono en el amor de tus amados,
sobre la infamia y la soberbia fiera
de los que te ofendieron, asombrados,
mirándote sereno
pagarles con dulzura su veneno.
Y ahora, ahora empieza
el premio a tu dolor. Todos te aman,
todos admiran tu sin par grandeza;
y si unos padres, con amor te llaman
en tus bodas de plata,
a cuantos te conocen se dilata
la admiración que siente
por tu grandeza en el dolor sin quejas,
porque miras a todos dulcemente
y en tus miradas la piedad reflejas
al mismo que te ofende,
que en tus virtudes a ser grande aprende.*

Además, En *Notas de América* se muestra como un agudo y mordaz cronista, que conoce perfectamente la situación de México, criticando el intervencionismo, las mentiras e hipocresía del gobierno de EEUU, a quien considera que depreciaba a los países latinos y se movía por intereses económicos.

LA DEFENSA DE LA IDENTIDAD GALLEGA

Juan José Roberes, amando como amaba a Cuba, siempre hizo gala de españolidad, galleguismo y amor a Pontedeume, donde tenía lo que llama en sus poemas la “Casita Blanca” a la que regresó siempre que pudo, la última vez para morir.

Esta faceta queda claramente expresada en las muchas reseñas de la prensa de la época:

“Al ofertorio, el hijo de Puente deume, reverendo, P. Juan José Roberes, subió a la cátedra del Espíritu Santo y, con elocuencia arrobadora, hizo el panegírico de Santiago Apóstol. Largo tiempo se sostuvo hablando el laureado poeta, disertando siempre, con encantadora fluidez de palabra, sobre el patrón de España. De sus labios brotaron párrafos, en los cuales recordó escenas gallegas, ligadas con la religión, y evocó su añoranza por la “terriña”. Dio fin con un exhortación a los paisanos, para que en todo tiempo recuerden con fervor las benditas bahañas del Apóstol y sigan la senda religiosa que ésta trazó en el mundo”²⁷.

“Llegó a este pueblo natal, el virtuoso párroco de Managua el culto poeta, don Juan José Roberes Rodríguez, que con gran entusiasmo y patriotismo preside la Asociación protectora de la Real Academia Galega, en la Habana”²⁸.

En un artículo titulado *La velada del Comité Representativo en el Centro Gallego*²⁹, se dice que “Juan José Roberes se manifestó entusiasta admirador de la obra orientadora que el Comité realiza al frente de las sociedades regionales gallegas. Tuvo bellos párrafos ungidos de amor al terruño y sus paisanos, recordó una vez más las virtudes y glorias de nuestra raza y terminó haciendo votos porque la obra educativa y benéfica emprendida por los gallegos emigrados obtenga el óptimo fruto que merece”.

En sus *Notas de América*, defendió, como hemos visto, la necesidad de mantener la nacionalidad española. Defendió también el castellano, aunque consideraba que en la escuela se debía de enseñar el inglés, y defendió la labor de España en América. Al respecto, frente a los que consideraba que utilizan una retórica vacía, escribe:

“Y creo yo que, aparte de todo esto, que también es de agradecer (se refiere a la retórica), se pudo decir por qué la madre España cuenta con más hijas libres, independientes y más ó menos felices que ninguna nación de la tierra. Porque, á pesar de todos los prejuicios, llegará un día de reivindicación y justicia en que la Historia reconozca que, la obscurantista

27 Diario de Galicia, 18 de agosto de 1916.

28 El Correo Gallego, 3 de abril de 1925.

29 Heraldo de Galicia, 13 de mayo de 1913.

España civilizó tanto á sus hijas, que fueron capaces de conocer y amar la libertad, y entraron en el concierto de las naciones ataviadas á la moderna y no vestidas de andrajos”.

La defensa de Galicia, de su identidad y del hecho de ser gallego, por encima de todos los complejos, denunciando las deserciones e hipocresías, está presente en sus pinturas y poemas, dedicados a Galicia y a Pontedeume, a sus calles y edificios más emblemáticos (Castillo de Andrade, ría, puente, Caaveiro, etc.).

Y terminamos incluyendo dos poemas: *A Galicia*, uno de los dos, que sepamos, que escribió en gallego, y publicó en el semanario *Ecos del Eume*; y *Los Emigrados*:

A GALICIA

*Non teño que che dar, mimosa meiga,
non teño mais que un
corazón, meiguiña:
dincho unba vez é s'outra
vez poidera
déracho aínda.
Orfiño é probe com'as anduriñas;
mais orfo é probe, que n'a miña vida
non tiven nunca nin fogar nin leito
y elas aniñan,
¿qué ch'ei de dar?... queres d'a miña
yalma,
tod'os anacos onde levo inscrita
Á tenra imaxen d'os meus
sonos d'ouro...
¡ti eres meiguiña!
¡Mais non m'os leves, non,
sin eles morro;
non teño yalma que ch'a din todaña,
é si me rouban á túa imaxen santa
mórrome axiña
Sobre d'as ondas de rizada espuma
qu'ó furicán as túas prays finca
mándoches bicos, feiticeira meiga
pátria querida.
¡Ay! ¡quén poidera á veira
d'ún outeiro
as queixas todas que n'ó
peito brincan
cantar en solo com'as rulas cantan,
dulce pombiña!*

LOS EMIGRADOS

*Yo los miro con tristeza.
Pobrecillos, ahora empieza
su calvario de ansiedades y dolores.
En los muelles apiñados,
esos tristes emigrados,
a quien niega la fortuna sus favores,
me dan miedo. Ay, quisiera preguntarles
tantas cosas...
y después, después llevarlos
a sus playas rumorosas.
Sí, llevarles otra vez a la ventura
y apartarlos para siempre del camino
donde cuesta una sonrisa del destino
un torrente de amarguras.
Pero es tarde, sí, muy tarde. Ya rompieron
el encanto de la vida,
ya sintieron
en el alma los zarpazos de la fiera,
y la siguen porque falsa los convida
con sus mundos de brillantes la quimera.
Me dan miedo. Llegan tristes y abatidos
como ancianos ya vencidos,
agobiados por el peso de los años.
Tal parece que ya lejos de la tierra,
la nostalgia les descubre los engaños
que soñaron y la lucha les aterra.
¡Cuántas cosas les diría
de aquel valle en que he nacido!
¡Tal vez ellos han dormido
bajo el árbol que de niño yo dormía!
¿Habrán fiestas, como entonces, en la ermita,*

*¡Ay quén poidera, pomba feiticeira,
baixo as túas prumas acabál'a vida
dándoch'os bicos que me
debes, meiga
Galicia miña!
¡Estou chorando... é para
enxugal'os ollos
nin pano teño ni unba
manu amiga...!
¡Non podo mais...! ¡Adiós,
querida meiga!
¡Adiós meiguíña/a*

*bajo el toldo secular de los castaños?...
Coves, Santa Margarita...
¡Quién se acuerda, si pasaron tantos años!
Bellas noches
con derroches de
canciones de verbena;
con rumores
tentadores
os recuerdo con gran pena!
Ya pasasteis para siempre. Ya no puedo
desbacerme de los años que he vivido;
pero -atiende, patria mía-, tengo miedo
de morirme de tristeza si te olvido.
A tus hijos emigrados
yo los miro desde lejos con tristeza
¡Ay! quisiera tener alas y en el viento
retornarlos a sus valles encantados
cuando empieza
para ellos el calvario y el tormento.
Me parecen, en los muelles abatidos,
un ejército sin nombre de vencidos.
Son despojos que desecha el egoísmo;
son los parias desdichados;
son los ceros separados
a la izquierda de un guarismo.
Ellos hablan un idioma que encanta;
soy su hermano;
soy un viejo veterano
que aun indómito levanta
la cabeza en las batallas de la vida
y que guarda con cariño
flores secas que de niño
arrancara allá en la patria bendecida.
Ya en mi cofre de recuerdos no me queda
más que flores y un deshecho escapulario...
¡he perdido tantas cosas...
También ellos, los vencidos, cuando cedan
a los golpes del destino tan voltario,
perderán las ilusiones venturosas
que en el alma les hicieran relicario.
¡Ay los miro con tristeza,
pobres hombres, ahora empieza
su calvario de ansiedades y dolores!
¡Quién pudiera franquearles el camino
y robarle al cruel destino
para ellos, solo flores.*

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 897-909
ISSN: 0213-4357

LA TORRE CAMPANARIO DE LA IGLESIA DE
NUESTRA SEÑORA DE LA ASUNCIÓN DE ROBLEDO
DE CHAVELA (MADRID). PUNTO Y FINAL

Fco. JAVIER DE LA FUENTE COBOS*

Historiador de la arquitectura

jfcobos1@gmail.com

* Autor de las imágenes y dibujo.

LA TORRE CAMPANARIO DE LA IGLESIA DE NUESTRA SEÑORA DE LA ASUNCIÓN DE ROBLEDO DE CHAVELA (MADRID). PUNTO Y FINAL

RESUMEN: La iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Robledo de Chavela (Madrid) se elevó a la categoría de Bien de Interés Cultural gracias a la restauración que sufrió el templo. Durante la larga campaña de restauración se puso en valor al descubrir su rico patrimonio pictórico, artístico y arquitectónico, de los cuales la torre campanario es un elemento clave más. El presente artículo está dedicado a esa torre, a su fisonomía, estructura, articulación y lo principal: la teoría de cómo pudo ser terminada.

PALABRAS CLAVE: *Robledo de Chavela. Madrid. Tardorrománico. Gótico. Torre. Crestería. Balaustrada. Chapitel.*

A TORRE CAMPANARIO DA IGREXA A NOSA SEÑORA DA ASUNCIÓN DE ROBLEDO DE CHAVELA (MADRID) . PUNTO E FINAL

RESUMO: A igrexa da Nosa Señora da Asunción de Robledo de Chavela (Madrid) elevouse á categoría de Ben de Interese Cultural grazas á restauración que sufriu o templo. Durante a longa campaña de restauración púxose en valor ao descubrir o seu rico patrimonio pictórico, artístico e arquitectónico, dos cal a torre campanario é un elemento clave máis. Este artigo está dedicado a esa torre, á súa fisonomía, estrutura, articulación e o principal: a teoría de cómo puido ser terminada.

PALABRAS CLAVE: *Robledo de Chavela. Madrid. Tardorrománico. Gótica. Torre. Crestería. Balaustrada. Chapitel.*

THE BELL TOWER OF THE CHURCH OF NUESTRA SEÑORA DE LA ASUNCIÓN OF ROBLEDO DE CHAVELA (MADRID). FULL STOP

SUMMARY: The church of Nuestra Señora de la Asunción in Robledo de Chavela (Madrid) was elevated to the category of Cultural Interest asset thanks to the restoration that the temple underwent. During the long restoration campaign it was valued by discovering its rich pictorial, artistic and architectural heritage, of which the bell tower is another key element. This article is dedicated to that tower, its physiognomy, structure, articulation and the main thing: the theory of how it could be finished.

KEYWORDS: *Robledo de Chavela, Madrid, late romanesque, gothic, tower, cresting, balustrade, spire.*

El presente artículo pretende ser el cierre de una investigación comenzada hace 11 años y cuyos resultados vieron su publicación en 2017. Cuando me fue encargado el trabajo de realizar el estudio histórico-arquitectónico de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Robledo de Chavela, situada en la denominada como Sierra Oeste de Madrid¹, durante los trabajos de restauración y consolidación que sufrió el templo en los años 2012-2015, dediqué una parte importante a la torre campanario, pero a la sazón incompleta ya que por entonces los fondos no llegaron para cubrir su intervención e incluirla en el proyecto. Toda la información que pude recabar fue trascendental para poder comprender la evolución arquitectónica de la iglesia, a la vez que las fases edificativas de esta irremediamente condicionaron las diferencias estructurales de aquella. Dos años después, cuando en 2018 finalmente se pudo recuperar la sencilla majestuosidad de tan popular torre dentro de la tradición local², quedó confirmado todo cuanto se avanzó y pudo abrirse una nueva vía de investigación destinada a suponer cómo pudo rematarse en el coronamiento a partir de los restos que se conservan. Estas líneas dan a conocer esa suposición.

La iglesia parroquial de Nuestra Señora de la Asunción de Robledo de Chavela, edificada en diferentes periodos históricos que van desde la primera mitad del siglo XIII hasta bien entrado el siglo XVI, se trata de un templo encastillado que mucho tiene que ver con la delicada situación política que sufrió la Corona de Castilla a finales del siglo XV, y con los mecenazgos y relaciones políticas que de ella surgieron. Antes de tan convulsos días, a finales del siglo XII o ya a comienzos del XIII, surge un pequeño núcleo de repoblación segoviana cuyos habitantes se dedicaron al pastoreo. Para su fundación se eligió un cerro que destaca en el centro de un cerrado valle cuya única abertura natural da a las aguas del Río Cofio, límite de la Diócesis de Ávila en aquel entonces. El territorio que nos ocupa perteneció al Sexmo de Casarrubios, que a su vez formaba parte de la Comunidad de Villa y Tierra de Segovia, y se extendía más allá hasta alcanzar los actuales términos municipales de Santa María de la Alameda y sus pedanías, Zarzalejo y Fresnedillas de la Oliva, amén de una serie de despoblados que hace

1 Extensión que comprende las estribaciones de la Sierra de Guadarrama que lindan con la Sierra de Gredos y que comparten principalmente territorios de Madrid y Ávila.

2 Una creencia local, popular pero carente de todo rigor histórico, asegura que el sobrenombre Chavela procede de “ocho en vela”, teoría fomentada por los ocho pináculos que rematan la torre y que son comparados con ocho soldados que vigilaban el caserío desde lo alto.

siglos que dejaron de existir. Esa feligresía contó con una nada desdeñable iglesia tardorrománica que, gracias a los restos que se conservan³, pudo determinarse que se trataba de un edificio de tres naves y otros tantos ábsides edificada con mampostería irregular a excepción de, al menos, las sencillas ventanas aspilleras, el coronamiento y las portadas, puntos en los que se emplearon sillares trabajados y, en el caso de los canecillos, una decoración tardía bastante esquemática⁴.

No me voy a extender más allá de lo imprescindible en esta iglesia de repoblación, al igual que en las ampliaciones posteriores⁵, pues es la torre lo que interesa aquí, cómo se estructura, cuál es su aspecto actual y por qué, cómo evolucionó a la par que el resto de la iglesia, y lo que ahora mismo genera más dudas: ¿está sin finalizar?

La airosa torre de la iglesia de la Asunción de Nuestra Señora, con sus 32 metros de altura, se levanta poderosa a los pies del templo como techo del caserío (figura 1). Su porte mereció que el campanario quedara inmortalizado en el escudo local. Por su aspecto, no dista respecto de otras muchas: de planta cuadrada, sobria y robusta, articulada en varios pisos y con estancias en su interior. Se podría decir que la única decoración que ostenta radica en la balaustrada que remata el campanario. Sin embargo, el altivo prisma encierra mucho más de lo que aparenta. Durante los trabajos de toma de datos que tuve que realizar antes y durante la restauración de la iglesia robledana, por primera se pudo hacer una lectura estratigráfica, bajo mi supervisión, lo que permitió visualizar todas y cada una de sus fases constructivas del volumen en detrimento de lo que, hasta ese momento, se consideraba como una sola campaña.

El aspecto que la torre tiene hoy en día corresponde a dos épocas diferentes. Se desconoce el momento exacto en que se ¿terminó?, pero sí que en 1685 ya se elevaba hacia el cielo tal cual se ve, pues, en dicha fecha el ayuntamiento concedió dieciséis maravedíes para el encargado del reloj que tuvo la torre en su frente meridional⁶. El aspecto homogéneo de la torre tra-

3 Para mayor información sobre cómo fue la iglesia tardorrománica, véase F. J. DE LA FUENTE COBOS y C. MARTÍN JIMÉNEZ, *Iglesia de La Asunción de Robledo de Chavela. Memoria y Patrimonio*, págs. 56-60. Ed. Exmo. Ayuntamiento de Robledo de Chavela. Madrid, 2017.

4 De esta primera iglesia se conservan cinco canecillos, cuya decoración se compone de bezantes, perfiles de nacela, y perfiles de “quilla de barco”. El resto fueron cercenados y todavía se pueden ver en el paramento los fragmentos que quedaron encastrados.

5 La cabecera del siglo XIII y el interior de las naves fueron derribada y alteradas respectivamente en los siglos XV y XVI para edificar la actual iglesia gótica. F. J. DE LA FUENTE COBOS y C. MARTÍN JIMÉNEZ, *Iglesia de La Asunción de Robledo de Chavela. Memoria y Patrimonio*, pág. 56 y ss. Ed. Exmo. Ayuntamiento de Robledo de Chavela. Madrid, 2017.

6 Durante los trabajos de restauración que se llevaron a cabo tiempo después, tal y como he comentado previamente, se recuperó en lo posible la esfera, compuesta por una capa de yeso aplicada sobre la piedra y pintada con mortero de cal, al igual que los números romanos,

dicionalmente se ha dicho que es heredero de la influencia que ejerció el Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, por lo que, si el gran conjunto monástico se concluyó en los albores del último cuarto del siglo XVI, la torre de la iglesia de Robledo de Chavela bien pudo terminarse también por entonces. No obstante, los elementos que se localizan en la balaustrada siembran la duda de que pudiera ser anterior, de la primera mitad del citado siglo tal y como defenderé a lo largo de este artículo.



Figura 1. Torre de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Robledo de Chavela (Madrid).

que se delimitan por líneas trazadas a base de punzón. Lamentablemente se perdió la maquinaria y las agujas, no se sabe cuándo. Sí se corrobora que fue un reloj mecánico por el agujero pasante que atraviesa el espesor de la torre y porque, justo al otro lado, hay marcas de haber sido fijada la maquinaria. Por lo tanto, ha de descartarse la teoría de que fuera un reloj solar.

Sin embargo, su aspecto inicial no fue ese y, ni mucho menos, la altura correspondió a la actual. Según iba cambiando el aspecto de la iglesia, también lo hacía el de la torre, ganando cada vez más metros. Los resultados del estudio histórico-arquitectónico revelaron que todo el proceso necesitó de tres campañas, cuatro si contamos las dos salas que hay en la base. La primera de estas campañas corresponde a la parte más antigua, aquella que ocupa la mitad inferior. Por las marcas de cantero que conserva, se ha podido ver que es coetánea a la cabecera y que en su construcción intervinieron no pocas manos. De tosco sillarejo, su aspecto es rudo, especialmente en la base, maciza y con un paso o albarra (figura 2). Esta tiene una bóveda de medio cañón apuntado, a base de sillares, que apoya su estribo levantino directamente en el espesor del muro occidental de la iglesia del siglo XIII. El que la torre posea una albarra ofrece datos a tener en cuenta y que nunca se habían argumentado. Dicho elemento defensivo, característico de los recintos fortificados, nos está diciendo que la torre primigenia formó parte de la fortificación del templo y que estuvo casi exenta de éste. En la Edad Media, las torres de las iglesias cumplían una función tanto religiosa como civil y militar. De ahí que se utilizaran como auténticos baluartes defensivos y que muchas formaran parte, incluso, de murallas y recintos como un torreón más de estos. En el caso de Robledo de Chavela, no se puede afirmar que, partiendo del cierre occidental de la iglesia, discurriera una muralla o cerca que circunvalara el caserío⁷. Pero sí se puede decir con total rotundidad que esta primitiva torre, con su albarra, es excepcional entre las iglesias coetáneas del solar madrileño.

Dos impostas sencillas recorren las cuatro caras de la torre primitiva y delimitan los tres cuerpos que ésta tiene. El primero, la base, ya se ha descrito. El segundo, lo forma una sala abovedada (figura 3). Para acceder a ella hay que subir al coro de la iglesia y traspasar una ventana retocada a la que se le mutiló la zona superior para ampliarla por medio de un arco apuntado. Al conservar el derrame original, se ha podido ver que dicho vano, situado a cuatro metros del suelo y abierto en lo que fue el piñón de la nave mayor del templo del siglo XIII, tuvo una luz más amplia que las estrechas saeteras que iluminaban las naves laterales, lo que da que pensar que, quizá, esta ventana fuese posterior, pudiéndose haber abierto a lo largo del siglo XIV, algo que no se puede comprobar, sino conjeturar, ya que su cara interior no se ha podido estudiar por el revoco y, la exterior, quedó oculta por la base de la torre.

7 Aunque siempre se ha supuesto que la localidad contó no con una, sino con dos cercas, la primera, cuando se fundó en el siglo XIII y, la segunda, cuando las manzanas tendieron a expandirse durante los siglos XV y XVI, no hay rastro alguno de ellas sobre el terreno o bajo él, o, por lo menos, no hay constancia de que haya aflorado cimentación alguna a la hora de levantar nuevas edificaciones a lo largo del último siglo. Solo el trazado urbano de la parte vieja provoca que la imaginación vuele sin discernir entre lo que pudo ser real o lo que nuestros ojos quisieran ver.

Una vez flanqueado el umbral, una escalera de nueve peldaños asciende a la citada sala. Ésta, de notable altura, se cubre por medio de una bóveda de medio cañón apuntado. Los sillares están mejor ejecutados y es cuadrados que en el nivel inferior y dejan ver varias marcas de cantero. Un estudio de las mismas ha contabilizado hasta cuatro tipos diferentes, siendo mayoritario aquel que se encargó íntegramente de la bóveda.



Figura 2. Base de la torre y albarrana.



Figura 3. Sala del cuerpo intermedio.

Un vistazo a la planta de esta sala muestra espacios claramente diferenciados. En primer lugar, uno fruto de una modificación posterior y coetánea al remate de la torre. En el muro occidental se cambió la ventana primitiva para abrir, en su lugar, un ventanal renacentista que, al quedar centrado con el nuevo espacio interior, luce descentrado por el exterior. A ambos lados se dispusieron dos bancos de cortejo. En segundo lugar, a media altura del paño oriental se halla, en el extremo izquierdo, un pequeño acceso abovedado que atraviesa todo el espesor del muro de la torre y que actualmente da al interior de la nave de la iglesia. Este paso, que hasta hace unos años se encontraba toscamente tapiado por unas rasillas, conserva a media profundidad las quicialeras de una portezuela que cerraba el hueco. Si se tiene en cuenta

la altura a la que se encuentra, y el aspecto que por entonces debió tener la iglesia de la Asunción de Nuestra Señora, es muy probable que esta puerta fuera el acceso original a la torre y, de paso, al adarve que se dispuso sobre los muros de las naves de la iglesia del siglo XIII cuando se encastillaron (figura 4). Finalmente, en tercer lugar, en los flancos norte y oeste se adosa la estrecha escalera pétrea, cuyos peldaños perforan el abovedamiento para conducir al tercer cuerpo.

Este tercer nivel corresponde al primitivo cuerpo de campanas. Tanto en el exterior como al interior, se aprecian los gruesos machones, prismáticos y de tres metros de altura, que sujetaban la cubierta. Las caras este, norte y oeste estaban abiertas por medio de dos huecos, haciéndolo por uno sólo, más amplio, en la cara sur, espacio que, probablemente, sería reforzado por medio de pequeñas almenas. Es en este lado, el más vulnerable estructuralmente, donde se dispone un zócalo que lleva a dos refuerzos verticales en los ángulos. Por las oquedades de los dos machones centrales que conforman el eje este-oeste, se deduce que aquí hubo encastrada una viga de madera que serviría de apoyo a la cubierta en su punto medio con el vértice y, seguramente, donde estuviera fijada la campana que hubiera de repicar.

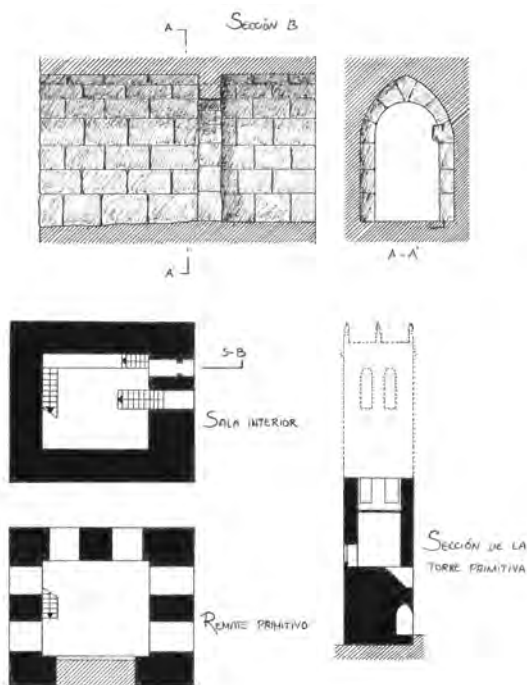


Figura 4. Plantas y secciones del acceso original a la torre.

Cuando se derribaron las naves del siglo XIII y se recrecieron los muros al nivel de la cabecera, la torre quedó a una altura inferior respecto a la nueva iglesia. En busca de una nivelación en los momentos previos a la proyección renacentista, se cegaron los vanos del primitivo campanario y se tendieron dos hiladas de sillares por encima de los machones, sirviendo todo ello de base para el remate del campanario, que tuvo que ser reforzado en la base con un zócalo. El nuevo cuerpo de campanas, al que se accede por escaleras de obra adosadas a los muros, e iluminadas a media altura por una saetera, luce dos altos vanos con arco de medio punto en todos sus flancos a excepción del occidental, que solamente tiene uno y de mayor tamaño. El campanario queda delimitado, en el piso y en su remate, por unas molduras de perfiles cóncavos y convexos. La crestería, con restos de gárgolas para aliviar las aguas pluviales, se decora por medio de ocho elegantes pináculos y una balaustrada.

En el siglo XVI, aproximadamente cuando se remató el campanario renacentista, se reforzó la torre con un zócalo en la base y se comenzaron a levantar dos salas adosadas al cierre occidental de la iglesia. Inconclusas, se diseñaron para que fueran cubiertas por una bella bóveda nervada típica del gótico tardío, a tenor de los arranques conservados. Retales de un nuevo proyecto que jamás vería su fin.

Ahora bien, volvamos al remate de la torre y al contexto histórico en el que la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Robledo de Chavela tuvo su mayor apogeo. En el último tercio del siglo XV se plantea un nuevo proyecto para el templo acorde con los movimientos artísticos y arquitectónicos del momento, del cual sólo se llega a edificar la potente cabecera fortificada con un paso de ronda y cubos que rematan los poderosos contrafuertes. Poco después, gracias al mecenazgo de los Reyes Católicos, se viste esa cabecera con el impresionante retablo mayor hispanoflamenco⁸. Y a caballo del 1500, toda la bóveda se llena de policromía cubriéndola con frescos al temple que simulan sillares y pintando en todos los nervios unos aterradores dragones de vivos colores⁹. Si analizamos todo en conjunto: el momento en que se levanta

8 Retablo que, como se pudo ver durante las investigaciones, a su término de ser pintadas todas las tablas y montadas en su estructura formó conjunto con un bello arcosolio de la escuela de Juan Guas, sepulcro que siglos después fue ocultado al redistribuirse las tablas y añadirse lienzos hasta darle al magnífico retablo el aspecto actual.

9 Cuando se recreció la nave para igualarla a la cabecera, obra que tuvo que hacerse casi de inmediato ya que la bóveda no varía en su desarrollo y estilo, los plementos también fueron policromados imitando sillares, solo que en los nervios no se representaron dragones y se adornaron con llamativos colores. Cuando durante la restauración de la iglesia se descubrieron estas pinturas y fueron restauradas, se pudo constatar que se trata del mayor conjunto pictórico de la época en la Comunidad de Madrid, y uno de los mayores y más importantes del país.

la cabecera; la crisis política por la que pasó la Corona de Castilla en ese momento; que la iglesia se fortificase por encontrarse dentro del territorio de los partidarios de Isabel I y en plena frontera territorial con sus detractores; que una vez asegurada la corona la propia reina católica donase a la iglesia de Robledo de Chavela el retablo mayor; y que toda la bóveda fuera policromada con motivos iconográficos que se sabe fueron empleados en otros edificios del limítrofe Marquesado de Santillana y Ducado del Infantado, ejerce un importante peso para que la balanza se incline a que acabase condicionando el remate de la torre.

Si bien la torre de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Robledo de Chavela es similar en su apariencia externa a otras de la región, la balaustrada renacentista chirría y hace que se desmarque ligeramente de otras torres vecinas o próximas. En el caso de Robledo, hay que explorar torres homólogas que pudieran haber sido foco de inspiración, y esa torre la encontramos en Colmenar Viejo, epicentro del Marquesado de Santillana y del Ducado del Infantado. Esta torre, mucho más monumental que la de Robledo de Chavela, fue edificada en la misma época y, según la profesora Aurea de la Morena¹⁰, se debe al taller de Rodrigo Gil de Hontañón, teoría avalada por la bella balaustrada renacentista y el chapitel con cubierta de escamas y gárgolas que pone en relación con otros edificios propiedad de los Mendoza, como el vecino castillo de Manzanares el Real. Ambas torres, la de Robledo de Chavela y la de Colmenar Viejo, salvando las distancias de calidad artísticas, se podrían considerar una imitación posterior de menor calidad de aquella a la colmenareña. Hasta ahora no se ha planteado esta hipótesis debido a que siempre se ha puesto a la torre de Robledo de Chavela más en relación con el Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, como decía más arriba, y no se ha prestado atención a lo que la propia ornamentación y la arquitectura de la torre robledana nos dice.

En primer lugar, ya hay una conexión en las gárgolas que sirven de aliviaderos a los cubos de los contrafuertes de la cabecera, muy maltratadas, pero en las que se intuye una elevada calidad de talla gracias a la mejor conservada (figura 5). En segundo lugar, las gárgolas que también sirven de desagüe a la superficie transitable del remate de la torre, completamente meteorizadas salvo en el arranque y, también, curiosamente inexistentes en torres y aliviaderos del monasterio escorialense (figura 6). Por último y, en tercer lugar, la peculiar forma en la que la estructura de cierre de la torre de Robledo de Chavela traba los planos, pasando de ser cuadrangular a octogonal, sistema estructural que no se ve en todo el prisma y que no es necesaria,

10 A. DE LA MORENA, *La torre campanario de la iglesia parroquial de Colmenar Viejo (Madrid)*. Anales de Historia del Arte, número 1. Madrid, 1989



Figura 5. Resto de gárgola situada en la cabecera de la iglesia.



Figura 6. Resto de una de las gárgolas de la torre.



Figura 7. Encuentro poligonal del remate de la torre que pudo servir de base al chapitel.



Figura 8. Balaustrada y pináculos de la crestería de la torre de Robledo de Chavela.

pues toda la ampliación gótica de la torre escuadra perfectamente en las esquinas sin necesidad de refuerzos (figura 7). Entonces, ¿por qué se empleó en este punto? La respuesta puede ser bien sencilla: para soportar un chapitel.

Es muy probable que el remate de la torre de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Robledo de Chavela se proyectara a imitación de la de Colmenar Viejo. Al menos la similitud entre ambas balaustradas es patente en la balconada, en los pináculos y en las gárgolas (figura 8). Se desconoce cuál pudo ser el motivo por el que no se llegó a levantar el chapitel, pues no hay dato alguno de su posible existencia entre la documentación conservada. Lamentablemente una lectura estratigráfica no ha arrojado más luz a esta hipótesis. Pero no quiero dejar cerrado este artículo sin dos afirmaciones rotundas: que no se puede dudar la relación, y que el aspecto de la iglesia robledana hubiera lucido muy distinto de haber tenido ese chapitel.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 911-928
ISSN: 0213-4357

CAPITELES HISTORIADOS DEL
SIGLO XVIII EN LA CATEDRAL DE LUGO.
MÁS ALLÁ DEL CLASICISMO

EVA MARÍA EXPÓSITO VILCHES

Artisplendore
eva@artisplendore.com

CAPITELES HISTORIADOS DEL SIGLO XVIII EN LA CATEDRAL DE LUGO. MÁS ALLÁ DEL CLASICISMO

RESUMEN: Nuestro estudio se centra en doce capiteles pétreos ubicados en el triforio de la catedral de Lugo, localizados en las dos primeras hileras de los contrafuertes anexos a la fachada neoclásica. Un programa iconográfico mitológico de estilo clasicista vinculado a la reforma del siglo XVIII, escondiendo un mensaje: la evangelización de los fieles a través del mito.

La catedral usó a lo largo de sus diferentes etapas constructivas (siglos XII al XX) un cuidado programa iconográfico en torno a la evangelización de los fieles. Se usaron como soporte todo tipo de materiales y artes plásticas, como escultura, pintura, orfebrería o arquitectura, narrando escenas de la Biblia para reforzar la catequesis, ya que la sociedad de aquel momento no era culta.

La capilla del Pilar (XIV-XV) ejemplifica la máxima anterior, pudiendo observar en los canecillos de la antigua puerta románica de la basílica la representación de los pecados capitales, hecho que se repite a lo largo de toda la superficie de la catedral.

PALABRAS CLAVE: *Catedral de Lugo. Capitel. Clasicismo. Arquitectura. Galicia.*

CAPITEIS HISTORIADOS DO SÉCULO XVIII NA CATEDRAL DE LUGO. MÁIS ALÓ DO CLASICISMO

RESUMO: O noso estudo céntrase en doce capiteis pétreos situados no triforio da catedral de Lugo, localizados nas dúas primeiras fileiras dos contrafortes anexos á fachada neoclásica. Un programa iconográfico mitolóxico de estilo clasicista vinculado á reforma do século XVIII, escondendo unha mensaxe: a evanxelización dos fieis a través do mito.

A catedral usou ao longo das súas diferentes etapas construtivas (séculos XII ao XX) un coidado programa iconográfico ao redor da evanxelización dos fieis. Usáronse como soporte todo tipo de materiais e artes plásticas, como escultura, pintura, ourivaría ou arquitectura, narrando escenas da Biblia para reforzar a catequese, xa que a sociedade daquel momento non era culta.

A capela do Pilar (XIV-XV) exemplifica a máxima anterior, podendo observar nos canecillos da antiga porta románica da basílica a representación dos pecados capitais, feito que se repite ao longo de toda a superficie da catedral.

PALABRAS CLAVE: *Catedral de Lugo. Capitel. Clasicismo. Arquitectura. Galicia.*

HISTORIATED CAPITALS FROM THE 18TH CENTURY IN THE CATHEDRAL OF LUGO. BEYONCE CLASSICISM

ABSTRACT: Our study focuses on twelve stone capitals located in the clerestory of the Cathedral of Lugo, located in the first two rows of the buttresses, attached to the Neoclassical facade. A classicist style mythological iconographic program linked to the reform of the 18th century, hiding a message: the evangelization of the people through myth.

The Cathedral used throughout its different construction stages (12th to 20th) a careful iconographic program around the evangelization of the faithful. All kinds of materials and plastic arts were used as a support, such as sculpture, painting, goldsmithing or architecture, narrating scenes from the Bible to reinforce catechism, since the society of that time was not educated.

The Pilar's Chapel (XIV-XV) exemplifies the previous maxim, being able to observe in the corbels of the old Romanesque door of the Basilica the representation of the deadly sins, a fact that is repeated throughout the entire surface of the Cathedral.

KEYWORDS: *Cathedral of Lugo. Stone capital. Classicism. Architecture. Galicia.*

INTRODUCCIÓN

La presente investigación se centra en el estudio de doce capiteles situados en la zona oeste del triforio de la Catedral de Lugo. Este estudio inédito tiene como objetivo el analizar la iconografía que presentan estos capiteles, mostrando todos ellos referencias a la mitología clásica, como Medusa o Cerbero, hecho diferenciador con respecto al resto de Basílicas del noroeste de España.

Para este trabajo hemos utilizado una metodología histórico-crítica y también el método analítico-sintético. La búsqueda de información para el estado de la cuestión nos ha llevado a trabajar en bibliotecas como la Nodal de Lugo o la del Museo Diocesano Catedralicio de Lugo, utilizando como base para nuestra investigación, entre otros, los trabajos de Vázquez Saco¹, Peinado Gómez², Chamoso Lamas³, Yzquierdo Perrín⁴, García-Alcañiz Yuste⁵, Pérez Rodríguez⁶ o la reciente tesis doctoral de Calles Lombao⁷. Nuestra investigación tiene también como objetivo completar las investigaciones ya realizadas sobre capiteles en esta Basílica, como la de Vilaboa Vázquez⁸, basada ésta en los capiteles de la época medieval.

Estos capiteles fueron realizados durante la segunda mitad del siglo XVIII, tras el diseño de la nueva fachada ideada por Julián Sánchez Bort. Los estudios previos sobre esta etapa constructiva de la Catedral de Lugo arrojan una completa y exhaustiva visión general de esta construcción, pero no hacen foco en ningún caso en el programa iconográfico de estos capiteles, teniendo según nuestro criterio una gran relevancia y función evangelizadora.

1 F. VÁZQUEZ SACO, *La catedral de Lugo*. Santiago de Compostela. Bibliófilos Gallegos, 1953.

2 N. PEINADO GÓMEZ, *La basílica lucense*. Lugo. Gráficas Gerardo Castro, 1989.

3 M. CHAMOSO LAMAS, *La catedral de Lugo*. Madrid. Editorial Everest, 1983.

4 R. YZQUIERDO PERRÍN, *Las catedrales de Galicia*. León. Edilesa, 2005.

5 J. GARCÍA-ALCAÑIZ YUSTE, *Arquitectura del neoclásico en Galicia*. La Coruña. Editorial Conde de Fenosa, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1988.

6 F. PÉREZ RODRÍGUEZ, *El arquitecto D. Miguel Ferro Caaveyro*. Tesis doctoral. Universidade de Santiago de Compostela, 2011.

7 M. G. CALLES LOMBAO, *Promotores y artistas en la Santa Iglesia Catedral Basílica de Lugo durante los siglos XVII y XVIII*. Tesis doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, 2021.

8 N. VILABOA VÁZQUEZ, "Estudio estilístico de los capiteles medievales de la Catedral de Lugo". *Boletín del Museo Provincial de Lugo*, Nº 1 (1983), pp. 75-104.

El trabajo incluye un pormenorizado análisis del conjunto de capiteles del siglo XVIII, proponiendo hipótesis argumentadas sobre el propósito de la selección de la iconografía clásica presente. La investigación se completa con las conclusiones y una cuidada selección de bibliografía, arrojando luz en su conjunto a este programa iconográfico presente en una Catedral que tiene como principal seña de identidad cristiana el privilegio de la exposición continua del Santísimo Sacramento en su Altar Mayor.

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE MITO Y RELIGIÓN

En el conjunto de capiteles analizados tenemos un programa cristiano de reminiscencias mitológicas, en los que nos habla de un mensaje relacionado con el pecado, el mal, el demonio, el alma o la expulsión de los malos espíritus. Consideramos necesario, como paso previo a este análisis, el realizar una breve introducción entorno al tema del mito, la creencia y la religión.



Figura 1. Localización de los capiteles historiados del siglo XVIII en la Catedral de Lugo⁹.

⁹ Imagen cenital extraída de *Google Maps* el 18 de julio de 2023.

Se acepta de forma estandarizada que la religión deriva del sentimiento y la mitología de la imaginación, aunque ambas nunca dejan de tener un fondo común, que es el informar sobre la creación de la vida. La manera más sencilla para el hombre de representar a los dioses era, lógicamente, la forma humana, el “antropocentrismo”, en cuya concepción los griegos y romanos fueron maestros. Es decir, etimológicamente “antropomorfismo” deriva del griego *anthropos* (hombre) y *morphe* (forma). Desde la antigüedad existía la creencia en seres superiores o divinidades con forma humana. A los dioses se les atribuían facultades como la inmortalidad, así como hechos y formas de vida similares a las de los humanos, con sus virtudes, vicios o pasiones. En términos bíblicos: “hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza”¹⁰.

Para el primitivo, el mito viene a tener un valor equivalente al que posee la revelación para el cristiano: constituye un punto de referencia para codificar la creencia y se establece como orden ético de conducta individual. Cuando los mitos se relacionan o generan un cierto ritual religioso entonces es cuando se produce la conexión estrecha entre mito y religión, siendo éste el caso que nos compete.

LOS CAPITELES HISTORIADOS DE LA CATEDRAL DE LUGO

Este conjunto de capiteles se realizan durante la segunda mitad del siglo XVIII y se localizan en la zona oeste del triforio de la Catedral (figura 1). Esta reforma fue ideada por Julián Sánchez Bort en marzo de 1769, pero su remate no se llevó a cabo hasta la década de los 80 del siglo XVIII, pasando por esta construcción maestros como José de Elejalde, Alberto Ricoy, Ventura Rodríguez o Miguel Ferro Caaveiro¹¹, maestro de la Catedral de Santiago de Compostela que se encargó de finalizar los trabajos.

Comenzamos identificando cada uno de los capiteles, paso previo a formular una hipótesis, o valoración, sobre la información que nos están arrojando. Iniciamos el proceso por la primera hilera de capiteles situados en el triforio, anexos a la fachada del siglo XVIII, compuesto este conjunto por un total de seis, distribuidos de izquierda a derecha.

10 Antiguo Testamento, Génesis 1, 26.

11 Para una mayor profundización en el conocimiento de esta etapa constructiva de la Catedral de Lugo recomendamos consultar las tesis doctorales de Pérez Rodríguez (2011) y Calles Lombao (2021).

Capitel de las sirenas

En este capitel aparecen dos personajes representados, su cuerpo es humano y sus extremidades terminan en colas de sirena entrelazadas con escamas de pez. Una de sus manos se une en el centro de la escena y la otra mano abraza su propia cola. Los personajes son de distintos géneros, uno femenino y otro masculino. El personaje femenino presenta la extremidad como cuerpo de mujer con el pecho desnudo y el cabello largo, su sección inferior es una cola de pez, mostrando de forma nítida el extremo de la cola, hecho que en la figura masculina está deteriorado. Identificamos esta figura como Anfitrite, diosa del mar, una de las Nereidas, madre de todos los animales marinos, así como del dios Tritón y las Ninfas. A Anfitrite se le atribuye el poder de calmar los vientos y los mares, siendo la personificación de la feminidad, del agua y de la Tierra.

El elemento agua, es considerado el principio de todas las cosas. En la ciencia moderna se considera que la vida se originó del agua. La sirena desde la antigüedad es considerada como una mujer tentadora, debido a sus cánticos hipnóticos. Simboliza la lujuria, uno de los pecados capitales por los peligros que encarna la sexualidad, la falsedad, el engaño o la inconstancia. Podríamos hacer una comparativa con la religión cristiana e identificarla con la Eva del Antiguo Testamento.



Figura 2. Capitel del siglo XVIII con iconografía de sirenas. Fotografía de la autora.

El personaje masculino de este capitel tiene el cabello rizado y barba, el pecho está descubierto y su extremidad inferior es la cola de un pez. Lo identificamos con Tritón, dios mensajero de las profundidades marinas, hijo de Poseidón y Anfitrite¹². Su atributo especial es una caracola, la cual tocaba como una trompeta para calmar o elevar las olas del mar. Lo podemos relacionar con nuestro Adán, tentado por Eva para comer el fruto prohibido¹³. Se considera que las sirenas cautivan a los humanos con su tentador cántico.

En conclusión, podemos decir que nos anuncia la conducción de los hombres hacia el mal. Consideramos que es un reflejo claro de la representación de Adán y Eva.

Capitel del Basilisco

Representa un animal fantástico mítico mitad ave, con cabeza de gallo, cuerpo de serpiente, cubierto de escamas, con alas y patas. En la mitología se le consideraba un ser terrible, muy venenoso y mortífero. Se dice que su veneno era tan potente que las plantas caían abrasadas al tocarlas con su aliento, las hierbas se agostaban y los peñascos se rompían. Según los autores grecolatinos también se le atribuía el poder de matar únicamente con la mirada, lo que lo hacía sumamente peligroso. Su significado maléfico es citado en algunos pasajes de la Biblia. Se afirma que los basiliscos son los encargados de transportar las almas de los condenados al infierno para el juicio final.

En el caso del Cristianismo el basilisco sería identificado con el pecado mortal de la lujuria, el demonio que engañó a Adán y Eva.

Al estar situados uno frente a otro consideramos estos dos capiteles como una pareja. El primer relato significaría la avaricia y la envidia del ser humano, por poseer todo aquello que no puede tener.

Capitel de los monos

Aparecen cuatro animales identificados como monos sentados, referencia a uno de los siete pecados capitales: la lujuria, usura e incluso parodiando al ser humano, como fuera de sí. El simio es la representación del maligno a su imagen y semejanza, imita la creación de Dios, quien crea al hombre con esta misma idea. Representa el instinto básico, todas las vanidades humanas, la avaricia, la codicia o la lujuria.

12 P. ANGELI BERNARDINI, *Mujeres y diosas en el Mediterráneo antiguo*. Bolonia. Società editrice il Mulino, 2022.

13 "Cuando la mujer vio que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir discernimiento, tomó de su fruto y comió; luego se lo dio a su marido, que estaba con ella, y él también comió" (Génesis 3, 6).



Figura 3. Capitel del siglo XVIII con iconografía de un basilisco. Fotografía de la autora.



Figura 4. Capitel del siglo XVIII con iconografía de monos. Fotografía de la autora.

Reseñamos que aparece mención de ellos en la Biblia, por ejemplo: “Porque el rey tenía en el mar una flota mercante, junto con la flota de Jirám, y una vez cada tres años las naves llegaban cargadas de oro, plata, marfil, monos y pavos reales”¹⁴, texto extraído del *Antiguo Testamento*, dentro de sus *Libros históricos*, relacionando esto con lo exótico, la ostentosisdad, la abundancia o la riqueza.

Capitel del Ave Fénix

Aparece representando una pareja de aves que se dan la espalda, con la cabeza emplumada y cuerpo con gran detalle de plumas. Lo identificamos como el Ave Fénix, recordando que el origen del mito nos cuenta que cuando envejece se auto inmola en una pira encendida por el sol, y tres días más tarde renace de las cenizas, comenzando un nuevo ciclo.

La *Biblia* nos habla del Edén, debajo del árbol del bien y del mal, donde floreció un arbusto de rosas. Allí, junto a la primera rosa, nació un pájaro, de bello plumaje y un canto incomparable, cuyos principios le convirtieron en el único ser que no quiso probar las frutas del árbol. Cuando Adán y Eva fueron expulsados del Paraíso cayó sobre el nido una chispa de la espada de fuego de un querubín y el pájaro ardió al instante. Pero de las propias llamas surgió una nueva ave. En el *Nuevo Testamento* se le relaciona con Jesucristo, el cual también resucitó al tercer día.



Figura 5. Capitel del siglo XVIII con iconografía de Ave Fénix. Fotografía de la autora.

14 Antiguo Testamento. Libros históricos. Reyes 10, 22; Crónicas 9, 21.

Es un ser que recuerda la inmortalidad del alma, el renacer del espíritu, la existencia de la consciencia, uniendo entre si la oscuridad del inconsciente con la claridad de la razón. El ciclo sin fin de la vida. En conclusión, el triunfo de la vida sobre la muerte, la esperanza, la motivación y la dignidad, la castidad como la contraposición a la lujuria, como ya analizamos en el anterior capitel.

Consideramos nuevamente que estos dos capiteles nos están hablando de las virtudes y los pecados del ser humano; por un lado, la caridad y por otro la lujuria, presentes ambos en cada uno de nosotros, dependiendo de nuestras decisiones.

Capitel del dios Dionisio y los sátiros

En este capitel aparecen representadas tres caras humanas masculinas, flanqueadas por racimos de uvas. El personaje central aparece con rasgos grotescos: bigote, barba de chivo y cuernos de carnero. Podríamos identificarlo como el dios romano Baco, que era el dios de la alegría, el vino y el desenfreno, como así mismo de todo lo relacionado con la humedad y los placeres.

Los otros dos personajes son de género masculino, hipotéticamente sátiros pertenecientes a su corte, mostrando nuevamente rasgos grotescos con narices grandes y cuernos, siendo flanqueados en los laterales por la uva, fruto esencial en estas bacanales y cortejos, relacionados con el antes mencionado dios Baco.



Figura 6. Capitel del siglo XVIII con iconografía de Dionisio. Fotografía de la autora.

El vino es un símbolo presente e importante en las bacanales. Es un mero conductor de un placer efímero que se produce con el exceso de beberlo, provocando en el ser humano la pérdida de voluntad. La búsqueda a través de la embriaguez de alcanzar una inmortalidad que no existe, un despertar del sueño de la muerte para alcanzar la felicidad suprema. La inexistencia de una nada, la búsqueda de salir de la realidad presente, conducida por la gula.

Capitel de la cabra y la Manticora (Quimera)

En este capitel aparecen cabezas de machos cabríos, flanqueados por animales de difícil interpretación que nos recuerdan a leones rampantes. Las cabezas de cabras aparecen representadas en los vértices del capitel con barba de chivo bastante pronunciada. La cabra siente predilección por grandes alturas, esto simboliza la ambición espiritual. Este animal tiene infinidad de simbologías relacionadas con cosas positivas, como la sabiduría, la curiosidad, el valor, el atrevimiento, la robustez, el equilibrio, la independencia, la toma de distancia, la vitalidad, la virilidad o el sacrificio. Esta criatura noble también nos pide que usemos otros métodos para encontrar el perdón, la curación, animándonos a modificar nuestro comportamiento en lugar de continuar en el camino de las acciones erróneas. Como contrapartida, lo negativo de la representación del macho cabrío se relaciona con lo lascivo, la lujuria y la sexualidad desenfrenada. Representa la perversión del impulso vital, la corrupción del instinto sexual, aludiendo también al engaño, el error y la avaricia.



Figura 7. Capitel del siglo XVIII con iconografía de manticoras. Fotografía de la autora.

En cuanto a los animales que flanquean a las cabezas de cabra, las cuales muerden alguno de ellos su oreja, podríamos identificarlos con la Mantícora de los bestiarios románicos, así como la moderna representación de una Quimera¹⁵. Un monstruo con cara semi humana, con hocico, orejas grandes y melena, con cuerpo de león y cola de escorpión. La historia le atribuía que corría más rápido que vuela un pájaro, silba como una serpiente y se alimenta de carne humana. Vivía en las profundidades de la tierra, convirtiéndose en el atributo del profeta Jeremías¹⁶, que fue arrojado a un estercolero. Era un animal fabuloso, que asolaba poblaciones enteras, atacando y devorando los rebaños de los campesinos, causando el pánico entre los pobladores. Denomina por si mismo a distintos aspectos de las actividades humanas.

En conclusión, este capitel nos narra que los sueños quiméricos son aquellos que se consideran difíciles de lograr o de cumplir, aludiendo a que intentar no caer en la tentación es difícil, pero con lucha se puede conseguir.

CAPITELES EN LA 2ª HILADA DE LA TRIBUNA

Capitel del dios Eolo

Era el dios de los vientos, tenía el poder de desatarlos según su voluntad. Por un lado controlaba los vientos de tempestad, que son los relacionados con lo celestial, los cuales estaban libres. Pero por otro lado manejaba los tifones, que eran considerados vientos malvados identificados como las arpías en el Románico, los guardaba en sus establos atados con cadenas.

Fue el primero en revindicar su derecho a reinar sobre la tierra, de ahí que fuera tan respetado. Comparándolo con el Cristianismo nos está hablando de Dios Padre, frente a él el holocausto, el sacrificio de su hijo, por favorecer a la humanidad.

En cuanto a las virtudes humanas nos habla de la valentía del alma y la templanza. Aquí expongo muchos ejemplos que aparecen en la Biblia en relación al uso del viento, por Dios padre.

Éxodo 10:19 (DHH94PC) Entonces el Señor cambió el rumbo del viento, y lo convirtió en un fuerte viento del oeste que se llevó las langostas y las echó en el Mar Rojo. No quedó en todo Egipto una sola langosta.

Éxodo 10.13 (DHH94PC) Moisés extendió su brazo sobre Egipto, y el señor hizo venir un viento del este que sopló sobre el país todo el día y toda la noche. Al día siguiente, el viento del este había traído las langostas.

15 En la Biblia se menciona la palabra quimera de la siguiente manera: "Una quimera es la gente de humilde cuna, y una mentira la gente de alta alcurnia: si se les pusiera juntos en la balanza, pesarían menos que un soplo" (Salmos 62, 9-12).

16 URQUIZA RUÍZ, T.: *Simbología iconográfica de los santos*. Burgos. Revista Sembrar, 2012, p. 53.

Capitel con cabeza de toro

Este capitel representa la cabeza de un toro. Es el animal más venerado a lo largo de la historia en todo el planeta, relacionándolo con la fertilidad, la fuerza y el poder del soberano. El toro está relacionado con el holocausto, los sacrificios que hacían los hebreos en el *Antiguo Testamento*, del mismo modo fue usado este animal también por muchos pueblos paganos. Simboliza la fecundidad, siendo considerado como el jefe de la manada.



Figura 8. Capitel del siglo XVIII con iconografía del dios Eolo. Fotografía de la autora.



Figura 9. Capitel del siglo XVIII con iconografía de un toro. Fotografía de la autora.

Haciendo una comparativa con el Cristianismo diríamos que fue Jesucristo, quien vino para realizar un solo sacrificio que valiera más que todos los holocaustos de la historia. Así pues, el toro se convierte en símbolo de Cristo, por su dimensión de víctima en el sacrificio. Jesús fue el líder del Cristianismo, de su Iglesia, “procreando” multitud de hijos, los cuales guió hacia la Salvación.

Capitel de la fama

En este capitel se representa una figura humana asexual, no podríamos decir si femenina o masculina, con el cabello largo, que nos recuerda a la figura de un ángel. Las alas son similares a las de un águila y sus manos sujetan dos trompetas que coloca en sus oídos. Las trompetas que porta se componen de un tubo delgado, similar a una flauta rematada en campana, parecida a las trompetas comunes.

La interpretación que podemos hacer es que personifica la fama como valor personal relacionado con dos pecados capitales: la soberbia y avaricia. En cuanto a las trompetas proponemos que una se encarga de proclamar la verdad y la otra la mentira. En la *Biblia* localizamos algunas menciones a estos instrumentos musicales: por ejemplo, en el *Evangelio de San Mateo* se dice que Jesús dijo a sus oyentes que no “tocarán Trompeta”¹⁷ para llamar la atención a sus propios actos de caridad, como hacían los hipócritas. “Cuando, pues des limosna, no hagas tocar trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser alabados por los hombres; de cierto os digo que ya tiene su recompensa”¹⁸. Consideramos que Jesús usa esta expresión para explicar que no hay que hacer ostentación de la misericordia.

También se puede localizar una descripción sobre la forma de estas trompetas, en las *Antigüedades Judías*, libro III, capítulo XII, sección VI, en la cual Josef describe el tipo de trompeta que hizo Moisés, muy similar a ésta. Consideramos que la mejor comprensión de su significado es el contraste entre la humildad o sumisión, con el deseo de alabanza. El deseo de fama en la modernidad aparece en *Gálatas*¹⁹ y en *Filipenses*²⁰. Así lo entiende Evagrio del Ponto cuando afirma:

serán inútiles el ayuno, la vigilia o la oración, porque es la aprobación pública la que excita el celo. No pongas en venta tus fatigas a cambio de la fama, ni renuncies a la gloria futura por ser aclamado. En efecto, la gloria humana habita en la tierra y en la tierra se extingue su fama, mientras que la gloria de las virtudes permanece para siempre.

17 Nuevo Testamento, Mateo 6, 2.

18 Nuevo Testamento, Mateo 6. 2.

19 Nuevo Testamento, Epístolas de San Pablo, Gálatas 5, 26.

20 Nuevo Testamento, Epístolas de San Pablo, Filipenses 2, 3.



Figura 10. Capitel del siglo XVIII con iconografía de un ángel. Fotografía de la autora.



Figura 11. Capitel del siglo XVIII con iconografía de Medusa. Fotografía de la autora.

Capitel con cabeza de Medusa

En esta pieza se muestra la cara de una mujer con cabello compuesto por serpientes, la cual identificamos con la propia gorgona Medusa. Podríamos decir que era un monstruo femenino que convertía en piedra a todos aquellos que la miraban fijamente a los ojos²¹. Muy poderosa ya que tenía la capacidad de matar y redimir. En lugar de cabellos tenía serpientes venenosas que rodeaban su cara.

Los escultores y pintores utilizaban la cabeza de Medusa como un símbolo apotropaico para protegerse de los espíritus malvados. Consideramos que nos habla de otro pecado capital: la Ira, relacionado con la cólera ante la dificultad de la vida y las contrariedades.

Capitel del pelícano

En el se representa un ave con sus alas desplegadas, con el pico picando su pecho. El pelícano es el animal cristológico por antonomasia. Está presente en el arte desde el mundo paleocristiano hasta nuestros días, siendo representado picando su pecho o lomo para dar alimento a sus crías, como Cristo derramó su sangre para la salvación de la humanidad.

21 PELAYO LÓPEZ, F.: *La mirada de Medusa*. Madrid. CSIC, 2015.

Tiene similitud con la naturaleza del alma humana, ya que las aves pueden volar y ascender. El pájaro simboliza el anhelo del espíritu por alejarse de lo terrenal, de lo proteico, en busca de valores más altos, en definitiva... el propio cielo. El pelícano es símbolo de la generosidad, paciencia, lealtad y el amor de los humanos. Este ave es la contraposición a la avaricia (fama), así como la propia ira.



Figura 12. Capitel del siglo XVIII con iconografía de un pelícano. Fotografía de la autora.

Capitel de Cerbero

En él se representa un perro con tres cabezas de enorme tamaño. Es Cerbero, cuya misión era guardar las puertas de Hades, dios del “infierno” en la mitología griega. En los textos antiguos se dice que saludaba con su rabo en forma de serpiente a los recién llegados y que atacaba ferozmente a cualquiera que intentaba huir. Históricamente se le relaciona con el purgatorio.



Figura 13. Capitel del siglo XVIII con iconografía de Cerbero. Fotografía de la autora.

CONCLUSIÓN

El estudio pormenorizado del programa iconográfico de los capiteles del triforio de la Catedral de Lugo presenta una riqueza desbordante. Consideramos que es un ejemplo único dentro de las Basílicas del norte de España, suponiendo pues esta investigación un nuevo peldaño hacia el conocimiento del uso de la mitología clásica en el Cristianismo.

Como hemos podido apreciar en cada una de estas representaciones lo que nos está narrando continuamente es que los seres humanos somos débiles, y continuamente la vida nos pone pruebas, somos tentados y pasamos por cada una de estas fases. Dichas tentaciones podemos caer en ellas y perdernos, o continuar el camino que nos lleva a la vida eterna.

¿Cuál es el motivo para situarlos en un lugar tan elevado, justo cerca de la cubierta? Quizás debido a que la reforma que se hace en este periodo intenta interpretar o reinterpretar lo que es el clasicismo más antiguo, de hecho hay varios documentos que hacen alusión a la búsqueda de este clasicismo y la mitología es una de las interpretaciones más usadas en estos periodos. La cercanía a la cubierta es porque está más cerca del cielo, ya que tampoco tiene la función de evangelizar como en otros periodos de la historia, sino tan sólo recordar por las fases que los seres humanos pasamos antes de llegar al fin de los días, al reposo eterno. Podríamos decir que es un recordatorio, o un aviso, de qué no debemos hacer o hacia donde tenemos que conducir nuestra Alma para la salvación.

La cuidada ubicación de la iconografía de los capiteles consideramos que es imprescindible para entender el mensaje que se quiso plasmar en esa segunda mitad del siglo XVIII. Figuras clave como Medusa, Cerbero o las Sirenas son fácilmente identificables en un programa iconográfico que es admirado en nuestros días por los miles de visitantes que acceden a dicho triforio, siendo pues necesario un estudio del mismo, facilitando respuestas a las cuestiones que estos capiteles nos transmiten.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGELI BERNARDINI, P.: *Mujeres y diosas en el Mediterráneo antiguo*. Bolonia. Società editrice il Mulino, 2022.
- BERNÁRDEZ, C. L.: *Bestiario en pedra: animais fabulosos na arte medieval galega*. Vigo. Editorial Nigra Trea, 2004.
- BARBERO RICHARD, M.: *Iconografía animal: la representación animal en los libros europeos de Historia Natural de los siglos XVI y XVII*. Cuenca. Universidad de Castilla la Mancha, 1999.

- CALLES LOMBAO, M. G.: *Promotores y artistas en la Santa Iglesia Catedral Basílica de Lugo durante los siglos XVII y XVIII*. Tesis doctoral. Universidad de Santiago de Compostela, 2021.
- CHARBONNEAU-LASSAY, L.: *El bestiario de Cristo: el simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*. Palma de Mallorca. José J. de Olañeta, 2016.
- CHAMOSO LAMAS, M.: *La catedral de Lugo*. Madrid. Editorial Everest, 1983.
- GARCÍA-ALCAÑIZ YUSTE, J.: *Arquitectura del neoclásico en Galicia*. La Coruña. Editorial Conde de Fenosa, Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1988.
- GARMA RAMÍREZ, D.: *Iconografía y simbolismo románico*. Madrid. Arteguías, 2020.
- KAPPLER, C.: *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Madrid. Editorial Akal, 1986.
- MARTÍNEZ DE LAGOS FERNÁNDEZ, E.: "La lucha de centauros y sirenas en los templos navarros". *Cuadernos de arte e iconografía*, N° 11 (1993), pp. 160-172.
- PEINADO GÓMEZ, N.: *La basílica lucense*. Lugo. Gráficas Gerardo Castro, 1989.
- PELAYO LÓPEZ, F.: *La mirada de Medusa*. Madrid. CSIC, 2015.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, F.: *El arquitecto D. Miguel Ferro Caaveyro*. Tesis doctoral. Universidade de Santiago de Compostela, 2011.
- REAU, L.: *Iconografía del arte cristiano*. Barcelona. Ediciones del Serbal, 1996.
- REVILLA, F.: *Diccionario de iconografía y simbología*. Madrid. Editorial Cátedra, 1995.
- TERVARENT, G.: *Atributos y símbolos en el arte profano. Diccionario de un lenguaje perdido*. 2002.
- ÚRQUIZA RUÍZ, T.: *Simbología iconográfica de los santos*. Burgos. Revista Sembrar, 2012.
- VÁZQUEZ SACO, F.: *La catedral de Lugo*. Santiago de Compostela. Bibliófilos Gallegos, 1953.
- VILABOA VÁZQUEZ, N.: "Estudio estilístico de los capiteles medievales de la Catedral de Lugo". *Boletín del Museo Provincial de Lugo*, N° 1 (1983), pp. 75-104.
- YZQUIERDO PERRÍN, R.: *Las catedrales de Galicia*. León. Edilesa, 2005.

TRES “NOVOS” PERGAMIÑOS DE AFONSO VII REFERIDOS A GALIZA¹

MIGUEL GARCÍA-FERNÁNDEZ²

Instituto de Estudos Galegos Padre Sarmiento (CSIC-Xunta de Galicia)
Universidade de Santiago de Compostela
miguel.garcia-fernandez@iegps.csic.es

RICARDO PICHEL³

Universidad de Alcalá
Instituto da Lingua Galega (ILGA)
Universidade de Santiago de Compostela
ricardo.pichel@uah.es

¹ Este traballo foi realizado no marco dos proxectos de investigación: “HERES: patrimonio textual panibérico. Recuperación y memoria” (CM/2018-T1/HUM-10230 e CM/2022-5A/HUM-24226), dirixido por Ricardo Pichel (Universidad de Alcalá), *La reginalidad ibérica desde/bacia la Europa atlántica: economías territoriales, escenarios curiales y geografías relacionales* (ss. XII-XV) (PID2022-141727NB-C22), dirixido por Diana Pelaz Flores (Universidade de Santiago de Compostela), e *Patrimonio textual na Galicia medieval. Prosa documental e literaria* (2021-CP037), cuxo investigador principal é Eduardo Miguel Moscoso Mato (Instituto da Lingua Galega-Universidade de Santiago de Compostela).

² Correo-e: miguelgarciafernandez88@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-6257-4654>.

³ Correo-e: ricardo.pichel@uah.es; <https://orcid.org/0000-0001-9933-0293>.

TRES “NUEVOS” PERGAMINOS DE ALFONSO VII REFERIDOS A GALICIA

RESUMEN: El estudio del reino medieval de Galicia, así como de la comunicación política y de las relaciones que se establecieron entre este y sus reyes, necesita apoyarse en fuentes documentales, cuya recuperación y edición obliga a visitar diferentes fondos archivísticos. Con el objetivo de contribuir al conocimiento de la relación entre el rey y su reino durante el reinado de Alfonso VII, este trabajo ofrece la edición de tres pergaminos de este monarca conservados en cuatro archivos diferentes: Museo do Pobo Galego, Arquivo de San Paio de Antealtares, Arquivo Histórico Universitario de Santiago y Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Se quiere contribuir de esta manera a ampliar la colección documental de este monarca referente a las instituciones y gentes de la Galicia medieval.

PALABRAS CLAVE: *Pergaminos. Alfonso VII. Eiré. Ramirás. Porqueira. Reino de Galicia. Siglo XII.*

TRES “NOVOS” PERGAMIÑOS DE AFONSO VII REFERIDOS A GALIZA

RESUMO: O estudo do reino medieval de Galiza, así como da comunicación política e as relacións que se estableceron entre este e os seus reis e raíñas, precisa sustentarse sobre fontes documentais, cuxa recuperación e edición obriga a visitar diferentes fondos arquivísticos. Co obxectivo de contribuír ao coñecemento da relación entre El-Rei e o seu reino durante o reinado de Afonso VII, este traballo ofrece a edición de tres pergamíños deste monarca conservados en catro arquivos diferentes: Museo do Pobo Galego, Arquivo de San Paio de Antealtares, Arquivo Histórico Universitario de Santiago e Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Quere contribuírse así a ampliar a colección documental deste monarca referida ás institucións e xentes da Galiza medieval.

PALABRAS CLAVE: *Pergamiños. Afonso VII. Eiré. Ramirás. Porqueira. Reino de Galiza. Século XII.*

THREE “NEW” DOCUMENTS OF ALFONSO VII REFERRING TO GALICIA

ABSTRACT: The study of the medieval kingdom of Galicia, as well as political communication and the relationships established between this kingdom and its kings and queens, needs to be supported by documentary sources, the recovery and editing of which requires visiting different archival funds. Intending to contribute to the knowledge of the relationship between the King and his kingdom during the reign of Alfonso VII, this work offers the edition of three documents of this monarch preserved in four different archives: Museo do Pobo Galego, Arquivo de San Paio de Antealtares, Arquivo Histórico Universitario de Santiago and Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. It intends to contribute to expanding the documentary collection of this monarch referring to the institutions and people of medieval Galicia.

KEYWORDS: *Parchment. Alfonso VII. Eiré. Ramirás. Porqueira. Kingdom of Galicia. 12th Century.*

A historia medieval de Galiza, á que tantas contribucións se lle teñen feito nas últimas décadas, aínda presenta moitas cuestións por coñecer, ampliar, clarificar ou revisar. Esta afirmación, que pode resultar até certo punto paradoxal, non o é tanto se temos en conta un feito incuestionable: a gran cantidade de fontes documentais que, a pesar das perdas absolutas, dos deterioros e dos numerosos procesos de dispersión experimentados, chegaron até os nosos días, depositadas tanto en mans privadas como en institucións públicas. Neste sentido, os arquivos —sexan da natureza e titularidade que sexan— constitúen valiosos depósitos da historia individual e colectiva das mulleres e homes que nos precederon en tempos máis ou menos pretéritos.

A pesar dos notabilísimos avances realizados no que respecta á edición das fontes documentais da Galiza medieval⁴, favorecida en numerosas ocasións pola alianza entre os investigadores e os responsables dos diferentes arquivos nos que se custodian, aínda existen moitas delas sobre as que botar luz ou que precisan un intenso proceso de revisión, de cara á súa análise non só histórica e paleográfica, senón tamén filolóxica. Este é o labor ao que pretende contribuír o EGPA, é dicir, o *Escritorio Galego-Portugués Antigo*, apostando por unha multiedición en acceso aberto no mundo dixital, mais sen esquecer, en ningún momento, a grande utilidade que segue a ter a edición en papel de cara á transferencia social e intelectual do coñecemento.

No marco da recente revitalización dos estudos (e traballos de divulgación) sobre o reino medieval de Galiza e, tamén, sobre os aspectos relacionados cos modos, tempos, axentes e contidos da comunicación política que se estableceu entre o reino e os seus reis e raíñas, non hai moito tempo que chamamos a atención sobre a necesidade de recuperar iniciativas previas orientadas á edición das coleccións documentais dos diferentes monarcas do reino de Galiza referidas precisamente a este territorio (García-Fernández, Pelaz Flores e Pichel 2020). Así, xunto aos traballos clásicos de catalogación, como o de Manuel-Rubén García Álvarez (1963-1967), por citar un dos exemplos máis expresivos, e, posteriormente de edición, como os dirixidos por Manuel Recuero Astray desde a Universidade da Coruña sobre

⁴ Véxanse algunhas consideracións ao respecto en PÉREZ RODRÍGUEZ 2010: 64-67 ou BOULLÓN 2017.

as “chancelarías galegas” de Urraca I, Afonso VII e Fernando II, agora trátase de completar ese labor, tamén co obxectivo de impulsar unha análise máis completa sobre as relacións entre a monarquía e o reino de Galiza. Este é un dos obxectivos fundamentais do proxecto CORREGAM. *Corpus Rexio e Rexinal da Galicia Medieval*, que, no marco do devandito EGPA, coordinamos os aquí asinantes xunto á Dra. Diana Pelaz Flores, unha das principais especialistas no estudo da rexinalidade ibérica⁵.

Cara a este mesmo horizonte pretendemos avanzar con este traballo, resultado das pesquisas que tivemos a ocasión de realizar en diversos arquivos galegos e de fóra de Galiza, contando en boa medida coa dilixencia e boa disposición dos seus arquiveiros e responsables. Trátase, pois, de poñer en valor o moito que aínda está pendente por editar e mesmo reeditar, incluso cando xa existen traballos previos que agora cómpre completar, ademais de insistir na importancia de revisitar o noso pasado mediante a consulta directa das fontes e, consecuentemente, destacando a importancia das visitas arquivísticas. Nesta ocasión, facémolo prestándolle atención a tres pergamiños de Afonso VII que, en realidade, están depositados en catro arquivos diferentes, xa que un deles chegou a nós fragmentado en dúas partes: o Arquivo de San Paio de Antealtares (ASP), o Arquivo Histórico Universitario de Santiago (AHUS), o Museo do Pobo Galego (MPG) e o Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCHVa). Tratándose da documentación de Afonso VII referida a Galiza, estamos, pois, ante un traballo que procurará contribuír a completar a obra de Manuel Recuero Astray, Marta González Vázquez e Paz Romero Portilla, *Documentos medievales del reino de Galicia. I. Alfonso VII (1116-1157)* (Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998). Nela foron publicados 184 documentos, mais, respecto dos que aquí nos ocupan, só foi recollido nesta obra un dos fragmentos do pergamiño que se conservou roto e en dous arquivos diferentes (Recuero Astray, González Vázquez e Romero Portilla 1998: 127, n.º 122). Trátase do custodiado no Fondo Blanco Cicerón do Arquivo Histórico Universitario de Santiago (n.º 5). Mentres tanto, permanecía inédito o conservado no Fondo de Pergamiños Medievais —concretamente entre os correspondentes ao mosteiro de San Pedro de Ramirás (Ourense)— do Arquivo de San Paio de Antealtares. Neste último caso, o fragmento só fora rexestado por Manuel Lucas Álvarez e Pedro Pablo Lucas Domínguez en *San Pedro de Ramirás. Un monasterio femenino en la Edad Media. Colección diplomática* (Burgos,

5 GARCÍA-FERNÁNDEZ, PELAZ FLORES e PICHEL (coords.) (2022-): *Corpus rexio e rexinal da Galicia medieval*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela. Véxase a web provisional en <<https://corpora.uah.es/egpa/index.php?action=CORREGAM>>. Última consulta: 28/8/2023.

Caixa Galicia, 1988)⁶. Á espera de que saian adiante outros proxectos de edición documental da chancelaría de Afonso VII —aínda que non referidos especificamente a Galiza—, caso do anunciado polo Dr. Miguel Calleja Puerta⁷, este contributo desde o CORREGAM pretende avanzar nun camiño que, como acabamos de referir, aspira a recuperar o conxunto da documentación producida pola monarquía na súa relación coas xentes e institucións do reino medieval de Galiza.

No caso do documento 1, estamos ante un pergamiño conservado no Museo do Pobo Galego (Santiago de Compostela) que contén a carta de couto outorgada por Afonso VII en 1129 ao mosteiro feminino de San Miguel de Eiré, encabezado, segundo consta no documento, pola abadesa Visclavara Ordóñez. Trátase dun mosteiro sito no actual concello de Pantón, en Lugo, cuxas primeiras referencias falan da súa existencia no século X. Porén, a súa realidade documental caracterízase pola súa exigüidade, como xa sinalou moi acertadamente no seu momento Teresa Claudina Moure Pena (2015: 71-72 e ss.⁸). Esta investigadora tamén fai referencia a esta carta de acoutamento de 1129, mais faino a través dunha transmisión indirecta, descoñecendo o pergamiño do Museo do Pobo Galego. En relación aos problemas de autenticidade ou falsificación de documentos rexios medievais relativos aos mosteiros galegos, sobre os que ten advertido Francisco Javier Pérez Rodríguez (2016: 222; 2019) e cuxa realidade deberá ser abordada con maior detemento desde a crítica documental —mais sendo sempre conscientes da importancia que chegaron a ter os falsos á hora de crear ou consolidar finalmente realidades históricas orixinariamente inexistentes—, o devandito investigador sinalou ao respecto da carta de couto de San Miguel de Eiré, á altura do 2019 (II: 1099-1100, nota 1903) e descoñecendo igualmente o documento aquí editado, que

“no se conserva el original, pero sí copias modernas. Según José Manuel González Sánchez, Alfonso VII dona Eiré a la orden de Cister, lo que es imposible en 1129; habla este autor de su fundación en 1129 cuando, en realidad, lo que se concede —supuestamente— es solamente la carta de coto (José Manuel González Sánchez, “Los encomenderos del monasterio

6 Cómpre sinalar que, neste caso, trátase dun rexesto atinado, que vén acompañado da advertencia de estarmos ante un “Orig. mutilado, del que solo se conserva una parte de la mitad derecha”, indicación que non se incluía na edición da parte esquerda en RECUERO ASTRAY, GONZÁLEZ VÁZQUEZ e ROMERO PORTILLA 1998: 127, n.º 122.

7 Sobre o anuncio deste proxecto, véxase a web <<https://imperatorhispaniae.wordpress.com/>>. Última consulta: 28/8/2023.

8 Neste traballo editanse como apéndice 5 documentos rexios (1400-1419) e un foro da abadesa dona Catalina Afonso de 1405, a partir de legaxos conservados no Arquivo Histórico Universitario de Santiago (MOURE PENA 2015: 532-544).

de San Miguel de Eiré”, en *Galicia en la Edad Media. Actas del Coloquio de Santiago de Compostela, La Coruña, Pontevedra, Vigo, Betanzos, 13-17 Julio 1987*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Medievales, 1990, págs. 265-275). La mención a Císter, la ausencia de original o copia alguna a no ser moderna, la inexistencia de noticias sobre su confirmación por algún monarca posterior y la sempiterna sospecha de toda acotación e incluso simple donación “imperial”, a tenor de lo que puede verse en esta obra, me inclinan a pensar de que estamos ante un falso más que añadir a la larga lista de los que fueron atribuidos a don Alfonso”.

Agardamos que a edición deste pergamiño contribúa, pois, a avanzar na crítica documental sobre esta carta de couto que resulta fundamental para coñecer a historia dun mosteiro que, como xa indicamos, non conta cunha abundante colección documental medieval. En todo caso, é algo mellor coñecido o fin desta comunidade como mosteiro bieito feminino no marco da reforma monástica que promoveron e auspiciaron os Reis Católicos durante o seu reinado e que desembocou na incorporación inicial desta institución —reconvertida en priorado— a San Paio de Antealtares, mosteiro que foi refundado como casa feminina en 1499. Tras varias resistencias, que levaron por exemplo a que a última abadesa de Eiré, dona Inés Fernández, fora unha das abadesas que fuxiron unha noite de Antealtares para volver aos seus mosteiros, un acordo con don Diego de Muros (III), quen foi deán de Santiago, bispo de Mondoñedo e administrador do Hospital Real de Compostela, rematou por significar un fin diferente para o patrimonio de Eiré, xa que, tras varias disputas, rematou por ser integrado en 1519 entre os bens do Hospital Real, algo que non aconteceu cos patrimonios (e arquivos) dos restantes mosteiros bieitos femininos, que se integraron en San Paio de Antealtares⁹.

Respecto do documento 2, estamos ante un pergamiño conservado no Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (Pergaminos, carp. 205, n.º 5), cuxa consulta nos foi facilitada polos facultativos do arquivo mentres seguíamos a pista dos numerosos pergamiños galegos que se custodian no seo da colección facticia de Pergamiños da citada institución. Estamos ante un pergamiño que foi localizado e editado por Prudencio Leza Tello e Pilar Pérez Formoso (2013: 194-195, n.º 5), aínda que cómpre ofrecer algunhas revisións na súa edición e datación¹⁰. O seu contido fai referencia á conce-

9 Véxanse con máis detemento as sínteses históricas sobre o mosteiro de MOURE PENA (2015: 71-79, que continúa co seu estudo artístico: 80-109) e PÉREZ RODRÍGUEZ (2019: II, 1099-1102).

10 A partir deste traballo, centrado na historia de Santa María de Porqueira, o documento foi citado na síntese histórica realizada sobre esta mesma institución por PÉREZ RODRÍGUEZ (2019: II, 963-969), onde se mantén a data de 1140 que, cunha lectura directa do documento no arquivo —pois, polo momento, non hai imaxes dispoñibles del

sión, por parte de Afonso VII, da vila e couto de Castelaus (na freguesía de Parada de Outeiro, concello Vilar de Santos) a favor de Ordoño, prior de San Vitor, e dos seus cóengos. Realmente non é o único pergamiño de Afonso VII referido a Galiza que se conserva nesta colección. É o caso, por exemplo, de dous pergamiños outorgados por este monarca a favor do mosteiro de Santa María de Oia, editados por Mauricio Herrero Jiménez (2004: 47-50, docs. 10-11). Un deles, a doazón do mosteiro de San Mamede de Lourenzo ao de Oia, acoutando os seus termos —outorgado por Afonso VII, xunto á súa muller a raíña dona Berenguela, o 17 de abril de 1139— resulta de grande interese ao existir diferenzas entre a versión contida no pergamiño do arquivo da Real Chancillería de Valladolid (ARCHVa, Pergaminos, carp. 92, n.º 2) e outro realizado co mesmo negocio xurídico mais conservado no Archivo Histórico Nacional (AHN Clero Regular-Secular, carp. 1794, n.º 4; ed. Recuero Astray *et al.*, 1998: 82-83, doc. 82). Á espera de novas descubertas entre a documentación que viaxou desde Galiza á Real Chancillería de Valladolid, cómpre exemplificar con este documento as posibilidades que aínda existen para ampliar nese fondo a colección documental galega de Afonso VII, doutros monarcas e doutras institucións do vello reino. Iso si, sempre coas necesarias precaucións ante o posible envío de documentos interpolados ou falsos, no marco, precisamente, dos procesos xudiciais que se desenvolveron ante a xustiza rexia, especialmente ao longo dos Séculos Modernos, mais que moitas veces implicaron poñer en circulación numerosos documentos medievais como o aquí editado.

Finalmente, o documento 3 pon de manifesto a necesidade de prestar atención a diferentes arquivos co obxectivo de recuperar a totalidade do noso patrimonio documental e a importancia de poñer en relación uns documentos con outros, pois, se ben os dous fragmentos nos que se conservou este pergamiño foron referidos por diferentes investigadores nos seus traballos correspondentes, até o momento non se procedera á súa análise conxunta, que é a que permitiu comprobar que estamos ante dúas partes dun mesmo instrumento documental, pertencente orixinariamente ao arquivo medieval do mosteiro bieito feminino de San Pedro de Ramirás (Ourense), no que moi posiblemente se integraría, procedente de mans privadas, xa durante a Plena Idade Media¹¹. En todo caso, a conservación actual das dúas

en PARES. *Portal de Archivos Españoles*—, debe ser corrixida a 1141. O pergamiño conservouse entre a documentación xerada por un preito entre o mosteiro de Santa María de Porqueira e o Marqués de Sarria no século XVI (ARCHVa, Pleitos civiles, Zarandona y Balboa (F), Caja 957.1.).

11 Sobre esta institución, máis alá da súa xa referida colección documental publicada por LUCAS ÁLVAREZ e LUCAS DOMÍNGUEZ (1988), poden consultarse dúas sínteses sobre o seu devir histórico en MOURE PENA (2015: 366-374) e PÉREZ RODRÍGUEZ (2019: II, 1127-1129).

partes deste pergamiño en fondos diferentes, un no Arquivo de San Paio de Antealtares (Pergamiños, Ramirás, Caixa 8, Mazo D, n.º 18) e o outro no Arquivo Histórico Universitario de Santiago (Colección Blanco Cicerón, Carp. 137, n.º 5), explícase polo devir histórico da comunidade monástica ramirá e a súa documentación. Por unha parte, o pergamiño —posiblemente íntegro— pasaría do arquivo monástico de Ramirás ao de Antealtares con motivo do proceso de Reforma monástica que se realizou a finais da Idade Media e que derivou na integración dos bens de Ramirás no patrimonio de San Paio. Daquela, a documentación xustificativa dos dereitos de propiedade sobre eses bens tamén se trasladaría, xunto coa comunidade de relixiosas, ao cenobio compostelán, onde se rexistra a súa presenza durante a Idade Moderna e onde permanece na actualidade na súa maior parte. De feito, máis alá dos deterioros e perdas, hoxe en día o fondo de pergamiños medievais de San Pedro de Ramirás é o máis extenso dos conservados polas bieitas de Antealtares, seguido do de San Salvador de Sobrado de Trives (Ourense). Mais, como sucede con este último mosteiro¹², xunto ao máis de medio milleiro de pergamiños de Ramirás conservados no ASPA, outros instrumentos desta institución remataron en diferentes arquivos, como o Archivo Histórico Nacional —onde se conservan máis de tres ducias—, o Arquivo Histórico Universitario de Santiago —con case ducia e media de documentos, non todos eles editados na colección diplomática elaborada por Lucas Álvarez e Lucas Domínguez (1988), a pesar de referir a consulta deste fondo—, o Arquivo da Fundación Penzol —con outros catro do século XIII¹³— ou o Arquivo Histórico Provincial de Ourense —con 3 pergamiños de entre 1249 e 1465—. Máis alá do interese de editar os documentos que aínda permanecen inéditos e da reedición da totalidade atendendo a criterios histórico-filolóxicos, grazas ao exame directo destes pergamiños é posible concluír que todos ou, cando menos, boa parte dos conservados no AHN, o AHUS e o AFP estiveron durante os Séculos Modernos no Arquivo de San Paio de Antealtares. Así se deduce do feito de que presentan anotacións desta época que comparten co resto de pergamiños aínda hoxe conservados no ASPA. Parece, pois, que só no período contemporáneo, e con motivo das desamortizacións e da activación dos movementos que puxeron nas mans de diversos eruditos numerosos pergamiños medievais e outros materiais históricos, sería cando documentos coma este de Ramirás pasarían a engrosar coleccións como a de

12 GARCÍA-FERNÁNDEZ 2023 e GARCÍA-FERNÁNDEZ / PICHEL 2023.

13 O máis antigo, correspondente ao ano 1219 (AFP, PLA-04/010), é un pergamiño orixinal que foi editado por LUCAS ÁLVAREZ e LUCAS DOMÍNGUEZ (1988: 188, doc. 9) non a partir deste documento senón dunha copia simple do século XIX. O mesmo sucede con outro de 1238 (AFP, PLA-04/021, ed. LUCAS ÁLVAREZ e LUCAS DOMÍNGUEZ 1988: 202, doc. 24). Porén, os outros dous (AFP, PLA-04/040 e 0044) forman parte dos pergamiños da institución que aínda permanecen inéditos.

Ricardo Blanco Cicerón. Convén ter en conta, ademais, que unha parte deste fondo rematou no Archivo Histórico Universitario de Santiago, mais outra tamén no xa referido Museo do Pobo Galego. En todo caso, non sabemos en que momento exacto o pergamiño de Ramirás se fragmentou en dous, mais si que, tras saír do mosteiro unha parte, quedou pendente a súa edición íntegra que hoxe permite recuperar a práctica totalidade do seu contido. Este responde á doazón que fixo Afonso VII, xunto coa súa irmá dona Sancha e os seus fillos Sancho e Fernando, a favor de Xoán de Tolosa, o seu “militi” e “meo maiorini domus per manum comitis Poncii”, consistente na transmisión do casal de Vilanova, sito en Santa Marta de Ramirás (na actual freguesía de Mosteiro, no concello ourensán de Ramirás). Esta transmisión patrimonial xustifícaa no seu agradecemento polos seus bos servizos. É interesante destacar que, apenas uns meses antes, morrera a raíña dona Berenguela, de aí a súa ausencia documental, aínda que non por iso deixa de ter protagonismo a outra gran figura feminina da corte do Emperador, a infanta dona Sancha, e na data indicase que se trata de “tercio mense post obitum imperatricis”. É un exemplo máis da importancia das mulleres (e da súa memoria) no seo da monarquía, así como das políticas que esta proxecta cara aos seus reinos, institucións e xentes.

En definitiva, neste traballo ofrecemos un pequeno contributo para avanzarmos na recuperación das fontes do reino medieval de Galiza —nas que, por certo, tamén se comproba, e non é cuestión de pouca importancia, a presenza e co-participación das mulleres da familia real—, co obxectivo de reivindicar a importancia do traballo de arquivo e da edición documental.

EDICIÓN DOCUMENTAL

Ofrecemos a continuación a presentación crítica do documento, de acordo cos criterios editoriais fixados pola Rede internacional CHARTA¹⁴ para a edición de documentos antigos hispánicos, adaptados ás particularidades escrito-lingüísticas dos textos latinos e galego-portugueses medievais contempladas no *Escritorio Galego-Portugués Antigo*¹⁵.

14 <https://corpora.uah.es/charta/>. Última consulta: 31/8/2023.

15 Neste repositorio dixital (<https://corpora.uah.es/egpa>; última consulta: 31/08/2023) pódese consultar tanto a transcripción paleográfica como a edición (presentación crítica) dos textos, neste caso os docs. EGPAdoc-0157 (CORREGAM-0016), EGPAdoc-0158 (CORREGAM-0018) e EGPAdoc-0159 (CORREGAM-0017). Indicamos entre parénteses rectas a reconstrución editorial daquelas secuencias deturpadas polo estragamento do soporte.

Doc. 1

1129, xuño, 21

Afonso VII, xunto coa raíña Berenguela, outorga carta de acoutamento a favor da abadesa Visclavara Ordóñez e a comunidade de San Miguel de Eiré.

MPG, Arquivo Ricardo Blanco Cicerón, P5-03, n.º 4¹⁶. Pergamiño. Latín. Bo estado de conservación. Ed. dixital: CORREGAM-0016 (EGPAdoc-0157).

Quoniam ea que a regibus sunt data atque concessa siue cautata ne obliuioni sint tradita litteris sunt annotata. Iccirco ego Adefonsus, Dei gratia Hispanie imperator, una cum coniuge |² mea regina domna Berengaria, facio cartam cautacionis uobis abbatisse Uisclauare Ordóniz et omni uestre congregacioni tam presenti quam future, cauto uobis |³ monasterium Sancti Michaelis de Agerei per suos terminos nominatos, uidelicet per illam aquam de Riazoo et inde per illam fontem de Armentar Minore, de inde per illo Oteiro |⁴ Sancti Martini et inde per fontem de Auolini, quomodo discurrit illa aqua de Aguenza et tirat in Riuo Sicco et inde per stratam de Sagadi et inde per illas Boragas, et per illam aquam de Raniola |⁵ per Lamas de Audi, quomodo ferit in illa aqua de Fontanelo et intrat in Ferreirola et ferit in Riazoo. Sic cauto uobis in remissionem peccatorum meorum et sacco inde omnem regalem calumniam |⁶ quantum ad regale ius pertinet, ut habeatis et possideatis uos et uestri et uestre successores in perpetuum. Si uero aliquis tam de mea parte quam de extranea hoc meum factum frangere |⁷ temptauerit, quisquis fuerit sit excommunicatus et cum Iuda traditore in inferno damnatus, et insuper exsoluat ad partem regis centum libras auri, et quod inuaserit in duplo |⁸ componat supradicto monasterio et uoci sue.

Facta carta era MCLXVII et quot XI kalendas iulii. |⁹ Ego Adefonsus, Hispanie imperator, quod fieri mandauí proprio robore, confirmo (*signo*).

(*col. a*) |¹⁰ Comes Rudericus Vélaz confirmat. |¹¹ Comes Gómez confirmat. |¹² Vermudus Pétriz confirmat. |¹³ Pelagius Eriç, notarius regis, scripsit et confirmauit.

(*col. b*) |¹⁰ Petrus, Lucensis episcopus, confirmat. |¹¹ Petrus, Ouetensis episcopus, confirmat. |¹² Rudericus Uermúdiz, maiordomus regis, confirmat. |¹³ Petrus Estéfaniz, cancellarius regis, confirmat.

(*col. c*) |¹⁰ Menendus Núniz confirmat. |¹¹ Sancius Núniz confirmat. |¹² Rudericus Suáriz confirmat. |¹³ Fernandus Petriç confirmat.

(*col. d*) Muninus testis. Martinus testis. Pelagius testis.

¹⁶ Dispoñible a súa consulta en liña en: <https://arquivomuseodopobo.oaistore.es/opac/ficha.php?informatico=00003160PI&codopac=OPEXT&idpag=1004738490&presenta=mercurio>. Última consulta: 31/8/2023.



Museo do Pobo Galego (Santiago de Compostela), Archivo Ricardo Blanco Cicerón, P5-03, n.º 4

Doc. 2

1141, agosto

Afonso VII entrega e acouta a vila de Castelaus a favor de Ordoño, prior de San Vitor, e dos seus cóengos.

ARCHVa, Pergaminos, carp. 208, n.º 5. Pergamiño. Latín. Bo estado de conservación. Ed. LEZA TELLO e PÉREZ FORMOSO 2013: 194-195, n.º 5¹⁷. Ed. dixital: CORREGAM-0018 (EGPadoc-0159).

In Dei nomine [amen]. Ego Adefonsus, Dei gratia Hispanie imperator, pro remedio anime mee et parentum |² meorum, fatio cartam commutationis tibi Ordonio, priori Sancti Victoris, et canonicis ibidem Deo regulariter |³ servientibus tam presentibus quam futuris, commuto ecclesiam predictam et do uobis villam que dicitur Castellanos, que est super |⁴ Porquera et iacet inter Salar et Limiam, cum toto quod ad illam pertinet. Et do uobis terminum usque ad riuum de Lubanes et |⁵ per castrum de Porquera et per riuum Sancti Georgii, quomodo

17 Diverxencias con respecto á edición de LEZA TELLO e PÉREZ FORMOSO (2013): l. 1 Hispanie] Hispaniae | ls. 3, 5 e 7 commuto] convento | ls. 4 e 5 Porquera (ms. porkera)] Porchera | l. 6 et deinde per Lobanes] secuencia omitida nesta edición | l. 7 nos] hos | l. 9 regi terre] regie tres; Leburero] Lebureiro | l. 10 VIII^a] VIII^a; roborau] roboravii | l. 11 (col. a) in archiepiscopum] archiepiscopus | l. 14 Andreas] Adreas.

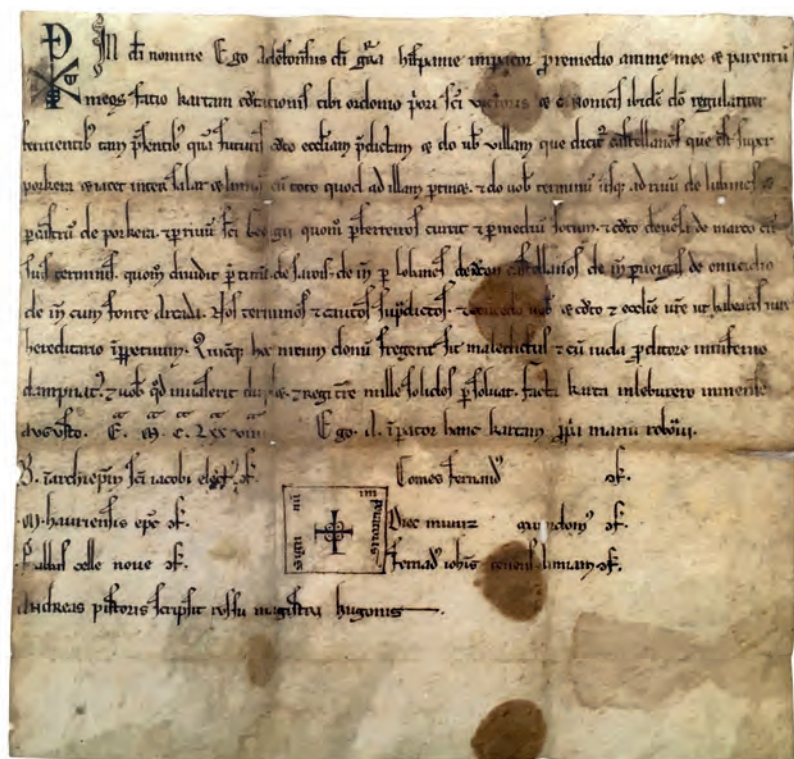
per Ferreiros currit et per medium sotum. Et commuto deuesa de Marco cum |⁶ suis terminis, quomodo diuidit per terminis de Sarois et deinde per Lobanes, deinde con Castellanos, deinde per Veigas de Omicidio, |⁷ deinde cum Fonte Arcada, nos terminos et cautos supradictos. Et concedo uobis et commuto et ecclesie uestre ut habeatis iure |⁸ hereditario in perpetuum. Quicumque hoc meum donum fregerit, sit maledictus et cum Iuda proditore in inferno |⁹ dampnatus, et uobis quod inuaserit duplet et regi terre mille solidos persoluat.

Facta carta in Leburero in mense |¹⁰ augusto, era MCLXXVIII^a. Ego Adefonsus imperator hanc cartam propria manu roborauit (*signo*: Signum imperatoris).

(*col. a*) |¹¹ Berengarius, in archiepiscopum Sancti Iacobi electus, confirmat. |¹² Martinus, Auriensis episcopus, confirmat. |¹³ Petrus, abbas Cellenoue, confirmat.

(*col. b*) |¹¹ Comes Fernandus confirmat. |¹² Diec Muniz, maiordomus, confirmat. |¹³ Fernadus Iohannis, tenens Limiam, confirmat.

(*col. c*) |¹⁴ Andreas Pistoris scripsit iussu magistri Hugonis.



Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pergaminos, carp. 208, n.º 5

Doc. 3

1149, abril, 14

Afonso VII doa a Xoán de Tolosa, “militi meo” e “meo maiorini domus”, o casal de Vilanova, situado en “Sancta Martha de Remiranos”, como agradecemento polos servizos prestados.

AHUS, Colección Blanco Cicerón, carp. 137, n.º 5 / ASPA, Pergamiños, Ramirás, caixa 8, mazo D, n.º 18. Pergamiño. Latín. Regular estado de conservación. Ed. parcial: RECUERO ASTRAY, GONZÁLEZ VÁZQUEZ e ROMERO PORTILLA 1988: 127, doc. 122¹⁸ (fragmento AHUS). Ed. dixital: CORREGAM-0017 (EGPAdoc-0158).

Rex. LUCAS ÁLVAREZ e LUCAS DOMÍNGUEZ 1988: 183, doc. 4.

In nomine Domini amen. Sit presentibus et futuris hominibus manifestum quia ego Adefonsus, imperator Hispanie, una cum germana mea Sancia, infanta, et filiis meis Sancio et Fernando, uobis militi meo |² Johanni de Tolosa, et meo maiori domus per manum comitis Poncii, propter seruicium bonum et gratum quod fecisti[s] mihi multotiens et facitis cotidie, illum casale de Uilla Noua qui est in Sancta Martha de Remira |³nos, cum omni hereditate que ad ipsum casalem infra uilla et extra pertinet iure hereditario, dono et semper habendum [uos] et filiis uestris et omni uestre generationi concedo. Dono inquam uobis predictum casalem cum illis |⁴ omnibus pertinentiis quas iure regio habet in terris, in exitibus et egressibus, in montibus, in pratis et pascuis, in aquis et arboribus, et in omnibus a[ll]iis rebus suis infra uillam siue extra existentibus; possidebitis uos et omnis uestra |⁵ posteritas que uos debeat heredare ipsum casalem cum omni sua hereditate amodo in perpetuum libere et quiete, sine omni grauamine, et facia[nt] inde quicquid uolueritis absque mea et omnium meorum heredum prohibitione. Si quis |⁶ uero in posterum de meo uel alieno genere huic meo facto contrarius uenerit et illud diruperit, sit maledictus a Deo et in in infern[o cum Iuda] proditore dampnatus nisi digne emendauerit, et persoluat regie parti mille |⁷ morabotinos et hereditatem eius domno duplatam restituat.

|⁸ Facta carta Cemore XVIIIº kalendas maii, era I CLXXXVII, tercio mense post obitum imperatricis. Prenominato imperatore imperan[te in] Toletu,

18 Diverxencias con respecto á edición de RECUERO ASTRAY, GONZÁLEZ VÁZQUEZ e ROMERO PORTILLA (1988): l. 1 germana] Germania (nesta liña non se indica que falta un fragmento do pergamiño e únese co inicio da liña seguinte sen solución de continuidade) | l. 2 maiori domus] maiorino domno; propter] perpetim; seruicium] seruicii fecisti[s] fecit; mihi multotiens et] non se ofrece lectura desta secuencia | l. 3 e 5 cum omni] cuius omnis | l. 4 pertinentiis] pertintus; terris] (...) | l. 5 posteritas] posterras; ipsum casalem] ipsis casales; perpetuum] perpetuis; quiete, sine omni grauamine, et facia[nt]] non se ofrece lectura desta secuencia | l. 6 posterum] posterii | l. 7 morabotinos] morabetinos; eius] eis; hereditatem] hereditate; duplatam] duplata | l. 8 tercio] (...); Prenominato] (...) | l. 9 cartam] carta.

Legione, Saragocia, Nagera, Castella, Galecia, Baecia, Almaria. |⁹ Ego Adelfonsus imperator hanc cartam quam iussi fieri confirmo et manu mea roboro (*signo*).

(*col. a*) |¹⁰ Sancia infanta, soror imperatoris, confirmat. |¹¹ Sancius et Fernandus, filii imperatoris, confirmat. |¹² Bernardus, Cemorensis episcopus, confirmat. |¹³ Berengarius, Salamantinus, episcopus, confirmat. |¹⁴ Martinus, Auriensis episcopus, confirmat.

(*col. b*) |¹⁰ Comes Poncius, maiordomus imperatoris, confirmat. |¹¹ Comes Fernandus de Galecia confirmat. |¹² Comes Osorius confirmat. |¹³ Fernandus Iohannis de Galecia confirmat. |¹⁴ Pelagius Curuus confirmat. |¹⁵ Arias Caluus, dominus Limie, confirmat.

(*col. c*) |¹⁰ [Munius] Pédrez, alfériz imperatoris, confirmat. |¹¹ [Poncius] de Minerua confirmat. |¹² [Gu]ter Fernández confirmat.

(*col. d*) |¹⁰ Lop Lópiz de Carrione confirmat. |¹¹ Didacus Munioz, maiorinus Carrionis, confirmat. |¹² Velo Gutiérrez confirmat.

(*col. e*) |¹³ Giraldus scripsit scriptor impertoris per manum magistri Hugonis, cancellarii.



Arquivo Histórico Universitario de Santiago, Colección Blanco Cicerón, carp. 137, n.º 5 (fragmento da esquerda) / Arquivo de San Paio de Antealtares (Santiago de Compostela), Pergamiños, Ramirás, caixa 8, mazo D, n.º 18 (fragmento da dereita)

BIBLIOGRAFÍA

- BOULLÓN, Ana (2017): “A edición de textos en Galicia (da Idade Media aos Séculos Escuros”, *LaborHistórico*, 3/1, pp. 76-92.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Manuel-Rubén (1963-1967): “Catálogo de documentos reales de la Alta Edad Media referentes a Galicia (714-1109)”, *Compostellanum* 8/2 (1963), pp. 85-159; 8/4 (1963), pp. 213-274; 9/4 (1964), pp. 277-315; 10/2 (1965), pp. 87-156; 11/2 (1966), pp. 49-132; 12/1 (1967), pp. 255-268 e 581-636.
- GARCÍA-FERNÁNDEZ, Miguel (2023): “La documentación medieval de San Salvador de Sobrado de Trives: estado de la cuestión y propuestas de futuro”, en Rubén Filipe Teixeira da Conceição *et al.* (eds.), *E faziam fundamentos*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 29-54.
- GARCÍA-FERNÁNDEZ, Miguel, PELAZ FLORES, Diana e Ricardo PICHEL (2020): “Galicia e El-Rei ou como reinar desde a distancia: comunicación política arredor de dous novos privilexios rodados de Xoán II”, *Madrygal. Revista de Estudos Gallegos*, 23, pp. 139-180.
- GARCÍA-FERNÁNDEZ, Miguel e Ricardo PICHEL (2023): “A documentación de San Salvador de Sobrado de Trives máis alá do ASPA: achega para unha nova edición da súa colección documental”, en Miguel García-Fernández e Ricardo Pichel (eds.), *Desde San Paio de Antealtares. Historia, patrimonio e vida monástica. Estudos dedicados a sor Mercedes, arquivista de San Paio, e á Comunidade de Antealtares*. Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, Alvarellos Editora, pp. 89-121.
- HERRERO JIMÉNEZ, Mauricio (2004): “Documentos de la colección de Pergaminos del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (934-1300)”, en *El Reino de León en la Edad Media. IX*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, pp. 9-240.
- LEZO TELLO, Pruedencio e Pilar PÉREZ FORMOSO (2013): “Apuntas para la historia del monasterio de Santa María La Real de Porqueira”, *Diversarum rerum*, 8, pp. 159-213.
- LUCAS ÁLVAREZ, Manuel e Pedro Pablo LUCAS DOMÍNGUEZ (1988), *San Pedro de Ramirás. Un monasterio femenino en la Edad Media. Colección diplomática*. Burgos, Caixa Galicia.
- MOURE PENA, Teresa Claudina (2015): *Los monasterios benedictinos femeninos en Galicia en la Baja edad Media: arquitectura y escultura monumental*. Tese de doutoramento inédita. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, Francisco Javier (2010): “Historia medieval de Galicia: un balance historiográfico (1988-2008)”, *Minus*, 18, pp. 59-146.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, Francisco Javier (2016): “Monjes, poder y política en la Edad Media (siglos XII-XV)”, en José Miguel Andrade Cernadas (coord.), *El protagonismo monástico a través de la Historia*. Vol. I. A Coruña: Hércules de Hediciones pp. 197-239.
- PÉREZ RODRÍGUEZ, Francisco Javier (2019): *Los monasterios del Reino de Galicia entre 1075 y 1540: De la reforma gregoriana a la observante*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2 vols.
- RECUERO ASTRAY, Manuel, GONZÁLEZ VÁZQUEZ, Marta e Paz ROMERO PORTILLA (1998): *Documento medievales del reino de Galicia. I. Alfonso VII (1116-1157)*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 945-964
ISSN: 0213-4357

EL TEATRO RELIGIOSO DE TIRSO DE
MOLINA, EN EL MARCO ANTROPOLÓGICO
DE LA LITERATURA DEL BARROCO

ÁNGEL GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

*Sociedade Interuniversitaria de Filosofía.
Universidade de Santiago de Compostela
angel.gonzalez@usc.es*

A D. SEGUNDO PÉREZ LÓPEZ, UNIÉNDOME
CORDIALMENTE A SU MEREcido HOMENAJE

EL TEATRO RELIGIOSO DE TIRSO DE MOLINA, EN EL MARCO ANTROPOLÓGICO DE LA LITERATURA DEL BARROCO

RESUMEN: En el teatro religioso de Tirso de Molina alcanza amplia resonancia la doctrina del Concilio de Trento, que también formula Cervantes, al poner en boca de don Quijote que la fe salva pero que “la fe sin obras inútil es y ociosa”. De la necesaria conjunción de la fe y las obras, en el *Condenado por Desconfiado*, fallaría la firmeza de la fe, mientras que en el *Burlador de Sevilla* fallarían clamorosamente los comportamientos, llevado don Juan por su hedónica instalación en el presente y en la mundanidad, expresada en aquello en que de continuo se reitera: “largo me lo fiáis”.

PALABRAS CLAVE: *Antropología teológica. Barroco. Hacer para ser. Fe. Justificación. Burlador. Desconfiado. Mito de Don Juan.*

O TEATRO RELIXIOSO DE TIRSO DE MOLINA, NO MARCO ANTROPOLÓXICO DA LITERATURA DO BARROCO

RESUMO: No teatro relixioso de Tirso de Molina acada ampla resonancia a doutrina do Concílio de Trento que tamén formula Cervantes ó poñer en boca de don Quixote que a fe salva, pero que “a fe sen obras inútil é e ociosa”. Da necesaria conxunción da fe e mais as obras, no *Condenado por Desconfiado* falla a firmeza da fe, mentres que no *Burlador de Sevilla* fallarían evidentemente os comportamentos, levado don Xoan pola súa hedonista instalación no presente e na mundanidade, expresada naquilo en que decotío se reitera: “Para longo mo fiades”.

PALABRAS CLAVE: *Antropoloxía teolóxica. Barroco. “Facer para ser”. Fe. Xustificación. Burlador. Desconfiado. Mito de Don Xoán.*

THE RELIGIOUS THEATER OF TIRSO DE MOLINA, IN THE ANTHROPOLOGICAL CONTEXT OF THE BAROQUE LITERATURE

ABSTRACT: In the religious theater of Tirso de Molina, the doctrine of the Council of Trent, which Cervantes also formulates, reaches wide resonance, when he puts in the mouth of Don Quixote that faith saves but that “faith without works is useless and idle”. From the necessary conjunction of faith and works, in *The condemned for Distrustful*, the firmness of faith would fail, while in *The trickster of Seville* the behaviours would fail clamorously, carried don Juan by his hedonic installation in the present and in worldliness, expressed in what is continually reiterated: “long me you trust”.

KEYWORDS: *Theological anthropology. Baroque. Doing to be. Faith. Justification. Trickster. Distrustful. Myth of Don Juan.*

En la literatura del Barroco se perfila un marco antropológico en el que la existencia es concebida como un movimiento de progresión, de avance y desarrollo personal. Este desarrollo, fundado en el hacer de cada uno, no solo contribuye a contrarrestar el declive natural de la vida biológica, sino que, en sentido contrario a este declive, puede ir acercando al ser humano a un progresivo nivel de plenitud o perfección.

Hay autores en los que, como en el caso de Baltasar Gracián, esta plenitud, trabajosa y meritoriamente lograda a lo largo de la vida, es de sentido puramente mundano: conduce a la fama, a la gloria y a la inmortalidad en la memoria agradecida de las gentes.

En el caso del caballero Don Quijote esta gloria, resultado de “inmortales” hazañas, siéndolo desde luego ante el sentir admirado de las gentes y el canto de los poetas, ha de ser igualmente “eterna en las regiones etéreas y celestes”. Por lo que, “oh Sancho, nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana que profesamos”.

Hay, en fin, autores, como es el caso de Tirso de Molina, para quienes, en concordancia con el mensaje cristiano, la plenitud buscada ha de ser sobre todo de sentido sobrenatural y ultraterreno, conseguida, sí, por obra de los buenos comportamientos, como se subraya en el Barroco, siempre y cuando se produzcan en el marco salvador de la gracia santificante; la *fe* y las *obras*; la *gracia* y el uso adecuado de la *libertad* personal, tal como se recalcaba en los cánones del Concilio de Trento.

También Santa Teresa se movía en este plano. Con la particularidad, sin embargo, de que su “camino de perfección”, más que propiamente en la línea del crecimiento, concebido como enriquecimiento personal o la plenitud perfectiva de una personalidad progresivamente más rica y más realizada, se produce, por el contrario, en la línea del desprendimiento, de la “de-sustanciación”, diríamos, de una singular deconstrucción del yo personal, que, a través de la humildad y del desasimiento de todo, incluso de sí misma, llega a que la persona se anule y “muera”, en aquel sentido ya presente en San Pablo, cuando exclamaba: “No soy yo quien vive; es Cristo quién vive en mí”.

Ya en el prerrenacimiento, en Jorge Manrique, hay un certero planteamiento de la cuestión existencial, tal como, luego, la verán los autores del Barroco. En sus *Coplas a la muerte de su padre* organiza el poeta su disertación sobre el sentido de la vida en torno a dos metáforas, referidas ambas a la vida humana, pero en acepciones opuestas la una a la otra. La metáfora *río*, de origen presocrático, tiene por referente la vida en cuanto vida biológica, en perenne e inexorable declinación hacia la muerte: “Nuestras vidas son los ríos/ que van a dar en la mar, /que es el morir”¹. En contrapuesto sentido, la metáfora *camino* expresa el ascenso realizador y perfectivo: “Este mundo es el camino/ para el otro que es morada sin pesar, / mas cumple tener buen tino/ para andar esta jornada/ sin error”². Estamos ahora ante la vida en sentido moral y religioso: un proceso de realización perfectiva que conduce a la gloria, la gloria humana y, sobre todo, a la gloria sobrenatural y eterna, conseguida ésta por la fe cristiana en la misericordia divina, necesariamente acompañada por el obrar meritorio: “El vivir que es perdurable/ no se gana con estados/ mundanales/ ni con vida deleitable.../mas los buenos religiosos/gáñanla con oraciones/ y con lloros, / los caballeros famosos, /con trabajos y aflicciones/ contra moros”³.

Baltasar Gracián se sitúa, como apuntábamos, en la perspectiva puramente mundana, pero, al final del recorrido existencial, y en función de lo que cada uno hace en él, se ofrecen dos posibles términos. Por un lado, la *Isla de la Inmortalidad*, si hubo trabajo meritorio y acierto en la realización del camino. La isla de la inmortalidad, en efecto, “está rodeada por las aguas denegridas, en las que desembocan los sudores de los héroes, la sangre de los mártires y la tinta de los grandes escritores”⁴. De lo contrario, espera al caminante la *Cueva de la Nada*, en la que van a parar los muchísimos que en el transcurso de sus vidas no se aplicaron a la tarea de un obrar meritorio: “—Mira cuantos van entrando en ella”, observa Andrenio. “—Pues no hallarás persona dentro”, contesta Critilo. “—¿Qué se hace? —Lo que hicieron. —¿En qué paran? —En lo que obraron: fueron nada, obraron nada y así vienen a parar en nada”⁵.

Uno de los más firmes defensores de la virtualidad ennoblecedora de las buenas obras es el caballero Don Quijote. Cuando alguien, por ejemplo, pone en duda la nobleza de la “princesa” doña Dulcinea del Toboso, el caballero replica sin vacilación: “que Dulcinea es hija de sus obras y que las virtudes adoban la sangre”⁶. De forma parecida se pronuncia, por ejemplo, el soldado

1 MANRIQUE, J. *Coplas a la muerte de su padre*, copla III, vs. 25-27.

2 Ibidem, copla V, vs. 49-54.

3 Ibidem, copla XXXVI, vs. 421-432.

4 GRACIÁN, B., *El Criticón*, 3ª parte, crisis XII.

5 Ibidem, 3ª parte, crisis VIII.

6 *Quijote*, I, IIII.

Vicente de la Rosa, orgulloso siempre y lucido en su porte y en sus comportamientos, a pesar de la manifiesta humildad de sus orígenes: “decía que su padre era su brazo; su linaje, sus obras” El carácter realizador y perfeccionador de las obras propias lo expresaba bien el caballero en conversación con su escudero: “*Sábetete, Sancho, que no es un hombre más que otro si no hace más que otro*”⁷. El hacer es el camino del llegar a ser.

Y, de hecho, el Alonso Quijano, que de forma recalcitrante asoma siempre por detrás de Don Quijote, se revela profundamente convencido de que, a pesar de solo ser un “pobre hidalgo rural”, como de continuo le recuerda su sobrina, sin duda llegará a verdadero caballero andante, a través de sus obras, es decir, de los hechos azañosos, a imitación de los grandes de la caballería andante. Esta, la de practicar las obras del caballero andante para llegar a serlo verdaderamente puede considerarse la línea central del relato cervantino.

Teniendo todo esto en cuenta, se comprende bien que, como auténtico católico, el caballero asuma plenamente la doctrina del concilio de Trento en favor, precisamente, de las buenas obras, imprescindibles al lado de la fe, para la justificación y la salvación eterna. Así se expresa ante Sancho: “el agradecimiento que solo consiste en el deseo es cosa muerta, como muerta es la fe sin obras”⁸. La afirmación del caballero, en relación con la fe, es la reproducción, casi literal, de una de las conclusiones del concilio de Trento: “La fe sin obras es muerta y ociosa”⁹.

En esta línea de reivindicación de las obras como elemento fundamental en el proceso de la realización perfectiva del ser humano (*obrar para llegar a ser*) está también Tirso de Molina, aunque con las peculiaridades que en sus posiciones introduce la doctrina al respecto de la Iglesia Católica, en el sentido, sobre todo, de que no hay proceso de realización perfectiva de la persona, en sentido integral, que no vaya incluido dentro del proceso de la justificación o salvación en Cristo. Y, por consiguiente, la fe firme en la infinita misericordia divina, objetivada en la Redención y transmitida a cada ser humano en la gracia santificante, se constituye en factor fundamental e imprescindible para que ese desarrollo perfectivo se realice de forma auténtica y concluya en la salvación eterna.

Pero todo esto bien sentado, en la realización de ese proceso personal es igualmente imprescindible la cooperación del obrar humano: el concurso de las buenas obras. A través de ellas la fe cobra realización plena, afectando, así, a la integridad de la persona, y yendo, por ello, más allá de lo que, sin

7 Ibidem, I, L.

8 Ibidem, II, XXXII.

9 Concilio de Trento, *Decreto sobre la justificación*, c. 7.

que ella afectase al obrar, quedaría en simple reconocimiento y afirmación cognitiva.

La conjunción de la fe y las obras o, si se quiere, de la gracia santificante y el uso que el ser humano hace de su libertad de acción, es decir, la de una fe que impulsa, dirige y sostiene la línea de la acción, y la de un obrar personal que vivifica y fortalece en cada uno la fe comunitaria, constituyen la gran alegación que el concilio de Trento formula contra la doctrina luterana de la justificación por solo la fe: “Si alguno dijere que el impío se justifica por la sola fe, de modo que entienda no se requiere nada más con que coopere a conseguir la gracia de la justificación y que por parte alguna es necesario que se prepare y disponga por el movimiento de su voluntad, sea anatema”¹⁰ El concilio de Trento que, como vemos, sintoniza en mucho con la antropología del Barroco, en defensa de la dimensión perfeccionadora que corresponde al obrar de cada uno, no deja de apoyarse tampoco en la doctrina tradicional de la Iglesia, expuesta ya, por ejemplo, en la epístola de Santiago el Mayor: *videtis quoniam ex opéribus justificatur homo, et non ex fide tantum*¹¹.

Esta doctrina, así expresada en las conclusiones del Concilio Tridentino, “la fe con las obras concordantes con ella”, inspirará en lo fundamental la acción de la contrarreforma, tanto en lo que respecta a los estudios teológicos, como, y sobre todo, a la acción pastoral fundada en ellos. Se trata de una teología y una acción pastoral que serán de aplicación en frentes tan distintos entre sí como pueden ser las aulas universitarias, los púlpitos de las iglesias, la acción parroquial en general y la catequética e, incluso, en casos como, desde luego, el de Tirso de Molina, en la misma producción literaria y en la representación teatral¹².

La fe y las obras, la Gracia y el hacer personal de cada uno, en la imprescindible necesidad de que comparezcan y operen de forma conjunta en el proceso de la salvación, ese es el tema concreto (especulación teológica y directrices de acción pastoral) que opera en el teatro religioso de Tirso de Molina. Todo ello dentro del propósito de servir a la contrarreforma, según

10 Ibidem, *Cánones sobre la justificación*, can. 9.

11 Santiago el Mayor, *Epístola*, cap. II, 24.

12 Coincidiendo en gran parte con el desarrollo de estas formas de acción, que son fundamentalmente de carácter pastoral, se desarrolla también en los claustros universitarios la famosa controversia teórica llamada *de auxiliis*, sobre la forma en que pueden resultar compatibles la acción previsor y providente de la gracia divina y la libertad humana. En esa famosa controversia no vamos a entrar aquí y ahora. Nos llevaría lejos en el campo de la filosofía y de la teología y además, aun en contra de la opinión de buena parte de la crítica tirsiana, no nos parece que haya en Fray Gabriel Téllez el propósito de hacer que esa controversia se refleje de forma directa y significativa en sus dramas. Otra cosa es que no quepa, por parte del lector o del espectador especializado, una lectura o una hermenéutica que destaque en esas obras indicios de un posicionamiento doctrinal de escuela o referido a alguno de los bandos contendientes en la famosa controversia.

las directrices de Trento, y de forma que además se adecúa en gran medida al *hacer para ser*, que, como hemos visto, fija las líneas maestras de la antropología del Barroco. La fe plena en la infinita misericordia de Dios y el buen obrar que esa fe ha de inspirar, y a través del cual ella se mantiene y aviva en la persona, son los dos grandes polos temáticos en el teatro religioso de Tirso.

En el caso de *El burlador de Sevilla* aborda Tirso la problemática que enunciamos, desde el punto de vista de las obras, es decir, en lo que respecta a las consecuencias nefastas para su salvación que se derivan de las actitudes y del comportamiento de Don Juan, en un sentido radicalmente opuesto a lo que serían las exigencias de la fe.

El Cristianismo es una religión a la que es esencial la orientación de futuro y, en ese sentido, la plena subordinación a él del presente. Concretamente, la felicidad de un futuro ultraterreno aparece fuertemente condicionada al sacrificio y la contención en el obrar dentro del presente. Pero don Juan Tenorio rehúye sistemáticamente toda orientación al futuro (“largo me lo fiaís”, dice machaconamente cuando alguien apunta en ese sentido) Por el contrario, él está excluyentemente anclado en el presente, el presente al que se apela en el *carpe diem*: un presente al que se le difuminan límites, no condicionado por un futuro de pena o de gloria, y en el que ningún desafuero pueda, así, resultar reputado como inconveniente. El presente y el futuro, la temporalidad y la eternidad, los dos planos que, justamente, en Cristo, el Dios-hombre, se funden en insuperable armonía, y que el buen cristiano trata de imitar, en el Burlador se dan en desconexión operativa total. Por ello la fe, que es la que de suyo conecta al ser humano con la realidad sobrenatural, deja de operar, se debilita y muere. Don Juan, el Burlador, se condena por haber fallado largamente en él la línea de un obrar que se compagine con la fe.

Por el contrario, en Paulo, *El condenado por desconfiado*, así como en Dión, en *El gran desengaño*, falla de forma dramática la fe en la misericordia divina, a la que ninguno de los dos apela, convencidos ambos de la plena virtualidad justificadora de solo sus buenas obras, o, en su caso, incapaces de confiar, desde su propio rigorismo justiciero, en que pueda el Dios infinito ser infinito también en su voluntad de perdón.

En principio, bien pagados ambos de sí mismos y ensoberbecidos en virtud de lo que los dos consideran el nivel elevado de sus comportamientos, no se sienten en la necesidad de abrirse a la divina misericordia y apelan más bien a lo que creen que, en justicia, les es debido: “No quiero que en este paso,”/según su misericordia/me juzgue Dios/porque aguardo/que por rigor de justicia/ me dé el cielo que han ganado/mis virtudes y paciencia¹³.

13 Tirso de Molina, *El mayor desengaño*, acto 3º, vers. 2967-2972.

El mismo rigorismo justiciero con que los personajes reclaman lo que sus obras *han ganado* ha de llevar a Paulo, más adelante, a la desconfianza: a la imposibilidad de concebir que el Dios justo y poderoso pueda, sin embargo, ser igualmente misericordioso hasta el extremo y hasta el extremo proclive al perdón. La misma exacerbación del sentido conmutativo de la justicia que les lleva a rechazar por improcedente la vía de la misericordia, llevará luego a Paulo a considerar de todo punto improbable que Dios, actuando fuera de toda “racionalidad” justiciera, pueda responder con un dispendio de misericordia a la maldad profunda de los comportamientos a que el personaje acabará entregándose.

El trágico final de los protagonistas de Tirso, tanto en el *Condenado*, como en Don Juan, el *Burlador*, forma parte esencial de una gran operación escénica destinada a suscitar el desengaño: a que el espectador afectado se redima del cautiverio de su engaño y entre en el recto camino de la justificación, en sentido cristiano, como bien se ejemplifica en lo que concretamente acontece con el personaje Bruno, de la obra *El gran desengaño*, definitivamente convertido, a la vista, precisamente, del impactante final desgraciado del eclesiástico Dión, condenado a pesar de una ejemplar vida virtuosa.

No es ahora ocasión de entrar en el análisis de las relaciones entre este desengaño, diríamos barroco, y los efectos de la *Kátharsis* aristotélica, pero es fácil advertir que las dos situaciones, por procedimientos no exageradamente distintos, implican el propósito de suscitar en el espectador, fuertemente sacudido por el trágico final de los protagonistas, una mejora en sus actitudes y comportamientos que les pueda evitar tan horroroso final.

Esta acción de sentido pastoral es algo, en fin, que se pone al servicio de la misión redentora que Cristo encomienda a su Iglesia y con la que tan estrechamente se vincula el carisma mercedario (el carisma de redención de cautivos) en la Orden en que profesa Fray Gabriel Téllez. Es preciso tener en cuenta que en la histórica redención de cautivos el verdadero motor que impulsó a Pedro Nolasco y a sus religiosos era realmente la preocupación por liberar al cristiano cautivo del gravísimo riesgo para su fe y para sus comportamientos morales que la situación de cautiverio implicaba, con el consiguiente peligro de condenación eterna de sus almas. Por eso acontece también que cuando por razones históricas la lacra de la cautividad se extingue, no por ello deja de tener pleno sentido la orden mercedaria, que mantiene su carisma cumpliendo la misión redentora de cautivos, de otro tipo de cautivos, en los varios frentes en que la Iglesia de Cristo actúa, en cumplimiento de su trascendental misión de redención.

PAULO Y EL “PECADO CONTRA EL ESPÍRITU”

Paulo, en *El Condenado por Desconfiado*, y Dion, en *El Mayor Desengaño*, son seres que, vistos desde fuera, a través de solo la línea de sus comportamientos, se hacen merecidamente e santidad: ...” París/ a voces santo le llama,/ y divulgando la fama/que por las calles oís/desde el plebeyo hasta el noble/a su tûmulo se allega/y como a santo le ruega”¹⁴. Paulo, por su parte, entregado a dura penitencia, tras largos años de vida de anacoreta, proclama desde su soledad y ante el mismo Dios: “treinta años tengo, señor mío, y los diez he gastado en el desierto”¹⁵. Lo cual le lleva a la complacida evidencia de que: “un camino sigo tan bueno...”¹⁶.

A la hora de ordenar y disponer sus comportamientos, en lo que ambos interpretan como el camino de la virtud, actúan convencidos de la rentabilidad de su proceder con vistas a alcanzar los objetivos que ambos se proponen. Sus sacrificios no son un dispendio gratuito, o de generosidad o puro amor. Ellos los hacen en la seguridad de que son una inversión, a la que ha de corresponder, por exigencia del estricto equilibrio de la justicia conmutativa, la eterna recompensa. En la equivalencia entre lo que se pone y lo que se ha de recibir está el equilibrio, *do ut des*. Es lo que de hecho ellos consideran una exigencia de la racionalidad conmutativa. Lo veíamos antes: “aguardo/ que por rigor de justicia/me dé el cielo que han ganado/mis virtudes y paciencia”¹⁷.

Paulo, en parecido sentido, profundamente defraudado en sus “justas” expectativas cuando, tras engaño del demonio, intuye que está irremisiblemente predestinado a la condenación, expresa así su desconcierto: “¡Gran Señor! ¡Señor Eterno!/ ¿Por qué me habéis castigado, / con castigo tan inmenso?/Diez años y más, Señor, ha que vivo en el desierto, /comiendo yerbas amargas, /salobres aguas bebiendo, /solo porque Vos, Señor,/juez piadoso, sabio, recto, perdonarais mis pecados./¡Cuán diferente lo veo!”¹⁸.

El esfuerzo en la virtud, aun a nivel heroico, no puede conducir por sí mismo al nivel de perfección que pueda justificar ante Dios. Y es que entre lo que puedan ser los merecimientos vinculados al solo obrar humano y el bien infinito de la salvación no hay proporción o equidad posible, y el avance de un plano al otro no puede ser, por consiguiente, cuestión de justicia, sino de infinita misericordia. Pero apelar a la misericordia divina, a algo que, en el fondo, ambos consideran que podría darse o no darse (hasta ese punto

14 *El Gran Desengaño*, I, vs. 2744-2752.

15 *Ibidem*, I, vs. 195-196.

16 *Ibidem*, I, vs. 191-192.

17 Tirso de Molina, *El mayor desengaño*, acto 3º, vs. 2967-2972.

18 *Ibidem*, vs. 930-940.

se desconfía), no entra en los planes de ninguno de los dos personajes, más cómodos en las “seguridades” de la justicia que en la incerteza de quien todo lo fía a la “aventura” de una misericordia, que, desde luego, consideran innecesaria, e improbable o, en todo caso, insegura e incierta. Por el contrario, poniendo más y más de lo propio, más de un obrar mejor, hasta el nivel de la heroicidad, cueste lo que cueste, han de forzar a que, por natural exigencia de equidad conmutativa, un Dios sumamente justo tenga que corresponder de forma adecuada. Esta actitud, que les lleva a apostar únicamente por lo que pueda proceder de la propia “industria”, diríamos, y del propio esfuerzo, acompañada de un blasfemo desafío a la justicia divina, es obra de la soberbia, y así lo consideran los que, desde la propia escena, analizan la situación.

Cuando, en efecto, consta ya que el “virtuoso” Dión ha tenido que comparecer ante el tribunal divino y que además ha salido de allí condenado, uno de los presentes sobre tablas, haciéndose cargo de la perplejidad de todos, exclama: “¿Dión se condenó, cielos,/el caritativo, el santo/el recogido, el virtuoso,/el humilde, el cuerdo, el casto?/¡Qué diferentes son,/Dios eterno y soberano,/vuestro divinos secretos/de los nuestros, siempre falsos!”¹⁹. Y a ello responde otro de los presentes: “Yo pienso que la soberbia,/ que al Querub ha derribado/ y engaña a la hipocresía,/a Dión ha condenado”²⁰. A estas mismas actitudes y a este mismo errado esquema doctrinal responde, con más detallado desarrollo, el discurrir escénico de *El Condenado por Desconfiado*.

Una de las más significativas novedades que Tirso introduce en el caso de Paulo, con respecto a la historia de Dión, es lo relativo a la predestinación. El asunto afecta, más aun que a la dimensión temática de la obra, a la argumental. El anacoreta, en efecto, tiene, al comienzo, temor; luego, sospecha, y acaba, al final (tras el engaño del diablo), convencido de estar predestinado a la condenación eterna. Esto va a suscitar en él una actitud de rebeldía frente a un Dios, visto, no precisamente como padre misericordioso, sino como juez extremadamente severo, rayando en la injusticia. Es lo que va a acrecentar en él la desconfianza que acabará perdiéndolo.

Ambos parten de una inicial presunción de que sus méritos han de llevarles al paraíso. Es un convencimiento que, en el caso de Dión, se mantiene hasta la muerte. Pero la obsesiva perspectiva de una siempre posible predestinación a la condenación eterna sume a Paulo en la intranquilidad y en grave confusión. No es para menos: aquella su apuesta por la seguridad en la rentabilidad de la “inversión”, que le lleva a sacrificar la vida presente a la felicidad ultraterrena, se vendría por tierra. Todo: austeridad, sacrificios, renunciás, penitencia, habría sido en balde. Esta inquietud ya asoma en Paulo desde el primer momento, nada más comenzada la representación: “salgo a

19 *El gran desengaño*, III, vs 2952-2959.

20 *Ibidem*, vs. 2960-2963.

ver estos cielos, / alfombra azul de aquellos pies hermosos./¡Quién, oh celestes velos,/aquellos tafetanes luminosos/rasgar pudiera un poco,/para ver!¡Ay de mí, vuélvome loco!²¹“. El personaje, al desear así romper el techo del firmamento y ver más allá, lo que ardientemente pretende es ver el sentido de su predestinación.

Los temores del personaje se agudizan a raíz de un incidente, de trascendencia mínima, en sí mismo, pero sumamente grave ante la escrupulosa consideración del anacoreta, exigente hasta el rigor extremo en lo relativo a su comportamiento: “¡Qué desventura,/y que desgracia, cierta y lastimosa!/ el sueño me venció.../...y al fin, rendido,/ la devota oración puse en olvido/ siguióse luego al sueño otro, de suerte,/sin duda, que a mi Dios tengo enojado”²². En este nuevo sueño Paulo se ve a sí mismo muerto, sometido a juicio y condenado, lo cual aviva hasta lo indecible su inquietud: “¿Heme de condenar, mi Dios divino, /como este sueño dice, o he de verme/en el sagrado alcázar cristalino?²³“. ¿Qué fin he de tener?, lágrimas vierto. / Respondme, Señor, Señor Eterno, / ¿He de ir a vuestro cielo o al infierno?”.

Al atribulado anacoreta le urge una respuesta, toda vez que, entre otras cosas, se sabe a tiempo de poder reacomodar al cariz de esta respuesta su comportamiento, ¡no vaya a ser que inevitablemente condenado al infierno, invierta, no obstante, su vida en sacrificios y penitencias! Actuando de este modo, él mismo estaría intensificando la situación de injusticia. No es extraño que, precisamente por eso flanco ataque, como vamos a ver, el demonio. Este, buen conocedor de las debilidades de Paulo (dudas de fe, desconfianzas en la misericordia divina, soberbia de quien quiere encomendar su salvación exclusivamente a la propia industria, sospechas de predestinación al infierno, motivo por el cual interroga al propio Dios, etc.) decide tomar apariencia de ángel bueno, mensajero de Dios, transmitiendo al anacoreta una respuesta a su demanda, que pierda definitivamente a Paulo: comunica a éste, en efecto, que deberá trasladarse a Nápoles, encontrarse allí con Enrico y observar bien su comportamiento, toda vez que el final que éste haya de tener, en función de sus obras, ese mismo será el final al que está predestinado el propio Paulo. Este, en principio, recibe con alegría la respuesta que cree divina, en el convencimiento de que, igualados en su destino final, él mismo y Enrico, los méritos de ambos han de ser también parejos: “Algún divino varón/ ¿Quién lo duda?”²⁴, dice refiriéndose a Enrico, a quien luego ha de conocer en Nápoles

Pero el hecho será, por el contrario, que Enrico se revela como un desalmado malhechor, en quien todas las maldades habitan. Esta sorprendente

21 *El Condenado por Desconfiado*, i, vs. 19-24.

22 *Ibidem*, vs. 141-145.

23 *Ibidem*, vs. 187-189.

24 *Ibidem*, vs. 291-292.

constatación no podría ser de más amarga efectividad para Paulo ("aqueste ya está condenado/en los infiernos en vida"²⁵, constata Pedrisco, el criado del anacoreta). La evidencia de su propia condenación hace prorrumpir a Paulo en desesperadas quejas. "Ten paciencia", aconseja el criado. "¿Qué paciencia o sufrimiento/ha de tener el que sabe/que se ha de ir a los infiernos?"²⁶, responde el anacoreta.

Por lo pronto, Paulo da por quebrado sin remedio, y aquí por parte divina, el equilibrio de la justicia conmutativa sobre el que ha asentado su vida, e intenta, ya que no restaurarlo, compensarlo al menos de algún modo, haciendo que su comportamiento cambie de signo: "Bandido quiero ser,/porque igualar pretendo/mi vida con la de Enrico/pues un mismo fin tenemos/tan malo tengo de ser/ como él, y peor si puedo/pues ya los dos estamos/condenados al infierno/bien es que antes de ir allá/en el mundo nos vengamos"²⁷. A la venganza se apela aquí en cuanto que pueda ser el resorte que "restablezca" de algún modo el equilibrio conmutativo ("ojo por ojo, diente por diente"), reputado como roto por lo que considera injusto trato por parte de Dios.

De todas formas, hablar de "venganza", con referencia al mismo Dios, no puede menos de poner asomos de intranquilidad en el anacoreta, que, al poco, exclama: "Señor perdona/si injustamente me vengo"²⁸. Pero, a pesar de ello, prosigue en su plan de venganza: "tener quiero/ en el mundo buena vida, pues tan triste fin espero. / ¡Los pasos he de seguir de Enrico!"²⁹. Y los sigue: se hace bandolero.

Creedor, con todo, de que su fin, para bien o para mal, será el mismo que el de Enrico, se aplicará por un tiempo a tratar de conseguir que éste, cuando ya está a punto de morir, se arrepienta de su vida pecadora, pida a Dios perdón y se salve. Ello implicaría, en efecto, por vía indirecta, la salvación del propio Paulo, sin que, por otra parte, sea este quien directamente apele a la vía de la misericordia, afincado como está, hasta la contumacia, en la convicción de que no procede suplicar lo que se le debe en justa correspondencia con su vida de sacrificio.

No es en cambio esta demanda de justicia, lo que Paulo ve que correspondería al caso de Enrico, pecador recalcitrante y notorio, cuya suerte final solo puede de este modo encomendarse a un misericordioso perdón divino. Es firme la actitud del eremita: donde se debe justicia no procede suplicar misericordia. Y al revés, piensa Paulo, que es el caso de Enrico: no tiene en

25 Ibidem, vs. 914-915.

26 Ibidem, vs. 946-948.

27 Ibidem, vs. 964-986.

28 Ibidem, vs. 999-910.

29 Ibidem, vs. 1000-1008.

su haber nada por lo que pueda reclamar justicia y solo puede, por lo tanto, demandar la divina misericordia. Por eso Paulo, disfrazado con hábitos de religioso y haciéndose pasar por tal, se esforzará por exhortar al gran pecador a que suplique perdón.

Objetivamente vista la situación de Paulo y Enrico, puede decirse que mucho más próxima y, en todo caso, más proclive a abrirse a la misericordia divina, desde su conciencia de gran pecador, está Enrico que quien, como Paulo, sigue apelando a su vida de meritorio sacrificio para exigir justicia, quejoso contra el propio Dios y aun rebelde y pretendidamente vengativo.

Por otra parte, en el haber de Enrico, va a contar mucho que, en medio de sus múltiples y horribles pecados, haya practicado, sin embargo, con intensidad y asiduidad, el amor filial: respeta, venera y sostiene con abnegación a su anciano progenitor, desvalido y necesitado del amparo, que Enrico le presta con generosa entrega. El amor y el agradecimiento que, en correspondencia, le profesa su anciano padre han de influir incluso en el comportamiento del hijo, que siente cómo el venerado recuerdo del anciano padre sirve para reprimir en él criminales instintos. Y serán, en todo caso, las sentidas súplicas del padre al hijo, cuando este está a punto de ser ajusticiado, las que le llevarán a abrirse por fin a la misericordia divina, para salir, así, justificado.

La situación anímica de Paulo y sus expectativas de salvación se ensombrecerán de forma muy considerable tras el giro “vengador” que ha dado a su vida. Si hasta ahora su demanda de justicia estaba amparada en la percepción de sí mismo como meritorio anacoreta, ahora le atormenta la conciencia de pecado: rebelde contra Dios, de quien ansía además vengarse. El punto de inflexión en este cambio se le hace materialmente observable en sí mismo cuando, después de haberse revestido de sayal y cruz penitente, para exhortar a Enrico a pedir perdón y acogerse a misericordia, se desviste, fracasado su empeño, para volver a la vestimenta propia del forajido en que ha querido convertirse: “Dejad de cubrir, sayal,/mi cuerpo, pues es mal/según siente el corazón,/una rica guarnición/sobre tan falso cristal./ En mis torpezas resbalo/y a la culebra me igualo /Dadme la daga y la espada,/esa cruz podéis tomar;/ya no hay esperanza en nada,/pues no me sé aprovechar/de aquella sangre sagrada”³⁰.

Es enorme la distancia entre el estado anímico de Paulo, ahora, al final de la segunda jornada del drama, con el tono pesimista que acabamos de ver, y el que, al comienzo de la representación, le inducía a decir, optimista: “un camino sigo tan bueno”. En los versos que acabamos de reproducir el antes anacoreta y ahora jefe de bandoleros expresa conciencia de pecado, pero sin dejar de manifestar, igual que antes, que rechaza suplicar misericordia,

30 Ibidem, II, vs.1843-1872.

incapaz de confiar, desde su conciencia de gran pecador, que para sí la pueda haber.

Se tilda a sí mismo de “falso cristal”, de resbalar sobre sus propias “torpezas”, igualándose “a la culebra”; vestirse “de demonio” y desnudarse “de Cristo”, arrojando, en fin, de sí “la cruz” y tomando “la daga y la espada”. Que, en suma, no hay esperanza, pues no me sé aprovechar”, dice, “de aquella sangre sagrada”.

Frustrada, por otra parte, y según el propio Paulo cree, la vía de la justicia, en la que ha estado siempre tan firmemente instalado, es, por paradoja, ese mismo tan estricto sentido de la justicia (“racionalidad justiciera”, decíamos) el que va a impedirle ahora confiar en obtener misericordia: no es eso —piensa— lo que de suyo pueda corresponder, “en justicia” —diríamos una vez más— a las gravísimas ofensas últimamente dirigidas al propio cielo. En Enrico, sin embargo, por todo su negro pasado, nunca pudo asomar siquiera la pretensión de reclamar justicia, ni, con amparo en ella, poder dejar de suplicar misericordia.

En el transcurso de la tercera jornada del drama, y mientras acontece que Enrico remonta y se abre a la esperanza, Paulo se hunde en total desesperanza: “Aunque malo, confianza/ tengo en Dios” apunta Enrico. A ello responde Paulo: “Yo no la tengo/ cuando son mis culpas tantas”³¹ Como ya antes apuntábamos, la misma exacerbación del sentido conmutativo de la justicia, que lleva tanto a Dión como a Paulo a obviar por improcedente la vía de la misericordia, conducirá luego a Paulo a considerar improbable que Dios (fuera —digámoslo otra vez más— de toda “racionalidad” conmutativa) pueda responder con un dispendio de misericordia a la profunda maldad de los comportamientos a que el personaje acaba de entregarse.

Dios envía a Paulo, en gracia muy especial, un ángel, en apariencia de pastorcillo, que relata para el protagonista la parábola evangélica de la oveja descarriada, a la que busca el pastor con especial denuedo, ofreciéndole vuelta al redil y aun especial agasajo. Paulo, aun reconociéndose en la historia, no reacciona en el sentido que el ángel pretendía. Por el contrario, trata de disuadir al pastorcillo de que, siendo su empeño inútil, abandone a la díscola oveja: “pues te desconoce, /olvídate de ella/y no llores más”³². “Pide a dios perdón”, aun insistirá su criado. Pero él: “¿Cómo ha de darlo/ a un hombre que le ha ofendido/como yo?” Como no confía en poder recibirlo, no lo pide.

En una postrera aparición, ya *post mortem*, Paulo, condenado y rodeado del fuego que sale de la tierra, prorrumpe en maldiciones: “malditos mis

31 Ibidem, III, vs. 2011-2014.

32 Ibidem, vs. 2689-2691.

padres sean/mil veces pues me engendraron/ ¡Y yo también sea maldito, / pues fui desconfiado!³³.

El pecado de rechazar la divina misericordia, en la que se fundamenta la fe cristiana, es el *Pecado contra el Espíritu Santo*, del que se nos habla en Mateo, 12, 32: “Todo pecado y blasfemia se perdonará a los hombres, pero el pecado contra el Espíritu Santo no podrá ser perdonado”. Y no es, cabe decir, porque Dios deje de poner de su parte; es que el hombre concreto, y en uso de su inviolable libertad, puede poner puertas y cerrarse a la realización en él de la obra de la redención: la gran misericordia.

“LARGO ME LO FIAIS”: LA PERSPECTIVA DEL PRESENTE Y LA MUNDANIDAD

El que llegaría a ser uno de los grandes mitos de la cultura europea, Don Juan, nace o, al menos, se configura como drama en la obra de Tirso de Molina, *El Burlador de Sevilla*, en el marco antropológico de la literatura española del Barroco y en el clima espiritual que deriva de la Contrarreforma.

Don Juan Tenorio, va a ser, sobre las tablas, otro de los grandes condenados; diríamos que también ejemplarmente condenado, al objeto de suscitar en el espectador de comedias, el desengaño. Si en *El Condenado por Desconfiado* fallaba la fe, ahora, en *El Burlador* fallan escandalosamente las obras; es decir, las actitudes y los comportamientos que deberían adecuarse a esa fe, que, de este modo, por fuerza se torna “muerta y ociosa”, como veíamos que decía, con Trento, el propio Don Quijote.

Al núcleo doctrinal del Cristianismo, así como, en relación con él, a la moral cristiana, que Trento pretende revitalizar, le es esencial la orientación de futuro. Aun sin entrar ahora en las doctrinas e interpretaciones de la *Parusía*, la segunda venida de Jesucristo, que pone al cristiano en actitud expectante, pendiente de futuro, también este se hace presente de forma constante en la vida cristiana, relativizando las realidades del mundo presente en aras del más allá, en la vida ultraterrena. Este “más allá” se hace intencional y motivacionalmente presente en el día a día del cristiano, siquiera al menos a título de prescripciones morales que dirigen el obrar humano en el sentido de lo que es necesario practicar y evitar en el presente para merecer entrar, en el futuro, en el Reino de los Cielos. “¿Quién por una vanagloria pierde una divina gloria?”, exclama Segismundo en *La Vida es Sueño*.

Pues bien, en radical posición antitética con lo que es y significa esta cristiana orientación al futuro, Don Juan, el *Burlador*, es el ser que existencial

33 Ibidem, vs. 2932-2935.

y axiológicamente vive instalado de forma plena y excluyente en la realidad del mundo presente, que se le muestra siempre de forma para él absolutamente placentera. Ni por ocurrencia o iniciativa propia, ni, como frecuentemente le sucede, por sugerencia, súplica o amenaza de los que le rodean, nunca aceptará incidir, ni siquiera de forma tangencial, en nada referido a un futuro *post mortem* (llámese juicio, llámese condena, llámese infierno) algo con lo que, en todo caso, estará siempre en contradicción rotunda: “¡Largo me lo fiais!”, es invariablemente su reiterada respuesta, cuando alguien trata de que tenga ese futuro por presente y, de este modo, se frene en sus desahogados comportamientos.

Si con las constantes advertencias en ese sentido lo que se pretende es que Don Juan entre en reflexión y, en definitiva, abandone su entrega desenfrenada al placer desbordado y al injusto trato y abuso de los demás, asegurándole que, sino en vida, tras la muerte tendrá justo juicio y castigo eterno, él responderá que, puesto que todo se da por aplazado hasta que sobrevenga la muerte, largo tiempo le queda aún para el disfrute: “¡largo me lo fiais!”.

En muy unilateral y limitado seguimiento de las posiciones epicureístas, Don Juan estaría por el horaciano *carpe diem*. Circunscrito como está al solo presente vital, al solo *dies*, sin más, lo lógico es estar por el *carpere*: su aprovechamiento y disfrute. De Epicuro es también que por encima del placer presente, del disfrute placentero, está la expectativa del placer, es decir, el horizonte de un posible placer futuro mejor, pero éste, como Freud puso de relieve, requiere una capacidad de anticipación, cuando no de subordinación del presente al futuro, del “pájaro en mano” al “ciento volando”, algo incompatible con el primitivismo evolutivo, infantiloides, al que se concreta la estructuralmente inmadura personalidad de Don Juan. Bien pudiera ese placer en expectativa ser más importante e intenso, pero, precisamente por inscrito en el futuro, entraría en la esfera de lo incierto e inseguro, perdiendo, en todo caso, el incentivo de la gratificación vinculada a la inmediatez.

El desarrollo temático de la obra es lineal y sencillo en su discurrir: a la par que se van sucediendo las fechorías de Don Juan va teniendo lugar una larga y reiterativa sucesión de momentos en que se confrontan, por un lado, la apelación constante, por parte de distintos personajes, a la divina justicia (“castigo, infierno y muerte”) y, por otra parte, la indolente posición destemida y recalcitrantemente dilatoria de Don Juan Tenorio. Como, en el fondo, lo preside todo el convencimiento, del que nadie se desmarca, de que “no hay plazo que no se cumpla ni deuda que no se pague”, el desenlace, en forma de severísimo e implacable castigo no pilla desprevenido a nadie que no sea el propio Burlador, hasta tal punto culpablemente ingenuo e irresponsable.

Ya en las primeras escenas de la obra, tras burlar Don Juan, dentro del propio palacio real, a Doña Isabela, haciéndose pasar por el Duque Octavio,

su prometido, logra Don Pedro Tenorio, salvar a su sobrino de las iras del Rey y disponerle oportuna huida, amonestándole: “Vete con Dios y advierte/que hay castigo, infierno y muerte”. A ello contesta, cínico, el Burlador: “¿tan largo me lo fiais?”, a lo que su tío retruca: “esa presunción te engaña”. Pero nada conmueve al Burlador: “Gozoso me parto a España”³⁴.

Cuando, tras escuchar de su amo el plan urdido para burlar a Tisbea, la bella pescadora que, tras su naufragio, acoge a los dos en su casa, Catalinón, el criado, reconviene a su señor: “Los que fingís y engañáis/las mujeres de esta suerte/lo pagareis en la muerte”. “¡Qué largo me lo fiais”³⁵, con lo que Don Juan se sacude la advertencia.

Durante la misma escena ahonda ahora en el aviso la propia Tisbea, que teme el engaño: “Advierte, /mi bien, que hay Dios/ y que hay muerte”. Y Don Juan, sin desviarse un ápice de su habitual indolencia: “¡Qué largo me lo fiais!”³⁶.

Y aun, segundos más tarde, de nuevo Tisbea, y ahora sin rehuir el término, le amenaza con el castigo: “Esa voluntad te obligue, /y si no, Dios te castigue”. Pero, una vez más, Don Juan está en lo mismo: “¡Qué largo me lo fiais!”³⁷.

Cuando, no mucho más tarde, es su propio padre, Tenorio el viejo, el que, en nombre del Rey y en castigo por los sucesos en el Palacio Real de Nápoles, ha de comunicar a su hijo que debe partir en destierro a Lebrija, y aprovecha la ocasión para reprenderlo con severidad: “Traidor, Dios te dé el castigo/que pide delito igual./Mira que aunque al parecer/Dios te consiente y aguarda,/tu castigo no se tarda/y que castigo ha de haber/para los que profanáis/ su nombre, y que es juez fuerte/Dios hasta la muerte” . A ello Don Juan replica, entre valentón y despreciativo: “¿En la muerte?/ ¿Tan largo me lo fiais?/De aquí allá hay larga jornada”³⁸.

Nuevo aldabonazo a la conciencia de Don Juan pretende su padre cuando, desesperanzado, exclama: “pues no te venzo y castigo/ con cuanto hago y cuanto digo,/ a Dios tu castigo dejo”. Y el Burlador, despectivo, comenta a su criado: “Luego las lágrimas copia, /condición de viejo propia”³⁹.

Es el criado quién, una vez más, pretende hacer que Don Juan entre en razón, en vísperas de que burle a Arminta, a su prometido y al propio padre de la moza: ... “mira/que hasta la muerte, señor, / es corta la mayor vida, /y que hay tras la muerte imperio”. Y a ello dice Don Juan inmutable: “Si tan largo me lo fías, / vengan engaños”⁴⁰.

34 *El Burlador de Sevilla*, I, vs. 150-156.

35 *Ibidem*, vs. 992-995.

36 *Ibidem*, vs. 1033-1035.

37 *Ibidem*, vs. 1049-1051.

38 *Ibidem*, vs. 1521-1532.

39 *Ibidem*, vs. 1549-1554.

40 *Ibidem*, vs. 2099-2103.

Ya cuando, hacia el desenlace del drama, el más allá comienza a irrumpir visiblemente en la vida del Burlador, a través del difunto Don Gonzalo de Ulloa, que, desde su lápida mortuoria, demanda justa venganza, Don Juan, dando por hecho que dicha venganza no puede caber sino es en la muerte, declara: “Que si a la muerte aguardáis/la venganza, la esperanza/ahora es bueno que perdáis/pues vuestro enojo y venganza/tan largo me lo fiais”⁴¹.

Ocasiones hay, por último, en que al consabido castigo tras la muerte se alude, de forma irónica, hablando de “galardón”, suscitando sin embargo la habitual respuesta de Don Juan. Así cuando, por ejemplo, repasa el Burlador, en un aparte, las maniobras a poner por obra para lograr poseer a la moza Arminta: “Bien lo supe negociar, / gozarla (sin miedo) espero. /La noche camina y quiero/su viejo padre engañar. / ¡Estrellas que me alumbráis, dadme en este engaño suerte, / si el galardón en la muerte/tan largo me lo fiais!”⁴².

En este mismo sentido, ya en los preámbulos de la cena con el Comendador, Don Juan, afectando naturalidad y obsequiosidad, sugiere al difunto comensal: “Si oír cantar/quieres, cantarán”, a lo que el convidado de piedra asiente. Don Juan entonces ordena a los suyos: “Cantad”. Se oyen a continuación voces que por dos veces repiten la misma estrofa: “Si de mi amor aguardáis, /Señora, de aquesta suerte/el galardón en la muerte, ¡Qué largo me lo fiais!”⁴³. Con referencia al contenido de la canción, pregunta un criado: “¿Con cuál de tantas mujeres/como has burlado, señor, /hablan?, a lo que Don Juan responde: “De todas me río, /amigo, en esta ocasión”⁴⁴.

De los tres grandes “enemigos del alma” que se señalan en la doctrina cristiana, el *demonio*, el *mundo* y la *carne*, del que primero y fundamentalmente es víctima Don Juan, y al que en todo acomoda su vida, es el mundo. En efecto, si por el mundo hay que entender el ámbito de la realidad presente, cerrado sobre sí mismo, sin asomo de subordinación a la trascendencia, eso es lo que a Don Juan *se le fía por largo*, según reiteradamente declara. Tan *largo* que puede dar amplia cabida y aun fundamentación a todos los desafueros del Burlador: “Sevilla a voces me llama/el Burlador, y el mayor/gusto que en mi puede haber/es burlar una mujer/y dejarla sin honor”⁴⁵. Burlar va mucho más allá de poseer y de gozar y, desde luego, mucho más allá de conquistar. Burlar es engañar y, si es preciso, traicionar, y, siempre, deshonorar y aun, si se tercia, matar, y, con todo ello, disfrutar, gozar. Muy por encima del gozar de sentido erótico, en el burlar está el perverso placer de engañar, humillar y degradar y, con todo ello disfrutar.

41 Ibidem, vs. 2417-2421.

42 Ibidem, vs. 2033-2040.

43 Ibidem, vs. 2530-2534.

44 Ibidem, vs. 2550-2554.

45 Ibidem, vs. 1395-1399.

Es, en el fondo, el saberse prácticamente impune lo que pone aire en las alas del Burlador, facilitando su entrega a tanto desafuero. Impune, por de pronto, ante los poderes de la tierra, por ser Tenorio, hijo y sobrino de gentes allegadas al Rey: “si es mi padre/ el dueño de la justicia/ y es la privanza del Rey / ¿qué temes?”⁴⁶. Impune también ante los poderes del más allá, porque ¿cómo pensar siquiera en comparecer ante esos poderes, cuando tan largo cree que se lo fían todos?

Es llamativa la insistencia de Tirso de Molina en ir reiterando, a lo largo de todo texto dramático, las referencias expresas al orden sobrenatural, que se pone de manifiesto en relación con la muerte, con el juicio divino y con el castigo eterno. Estas referencias, en boca, como hemos visto, tanto de amigos y deudos, como de las propias víctimas, ponen de manifiesto el contexto cristiano en que Don Juan se desenvuelve y, en agudo contraste con ese ambiente, la vida de desafueros en el comportamiento del Burlador: frente a la perspectiva del más allá, la de quien se empeña en cerrar su ciclo vital en el mundo presente, sin que otra instancia (que, por otra parte, tampoco se niega), pueda sin embargo influir en su hacer de cada día. Completa, por otra parte, este cuadro la advertencia, en sentido contrario, y en la que igualmente se insiste, de que “no hay plazo que no llegue/ ni deuda que no se pague”⁴⁷.

Puede decirse que esta insistencia vertebró temáticamente toda la obra y acaba suscitando su desenlace. En este tomará cuerpo escénico la confrontación entre el presentismo y la mundanidad a la que Don Juan se aferra y a la que representa, y, por otro lado, el más allá justiciero, representado en el caso por Don Gonzalo de Ulloa, Comendador de Calatrava, que se levanta de sus cenizas y pone alma a su propia estatua, erigida sobre el sepulcro, al que el Burlador le había mandado, de mortal estocada, cuando el noble pretendía salvar el honor de su hija, amenazado por el insaciable afán depredador de Don Juan. El Comendador será quién, en el desenlace, ha de transmitir al Burlador el fuego que le abrasará de muerte.

La figura del fuego que baja del cielo y arrasa es de uso relativamente frecuente en el Antiguo Testamento. También en el Evangelio, en Lucas 9:54, el Maestro tuvo que reprender la impetuosidad de Santiago y de Juan, cuando le pedían que hiciese bajar fuego del cielo que destruyese a los samaritanos, que se negaban a recibir al Maestro.

“Dame esa mano, / no temas, la mano dame”, dice el difunto Don Gonzalo de Ulloa a Don Juan. Y este, altanero: “¿Eso dices? ¿Yo temor?” Pero, al momento: “¡Que me abraso! No me abrases/ con tu fuego”. Y Don

⁴⁶ Ibidem, vs. 2083-2086.

⁴⁷ Ibidem, vs. 2922-2923.

Gonzalo: “Aqueste es poco/ para el fuego que buscaste”... “Esta es la justicia de Dios, quien tal hace que tal pague”⁴⁸.

Don Juan, que en ningún momento da señal de arrepentimiento, consciente ahora de su inminente final, reclama: “Deja que llame/ quien me confiese y absuelva” Pero el Comendador: “No hay lugar, ya acuerdas tarde”. Y, al punto, Don Juan: “Que me quemo, que me abraso”. Y ya: “Muerto soy”. Cae fulminado, diríamos: “flammis acribus addictus”, como se canta en el *Dies Irae*, en el oficio de difuntos: “Arrojado a las voraces llamas”. Y es que, como decía Trento y decía también Don Quijote: la sola fe, la fe sin obras, la fe que así se niega a sí misma, “muerta es y ociosa”.

48 Ibidem, vs. 2737-2950.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 965-985
ISSN: 0213-4357

PRIMEIRO ENSAIO DE ARREGLO
PARROQUIAL NA DIOCESE DE LUGO:
O CASO DO ARCIPRESTADO DE LUACES

ÓSCAR GONZÁLEZ MURADO

Director del archivo diocesano de Lugo
oscar.gonzalez.murado@gmail.com

PRIMER ENSAYO DEL ARREGLO PARROQUIAL DE LA DIÓCESIS DE LUGO: EL CASO DEL ARCIPRESTAZGO DE LUACES EN 1856

RESUMEN: Presentación de un documento inédito procedente del Archivo Diocesano de Lugo, en el que se constata que antes del arreglo parroquial de 1891 existía al menos otra propuesta de arreglo, siguiendo las pautas marcadas por el Concordato entre la Iglesia y la Corona del año 1851. En este caso, ve la luz el proyecto de arreglo del arcipreste de Luaces, ubicado en la parte sur de la diócesis de Mondoñedo y al norte de la diócesis de Lucense.

PALABRAS CLAVE: *Arreglo parroquial. Geografía diocesana. Lugo. Mondoñedo. Luaces. Archivo.*

PRIMEIRO ENSAIO (1856) DE ARREGLO PARROQUIAL NA DIOCESE DE LUGO: O CASO DO ARCIPRESTADO DE LUACES

RESUMO: Presentación dun documento inédito do arquivo diocesano de Lugo, que demostra que antes do arreglo parroquial do 1891 houbo polo menos outra proposta de arreglo, seguindo as directrices que marcaba o Concordato entre a Igrexa e a Coroa do ano 1851. Neste caso ve a luz o proxecto de arreglo do arciprestado de Luaces, situado na parte sur da diocese mindoniense e norde da diocese lucense.

PALABRAS CLAVE: *Arreglo parroquial. Xeografía diocesana. Lugo. Mondoñedo. Luaces. Arquivo.*

FIRST ESSAY (1856) OF THE PARISH ARRANGEMENT OF THE DIOCESE OF LUGO: THE CASE OF THE ARCIPRESTAZGO DE LUACES

ABSTRACT: Presentation of an unpublished document from the diocesan archive of Lugo, in which it is verified that before the parish arrangement of 1891 there was at least one other arrangement proposal, following the guidelines established by the Concordat between the Church and the Crown of the year 1851. In this case, the settlement project of the Archpriest of Luaces, located in the southern part of the diocese of Mondoñedo and north of the diocese of Lucense, sees the light.

KEYWORDS: *Parish arrangement. Diocesan geography. Lugo. Mondoñedo. Luaces. Archive.*

Traemos a esta galería de realidades un documento que polas súas características ben puidera pertencer ó xénero das distopías. Pero sempre este tipo de documentos amósannos a maneira de pensar dos homes da época máis que o lamentarse por que non puido ser.

Trátase do proxecto de arreglo parroquial proposto polo arciprestado de Luaces, feito no ano 1856, pouco despois do Concordato do ano 1851. Ben sabemos que en Lugo o arreglo parroquial levouse a cabo no 1890, case corenta anos despois de ser mandado facer. Entre o Concordato e o arreglo parroquial efectivo houbo dous intentos anteriores: no pontificado de frei Santiago Rodríguez Gil (1847-1857) e no de José de los Ríos Lamadrid (1857-1884). Temos que denotar que nesta época xa está suprimido o mosteiro de Meira, o de Penamaior e o de Montecubeiro. Iso obriga a que haxa que distribuilas diferentes parroquias entre o clero secular, é dicir, pasa a depender todo o territorio do bispo diocesano.

O ARCIPRESTADO DE LUACES¹

Está situado no norde da diócese de Lugo, limitando coa diócese de Mondoñedo e coa de Oviedo. Advertimos que no proxecto que presentamos non están as parroquias que limitan coa arquidiocese de Oviedo. Neste caso non atopamos englobadas as parroquias do oriente do arciprestado, que corresponden na maior parte con parroquias dos actuais concellos da Fonsagrada e Navia de Suarna. Actualmente non existe tal denominación do arciprestado de Luaces, pasando a estar integrado este territorio no arciprestado de Cotos de Lugo-esquerda.

1 Cf. O. GONZÁLEZ MURADO, “Cartografía diocesana: o antigo arciprestado de Luaces: curatos e parroquias” en *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, 60 (2020), 119-132.

O CONCORDATO DO ANO 1851

No artigo 24 do Concordato do 1851 establece que se faga o arreglo parroquial, é dicir, un novo arreglo e demarcación parroquial para que atenda as necesidades pastorais e o culto relixioso. Leva consigo isto unha reorganización do territorio da diócese. A pesar da urxencia que manifesta o Concordato non será efectivo este arreglo ata o 1 de novembro de 1891, firmado o 9 de agosto de 1890 e aprobado polo Real Decreto do Ministerio de Gracia e Justicia dado en San Sebastián o 12 de xullo de 1891. Pero, guiándonos por este documento, que presentamos hoxe, previo a esta labor de elaboración do arreglo aprobado na década dos noventa do século XIX, houbo outros dous intentos anteriores: un na época de Rodríguez Gil e outro na época de Ríos Lamadrid.

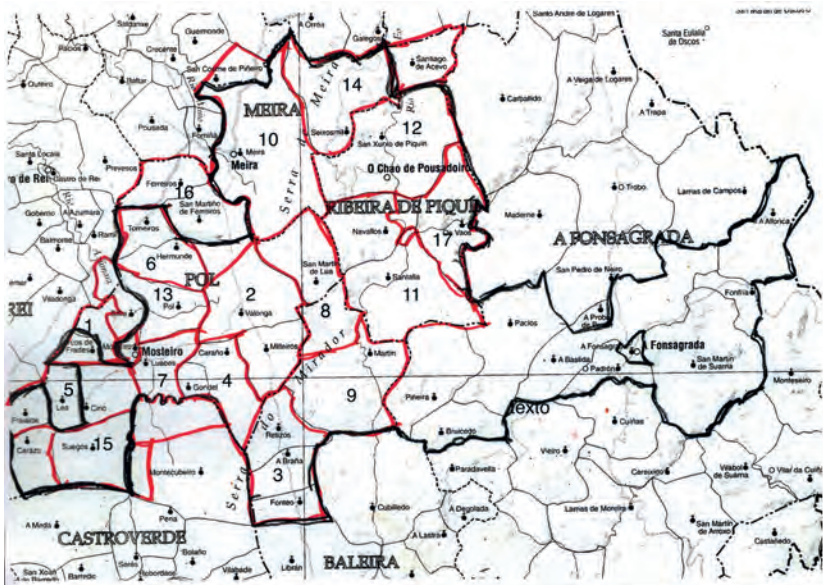
O PROXECTO PROPOSTO POLO ARCIPRESTE

O arcipreste de Luaces, Manuel José Cortón, remite ó bispado de Lugo un proxecto, que é o resultado do estudio feito entre os curas do arciprestado pero certas expresións danos a idea de que se consultou a máis xente. Foi redactado no ano 1856. Propón a división do arciprestado en dezaioito comarcas, que ben poderíamos identificar coas unidades pastorales actuais. Son as seguintes:

1	Santiago de Arcos
2	Valonga e Milleirós
3	San Miguel da Braña
4	Caraño e Gondel
5	Cirio e Fraialde
6	Ermunde e Torneiros
7	Luaces
8	San Martín de Lúa e Martín
9	Santiago de Martín
10	Santa María de Meira
11	Santalla de Piquín e Navallos
12	San Xurxo de Piquín
13	Santiago de Silva e Pol
14	Seixosmil
15	Suegos
16	San Martiño e San Andrés de Ferreiros
17	San Xoán dos Vaos
18	Santa María de Piñeira

Observamos que por un lado non están incluídas as parroquias da vertente oriental do arciprestado, que serían San Xoán de Padrón e A Bastida, Santiago de Bruicedo, San Martiño de Suarna, Santa María de Allonca e Santa María Magdalena de Fonfría, pertencentes hoxe os concellos de Fonsagrada e Navia de Suarna. Pola contra encontramos que consideran que se poderían incluír parroquias que aínda hoxe pertencen á diocese de Mondoñedo: San Martiño e San Andrés de Ferreiros e Santiago de Silva, San Bartolomé de Lea ou San Cosme de Piñeiro. Asimesmo apostase pola incorporación dalgúns barrios da parroquia de San Cibrao de Montecubeiro ou pola integración de parroquias do arciprestado veciño de Valdepedroso como son Fonteó e Retizós.

Pero o criterio seguido non é por parroquias senón por barrios ou pobos, entidades menores de poboación. Así por exemplo propón que o pobo de Penamazada, de Santa María de Valonga, que sexa engadido á comarca 16, na que están incluídas as parroquias mindonienses de Ferreiros. Dependendo da distancia dos pobos á igrexa parroquial así as fan caer para unha comarca ou outra. Tamén temos algún caso no que se propón construír outra igrexa para mellor servir á freguesía. Desta maneira propónse construír unha igrexa no centro do territorio formado por San Martiño e San Andrés de Ferreiros e Penamazada; e facelo mesmo no lugar de Eirón, punto céntrico entre Santiago de Silva e Santo Estevo de Pol.



Mapa da proposta do arreglo parroquial, feita polo arcipreste de Luaces (1856).

CONCLUSIONES

Este documento é unha aposta por unha adecuación da igrexa á realidade da época velando polo coidado pastoral. Aínda que só quedou nun proxecto vemos claramente como se distribuía a poboación naquel momento concreto en contraposición coa actualidade na que máis da metade dos lugares que aparecen aquí reflexados están despoboados.

Trátase dunha aposta pola racionalización do territorio, dun proxecto que nace do coñecemento da realidade xeográfica e humana. Non é un proxecto que se fixera desde un gabinete lonxe da realidade.

Mágoa que este proxecto quedara en papel mollado, pero pola contra danos unha idea da demografía da época e fainos pensar nos quebradeiros de cabeza que trouxo consigo o arreglo parroquial. Polo momento só sabemos da existencia de dous proxectos máis desta época: o do arciprestado de Sarria e o do de Deza.

FONTES E BIBLIOGRAFÍA

LUGO, *Archivo Diocesano*, Fondo general, Matriculas parroquiales, Mazo 77, Arreglo Luaces.

GARCÍA CONDE, A. – LÓPEZ VALCÁRCEL, A. *Episcopologio lucense*, Lugo 1991. 378, 794-797.

GIL MATO, D. “El arreglo parroquial de Aguirre. Un nuevo espacio para el servicio pastoral de la diócesis” en *El Seminario de Lugo. Historia y fidelidad 1893-2010*/ a cargo de Seminario diocesano de Lugo, Lugo 2010, 101-112.

GONZÁLEZ MURADO, O. “Cartografía diocesana: o antigo arciprestado de Luaces: curatos e parroquias” en *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, 60 (2020), 119-132.

|^{1r} Luaces|^{2r}

Proyecto de arreglo de parroquias del arciprestazgo de Luaces|^{3r}

Ilustrísimo señor,

Animado de los mejores deseos de acertar en un asunto de tanta importancia, pensando en todo lo posible no lastimar intereses creados y conciliar la armonía recíproca de las comarcas con la facultad de administrar el pasto espiritual a los fieles, voy a formular el proyecto de arreglo parroquial de este arciprestazgo de Luaces cuyos confines por norte y levante son con el obispado de Oviedo, por mediodía con los arciprestazgos de Valle de Pedroso y Bolaño y por poniente con la diócesis de Mondoñedo, y considerando las desigualdades y anomalías que presenta por esta parte a fin de que con el tiempo desaparezcan y se agrupen poblaciones dispersas, a las que probablemente se extenderá la jurisdicción de vuestra señoría ilustrísima verificada la demarcación de la diócesis, tuvo por conveniente aumentar el territorio de este distrito con San Bartolomé de Lea, anejo de Santiago de Viladonga y con las parroquias de Santiago de Silva, San Martiño y San Andrés de Ferreiros, aquel enclavado y estas encerradas en el obispado de Lugo; procediendo de aquí, que si antes a esta agregación contaba el arciprestazgo 17 curatos con 23 iglesias parroquiales y 2 vicarías, sin incluir los anejos de Retizós y Santa Eulalia de Piquín, sitios en el arciprestazgo de Valle de Pedroso, después de hecha, comprende 20 curatos, 27 iglesias y las vicarías, todas las que, excepto la de Bruicedo, de que se había ocupado el respectivo arcipreste se distribuyen en las comarcas siguientes|^{4r}

<1>Primera comarca Arcos Santiago

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Arcos	22	107	
Andión	18	85	Va comprendida en esta comarca la parte sita a la izquierda del río Azúmara. Pertenece a la parroquia de Santiago de Silva, diócesis de Mondoñedo.
Barreiro	6	30	
Bouzoá	4	20	
Doncid ²	3	16	
Ventín	13	65	
Vilavella	6	28	
Liñares	2	16	Es de la parroquia de Santa María de Cirio
	74	367	

2 Doncid] *rectius* Doncide L.

El punto céntrico de esta comarca donde puede levantarse un nuevo templo, por no ser el que existe bastante capaz para el expresado número de almas, es al sitio llamado la Escrita, distante del lugar más lejano que es Andión 25 minutos de camino. Si esta población se considera poca para un curato se puede hacer ayuda de parroquia de Santa María de Luaces. |^{5r}

Segunda comarca Balonga³, Santa María, matriz. Milleirós, Santiago, ayuda de parroquia.

Matriz			
Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Balonga	43	280	
Belesende	6	37	
Orán	6	35	
Penamazada	18	130	Distante de la matriz 50 minutos. Vease la comarca 16.
Riojuan	38	165	
Susá	15	90	
Trabes ⁴	3	14	
	119	741	
Ayuda de parroquia			
Milleirós	31	170	
Muiña	27	133	
	58	303	
Población de esta comarca	177	1044	

|^{6r}

Tercera comarca Braña San Miguel

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Abrairas	13	81	
Braña	13	81	
Fonteo	20	100	Es el anejo de Retizós sito en el arciprestazgo de Valle de Pedroso a 25 minutos de la iglesia de A Braña y el más distante de toda la comarca: suprimido.

3 Balonga] *rectius* Valonga L

4 Trabes] *rectius* Traves L.

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Millares	19	115	
Retizós	26	136	La iglesia parroquial de este lugar también queda suprimida
San Román	16	69	
	107	582	

El centro de esta comarca es el pueblo de A Braña. La parroquia de Retizós se halla de la parte del norte y Fonteo su anejo a la del mediodía. |^{7r}

Cuarta comarca Caraño San Martín, matriz. Gondel, San Cosme, ayuda de parroquia

Matriz			
Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Areosa	2	5	
Caraño	17	114	
Carballamarela	7	30	
Castro	3	15	
Churiz	12	70	
Cruz	4	22	
Cruzada	3	18	
Cubeiro	26	145	
Ver	16	113	
Olga	1	6	
Pacio	2	16	
Pacios	12	90	
Regodeiros	2	14	
Iglesia	10	54	
	118	712	
Ayuda de parroquia			
Aldea	12	73	
Gondel	7	42	
Pacios	9	45	
	28	160	
Total	146	872	

En este curato ninguna variación se hizo. El lugar más distante de la Iglesia en toda la comarca no pasa de 30 minutos de camino a su respectiva. |^{8r}

Quinta comarca. Cirio, Santa María, matriz. Frayalde⁵, Santa Marina, ayuda de parroquia.

Matriz			
Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Cirio	34	166	
Rois	17	72	
Lea	20	100	Este es el anejo de Santiago de Viladonga, diócesis de Mondoñedo enclavado en el obispado de Lugo a hora y cuarto de camino de su principal y a 12 minutos de la Iglesia de Cirio
	71	318	
Ayuda de parroquia			
Corneas	7	31	
Frayalde	11	54	
Grandavella	3	16	
Mazo	3	17	
Villameá ⁶	8	35	
Outeiro	8	40	Los tres últimos lugares, Outeiro, Pontes y Regada son la población que cuenta San Pedro de Carazo, anejo de Santa Eulalia de Suegos a una hora de camino de su principal y a 20 minutos de Fraialde. Los más distantes. Vease la comarca 15 ^a
Pontes	1	5	
Regada	8	47	
Población de esta	120	563	

En esta comarca fueron suprimidos los anejos San Bartolomé de Lea y San Pedro de Carazo. |^{9r}

5 Frayalde] *rectius* Fraialde L.

6 Villameá] *rectius* Vilameá L.

Sexta comarca compuesta de Ermunde, San Pedro y Torneiros, San Lorenzo

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Adrado	5	30	
Ermunde	16	52	
Froján ⁷	6	30	
Lourije ⁸	19	92	
Veiga da Campa	4	20	Estos cinco lugares son de la parroquia de Ermunde
Bragas	2	12	Pertenece a la de San Lorenzo de Torneiros
Cadoira	15	65	
Lijoás ⁹	5	29	
Reádigos	5	23	
Villasusá ¹⁰	11	45	
	88	398	

Las iglesias de Ermunde y Torneiros están separadas por 20 minutos de camino y construyendo una en la mitad de este tránsito el lugar más lejando de la comarca no queda a la distancia de media hora de la misma. Véase la comarca 13^a | ^{10r}

Séptima comarca. Luaces, Santa María

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Gocende	2	11	
Luaces	5	21	
Lijela ¹¹	2	13	
Mazo	1	7	
Outeiro	6	35	
Pousadela	2	16	
Rivadauga ¹²	2	8	
Saa	2	6	
Sarille	6	28	

7 Froján] *rectius* Forxán L.
8 Lourije] *rectius* Lourixe L.
9 Lijoás] *rectius* Lixuás L.
10 Villasusá] *rectius* Vilasusá L.
11 Lijela] *rectius* Lixela L.
12 Rivadauga] *rectius* Ribadauga L.

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Subarreiro	6	21	
Trasín	9	56	
Valiña	6	18	
Villar do Infante ¹³	6	40	
Mosteiro	20	95	Es el anejo de Luaces, cuya iglesia no distando de la principal más que 12 minutos se suprime, quedando los vecinos de Mosteiro a la distancia de 15 de la de Luaces
Jerbolés ¹⁴	14	88	Pertenece a la parroquia de Cirio a un cuarto de hora de camino
Veiga	6	30	Es de la de Montecubeiro a 30 minutos de Luaces
Pereiro	1	5	Es de la parroquia de Montecubeiro a la distancia de la tercera ... una hora
Laje ¹⁵	5	26	Es de la parroquia de Montecubeiro a 26 minutos de camino
Bascuas	2	14	Idem a 16
Eiras	4	20	Pertenece a la parroquia de Santiago de Silva diócesis de Mondoñedo a 10 minutos de distancia.
Portodeiras	2	8	Idem
	109	566	

Los siete últimos lugares de distantes parroquias agregados a esta comarca están más cercanos a la iglesia de Luaces sita en el centro que a sus respectivas. |^{11r}

Octava comarca compuesta de la vicaría de San Martín de Lúa y parte de la parroquia de Martín

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Candal	5	35	
Crende	9	60	Este pueblo es el más a propósito para la iglesia de la comarca
San Martín de Lúa	12	80	

13 Villar do Infante] *rectius* Vilar do Infante L.

14 Jerbolés] *rectius* Xerbolés L.

15 Laje] *rectius* Laxe L.

Villamide	11	60	
San Bernabé	8	73	Es de la parroquia de Santiago de Martín
Salgueiras	9	64	
Loureiro	7	50	
Gesteira ¹⁶	5	39	
	66	461	

Los cuatro primeros lugares de esta comarca pertenecientes a la parroquia de Balonga distan de la ... cerca de dos horas de camino y los cuatro últimos de Martín como queda dicho una hora; empero al lugar de Crende, punto céntrico para la iglesia ninguno tiene más de 20 minutos de camino. |^{12r}

Novena comarca. Martín, Santiago

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Casal	5	38	
Campeirón	1	4	
Casanova	9	64	
Coroto	6	43	
Cortevella	5	36	
Coto de pedra	7	50	
Fórneas	11	71	A 60 minutos de la iglesia y es el más distante
Landeira	6	41	
La cuesta ¹⁷	3	13	
Martín	7	50	
Murias	18	147	
Mendreiras	24	177	
Pedreiraña	1	6	
Penelas	1	8	
Paradela	4	25	
Real	10	71	
Rego do couso	1	7	
Torre	1	36	
	122	887	

De este curato se le quitaron 226 almas para la comarca anterior. |^{13r}

16 Gesteira] *rectius* Xesteira L.

17 La Cuesta] *rectius* A Costa L.

Décima comarca. Meira, Santa María

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Cabana	5	34	A 60 minutos de la iglesia
Corbaceiras	2	11	
Fontes	4	17	
Grañanova	26	103	
Lagoa	1	9	
Riocabo	7	35	
Riolongo	9	51	
Rielo	7	44	
Touzón	3	15	
Villa de Meira ¹⁸	43	209	
Villa de Moros ¹⁹	50	221	
Irimia alta	11	58	
Irimia baja ²⁰	3	24	Los 13 lugares expresados son del obispado de Lugo y los once siguientes son del de Mondoñedo
Casanova	4	18	
Casasnovas	5	37	
Carballal	3	17	
Enfermería	10	43	
Leiras	8	32	
Paredes	22	115	
Pena	23	93	
Pedreira	2	3	
Piñeiro	25	220	A una hora de camino de la parroquial y no lo hay más distante
Val de cal	2	9	
Valiña	3	17	
Villajuso ²¹	13	63	
	291	1498	

| ¹⁴

18 Villa de Meira] *rectius* Vila de Meira L.
19 Villa de Moros] *rectius* Vilar de Mouros L.
20 Irimia baja] *rectius* Irimia baixa L.
21 Villajuso] *rectius* Vilaxuso L.

Undécima comarca. Piquín, Santa Eulalia, matriz. Naballos, San Pedro, ayuda de parroquia

Matriz			
Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Bara ²²	18	114	
Barangón	14	67	
Boel	18	83	
Cabaceira	27	151	
Figueiras	15	87	
Graña	6	32	
Lamas	25	148	
Moleiras	7	38	
Outariz	16	99	
Piquín	38	119	
Palmeán	5	30	
Paraíso	6	48	
Santalla	20	111	
Santa Comba	1	7	
Vilarpescuezo ²³	11	55	
Vilares	11	88	Distante de la iglesia una hora de camino.
	298	1277	
Ayuda de parroquia			
Carballous	8	47	De este y de los cinco lugares siguientes se compone la vicaría de Navallos perteneciente a la parroquia de Meira
Bara	3	15	
Esqueira	29	124	
Montefurado	30	116	
Naballos ²⁴	10	53	El punto más a propósito para construir la ayuda de parroquia
Penacoba	3	24	
	83	379	

22 Bara] *rectius* A Vara L.

23 Vilarpescuezo] *rectius* Vilarpescozo L.

24 Naballos] *rectius* Navallos L.

Población de toda la comarca: 1656 almas y conceptuándose grande para un solo curato, se pueden hacer dos separando algunos lugares de la matriz y apregandolos a la ayuda de parroquia. El más distante de esta es Carballous a 25 minutos de camino. |^{14r}

Duodécima comarca. Piquín, San Jorge.

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Acebedo ²⁵	20	100	
Barcia	8	48	
Coiña ²⁶	14	75	
Colada	1	10	
Couso	2	12	
Meiroy ²⁷	36	204	
Mestre	38	190	
Millara	2	14	
Paimé	13	70	
Pousadoiro	13	72	
Puente	3	15	
Robordela	2	10	A la iglesia una hora de camino y no lo hay más distante
San Fiz	14	62	
San Jorge ²⁸	8	40	
Sedrarín ²⁹	27	127	
Soutelo	14	78	
	215	1127	

En este curato ninguna variación se hizo. |^{15r}

25 Acebedo] *rectius* Acevedo L.
26 Coiña] *rectius* Cuiña L.
27 Meiroy] *rectius* Meiroi L.
28 San Jorge] *rectius* San Xurxo L.
29 Sedrarín] *rectius* Sadrarín L.

Decimotercia comarca compuesta del resto de la parroquia de Silva, Santiago, diócesis de Mondoñedo y de Pol, San Esteban, anejo de San Pedro de Ermunde, obispado de Lugo.

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Arrojiña ³⁰	10	33	Pertenece a San Esteban de Pol
Castro	10	56	A San Pedro de Ermunde
Eirón	10	57	A San Esteban de Pol
Galegos	7	30	
Lagoa	2	12	
Pol	11	58	
Casas do Monte	6	30	Pertenece a la parroquia de Santiago de Silva y es el resto del lugar de Andión a la derecha del río Azúmara
Fonfría	15	105	También es de Santiago de Silva
Granda	6	30	
Outeiro	2	8	
Puente de Ventín	2	6	
Lamela	1	6	
	82	431	

El punto céntrico para levantar una nueva iglesia en esta comarca, sin que ningún lugar de los en ella comprendidos diste más de 30 minutos de camino de la misma, es a las inmediaciones de Eirón. De esta comarca y la sexta compuesta de Ermunde y Torneiros, cuya idea tiene algunos apasionados en el país, se puede formar un curato de una sola iglesia con 170 vecinos y 829 almas, sin que ningún lugar exceda de una hora de camino a la parroquial, eligiendo un punto céntrico para levantar un nuevo templo.

Los lugares Rigueira, Vento, Cuenza, Carreira Blanca, Ponte de A y Gargallán llamados medianeros porque están en la costumbre de ser feligreses de Silva o de Santa María de Ramil según mejor les parece, quedan fijos en Ramil de la diócesis de Mondoñedo. |^{16r}

30 Arrojiña] *rectius* Arroxiña L.

Decimocuarta comarca. Sejosmil, San Isidro

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Arpín	2	19	
Azoreira	9	44	
Corota	13	64	
Espido	1	6	
Granda	4	19	
Louseira	2	16	
Marrondo	2	10	
Murias	8	35	
Paderne	14	60	
Piñeiro	12	57	
Sebe de Abades	13	56	
Veiga	5	27	
Villar	17	80	A 50 minutos de camino a la iglesia
Sejosmil ³¹	21	114	
	123	607	

Esta parroquia no sufrió reforma alguna |^{17r}

Decimoquinta comarca. Suegos, Santa Eulalia

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Baílle	18	112	
Cima de Vila	21	134	
Folgueiras	3	18	
Fonfría	2	12	
Pozo	8	48	
Vigo	12	72	
Castelo	2	12	Es de la parroquia de San Ciprián de Montecubeiro
Fojos ³²	2	14	
Ramalledo	1	6	
Valiña	2	13	Idem y a 30 minutos de la iglesia de Suegos... a una hora de la de Montecubeiro

31 Sejosmil] *rectius* Seixosmil L.

32 Fojos] *rectius* Foxos L.

De esta comarca y la 5ª cuyo pensamiento algunos intentan ver realizado se puede formar un curato de una sola iglesia con 166 vecinos y 887 almas, quitando de la de Cirio el lugar de Rois y agregando a la de Santiago de Arcos y esta Castelo, Fojos, Ramaloso y Valiña y en tal... sirviendo de base San Bartolomé de Lea, ningún lugar de las dos excede de 60 minutos de camino a la parroquial. |^{18r}

Decimosexta comarca compuesta de San Martiño de Ferreiros y San Andrés de Ferreiros, diócesis de Mondoñedo, y el lugar de Penamazada, parroquia de Santa María de Valonga.

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Cantaravella	1	6	
Chafarica	4	19	
Fonte de outeiro	2	9	
Lamela	4	19	
Poula	4	21	
Porrás	8	39	
San Martiño	8	40	
Saviñan	6	29	
Vilar	4	21	
Villajilde ³³	14	72	Estos diez lugares componen la parroquia de San Martiño de Ferreiros y los cuatro siguientes la de San Andrés de Ferreiros
Chaín	8	45	
Ferreiros	8	43	
Gatín	1	7	
Gomesende	18	100	
Penamazada	18	130	Pertenece a Santa María de Valonga, y aunque queda ... en aquella comarca se porción topográfica puede ser comprendida.

Si se construye una iglesia en el centro de esta población ningún lugar de los expresados queda fuera de la distancia de 40 minutos a la misma. |^{19r}

33 Villajilde] *rectius* Vilaxilde L.

Decimo septima comarca. Baos, San Juan perteneciente a la Encomienda de Puertomarín

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Baos	5	30	
Bidueira	7	36	
Cartea	26	171	
Mujen	9	74	
Murias	6	46	
Llencias	1	11	
Oubiaña ³¹	24	185	A una hora de camino y no lo hay más distante
Soane	8	68	
Teijeira ³⁵	10	88	
Torviso	1	17	
Invernego	19	96	
	116	822	

En este curato no se hizo modificación alguna. Está sio en un extremo del arciprestazgo por la parte de Levante.

[...] |^{20r}

Decimooctava comarca. Piñeira, Santa María, perteneciente a la Encomienda de Puertomarín.

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Boucisca	10	116	
Casanoba	3	27	
Carballeira	1	14	
Castañosín	12	111	
Cintigosa ³⁶	5	46	
Estremeiro	9	84	
Escourido	2	12	
Gulpilleiras	14	126	

34 Oubiaña] *rectius* Ouviaña L.
35 Teijeira] *rectius* Teixeira L.
36 Cintigosa] *rectius* Centigosa L.

Nombres de los lugares	Número de vecinos de cada uno	Número de almas	Observaciones
Goxe	14	107	
Mido Nuevo	2	15	
Mido Viejo	5	46	
Monteagudo	7	65	Está a media hora de la iglesia y es el más distante
Piñeira	13	96	
Silvadrosa	11	89	
Teijeira ³⁷	4	39	
Viegas ³⁸	6	61	
Iglesia	18	116	
	136	1170	

Este curato no lo consideré susceptible de reformas. |^{21r}

De toda la anterior operación resultan 18 comarcas con 22 iglesias parroquiales.

Santa María de Luaces junio, 20 de 1856.

Manuel José Cortón (Rubricado)

37 Teijeira] *rectius* Teixeira L.

38 Viegas] *rectius* Veigas L.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 987-1021
ISSN: 0213-4357

O PRIORADO DE BREAMO A PRINCIPIOS DO SÉCULO XVII SEGUNDO AS ACHEGAS DUN PREITO ECLESIAÍSTICO

JESÚS ANDRÉS LÓPEZ CALVO

*Vicario episcopal. Archidiócesis de Santiago de Compostela
curademera@gmail.com*



EL PRIORATO DE BREAMO A PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII SEGÚN LAS APORTACIONES DE UN PLEITO ECLESIAÍSTICO

RESUMEN: No son muchos los estudios publicados respecto de la composición, funciones y competencias del Real Priorato de san Miguel de Breamo (Pontedeume-A Coruña) en el siglo XVII. Utilizando, de una parte el contenido inédito de una Ejecutoria resultado de un pleito mantenido entre el Arzobispado de Santiago de Santiago de Compostela y el Prior de Breamo, y de otra la metodología de la historia local, se ofrece un análisis de la relación entre las instituciones religiosas con las temporales, y la descripción de algunos de los efectos reformistas del Concilio de Trento en la religiosidad gallega de la Edad Moderna.

PALABRAS CLAVE: *Breamo. Patronato Real. Regalismo. Salgado de Somoza.*

O PRIORADO DE BREAMO A PRINCIPIOS DO SÉCULO XVII SEGUNDO AS ACHEGAS DUN PREITO ECLESIAÍSTICO

RESUMO: Non abundan os estudos publicados verbo da composición, funcións e competencias do Real Priorado de san Miguel de Breamo (Pontedeume-A Coruña) ao longo do século XVII. Utilizando, dunha banda os contidos inéditos dunha Executoria resultado dun preito mantido entre o Arcebispado de Santiago de Santiago de Compostela e o Prior de Breamo e, doutra a metodoloxía da historia local, ofrécese unha análise da relación entre as institucións relixiosas coas temporais, e mesmo a descrición dalgúns dos efectos reformistas do Concilio de Trento na relixiosidade galega na Idade Moderna.

PALABRAS CLAVE: *Breamo. Patronato Real. Regalismo. Salgado de Somoza.*

THE PRIORY OF BREAMO AT THE BEGINNING OF THE 17TH CENTURY: THE CONTRIBUTIONS OF AN ECCLESIASTICAL LAWSUIT

ABSTRACT: There are not many published studies regarding the composition, functions and powers of the Royal Priory of San Miguel de Breamo (Pontedeume-A Coruña) in the 17th century. Using, on the one hand, the unpublished content of an Executory resulting from a lawsuit between the Archbishopric of Santiago de Santiago de Compostela and the Prior of Breamo; and on the other, the methodology of local history, an analysis of the relationship between religious and temporal institutions is offered, and a description of some of the reformist effects of the Council of Trent on Galician religiosity in the Modern Age.

KEYWORDS: *Breamo. Royal Patronage. Regalismo. Salgado de Somoza.*

INTRODUCCIÓN

Un estudio de historia local e de historia das mentalidades

Nunha caracterización sumaria, pódese entender por historia local a corrente historiográfica que se ocupa da indagación de procesos sociais a escala local¹. O seu obxectivo sería, xa que logo, a procura dos xeitos e maneiras que os pasos e etapas da historia xeral tiveron no ámbito local do obxecto de estudo. Pois ben, queremos deixar claro dende o inicio que, con este ensaio, tentamos a redacción dun estudio de historia local.

Queremos facelo movéndonos dentro do propio terreo de xogo do historiador que non é outro que: os documentos, os monumentos e a memoria². Os documentos para extraer deles todo o que conteñen, sen engadir nada que non se atope neles recollido. Os monumentos porque son signos reais do pasado que non so achegan realidades formais ou estéticas, senón que perpetúan sociedades. E a memoria colectiva pois concreta o porqué se redactaron, levantaron e conservaron os dous anteriores.

Pois ben, sostemos que unha combinación ideal destes tres elementos témola nos contidos deste estudio: o Real Priorado de San Miguel de Breamo; unha executoria de 1631 a favor do seu Prior e a mostra da relación entre política e relixión nos albores da España moderna. Coidamos que esta conxunción de elementos axudará ao coñecemento da cultura e mentalidade histórica dunha época, ou o que é o mesmo, a desenvolver e estimar o oficio do historiador.

Con esta achega pretendemos acadar unha tripla intención. Nun primeiro momento incorporar novos datos para o estudo dunha institución relixiosa, neste caso o mosteiro de Breamo: composición, funcións e competencias, bases económicas, relación co seu entorno e até a socioloxía dos seus membros. Unha segunda intención é a de contribuír á análise das relacións das

1 Cf. J. A. LACOMBA, “La inserción de la Historia Local en la Historia General”, en: J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ (COORD.), *II Congreso de Historia Local. Metodología de la investigación histórica*, La Orotava, Gobierno de Canarias 2003, 71-89.

2 Cf. J. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, *Para comprender la historia*, Estella (Navarra), Verbo Divino 1995, 34.

institucións relixiosas coas temporais, e máis concretamente no eido da administración de xustiza, todo dentro dun contexto de confesionalidade característico do século de ouro español. Unha terceira intención, se cadra a máis transversal, é contribuír, dentro da investigación típica dun historiador local, ao coñecemento dos efectos que tiveron na relixiosidade da Idade Moderna os efectos reformistas dos decretos do Concilio de Trento.

Como non podería ser doutro xeito, principiamos desenvolvendo o noso traballo recollendo as novas sobre investigacións precedentes. Posteriormente, seguindo as orientacións da metodoloxía da historia das mentalidades³, usáremo-las fontes para analizar os hábitos e comportamentos dun tipo de clerecía (o prior dun mosteiro de padroado real), atendendo o exercicio da súa autoridade temporal (en particular pola súa condición de señor) e na manifestación protocolaria do seu poder e prestixio.

No século XVII o relixioso era, sen dúbida, o que máis caracterizaba á sociedade galega. A Igrexa era a institución mellor organizada, mellor dirixida, máis nutrida e mellor desenvolvida no conxunto do territorio nacional. Os bispos eran unha auténtica potencia, como o eran a menor escala os párrocos nas súas parroquias, en especial no ámbito rural. Engadíase a isto a acción das ordes relixiosas. O relixioso impregnaba aquela sociedade, xa non só nos acontecementos persoas: nacemento, voda, morte...; ou nos sociais: Nadal, Semana Santa, festas patronais... Cada xornada, dende o primeiro toque da campá no sineiro da igrexa parroquial chamando á misa, até a retirada ao descanso, pasando polo *Angelus* do mediodía, a vida enteira estaba impregnada polo relixioso. De tal xeito, que calquera cousa que hoxe veriamos como privativo dunha determinada comunidade, por aquel entón percibíase como algo que afectaba a todos⁴.

O mosteiro de San Miguel de Bremao: uns trazos diacrónicos

Son abondosos os estudos realizados verbo do Real Priorado de San Miguel de Bremao (Pontedeume-A Coruña)⁵ dende a perspectiva da orixe e evolución arquitectónica do seu templo e dos procesos reformadores da súa fábrica comparándoos con outros exemplos do románico galego o que, dalgún xeito, permiten tamén unha aproximación á historia deste cenobio. Porén, segundo a nosa consideración, unha magnífica descrición dos estudos elaborados dende distintas liñas de investigación foi redactada en 2021 por Paula Corbeira Paz, como resultado do seu Traballo de Fin de Grao en Historia da Arte, presentado

3 Cf. R. J. LÓPEZ, *Las instituciones eclesiásticas gallegas en la Edad Moderna: un estado de la cuestión*, en: "Semata" 15 (2003) 85-129.

4 Cf. M. MARTÍNEZ ÁLVAREZ, *Felipe II y su tiempo*, Madrid, Espasa Calpe 1998, 260.

5 Coordenadas: 43° 24' 17" N / 8° 06' 51 " O / 43.4046, - 8.1143.

na Facultade de Xeografía e Historia da Universidade de Santiago de Compostela, baixo a titoría da profesora María Dolores Fraga Sampedro⁶. Polas achegas deste estudo, e mesmo a pesares das escasas fontes documentais que se conservan, podemos expor uns trazos diacrónicos da súa historia.

En primeiro lugar, sinalar a posibilidade dun rol sacro que puidera ter o propio monte onde se asenta para os poboadores do próximo emprazamento castrexo de Centroña⁷, e mesmo o seu topónimo púxose en relación con cultos e lendas de orixe celta⁸.

Unha inscrición, colocada no contraforte esquerdo da porta principal da igrexa, informa que a construción do templo rematará no 1187, e o primeiro diploma conservado no que se menta a Breamo atópase recollido no Tombo do mosteiro de San Xoán de Caaveiro con data de 1169, ano no que estaría desenvolvéndose a construción da referida igrexa⁹. A cuestión de cando o cenobio de Breamo se vincula á Orde de Cónegos Regulares de Santo Agostiño, mantén certa controversia¹⁰. Mentres que algúns autores sosteñen que foi dende o primeiro terzo do século XII¹¹, outros sitúana nos Remates do século XIV¹². Mesmo hai algún estudo que relaciona Breamo —e tamén o

6 Cf. P. CORBEIRA PAZ, *Románico en Pontedeume: San Miguel de Breamo. Revisión histórica y análisis de su patrimonio histórico-artístico*, Traballo de Fin de Grao en Historia da Arte, Facultade de Xeografía e Historia da Universidade de Santiago de Compostela, 2021, 64 pp. Non publicado.

7 Cf. A DEL CASTILLO LÓPEZ, *Iglesias gallegas: San Miguel de Breamo*, en: “Boletín da Real Academia Galega” 29 (1909) 272-276.

8 Cf. A COUCEIRO FREIJOMIL, *Historia de Puente deume y su comarca*, Santiago, Editorial Compostela 1944, 12.

9 Nesta data Prior de Breamo, Xoán Ovêquiz, é designado coma xuíz nun preito entre o mosteiro de Caaveiro e Oveco Guitiérrez de Verrugueiro, por morda disputa dunhas terras que seica o pai padre deste vendera ao mosteiro. Na documentación do preito, testemuñase que, naqueles días, Breamo atopábase gobernado por un prior e, polo tanto, confirma a presenza duna orde relixiosa de regra agostiña. Cf. J. I. FERNÁNDEZ DE VIANA - J. C. DE PABLOS RAMÍREZ - M. T. GONZÁLEZ BALASCH, *El Tumbo de Caaveiro* 2ª Parte, en: “Cátedra” 4 (1997) 261.

10 Trátase dunha concepción da vida relixiosa regular anterior ao século XVI. Reducíase á vida de clérigos, con votos e certa organización inspirada nas ordes mendicantes para dar algunha organización á vida de comunidade, con superiores temporais. Tamén se asemellaban aos mendicantes na opción de non posuír rendas e conservar os rezos corais. A máis dos cónegos de Santo Agostiño, nesta categoría están os teatinos e os barnabitas. Cf. J. L. DE URRUTIA, *Régimen de las Órdenes Religiosas a mediados del siglo XVI y aportación de San Ignacio*, en: “Miscelanea Comillas” XXXVI (1961) 116.

11 Cf. F. J. PÉREZ RODRÍGUEZ, *Los monasterios del Reino de Galicia entre 1075 y 1540: de la Reforma Gregoriana a la Observante*, Santiago de Compostela, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 2019, Vol. 2, 924. Breamo parece formar parte do grupo de cenobios conformado por Porqueira, Grou, Anos e Lampai que deberon estar ligados áse episcopal correspondente.

12 Segundo C. de Castro Álvarez, non existe constancia da vinculación da comunidade de Breamo á Orde de Cónegos Regulares de Santo Agostiño até 1397. Nese ano, o cóngo profesou en Breamo Roderico Alfonsi, doa ao Priorado parte da igrexa de San Xoán de Callobre. Cf.

veciño mosteiro de Caaveiro— como asentamento templario, xustificando a afirmación logo dunha pretendida lectura esotérica da fábrica dos muros da actual igrexa¹³.

Tamén hai quen sostén que Breamo, na súa orixe, foi un cenobio bieito, porén aínda que se descoñece se nos seus inicios a comunidade seguía a regra de San Bieito, a fundación do convento ten lugar no contexto da época de maior desenvolvemento da regra agostiña¹⁴.

Aínda que non se coñece diploma algún que o verifique, os indicios e os estudos existentes converxen na idea que o priorado de Breamo acadou o Padroado Real entre 1159 e 1164 da man de Fernando II, quen dotou ao mosteiro y delimitou o seu couto¹⁵.

Do período entre os séculos XIII até o XVI tampouco son abundosas as noticias. Porén, resulta doado aceptar que Breamo mantería preitos coa nobreza leiga por mor do beneficio das rendas, algo típico do monacato en Galicia, pois tódalas variables que tiveran relación con rendas, administración e poder fixeron que sobre algúns cargos eclesiásticos se proxectasen os intereses hexemónicos das principais familias da nobreza e mesmo da propia Coroa. Amais, sabedores da relación de Pontedeume coa Casa de Andrade, non converten en alleo o argumento de posibles intromisións desta liñaxe. De feito, a partires do século XVI, hai constancia de que a Casa de Andrade compartía co Prior de Breamo os beneficios do Priorado¹⁶.

Tamén se descoñece a data exacta do abandono por parte dos clérigos do mosteiro. Algúns autores supóñena entre 1576 e 1592¹⁷, e outros en 1569¹⁸. O que si é ben certo é que a partires dos remates do século XVI o priorado entra en decadencia até ser anexionado por parte da Casa de Andrade a finais do século XVIII, concretamente o 18 de outubro de 1798¹⁹. A propia orde

C. DE CASTRO ÁLVAREZ, *En torno al Real Priorato de San Miguel de Breamo y su iglesia*, en: *Cátedra* 2 (1995) 111-162.

13 Cf. J. G. ATIENZA, *La España Mágica de la A a la Z. Los enclaves templarios*, Barcelona, Martínez Roca 1995, 256-257.

14 Cf. C. DE CASTRO ÁLVAREZ, *En torno al Real Priorato...*, a. c., 121.

15 *Ibid.*, 124.

16 Cf. C. DE CASTRO ÁLVAREZ, *Igrexas Románicas da Comarca do Eume*, Pontedeume, Xunta de Galicia 1997, 180. Xa dende o século XIV, os Andrade foron quen de facerse co control de xurisdicións, propiedades rurais e rendas pertencentes a varios mosteiros na calidade de seren encomendeiros dos mesmos, administrándoos como se fosen da súa propiedade. Algúns Piores víronse na obriga de solicitar á Coroa que se restituísen algúns destes bens e frear así aquela intención expansionista a costa das rendas eclesiásticas. Porén, a monarquía pouco máis puido facer que mitigar as consecuencias negativas que sufrían os mosteiros diante daquela expansión dominial. Cf. J. GARCÍA ORO, *Don Fernando de Andrade Conde de Villalba (1477-1540). Estudio Histórico y Colección Documental*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia 1994, 22-23.

17 Cf. A. DEL CASTILLO LÓPEZ, A. c., 272.

18 Cf. A. COUCEIRO FREIJOMIL, *Historia de Pontedeume...*, O. c., 45.

19 Cf. C. DE CASTRO ÁLVAREZ, *En torno al Real Priorato...*, a. c., 138.

de Cóengos Regulares de Santo Agostiño, paralelamente, adoecía da mesma decadencia. Segundo os datos do Censo de Floridablanca, a mediados do século XVIII só tiña seis casas en España, cun total de 88 frades profesos e xa sen novicios nos seus conventos. Algo moi eximio se o comparamos, por exemplo, cos frades franciscanos que, por aquel entón, tiñan máis de quince mil frades espallados por todo o país²⁰.

En 1607, o Visitador do Arcebispado de Santiago, o cóengo dignidade de cardeal Jerónimo del Hoyo, describe que o Priorado de Breamo tiña sete fregueses, dos que cinco vivían lonxe da igrexa e só tiñan obriga de asistir ao culto nos días das tres Pascuas (Nadal, Resurrección e Pentecoste) e mailo día de San Miguel. Os outros dous adoitaban acudir á Misa os domingos e días de festa. Cualifica a igrexa como curada e con pía bautismal, aínda que fai constar que seica enterraron a pía para degradar a calidade de igrexa e convertela en simple, para así non manter certas obrigas de atención pastoral. O Prior era quen tiña a obriga de administrar os sacramentos, celebrar Misa tódolos domingos e festas, luns, mércores e sábados. Tamén describe que parte da fábrica do mosteiro está caída²¹.

A finais do século XIX, Breamo perde a súa condición de freguesía pasando o seu territorio a formar parte das veciñas parroquias de San Pedro de Vilar e Santiago de Pontedeume. Por aquel tempo, a súa veciñanza acadaba as 106 vivendas espaxeadas polos núcleos de poboación identificados como Allegue, O Barro, Caldeviñas, Gunturíz, As Pedridas, Porto, Souto da Vila e A Veiga²².

As Executorias como fonte para o coñecemento histórico

A principal fonte para o desenvolvemento do noso estudo será o texto dunha Executoria de 2 de marzo de 1631²³. Trátase dun conxunto de ma-

20 Cf. *Censo Español Executado de Orden del Rey, comunicada por el Excelentísimo Señor Conde de Floridablanca, Primer Secretario de Estado y del Despacho en el año de 1787*, Madrid, Imprenta Real.

21 J. DEL HOYO, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, Edición preparada por Ángel Rodríguez González e Benito Varela Jácome, Santiago de Compostela, Porto y Cía., [s.a.] (La Coruña, Imprenta Moret). Na portada: *Transcripción del manuscrito original del año 1607, que se guarda en el Archivo de la Mitra Compostelana*, Santiago de Compostela, 1951, 308.

22 Cf. P. MADDOZ, *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, Madrid 1845, T. 1, 166.

23 ARQUIVO XERAL DE SIMANCAS, *Sección PTR (Padroado Real)*, Atado 39, Documento 89. A parte esquerda dos folios aparece perforada, a efectos de utilizar un burato para pasar unha corda e atar os folios. Na parte superior figura o nome da persoa que asina o documento e o do escribán que a redacta. As caligrafías utilizadas son diversas abundando a cortesán. Cando reproducamos algúns dos seus contidos, farémolo adaptando a grafía e a puntuación ao uso actual do idioma, indicando mediante parénteses o folio onde se atopa o texto reproducido.

nuscritos expedidos en papel formando un caderno, sen carimbo de placa, de 34 folios de extensión, onde se recollen as copias de tódolos autos, poderes, citacións, probas testificais e mesmo sentenzas (tanto de primeira instancia como de apelación), expedidos polos xuíces e institucións que toman parte no proceso canónico.

Dende o punto de vista xurídico, as Cartas Executorias revisten a forma dunha provisión da Coroa, do Consello Real, das Audiencias da Chancelería ou dos tribunais eclesiásticos. Supoñen a culminación dun proceso penal e a súa finalidade consistía en ordenar ás autoridades o acatamento dunha sentenza definitiva na que xa se pronunciara logo dun procedemento a petición da parte interesada na mesma, habitualmente a que resultaba beneficiada co fallo xudicial. A esta dábaselle a carta executoria orixinal e á Chancelería ou á sé do tribunal o seu rexistro, custodiando unha copia da mesma²⁴. A nosa fonte, xa que logo, trátase dunha copia realizada polos escribáns. Porén, até chegar a este punto, o proceso foi moi longo. Dende o primeiro momento no que se presentara a primeira demanda até o outorgamento desta Carta Executoria transcorreron case que un ano. Meses de alegacións e mesmo contra-alegacións, presentación de probas, testemuñas e fallos xudiciais.

En efecto, o feito de que as Reais Executorias fosen redactadas polos xuíces da Real Chancelería, supón que se trata da última instancia xudicial e onde se esgotaban tódolos recursos posibles e o fallo era inapelable. Deste xeito até tres, incluso catro sentencias podían terse pronunciado nun proceso, e todas elas aparecen reproducidas integramente nas Executorias. Constitúen, xa que logo, unha fonte de incalculable valor para o coñecemento da criminalidade, do dereito penal realmente aplicado polas instancias xudiciais, do xeito de como se desenvolvían os procesos, e tamén da sociedade da época e a mentalidade existente.

Ao tratarse dun documento xurídico, a estrutura das Cartas Executorias adoita ser homoxénea²⁵. Comezan cunha *Intitulación*: unhas poucas liñas nomeando ao monarca en cuxo nome se expide o documento e a enumeración dos xuíces a quen a carta ía dirixida. Na *parte expositiva* contense todo o relativo ao proceso que dera lugar á expedición da Executoria. Comeza cun breve resumen dos feitos, tal e como o demandante os expuxo na querela orixinal e coas alegacións realizadas polas partes; incluíndo a reprodución das diferentes sentencias que foran emitidas polas sucesivas instancias. Cando se obtiña unha sentenza definitiva que non fose apelada, ben porque ámbalas

24 Cf. M. P. ESTEVES SANTAMARÍA - S. GARCÍA LEÓN, *Las Reales Ejecutorias como fuente para el estudio de la historia*, en: "Clío y Crimen. Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango" 10 (2013) 373-390.

25 Cf. A. HERNÁNDEZ GARCÍA, *Clasificación diplomática de los documentos reales en la Edad Moderna*, en: "Norba 15. Revista de Historia de Cáceres" (2001) 169-186.

dúas partes quedaran conformes co fallo xudicial, ben por esgotárense todas as instancias, expedíase a Carta Executoria propiamente dita. Sería na *parte dispositiva*, onde atopamos fórmulas de relativa amplitude, que se repiten nos documentos, con ordes explícitas ás autoridades xudiciais para levar adiante todo o que nelas se contén, mesmo incluíndo ás veces unhas cláusulas punitivas para quen incumprise o mandado da executoria. Finalizan as cartas coas datas xeográfica e cronolóxica, e coas sinaturas dos que interveñen. Reiteramos a idea que, desta parte expositiva, seremos quen de extraer valiosas informacións verbo do coñecemento do Dereito Penal da Idade Moderna e, sobre todo, da mentalidade da época, os comportamentos que se consideraban rexeitables e mesmo as circunstancias económicas e medios de vida do poder es as elites da Galicia do século XVII.

As potestades xurisdicionais civil e eclesiástica

Un dos elementos definitorios da dimensión política da sociedade española do século XVII foi o acaparamento por parte da Coroa dos poderes executivo, lexislativo e xudicial. Concretamente, a potestade xurisdiccional considerábase unha das manifestacións máis importantes do poder soberano: El Rei é ante todo xuíz e a monarquía, primordialmente, xustiza. A administración de xustiza era, xa que logo, unha regalía ou facultade inherente ao monarca en tódolos territorios do seu reino, e toda a xurisdicción inferior (a dos outros corpos ou poderes) presupoñía unha doazón ou privilexio expreso, co que a xurisdicción señorial viña a ser unha xurisdicción delegada e os señores simples delegados do monarca que, entre outras competencias, tiñan a de administrar xustiza aos seus vasalos.

A carón de El Rei había outros poderes como a Igrexa, as cidades ou os señores, que tamén tiñan potestade xurisdiccional ou xurisdicción, isto é, “dicción do dereito”²⁶. Este traspaso de competencias adoitaba facerse mediante un título que, a máis de consagrar o dominio, certificaba o alcance da xurisdicción transferida. Algúns señoríos acadaron a xurisdicción criminal de vilas ou lugares dos seus dominios onde só a tiñan civil, mentres que outros como os eclesiásticos (ordes militares, mosteiros, conventos e mitras) perderon algúns dos seus lugares e xurisdicións como consecuencia das desmembracións efectuadas polos monarcas, previo consentimento do Papa²⁷.

26 J. VALLEJO, *Ruda equidad, ley consumada, concepción de la potestad normativa (1250-1560)*, Madrid 1992.

27 Cf. M. LÓPEZ DÍAZ, *Alteraciones en el mapa jurisdiccional gallego durante la Edad Moderna: las desmembraciones eclesiásticas del siglo XVI*, en: “Estudios Mindonienses” 7 (1991) 559-588.

Non podemos ocultar a relevancia que a xurisdición eclesiástica tivo no campo do poder en España entre os séculos XV ao XVII. E se houbo unha minoría que influíra decisivamente na configuración e no exercicio do poder político foi, sen dúbida algunha, a Igrexa Católica:

“Podería ter sido doutro xeito, pero o estilo de vida concreto dos españois está transido por un campo magnético do que foi xerador o factor relixioso: a concepción total da vida persoal e colectiva, a súa expresión literaria e artística, as súas relacións políticas, a súa actitude fronte a Deus e ao mundo, todo por acción ou reacción leva durante eses anos a pagada do relixioso”²⁸.

Na sociedade pluri-xurisdiccional do Antigo Réxime, a defensa da desigualdade legal concibía a existencia de diferentes xustizas en función do grupo ao que se pertencía. Porque o individuo, inexistente salvo na súa pertenza ao colectivo que lle outorgaba identidade, formábase e entendíase só en canto ao grupo ou estamento que pertencía. Entre as diferentes Xustizas en activo existentes na España Moderna, atopábase a que competía á Igrexa católica. A súa manifestación abarcaba espazos e xurisdicións diversas segundo as súas competencias e ámbitos de acción. Deixado a parte a institución Inquisitorial, cómprenos reparar a que dependía do bispo, quen o Concilio de Trento reafirmou na súa autoridade, xa non só no seu territorio, senón tamén nos conventos e clero regular. As Constitucións Sinodais (assembleas para poñer en acto as consignas tridentinas) mesmo transmitirían aos Provisores a obriga de actuar contra os regulares. As sesións VI, VII, XIII, XIV, XXIII, XXIV y XXV do Concilio de Trento deixaran establecida a capacidade destes tribunais eclesiásticos en relación a estes asuntos²⁹.

Galicia, no primeiro terzo do século XVII, rachaba a súa inercia baixo o impulso dos avatares políticos derivados do centralismo realista. As súas cento seis vilas consolidaban os cinco xeitos de xurisdición: reguengo, señorío secular, abadengo, señorío eclesiástico e ordes militares. Destas xurisdicións desenvolvíase a totalidade da actividade vital da sociedade galega. Vilas e cidades, o mesmo que acontecía no resto de España, acusaban un estado de decadencia por mor de constantes levas, reparto frecuente de impostos, abandono de terras, escaseza de froitos e pobreza económica. Porén, neste funesto panorama desenvólvese un intenso movemento cultural e social sen comparación. Mentres chegan á capital as incesantes queixas por mor da abafante carga fiscal, lévanse adiante as máis monumentais obras artísticas dentro dun ambiente popular e cidadán caracterizado pola serenidade e o optimismo.

28 Q. ALDEA VAQUERO, *Política y religión en los albores de la Edad Moderna*, Madrid, Real Academia de la Historia 1999, 109.

29 Cf. M. P. ALONSO ROMERO, *El proceso penal en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Salamanca, 1982.

Trátase dun fenómeno que só se pode explicar como unha potente reacción colectiva que, apoiada nunha sólida base de unión espiritual, trata de sobrevivir destruindo os factores adversos³⁰.

Se cadra, hoxe non chegamos a comprender o alcance e importancia que na vida dos eclesiásticos tiña o poder xudicial da Igrexa. Montada a administración da Igrexa ao estilo de calquera Estado e exento o clérigo dos tribunais civís pero suxeito aos eclesiásticos, este, ás veces, atopaba lesionados unha serie de intereses que caían baixo a dobre xurisdición do Estado e da Igrexa. Doutra banda, o ámbito do poder espiritual profundaba en zonas que o poder temporal consideraba da súa competencia, o mesmo que o poder temporal exercía funcións indirectamente espirituais, e non foron poucos os recursos de forza invocados nas apelacións a un tribunal civil contra as decisións dos xuíces eclesiásticos, creándose pugnas entre o Consello de Castela e a Nunciatura por asunto xurisdicionais, sobre todo cando se substanciaban asuntos relativos ao Padroado Real, como é o caso que nos ocupa³¹.

O LITIXIO E OS SEUS PROTAGONISTAS

Prior de Breamo adversus Arcebispo de Santiago

Non son poucos os ensaios que determinan que, a pesares do gravoso que resultaba manter un preito, a sociedade castelá da Baixa Idade Media era moi litigante³². O individuo agraviado daba inicio ao preito confiando na obxectividade dos xuíces tratando de acadar unha sentenza xusta ou, cando menos, o máis favorable aos seus intereses. Porén, nunha sociedade estamental coma aquela, a xustiza non era igual para todos, pois os grupos sociais privilexiados (nobreza e clero) gozaban dunha xustiza privativa.

En cada unha das dioceses, os bispos exercían a súa xurisdición a través da *Curia de Xustiza* que, ao fronte, tiñan coma representantes do titular da Sé Episcopal para as labores de xurisdición, control e execución as figuras do

30 M. CHAMOSO LAMAS, *La arquitectura barroca en Galicia*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1955, 11.

31 Cf. Q. ALDEA VAQUERO, *Política y Religión...*, O. c., 167-169.

32 Cf. M. I. MARTÍNEZ GUERRA, *Las cartas ejecutorias en el siglo XV. Los conflictos judiciales en la sociedad bajomedieval castellana*, edición digital web site: Frentes Avanzados de la Historia; R. L. KAGAN, *Pleitos y pleiteantes en Castilla 1500-1700*, Valladolid, Consejería de Turismo de la Junta de Castilla y León 1991; G. DE MONTERROSO Y ALVARADO, *Practica civil y criminal, instructiõ de escriuanos: diuidida en nueue tractados compuesta por...* Reprodución dixital do orixinal conservado na Biblioteca da Universidade de Granada. Biblioteca Virtual "Miguel de Cervantes".

Xuíz Provisor ou Vicario Xeral e do Fiscal eclesiástico, cargos elixidos libremente polo bispo/arcebispo entre os seus clérigos³³.

No litixio que nos ocupa, a tramitación do proceso deu comezo o 4 de maio de 1630, coa interposición dunha demanda presentada diante do Tribunal do Arcebispado de Santiago de Compostela por Francisco Salgado de Somoza, que dende dous anos atrás —concretamente dende o 19 de febreiro de 1628— (*f. 6 v.*) era o Prior e Señor temporal do mosteiro de San Miguel de Breamo, representado polo procurador Alonso de Moure, contra o Provisor e Vicario Xeral e mailo Fiscal eclesiástico da mitra compostelá, respectivamente Cristóbal de Torres e Melchor de la Iglesia y Ayala, representados polo letrado Pedro de Prado Gayoso, por mor da obriga que estes, no nome do Arcebispo³⁴, lle impuñan ao demandante de residir no territorio de Breamo coma condición indispensable para percibir as rendas do beneficio eclesiástico que tiña adscrito. Oficial Maior do Tribunal era Gregorio Barreiro. Actúan como Notarios: Pedro Álvarez Conde e Lorenzo González de Calo. Preside o Tribunal: Gonzalo Vellón Becerra, Xuíz Apostólico e cóengo no Cabido da Catedral de Lugo.

Esta condición de residencia non era unha cuestión banal. A residencia eclesiástica, contraposta no Dereito Canónico á ausencia, consistía na obriga de permanecer ou morar onde estiveran os propios deberes do cargo. É dicir, a presenza dun bispo na súa diocese, dun cóengo na súa catedral ou colexiata, ou dun reitor ou titular no seu beneficio. O deber de residencia estaba destinado a garantir o cumprimento das obrigas do servizo encargado. No significado canónico do termo, non abondaba o simple domicilio material no lugar, cumpría engadir a vixilancia e o coidado, por iso a residencia difería do domicilio. Cómpre subliñar que, por unha ficción legal, un que se atope legalmente ausente pode cumprir coa lei de residencia mentres que, pola contra, un ilegalmente ausente pode considerarse coma presente. A residencia persoal era vinculante para os clérigos que tiñan beneficios a excepción dos considerados coma beneficios simples, ou o que é o mesmo, sen cura de almas. A presenza dun cóengo non se estende necesariamente a tódalas horas do día, mentres que a dun pastor é continua debido aos numerosos, e decote repentinos, requirimentos dos seus servizos.

Esta obriga do oficio pastoral veu lexislada a través de varios cánones do Concilio de Trento:

33 Cf. A. BENLLOCH POVEDA, “Jurisdicción eclesiástica en la Edad Moderna”, en: E. MARTÍNEZ RUÍZ - M. PAZZIS PI (COORDS.), *Instituciones de la España Moderna. Las jurisdicciones I*, Madrid, Actas Editorial, 1996.

34 Naquel tempo o era Frei Xosé González Villalobos, relixioso dominico de orixe castelá, que foi prelado compostelán dende maio de 1627 até agosto de 1630, cando foi preconizado como arcebispo de Burgos. Cf. J. J. CEBRIÁN FRANCO, *Obispos de Iria y Arzobispos de Santiago de Compostela*, Santiago, Instituto Teolóxico Compostelán 1997, 213-214.

“Al estar mandado por precepto divino a todos los que se les ha confiado la cura de almas, que conozcan a sus ovejas, que ofrezcan sacrificio por ellas, que las alimenten con la predicación de la divina palabra, con la administración de los sacramentos, y con el ejemplo de todas las buenas obras; asimismo que cuiden paternalmente de los pobres y otras personas afligidas, y se dediquen a los demás deberes pastorales; oficios todos que de ningún modo pueden ejecutar ni cumplir los que no velan ni están con su propio rebaño, sino que lo abandonan como mercenarios o asalariados, el sacrosanto Concilio los amonesta y exhorta a que, conscientes del precepto divino y haciéndose el ejemplo para su grey, la apacienten y gobiernen en justicia y en verdad”³⁵.

Polo tanto, un pastor estaba obrigado a residir na súa parroquia e na súa reitoría ou casa parroquial e o incumprimento desta lei era punible. Os cónegos podían perder os seus emolumentos diarios se non estaban presentes no coro. Amais de ser culpables de pecado mortal, os bispos e reitores que non cumprisen a lei de residencia renunciaban aos seus froitos, é dicir, aos ingresos dos seus beneficios en proporción ao tempo de ausencia³⁶.

Os bispos de Galicia teimaron decote na execución das reformas decretadas polo Concilio de Trento. Entre os anos finais das sesións conciliares e os remates do século XVI celebráronse en Santiago de Compostela tres sínodos (1559, 1576, e 1594), e mesmo un concilio provincial en Salamanca (1565). Moi similares aos que neses mesmos anos se redactaron no resto das dioceses galegas de Tui, Mondoñedo e Ourense, demostrando que respondían a unha mesma corrente ideolóxica. As súas disposicións, sen modificacións importantes, manteranse como referencia até o século XVIII. Toda unha liña de traballo administrativo e normativo que, entre outros decretos relativos ao clero, urxía o deber de residencia, e mesmo puntualizaba que os opositores a beneficios eclesiásticos que renunciasen aos mesmos a favor de terceiras persoas serían inhabilitados para ocupar calquera outro no futuro³⁷.

Para desenvolver e controlar que todo o que se dispoñía e xuridicamente se ordenaba cara ao bo funcionamento das institucións tanto parroquiais como diocesanas (especialmente na procura de que os clérigos vivisen honestamente e fixeran ben o seu oficio), os bispos promoveron un mecanismo de orde e control: as Visitas Pastorais.

35 CONCILIO DE TRENTO, *Sesións VI e XXIII*, c. 1. Desenvolvidas posteriormente polas Constitucións *Sancta Synodus* de Urbano VIII de 12 dedecembro de 1634 e *Ad universae* de Bieito XIV de 3 de setembro de 1746.

36 Cf. A. MEEHAN, “Ecclesiastical Residence”, en: *The Catholic Encyclopedia*, New York, Robert Appleton Company 1911, Vol. 12, 785-786.

37 Cf. B. BARREIRO MALLÓN, “La diócesis de Santiago en la época moderna”, en: J. GARCÍA ORO (coord.), *Historia de las Diócesis españolas. Iglesias de Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 2002, Vol. 14, 227.

O primeiro arcebispo de Santiago que desenvolveu sistematicamente a Visita Pastoral foi Juan de Sanclemente Torquemada (1587-1602), que aínda sendo moi citada en diversos documentos, non se conservan as súas actas. Porén, de seguro, serviron de referencia e apoio ás que si se conservan da época do pontificado de Maximiliano de Austria (1603-1614), quen encargou ao cóengo Jerónimo del Hoyo realizar unha visita xeral polas parroquias da diocese. Da presenza en Compostela deste familiar do prelado e persoa da súa máxima confianza, son as súas manuscritas *Memorias del Arzobispado de Santiago*³⁸, que recollen noticias da súa actividade como visitador dende agosto de 1603. O celo do arcebispo Maximiliano de Austria por cumprir os decretos tridentinos verbo da celebración de sínodos, e a vontade de promulgar disposicións encamiñadas a perfeccionar a lexislación diocesana ponse de manifesto tanto na prema coa que celebrou a súa primeira asemblea sinodal en Santiago (aos oito meses de incorporarse á diocese) como na cantidade de sínodos —oito— que chegou a convocar ao longo dos once anos que durou o seu pontificado³⁹. O cóengo Del Hoyo percorre tódolos lugares que eran propiedade do Arzobispado para coñecer os seus bens e cuantificar os beneficios eclesiásticos. Verbo do Priorado de Bremao testemuña:

“En este priorato hay siete feligreses, los cinco viven lejos desta iglesia con obligación de venir solamente a la dicha iglesia a los oficios divinos de las tres pascuas y el día de la avocación, y los dos viven en el distrito de esta iglesia, vienen aquí a oír misa los domingos y fiestas. Es iglesia curada con pila bautismal. Dicen enterraron esta pila con intención de hacerla simple. El prior tiene obligación de administrar los Santos Sacramentos y ha de decirles misa todos los domingos y fiestas y demás de ellas ha de decir tres misas cada semana: lunes, miércoles y sábados, que así las han dicho todos los demás priores. Hice de esto información y la remití al fiscal con el cargo de misas que se hice que fue muy grande. Está caído parte de este monasterio y están depositados para la obra cien ducados”⁴⁰.

De seguro que este informe que describía o beneficio como curado, deu pe a que o Fiscal esixira ao Prior o cumprimento da obriga de residencia. De feito, a restitución que o Concilio de Trento fixo da autoridade episcopal e de favorecer a Visita cada dous anos á totalidade das parroquias da súa diocese, era para exercer o control sobre o clero e verificar a residencia dos

38 En relación da valoración sobre a trazabilidade, tradición documental e posibles cronoloxías de redacción, cf. A. IGLESIAS ORTEGA, *Las Memorias del Cardenal del Hoyo: Un primer cotejo entre los dos manuscritos conservados (II)*, en: “Galicia Histórica” 7 (2022) 65.

39 Cf. C. SANTOS FERNÁNDEZ, *Un curioso impreso compostelano de 1604: Los Mandatos y Constituciones Sinodales de Maximiliano de Austria*, en: “Annuario Sancti Iacobi” 1 (2012) 371-398.

40 J. DEL HOYO, O. c., 308.

sacerdotes⁴¹. Xa que logo, o Arcebispo podía deixar en suspenso, é dicir, privado de oficio e beneficio a todo clérigo que: “Non presentara, xa fose na vestimenta, na actitude, na dilixencia, no discurso, ou calquera outro aspecto, nada que non sexa grave, modesto ou impregnado de relixiosidade”⁴².

Coidamos que, a máis deste informe, houbo outro trazo que motivou o inicio deste preito e que non podemos deixar de facer notar: a calidade ideolóxica do Prior de Breamo e a súa posición claramente regalista fronte ás tendencias papistas verbo da relación entre as potestades rexia e pontificia.

Non é obxecto do noso estudio a biografía deste eclesiástico pois xa hai algunhas publicadas⁴³. Iso si, engadimos un novo dato para a historia local eumesa, sinalando a condición de Prior de Breamo de Salgado de Somoza que non recolle ningún dos seus biógrafos.



Portada de “*Labyrinthus creditorum*”, un manual de dereito mercantil, obra de Salgado de Somoza publicado entre 1651 e 1672.

41 Cf. A. FLICHE - V. MARTIN, ‘L’Eglise a l’époque du Concile de Trente’, en: ID. (DIRS.) *Histoire de L’Eglise depuis les origines jusqu’à nos jours*, T. 15, París, Bloud et Gay 1934-1964, 585.

42 J. DELUMEAU, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor 1973, 23.

43 Cf. A. COUCEIRO FREIJOMIL, *Diccionario Bio-Bibliográfico de Escritores*, Santiago de Compostela, Editorial del los Bibliófilos Gallegos 1953, Vol. III, 281-282; “Francisco Salgado de Somoza”, en: R. OTERO PEDRAYO (DIR.), *Gran Enciclopedia Gallega*, Gijón, Silverio Cañada editor 1974, Tomo XXVII, 163; E. GONZÁLEZ LÓPEZ, *La Galicia de los Austrias*, A Coruña, Fundación Barrie de la Maza 1980, Vol. II, 556; S. ALONSO, *El pensamiento regalista de Francisco Salgado de Somoza (1595-1665). Contribución a la historia del Regalismo español*, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1973, =Monografías Canónicas Peñafort, 16; J. PARDIÑAS, *Varones ilustres de Galicia*, A Coruña 1887, 190-191; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1956, Vol. II, 404-405.

Cómprenos sinalar que se trata dun coruñés nacido en 1595 e finado en Alcalá la Real (Xaén) en 1656. Membro dunha ilustre familia onde o seu pai, Gaspar Salgado de Somoza, era xurisconsulto da Audiencia Real. Xurista de formación, foi discípulo na Universidade de Salamanca dun destacado regalista: Juan de Solórzano Pereira (1575-1655). Accede á carreira eclesiástica xa entrado en anos e, en 1626, cando publica o seu *Tractatus de regia protectione*, sábese que exercía a avogacía na súa cidade natal. O contido das súas obras, aínda é ben aceptada polos xuristas da época, ao defender a xurisdición rexia en menoscabo da pontificia, produce rexeitamento por parte da Curia Vaticana que mesmo presenta veto ao seu nomeamento en 1636 coma Xuíz da Monarquía en Sicilia, provocando un tirapuxa diplomático que lle impide o exercicio da xudicatura motivando que, en compensación, sexa nomeado pola Coroa Oidor da Real Chancelería de Valladolid. En 1651 trasládase a Madrid para desenvolver traballos no Consello Supremo de Facenda e, en 1659, diante do temor de ser vetado pola Curia Romana para unha dignidade episcopal, pola súa acérrima defensa do regalismo, acada o título de Abade da Colexiata de Santa María de la Mota de Alcalá la Real (Xaén), oficio que confería El Rei directamente sen necesidade de bula pontificia. Alí pasa os últimos anos da súa vida entregado ao estudio e retirado da vida pública, finando o 12 de febreiro de 1665 e deixando coma herdeiro principal ao seu sobriño Xosé, fillo do seu irmán García Salgado de Somoza e Antonia Losada Rivadeneira⁴⁴.

De seguido, imos debullar polo miúdo a parte expositiva da Executoria que nos ocupa. A diferenza doutros documentos xurídicos, por exemplo unha Real Provisión, é a parte esencial da mesma.

As alegacións do Prior Francisco Salgado de Somoza

Ao dar inicio unha vista deste tipo, toda unha maquinaria de funcionarios se poñía en actividade: Notarios, procuradores, alguacís, visitadores... Todos eles, unidos ás formas de información piramidal procedentes tanto de clérigos coma de veciños urxidos polo consabido deber da delación, facían da xustiza diocesana unha institución eficaz.

Lourenzo González, escribán do Tribunal Eclesiástico onde se sustancia o proceso, recolle as cinco alegacións do prior Salgado de Somoza polas que

⁴⁴ Cf. M. I. GARCÍA DE LA PUERTA LÓPEZ, *Apunte biográfico del Abad Don Francisco Salgado de Somoza (La Coruña 1595 - Alcalá la Real 1656). Autor del Labyrinthus Creditorum. Su testamento y codicilo*, en: "Codex. Boletín de la Ilustre Sociedad Andaluza de Estudios Histórico-Jurídicos", 0 (2002) 45-53. Tamén: S. ALONSO, *O. c.*, 8-16. Outros tratados de Salgado de Somoza: *Tractatus de supplicatione ad Sanctissimum* que non aparece no comercio até 1639 e *Labyrinthus creditorum* que entre 1646 e 1672 acadou as nove edicións.

tenta xustificar a exención do cumprimento do precepto da residencia eclesiástica:

“Dicha Yglesia y Monasterio (San Miguel de Breamo) es de erección y naturaleza simple y nominada así porque el derecho con su presunción le asiste no constando coincidencia de lo contrario. En ella no hay ni Santísimo Sacramento, ni custodia, ni pila bautismal, ni Santos Óleos, ni se celebran en ella los Santos Sacramentos, ni tiene pueblo ni parroquianos a quien se administren por estar en despoblado; y aunque en el distrito de su jurisdicción hay dos o tres casitas terrenas de caseros que vienen allí por comodidad de la labranza de los bienes que son propios de dicho Priorato que llevan en fuero de cuyos frutos pagan a la dicha Iglesia como la Señora de dicha tierra la tercera parte de frutos, sin embargo a estos se les administran los sacramentos en otra iglesia diferente y no en dicho Monasterio, porque nos los hay en él en tanto que por esta misma causa de los libros de la Visita de dicha iglesia con sus anexos no se halla partida ninguna que los Visitadores hubiesen jamás visitado dicho Monasterio porque como les faltan dichos requisitos no hallaron jamás qué visitar.

Porque si dicho monasterio tuviera cura pidiera residencia la cual había de ser precisamente dentro del distrito de dicha iglesia y no se hallara que jamás los priores de ella hubiesen residido, ni tenían ni tienen casa suya ni ajena en qué residir, ni de ello jamás ningún Visitador en su Visita les obligó por ser cierto, público y notorio que dicha Iglesia principal no requiere residencia por sersimple y en esa posesión siempre ha estado y están los Piores en Visita y consentimiento de los Visitadores desde tiempo inmemorial a esta parte.

Porque en dicho Priorato han tenido hijos del Conde de Lemos y no es de creer que si pidiera Residencia y fuera cura de almas la hubiera de tener siendo de tan poco valor teniendo su padre en misma tierra abadías de dos mil y más ducados en mucha cantidad para poder darles.

Porque aunque dicha iglesia y monasterio tiene tres iglesias parroquiales anexas de las cuales como propios lleva la cuarta parte de frutos y diezmos, no por eso hace a la dignidad e iglesia principal curada ni parroquial.

Ni se ha mudado o alterado su estado y primera naturaleza de simple que siempre conservó sin haber tenido jamás accidente que la mudase ni alterase porque en ella jamás ha habido siquiera señales de ser curada como de hecho es por haber sido Monasterio de Canónigos Regulares que se han ido extinguendo por la falta de la renta que algunas personas han usurpado injustamente (*ff. 1-3*)”.

O escribán, unha vez recollidas, encárgase de distribuílas e comunicalas a ámbalas partes para que, nos debidos prazos, presentasen probas tanto documentais como testificais:

“Por lo cual, para que en ningún tiempo la naturaleza y estado de dicho monasterio se confunda con la de tantos anexos curados, conviene a la justicia y derecho que se haga averiguación de todo lo aquí dicho,

citando para todo ello al promotor fiscal para lo cual a Vuesa Merced pido y suplico mande recibir de mi parte información bastante, y que para ella vaya por todas partes persona de satisfacción que la mía consiente, que vaya a hacer debida averiguación el escribano de la causa, citado dicho fiscal, para que V. M. la autorice y de llamada de certificación auténtica, y si necesario fuese una manutención atenta el estado presente de dicho monasterio (*f. 2 v.*)”.

O beneficio eclesiástico como obxecto do litixio

Para analizar a lóxica desta argumentación, cómpre reparar no vocabulario eclesiástico utilizado pois, aínda que era moi coñecido nas familias e institucións do Antigo Réxime, hoxe é alleo ás sociedades contemporáneas⁴⁵.

A Igrexa secular mantíñase de *pezas* denominadas *beneficios*; de feito, ningunha igrexa podía ostentar o título ou estatuto de parroquial de non contar primeiro con altar consagrado e pía bautismal e, segundo, cun número de *pezas* suficiente para o seu servizo e atención da freguesía. Á súa vez, ningún aspirante podería chegar a clérigo secular sen posuír, no momento da súa ordenación, dunhas rendas mínimas (denominadas *congrua*) que asegurasen a súa futura manutención. Polo tanto, a existencia de beneficios de renda era vital pois permitían o desenvolvemento diario do culto e a manutención da clerecía.

Enténdese por *beneficio eclesiástico* o dereito perpetuo de oficiar na Igrexa, constituído pola autoridade do bispo, co dereito engadido e inseparable, de percibir os froitos eclesiásticos. Déuselles este nome por seren favores concedidos pola autoridade eclesiástica (pontífices e prelados). Por conseguinte, o beneficio era unha *peza eclesiástica* que comprendía o *oficio* a desenvolver e a *prebenda* a recibir. Velaquí, xa que logo, o que verdadeiramente este preito tentaba dirimir: as condicións do oficio de Prior e o dereito da percepción das súas rendas.

A contorna e a singularidade das parroquias clasificaban os beneficios en dúas categorías: simples e dobres. No primeiro grupo atópanse os oficios sen obriga de cura de almas, e rendas (*prebendas*) comunmente derivadas dos décimos detraídos ás parroquias. En cada un deles cómpre reparar nunha dobre percepción: a propiedade e o servizo. Pola primeira, o propietario obtiña as mencionadas rendas; porén eran poucos os propietarios que desempeñaban o seu oficio, ao no ser requisito o deber da residencia razón pola que, en moitas ocasións, os propietarios de beneficios simples contrataban un

45 Cf. M. TERUEL GREGORIO DE TEJADA, *Vocabulario básico de Historia de la Iglesia*. Barcelona, Crítica 1993. Tamén: M. L. CANDAU CHACÓN, *La carrera eclesiástica en el siglo XVIII*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad, 1993 (Inclúe un diccionario de termos).

servidor do beneficio ao que entregaban unha esmola (*situado*) anual polo seu servizo.

O segundo grupo mencionado, os beneficios dobres ou curados, eran aqueles que comportaban cura de almas, é dicir, neles, non existía posibilidade de omisión na obriga da residencia. Os beneficiados curados coidaban da tarefa pastoral. En función da tradición e a xurisdición do lugar, de acordos e concordias, os curatos mantiñanse das primicias do grao, ou de *situados* entregados polo Señor da Vila. Nas igrexas con estatuto especial —con dereito a reunión (*capítulo*) dos seus compoñentes e por iso chamadas colexiais ou capitulares—, a dotación de pezas era diferente. Achamos nelas dignidades, é dicir, membros de cabidos cuxo título outorgáballes precedencia sobre os demais, como por exemplo o deán, abade ou prior. Nestas igrexas con cabido colexial pertencentes a territorios de xurisdición señorial, as *pezas* podían variar en función das características do padroado exercido e dos dereitos consecuentes. A súa contía oscilaba segundo a calidade das rendas. Estas pezas dependían de quen nomeaba aos seus servidores e dotaba as súas rendas, converténdose así en verdadeiros asalariados do poder real ou señorial⁴⁶.

O Concilio de Trento e a reconversión pastoral que pretendía impuxeron que para percibir as rendas, ao titular do beneficio cómprelle residir entre os seus fieis. Isto non chegou a ser realidade cotiá até ben pasado o tempo, e non foi só problema do Reino de España. Por exemplo, nos pregos de queixas para os Estados Xerais de Francia de 1614, as demandas de residencia son tamén moi frecuentes. Habitantes de Troyes, Chaource e Isle-Autmont pedían: “Quiera Su Majestad ordenar a los eclesiásticos que residan en sus beneficios para que se hagan ellos mismos el trabajo que tienen encomendado”⁴⁷.

Testemuño das testemuñas: a parte testifical

Os veciños: Pedro Calvo e Pedro Berrugueiro

Xa era un costume e figura de tradición as denominadas testemuñas sinodais. Dous ou tres veciños que eran chamados para informar da vida e costumes da parroquia cando viñan os visitantes do bispo, ou o mesmo bispo, á Visita Pastoral. Probablemente estes coincidían cos *bos homes* que eran chamados para intervir en preitos e poñer a ben aos veciños entre si. Cada ano adoitábase nomear un mordomo ou administrador dos bens da igrexa, a quen tomaban contas dous contadores ao remate do ano. Esta figura está

⁴⁶ Cf. M. L. CANDAU CHACÓN, *El clero secular y la historiografía. Tendencias, fuentes y estudios referidos a la Modernidad*, en: “Revista de Historiografía” 2 (2005) 75-89.

⁴⁷ J. DELUMEAU, *O. c.*, 226-227.

presente en tódalas confrarías, libros de fábrica e calquera outro asunto no que haxa que administrar algún ben común da igrexa ou dos veciños⁴⁸.

O Tribunal tómalle declaración a dous veciños que son citados como testemuñas de parte. O 7 de xullo de 1630, no camposanto de Bremao, o xuíz e cóengo de Lugo, Bernardo de Barral Castro, mailo escriban Juan de Nogueirido, tómanlle declaración a Pedro Calvo, fregués de Bremao quen dí:

“Que era casero y vive en el distrito de San Miguel de Bremao, que como casero que es labra y rompe el monte, y que los santos sacramentos de le administran en San Pedro de Villar, pero que dicho prior está obligado a dar capellán que diga misa todos los días de fiesta en dicho monasterio por ser cabeza de iglesia principal, porque muchas veces algunos devotos que van allí a visitar al Señor San Miguel con quien se tiene mucha devoción en todo el contorno, y dicha iglesia es posesión muy antigua; y el dicho D. Francisco Salgado de Somoza y todos sus antecesores siempre dan capellán pare ese efecto; mas en cuanto a la residencia, que él no se mete en eso ni lo intenta, ni pretende por saber, que los Piores nunca han residido en el distrito del Priorato, ni sabe que tengan obligación porque por dar quien diga las misas cumplen, y en esto respondió y firmó de su nombre, siendo testigos Pedro da Leira, Pedro de Vizús y Pedro de Silvar, vecinos de San Pedro de Vilar” (*f. 15 r.*).

No mesmo día e no mesmo lugar, tómaselle declaración a Pedro Berrugueiro que:

“En obediencia con el acatamiento debido y en cuanto a su cumplimiento dijo que respondía lo mismo que respondió Pedro Calvo [...], siendo testigo Domingo Díaz, criado de mi escribano” (*f. 30 r.*).

Os Notarios da Real Chancelería de Valladolid

O Fiscal do Arcebispado, nunha manobra burocrática, alega defecto de forma coa intención de adiar o máis posible a resolución definitiva da demanda, e non reconece a Francisco Salgado de Somoza como parte afectada, esixíndolle que demostrase —pois seica non constaba— a súa calidade de Prior de Bremao. O xuíz instrutor admite a trámite esta petición, “para lo que le pide y constando serlo y presentando para ello el título que tiene de este Priorato” (*f. 3 r.*). O recurso elévase á Real Chancelería de Valladolid.

Como institución, a Chancelería adquirira a súa verdadeira idiosincrasia durante o reinado dos Reis Católicos. Nos anos que nos ocupan tiña dúas sés: a de Valladolid e a de Granada. Entre as súas competencias estaban os

48 Cf. S. L. PÉREZ LÓPEZ, *Unha Visita á terra de Parga en 1613*, Santiago de Compostela, Xerión 2019, 75-76.

litixios que tivesen retención de causas, práctica común a tódolos tribunais que coñecen en apelación, e que se orixinaban co mandamento de inhibición aos xuíces inferiores, e a presentación de apelación contra calquera auto o sentenza interlocutoria dos mesmos. Remitida, xa que logo, polo xuíz instructor en instancia inferior para realizar as oportunas pescudas, a verificación (*probanza*) veu dada polo Notario Xoán López Sotelo, determinando que o mosteiro de Breamo:

“Como es Patronazgo Real y no es Curato, no requiere residencia personal y para que haga [*o Prior*] las diligencias necesarias e generalmente en todos sus pleitos y causas civiles y criminales movidos y por mover, así en demandando como en defendiendo (*f. 4 v.*)”.

A colación e aceptación da Real Cédula emitida pola Chancelería de Valladolid é aceptada polo Provisor do Arcebispado. A este testemuño, engádeselle un documento asinado polo Notario Eclesiástico de Santiago, Lorenzo González de Castro, quen certifica:

“En 19 días del mes de febrero de mil seiscientos veinte y ocho, Francisco Salgado Somoza presentó en el Provisorado del Arzobispado de Santiago del nombramiento firmado por Su Majestad, por el cual le nombraba Prior del priorato de San Miguel de Breamo con sus anexos que estaba vaco por muerte de Don Francisco de Espinosa (*f. 7 v.*)”.

O Nuncio do Papa en Madrid: Cesar Monti

Para dirimir a calidade do oficio —e o correspondente beneficio— o demandante apela ao testemuño da autoridade pontificia, concretamente ao representante do Papa Urbano VIII en España:

“Sintiéndose agraviado delante de V.M. paso delante S.M y su Nuncio Delegado en España, y lo pido por testimonio con toda la instancia que da el derecho que requiero, afirmándome en la apelación que antes de ahora tengo hecha de lo mismo (*f. 5 r.*)”.

A copia do ditame que chega de Madrid, está recollida na Executoria que analizamos. Trátase dun Breve Apostólico, un dos tres xéneros de documentos pontificios que comezaron a redactarse a partires do século XV, durante o pontificado de Uxío IV (1431), como instrumento destinado a comunicar resolucións con máis celeridade e menor formalidade que as bulas e as cartas. Leva data de 16 de maio de 1630 e está redactado en latín. Pedro de Figueroa e Vilar de Francos, escribían da Real Audiencia con sé n'A Coruña, estende a súa copia legal que chega vía Nunciatura Apostólica.

No nome do papa Urbano VIII asina o documento o bispo Césare Monti (1593-1650) Nuncio en Madrid quen, co tempo, chegará a ser Cardeal Arcebispo de Milán. Moi estimado por Mateo Barberini, cando este accede ao papado co nome de Urbano VIII encoméndalle tarefas diplomáticas, primeiro como Nuncio Apostólico no Reino de Nápoles até que, en xuño de 1628, o envía como Nuncio Extraordinario no Reino de España co fin de axudar ao nuncio ordinario, Giovanni Pamphili, no trato coa Corte de Filipe IV. Cando en novembro de 1629 Pamphili foi creado cardeal, Monti foi nomeado Patriarca Latino de Antioquía e cardeal *in pectore*. Cómpre facer notar que as relacións coa Corte española, e en particular co Conde-Duque de Olivares, foron máis ben tensas, dunha banda por mor da política pro-francesa de Urbano VIII e doutra, pola firme defensa que Monti adoitaba facer das prerrogativas eclesiásticas⁴⁹.



Césare Monti (1593-1650).

O Breve que nos ocupa diríxese á autoridade dos xuíces sinodais de Lugo, Ourense e Mondoñedo, e ao Provisor e Gobernador do Arcebispado de Santiago, Cristóbal de Torres, para que, dunha banda, admitan a xurisdición que sobre o caso ten Gonzalo de Armesto e doutra, que saiban e comuniquen a quen corresponda, que o beneficio en litixio é simple para á atención de almas, e que non ten anexa a obriga da residencia persoal, invocando se fose necesaria, a axuda do brazo secular para facer cumprir a vontade pontificia (f. 9 v.).

49 Cf. N. GARCÍA MARTÍN, *Secciones, emolumentos y personal de la Nunciatura española en tiempos de César Monti (1630-1634)*, en: "Antologica Annua" 4 (1956) 283-325.

Por mandato de Bernardo de Barral y Castro, tamén xuíz Apostólico, notifícase este testemuño ás partes para que, no prazo de tres días, se persoen no claustro da Catedral de Lugo, sé do Tribunal, e coñezan o contido do Breve e Letras Apostólicas.

Os fiscais Melchor de la Iglesia y Ayala e Santiago Gallego

Teimando a Curia de Xustiza do Arcebispado de Santiago no obxectivo de atopar a nulidade da demanda, e seguindo o principio xurídico da *nullitatis et nullitatum* (nulidade imposta de feito), Xoán de Marantes Pillado, no nome do fiscal Melchor de la Iglesia y Ayala, remite escrito ao xuíz instándolle a que: “Declare todo lo contrario por defecto de parte” (*f. 11 r.*), pois seica Salgado de Somoza non era parte lexítima nesta causa:

“Ni mi parte ni el Ordinario ni ningún Visitador le ha provocado [*ao Prior*], ni pedido, ni mandado, que residiese en todo el tiempo de tres años que hay que lo posee dicho priorato por lo cual legítimamente el Ordinario le negó Audiencia. Y de lo que no era parte y así V. M. lo debe declarar.

Lo otro porque en esta causa no hay sentencia dada por el Ordinario a quien por derecho y disposición del Concilio de Trento pertenece primeramente la primera instancia, por lo cual ni el Señor Nuncio ni V. M. por su comisión pueden conocer de ella. Lo otro, porque dicho Monasterio y sus anexos es curado, y siempre, o ha sido desde su principio y creación, y no de Canónigos Reglares de la Orden de San Agustín como supone la parte contraria. Antes en dicha iglesia principal siempre se han administrado los santos Sacramentos del Bautismo, y tiene Custodia del Santísimo de la cual se lleva el viático para los enfermos todas les veces que sea necesario y a todas horas.

Lo otro, porque dicha iglesia principal a la que la parte contraria llama monasterio, tiene en su distrito pueblo y mucha cantidad de parroquianos que se les administran los sacramentos y santos óleos en dicha iglesia y lo dicho por discurso de tiempo se haya despoblado y falta de los parroquianos, no por eso deja de ser curada dicha iglesia y que con efecto obligue al Prior a la residencia personal.

Lo otro, porque dicha iglesia principal tiene otras tres anexas que son curadas cuyos diezmos percibe el Prior, y como están incorporadas con la principal accesoriamente y todas juntas hacen un mismo cuerpo indivisible. Y todas se nombran con el mismo apellido de la causa, que es el Priorato de Breamo forzosamente que la cura de los anejos ha de ser de quien es lo principal por ser individido y no ha de ser de diferentes naturalezas como lo fueran si la Iglesia principal fuera simple y los anejos curados.

Lo otro porque dicho Don Francisco Salgado aceptó dicho Priorato como curado, porque en su colación hizo el examen y concurso de sinodales que requiere el Santo Concilio de Trento en los bienes que son curados sin que mudase su primer estado, y así no puede alegar lo contrario ni contradecirlo, por todo lo cual a V. M. pido declare dicho Priorato ser curado y pedir residencia personal poniendo a la parte contraria perpetuo silencio, pido justicia y costas y juro. Y me ofrezco a probar lo necesario para ello (*ff. 11 r. e 12 v.*)”.

O Fiscal Gallego outorga poder aos procuradores Gabriel de Noboa, Pedro López Pallarés e Diego Pérez, para que presenten no seu nome estas alegacións diante do Tribunal Eclesiástico de Lugo, a Real Chancelería de Valladolid e os Gobernadores e Oidores da Audiencia de Galicia.

Nin que dicir ten que o Prior, mediante escrito de recurso, contradí as alegacións expostas polo fiscal. Para o Prior non existe constancia documental que os Ordinarios e Visitadores esixiran a residencia persoal; invoca á lexítima xurisdición que o Nuncio ten para dirimir neste casos e, aínda que admite que os anexos son igrexas curadas, iso non afecta á natureza da igrexa principal. Respecto do alegado polo fiscal da posible aceptación implícita ao presentarse ao concurso de beneficios curados, o Prior xustifícase dicindo que fixo os exames pois quería habilitarse para a administración dos sacramentos nas igrexas anexas, e mesmo invoca á xurisprudencia da Rota Romana sobre casos similares. Remata pedindo sentenza definitiva na que conste que o mosteiro de Bremao, nin ao presente nin nunca, fora curado, que non pide residencia e que condene á parte contraria ás costas xudiciais.

Á cuestión das costas xudiciais, coidamos cómprelle unha breve referencia. Os gravames da Nunciatura Apostólica, e máis concretamente do Tribunal do Nuncio, foron motivo de non poucas queixas por parte da Coroa española por mor dos dispendiosos recursos que os españois facían para a solución de preitos eclesiásticos: honorarios excesivos, recursos de causas de primeira instancia, demanda ilegal de moeda, dispensas matrimoniais... Isto provocou que o Consello Real, en senllos ditames de principios do século XVII, esixira que todo novo Nuncio presentase diante da Corte os Breves das súas facultades co fin de ver si estaban conforme aos dereitos que lle aseguraban os seus dereitos recoñecidos polo Real Padroado:

“El Nuncio de Su Santidad avoca en sí muchas causas en primera instancia, contraviniendo a el Santo Concilio de Trento, y comete otras, sin guardar las dietas, en contravención del mismo Concilio, cuyo defensor es Vuestra Majestad; y trayendo facultad para proveer en los meses reservados hasta en cantidad moderada, provee muchos beneficios que exceden de ella, con lo cual se ocasionan muchos pleitos y gastos por impetrarse los mismos beneficios de Su Santidad por otras personas, por exceder el valor de la cantidad concedida a los Nuncios”⁵⁰.

Porén, nin as reformas dos aranceis nin as xestións do Nuncio César Monti foron quen de frear a cobiza dos funcionarios, sanear o sistema e poñer orde nestes asuntos.

50 Cf. Q. ALDEA VAQUERO, *Principios básicos de convivencia entre Iglesia y Estado...*, O. c., 321-325, Notas 114 e 115.

Sentenzas e apelacións

Primeira instancia: Xuíz Gonzalo de Armesto

Rematado o período de probas, e logo da xeira de testemuñas e observacións dos oídores, o preito quedaba listo para ditar sentenza. As probas testificais, sobre todo o Breve do Nuncio en España, convencen ao Xuíz Apostólico, Gonzalo de Armesto, quen en data 14 de agosto de 1630 falla o seguinte:

“Hallamos válidos los autos y méritos de este proceso, y debemos declarar y declaramos al Monasterio de San Miguel de Breamo, diócesis de Santiago de Compostela haber sido de Canónigos Regulares, en el cual no se administran los santos sacramentos, ni hay obligación de administrarlos por no ser como no es curada, sino simple y que el Prior del Monasterio no está obligado a residir en él como no pide residencia personal del dicho Prior. Mas en la iglesia de Santa María de Ombre y Santa María y San Pedro de O Vilar por ser anejas a este monasterio accesoriamente, y según su naturaleza [...] El Prior está obligado a dar capellán que diga misa en dicho monasterio todos los días festivos y de precepto (*f. 20 r.*)”.

É dicir, recoñecía-se que o beneficio do Priorado era simple e sen obriga de residencia porén, ao Prior, cumpríalle nomear capelán para a asistencia espiritual de Breamo e mailos seus anexos de Vilar e Ombre, condenando ao Fiscal do Arcebispado de Santiago ao pago das costas xudiciais.

Nos procesos canónicos adoitábase o costume de que, logo da emisión dunha primeira sentenza, as partes podían apelar o fallo dentro dos vinte días seguintes ao seu pronunciamento. Non agardaron moito ámbalas dúas partes en tramitar a apelación. En setembro de 1630, dunha banda o propio Prior que a presenta no seu nome o Procurador Pedro López Pallares:

“Digo que el Visto por V. M. el proceso de la causa hallará deber de confirmar la sentencia definitiva dada en la primera instancia en lo que es a su favor, y que se declara por simple y sin obligación de residencia ni administración de sacramentos, pero en cuanto obliga al dicho prior D. Francisco y más priores sucesores a que ponga capellán que diga misa todos los días festivos se debe revocar y anular” (*f. 25 r.*)”.

E mesmo pide ao tribunal que admita novas probas testificais que xustifiquen unha nova sentenza:

“Otro sí digo que tratando Don Francisco de Espinosa de permutar este Monasterio con el Párroco de Puente deume, entre otras contradicciones que le han hecho en la Cámara por parte de Don Pedro Maldonado se verificó que dicho monasterio es simple y no curado. A V. M. pido me

mande recibir esta causa a prueba para que esto se verifique, que concluyo para ello pido Justicia y presento el emplazamiento notificado (f. 25 v.)”⁵¹.

Doutra, Antonio de San Miguel, capelán de coro do Cabido compostelán como Fiscal, e no seu nome os procuradores Juan de Marantes e Gregorio Mandayo, tamén apela con estes argumentos:

“Que dicho Priorato es curado y en él hay custodia del Santísimo, Pila bautismal y Santos Óleos y pueblo de parroquianos a quien se administran los santos sacramentos. Y que por la residencia al Prior a ello siempre obligó el Ordinario y Visitadores, como antes de ahora tengo alegado en que me afirmo por todo lo cual a V. M. pido que revoque dicha sentencia declarando dicho monasterio por parroquial y con obligación de administrar los santos sacramentos, y de residir en ella personalmente condenando a la parte contraria en costas. Otro sí digo, que la parte contraria por dilatar este negocio y que no se llegue a la condenación tan presto por excusarse de la residencia mientras dura el pleito valiéndose de la manutención que tiene en su favor, que no puede durar más que hasta la definitiva Posada en cosa juzgada pide que se informe al Consejo de la Cámara que el dicho monasterio era simple siendo artículo no diverso sino lo mismo que tiene alegado y deducido en la primera instancia (f. 26 r.)”.

Primeira apelación: Xuíz López de Ventosinos

Os tribunais episcopais amosaban unha tripla división: os de primeira instancia (diocesanos), os de segunda (metropolitanos) e os de apelación (en España, dende 1537, a Nunciatura, que logo no século XVIII se denominará Tribunal da Rota).

Admitida a trámite a apelación da sentenza do xuíz Gonzalo de Armesto no xulgado de segunda instancia, por novo Breve da Nunciatura en España de data 13 de setembro de 1630 (ff. 23-24), a causa confíase ao cóengo da catedral de Lugo Juan López de Ventosinos y Gayoso, Xuíz Apostólico e Sino-dal, quen estima o recurso e inicia un novo capítulo deste litixio.

Este, mediante auto asinado en Lugo o 18 de novembro de 1630, confirma o expresado na sentenza de primeira instancia, reconece o beneficio de San Miguel de Bremao como simple, sen obriga de residencia persoal para o seu Prior aínda que si coa obriga de poñer capelán para que diga misa todos os días festivos e condena que as costas xudiciais sexan repartidas entre as partes:

51 Fai referencia a un presunto expediente de permuta de beneficio eclesiástico acontecido anos atrás e que non chegou a callar, entre o anterior Prior de Bremao, Francisco Espinosa, e o Párroco de Santiago de Pontedeume (moi probablemente Antonio Díaz de Neira quen o foi entre 1619 e 1633), no que mesmo chega a intervir Pedro Maldonado, un dos rexedores da Vila.

“En el pleito y causa que pende ante nos y entre partes Don Francisco Salgado Somoza, Prior del Priorato y Monasterio de San Miguel de Breamo y sus anexos, Pedro López Pallares su procurador de la una, y de la otra el licenciado Antonio de San Miguel, Fiscal Eclesiástico de la Ciudad y Arzobispado de Santiago, Juan de Marantes Pillado su procurador, Visto y fallamos atento a los autos y méritos del proceso de este pleito que debemos confirmar y confirmamos la sentencia en esta causa dada y pronunciada por Don Gonzalo de Armesto, Juez del Fuero y Canónigo en la Santa Iglesia Catedral de la ciudad, Juez Apostólico, ya que en todo y por todo y según como en ella se contiene, y de que por parte de dicho Don Francisco Salgado fue apelado. Y con las declaraciones en ella contenidas y por esta nuestra sentencia definitiva juzgando así, pronunciamos y mandamos comparecer al asesor que firma y no hacemos condenación de costas sino que cada una de las partes pague las que hubiere causado (*ff. 27 v. y 28 r.*)”.

Porén, tampouco desta volta está de acordo Salgado de Somoza e alega a revogación da confirmación de sentenza, sobre todo no tocante a ter que pagar capelán para que celebre os cultos os días festivos:

“Digo que Visto por V.M. el proceso de la causa, hallará deber de confirmar la sentencia definitiva dada en la primera instancia en lo que es a su favor, y que se declare por simple y sin obligación de residencia ni administración de sacramentos, pero en cuanto obliga al dicho Prior D. Francisco y más priores sucesores a que pongan capellán que diga misa todos los días festivos se debe revocar y anular por lo siguiente: Lo primero, por defecto de parte y porque la mía así por su probanza con mucho movimiento de testigos como por la misma que hizo y presentó el dicho Fiscal tiene verificado que en dicho monasterio no hay ni Santísimo, ni pila bautismal, ni que jamás se ha bautizado nadie en ella, no hay pueblo en su distrito, ni parroquianos a quien administrar los santos sacramentos. Y que dos caseiros de dicha iglesia que viven en su distrito se les administran en otra iglesia parroquial y no en ella, porque no hay los santos Oleos como en todo esto declaran ellos mismos a la citación que se les hizo. Y en la probanza del fiscal sacándolos por testigos sin que obste que a dicho monasterio hay parroquiales anexas porque esas no mudan la naturaleza de la principal ni la hacen curada conforme a Derecho. Y porque dicho Monasterio siempre desde su primera fundación y creación fue simple y no curada a que ayuda a la presunción del Derecho y nunca pidió residencia ni los Visitadores ni Ordinario trató jamás de que la hubiese el prior ninguno, que todos vivían ausentes. Por todo lo cual y demás que tengo alegado a favor de mi parte en que me afirmo a V.M. pido confirme dicha sentencia definitiva en lo que es a su favor y la revoque en lo que es en contra, condenando en costas al fiscal del Arzobispado (*f. 25 v.*)”.

Segunda apelación: Xuíz Gonzalo Vellón Becerra

O 6 de novembro de 1630 admítese a trámite o suplicatorio para unha nova apelación. Por indicación doutro Breve do Nuncio, este de data 30 de decembro de 1630, desta volta resulta designado coma xuíz o cóengo de Lugo Gonzalo Vellón Becerra, quen contrata coma perito asesor ao Licenciado León de Abreu y Acebedo. Por fin, o 4 de febreiro de 1631, pronuncia a definitiva sentenza:

“Fallamos atento los autos y meritos de este proceso que debemos de declarar y declaramos el sobre dicho Don Francisco Salgado haber probado bastante su intención, y con venia la damos y la pronunciamos por bien probada (f. 32 r.). En consecuencia de lo cual, debemos de confirmar y confirmamos los autos y sentencias en esta causa dadas por Don Gonzalo de Armesto, Juez del Fuero y Canónigo en esta Santa Iglesia de Lugo y Juez Apostólico, primero que de esta causa conoció y por Don Juan López de Ventosinos y Gayoso, Canónigo en esta Santa Iglesia de Lugo, Juez Apostólico en esta causa, los cuales confirmamos y aprobamos en todo y por todo como en ello se contiene sin añadir ni quitar cosa alguna y por esta nuestra sentencia definitiva así lo pronunciamos y juzgamos con acuerdo del asesor que aquí juntamente firma, y sin costas que a ello nos mueven (f. 33 v.).”

Para que o proceso quedara de todo fenecido, cumpría a expedición da Carta Executoria que, no esencial, recollería a sentenza definitiva e un resumo do preito, e así a redacta o notario Bernardo Barral, quen a despacha o 2 de marzo de 1631. Remataba así este preito que semella soste a veracidade do tónico satírico antigalego⁵² da literatura castelá do século XVII:

“La gente de Galicia es muy ingeniosa y de muy lindos y claros entendimientos. Son hombres muy fáciles para aprender letras y cualquier doctrina y arte que les sea enseñada. Son hombres piadosos y amorosos llevados por buen término. Pero de otra manera son coléricos, furiosos, vengativos e implacables. Son fáciles de aplicarse o a la virtud y al vicio. Son tenaces y perseveran mucho en el vicio o en la virtud a que una vez se aplican y acostumbran. Es gente muy belicosa y fiera, y aún les dura algo de los griegos, sus progenitores y antepasados; porque tienen tretas, caute-las, cavilaciones y dobleces”⁵³.

52 Tal posición antigalega tiña un fundamento na realidade histórica. A practica totalidade da servidume de Madrid proviña de Galicia. Aqueles oficios domésticos mantiñan a dialéctica entre señor e criado que axiña se difundiu entre as páxinas das novelas e comedias, acabando por cristalizar tamén no estado de opinión. Cf. M. HERRERO GARCÍA, *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica 2020, 169.

53 P. DE MEDINA, *Libro de las grandezas y cosas memorables de España. Edición facsímil de la imprenta en Sevilla en 1549*, Parte II, Capítulo CXXV, Valencia, Vicent García Editores 2011, 268-b.

BREAMO SEGUNDO AS ACHEGAS DA EXECUTORIA

“Por estar en despoblado”: Radiografía dunha decadencia

O paso dos anos foi quen de acadar o que, no seu día, non conseguira nada menos que a lexislación carolinxia. Esta impuxera con carácter exclusivo a profesión da Regra Bieita na totalidade do Imperio, e aínda así, non fixo esmorecer a Regra de Santo Agostiño, pois non estivo ausente no movemento restaurador da vida monástica dos séculos IX e X, que mesmo deu orixe á fundación no século XI dos cóngos regulares e que estes viñeran a profesar a Breamo⁵⁴. Porén, xa no primeiro terzo do século XVII, esta afirmación do Prior Salgado de Somoza contida na Executoria, reflicte a descrición dunha parroquia despoboadá:

“En ella [*Breamo*] no hay ni Santísimo Sacramento, ni custodia, ni pila bautismal, ni Santos Óleos, ni se celebran en ella los Santos Sacramentos, ni tiene pueblo ni parroquianos a quien se administren por estar en despoblado” (*f. 2 r.*).

Podería tratarse este apunte do reflexo local da caída demográfica en España de finais do século XVI, por mor das pestes e da emigración a ultramar unidas a un momento de inflación económica⁵⁵. Coidamos que é unha hipótese admisible.

Ao remate do século XVI é un tempo en Galicia de fortes e frecuentes crises agrarias acumuladas coas pestes dando orixe a una conxuntura moi complicada. Esta situación de deterioro continuo entre 1600 e 1644, con forte presión fiscal, inversión climática, e alternancia con anos de boas colleitas, tivo incidencia na fixación do número de veciños, acadándose en Galicia, unha densidade de poboación bastante uniforme: vinte e un habitantes por quilómetro cadrado, facendo visible esa dobre cara característica daquel século, dunha banda a crise e, doutra, a euforia demográfica⁵⁶. Porén, en Breamo, non se acadaba nin polo lonxe, eses parámetros, pois era con moito a menos poboada do Concello de Pontedeume e mesmo haberá que agardar até o século XIX para que recupere número de veciños, tal e como amosa o seguinte cadro:

54 Cf. J. M. DEL ESTAL, “Agustinos”, en: Q. ALDEA-T. MARÍN-J. VIVES, (DIRS.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1972, Vol. I, 18-25. Tamén: J. A. CALVO GÓMEZ, *El origen de los clérigos regulares de San Agustín: un monasterio en Hipona*, en: “Religión y Cultura” 54 (20008) 971-1006.

55 Cf. P. VILAR, *Historia de España*, Barcelona, Crítica - Grijalbo 1988, 68-69.

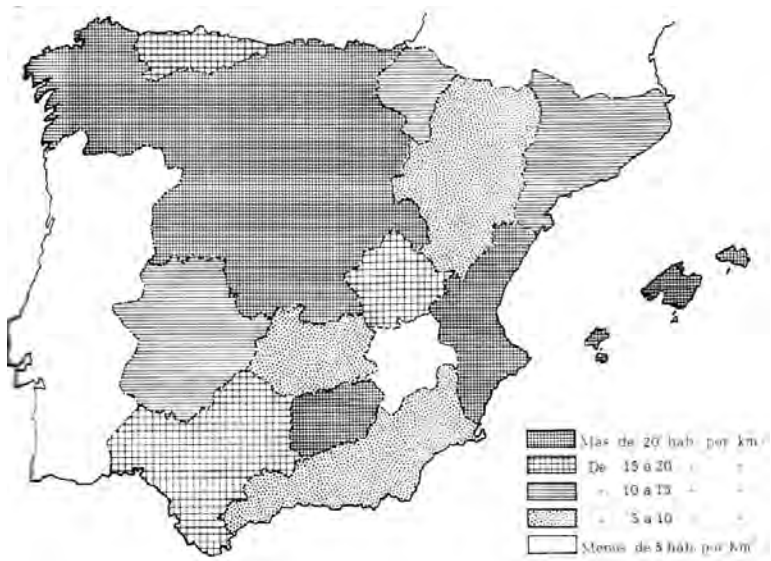
56 Cf. C. FERNÁNDEZ CORTIZO, “La población de Galicia en la primera mitad del XVII: los vecindarios de 1631 y 1651”, en: *Obradoiro de Historia Moderna: Homenaje al profesor Antonio Erias Roel en el XXV aniversario de su cátedra*, Santiago de Compostela 1990, 103-130.

NÚMERO DE VECIÑOS DAS PARROQUIAS DO CONCELLO DE PONTEDEUME NOS INICIOS DO SÉCULO XVII A NOS MEDIADOS DO XIX

Parroquia	1607	1845
Breamo	7	103
Andrade	35	77
Boebre	26	64
Centroña	19	78
Nogueirosa	26	47
Ombre	46	119
Pontedeume	250	411
Vilar	12	101

(Fontes: Memorias de J. del Hoyo e Dicionario Madoz)

DENSIDADE DE POBOACIÓN EN ESPAÑA A FINAIS DO SÉCULO XVI



(Fonte: A. Domínguez Ortíz, “La sociedad española en el siglo XVII”, en: J. Portús Pérez, El Siglo de Oro en la pintura española, Mondadori 1991, 167-179).

Esta achega da Executoria confirma as análises verbo dese período da historia de Galicia atlántica: cabotaxe e pesca perigosas polo aumento da piraería por mor do desastre da Armada Invencible, redución de ingresos por rendas na nobreza, suba dos prezos de arrendamento e mesmo emigración estacional que explican como, logo da etapa de prosperidade dos últimos terzos do século XVI, acontece un movemento de depresión da poboación⁵⁷.

Confírmase este proceso de decadencia cando en 1661 acométese a reconstrución da igrexa e o coro de San Miguel de Breamo que, segundo o contrato de obras, seica “estaba mal reparada, y caído y arruinado y sin puertas”⁵⁸.

“Caseros que rompen y labran el monte”: A economía dunha parroquia

Aínda que de xeito moi breve, mais non por iso menos certo, nas probas testificais os veciños son identificados polos escribáns como: “Caseros que rompen y labran el monte” (f. 15 r.), confirmando a realidade e calidade da vida dese terceiro pe que define a sociedade galega no século XVII: o campesiñado.

“En el distrito de su jurisdicción hay dos o tres casitas terrenas de caseros que vienen allí por comodidad de la labranza de los bienes que son Propios de dicho Priorato que llevan en fuero, de cuyos frutos pagan a la dicha Iglesia como la Señora de dicha tierra la tercera parte de frutos” (ff. 2 v. y 3 r.).

Aínda que non todo o colectivo se achaba na mesma situación, e mesmo había diferentes situacións xurídicas na tenencia das explotacións, o certo era que abundaban os caseteiros ou bodegueiros que representaban a máis dun terzo da poboación⁵⁹. Eran aqueles que recorrían ao traballo asalariado para poder subsistir, onde a parroquia fixaba os seus ritmos de traballo agrario, a delimitación dos usos e o aproveitamento dos bens comunais. Unha sociedade, xa que logo, de ritmos agrarios lentos e cunha poderosa cultura que foi quen de resistir a mensaxe tridentina e compaxinala con actividades profanas como o Entroido ou as foliadas e mesmo actividades supersticiosas aos ollos de clérigos.

Con este concepto de *caseiro* que recolle a nosa fonte, situábase o concepto de campesiño que define globalmente á sociedade rural. Un grupo

57 Cf. J. RUÍZ ALMANSA, *La población de Galicia (1500-1945)*, Madrid, Instituto Balme Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1948, Vol. I, 309.

58 I. FERNÁNDEZ PÉREZ, *A reparación da igrexa e coro de San Miguel de Breamo polos irmáns Leal en 1661*, en: “Cátedra” 7 (2000) 171.

59 Cf. R. VILLARES PAZ, “Hidalgos y Campesinos”, en: ID. (DIR.), *Historia de Galicia*, Vigo, Faro de Vigo 1991, Fascículo 32, 611.

social que non reflicte riqueza *moviente* (gando maior e parcería) que tiñan coma vivenda *casas terrenas*, unha especie de choza predominante na arquitectura rural galega daquel tempo que, só até despois dun século, tal como sinalan as informacións do Catastro de Ensenada, serán substituídas polas casas cun alto.

“Y tiene en su distrito dos caseros que labran la hacienda de dicho monasterio al quinto y al sexto de frutos (*f. 6 r.*)”.

Coa organización visigoda (a partires do século V), a fundación dunha igrexa levaba consigo a obriga dunha dotación de bens arredor da mesma para o seu sostemento. Nos séculos X e XI determinouse que estes bens debían ter unha extensión mínima de oitenta e catro pasos, reservando doce en torno á igrexa para camposanto. O resto estaba destinado a adro, vivenda do reitor con horta e terra de cultivo para o sostemento do cura que a atendía. Co tempo estes bens incrementáronse grazas ás doazóns, herdanzas, ofrendas... que viñeron en constituír máis adiante o que coñecemos como igrexarios. Como acontecía nas sociedades agrícolas primitivas, a Igrexa tamén recibía os décimos e primicias que tiñan que ver cos froitos do agro. A terra é un ben de Deus e a El hai que ofrendarlle as primicias dos froitos e o reparto destes para os máis desfavorecidos (esmolas, oblacións, ofrendas...) que os fieis piadosamente ofrendaban como voto do cumprimento dunha promesa a algún santo, ou como recoñecemento do señorío espiritual.

Na fonte utilizada, non semella que aparezan síntomas de descristianización e os décimos seguían a ser pagados con regularidade⁶⁰. Este aboamento de décimos eclesiásticos é unha practica moi vinculada á consolidación definitiva da rede parroquial, acontecida en Galicia dun xeito evidente no século XII. Porén ten unha existencia anterior a este proceso e tódolos mosteiros estudados, nas súas igrexas de padroado, mesmo as que foran fundadas á marxe das autoridades eclesiásticas e que logo han de derivar no que hoxe entendemos por parroquia, adoitaban a cobrar décimos⁶¹.

“Y aunque él [*O Prior*] tiene por anexas, tres iglesias parroquiales cuya tercia parte o cuarta de frutos tiene por dote (*f. 6 r.*)”.

No século XVII, o Prior de Bremao percibía en rendas por décimos e primicias unha cuarta parte da produción agropecuaria da parroquia de San Pedro de Vilar. En Santa María de Ombre, tamén percibía en décimos unha

60 Cf. P. SAAVEDRA FERNÁNDEZ, “La Iglesia gallega”, en: R. VILLARES PAZ (DIR.), *Historia de Galicia...*, O. c., Fascículo 31, 593-594.

61 Cf. J. M. ANDRADE CERNADAS, *El monacato beneditino y la sociedad de la Galicia medieval (Siglos X al XIII)*, Sada, Edicións do Castro - Seminario de Estudos Galegos 1997, 212-213.

cuarta parte de trigo, centeo e viño, e o décimo completo de maízo, castañas, gando ovino, carne salgada de porco e tódalas legumes que, a mediados do século XVIII segundo o Catastro de Ensenada, podería ascender a uns 3.500 reais anuais⁶².

“Es Patronazgo Real y no Curato”: A mentalidade regalista

O século XVII en España está caracterizado por unha acentuada mentalidade regalista. O regalismo, entre outras acepcións, é toda intrusión do poder civil nos negocios eclesiásticos. A Coroa española, ao longo dos anos, adquiriu *regalías*, é dicir, dereitos —máis pola impotencia e necesidades da Igrexa que pola renuncia á súa xurisdición— e o poder de intervir en determinados asuntos eclesiásticos. Dunha volta eran privilexios cos que os Pontífices premiaban os servizos dos reis e doutra, polo costume, por convenios e maiormente por usurpacións de dereitos que se adxudicaban a si mesmos⁶³.

Tres eran os títulos que autorizaban a El Rei a intervir en materias eclesiásticas: A prerrogativa de príncipe cristián (común a tódolos soberanos da Cristiandade), o Padroado Real (exercido segundo cada nacionalidade) e o Padroado do Concilio de Trento, este último exclusivo de El Rei de España⁶⁴. Algo lóxico, xa non só porque aquel concilio fora convocado polo propio Carlos V e puido rematarse grazas ás intervencións de Filipe II, senón tamén porque o Papa Pío IV —e o mesmo Concilio— exhortaron a tódolos príncipes cristiáns a que, en cumprimento dos seus deberes para coa Igrexa, tutelasen e fixesen cumprir nos seus dominios todo o prescrito en Trento. Filipe III, para cumprir con esta obriga patronal, mesmo comisionou á Sala de Goberno do seu Consello Real a observancia do Concilio, nacendo de aquí a práctica de facer chegar á Corte para seren examinadas polo Consello Real antes de darlles execución tódalas Bulas e Cartas Apostólicas⁶⁵. O feito de ter o dereito de padroado verbo dos establecementos da Igrexa, levaba aparelada a obriga de salvagardala e protexela sempre. En troques, tamén obtiña beneficios como o dereito de propor cargos eclesiásticos, percepción de décimos e exercicio de xurisdición. Dentro destes dereitos, o máis importante era o dereito de presentación.

Por iso, o preito que nos ocupa, é tamén unha expresión local da anoxadiza, e non doada, convivencia da mentalidade regalista típica da sociedade daqueles

62 Cf. X. A. LÓPEZ CALVO, *A sociedade eumesa no século XVIII. O estamento eclesiástico*, en: “Cátedra 29 (2022) 359, nota 50.

63 Cf. E. CATALÁN MARTÍNEZ, *El derecho de patronato y el régimen benefical de la Iglesia española en la Edad Moderna*, en: “Hispania Sacra” 56 (2004) 113, 135-168.

64 Cf. I. MARTÍN, *Panorama del regalismo español hasta el vigente concordato de 1953*, en: “Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid” V (1961) 280. O autor distingue entre regalismo, cesaropapismo e xurisdicionalismo.

65 Cf. Q. ALDEA VAQUERO, *Principios básicos...*, A. c., 249.

anos. Polos títulos que ostentaba, El Rei entraba na provisión de beneficios e na defensa dos presuntamente agraviados, exercendo deste xeito un control sobre o poder eclesiástico que, á súa vez, servía para neutralizar o control que exercía o poder eclesiástico sobre o civil⁶⁶. O propio obxecto que da orixe ao litixio que describimos, é expresión concreta da mala convivencia entre xustiza episcopal e dereitos da Coroa, entre un clérigo que é titular dunha prebenda de Padroado Real (O Priorado de Breamo) e as intencións reformistas do Ordinario da Diocese onde está asentada (o Arcebispo de Santiago de Compostela).

Polo xeral, os xuristas españois recoñecían plenamente o poder directo e indirecto da Igrexa, e nos litixios de competencia mixta consideraban ao Papa como xuíz supremo e inapelable. Porén había veces dunha intervención indirecta do poder temporal no eclesiástico, case sempre en reparación dun acto notorio de inxustiza feito pola autoridade eclesiástica que, tamén case sempre, tiña coma orixe desavinzas económicas⁶⁷.

Aqueles que se crían prexudicados polas decisións de tribunais eclesiásticos podían formular a súas reclamacións ao Soberano. Non se trataba dun recurso dun tribunal inferior a outro superior, era o coñecido como *recurso de fuerza*, é dicir, unha casación que se levaba dende o foro eclesiástico ao temporal. Cando unha sentenza prexudicaba a un demandante por non lle outorga o que pedía, podía apelarse dende xuíz eclesiástico a xuíz eclesiástico superior sendo competente para esta apelación tanto as Audiencias como as Chancelerías⁶⁸. Desta posibilidade fai uso Salgado Somoza nos poderes de representación legal que outorga aos seus procuradores:

“Y podáis parecer y parezcáis ante el Rey Nuestro Señor y ante los del Muy Alto Consejo, Presidente y Oidores de la su Real Audiencia y Chancelería de Valladolid (*ff. 6 r y v.*)”.

Tamén outra expresión da mentalidade regalista é a fórmula de coerción que aparece en varias ocasións ao longo dos instrumentos desta causa: “Invocato et quatenus opus sit brachis seculari auxilio (*f. 9 v.*)”. Para a instauración dun eficaz sistema de execución de resolucións canónicas, o ordenamento concordatorio español prevía invocar ao auxilio da potestade civil, iso si, dentro dunhas determinadas bases⁶⁹.

Para os españois do século XVII, a forma ideal de organización política era a monárquica. Profesaban unha acrecentada fe e crían que esta forma de

66 Cf. ID., *Política y religión...*, O. c., 145-146.

67 ID., *Iglesia y estado en la España del siglo XVII...*, O. c., 353.

68 Cf. B. WAUTERS - K.U. LEUVEN, *La doctrina de los recursos de fuerza en el siglo XVII*, en: “Anuario de Historia del Derecho Español” LXXVIII (2009) 215-232.

69 Cf. M. LÓPEZ ALARCÓN, *La ejecución de sentencias en el Derecho Canónico y sus aspectos civiles*, en: “Revista Española de Derecho Canónico” 26 (1970) 74, 281-328.

gobierno era a única lícita, como se fose establecida e consagrada pola divina Providencia. O monarca gobernaba en participación con Deus, coma mandatario e delegado seu e non do pobo.

“A visitar al Señor San Miguel”: A devoción dun pobo

Outra achega da Executoria é a constatación da antigüidade da romaxe a San Miguel. Cada 8 de maio e 29 de setembro, días sinalados para as conmemoracións litúrxicas do Arcanxo, moitos veciños de Pontedeume e parroquias limítrofes peregrinan até o cumio do monte, activando o significado simbólico-espacial que Breamo representa⁷⁰. E aínda que nesta época na igrexa xa non se bautiza nin se enterra, a sentenza esixe:

“Que dicho Prior está obligado a dar capellán que diga misa todos los días de fiesta en dicho monasterio por ser cabeza e iglesia principal, y porque muchas veces algunos devotos van allí a visitar al Señor San Miguel con quien se tiene mucha devoción en todo el contorno (*f. 15 r.*)”.

A fe católica era consubstancial coa alma española do século XVII. Non só na vida individual e familiar, mesmo na social estaba impregnada dese sentimento. Fronte a unha Europa dividida polas cuestións relixiosas, os españois sentíronse sustentadores do catolicismo e da Igrexa. Aínda que esta relixiosidade manifestábase por veces de xeito aparentemente contraditorio, era unha relixiosidade sincera. Críase que a causa de Deus atopaba a súa mellor expresión nos dogmas do Concilio de Trento. Adherirse a eles era camiñar pola estrada segura da salvación. A misericordia divina, que se obtiña pola intercesión dos santos e a Igrexa militante, estaba sempre pronta para acudir en axuda da humana debilidade, especialmente nos derradeiros momentos da vida. O pobo sinxelo vivía sinceramente os seus costumes piadosos, e as festividades relixiosas celebrábanse, dunha banda, con notoria solemnidade e, doutra, cun carácter popular, sobre todo neses días dedicados a algún episodio da vida da Virxe María ou dos santos que amosaban unha faciana profana nas verbenas e romaxes a santuarios onde o pobo daban renda solta á súa rexouba. Tamén é verdade que, xunto a esa piedade sincera, convivía a superstición e a crenza obsesiva no poder das artes diabólicas e as bruxerías. Eran o prezo da ignorancia, da histeria e mesmo dese pouso irracional que é dificilmente separable da alma popular⁷¹.

70 Cf. E. LÓPEZ LÓPEZ, *Tradición e simboloxía nas romarías de Breamo en Pontedeume*, en: “Cátedra” (2001) 247-277.

71 Cf. V. VÁZQUEZ DE PRADA, “Los siglos XVI y XVII”, en: ID. (DIR.), *Historia Económica y Social de España*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorros 1978, Vol. III, 150-152.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 1023-1036
ISSN: 0213-4357

O CALIXTINO E GALICIA

JOSÉ RAMÓN LÓPEZ VÁZQUEZ
Archicofradía Universal del Apóstol Santiago

EL CALIXTINO Y GALICIA

RESUMEN: El códice Calixtino, conocido manuscrito medieval, da cuenta de una realidad cultural que está ahí desde hace siglos y que no sería explicable sin la influencia de lo que en él se describe. Independientemente de otras consideraciones, ha conseguido ser el motor de un inabarcable mundo de cultura, con sus creaciones materiales y espirituales. Europa y medio mundo siguen peregrinando a Santiago y ello es, también, una oportunidad para dar a conocer la cultura y la idiosincrasia propia de los gallegos; es, quizás, una realidad no tan distinta a la que describe el propio códice, aunque lo haga con rasgos cuasi paradisíacos. Non en vano era, al mismo tiempo, un documento destinado a propagar el culto y la peregrinación al sepulcro del apóstol Santiago.

PALABRAS CLAVE: *Calixtino. Cultura. Compostela. Galicia. Peregrinación. Santiago.*

O CALIXTINO E GALICIA

RESUMO: O códice Calixtino, coñecido manuscrito medieval, dá conta dunha realidade cultural que está aí desde hai séculos e que non sería explicable sen a influencia do que nel describese. Independentemente doutras consideracións, conseguiu ser o motor dun inabarcable mundo de cultura, coas súas creacións materiais e espirituais. Europa e medio mundo seguen peregrinando a Santiago e iso é, tamén, unha oportunidade para dar a coñecer a cultura e a idiosincrasia propia dos galegos; é, quizais, unha realidade non tan distinta á que describe o propio códice, aínda que o faga con trazos case paradisíacos. Non en balde era, ao mesmo tempo, un documento destinado a propagar o culto e a peregrinación ao sepulcro do apóstolo Santiago.

PALABRAS CLAVE: *Calixtino. Cultura. Compostela. Galicia. Peregrinación. Santiago.*

THE CALIXTIN AND GALICIA

ABSTRACT: The codex Calixtinus, a well-known medieval manuscript, gives an account of a cultural reality that has been there for centuries and that would not be explainable without the influence of what is described in it. Regardless of other considerations, it has managed to be the driving force of an endless world of culture, with its material and spiritual creations. Europe and half the world continue to make pilgrimages to Santiago and this is also an opportunity to make known the culture and idiosyncrasy of the Galicians; It is, perhaps, a reality not so different from what the codex itself describes, although it does so with quasi-paradisical features. In fact, it was, at the same time, a document intended to propagate the cult and pilgrimage to the tomb of the apostle Santiago.

KEYWORDS: *Calixtino. Culture. Santiago. Galicia. Compostela. Pilgrimage.*

O Códice coñecido co nome de Calixtino é un manuscrito que existe de milagre despois de saírenlle ao camiño da vida mil aventuras; nas primeiras páxinas repetidas veces aparece a expresión “Tantummodo codex remansit”.

Desde que o electricista Castiñeiras o roubou (2015) da caixa forte da Catedral sen deixar pegadas, pode dicirse que milagrosamente sobreviviu a furtos, incendios, naufraxios e viaxes ameazantes tanto por terra coma por mar para a propia existencia física. O Códice salvouse, “a pesar de todo permanece”, en todos e cada un dos perigos de morte tanto para o autor coma para a obra escrita. Ámbolos dous saíron con ben de tantas andainas existenciais!

Hoxe repousa tranquilo e ben protexido na Catedral Metropolitana de Santiago; é o seu lugar natural desde que a mediados do século XII (c. 1160) o Cabido se responsabilizou de custodialo¹. Se de milagre chegou e permanece aí, de milagre existiu por canto foi “composto en distintos lugares” moi distantes entre si.

Cal é o seu papel? Actuar de guía nas solemnidades litúrxicas máis importantes, martirio e translación, así como nos respectivos octavarios e vésperas solemnes. É un manuscrito integral a respecto do culto ao maior dos Zebedeos: a liturxia da palabra, os sermóns de cada festividade, a música coral, os himnos, etc. E non só para a Catedral compostelá, senón tamén para todas as igrexas que por Europa estaban dedicadas e seguían o rito taxado no Calixtino.

Como dimensión secundaria a respecto da relixiosa, no Calixtino tamén se fala de Galicia, da súa terra, da economía, das xentes e dos seus costumes, as máis das veces facendo comparanzas coas terras e xentes que desde “Son Port” e “Roncesvalles” ata entrar no santuario compostelán os peregrinos necesariamente tiñan que interactuaren. Estamos, pois, diante un documento que garda a memoria do que os peregrinos percibían e pensaban no seu itinerario camiño de Compostela; ou, para ser máis exactos, do que o compilador do manuscrito quería que tomaran en consideración. É un documento para rezar

1 O clérigo Aymérico Picaud figura como mensaxeiro responsable da encomenda.

dentro da Catedral, certo, pero tamén para andar, ver, mirar, e, sobre todo, experimentar nas propias carnes o moito esforzo que supón o propósito: peregrinar a Compostela non era unha viaxe de pracer, senón un acto penitencial, un sacrificio, co que o cristián reconece ser pecador; camiña a Compostela para renovarse espiritualmente, confesar e volver ao seu destino habitual co propósito de practicar o mandato do amor, fundamento do cristianismo.

O Calixtino describe dous camiños: o físico, igual para todos, serpeado de montes agrestes e montañas nas que se xuntan a terra e o ceo rasos, e o espiritual, distinto e propio para cada peregrino. Os dous como símbolos dunha mesma idea: a vida na terra do cristián consiste en camiñar cara á patria celestial.

Ideal que levou á Igrexa, reis, moitos nobres, ordes militares e monásticas, príncipes cristiáns, etc., a se preocuparen por proporcionárenlles bens e servizos de toda clase coa fin de protexelos e diminuír as penalidades propias da peregrinación. Os antídotos contra os padecementos son a proba do algodón da súa realidade. O Camiño conducía a un sitio lonxe no espazo e de duración prolongada no tempo; discorría por lugares deshabitados; o clima mailos bandoleiros, entre os que cita aos “Impíos navarros e aos bárbaros vascos”, que no alto do porto de Cize non só lles roubaban os cartos e demais pertenzas, senón que se apoderaban das cabalgaduras e incluso os mataban. Eles, os peregrinos, non eran quen de se defenderen; auxiliálos sen orde nin concerto, tamén comportaba riscos. Hai que organizar a protección.

Por toda Europa xorden confrarías e asociacións dedicadas a prestaren esa axuda externa que tanto precisaban. Nas principais cidades europeas, nas igrexas dedicadas a San Iago, nos locais para atenderen ex profeso a peregrinos xacobitas, aparecen institucións a oito na procura de cubrir este servizo ben necesario.

No Calixtino recóllense tres ideas que a mediados do século XI estaban estendidas por toda Europa: os que maltratan os peregrinos son salvaxes que “viven, visten, comen e beben coma os porcos”; peregrinar a Compostela era custoso e perigoso; malia iso, o xacobita pode estar seguro da xenerosidade do grupo propio, daquela non había peregrinos solitarios coma hoxe, e da protección procedente das institucións sociais fundadas para tal finalidade. Con todo e iso, o devezo por peregrinar ao sepulcro do Apóstolo tal como se narra no manuscrito, “desde remotos países do mundo” e “de todo o mundo”, máis semella milagroso que historicamente explicable².

2 A historia das peregrinacións a Compostela pon a Alfonso II, o Casto, como o primeiro peregrino. Era o ano 842 d.C. Desde entón até o século XIV foi o tempo de ouro deste fenómeno masivo de relixiosidade popular.

A GALICIA DO CALIXTINO

Partamos da seguinte composición de lugar para ben situarnos na mente do compilador do Calixtino á hora de falarmos da Galicia do momento. Puiden ser esta: despois de Pentecostés, os Apóstoles teñen consciencia clara de que a eles cómprelles predicar a nova doutrina do Mestre dentro e fóra de Palestina; os cincuenta días despois da Pascua de Resurrección foron dábondo para confirmárense na misión *urbi et orbi* que debían levar a cabo. Necesitan repartir a tarefa co ollo posto no “Mapamundi” do momento; os tres preferidos elixen destino guiados polos sentido común: Pedro, o líder, no centro, a Roma; Santiago, no occidente extremo, a Hispania, e, como di o Calixtino “ás terras que lindan co mar occidental”; queda Oriente, Éfeso, que lle corresponde a san Xoán. Os demais asumen responsabilidade misioneirais menos estratéxicas.

Desde ese momento a estrutura arquitectónica da Igrexa católica, isto é, universal, queda ordenada sobre tres virtudes, fe, esperanza e caridade, tres grandes centros de vida cristiá, Xerusalén, Roma e Santiago; tres focos de expansión e propagación dunha doutrina que ten un Deus ao que os teólogos consideran “un e trino”.

Loxicamente, este mesmo compilador ten que exaltar o “locus Sancti Iacobi”, “excelsa cidade do Apóstolo”, como lugar propicio para evanxelizarse tanto a España coma a Europa. A pretensión de facer da sé compostelá a capital relixiosa e civil para o resto de España e do occidente europeo é obvia. Non aspira a disputarlle a Roma o goberno da Igrexa universal, só imítala e traer a Santiago a maior cantidade de peregrinos posible. Os argumentos son incontestables: alí xace o corpo de Santiago o Maior, enterrado en “Archi marmárica”, en arca de mármore ou debaixo dun cuberto de mármore; que o “fillo do trono” predicou en Hispania e unha idea que desde o século VI vén repetíndose e que no momento de redactar o Calixtino ninguén pon en dúbida. As ideas de que Santiago gañou para a cristiandade a Hispania romana e que está enterrado en Compostela eran crenzas que se van asentando ao longo dos séculos VI-VII-VIII³.

As razóns para facer de Compostela a cidade santa do occidente europeo non teñen réplicas; facer un camiño para levar alí peregrinos en busca de perdón e indulxencia un deber de todo cristián.

Por etapas describe o Calixtino o Camiño Francés desde o Porto de Cize a Compostela; trece traxectos en total que describen o que os peregrinos

3 *El breviario de los Apóstolos* (s. VI), así o confirma. O Calixtino narra a presenza en España tanto de vivo coma de morto no libro III.

han ter en conta: perigos, advertencias, consellos..., para seguiren con vida e afouteza nas etapas seguintes.

En Galicia, o peregrino entra na etapa undécima, despois de deixar o escarpado Manzanal e as terras froiteiras de Villafranca. Se difícil lle foi chegar, máis difícil aínda lle vai resultar camiñar con tempero polas terras galaicas: verase en todo momento na compañía dun clima ventoso, húmido e chuvioso; sen posibilidade de lle regalar aos ollos algunha outra cor que non sexa o verde intenso.

Atópase cunha orografía falta de chairas; feita, pola contra, de sucesivos e recortados vales con costas polos dous lados de cada ribazo; uns relevos en cada traxecto que requiren esforzos dobrados tanto para baixalos coma para subilos; A iso hai que engadir uns camiños con tantas fochancas, altos e baixos, que nin as alancadas xubilosas de tantos peregrinos son capaces de achanzar; os ríos e regatos que apareen a cada paso e sen pontes polas que cruzaren ao outro lado son desafíos constantes para as propias forzas. Os intentos acompañaranse de moito tento; poden facerse a base de brincar de pasadoiro en pasadoiro ou gastando tempo en bordealos, quer río arriba, quer río abaixo, e sempre superando as dificultades dos estorbos acuosos. Non atopa o peregrino grandes montaña que obrigatoriamente teña que atravesar con risco para a propia supervivencia, pero si moito monte silvestre no que case todo son dificultades. Os obstáculos do camiño en Galicia non son tan patentes nin ostentosos coma fóra dela; certamente, son máis invisibles e disimulados, pero igualmente reais e penosos.

A etapa da entrada en Galicia vai de Villafranca a Triacastela. Subir desde Vega de Valcarce ao lugar do Cebreiro require máis esforzo que calquera outra meta: o peregrino vivénciao coma un premio (1300 m/altitude) á súa constancia; Compostela está máis preto; alí mesmo os beneditinos socorren no hospital a quen o precise; na igrexa prerrománica (s. IX) poden dar grazas por teren superado tantas penalidades. Ningún interese mostra o relator do Códice pola etnografía da poboación do Cebreiro, talmente viviren en pallozas⁴.

A Galicia que nos describe o Calixtino é a setentrional, a que queda ao norte dunha liña imaxinaria que co punto de partida en Padrón volva á ribeira do río Valcarce, no punto, precisamente, onde empeza o ascenso para entrar en Galicia desde o alto do Cebreiro. É a que ocupa o noroeste da Península, a do Atlántico norte, mar frío e tenebroso, a fragosa, frondosa e sombrosa na que abundan as mazás e escasean as olivas.

4 Tampouco fala do famoso milagre do Cebreiro. No século XX, o cura Elías Valiña Sampedro, realizou un novo milagre:: rehabilitar as infraestruturas destinadas ao servizo dos peregrinos nesa alta montaña e, á vez, volver pola importancia e transcendencia relixiosa e cultural desta vía de comunicación entre Galicia e Europa, tal aparece no Calixtino.

Que hai nese territorio? Bois e cabalos salvaxes espaxados polos montes que arrodean as minúsculas aldeas que, asemade, aparecen rodeadas dunha mínima parte de terreos de cultivo; árbores froiteiras, sobre todo pomares, fontes e ríos a esgalla, entre os que cita o Miño, Sil, Ulla, Lavacolla, Sar e Sarela. O peregrino mailo compilador do Códice teñen metido nos miolos que Galicia é a terra da auga, dos ríos e das fontes⁵. Ademais, estas augas son “augas santas”, potables e beneficiosas para humanos e animais, “saudables para os peregrinos e as súas cabalgaduras”, a diferenza das que hai nos ríos entre Estella e Logroño, que prexudican a saúde de todo ser vivo; e non só as augas, tamén os peixes que delas saen son morbosos para o consumo humano⁶.

A visión de conxunto que de Galicia nos presenta o compilador do Calixtino é a propia dun repoteiro, dun miradoiro que enfoca a cámara ao que aparece no primeiro plano; é a visión propia dun viaxeiro que vai contando o que ve sen traspasar ese mundo de fenómenos que se amosan e el rexistra como merecentes de seren coñecidos polos peregrinos; non é a propia dun cronista coñecedor da intrahistoria que explica e profunda nos porqué do que aparece diante.

Así, se repasamos o libro V, atopamos que a Galicia que nos describe é unha imitación e participación da terra prometida polos profetas para o pobo israelita. Unha Arcadia feliz da que mana “leite e mel”, coma se Galicia for a nova Palestina para o mundo cristián occidental. Un testemuño escrito que debemos ter como un claro precedente da propaganda que desde o “Xacobeo 93” goberna os anos santos e non santos composteláns.

O texto díxolo claro:

“A terra dos galegos é frondosa, abundante en ríos, prado e excelentes pomares, bos froitos e clarísimas fontes, pouco poboada de cidades, vilas e terras de labor, escasa en pan de trigo e viño, abondosa en pan de centeo e sidra, rica en gando e cabalerías, en leite e mel, en peixes mariños grande e pequenos, en ouro e prata, en teas e peles de animais salvaxes e outros recursos, abundante mesmo en tesouros árabes”⁷.

5 A mesma idea ten Rosalía cando di: “Pechei os ollos e vin... Vin fontes, prados e veigas / tendidos ao pé de min”. *Follas novas* (1880). A escritora que mellor plasma na literatura a paisaxe e natureza galegas

6 Estas distintas cualificacións entre ríos, augas e peixes salutíferos e malsáns para o corpo humano son puras supersticións. Tamén reflexo da xenreira do relator para cos vascos e navarros.

7 Códice Calixtino, Lib. V, trad. de X. López Díaz, Edicións A Nosa Terra, 2009, p. 483.

A derradeira afirmacións do texto, “abundante mesmo en tesouros árabes”, refire a crenza mítica da existencia de tesouros prehistóricos enterrados en castros e covas subterráneas, aos que o pobo chama “tesouros dos mouros”.

Esta observación, sumada a expresión tantas veces repetida na Biblia “leite e mel”, permíteme preguntar: a totalidade do texto citado é un ramallo de mitos populares sen fundamento na realidade da Galicia do século XI? É unha descrición figurada ou real?

Obviamente, entre Galicia e Palestina, as dúas produtoras de “leite e mel”, non caben semellanzas. Tamén é claro que a pretensión do autor e do libro V é levar a Compostela cantos máis peregrinos, mellor.

Chegado a este nivel de xeneralidade, cómpre que procedamos por partes para que a fraga nos deixe ver as árbores.

O atlas que o Calixtino nos presenta de Galicia podemos ordenalo en tres eixos de coordenadas: a terra, a cultura e idiosincrasia galegas. O autor tamén reparte en tres os treitos a andar até chegar a Compostela⁸.

Xa dixemos que a auga é o que máis abunda. Responde a un clima atlántico de réxime chuvioso intenso. En cada pisada que o peregrino dá cara a diante ou cara atrás ha pensar cómo evitala; nada vivo hai en Galicia que non a teña como alimento de primeira necesidade; no fondo de cada mínima cunca aparece sempre un arroio flanqueado por unha fila de árbores que seguen o ritmo sinuoso do regueiral. Para explicar o *Arché* orixinario de Galicia non son precisos os deuses nin os mitos, chega coa auga limpa e cristalina que corre costa abaixo cara ao regato máis próximo. Para os peregrinos, non hai mellor metáfora do que eles fan cá terra galega: Galicia, un río de auga viva que camiña cara ao mar; os remansos e meandros atrasan e repousan as correntes para daren tempo á practica do “pensar” mailo “re-pensar” persoais. A peregrinación, unha actividade purificadora merecente de vida eterna; as dúas cunha convicción indiscutible: este mundo é o camiño para a “morada definitiva e sen pesar”⁹. En plena Idade Media, asegurar a salvación da alma, non era a mellor dos inversións? A morte era a realidade con máis presenza. Acaso na Biblia a auga non é o signo por excelencia de purificación? E de vida nova?

Loxicamente, se tanta é a auga, máis serán os animais herbívoros e as árbores ramallosas; os “excelentes pomares” darán de si a materia prima para no devalar do outona elaborar a “abondosa sidra”. O texto ten unha lóxica interna rigorosa; do gando bovino e cabalar saíran as peles e o leite, do monte raso, as abellas melíferas; nin que dicir ten que do mar sairá de todo, “peixes grandes e pequenos”, e todo de excelente calidade, porque nel todo é auga.

8 Villafranca-Triacastela; Triacastela-Palas de Rei, Palas de Rei-Compostela. Fin do traxecto.

9 Ver *Coplas* de Jorge Manrique *para la muerte de mi padre*.

E, por forza, desas formas de vida acuosas derivarán todos os produtos creados pola industria mailo traballo humano.

A lóxica por derivar da natureza lameira da terra galega os cultivos apropiados e, por contra, desapropriados complétase indicando o que escasea na Galicia do norte: viño e trigo. Que non fala das olivas proba que a Galicia que o redactor tiña diante os ollos era a setentrional, a do pan centeo nas cavadas dos montes comunais de cada aldea.

Testemuña o texto a existencia dunha industria manufactureira. A que iniciaron os romanos na procura de facela “rica en ouro e prata”. Non podía ser doutro xeito que utilizando a auga como eficaz instrumento no labor de tradear as entrañas da terra. Ás achegas de aceite, trigo, viño, algún emperador, etc. da Hispania romana á capital do imperio, hai que engadir desde Galicia o ouro maila prata saídos das Médulas e de Montefurado onde os enxeneiros agrónomos se amañaron para faceren da auga o gran alquimista. Para iso non podían ter o sentido no ar; eran tesouros telúricos, achábanse na terra e na auga.

O redacto do libro ten dúas probas do labor artesanal realizado con estes materiais no adobío “frontal de prata” do altar maior da Catedral compostelá e na famosa praza “das Praterías”. Un marca o epicentro sobre o que vira toda a liturxia no interior do templo; a outra dá ao mediodía, é a da luz, por ela saen os peregrinos exultantes de gozo camiño de candanseu lugar natural; é a metáfora do “homo viator” que entra un día pola “Azibechería” como “home vello” e sae ao seguinte pola “Praterías” como “home novo”; agora cómprelle mercar a cuncha vieira de prata ou acibeche que o acredite diante das xentes como verdadeiro peregrino a Compostela.

Tamén fala da existencia dunha industria na que elaboran “teas e peles de animais salvaxes e outros recursos”. Materiais, os dous, de primeira necesidade para defenderse dun frío húmido e vento rexo, nada propicios para andar lixeiros de roupa; teas de liño, non de la, e peles de equinos ou bovinos, eran as máis adecuadas para unha comfortable supervivencia no hábitat galego. O autor do texto visga perfectamente a importancia e a realidade da talabartería na vida cotiá dos galegos.

Os peleiteiros, o barrio dos Pelamio, os curtidoiros dos que hoxe quedan restos ao largo do río Sarela, perduran no tempo como testemuños das primeiras actividades industriais habidas na cidade do Apóstolo. Mesmamente a industria do liño, de rabiosa actualidade e runfadelas xeneralizadas, xa aparece no Calixtino.

A lóxica pide rematar o circuíto: se Galicia é rica en gando, é mester crear un sitio onde se compren e vendan exemplares. As san Lucas de Mondoñedo e a do Santiago, específicas de gando cabalar e vacún, aparecen no calendario feiral de España na primeira parte do s. XII.

Aclaremos, de por parte, a derradeira frase: “abundante mesmo [Galicia] en tesouros árabes”. Para o autor do Calixtino, da cultura árabe nada é aproveitable nin merecente de atención; todo nela é un inmenso erro, que os cristiáns deben atacar sen piedade nin misericordia. Como vai gardar tesouros unha “tesourería” de mentiras! O Islam é un corpo doutrinal de enganar, daquela a frase rexistra unha superstición popular: a dos “tesouros dos mouros”

Concluamos, pois, que a xeografía descrita responde a realidade física de Galicia. O autor fala do que el ve coa fin de que os posibles lectores se fagan novos partidarios de peregrinaren a Compostela.

A CULTURA E DOUS TRAZOS PSICO-SOCIAIS

No texto, tamén aparecen algúns perfís verbo da cultura e da forma de viviren os galegos.

Adianta o autor que se parecen nos costumes moito á “nosa xente gala”, sobre todo se os comparamos co resto dos “outros incultos pobos españois”. Entón, os galego comen, visten, beben, relacionan entre si, de forma civilizada, tal ocorre entre os franceses. A homologación francés/galego, xunto coa contraposición galego/español, por xunto proban que o reino da cristiandade estenderase polo resto da Península desde Galicia, tal fixer Carlomagno desde Francia con diversos reinos europeos “dun ao outro mar”. As semellanzas son a proba de que o Códice Calixtino é da A á Z un libro afrancesado; desde o Papa Calixto II, Carlomagno, o Arcebispo Xelmirez, os cóengos e algunhas capelas da catedral de Santiago, a Orde de Cluny, a Igrexa de Santiago en París, Roldán, o Botafumeiro, regalo dun rei francés, unha porta específica para entraren os franceses na basílica¹⁰, un “repique francés” das campás para anunciaren eventos festeiros, etc. Ningún outro nome é máis apropiado para o Camiño da Santiago có de “Camiño Francés”. Todo o narrado no Calixtino arredor das peregrinacións a Compostela ten aires e hai que velo desde as luces que no medievo brillan en París, a cidade da luz. A espiritualidade compostelá loitaba por ser unha airexa maina da parisiense. O Calixtino dá por certa a regra de que a culturas homólogas na cabeza, mentalidades e comportamentos semellantes na práctica. Só faltara que os cidadáns da Provenza e da Galicia non tiveren entre si un forte aire de familia! O autor escribiría para xentes doutros mundos! Son dous pobos con costumes parellas que poden facer a respecto da expansión do reino cristián en Europa parecidas funcións: desde o primeiro reino liberado dos sarracenos españois. reconquistar o resto

10 “Cando nós, os de nación francesa, queremos entrar na basílica do Apóstolo, entramos pola porta setentrional”. Libr. V, loc. cit., cap. IX, p. 505.

de terras hispanas. Seguir o modelo do emperador dos franceses, Carlomagno¹¹, que arrancou “das mans dos sarracenos innumerables cidades e sometenas ao imperio cristián” é un bo guieiro.

Onde viven os galegos? Na estremeira do mundo coñecido e, aí, en minúsculas aldeas encaixadas na natureza coma se esta for a totalidade do seu ser. Non teñen máis tempo nin máis espazo co marcado polo reloxo da natureza. Segundo o Calixtino, non crearon espazos de convivencia amplos, cidades e vilas populosas¹². Carecen de tres cousas: cidades, vilas e terras de cultivo. Dos romanos herdan as urbes de Lugo, Ourense e Tui, das que apenas fala o Calixtino porque nin están no Camiño nin nas proximidades, ao igual có resto de cidades máis populosas. Nomea as pequenas vilas nas que principia e remata cada etapa sen máis requilorios¹³.

Parecería lóxico que con tanto monte sobrannte nos arredores de cada lugar unha sociedade que vive exclusivamente da agricultura, se dedicara con máis intensidade a labrar máis cantidade de terreo; tampouco aparecen indicios de que os íncolas fosen pouco amigos de dobraren as costas en cavaduras que amplíen os recunchos cultivados ao redor das casas.

Como interaccionan? Con actitudes e cara de poucos amigos. Nas relacións persoais son “iracundos e moi amigos de acudirén á xustiza”, partidarios de repeleren unha forza con outra (*Vim vi repellere licet*). Calquera discrepancia co veciño da porta, sobre todo cando media algo relacionado coa terra ou coa auga, é suficiente para acudirén aos puños ou aos xuíces. A rabia obnubilalles a razón e, daquela, quedan presos da carraxe e convocados por voces iradas a perennes retesías.

Nin que dicir ten que soste as relacións socias entre o motor emotivo da ira persoal e a solución dun xuíz imparcial comporta crear toda unha infraestrutura socio-cultural de caciques, avogados das silveiras, corrixidores, testemuñas falsas/veraces, buscabullas, etc., sempre co ollo posto nun veredicto favorable. Moitos anos despois do anuncio no Calixtino, Concepción Arenal fíxoo obxecto de reflexión para concluír que o furor entre a veciñanza multiplica os litixios e estes agrandan as furias. Unha forma de razoar circular

11 A Ilustración máis rechamante do Calixtino é a do soño no que Santiago lle pide ao Emperador que vai a España e a Galicia a “liberar a miña terra das mans dos sarracenos [...] O camiño de estrelas que viches no ceo significa que irás desde estas terras ata Galicia [...] a liberar o meu camiño e a miña terra, e a visitar a miña basílica e o meu sepulcro”. *Códice Calixtino*, Lib. IV, loc. cit., cap. I, p. 396. Para confirmar que o Calixtino é un manuscrito afrancesado non importa que Carlomagno ((768-814) levára anos morto cando o escrito nace. Era o modelo de monarca feudal cristián; o Papa coroouno como tal no ano 800.

12 O tempo no que aparecen as cidades, pobras, vilas, parroquias, e demais formas de agrupamentos colectivos en Galicia son os séculos XII-XIII.

13 Sorprende que non cite a Sarria nin a Samos, dous centros con forte tradición xacobeá.

que fai da interacción entre os galegos un modo de vida loxicamente viciada desde a raíz e condenada ao resentimento permanente. Á hora da verdade, quer na dialéctica dos dous puños, quer na da balanza e da espada, xa non importa tanto gañar canto amargar, aínda que sexa ao prezo da ruína persoal e familiar. A sabedoría popular petrificou os séculos de experiencias litixiosas dos galegos no refrán: “Pola cuestión dun regueiro púxenlle preito a un veciño. Tiven que vender o eido, pero amolar, amoleino”¹⁴.

COMPOSTELA: SANTUARIO E CAPITAL

O Calixtino é un libro no que os trazos tanto económicos coma psicolóxicos son algo puramente ocasional. Non busca demostrar que Galicia sexa unha parte de España rica, pobre ou en vías de desenvolvemento; tampouco escribir un capítulo especial acerca da “Psicoloxía dos pobos”. A pretensión do manuscrito é de tipo espiritual e, mesmamente, cultural: proclamar aos catro ventos que as xentes e terras galegas son ditosas porque, cando vivo, predicou e, cando morto, descansou co “corpo íntegro” no lugar elixido, precisamente, por un dos tres máis querido do Mestre. Desde aí “fai miles de milagres”, desde aí exerce de “avogado de Galicia” e patrón de España. Velaí a “honra de Galicia”. Velaí a inmensa riqueza de Galicia concretada en Compostela como santuario:

“Compostela, a excelsa cidade do Apóstolo, ateigada de toda sorte de encantos, que garda os restos mortais de Santiago, polo que está considerada como a máis ditosa e eminente das cidades de España”¹⁵.

Non lle importa a vida social da cidade, daquela “pequena vila” nada cando o descubrimento do sepulcro¹⁶, senón todo canto acontece dentro da Catedral ou con ela garda relación. A Catedral é a meta do Camiño, Compostela o espazo receptor de peregrinos:

“Eis a cidade de Compostela, que por intersección do Apóstolo se volveu sagrada, salvación dos fieis, protección dos que acoden a ela...”¹⁷.

14 Débolle a paremia ao meu fraternal amigo Manuel Pérez Álvarez, con M. Caramés Campos e X. López Fontal, o trío dos mellores latinistas do meu curso no Seminario de Lugo. Vaia por eles, e polo latín.

15 *Códice Calixtino*, lib. V, cap. III, Ed. A Nosa Terra, 2009, p. 472.

16 Sobre dous séculos de existencia tería no momento de redactar o Códice.

17 *Códice Calixtino*, Lib. I, cap. XVII, trd. de X. López Díaz, ed. A Nosa Terra, 2009, pp. 211-212.

Os que aí viven e traballan, ao redor de 1500 habitantes, coma no resto do libro son xulgados e estimados segundo a súa actitude para cos peregrinos: malvados os que deles se aproveitan; santos e merecentes da vida celestial os socorristas. No sermón “Veneranda dies”, atribuído ao Papa Calixto para a “solemnidade da elección e translación do Apóstolo Santiago, que se celebra o 30 de decembro”, fai todo un repaso das incontables e variadas “perversidades” que practican “os que lles prometen todos os bens e fanlles todos os males” aos peregrinos a Galicia. Naturalmente, as máis escandalosas formas de espoliacións son as que se dan en Compostela, que o autor confesa ser incapaz de describilas todas porque a avaricia dos “saqueadores” de peregrinos é insaciable; “canto máis lles cobran, máis lles queren cobrar”.

A distinta recompensa para os que explotan ou, pola contra, axudan aos peregrinos escribea no capítulo XI do libro V. Di así:

“Os peregrinos, tanto ricos coma pobres, que volven do sepulcro de Santiago ou que chegan a el deben ser recibidos e respectados caritativamente por todos, pois quen os reciba ou lles procura atentamente hospedaxe terá como hóspede non só a Santiago, senón tamén ao mesmo Señor (...)

Houbo en tempos moitos que incorreron na ira de Deus porque se negaron a recibir aos peregrinos e aos pobres de Santiago”¹⁸.

A ecuación, tanto monta, monta tanto, é clara. Os peregrinos, Santiago e Cristo son tres factores intercambiabiles. O que se lles fai a aqueles é coma facérllelo a estes. O premio para uns e o castigo para os outros, é de xustiza divina; a vida e condena eternas respectivamente resoan coma as derivadas máis lóxicas:

“Sabede que as vosas ganancias, coas que enchedes as vosas bolsas, non son ganancias, senón perdas, pois a ganancia que afasta ao seu dono do reino de Deus e o mete no inferno non é ganancia senón dano”¹⁹.

Os composteláns que viven de estafaren peregrinos coinciden con vascos e navarros no mesmo propósito: roubarlles canto de valor agochen. Os de aquí e, mesmo, dos arredores²⁰, facían de Compostela a capital da mafia do momento.

O compilador é moi duro con eles porque corrompen a forma específica de viviren os habitantes dunha cidade á que acoden tantos peregrinos!

18 *Loc. cit.*, p. 515.

19 *Códice Calixtino*, Lib. I, cap. XVII, p. 233.

20 En Portomarín, Palas, Melide, etc. tiñan emisarios permanentes para “encarreirar” os cándidos peregrinos, cando a Compostela chegaren, á boca dos lobos.

Compostela é a capital de Galicia e de España porque o Apóstolo Santiago está sepultado aquí; é, ademais, “a honra dos españois”; un referente para o resto do mundo cristián porque todos o teñen polo Apóstolo de Galicia; dóese de que os “mafiosos composteláns” neguen cos seus comportamentos a respecto dos peregrinos quer “no mercado, no negocio, no cambio, na hospedaxe, etc.”, toda e en cada parte a doutrina predicada polo discípulo de Cristo.

E despois de todo o dito, importa moito preguntar se está, non está, pode estar, pode ser el, probablemente non é el, cómo puido vir, por ónde, quén será se non, o que ocupa o sartego hoxe de prata. En todo caso, a realidade está aí, á vista de propios e alleos e con detalle exposta no capítulo IX do libro V. A basílica por dentro, a basílica por fóra, a cidade polo arredor: un inabarcable mundo de cultura, creacións materiais e espirituais, unha historia que segue de camiño, existirían de non for o Códice Calixtino? Tamén de milagre?

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 1037-1064
ISSN: 0213-4357

JOSÉ CORNIDE Y ALGUNOS MAPAS
MANUSCRITOS DE GALICIA Y ASTURIAS
DE LA COLECCIÓN CARTOGRÁFICA DE
LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA

CARMEN MANSO PORTO

*Responsable de la Sección de Cartografía y Artes Gráficas
Biblioteca de la Real Academia de la Historia
carmenmansoport@gmail.com*

JOSÉ CORNIDE Y ALGUNOS MAPAS MANUSCRITOS DE GALICIA Y ASTURIAS DE LA COLECCIÓN CARTOGRÁFICA DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA

RESUMEN: Se analizan unos mapas manuscritos de Galicia y Asturias (1780-1782) de la colección de José Cornide, académico e ilustrado. Se vinculan con sus investigaciones sobre la costa y puertos de Galicia y sus apuntes y diseños cartográficos, de los que se conservan muchos entre sus documentos manuscritos. Dos de ellos están firmados por su dibujante Baltasar Robles y en los demás se reconocen su estilo y el de Cornide. Los de Galicia son inéditos. El dibujo del castillo de Andrade (Nogueirosa) ofrece un diseño muy cuidado y nos muestra las inquietudes de Cornide por la conservación de los monumentos y las antigüedades, que se vinculan con los viajes arqueológicos que emprendió a lo largo de su vida. Los mapas ingresaron en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia después de su fallecimiento en 1803.

PALABRAS CLAVE: *Cartografía. Galicia. José Cornide. Real Academia de la Historia. Siglo XVIII.*

JOSÉ CORNIDE E ALGÚNS MAPAS MANUSCRITOS DE GALICIA E ASTURIAS DA COLECCIÓN CARTOGRÁFICA DA REAL ACADEMIA DA HISTORIA

RESUMO: Analízanse uns mapas manuscritos de Galicia e Asturias (1780-1782) da colección de José Cornide, académico e ilustrado. Vincúlanse coas súas investigacións sobre a costa e portos de Galicia e os seus apuntamentos e deseños cartográficos, dos que se conservan moitos entre os seus documentos manuscritos. Dous deles están asinados polo seu debuxante Baltasar Robles e nos demais recoñécense o seu estilo e o de Cornide. Os de Galicia son inéditos. O debuxo do castelo de Andrade (Nogueirosa) ofrece un deseño moi coidado e móstranos as inquietudes de Cornide pola conservación dos monumentos e as antigüidades, que se vinculan coas viaxes arqueolóxicas que emprendeu ao longo da súa vida. Os mapas ingresaron na Biblioteca da Real Academia da Historia despois do seu falecemento en 1803.

PALABRAS CLAVE: *Cartografía. Galicia. José Cornide. Real Academia da Historia. Século XVIII.*

JOSÉ CORNIDE AND SOME HANDWRITTEN MAPS OF GALICIA AND ASTURIAS FROM THE CARTOGRAPHIC COLLECTION OF THE ROYAL ACADEMY OF HISTORY

ABSTRACT: Some manuscript maps of Galicia and Asturias (1780-1782) from the collection of José Cornide, academic and illustrated, are analyzed. They are linked to his research on the coast and ports of Galicia and his notes and cartographic designs, many of which are preserved among his handwritten documents. Two of them are signed by his drawingner Baltasar Robles and in the others his style and that of Cornide are recognized. Those from Galicia are unpublished. The drawing of Andrade Castle (Nogueirosa) offers a very careful design and shows us Cornide's concerns for the conservation of monuments and antiquities, which are linked to the archaeological trips he undertook throughout his life. The maps entered the Library of the Royal Academy of History after his death in 1803.

KEY WORDS: *Cartography. Galicia. José Cornide. Real Academia de la Historia. 18th century.*

HOMENAJE A DON SEGUNDO PÉREZ LÓPEZ

Es para mí un honor participar en el volumen conmemorativo de *Estudios Mindonienses*, *Anuario de estudios histórico-teológicos de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol*, dedicado a don Segundo Leonardo Pérez López, que este año cumple 75 años y, de ellos, ha dedicado 50 al sacerdocio, siendo muy reconocida su labor como profesor, párroco, canónigo e investigador.

Conocí a D. Segundo siendo director de *Estudios Mindonienses*, hacia 1990, cuando le envié un trabajo mío sobre el convento de Santa María de Valdeflores de Viveiro para publicarlo en el número 7 del Anuario. Él ofreció a la Biblioteca de la Real Academia de la Historia un intercambio con el *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Su dedicación al *Anuario* como director desde 1985 hasta 2013, junto al secretario, Consejo de Redacción y Consejo Asesor-Científico contribuyó a elevar la categoría científica de los trabajos publicados hasta lograr magníficos objetivos de difusión, consulta y valoración entre la comunidad científica. Mis felicitaciones para todos.

En 2012 ingresé en la Academia Auriense Mindoniense de San Rosendo, a propuesta de su presidente D. Segundo Pérez. Desde entonces nos hemos encontrado en las reuniones de la Academia, en congresos y en actividades culturales celebradas en Galicia. He seguido su trayectoria investigadora con interés y admiración y he leído muchas de sus obras.

JOSÉ CORNIDE: APUNTE BIOGRÁFICO

Los Cornide provienen de una familia de hidalgos de la Terra Cha lucense¹. El abuelo de José Cornide, Manuel Antonio Cornide de Saavedra y Ga-

1 A la figura de José Cornide como cartógrafo he dedicado un amplio estudio, al que acompañan una reseña biográfica, un apéndice documental, la mayoría inédito, y un catálogo de sus principales mapas formados entre 1760-1772. C. MANSO PORTO, "Cartografía histórica de José Cornide en la Real Academia de la Historia: El mapa general del reino de Galicia y los de sus diócesis (1760-1772)". *Abrente, Boletín de la Real Academia Gallega de Bellas Artes de Nuestra Señora del Rosario*, N.º 42-43, 2010-2011, pp. 237-302. Aquí cito los principales estudios dedicados a este ilustrado. Para la biografía véanse C. R FORT Y PAZOS, *Discurso en elogio de Don José Cornide de Saavedra. Secretario que fue de la Real Academia de la Historia*, leído en la Junta Pública que cele-

yoso trasladó su residencia a La Coruña. Su heredero Diego Antonio Cornide de Saavedra, el padre de José Cornide, disfrutó de la Casa de Bendiá y de los señoríos de Maariz, Saa, Amoeiro y Cebreiro. De su matrimonio en segundas nupcias con Francisca Bernarda Jerónima Folgueira Bermúdez de Santiso, señora de las casas de Folgueira y Mondego, nació José Andrés Cornide de Saavedra y Folgueira, el 25 de abril de 1734, en La Coruña, en la casa situada en la calle de las Damas, frente a la colegiata de Santa María del Campo. Esta casa pertenecía al vínculo de los Mondego.

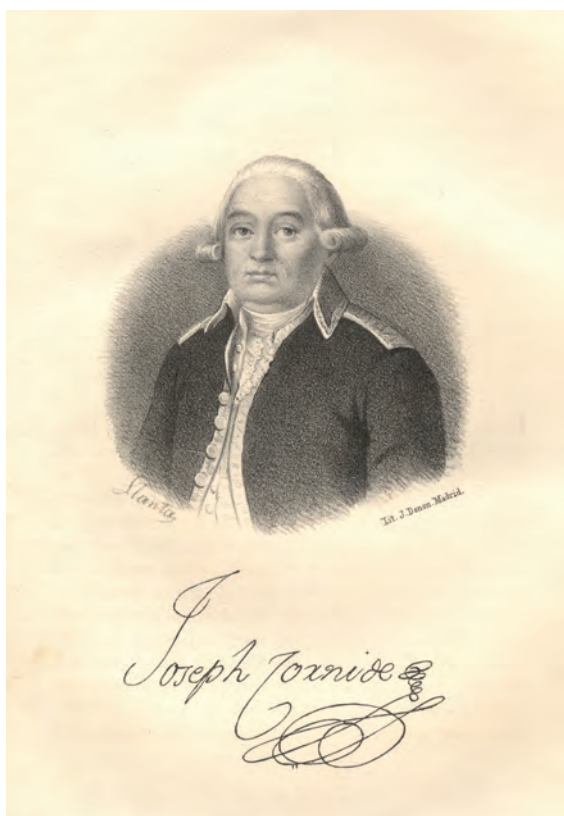
Diego Antonio Cornide fue abogado de la Real Audiencia de Galicia y uno de los hombres de confianza de Carlos Francisco de Croix, marqués de Croix, capitán general del Reino de Galicia, Gobernador y presidente de la Real Audiencia. En 1766 acompañó al marqués de Croix, nombrado virrey de Nueva España para desempeñar el cargo de asesor general del Virreinato. Regresó a La Coruña en 1771 y continuó su trabajo en la Real Audiencia hasta su fallecimiento en 1776. Asimismo, construyó la actual Casa-Palacio de los Cornide, con fachadas a tres calles: Veeduría, Damas y Puerta de Aires, inspirada en modelos de casas urbanas burguesas francesas².

José Cornide, hijo de Diego Antonio, se inclinó desde muy joven por la historia, la geografía, las antigüedades, la historia natural, la economía y las comunicaciones, en el ambiente de los ideales de la Ilustración. En particular se preocupó por los mares, las costas, la pesca, la agricultura, la industria y el comercio de Galicia. A los 21 años publicó una disertación geográfico-histórica sobre la ciudad Límica. La presentó en la Real Academia de la Historia y recibió el nombramiento de académico honorario el 16 de mayo de 1755³. Su carácter abierto y cercano a las gentes, al igual que el entorno profesional y social de su padre le abrieron muchos caminos para reunir mucha información y emprender sus trabajos. Al contraer matrimonio con María del Socorro de Lago, tuvo que residir entre La Coruña y Santiago de Compostela. Desde 1766, en esta última ciudad, desempeñó el cargo de regidor perpetuo. Fue secretario perpetuo de la Real Academia de Agricultura de Galicia, establecida en La Coruña, desde su creación en 1765.

bró este Cuerpo á 7 de junio de 1868, por su individuo de número y bibliotecario, Madrid, Real Academia de la Historia, 1868; A. GIL MERINO, *La vida y obra de don José Cornide Saavedra*, La Coruña, Instituto "José Cornide" de Estudios Coruñeses, 1992; P. LÓPEZ GÓMEZ, *José Cornide. El coruñés ilustrado*, La Coruña, Vía Láctea Editorial, 1997; J. MAIER ALLENDE, "Cornide de Folgueira y Saavedra, José", en *Diccionario Biográfico Español*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2010, t. XIV, pp. 631-634; C. PIÑEIRO RIVAS, *José Cornide un historiador ilustrado*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2017. Tesis doctoral en acceso abierto en: e-spacio (pdf).

2 El estudio más reciente y completo sobre la casa en A. VIGO TRASANCOS, "La Casa Cornide. Vicisitudes históricas de la Residencia Señorial «Más hermosa de la antigua Coruña» (1762-1965)", *Cornide: revista do Instituto José Cornide de Estudos Coruñeses*, N.º 4, 2023, pp. 29-70.

3 J. CORNIDE, *Disertación geográfica histórica sobre cuál hubiese sido el antiguo asiento de la ciudad Límica o Lémica, señalada por patria de Idacio en el prólogo de su Crónica*, Santiago, 1755.



Retrato de José Cornide de Saavedra. Litografía de J. Donon. Real Academia de la Historia.

En 1775 contrajo matrimonio en segundas nupcias con María Antonia de España y Giráldez en la iglesia de Santiago de A Coruña. Desde entonces, su residencia se hizo más estable en la casa familiar de la calle de las Damas y en la casa de campo de Mondego, próxima a la ciudad coruñesa, en donde tenía sus libros y papeles. Por esos años hizo algunos desplazamientos puntuales por Galicia, Castilla, Extremadura, Andalucía y Portugal.

A lo largo de su vida, Cornide recibió muchos reconocimientos y cargos, por sus trabajos. Él mismo los recoge en una relación de méritos⁴. Así, regidor bienal de La Coruña (1763); capitán de las milicias urbanas de esa ciudad y tesorero de su Hospicio Provincial (1764); regidor perpetuo de Santiago de

⁴ *Relación de los Méritos y servicios de D. José Cornide de Saavedra y Folgueira, señor de Maariz, Saá, Amoeyro y Cebreyro, regidor honorario y capitán de milicias urbanas de la ciudad y plaza de La Coruña y regidor perpetuo de la de Santiago*, AHN, Códices, L. 1049. Citado y transcrito por J. M. ABASCAL PALAZÓN y R. CEBRIÁN FERNÁNDEZ, *Los viajes de José Cornide por España y Portugal de 1754 a 1801*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2009, pp. 46-48.

Compostela (1766); miembro fundador y colaborador de la formación de la Real Academia de Agricultura (1765-1774) y secretario perpetuo desde 1767; diputado de la Junta del Reino celebrada en La Coruña para la concesión de millones y vocal de Santiago en las juntas y conferencias del Reino (1769 y 1781); vocal y tesorero de los fondos establecidos en La Coruña para alimentar a los mendigos y recogerlos en el Hospicio provisional (1769); director segundo del Real Monte Pío de Pescadores en el reino de Galicia (1775); socio de mérito de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País (1777); primer vocal de la Junta Nacional de Caminos creada en La Coruña (1782); miembro de la Sociedad Económica de Amigos de Santiago (1784) y, posteriormente, de la de Lugo, y consiliario del Real Consulado de La Coruña en la clase de hacendados (1787).

En la misma relación, Cornide se refiere a su actividad profesional destacando algunas materias en las que investigó. Así, la redacción de memorias sobre política, industria y economía, leídas en algunas de las mencionadas instituciones; la publicación de un libro titulado *Ensayo de una historia de los peces y otras producciones marinas de la costa de Galicia* (1788)⁵; un conjunto de trabajos geográficos y cartográficos sobre Galicia antigua y moderna; historia natural, economía, pesca, agricultura, etnografía, antigüedades, la torre de Hércules y otras, etc.⁶

Cornide residió en La Coruña, Santiago y en su finca de Mondego, próxima a la ciudad coruñesa, en donde guardaba sus libros y papeles. En 1789 decidió trasladar su residencia a la villa y corte de Madrid con su biblioteca y manuscritos. Quizá no estaba muy satisfecho del resultado de sus esfuerzos para promover el desarrollo de Galicia. Pero, lo más probable es que Cornide deseara continuar sus trabajos en la corte y colaborar con mayor intensidad en las tareas de la Real Academia de la Historia. Es el año de la Revolución francesa, el final del reinado de Carlos III y el inicio del de Carlos IV. En 1790 participó en la cátedra de San Isidro, en los ejercicios públicos de la Cátedra de Historia literaria, organizados por su bibliotecario Miguel de Manuel y Rodríguez. Allí presentó un ensayo sobre la Historia natural anterior a Plinio, siendo publicado en 1792. La relación de Cornide con la Real Academia de la Historia se fue intensificando. En efecto, si el Real Consulado Terrestre y Marítimo de La Coruña había promovido la restauración de la Torre de Hércules, siendo ejecutada por el ingeniero naval Eustaquio Giannini (1788-1790), el Ministerio de Marina confió a la Real Academia de la Historia la redacción

5 J. CORNIDE, *Ensayo de una historia de los peces y otras producciones marinas de la costa de Galicia, arreglado al sistema del caballero Carlos Linneo, con un tratado de las diversas pescas, y de las redes y aparejos con que se practican*, Madrid, En la oficina de Benito Cano, 1788. Edición facsímil con estudio preliminar por Valentín Paz Andrade, Edición do Castro, Sada, A Coruña, 1983.

6 J. M. ABASCAL PALAZÓN y R. CEBRIÁN FERNÁNDEZ, *Los viajes*, cit., pp. 46-50.

de los textos de dos inscripciones en latín y en castellano para colocarlas en el faro romano. Esta Corporación encomendó a Cornide el estudio del monumento, siendo publicado en 1792⁷. El 4 de febrero de 1791 fue elegido supernumerario de la Real Academia de la Historia y en 1792, individuo de número. Cuatro años después fue nombrado revisor general de la Corporación. Desde el 19 de febrero de 1802 desempeñó el cargo de secretario junto con el de bibliotecario (a partir del 4 de junio) y presidente de la Sala de Antigüedades.

En ese intervalo de tiempo, Cornide emprendió “viajes literarios” (expediciones arqueológicas) a Segóbriga, Talavera la Vieja, Murcia, Valencia, Cartagena, Extremadura y Portugal, por comisión de la Real Academia de la Historia⁸. Asimismo, fue el impulsor de la *Instrucción formada por la Real Academia de la Historia sobre el modo de recoger y conservar los monumentos antiguos descubiertos o que se descubran en el Reino*. Se trata de la primera legislación española sobre la conservación del patrimonio monumental y arqueológico, siendo aprobada por Real Cédula el 6 de julio de 1803.



Vista del castillo de Nogueirosa. Foto Alfredo Erias.

⁷ *Investigación sobre la fundación y fábrica de la torre de Hércules de La Coruña*. Madrid, 1790.

⁸ J. M. ABASCAL PALAZÓN y R. CEBRIÁN FERNÁNDEZ, *Los viajes*, cit.

Cornide falleció la noche del 22 de febrero de 1803, en la casa real de la Panadería, sede de la Real Academia de la Historia, en donde residía por su cargo de secretario perpetuo⁹. Aquejado de pulmonía, el día 20 dictó su testamento al director de la Real Academia Vicente González Arnao, que fue presentado ante el escribano real José Cabeza Escalada. El documento está escrito por Vicente González Arnao, director de la Real Academia, y firmado por Cornide, quien nombró albaceas a sus amigos académicos Francisco Martínez Marina, Casimiro Gómez Ortega, Joaquín Juan de Flores y Vicente González Arnao. En el testamento, Cornide reconoce que, por el empleo de secretario de la Academia, estaban en su poder varios papeles y encargos, que sus testamentarios habían de recoger “para la seguridad de la Academia y mi total descargo”. Los manuscritos de obras suyas como de copias de obras ajenas y documentos históricos que no fueran de sus intereses particulares, los dejaba “en legado a la Real Academia, como también los libros que hubiere en mi librería y no tuviere la Academia en la suia, todo en muestra de la afición y amor con que siempre he mirado a este Real Cuerpo”¹⁰.

Cornide dejó muchas deudas que su hija hubo de afrontar. La contraída con el Real Consulado de La Coruña se liquidó con los libros de su Biblioteca. Los miles de documentos que dejó a la Real Academia de la Historia abundan en esa categoría de hombre curioso. Solo unos pocos pudieron ver la luz en vida de Cornide. Los demás se guardan en el Archivo-Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Los describen sus biógrafos, los autores que editaron alguna de sus obras en facsímil y Juan Manuel Abascal y Rosario Cebrián, que han publicado los diarios y textos de sus viajes y reunido en un catálogo la documentación de Cornide sobre Antigüedades: inscripciones, dibujos, etc. En estos trabajos no figuran los mapas generales, de diócesis y parciales de Galicia, excepto algunos apuntes cartográficos relacionados con las Antigüedades y el mapa de Galicia antigua¹¹.

Según estos autores es probable que Cornide fuera “el mayor experto en la obra escrita por su generación, por encima incluso de Gregorio Mayans, y sin duda el mejor conocedor de los fondos manuscritos que albergaban las bibliotecas de España y Portugal... Pero esa fortaleza bibliográfica y esa profunda erudición sólo se manifestaron en los últimos años de su vida, cuando ya iba a ser imposible materializar en la imprenta su experiencia”¹².

9 En el libro 18 de Difuntos de la Parroquia de San Ginés consta su muerte en la “Plaza mayor, Casa Real de la Panadería, cuarto principal, a las nueve de la noche del día veinte y dos”, siendo enterrado en esa iglesia parroquial el día 24 por la noche.

10 He publicado el testamento en C. MANSO PORTO, “Cartografía histórica de José Cornide”, cit., pp. 292-294.

11 J. M. ABASCAL PALAZÓN y R. CEBRIÁN FERNÁNDEZ, *Manuscritos sobre Antigüedades de la Real Academia de la Historia*, Madrid, 2005, pp. 140-184.

12 J. M. ABASCAL PALAZÓN y R. CEBRIÁN FERNÁNDEZ, *Los viajes*, cit., p. 49.

LOS MAPAS MANUSCRITOS RELACIONADOS CON JOSÉ CORNIDE

En 2010-2011 publiqué un estudio sobre los mapas que José Cornide formó entre 1762-1772, usando la metodología de los geógrafos coetáneos: el trabajo de gabinete a partir de un cuestionario o interrogatorio, algunos desplazamientos de campo y la consulta de mapas existentes. Así, los mapas de los obispados de Mondoñedo y Lugo, el mapa del reino de Galicia, otros parciales y unas cartas náuticas, acompañados de un apéndice documental y un catálogo, que revelan su actividad, menos conocida, como cartógrafo y geógrafo¹³.

Como buen ilustrado, Cornide colaboró con la administración borbónica, que fomentaba el desarrollo de las comunicaciones y el conocimiento del territorio. Con sus estudios y desplazamientos por Galicia contribuyó a la construcción y mejora de sus caminos y a la descripción de sus costas con sus defensas. La buena relación de Cornide con Carlos Francisco de Croix, marqués de Croix, capital general de Galicia, a quien acompañó su padre como asesor cuando fue nombrado virrey de Nueva España, y con su sucesor en la Capitanía General, Maximiliano de la Croix, comandante general del Cuerpo de Ingenieros, le facilitó el acceso a muchos materiales cartográficos. Entre otros, los que entregó al capitán general a la muerte del marqués de Croix (1766), según figura en un inventario, conservado en el legado de Cornide sobre “Noticias para formar el mapa de Galicia”¹⁴. La mayoría son cartas náuticas de las rías y puertos; planos de fortificaciones y de conocidos castillos como los de San Felipe, La Palma y San Martín en la ría de Ferrol, los de La Coruña, La Guardia, Goyán, Salvaterra y Monterrei; un plano del proyecto del arsenal de Marina de Ferrol, etc.

Por estos años había preparado una *Descripción circunstanciada de la costa de Galicia, y raya por donde confina con el inmediato reino de Portugal hecha en el año 1764*. El manuscrito quedó encuadernado, pero no se publicó en vida de Cornide. Se conserva en el Archivo Histórico del Reino de Galicia¹⁵. Para facilitar su redacción, seguramente dibujó perfiles de las costas, rías y puertos, que fue pasando a limpio y terminando unos años más tarde. Así, entre otros, un plano de la costa entre La Coruña y Ferrol y la carta náutica titulada *Reino de Galicia*, que abarca desde el cabo de Redetape en Asturias hasta la costa de La Coruña. En la rotulación de ambos se identifica su letra¹⁶.

13 C. MANSO PORTO, “Cartografía histórica de José Cornide”, cit.

14 Véase el inventario en C. MANSO PORTO, “Cartografía histórica de José Cornide”, cit., p. 287.

15 AHRG, Leg. 2, n. °17. Se hizo una edición facsímil con estudio de X. L. Axeitos, Edición do Castro, Sada, A Coruña, 1991.

16 C. MANSO PORTO, “Cartografía histórica de José Cornide”, cit., pp. 265, 279-281; Real Academia de la Historia, Sign. C-002-042 y C-002-098. Disponibles en: <https://bibliotecadigital.rah.es/es/consulta/registro.do?id=15838> <https://bibliotecadigital.rah.es/es/consulta/registro.do?id=15840>

A partir de 1772, Cornide comenzó a colaborar en el *Diccionario geográfico-histórico de la Real Academia de la Historia*. Escribió voces geográficas del reino de Galicia y aprovechó también para reunir material geográfico y mapas¹⁷. Tenía proyectado escribir una *Geografía histórica o Descripción geográfica del Reino de Galicia*, como también estaba en la mente de otros geógrafos, como Bernardo Espinalt y García o Tomás López¹⁸.

Asimismo, durante ese decenio, Cornide continuó trabajando sobre la geografía y las costas de Galicia ampliando el manuscrito *Descripción circunstanciada*. Así, la *Descripción de las rías y puertos de Galicia, que es el libro 3º de la Descripción de este Reyno, hecha por el licenciado Francisco Molina, con anotaciones de D. José Cornide*¹⁹. Siendo regidor de Santiago, Cornide había publicado una *Memoria sobre la pesca de sardina en las costas de Galicia*, acompañada de unos apéndices, que daban una “idea de la abundancia de nuestras Rías, y Puertos que tanto se exageraba por todos los que las habían recorrido”²⁰. En el apéndice VI reprodujo el libro 3º de la *Descripción del Reyno de Galicia, y de las cosas notables del*, de Juan de Molina, con tres ediciones agotadas y desconocida para los gallegos. Junto al texto de Molina, Cornide incorporó sus propios comentarios sobre el estado de los puertos y costas²¹. Como había hecho una tirada de ejemplares reducida para sus amigos y se había leído con satisfacción, decidió reproducir el texto de Molina sobre el estado en que se hallaban los puertos y las costas de Galicia a mediados del siglo XVI, al tiempo que presentaba una “circunstanciada noticia del estado en que se reconocen al presente”, según la información que habían enviado a la Real Sociedad Compostelana, los Caballeros ministros de matrícula del reino en virtud de la orden del Secretario de Estado y del Despacho Universal de la Marina, D. Antonio Valdés, con dos planes o estados de los puertos y costas antes del año de 1774 y en el de 1784, junto con un “Mapa geográfico de la costa, arreglado al último reconocimiento que se hizo de ella por los Pilotos de la Real Armada”. En la *Descripción*, Cornide cambia el orden del relato norte a sur de Molina y lo inicia por la parte meridional y confín de Portugal. Sigue el esquema del mencionado Apéndice impreso,

17 C. MANSO PORTO, “El geógrafo Tomás López en la Real Academia de la Historia”, en Lopez Gómez, Antonio y Manso Porto, Carmen. *Cartografía del siglo XVIII. Tomás López en la Real Academia de la Historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2006, pp. 155 y ss.

18 C. MANSO PORTO, “Cartografía histórica de José Cornide”, cit., pp. 253-255.

19 RAH, *Papeles varios sobre Galicia*, Ms. 9-5917, ff. 151-182; Ms. 9-5918, ff. 208-216, 233-242. Se conservan tres originales manuscritos; el primero es un borrador con tachaduras y los otros dos son versiones finales en limpio, que permanecen inéditos. En estos dos volúmenes se han reunido varios documentos de variadas materias. Sobre pesca, correos marítimos, enseñanza en Santiago, comercio en La Coruña, un documento sobre el departamento de Marina del Ferrol, etc.

20 J. CORNIDE, *Memoria sobre la pesca de sardina en las costas de Galicia*, Madrid, Por D. Joachin Ibarra, 1774, 156 p.

21 Ibid., Apéndice VI, pp. 112-135.

pero ahora incorpora unas notas a pie de página, marcadas en el texto con letras mayúsculas (A, B, C), con comentarios elocuentes²².

En 1785, Cornide redactó otra *Descripción circunstanciada de la costa de Galicia, noticia de la pesca que se hace en sus puertos y de los barcos y aparejos de sus matriculados*²³. Como en la anterior, comienza por el sur, en el caudaloso río Miño, que hace frontera con Portugal. El contenido es ameno y para su descripción es muy probable que contase con algunas cartas náuticas de las costas gallegas. Por entonces, entre 1783 y 1789 se realizó el proyecto del *Atlas Marítimo de España*, financiado por la Secretaría de Marina a instancias de D. Antonio Valdés. Al brigadier Vicente Tofiño y al capitán de navío José Valera y Ulloa se les encomendó el levantamiento de las costas, y a José de Vargas Ponce el grabado y la impresión de las cartas náuticas. Recorrieron las costas españolas para reunir la información y hacer trabajo de campo en tierra y mar para lograr la traza más correcta sobre las cartas. En los veranos de 1783, 1784 y 1785 recorrieron las costas del Mediterráneo. En el de 1786, Portugal y la costa gallega. En el de 1787 la costa cantábrica y en el de 1787, las islas Azores. El atlas se publicó en el Depósito Hidrográfico (Madrid, 1787-1789)²⁴. En 1787 vio la luz el *Atlas hidrográfico de las costas de España en el Mediterráneo y su correspondiente de África*²⁵. En 1789, la primera edición del *Atlas Marítimo de España*, que reúne las cartas náuticas del Atlántico²⁶. Y ese mismo año vio la luz, bajo el mismo título: *Atlas Marítimo de España*, otra edición en la que se reunieron

22 RAH, Papeles varios sobre Galicia, Ms. 9-5917, ff. 151-182; Ms. 9-5918, ff. 208-216, 233-242.

23 Por D^o. Joseph Cornide en el año de 1785, según las relaciones comunicadas a la Real Sociedad Compostelana por los caballeros ministros de matrícula en virtud de orden del Exmo. Sr. Bailio Fr. D^o. Antonio Valdés, secretario de Estado y del Despacho Universal de Marina, en *Papeles varios sobre la pesca de Galicia*. RAH, Ms. 9-5918, ff. 189-207.

24 A. C. RÓDENAS VALERO, "Arte y Ciencia, el atlas marítimo de España de Vicente Tofiño de San Miguel", *Imafronte*, N^o. 24, 2015, págs. 73-102; M. L. MARTÍN-MERÁS, "José Vargas Ponce y la impresión del Atlas Marítimo de España", en García López, David y Maier Allende, Jorge, *Fijar profundamente el ánimo. El grabado en la España de la Ilustración y el Liberalismo*, Madrid, Museo de la Casa de la Moneda, 2023, pp. 255-274.

25 El título del atlas no figura en la edición, que acompañaba a otro volumen titulado *Derrotero de las Costas de España en el Mediterráneo: y su correspondiente de África para inteligencia y uso de las Cartas Esféricas*, presentadas al rey nuestro señor por el Excmo. Sr. Baylio Fr. Don Antonio Valdés...Y construidas de orden de S. M., por el brigadier de la real armada, Don Vicente Tofiño de San Miguel, Madrid: Por la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1787. Lo he tomado del libro de Actas de la Real Academia de la Historia, en donde se cita así: "Atlas hidrográfico de las costas de España en el Mediterráneo y su correspondiente de África" (22-05-1787), correspondiente al ejemplar que se presentó para su Biblioteca. Disponible en: <https://bibliotecadigital.rah.es/es/consulta/registro.do?id=61307>

26 El atlas acompaña al volumen II titulado: *Derrotero de las costas de España en el océano Atlántico y de las Islas Azores o Terceras para inteligencia y uso de las Cartas Esféricas*, presentadas al rey nuestro señor por el excmo. Sr. Baylio Fr. Don Antonio Valdés ... Y construidas de orden de S. M., por el brigadier de la Real Armada, Don Vicente Tofiño de San Miguel,

en un solo volumen las 47 cartas náuticas del Mediterráneo y Atlántico. Cornide estaba al tanto de estos trabajos de levantamientos cartográficos y seguramente sus *Descripciones* contribuyeron al proyecto hidrográfico oficial. Cuando los oficiales de la marina recorrieron la costa gallega en el verano de 1786, Cornide residía en La Coruña.

Asimismo, Cornide también colaboró con la administración borbónica en la construcción del Camino Real de Galicia, que comunicaba Madrid con La Coruña, con otros caminos transversales en el eje Coruña-Tui. En 1775 se creó la Junta de Caminos del Reino, presidida por el gobernador del Reino, el Marqués de Casa Tremades, siendo Cornide uno de sus vocales. El avance de las obras fue muy lento, a pesar de los esfuerzos de la Junta. Las actuaciones de Cornide fueron intensas. En 1789 redactó un informe sobre los caminos de Galicia, que le había pedido el conde de Floridablanca para conocer el estado de los puentes y caminos, tras los desperfectos producidos por unas avenidas. Al parecer, Cornide recorrió más de 300 leguas para comprobar los daños *in situ* y enmendar los mapas impresos, poco correctos, que entonces había del reino de Galicia²⁷. En la colección Cornide de la Real Academia de la Historia se conservan muchos documentos sobre esta materia, acompañados de algunos bocetos de mapas²⁸.

La Real Academia de la Historia conserva siete mapas manuscritos, de tamaño muy similar, iluminados a la aguada con rico colorido. Seis de ellos están ornados con un marco rectangular de papel adherido sobre los bordes del soporte, e iluminado a la aguada en color fucsia. En los cuatro ángulos se han añadido círculos de papel iluminados en dorado, imitando el marco de madera de una obra de arte. Es posible que, en algún momento decorasen alguna estancia en la propia Real Academia de la Historia. Actualmente se guardan en los planeros de la Sección de Cartografía y Artes Gráficas de la Biblioteca y están a disposición de los investigadores en la Biblioteca Digital (<https://bibliotecadigital.rah.es/>). El catálogo de estos mapas se incluye al final de este estudio. Dos de ellos están firmados; “Robles faciebat. 1782” y “R.^s me faciebat. 1780”. Se trata de Baltasar Robles, que firma como “Balthasar Robles delin.” en el mapa del *Conventus lucensis* / Auctore Josepho Cornide Brigantino”, (ca. 1768), que acompaña a la *Memoria en que se procura investigar el verdadero sitio de la Silla Celenense*²⁹. El estilo de este mapa me ha permitido también

Madrid: Por la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1789. Disponible en: <https://bibliotecadigital.rah.es/es/consulta/registro.do?id=61308>

27 P. LÓPEZ GÓMEZ, “Los caminos de Galicia y Cornide”, en Criado del Val, Manuel, *Caminería Histórica y Turística*, Madrid, 2002, tomo II, pp. 969-984.

28 RAH, Biblioteca, 9-3906. Sobre construcción de caminos de Galicia (1785) con varios informes.

29 RAH, Biblioteca, 9-5903, f. 120. He publicado el mapa en C. MANSO PORTO, “Cartografía histórica de José Cornide”, cit., pp. 262-263 y 279.

identificar a Baltasar Robles como el dibujante del *Mapa del muy noble y muy leal reino de Galicia*, por Josef Cornide, aunque no figure como tal³⁰.

El diseño, la forma de dibujar la costa, los rumbos, lises, la iluminación a la aguada en rico colorido, la rotulación, con algunas letras mayúsculas or-nadas con enlaces (E, D, P, R, etc.) y un examen minucioso del conjunto de los manuscritos me han permitido atribuirselos al dibujante Baltasar Robles. En ninguno se menciona la autoría de José Cornide, pero es evidente que se copiaron de otros originales para los trabajos geográficos y cartográficos de Cornide. Se usaron papeles verjurados, de buena calidad, con filigranas de papeleras holandesas: la de Jan Hessels y Nicolaas Vorster: copropietarios de un molino en Apeldoorn con la firma “Hessels & Vorster”³¹; y la de J(acob) Honig & Zoonen, empresa papelería familiar de Zaandijk (1765-1836), con la marca “J. Honig & Zoonen”³².

El *Plano de la ría de Gijón* y el de la *Demonstración de la Rada y puerto de Luarca* los publiqué en un catálogo de mapas de Asturias de la Real Academia de la Historia, que acompañaba a la edición del *Diccionario geográfico-histórico de Asturias* de Francisco Martínez Marina³³. El de Gijón podría ser una copia parcial del manuscrito dibujado por Andrés de la Cuesta (Archivo del Museo Naval de Madrid) y el de Luarca, de un original de Francisco Llobet (Servicio Histórico Militar) (catálogo n.ºs 5-6). La carta náutica de la *Ría de Vigo y puerto de Rande* se dio a conocer en la exposición *La Batalla de Vigo, prólogo de una guerra. 1702. Primeros años de la dinastía borbónica en España*³⁴. Los demás manuscritos son inéditos. Ninguno de ellos figura en los catálogos de cartografía de Galicia ni en los repertorios de planos y dibujos de arquitectura y urbanismo de Galicia³⁵.

El *Plano del Puerto de Cayón* ofrece un diseño y colorido muy cuidados. La información geográfica se concentra en la cartela del título. En el pequeño núcleo urbano destaca el alzado del convento de los agustinos sobre otras

30 C. MANSO PORTO, “Cartografía histórica de José Cornide”, cit., p. 263.

31 Sobre esta filigrana véase información en: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/miguel-de-muzquiz-conde-de-gausa/cd413b22-059d-4aa3-8ea4-386744ca2ef0>

32 Sobre la familia véase información en <https://zaansepapiergeschiedenis.nl/historie/familiebedrijven/honig-zoonen-j/>

33 C. MANSO PORTO, “Selección de Cartografía antigua de Asturias (siglos XVIII-XIX)”, en Francisco Martínez Marina, *Papeles para el Diccionario geográfico-histórico de Asturias*, Edición de Florencio Frieria Suárez. Oviedo: KRK ediciones, 2019, tomo III, n.º 7, pp. 1988-1989; n.º 11, p. 1993.

34 Vigo, 2002. Véase catálogo n.º 3.

35 G. MÉNDEZ MARTÍNEZ, *Cartografía antigua de Galicia*, Pontevedra, Diputación Provincial, 1994; Id. (coord.), *Colección cartográfica Martínez Barbeito*, Archivo do Reino de Galicia, 1991; Id., *Cartografía de Galicia [ss. XVI o XIX]*. Colección Puertas-Mosquera, Universidade de Santiago, 2000; Vigo Trasancos, Alfredo, director. *Galicia y el siglo XVIII: planos y dibujos de arquitectura y urbanismo (1701-1800)*, [La Coruña], Fundación Barrié, D.L. 2011.

casitas de menor altura. En una nota añadida en tinta de bugalla, posiblemente autógrafa de José Cornide, se lee: “Trasládese al de los expulsos de la Coruña”; es decir, al de la Compañía de Jesús, expulsada de España en 1767. La comunidad de los agustinos de Caión había solicitado al Consejo de Castilla su traslado a La Coruña porque “ni podía subsistir en donde se hallaba establecido ni verificarse el útil y piadoso fin de colegio de estudios que dispuso su fundador [Fernando Bermúdez de Castro, señor de Montaos, Dubra y Penaflor] porque la citada villa de Cayón se halla situada a la orilla del mar en una especie de caleta donde antiguamente concurrían de Vizcaya y otras partes a la pesca de ballena, y por haver muchos años que cesó enteramente se reducía ya a un corto número de casillas a modo de barracas que servían de abrigo a algunos pescadores, los cuales, no pudiendo mantenerse allí ni asegurar sus barcos, que hera preciso subirlos a fuerza de brazos hasta las mismas casillas, residían lo más del tiempo y egercían la pesca en esa ciudad, dejando poco a poco despoblada la villa. Que el mar en aquella costa y sus inmediaciones era de las más brabas que se reconocían en todo el Océano... siendo inevitable a juicio de prudentes su total ruina dentro de pocos años, a no facilitarse una fuerte muralla, que sería tan costosa como hacer de nuevo dicho convento...”. Por Real Provisión fue aceptado su traslado el 7 de julio de 1774³⁶ (catálogo n.º 1).

El *Mapa corográfico de las tres rías de Ferrol, Betanzos y Coruña* muestra un diseño muy cuidado y poca toponimia. El perfil podría estar tomado de una carta náutica levantada por los ingenieros del Departamento de Ferrol³⁷. El texto que acompaña a la cartela del título alude a su contenido histórico: mostrar el lugar en donde se juntaron las tres escuadras al mando de los generales conde de Orvilliers, Luis de Córdova y Antonio González de Arce, al comienzo de la guerra anglo-española (1779), con motivo de la Independencia de los Estados Unidos. La primera escuadra francesa asomó por la costa del Norte y cabo Prioriño; la segunda española, al mando del general Córdova, venía de la costa del Sur e islas Sisargas; y la tercera española, del general Arce, se unió a ellas desde la bahía de La Coruña en donde estaba anclada. Las tres escuadras partieron hacia el Canal de la Mancha para emprender la primera campaña a finales de año (catálogo n.º 2).

La carta náutica de la *Ría de Vigo y puerto de Rande* es copia del original, del mismo título, conservado en el Archivo General Militar de Madrid³⁸. Se

36 ARG. Convento de Nosa Señora do Socorro de Caión. Real Provisión do Consello de Castela que autoriza o traslado do convento desde Caión á Coruña. 1774, xullo, 7. Madrid. Sign. 45.308-1. Disponible en: <https://arquivosdegalicia.xunta.gal/es/arquivo-reino-galicia/noticias/agustinos-y-jesuitas>

37 La Biblioteca Nacional de España cuenta con uno manuscrito copiado de un original del mencionado Departamento (MR/42/550).

38 Archivo General Militar de Madrid (S.H. PO 3/7). Véase referencias en catálogo n.º 3.

aprecian algunas diferencias en el diseño de las cartelas, dentro del mismo estilo de modelo rectangular con marco decorado con molduras y motivos vegetales. El tipo de cartela es comparable a algunos modelos de las cartas náuticas de Vicente Tofino publicadas en el *Atlas Marítimo de España*. De la ría de Vigo y el puerto de Rande había buena cartografía en estos años porque había sido escenario de la batalla naval librada en el estrecho de Rande, dentro de la ensenada de San Simón, el 23 de octubre de 1702. En ella se enfrentaron las escuadras de las coaliciones anglo-holandesa e hispano-francesa, durante la Guerra de Sucesión española (1701-1713)³⁹. La carta náutica contiene abundante información del relieve marino: batimetría, números de sondas colocadas por los mejores prácticos, además de haber sido levantada por estimación y haberse rumbeado sus puntas y ensenadas. En el estrecho de Rande y Redondela se localizan los 16 pecios de los navíos hundidos en la batalla, con diseños ovalados iluminados en color rosa (catálogo n.º 3).

El *Plano de la plaza de Bayona de Miñor en el Reino de Galicia, según se halla en este presente año de 1729* es una copia de otro manuscrito levantado en 1729. En el Archivo General Militar de Madrid se conserva otro manuscrito, con el mismo título, usado en 1755 para trazar sobre él un proyecto de fortificación, localizado en el suroeste del plano⁴⁰. Seguramente circularon otros originales manuscritos por esos años. El de la Real Academia de la Historia fue diseñado por Baltasar Robles en 1780. En él no se aprecia la referida traza de fortificación superpuesta y además contiene más información toponímica en la zona del recinto urbano. El diseño de conjunto es más cuidado (catálogo n.º 4).

A Cornide le debió de interesar este plano, pues en la *Descripción circunstanciada de la costa de Galicia* 1785 ofrece un relato muy detallado de su puerto y de su plaza fortificada, de la reducción de su comercio, de la necesidad de fomentar la pesca, de la pérdida de su derecho a ser de navíos de escala mayor, etc. Asimismo, describe el interior de la villa, sus edificios y la dedicación de las mujeres a la manufactura de los tejidos y lana, recomendando que el gobierno les atienda para su fomento⁴¹.

El *Plano y vistas del castillo de Andrade* constituye un valioso documento gráfico para conocer el estado del edificio (1782), con sus medidas en planta y en alzado. También se denomina castillo de Nogueirosa porque se ubica en la parroquia del mismo nombre, municipio de Pontedeume (La Coruña). Le acompaña un texto explicativo sobre su historia, ubicación y estado actual de

39 Véase amplia información histórica y cartográfica sobre la batalla en los catálogos de las exposiciones: *Rande 1702. Arde o mar*, Vigo, 2002; *La Batalla de Vigo, prólogo de una guerra. 1702. Primeros años de la dinastía borbónica en España*, Vigo, 2002.

40 AGMM, S. H. PO-2/8. Publicado en Vigo Trasancos, Alfredo, director. *Galicia y el siglo XVIII*, cit., I, p. 255, II, p. 168.

41 RAH, Biblioteca, 9-5918, ff. 189v-190r.

sus ruinas con medidas⁴². El castillo fue construido entre 1369 y 1377 por orden de Fernán Pérez de Andrade “o Boo”, sobre terrenos de los monjes de Sobrado. Pertenece a la tipología de castillo roquero porque tuvo que adaptarse a las irregularidades de la Peña Leboreira, sobre la que se edificó, con planta irregular, un foso en los costados Este y Sur, y una torre del homenaje, de planta cuadrada, que es la parte mejor conservada del conjunto. En los cuatro alzados en perspectiva se aprecian los muros de sillería arruinados, con vegetación, sobresaliendo la esbeltez de la mencionada torre de tres pisos. El conjunto del dibujo es muy valioso para conocer el estado del castillo antes de las reformas practicadas en el siglo XX. Fue declarado Monumento histórico-artístico por Real Orden de 13 de septiembre de 1924 y Bien de Interés Cultural (BIC) por Decreto de 22 de abril de 1949. En el siglo XIX, Murguía publicó una fotografía de sus ruinas⁴³. Desde el castillo se domina el valle, la desembocadura del río Eume, el arenal de Cabanas y la ría de Ares (catálogo n.º 7).

CONCLUSIONES

José Cornide fue el modelo de hombre ilustrado del siglo XVIII, con prestigio reconocido por la administración borbónica y admirado por sus contemporáneos, según testimonia su correspondencia epistolar. Reconocido como uno de los mejores historiadores de su época, por su erudición, originalidad en sus escritos y su especialización en diversas disciplinas. Colaboró con el gobierno en las tareas que le fueron encomendadas, aportando ideas y soluciones originales.

En septiembre de 1789 llegó a Madrid con grandes proyectos e ilusiones. Trabajó intensamente y recibió varios reconocimientos de la Real Academia de la Historia. Entre 1793 y 1795 quería volver a Galicia para escribir sobre su historia y geografía, pero no pudo hacerlo porque las responsabilidades asumidas en la Academia se fueron incrementando: revisor general, secretario, bibliotecario y presidente de la Sala de Antigüedades. El largo viaje literario a Portugal, encomendado por la Academia y apoyado por Godoy (1798-1801), la preparación de los apuntes obtenidos y su puesta en limpio, para presentar a la Academia y publicar los resultados, retrasaron por unos años ese deseo de retiro. Probablemente pensaba terminar esa última tarea académica y regresar a su querida tierra natal para ordenar y redactar muchos de sus trabajos iniciados, como la geografía histórica de Galicia, la cartografía antigua y moderna y otras muchas materias. Su fallecimiento en 1803, a los 69 años, truncaron sus deseos.

42 Véase la transcripción del texto en el catálogo n.º 7.

43 M. MURGUÍA, *Galicia*, Barcelona, 1888, p. 1775.

CATÁLOGO DE MAPAS DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA DE LA COLECCIÓN DE JOSÉ CORNIDE. 1780-1782

1. Robles, Baltasar

Plano del Puerto de Cayon al Norte de la costa de España R[e]ino de Galicia en 43. grs. 31 mins. de latitud, y en 7 grados 58 minutos de longitud: Tiene un Convento de PP. Agustinos. Trasládose al de los expulsos de la Coruña [Material cartográfico] / R[oble]s me fatiebat (sic).



Escala indeterminada. – 1780.

1 carta náutica : ms., col. ; 38,5 x 49,5 cm.

Baltasar Robles es el dibujante de la cartografía de José Cornide.

Orientado con lis con el N. al E. de la carta. Rumbos. Costa sombreada iluminada en verde. Arrecifes. Alzado de edificios del pueblo destacando el convento de los Agustinos.

Fecha en la cartela del título.

Manuscrito dibujado a lápiz y plumilla en tinta marrón sobre grueso papel verjurado. Rotulación en tinta negra. Iluminado a la aguada en gris, verde, amarillo y rojo. Gruesa línea de encuadre en tinta marrón. Marca de agua con las letras: “Zoonen” en la izquierda y “J. H. & Z.”, y una flor de lis sobre copa invertida en la derecha.

Sumario: Carta náutica del puerto de Caión. Cartela del título rectangular.

1. Caión (La Coruña)-Cartas náuticas.

2. Caión (La Coruña)-Edificios, estructuras, etc.-Planos.

Escala [ca. 1:102.400]. Seis mil varas castellanas [= 4,9 cm]. - [ca. 1780].

1 carta náutica : ms., col. ; 41,5 x 55,5 cm.

Título en cartela rectangular acompañado de un texto explicativo sobre las posiciones de las escuadras al inicio de la Guerra entre España e Inglaterra (1779). Puede ser copia parcial de una carta náutica levantada por los ingenieros del Departamento de Ferrol. En la Biblioteca Nacional de España se conserva un ejemplar manuscrito copiado de un original del mencionado Departamento (MR/42/550). Copia atribuida a Baltasar Robles por el tipo de letra, que es similar a otras cartas náuticas firmadas por este dibujante para los trabajos cartográficos de José Cornide (C-002-043 y C-002-049).

Orientado con media lis. Rumbos. Costa sombreada a la aguada en gris. Núcleos de población en pequeños rectángulos iluminados en rojo con topónimos.

La fecha se estima hacia 1780 por su relación con otras cartas náuticas copiadas por Baltasar Robles (C-002-043 y C-002-049).

Manuscrito dibujado a lápiz y plumilla en tinta marrón sobre grueso papel verjurado. Cuadrícula de referencias a lápiz. Iluminado a la aguada en gris y rojo. Doble línea de encuadre en tinta marrón. Marco reforzado con otro papel adherido e iluminado en aguada rosa. En los ángulos hay cuatro círculos de refuerzo pegados e iluminados en amarillo. Muestran huellas de finos orificios, que son indicativos de que el mapa estuvo clavado en una pared. Marca de agua con las letras: "Hessels & Vorster" y "H. & V.", y un escudo con lis en el campo y corona con remate en lis.

Sumario: Carta náutica manuscrita que muestra el lugar en donde se juntaron las tres escuadras al mando de los generales conde de Orvilliers, Luis de Córdova y Córdova y Antonio González de Arce, al comenzar la guerra entre España e Inglaterra (1779), con motivo de la Independencia de los Estados Unidos. La primera escuadra francesa asomó por la costa del Norte y cabo Prioriño; la segunda española, al mando del general Cordova, venía de la costa del Sur e islas Sisargas; y la tercera española, del general Arce, se unió a ellas desde la bahía de La Coruña en donde estaba anclada. Las tres escuadras partieron para emprender la primera campaña en el Canal de la Mancha.

Ámbito geográfico: Abarca desde el cabo Prioriño hasta las islas Sisargas.

1. Guerra anglo-española, 1779-1783. Cartas náuticas.

2. La Coruña (España, Ría)-Cartas náuticas.

3. Betanzos (España, Ría)-Cartas náuticas.

4. Ferrol (España, Ría)-Cartas náuticas.

5. Cartas náuticas-España-S. XVIII.

I. Cornide, José, 1734-1803.

II. España-Galicia-La Coruña (Provincia).

Real Academia de la Historia. Colección: Sección de Cartografía y Artes Gráficas. Signatura: C-002-048. Signatura anterior: C-I b 48 y 2ª-119. N.º de registro: 00153. Notas de ejemplar: Conservación [Buena]. Algunas manchas en los bordes.

En el ángulo superior izquierdo anotado en tinta de bugalla: "2ª-119", que corresponde a una signatura antigua de la cartera segunda.

En el ángulo inferior izquierdo sello en tinta negra: "Real Academia de la Historia".

Legado. José Cornide (Madrid). 1803.

3. Robles, Baltasar

Ría de Vigo y pverto de Rande sitvado en la costa del norte svr de Galicia en latitvd de 42 grados y 10 minvtos norte distante 18 legvas del cabo de Finisterre: Levantado por estimación, y rumbeadas todas sus Puntas, y Ensenadas y asi mismo colocado el Puerto de Bayona [Material cartográfico] / [Baltasar Robles].



Escala [ca. 1:79.365]. 6 millas de 60 en grado [= 14 cm]. - [ca. 1780].

1 carta náutica : ms., col. ; 40 x 52 cm.

Título similar al ejemplar conservado en el Archivo General Militar de Madrid. Copia atribuida a Baltasar Robles por el tipo de letra, que es similar a otras cartas náuticas firmadas por este dibujante para los trabajos cartográficos de José Cornide (C-002-043 y C-002-049).

Seguramente es copia del original, con el mismo título, conservado en el Archivo General Militar de Madrid (S.H. PO 3/7). Publicado en: Méndez Martínez, Gonzalo. "A batalla de Rande na cartografia e no grabado", en: *Rande 1702. Arde o mar*, Vigo, 2002, pp. 215-217; pp. 214, 348 (reproducido, comentado). Fechado por Gonzalo Méndez Martínez hacia el tercer cuarto del siglo XVIII.

Referencias: *La Batalla de Vigo, prólogo de una guerra. 1702. Primeros años de la dinastía borbónica en España*, Vigo, 2002, p. 203 [reproducido, comentado].

Orientado con media lis. Rumbos. Costa sombreada. Arrecifes. Bajíos. Números de Sonda. Explicación con clave numérica de 59 puntos localizados en la carta. Nota: “Las marcas señalan el Paraje en donde están los Navíos perdidos; se previene que el Puerto de Rande está sondeado particularmente, y en la Ría colocada la Sonda por las noticias de los mejores Practicos en este ejercicio”.

La fecha se aproxima por las de la carta náutica de Caión y el plano de Baiona del dibujante Baltasar Robles (C-002-043 y C-002-049).

Manuscrito dibujado a lápiz y plumilla en tinta marrón sobre grueso papel verjurado. Cuadrícula de referencias a lápiz. Iluminado a la aguada en gris y rojo. Gruesa línea de encuadre en tinta marrón. Marco reforzado con otro papel adherido e iluminado en aguada rosa. En los ángulos hay dos círculos de refuerzo pegados e iluminados en amarillo. Se han perdido los de la parte inferior. Muestran huellas de finos orificios, que son indicativos de que el mapa estuvo clavado en una pared. Marca de agua con las letras: “Hessels & Vorster” y “H. & V.”, y una flor de lis.

Sumario: Carta náutica de la Ría y puerto de Rande con levantamiento de la costa muy detallada y batimetría. En el entorno del Estrecho de Rande y Redondela se localizan los 16 pecios de los navíos hundidos en la batalla de Rande (23-10-1702), iluminados a la aguada en rosa.

Ámbito geográfico: Abarca la Ría de Vigo con el puerto de Baiona al sur y Cabo Home (Morrazo) al norte y las islas Cíes en el Atlántico.

Cartela del título rectangular con marcos ornado con molduras y una cinta entrelazada. Remate central con flores y tallos.

Al verso anotado en tinta de bugalla: “31”.

1. Barcos naufragados-Vigo (España, Ría)-Cartas náuticas.

2. Vigo (España, Ría)-Cartas náuticas.

3. Cartas náuticas-España-S. XVIII.

I. Cornide, José, 1734-1803.

II. España-Galicia-Pontevedra (Provincia).

Real Academia de la Historia. Colección: Sección de Cartografía y Artes Gráficas. Signatura: C-002-047. Signatura anterior: 2^a-118 y C-I b 47p. N.º de registro: 00152. Notas de ejemplar: Conservación [buena]. Algunas manchas en los bordes.

En el ángulo superior izquierdo anotado en tinta de bugalla: “2^a-118”, que corresponde a una signatura antigua de la cartera segunda.

En el ángulo inferior izquierdo sello en tinta negra: “Real Academia de la Historia”.

Legado. José Cornide (Madrid). 1803.

4. Robles, Baltasar

Plano de la plaza de Bayona de Miñor en el R[e]i[n]o de Galicia según se halla en este pres[en]te año de 1729 [Material cartográfico] / Robles me faciebat [firma].



Escala [ca. 1: 1.600]. 3 pulgada[s] que hazen 75 Tuestas [= 8 cm]. – 1780.

1 carta náutica : ms., col. ; 41,5 x 55,5 cm.

Copia de un manuscrito (1729) por Baltasar Robles en 1780 para los trabajos cartográficos de José Cornide. En el Archivo General Militar de Madrid se conserva uno parecido, usado en 1755 para trazar sobre él un proyecto de fortificación (AGMM, S. H. PO-2/8). El ejemplar de la Real Academia de la Historia tiene más signos convencionales para identificar los edificios del casco urbano y las fortalezas.

Orientado con media lis con el norte al este del plano. Rumbos. Costa sombreada. El mar iluminado a la aguada en verde. Zonas de cultivo. Relieve por sombreado. Explicación por clave numérica.

La fecha en la cartela explicativa.

Manuscrito iluminado a la aguada en gris, verde y carmín. Gruesa línea de encuadre en tinta marrón. Marco reforzado con otro papel adherido e iluminado a la aguada en rosa. En los ángulos hay cuatro círculos de refuerzo pegados e iluminados en amarillo. Muestran huellas de finos orificios, que son indicativos de que el mapa estuvo clavado en una pared. Marca de agua con las letras: “J. Honig & Zoonen” en un lado y “J. H. & Z.”, y lis en el otro lado.

Sumario: Plano de la Plaza de Bayona en 1729.

Al verso anotado en tinta de bugalla: “N.º 12”.

1. Fortificaciones-Baiona-Planos.

2. Baiona-Edificios, estructuras, etc.-Planos.

3. Planos de población-España-S. XVIII.

I. Cornide, José, 1734-1803.

II. España-Galicia-Pontevedra (Provincia)-Baiona.

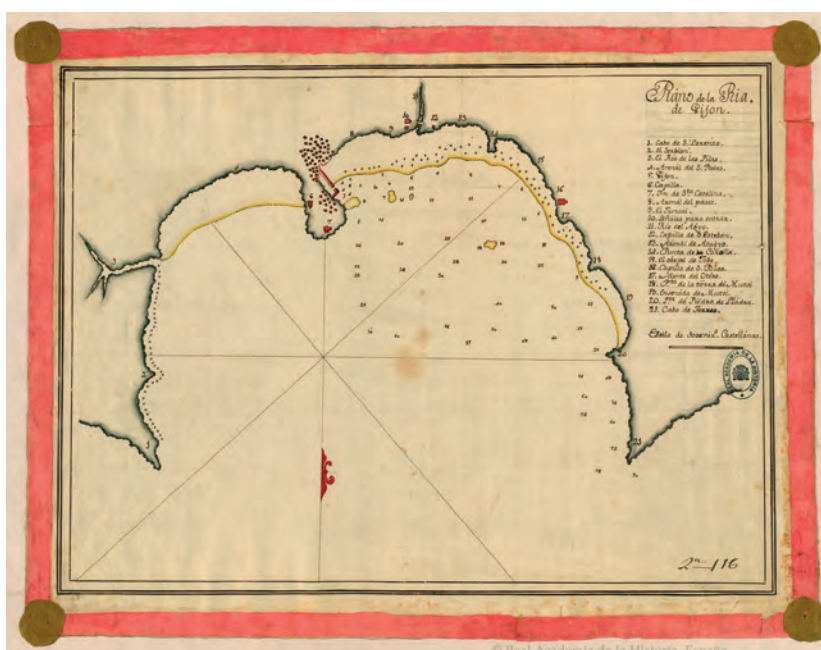
Real Academia de la Historia. Colección: Sección de Cartografía y Artes Gráficas.
 Signatura: C-002-049. Signatura anterior: 2ª-113, C-b 49p. N.º de registro: 00154. Notas
 de ejemplar: Conservación [Buena].

En el ángulo inferior derecho anotado en tinta de bugalla: “2ª-113”, que corresponde a una signatura antigua de la cartera segunda.

En el ángulo inferior izquierdo sello en tinta negra: “Real Academia de la Historia”.
 Legado. José Cornide (Madrid). 1803.

5. Robles, Baltasar

Plano de la ría de Gijón [Material cartográfico] / [Baltasar Robles].



Escala [ca. 1:18.200]. Mil var[as] castellanas [= 4,6 cm]. - [ca. 1780].

1 carta náutica : ms., col. ; 38,8 x 49 cm.

Copia atribuida a Baltasar Robles por el tipo de letra, que es similar al de otras cartas náuticas firmadas por este dibujante para los trabajos cartográficos de José Cornide (C-002-043 y C-002-049).

Puede ser copia parcial del manuscrito dibujado por Andrés de la Cuesta (1776) conservado en el Archivo del Museo Naval (Signatura XXXIII-12; reproducido en Adaro, I, lám. 24).

Referencias: Adaro, Luis. El puerto de Gijón y otros puertos asturianos. Gijón, 1979, t. II, lám. 23 [reproducido]; Manso Porto, Carmen. "Selección de Cartografía antigua de Asturias (siglos XVIII-XIX)". En: Francisco Martínez Marina. *Papeles para el Diccionario geográfico-histórico de Asturias*, Edición de Florencio Frieria Suárez. Oviedo: KRK ediciones, 2019, tomo III, n.º 7, pp. 1988-1989 [reproducido, comentado].

Orientado con media lis en cuadrante. Costa sombreada a la aguada en gris. Clave numérica. Identifica la ciudad, capillas, montes, ensenadas, arenales, cabos. Núcleos de población en pequeños rectángulos iluminados en rojo. Planitos de capillas iluminados en rojo. Números de sonda. Arrecifes y escollos.

La fecha se aproxima por las de la carta náutica de Caión y el plano de Baiona del dibujante Baltasar Robles (C-002-043 y C-002-049).

Manuscrito dibujado a lápiz y plumilla en tinta marrón sobre grueso papel verjurado. Cuadrícula de referencias a lápiz. Iluminado a la aguada en gris, rojo y amarillo. Doble línea de encuadre en tinta marrón. Marco reforzado con otro papel adherido e iluminado en intensa aguada rosa. En los ángulos círculos de refuerzo adheridos y huellas de orificios indicativos de que el mapa estuvo clavado en una pared. Marca de agua: "J. Honig & Zoonen" y "J. H. & Z." y lis sobre copa invertida.

Ámbito geográfico: Carta náutica de la ría de Gijón.

En la parte superior derecha inserta relación numerada de lugares de la costa de Gijón para su localización.

1. Gijón-Cartas náuticas.
2. Cartas náuticas-España-S. XVIII.

I. Cornide, José, 1734-1803.

II. España-Asturias (Comunidad Autónoma)-Gijón.

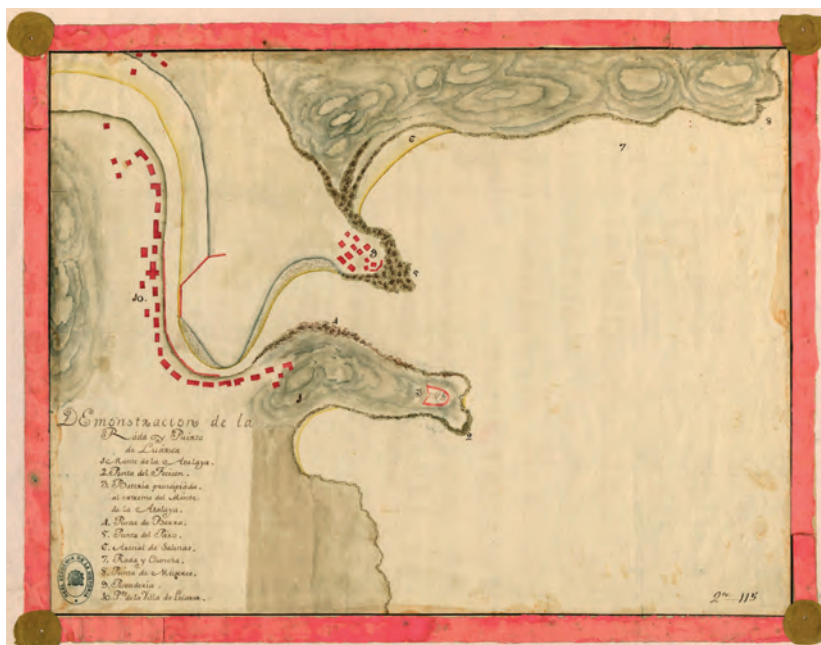
Real Academia de la Historia. Colección: Sección de Cartografía y Artes Gráficas. Signatura: C-002-045. Signatura anterior: 2ª-116 y C-I b 45p. N.º de registro: 00150. Notas: Notas de ejemplar: Conservación [Buena]. Algunas manchas en los bordes.

En el ángulo inferior derecho anotado en tinta de bugalla: "2ª-116", que corresponde a una signatura antigua de la cartera segunda.

En el ángulo inferior derecho sello en tinta negra: "Real Academia de la Historia". Legado. José Cornide (Madrid). 1803.

6. Robles, Baltasar

Demonstracion de la Rada y puerto de Luarda [Material cartográfico] / [Baltasar Robles].



Escala indeterminada. - [ca. 1780].

1 carta náutica : ms., col. ; 38,7 x 49,5 cm

El título está tomado de un original de Francisco Llobet: “Demostracion de la Rada y Puerto de Luarda con la situacion de la batería que se ha principiado en el extremo norte de la Atalaya”. Ms. 1765 (Servicio Histórico Militar. Biblioteca Central Militar, Plano n.º 465, sign. A-8-51 (3486), hoja n.º 1). Copia atribuida a Baltasar Robles por el tipo de letra, que es similar a otras cartas náuticas firmadas por este dibujante para los trabajos cartográficos de José Cornide (C-002-043 y C-002-049).

Posiblemente es copia del original de Francisco Llobet (1765) levantado con motivo del inicio de las obras de la batería del monte de la Atalaya (Para el manuscrito de Llobet véase Mateo Hernández, pp. 24-29). Este plano de la Academia reproduce solo el extremo derecho del conjunto de Llobet, pero ampliando su tamaño y suprimiendo su orientación con el norte a la derecha de la hoja. En efecto, además de ésta carta náutica, Llobet incluye en su diseño el “Plano de la batería principiada en Luarda para la defensa de su Rada y Puerto con tanteo de lo que podría costar su conclusion”.

Referencias: Adaro, Luis. *El puerto de Gijón y otros puertos asturianos*. Gijón, 1979, t. II, lám. 34, p. 131 [reproducido]; Mateo Hernández, Francisco-Ciriaco. *El puerto de Luarda a través de los tiempos*. Caja Rural Provincial de Asturias, 2010, p. 29 [Reproducido, comentado]; Manso Porto, Carmen. “Selección de Cartografía antigua

de Asturias (siglos XVIII-XIX)". En: *Francisco Martínez Marina, Papeles para el Diccionario geográfico-histórico de Asturias*, Edición de Florencio Frieria Suárez. Oviedo: KRK ediciones, 2019, tomo III, n.º 11, p. 1993 [reproducido, comentado].

Sin orientación, pero el norte está a la derecha de la hoja. Relieve por sombreado a la aguada, que recuerda a las curvas de nivel. Núcleos de población en pequeños rectángulos iluminados en rojo. Arenales iluminados en gris y amarillo. Bajos arenales en punteado gris. Clave numérica. Batería.

La fecha se aproxima por las de la carta náutica de Caión y el plano de Baiona del dibujante Baltasar Robles (C-002-043 y C-002-049).

Manuscrito dibujado a lápiz y plumilla en tinta marrón sobre grueso papel verjurado. Iluminado a la aguada en gris, rojo, amarillo y marrón. Línea de encuadre en tinta marrón. Marco reforzado con otro papel adherido e iluminado en intensa aguada rosa. En los ángulos círculos de refuerzo adheridos e iluminados en amarillo, con huellas de orificios, indicativos de que el mapa estuvo clavado en una pared. Marca de agua: "J. Honig & Zoonen" y "J. H. & Z." y lis sobre copa invertida.

Ámbito geográfico: Carta náutica de la rada y concha de Luarca (concejo de Valdés).

En la parte inferior izquierda inserta relación numerada de lugares de la costa de Luarca para su localización en el mapa.

1. Luarca-Cartas náuticas.

2. Cartas náuticas-España-S. XVIII.

I. Cornide, José, 1734-1803.

II. España-Asturias (Comunidad Autónoma)-Valdés-Luarca.

Real Academia de la Historia. Colección: Sección de Cartografía y Artes Gráficas. Signatura: C-002-046. Signatura anterior: 2ª-115 y C-I b 46p. N.º de registro: 00151. Notas de ejemplar: Conservación [Buena]. Algunas manchas en los bordes.

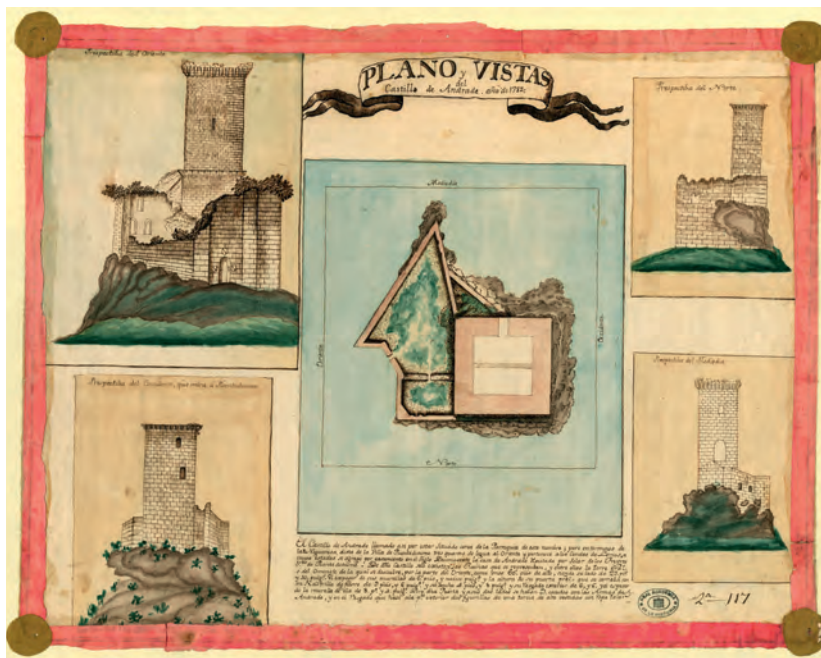
En el ángulo inferior derecho anotado en tinta de bugalla: "2ª-115", que corresponde a una signatura antigua del siglo XIX, cuando se guardaban los mapas de la Academia en "carteras".

En el ángulo inferior izquierdo sello en tinta negra: "Real Academia de la Historia".

Legado. José Cornide (Madrid). 1803.

7. Robles, Baltasar

Plano y vistas del castillo de Andrade [Material gráfico no proyectable] / [Baltasar Robles].



Escala indeterminada. - Año de 1782.

1 plano : ms., col. ; 39 x 49,5 cm.

Atribuido a Baltasar Robles, dibujante de José Cornide, por el tipo de letra, que es similar a la de una carta náutica y a la de un plano firmados por él (C-002-043 y C-002-049).

Indica la orientación del edificio en planta y en alzado. Relieve por sombreado. Vegetación sobre el monte y en las ruinas del edificio. Texto explicativo sobre su historia, ubicación y estado actual de sus ruinas con medidas. Dice así:

“El Castillo de Andrade, llamado así por estar situado cerca de la Parroquia de este nombre; pero en términos de la Nogueirosa dista de la villa de Puente deume tres cuartos de legua al Oriente y pertenece a los Condes de Lemos, a cuyos estados se agregó por casamiento en el Siglo Decimosexto la casa de Andrade reputada por solar de los Freyres, señores de Puente deume. De dicho Castillo solo existen las Ruinas que se representan, y entre ellas la torre principal o del Omenaje de la qual se descubre, por la parte de Oriente, como vnos 60 pies de alto, siendo su lado de 29 palmos y 10 pulgadas. El espesor de sus murallas de 6 pies, y nueve pulgadas y la altura de su puerta principal, que se cerraba con vn Rastrillo de fierro de 9 pies, y 6 pulgadas, y su ancho 4 pies, y 8 pulgadas y su rasgado exterior de 6 y 6; y el espesor de la muralla de ella de 8 pies y 4 pulgadas. Sobre dicha Puerta y a sus dos lados se hallan 3 escudos

con las Armas de Andrade, y en el rasgado que hace a la parte exterior dos figurillas de una tercia vestidas con ropa talar”.

Manuscrito dibujado a lápiz y plumilla en tinta marrón sobre grueso papel verjurado. Iluminado a la aguada en azul, verde y marrón. Fina línea de encuadre en tinta marrón. Marco reforzado con otro papel adherido e iluminado en aguada rosa. En los ángulos hay cuatro círculos de refuerzo pegados e iluminados en amarillo. Muestran huellas de finos orificios, que son indicativos de que el mapa estuvo clavado en una pared. Marca de agua con las letras: “Zoonen” en la izquierda y “J. H. & Z.”, y una flor de lis sobre copa invertida en la derecha.

Contiene: [Planta] ; Prespectiva del Oriente ; Prespectiva del Occidente, que mira a Puentevedume ; Prespectiva del Norte ; Prespectiva del Mediodía.

Sumario: Plano y vistas del castillo medieval de Nogueirosa, también llamado de los Andrade, en San Cosme de Nogueirosa, municipio de Pontedeume (La Coruña). En la parte inferior acompaña una reseña sobre la historia del castillo y del estado actual de sus ruinas.

Al verso anotado en tinta de bugalla: “N.º 13”

1. Castillo de Nogueirosa (La Coruña)-Dibujos.
2. San Cosme de Nogueirosa-Fortificaciones-Dibujos.
3. San Cosme de Nogueirosa-Edificios, estructuras, etc.-Dibujos.
4. Dibujos de arquitectura-España-S. XVIII.

I. Cornide, José, 1734-1803.

II. España-Galicia-La Coruña (Provincia)-Pontedeume.

Real Academia de la Historia. Colección: Sección de Cartografía y Artes Gráficas. Signatura: BA-002-050. Signatura anterior: 2ª-117. N.º de registro: 00155. Notas de ejemplar: Conservación [Buena]. Algunas manchas en los bordes.

En el ángulo inferior derecho anotado en tinta de bugalla: “2ª-117”, que corresponde a una signatura antigua de la cartera segunda.

En el ángulo inferior derecho sello en tinta negra: “Real Academia de la Historia”. Legado. José Cornide (Madrid). 1803.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 1065-1086
ISSN: 0213-4357

LA IDEA DE PERSONA DESDE LA FUNCIÓN TRASCENDENTAL DE LA ESENCIA EN X. ZUBIRI

CARLOS A. POSE VALERA

Universidade de Santiago de Compostela (USC)
carlosalberto.pose@usc.es

LA IDEA DE PERSONA DESDE LA FUNCIÓN TRASCENDENTAL DE LA ESENCIA EN X. ZUBIRI

RESUMEN: *Sobre la esencia* es el intento zubiriano de sentar las bases teóricas de la realidad en general y de la realidad humana en particular. La realidad no posee una estructura sustancial, sino sustantiva, y la esencia no es por tanto esencia de la sustancia, sino un momento físico y constitutivo de la sustantividad. A su vez, en el orden transcendental, la esencia o es abierta o es cerrada. Intramundaneamente la esencia abierta es la esencia intelectual humana, o lo que se suele llamar “persona”. La noción de persona, que posee como término una enorme simplicidad, es así fruto de un largo y detallado análisis metafísico de la realidad. Ahora bien, la idea de persona como “esencia” abierta no deja de plantear algunos problemas. A la altura de la obra que da curso a esta noción de “esencia”, Zubiri pensaba que la inteligencia era una nota esencial de carácter sustancial que desempeñaba una función especial en la estructura de la realidad humana. Sin embargo, esta concepción no deja de colisionar con la propia idea de sustantividad humana como sistema independiente y autónomo. Es por ello que para sostener la idea sustantividad como “unidad” sistemática, hubo de conceptualizar también la inteligencia como nota sistemática, como actualidad física de una unidad estructural de notas. Con lo cual, más que de “esencia abierta” parece conveniente hablar de “realidad abierta”. En este artículo analizamos este problema con el fin de clarificar la posición de Zubiri, quizá su evolución.

PALABRAS CLAVE: *Zubiri. Esencia. Sustantividad. Persona. Esencia abierta. Inteligencia.*

A IDEA DE PERSOA DESDE A FUNCIÓN TRASCENDENTAL DA ESENCIA EN X. ZUBIRI

RESUMO: *Sobre a esencia* é o intento zubiriano de sentar as bases teóricas da realidade en xeral e da realidade humana en particular. A realidade non ten unha estrutura substancial, senón substantiva, e a esencia non é polo tanto a esencia da substancia, senón un momento físico e constitutivo da substantividade. Pola súa banda, na orde transcendental, a esencia é aberta ou pechada. Intramundaneamente, a esencia aberta é a esencia intelectual humana, ou o que se adoita chamar “persoa”. A noción de persoa, que ten unha enorme sinxeleza como termo, é así o resultado dunha longa e detallada análise metafísica da realidade. Non obstante, a idea dunha persoa como unha “esencia” aberta non está exenta de problemas. No momento álxido da obra que deu lugar a esta noción de “esencia”, Zubiri pensaba que a intelixencia era unha nota esencial de carácter substancial que xogaba un papel especial na estrutura da realidade humana. Non obstante, esta concepción non deixa de chocar coa idea mesma da substantivación humana como sistema independente e autónomo. É por iso que para manter a idea da sustantividade como unha “unidade” sistemática, a intelixencia tivo que ser conceptualizada tamén como unha nota sistemática, como a actualidade física dunha unidade estrutural de notas. Co cal, máis que “esencia aberta” parece conveniente falar de “realidade aberta”. Neste artigo analizamos esta problemática para aclarar a posición de Zubiri, quizais a súa evolución.

PALABRAS CLAVE: *Zubiri. Esencia. Sustantividade. Persoa; Esencia aberta. Intelixencia.*

THE PERSON NOTION FROM THE TRANSCENDENTAL ORDER OF THE ESSENCE IN X. ZUBIRI

ABSTRACT: *On the essence* is a zubirian analyse of the reality in general and the human reality in particular. The reality does not have a substantial structure but substantive, and the essence is not therefore essence of the substance but the substantive reality. In addition, in the transcendental order, the essence is either closed or opened. On the world, the human reality is the opened essence, the intellectual essence that is usually called "person". The person notion is thus the aim of detailed metaphysical analysis of the reality. However, the person notion as "open essence" creates some problems. In 1962, Zubiri thought that intelligence was an essential note that performed a special role in the structure of the human reality. Nevertheless, since 1973 Zubiri analysed the intelligence like a systematic note. Then "open essence" becomes "open reality". In this communication we tried to discuss this problem with the purpose of clarifying the position of Zubiri, perhaps its evolution.

KEYWORDS: *Zubiri. Essence. Substantive reality. Person. Open essence. Intelligence.*

INTRODUCCIÓN

Casi al final de *Sobre la esencia* es donde Zubiri aborda la cuestión que es preciso traer a colación de cara a concretar uno de los problemas más antiguos que atañen al hombre. En realidad, Zubiri viene encauzando el asunto desde el inicio mismo de su primera y ya clásica obra madura. Los análisis sobre el hombre llevados a cabo por Zubiri pretenden ser mucho más metafísicos que antropológicos y esto es lo que ha provocado que el filósofo haya ido adelantando y dando cierto contenido teórico al concreto análisis de la realidad humana, pero el incentivo a este previo despliegue conceptual ha estado presumiblemente en la necesidad de dar un mayor fundamento metafísico a la idea de hombre sin que ello signifique hacer depender absolutamente los conceptos metafísicos de esta idea, si bien esta idea sí es algún tipo de probación física de aquellos conceptos en la medida en que los abarque y explique.

Pues bien, en determinado momento de la citada obra, y aunque Zubiri analiza la cuestión a propósito de la “esencia”, se puede observar cómo el hombre va siendo referencia de análisis desde dos momentos estructurales transcendentales: constitución y dimensión. Pero esto, con ser importante, no es quizás lo más importante que debemos subrayar, pues la constitución y dimensión humana están en franca subordinación a otro momento fundamental de la persona misma. Se trata de que el hombre es una “esencia abierta”. Esta expresión adquiere una especial relevancia cuya acotación será necesaria para quedarnos con una precisa idea de hombre y discutir, si acaso, algunos de sus más directos problemas.

TIPOS DE ESENCIA

La esencia o lo real en el orden transcendental posee un momento de constitución y un momento de dimensión, pero ambos momentos tienen distinto carácter según sean talitativamente las esencias. Ahora bien, la cuestión no es tanto atender a la diversidad formalmente talitativa de las esencias que conduzca a un catálogo o clasificación de las mismas, cuanto a la diversidad talitativa en orden a que su función transcendental sea distinta, diferente. A

esta diferencia llama precisamente aquí Zubiri “tipicidad” (Zubiri, 1985: 499). Todas las esencias pertenecen a un “tipo” de esencia. El caso es entonces que, en virtud de este criterio, hay un primer grupo de esencias que siendo talitativamente diversas en su talidad formal, sin embargo, poseen una misma función desde el punto de vista transcendental. Esta función consiste en “instalarlas” como realidad y “nada más”. Se trata de las esencias materiales, o si se quiere, de lo real materialmente considerado. Estas esencias materiales pertenecen en función transcendental a un tipo determinado de esencia. Es lo que llama Zubiri “esencia cerrada” (Zubiri, 1985: 499). Lo que ello significa exactamente es que, supuesto que todo lo real es “de suyo”, la esencia cerrada es además algo “en sí” misma. “Toda su realidad transcendental queda agotada en ser ‘de suyo en sí’” (Zubiri, 1985: 500). Este es lo positivo del negativo “nada más” anterior. Dicho de forma inversa, el “nada más” anterior es justo el posterior y positivo “en sí”, momento transcendental que califica a toda esencia cerrada en cuanto tal. Con “cerrada”, por tanto, no se refiere aquí Zubiri al momento de clausura talitativa en el sentido de la suficiencia constitucional de la sustantividad.

Ahora bien, esto que es propio de la esencia cerrada, ser algo “en sí”, es de igual modo extensible a todo tipo de esencia, es decir, que “ninguna esencia carece de ser algo ‘en sí’” (Zubiri, 1985: 500) Pero ¿por qué toda esencia no puede ser más que material? No hay por qué enfocar así la cuestión pese a haber sido ésta, tal vez lo siga siendo hoy, una tentación muy habitual. Este podrá ser sin ninguna duda un problema importante e incluso apremiante, esbozado en cualquier caso en otro lugar, pero aquí ya hemos dicho que no es de especial interés la diversidad talitativa de las esencias. De lo que se trata es de que

hay esencias que en función transcendental no sólo son ‘en sí’, sino que son en sí tales que a su propio ‘de suyo’ pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su propio carácter de realidad (Zubiri, 1985: 500).

También este enunciado está cargado de expresiones ya conocidas, porque con ello se refirió Zubiri, como hemos podido ver al inicio, a la noción de “persona”. Pero en acto primero lo que esta realidad constituye estructuralmente es un tipo de esencia preciso, lo que llama “esencia abierta” (Zubiri, 1985: 500). Esto es lo importante.

“Apertura”, “carácter abierto”, ahora “esencia abierta”, etc., son todas ellas expresiones frecuentemente utilizadas por Zubiri en su filosofía, pero el significado primario al que con ellas se apunta la mayor parte de las veces no es tan fácilmente apresable, ante todo, porque se choca con otros usos habituales del término y, sobre todo, y lo que es más grave, con otras

concepciones. Por eso, para salir inmediatamente de dudas que nos pueden asaltar de no entender bien estas nociones, lo primero que hace Zubiri en este punto del análisis es ligar la esencia abierta a la esencia intelectual, tomando esta expresión (“esencia intelectual”) como nota o grupo de notas que abarcan las demás estructuras humanas, por lo tanto, también la volición y el sentimiento. Así afirma que “Toda esencia intelectual es transcendentamente abierta, y recíprocamente toda esencia transcendentamente abierta es *eo ipso* intelectual” (Zubiri, 1985: 500).

Ahora bien, por el mero hecho de ligar conceptivamente estos dos aspectos, la cuestión no desaparece por sí sola ni tampoco se aclara. En efecto, si entendemos la noción de intelección al modo tradicional las dudas anteriores no sólo no desaparecen, sino que hasta pueden multiplicarse. Es lo que ampliamente en otro lugar hemos tratado de desenmascarar, es decir, ver cómo la intelección es simplemente la mera actualización de lo real como real. Pero esta actualización de lo real es posible por la estructura de la inteligencia misma, justo lo que para Zubiri define la apertura: “Apertura no significa la condición del término a que se está abierto, sino la estructura misma de la esencia intelectual en cuanto algo ‘de suyo’” (Zubiri, 1985: 501). Ello tal vez sea lo mismo que decir, probablemente de forma algo atrevida, y quizás por eso también más ruda, que la idea de intelección descrita por Zubiri es la idea de esencia abierta metafísicamente entendida, pues no en vano este es un tema que el filósofo está analizando desde *Sobre la esencia* como ya hemos podido anotar. Sin embargo, la cuestión no termina aquí, puesto que una esencia abierta o intelectual —el término ahora quizá sea irrelevante— no es sino lo que Zubiri llama, por otro lado, “persona”. Con lo cual resulta que no sólo toda esencia abierta es intelectual, y viceversa, sino que además toda esencia intelectual es ineludiblemente persona. Tanto es así que Zubiri llega a afirmar categóricamente aquí y en otro lugar que “no puede existir una realidad dotada de inteligencia que no sea persona” (Zubiri, 1986: 118; cf. Zubiri, 1985: 505).

Parece, por lo tanto, que los tres conceptos fundamentales aquí, esto es, “esencia abierta”, “esencia intelectual” y “persona”, se mueven en el mismo ámbito y conforman un único campo semántico, no ya sólo porque esencia abierta y esencia intelectual sean, como hemos escrito, expresiones que se implican recíprocamente, sino porque además Zubiri cree que tampoco existen personas que no sean intelectivas (cf. Zubiri, 1986: 119). La involucración de estos conceptos parece, consecuentemente, total y absoluta, y lo único que cabe preguntarse, siguiendo quizás el orden presuntamente más metafísico (esencia abierta, esencia intelectual, persona), es *si esto es realmente así, por qué y en qué sentido*.

ESENCIA ABIERTA Y ESENCIA INTELECTIVA

En primer lugar, *esencia abierta y esencia intelectual*. Toda esencia abierta es intelectual, porque la intelección es formalmente la aprehensión de lo real como real y eso es precisamente una estructura a la que Zubiri alude mediante la noción de apertura. “Apertura es aquí un carácter estructural transcendental” (Zubiri, 1985: 500). Es *transcendental* porque a lo que con ello nos referimos es a la función que en ese orden desempeña la esencia intelectual y no a lo que talitativamente constituye. Es obvio que las esencias difieren entre sí también talitativamente, pero superior a esta diferencia hay otra, porque “abierto y cerrado son dos tipicidades transcendentales” (Zubiri, 1985: 501) y, por consiguiente, y según la asociación antedicha, lo intelectual y lo no intelectual es una diferencia transcendental por encima de una diferencia talitativa. Pero es además *estructural* porque “la esencia intelectual es ‘de suyo’ abierta a todo lo real *qua* real” (Zubiri, 1985: 501), enunciado que se explicita más y tiene su contrapunto en este otro, “las esencias cerradas son, pues, las que no son intelectivas” (Zubiri, 1985: 501), lo que hace verter entonces el análisis hacia las esencias abiertas, dado que parecen ser éstas las que determinan metafísicamente el criterio transcendental al que están sujetas.

Sin embargo, la misma expresión “esencia abierta” pudiera albergar internamente cierta contradicción si reparamos en que, por un lado, en ella no se excluye ser algo *en sí*, y, por otro, que es una estructura *abierta*. Todo ello depende de cómo Zubiri conceptúe precisamente tanto el “en sí” como el “abierto” y su mutua interdependencia. Ahora bien, hemos de adelantar que la solución de Zubiri a este verdadero problema lleva de modo recto a la noción de *persona* por él elaborada y de modo oblicuo a un tradicional *enigma*, su satisfactoria explicación. Es el vasto problema que ha corrido misteriosamente por la historia de la filosofía occidental sobre todo a partir de lo que Zubiri conceptuó como “horizonte creacionista”.

Ante todo, “el ‘en sí’ de la esencia no es el ‘en sí’ kantiano” (Zubiri, 1985: 52). Es al único autor al que Zubiri se refiere en este punto. Como es sabido, el “en sí” que es para Platón la “idea”, para Aristóteles la “sustancia” y para Hegel el “ser”, es para Kant lo pensable, el *noúmeno*, es decir, las cosas tal como se supone que son en sí mismas, más allá de lo que podemos conocer por la experiencia. A ello opone Kant el fenómeno, éste sí conocido mediante la sensibilidad y el entendimiento. La cuestión es entonces que el “en sí” kantiano queda por principio totalmente cerrado sobre sí y esto es lo que no concuerda con lo que aquí quiere entender Zubiri por “en sí”, porque para Zubiri “este ‘en sí’ no excluye ni incluye *sin más* una apertura transcendental” (Zubiri, 1985: 501; cursiva mía), pues “aquí ‘en sí’ significa tan sólo la instauración de algo como un ‘de suyo’” (Zubiri, 1985: 501). Ahora bien, al tratarse

únicamente de la instauración de algo como un “de suyo”, como realidad, lo real será “solo” en sí o “en sí abierto” si transcendentemente el ‘de suyo’ es o no abierto. En el primer caso estaremos ante una “esencia cerrada”, una esencia que es sólo “de suyo” o “en sí”, pero en el segundo caso tenemos esto y mucho más.

La esencia talitativamente intelectual en función transcendental instaura esa esencia ante todo como algo real, como algo que ‘de suyo’ es algo ‘en sí’; pero a una con ello, la instaura como algo transcendentemente abierto a lo que ella —la esencia intelectual— no es en sí, o a su propio ser en sí (Zubiri, 1985: 501).

El problema es cómo entender la mutua interdependencia estructural de estos dos momentos, del “en sí” y de la “apertura”. De ello depende ahora el cómo conceptualizar la apertura.

Hay en este sentido dos posibles líneas de análisis, bien que erróneas, ante esta cuestión que al final terminan siendo dos de los muchos estériles reduccionismos habituales en filosofía. A propósito de su concreta negación Zubiri formula su positiva concepción del problema. Por lo pronto, es de mención el planteamiento llevado a cabo por las filosofías subjetivistas. Éste consiste en entender la apertura como un “presunto y problemático añadido” al en sí haciendo entonces de la esencia intelectual una esencia cerrada por cuanto ésta sería propia y formalmente algo “sólo en sí”. Ahora bien, esto no es lo que piensa Zubiri.

La esencia intelectual no es de suyo algo sólo en sí, puesto consecutivamente en relación con otras realidades, sino que su apertura pertenece constitutiva y formalmente a su propia realidad en sí. La esencia intelectual es de suyo ‘abierto en sí misma’ (Zubiri, 1985: 502).

Por otra parte, y algo más reciente que el anterior, resulta llamativo otro planteamiento de igual modo disparatado, cierto que de signo algo opuesto. No se trata de la apertura como añadido o aditamento al en sí, sino de la “pura apertura” o de la “apertura misma” en virtud de la cual se va constituyendo el en sí. Esta concepción, fácilmente reconocible en algunas filosofías cercanas a nuestros días, convierte la esencia intelectual en “puro suceder” haciéndola “flotar sobre sí misma” al potenciar en exceso el momento de apertura. Pero esto es un nuevo error metafísico.

La apertura es ciertamente un momento esencial de la esencia intelectual como realidad, pero es un momento que ‘modifica’ —digamos más precisamente—, que ‘tipifica’ lo que la inteligencia es como realidad de suyo ‘en sí’ (Zubiri, 1985: 502).

Es decir, que la apertura pertenece transcendentalmente al en sí, pero tipificándolo, modificándolo transcendentalmente. No es que haya por un lado “en sí” y por otro “apertura”, (de ahí que se haya exagerado un momento u otro), sino que lo que hay es una interna y formal “inscripción” de la apertura en el en sí transcendentalmente considerado. Digamos entonces que “sólo porque la esencia intelectual es real en sí misma puede estar abierta a la realidad misma en cuanto tal” (Zubiri, 1985: 503). Por lo tanto, es ésta y no otra la precisa estructura transcendental del “en sí” y de la apertura”. Pero para comprender mejor esta estructura, veamos en qué se concreta esta apertura misma en el caso particular humano.

Lo que básicamente hemos visto hasta aquí es cómo la apertura es un carácter estructural transcendental de la esencia intelectual. Por lo tanto, la esencia intelectual es una esencia abierta. Pero ¿abierta a qué? Por encima de todo, la esencia intelectual está abierta a lo real en tanto que real. Ahora bien, decir en qué términos se concreta la apertura de una esencia intelectual como el hombre significa añadir algo más. Pues bien, para Zubiri la concreta apertura de la realidad humana depende de la idea misma de inteligencia. Esta idea es necesario explicitarla, porque “podrían concebirse inteligencias talitativamente, esencialmente, diferentes” (Zubiri, 1985: 506). Esa posibilidad se ha dado ciertamente, pero ello ha sido debido a que no se ha atendido adecuadamente al momento primordial de la inteligencia en cuanto apertura. Es lo que ocurre en la filosofía de Heidegger, pongamos como ejemplo, quien determinó la apertura como “comprensión”. Esto, obviamente, no es totalmente falso para Zubiri, pero sí rigurosamente poco radical, porque

lo que constituye la apertura de esta esencia intelectual que es el hombre, no es primariamente *comprensión*, sino el hallarse vertida desde sí misma, en tanto que inteligencia al sentir; esto es, la apertura es *impresión* (Zubiri, 1985: 506).

Esto significa fundamentalmente que toda esencia intelectual, todo hombre, lleva constitutivamente consigo el momento de “impresión” aunque nunca llegue a rozar someramente lo que Heidegger llama “comprensión” —noción como se sabe con un sentido no habitual y por tanto técnicamente heideggeriana—, mas es absolutamente imposible la apertura como comprensión sin el previo momento de impresión. La cuestión es clara. Es que la versión al sentir, la impresión, es “la estructura misma de la inteligencia en cuanto tal” (Zubiri, 1985: 506-507). Por eso esta es la índole esencial de la inteligencia humana. Transcendentalmente la esencia intelectual es abierta a lo real *qua* real; talitativamente, el hombre es una estructura que siente en “impresión de realidad”, o lo que es lo mismo, es una “inteligencia sentiente”. La apertura transcendental de la esencia intelectual es concreta, formal y primariamente en el hombre “una apertura intelectual de carácter impresivo”

(Zubiri, 1985: 507). No se trata por lo tanto de que sentir e inteligir sean dos momentos con cierto grado de autonomía como se ha pensado usualmente, concrétese ésta como se quiera, sino de una sola estructura esencial constitutiva de la realidad humana. Podrá haber hipotéticamente un “sentir” sin el momento de intelección, un “puro sentir”, pero en el hombre la intelección es ineludiblemente sentiente. La afirmación de la existencia de un “puro inteligir” es de igual modo meramente teórica. Por eso Zubiri termina diciendo que el hombre siente en “impresión de realidad”, que es una “inteligencia sentiente”, y, por ello, finalmente, que es un “animal de realidades” (cf. Zubiri, 1985: 507). Pero todo esto, como afirma Zubiri, no es más que un caso particular del problema de la estructura transcendental de la esencia como un ‘de suyo’ (cf. Zubiri, 1985: 507), (¿será tan sólo *un* caso particular o más bien *el* caso particular, el único conocido?), por lo que hemos de volver de nuevo a nuestro tema principal.

ESENCIA ABIERTA Y PERSONA

En segundo lugar, *esencia abierta y persona*. Partimos de que la esencia intelectual es transcendentalmente ‘de suyo’ abierta, pero qué es siendo “suya”. Toda esencia se pertenece a sí misma de un modo determinado en cuanto es algo ‘de suyo’. Lo que ocurre es que —recordemos de nuevo este texto ya transcrito más arriba—

hay esencias que en función transcendental no sólo son ‘en sí’, sino que son en sí tales que a su propio ‘de suyo’ pertenece en acto segundo comportarse no sólo según las notas que tiene, sino además en vista de su carácter de realidad (Zubiri, 1985: 500).

Son justo las esencias que agrupábamos bajo el tipo “esencia abierta”. Avancemos algo más a partir de aquí, pero por una dirección algo distinta a la elaborada anteriormente, esa dirección que nos ha de llevar al concepto de persona.

Según el momento de constitucionalidad de lo real, la esencia como ‘de suyo’ es “suya” y eso es lo que significa ser transcendentalmente “individual”. Toda esencia es ante todo individual, aunque el individuo pueda estar plagado de ulteriores determinaciones que lo determinan en el orden de la concreción. Pero estas determinaciones ya no constituyen el individuo en cuanto tal. Por eso, y para evitar confusiones, cree Zubiri que es preciso introducir aquí vocablos adecuados con que apresar la esencia y su concreción. Así afirma que

la esencia en cuanto que transcendentemente es ya individuo, diremos que tiene *indivuidad*. [Pero] las notas de la ulterior concreción no hacen que la cosa sea individuo, sino que tenga *individualidad* (Zubiri, 1985: 490).

Ahora bien, transcendentemente no hay sino un sólo individuo, porque la esencia en la medida en que es indivuidad, individualiza todo cuanto se incorpora a ella. Pero veamos cómo ocurre esto según los distintos tipos de esencia en función trascendental, aunque ello resulte en parte reiterativo respecto de lo dicho en otro momento.

Ante todo, la *esencia cerrada*. La esencia cerrada tiene un modo propio de ser “suya”, de pertenecerse a sí misma: ser sólo *materialmente* suya. Talitativamente esta determinación abarca una gran diversidad de realidades, pero transcendentemente la cuestión queda simplificada en poseerse sólo materialmente. Es lo propio de la esencia cerrada. Por lo tanto, el “suyo” de la esencia cerrada es simple “indivuidad” (cf. Zubiri, 1985: 504).

Distinto es el caso de la *esencia abierta*. Talitativamente también se recubren aquí una inmensidad de realidades, pero transcendentemente la cuestión de igual modo se *debiera* simplificar. Y sin embargo no es así. Léase lo que Zubiri afirma al respecto.

Transcendentemente, el ser vivo se pertenece a sí mismo sólo ‘materialmente’; transcendentemente es esencia ‘cerrada’. Su apertura, en efecto, es sólo ‘estimúlca’; está abierto a los estímulos, pero no lo está formalmente a su carácter de realidad. A lo sumo podríamos decir que el animal, sobre todo el animal superior, es un *primordium* de esencia abierta; es si se quiere esencia ‘cuasi-abierta’, donde el ‘cuasi’ expresa el carácter de mero *primordium*. Por eso el animal no tiene sino indivuidad: es ‘suyo’ pero tan sólo ‘materialmente’, esto es, sólo como individuo trascendental (Zubiri, 1985: 504).

Hay aquí sin duda una ambigüedad manifiesta por parte de Zubiri porque, por un lado, afirma en el orden trascendental un “*primordium*” de apertura, y, por otro, entiende que las diferencias entre la realidad inanimada y el ser vivo “no son propiamente transcendentales sino más bien talitativas” según había escrito algo antes (cf. Zubiri, 1985: 504). ¿Cómo es esto posible? Se había analizado la expresión “esencia abierta” en una determinada dirección y ahora se toma el término en un uso un tanto equívoco. Si se pretende distinguir la “apertura” según el término al que apunta, ahora, en el caso animal, a la estimulidad, ¿pero no había escrito Zubiri algo más arriba que “apertura no significa la condición del término a que se está abierto, sino la estructura misma de la esencia intelectual en cuanto algo ‘de suyo’”? (Zubiri, 1985: 501) El desconcierto no es de ningún modo infundado, porque resulta difícil desenmarañar lo que es trascendental y metafísicamente una esencia

‘cuasi-abierta’. O es abierta o es cerrada. Si es cerrada es una esencia con mera individuación. Si es abierta... Pero lo que no puede ser es ‘cuasi-abierta’, porque si Zubiri admite esta posibilidad quiebra gravemente el campo semántico de la expresión “esencia abierta”. ¿Se entiende entonces por qué hubo urgencia en asociar esencia abierta a esencia intelectual dentro de la estructura trascendental de la esencia? Es que acechaba un indudable peligro en el intento de conceptualizar la expresión “esencia abierta”. La ambigüedad a la que acabamos de asistir es un claro ejemplo de ello, pero del que tal vez podamos hacer caso omiso al no entrar adecuadamente dentro de los planes generales de la esencia según el orden trascendental (no así según el orden talitativo, pero este es otro asunto). Por lo tanto, lo absolutamente trascendental es el carácter de “realidad” y esencia abierta es tan sólo un “tipo” de esencia, la esencia intelectual. Frente a ella lo único que hay es una “esencia cerrada”. Sin embargo, la cuestión es que la esencia intelectual resulta ser ahora conceptualizada con el término “persona”.

Para ver esto nos basta con transcribir aquí un texto fácilmente reconocible dentro de la literatura filosófica zubiriana. Su contenido ha sido además ampliamente reiterado en otros lugares.

La esencia estrictamente abierta es suya ‘formal y reduplicativamente’, como he solido decir; no sólo se *pertenece* a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad, en su propio ‘ser-suyo’. Es su realidad en cuanto tal lo que es ‘suya’ (Zubiri, 1985: 504).

Esto es lo que significa justamente ser “persona” (cf. más ampliamente por ej. Zubiri, 1985: 47-52), ser el “suyo” de la esencia abierta. Con esta formulación llega Zubiri a uno de los conceptos más preciados y discutidos por la tradición filosófica occidental. Ahora bien, su rico significado no queda suficientemente explicitado en la aparente simplicidad de este término, sino que, probablemente haciendo justicia al doble posible origen del mismo, Zubiri especifica en denso párrafo lo que nosotros ya hemos visto:

Así como en el orden constitutivo toda esencia, sin excepción, es ‘individuación’, así también la esencia abierta es en el orden constitutivo trascendental ‘personidad’. Personidad es el tipo de individuación de la esencia abierta. Y así como el individuo, transcendentemente considerado, individualiza todo lo que deriva de su talidad o adviene a ella, así también la esencia abierta, por ser personidad, ‘personaliza’ (en principio) todo cuanto deriva de su talidad o adviene a ella: tiene ‘personalidad’ (Zubiri, 1985: 504-505).

Por lo tanto, personidad y personalidad no son sino dos momentos de una única unidad que es ser persona, un carácter trascendental de la

esencia, o mejor, un “tipo” de esencia en función trascendental, la esencia abierta o intelectual. Pero en esto surge un problema por cuanto Zubiri afirmaba taxativamente que *no puede haber una esencia intelectual que no sea persona*. ¿Qué quiere decir con esto y en qué contexto situarlo?

ESENCIA INTELECTIVA Y PERSONA

Un primer acercamiento a esta cuestión lo realiza un autor cuando escribe que

Zubiri parece afirmar que ese es el término adecuado para denominar una realidad que, por la inteligencia, es abierta, puesto que una realidad semejante no aparece primariamente como sustrato (*hypokeímenon*) de las notas que la conforman, sino que es algo que está *sobre* ellas para hacerlas suyas, concretando así su apertura a través de otras realidades; como él repite en más de una ocasión, más que de un *hypokeímenon*, deberíamos hablar de un *hyperkeímenon*.

Inmediatamente debo decir que comparto totalmente esta opinión. Ha quedado suficientemente mostrado cómo el concepto de “sustancia” vigente todavía en nuestros días, pero heredado rigurosamente de Aristóteles y sumamente utilizado por la tradición escolástica, es insuficiente para explicar la realidad en general y la realidad humana en particular, y por eso Zubiri, además de cambiar el término (ahora “sustantividad”), lo que hace es redefinir y conceptualizar de nuevo la estructura metafísica de lo real. Por tanto, para Zubiri la realidad, la naturaleza, no es sustancia sino sustantividad.

Sin embargo, cuando Zubiri alude en este lugar al caso (cf. Zubiri, 1985: 505) parece que está pensando en algo más que en la obsoleta teoría sustancialista que viene suscribiéndose incuestionablemente desde antiguo, a saber, en desarticular de una vez por todas, o al menos contrarrestar contundentemente hasta ubicarla en su propio sitio, esa filosofía que ha cursado vigorosamente en gran parte del siglo XX, sobre todo en el periodo de entre guerras, y que se ha cobijado bajo el significativo nombre de “existencialismo”. El siguiente texto parece sugerir esta idea.

Personeidad no es personalidad, pero sin personeidad sería imposible la personalidad. No basta con decir que mis actos son los míos, los de cada cual, porque sólo con ello ni tan siquiera se ha rozado a la persona. Personeidad no es que mis actos sean míos, los de cada cual, sino que mis actos son míos porque soy mi ‘propio’ mí, por así decirlo, esto es, porque previamente soy personeidad. [...] Por eso es imposible que una esencia intelectual no sea persona en la forma que fuere (por propia condición

o por asunción, etc.); lo imposible es que pudiera existir una esencia intelectual que no fuera persona, que careciera *simpliciter* de personeidad (Zubiri, 1985: 505).

La dificultad de entenderlo así estaba en que, como hemos apuntado antes, la noción de persona elaborada por Zubiri es muy rica y no siempre que el filósofo hace uso de ese término se está refiriendo estrictamente a su unidad momentual (personeidad y personalidad). Es más, hemos podido indicar ocasionalmente que muchas veces el término denota preferentemente *personeidad*. Es este caso que estamos evaluando, donde la noción de esencia intelectual parece sugerir mejor la idea de personalidad. Pero esto no siempre es así, como enseguida veremos, lo que provoca, sobre todo al lector no avisado, no pocos problemas a la hora de precisar su concepción.

Subrayemos, pues, que la referencia básica que orienta esta cuestión aquí no hay duda de que es la corriente existencialista. El hombre es persona por su inteligencia, pero no puede no serlo porque una esencia intelectual es en el orden constitutivo transcendental “personeidad”, ese tipo de individuación propio de la esencia abierta (cf. Zubiri, 1985: 504-505). Ahora bien, como personeidad es lo que para Zubiri constituye el *fundamento* de la persona, no puede existir una esencia intelectual que no sea persona, o de lo contrario carecería del fundamento real necesario para su existencia y reposaría supuestamente sobre sí misma, justo la tesis que parece abrazar el existencialismo, pero que para Zubiri es completamente equivocada por una imposibilidad metafísica, y de ahí que lance sus más afilados dardos contra la raíz misma de esta filosofía.

En efecto, uno de los objetivos principales que busca denodadamente Zubiri con la elaboración del concepto de esencia abierta es removerle definitivamente los cimientos y poner en jaque a todas esas filosofías que ya desde más arriba venimos mencionando y que quieren hacer del hombre y de la persona un *mero suceder* aplicando de principio un reduccionismo intransigente, esto es, derivar la esencia de la existencia. Esto es ciertamente imposible. Sin embargo, no deja de ser extraño el modo como conduce Zubiri este asunto. Con la pretensión de ajustar debidamente la condición transcendental de la persona humana básicamente en su doble momento de “de suyo” y de “apertura”, tema ya tratado más arriba, afirma que

podría pensarse que nuestra exposición anterior significa que, a la inversa de lo que ocurre con toda otra realidad intramundana, en la realidad humana hay una prioridad de la existencia sobre la esencia. Es el caso de todos los existencialismos. Pero esto no es verdad (Zubiri, 1985: 505).

Queda muy claro, por lo tanto, que su filosofía no encaja de ningún modo en las más vastas coordenadas de la denominada corriente existencialista. Y,

sin embargo, y tal vez por si quedaba alguna duda, Zubiri reitera ahora de forma tremendamente significativa lo que antes sólo parecía ir dirigido al problema de la estructura transcendental de la esencia como un “de suyo” con la sutil excusa para el filósofo de que, primero el hombre “intramundamente es la única esencia que es persona” (Zubiri, 1985: 505), o, dicho de otro modo,

es la única esencia intramundana abierta; segundo, para evitar confusiones en los conceptos; y sobre todo para eliminar concepciones demasiado corrientes en el pensamiento actual (Zubiri, 1985: 507),

lo que induce claramente a pensar en el interés de Zubiri por someter a un implacable bloqueo a todas esas filosofías que dan prioridad a la existencia sobre la esencia. Uno de los principales y destacados inductores de ello es el ya aludido filósofo alemán, Heidegger, pero probablemente a quien con más seguridad se esté refiriendo Zubiri ahora sea a J. P. Sartre.

Ciertamente, la filosofía existencialista aglutina a un amplio número de autores que si bien con matices diferentes, convergen en hacer de la *existencia* la esencia misma del hombre. Es lo que piensa Heidegger cuando afirma que “la ‘esencia’ del ‘ser ahí’ está en su existencia” (Heidegger, 1974: 54). Pero Sartre lo expone mucho más clara y ampliamente en un conocido escrito:

Hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre comienza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. [...] El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama subjetividad. [...] Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza a un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que habrá proyectado ser. (Sartre, 1972: 15-16).

Aquí, como se puede constatar, por realidad humana entiende Sartre subjetividad o conciencia y la define como mero existir, pero esto era justo lo que no aceptaba Zubiri. “Sin una prioridad del ‘de suyo’, el hombre no sería realidad” (Zubiri, 1985: 506). Las razones de ello ya las hemos ido esgrimiendo. Básicamente se trata de que el hombre “no flota sobre sí mismo” sino que está constituido por una estructura que le posibilita proyectarse, ser sujeto, en definitiva, existir.

Existir como carácter del 'de suyo', y comportarse con vistas al existir sería imposible si el hombre no tuviere que comportarse con necesidad metafísica y *a priori* respecto de su existir. Y esta forzosidad, justo por serlo, es algo consecutivo a la estructura transcendental del hombre, esto es, a su esencia, a su 'de suyo' (Zubiri, 1985: 506).

No hay por lo tanto una prioridad de la existencia sobre la esencia. Sartre parece confundir en este punto que por el incuestionable hecho de que el hombre es una realidad abierta y que consecuentemente se tiene que ir haciendo a través de sus propios actos en el curso de su vida, eso significa reducir su esencia al mero existir. Ahora bien, Zubiri quiere advertirle que "una cosa es estar abierto a su propia realidad; otra muy distinta que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir" (Zubiri, 1985: 506). Sólo lo primero tiene sentido, porque el hombre no se define, a menos que sea parcial y equívocamente, desde el existir, sino que

por razón de su talidad intelectual es 'de suyo', esto es, transcendentalmente, una esencia abierta. Y en el 'suyo' de la esencia abierta es en lo que transcendentalmente consiste la persona (Zubiri, 1985: 506).

Por eso, el hombre no es sólo "animal de realidades", sino que es, además, y como *resultado* de ello, un "animal personal" (cf. Zubiri, 1985: 507).

Ahora bien, hemos escrito algo más arriba que Zubiri también admitía la posibilidad contraria a la anteriormente esbozada; dicho a la inversa, que *no puede haber una persona que no sea intelectual*. Pero el motivo ahora es también el opuesto, es decir, que lo que no puede existir es una realidad personal que carezca de personalidad. A lo que Zubiri recurre en esta ocasión es a un argumento ya parcialmente anotado más arriba.

Se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personeidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personeidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización. Al tener, llegado su momento, esta forma de realidad, ciertamente el embrión no ejecuta todavía actos personales; y podría pensarse entonces que esa personeidad carece aún de personalidad. Pero no es así, porque la personeidad no se configura tan sólo ejecutando actos, sino también recibiendo pasivamente la figura que en esa personeidad decantan los procesos genéticos que se ejecutan por el viviente humano en su proceso de hominización. Cuando este embrión llega a tener inteligencia va cobrando personalidad pasivamente (Zubiri, 1985: 50).

Con ello se cambia el punto de vista, se matiza en alguna medida la brusquedad de lo anteriormente consignado, pero sin caer en un puro suceder, y distanciarse suficientemente del tradicional ontologismo que mediante la noción de sustancia hace inexplicable la modulación de la personeidad, es decir, la personalidad. Por lo tanto, la noción de persona elaborada por Zubiri engloba dos líneas de análisis que han sido firmemente esbozadas por la tradición filosófica occidental, pero que no han llegado a buen término porque se han conceptualizado separadamente y por tanto han resultado ser concepciones parciales. No es así. El hombre como realidad personal es tanto personeidad como personalidad. Ninguno de los dos momentos se puede discernir ni por descontado exacerbar, porque la excesiva afirmación de uno de ellos puede declinar en el menosprecio del otro. Lo que sí parece cierto es que el momento de personeidad es el fundamento de la personalidad, pero, en cualquier caso, ambos no son, como hemos podido ver, dos estratos o fases separadas entitativamente, sino dos momentos de una única y concreta realidad, la realidad personal.

CONCLUSIÓN

Pues bien, supuesto todo este análisis, cabe hacer algún balance como resultado de la explicación del problema del hombre y de la persona llevada a cabo desde el principio a partir de la función transcendental de la esencia como un “de suyo”. Y uno de los resultados más apreciables que hemos podido observar fue la determinación de las distintas esencias talitativas como un tipo diferente de esencia en función transcendental. Había en este sentido dos tipos de esencia, esencia cerrada y esencia abierta. La esencia cerrada abarcaba a todas aquellas realidades que se poseían sólo materialmente, pero era propio de la esencia abierta el poseerse como realidad, ser el suyo del “de suyo”. Este modo de poseerse venía determinado por la estructura misma de la esencia abierta, es decir, que era una estructura intelectual. De ahí la irrevocable equiparación entre esencia abierta y esencia intelectual. Sin embargo, añadido a esto hemos visto como una realidad que se poseía como realidad en propiedad, por lo tanto, que era esencia abierta o intelectual, era innegablemente persona. Ahora bien, como persona era un concepto sumamente rico a pesar de su aparente simplicidad, Zubiri lo ha ido desgranando en dos momentos, para ver en qué sentido estos momentos encajaban adecuadamente con las exigencias de una esencia abierta. Ya lo hemos analizado y, por lo visto, la adecuación fue razonable, pero muchas veces la imprecisión (o riqueza) terminológica, así como la alusión a recursos no siempre fácilmente aprehensibles han dificultado la tarea. Si a ello sumamos que contábamos con falsas concepciones del problema

probablemente tengamos la mayor parte de los ingredientes que justifiquen el análisis realizado hasta aquí.

Por otra parte, y tal y como parecía obvio, se ha de advertir que la idea de hombre como *esencia abierta* es una teoría metafísica formulable sólo dentro de ese ámbito filosófico y por consiguiente sólo desde ahí afirmable frente a otras posibles concepciones con las que ha entrado y puede entrar en discusión. Si esto no fuera así toda la disputa metafísica llevada a cabo con el existencialismo carecería de sentido. Ahora bien, ello exige ineludiblemente, por un lado, poder someterla a una serie de pruebas físicas para que muestre fuera de ese terreno y en concreto alguna de sus virtualidades, pero por otro, supone también remitirla a algún tipo de dato real aprehensible sobre el que se asiente como idea adecuada a la realidad. Ambos aspectos los ha analizado más o menos extensamente Zubiri, este segundo suficientemente a lo largo de *Sobre la esencia* teniendo precisamente como resultado el carácter principal de la esencia en cuanto momento estructural de todo lo real o sustantivo —aunque probablemente no sea esta la única vía de acceso a la idea de hombre como esencia abierta—, y el primero, si bien tan sólo esbozado como marco teórico de prueba formal meramente indicativa, en *Inteligencia y razón*.

Por lo tanto, el hombre como esencia abierta, si bien era la premisa de la que pudimos partir, a ella hemos llegado ahora por pasos contados por un camino no recto sino *oblicuo* como recurso explicativo de una realidad que presumiblemente desde un principio se presenta aprehensivamente como realidad personal. El procedimiento en realidad ha ido de mayor a menor habida cuenta de que, analizadas las vicisitudes de una esencia abierta, éstas parecían cumplirse casi taxativamente en el hombre por ser la única esencia abierta intramundana, primero, como realidad de realidades y luego como realidad personal. De ahí la intrínseca articulación entre esencia abierta, esencia intelectual y persona.

Sin embargo, estos que hemos visto no son los únicos posibles atributos mediante los cuales Zubiri se refiere a la realidad humana. He aquí algunos otros recogidos con exhaustividad por un autor:

animal de realidades, inteligencia sentiente, voluntad tendente, sentimiento afectante, persona, realidad moral, carácter, animal fuente, animal de posibilidades, animal perfectible, animal feliz, animal de ideales, realidad debitoria, realidad religiosa, realidad obligada, ser responsable... (Pintor-Ramos, 1993).

Obviamente, lo verdaderamente importante es que todas estas fórmulas parecen poseer un denominador común, además de una realidad común, del que teóricamente derivan y, por tanto, que las encierra a cada una de ellas en una expresión más amplia que las posibilita a todas ellas. Esa expresión, no

parece haber duda, es la de *esencia abierta*, o lo que es lo mismo, *esencia intelectual*, porque Zubiri ligó ambas expresiones desde el primer momento para no dar lugar a otras posibles concepciones referidas a esa misma expresión, pero también la de *persona* en el sentido de “personeidad personalizada”.

Ahora bien, retomando algo anotado más arriba, la noción de persona pudiera ser objeto de aprehensión humana como dato previo a su análisis teórico, lo que al final resultó ser una personeidad personalizada, o más consagradamente, una esencia abierta o intelectual. Ese dato previo se concretaría en la posibilidad de aprehender la realidad personal desde la aprehensión humana como un modo de realidad que se posee formal y reduplicativamente en propiedad o siendo suya, en definitiva, como suidad formal. Poder aclarar esto es realmente importante de cara al planteamiento filosófico de algunos problemas concernientes a la actividad humana, y con el consabido valor estimativo de esta cuestión, se ha escrito que conviene

disipar la falsa idea de que la definición zubiriana de lo que es la persona es una más entre las muchas teorías antropológicas propuestas a lo largo de los siglos. Zubiri no lo cree así. Él también ha elaborado construcciones teóricas sobre lo que es el hombre, pero la definición de persona como suidad formal no le parece una teoría de carácter racional, sino algo surgido del mero análisis desde el logos de lo que nos está inmediatamente dado en aprehensión primordial (Gracia, 1986: 176).

Sin embargo, el recurso de D. Gracia a la opinión de Zubiri no pretende ser el motivo central que justifica su posición. Por eso añade, a partir de la noción de “co-actualidad” formulada por Zubiri que “La aprehensión intelectual es una actualización con dos respectos, el noemático (la cosa actualizada) y el noético (el sujeto en que se actualiza. Ambos quedan actualizados en el acto de aprehensión, motivo por el cual se trata más bien de una ‘co-actualización’”. (Gracia, 1986: 177) Por eso, sigue diciendo,

El hombre es el único que a la vez que entiende *in recto* una cosa como real, se entiende a sí mismo *in oblicuo* como realidad. Entendiendo la cosa como ‘de suyo’ o realidad, el hombre se entiende a sí mismo como ‘suyo’ o persona. No hay de suyo sin suidad o viceversa. (Gracia, 1986: 177)

Y a ello añade, con la previa y necesaria aceptación de la definición zubiriana de realidad, que

el hombre es una forma de realidad muy peculiar, precisamente porque actúa sobre las demás cosas y sobre sí mismo no sólo por sus propiedades reales sino en virtud de su propio carácter de realidad. Esta ‘forma’ de rea-

lidad, esta ‘forma’ del ‘de suyo’ humano, determina un ‘modo’ específico, el de ser ‘suyo’. (Gracia, 1986: 177)

Para concluir que

el de suyo del hombre es una ‘forma de realidad’ que determina un ‘modo de realidad’ específico, que es la suidad formal. Por esto decimos que el hombre es persona, por su suidad formal. En consecuencia, la determinación de este modo de realidad que llamamos persona no es el resultado de una construcción científica o metafísica de carácter racional, sino resultado directo del mero análisis desde el logos de la aprehensión humana. (Gracia, 1986: 177-178)

Dentro de un contexto ciertamente distinto —un análisis preferentemente intelectual— y cuya única finalidad no parece ser en principio otra más que la de distanciarse de planteamientos que son a su entender equivocados de cara a comprender el pensamiento de Zubiri —la reducción de su filosofía a antropología—, otro A. Pintor-Ramos afirma:

El análisis zubiriano del acto intelectual es un tema de ‘filosofía primera’. Un modo radical de desvirtuarlo sería entenderlo como un estudio ‘antropológico’, incluso de ‘antropología metafísica’, y ello por una razón de base: cualquier ‘antropo-logía’ deberá fundarse en hechos, pero, como tal, no puede por menos de ser una ‘teoría’ sobre el hombre y el mismo Zubiri (cf. Zubiri, 1982a: 276) parece entenderlo así. Por acertada que se quiera, jamás podrá tomarse como *un hecho*, sino que tiene que dar ya por supuesto y suficientemente descritos los ‘hechos’ que quiere explicar, descripción que compete a una ‘filosofía primera’, la cual tiene otros móviles, otras metas y otros criterios intelectivos. Esto significa que las abundantes referencias antropológicas presentes en el análisis zubiriano de la intelección —no por casualidad relegadas en buena medida a los ‘apéndices’— sólo deben utilizarse como instrumentos aclaratorios de la exposición misma. (Pintor-Ramos, 1994: 84)

Sin embargo, estas aclaraciones son “ulteriores” respecto al análisis descriptivo, y lo que precisamente resulta curioso aquí es que en una de estas aclaraciones (apéndices) es donde Zubiri anota las formas y modos de realidad y con ello el carácter de la realidad personal como suidad formal (cf. Zubiri, 1980: 209-215). Es sabido, y además muy compartido, que los “apéndices” dentro de *Inteligencia y realidad* no son los únicos apartados del libro que recogen ciertos análisis que exceden la mera descripción de los hechos, porque toda la analítica del sentir tomada como nota o referente único de algunas realidades como el animal, es una teoría explicativa más que no encaja en el lugar ubicado según el criterio anotado (aunque sí con otros criterios). Ahora bien, lo que ofrece más dudas es si ciertos contenidos de dichos

apéndices puedan pasar a formar parte en algún momento del resto de la obra. Dicho de otro modo, y según un criterio de corte fenomenológico, en los apéndices no está todo lo que debiera, pero ¿sobre algo de lo que está? Zubiri ha anotado en algún momento que son por lo menos temas fronterizos, lo cual significa tener que recurrir a un análisis muy minucioso para discernir ambos territorios. Por lo tanto, desde este punto de vista, la noción de persona parecería ser un contenido diferenciado a partir de un despliegue intelectual que consiste en ir actualizando y reactualizando el diferente relieve en que es aprehendida primordial e inespecíficamente la realidad. En verdad, esto sería una cuestión de “logos”. Y esto lo afirma ahora Pintor-Ramos con suma claridad:

Es posible que la forma de realidad propia de la inteligencia sea distinta de la forma de realidad propia de las otras cosas inteligidas y aquí tiene un campo importante la antropología filosófica; pero esa delimitación entre formas concretas de realidad exige exceder intelectivamente la aprehensión primordial. (Pintor-Ramos, 1994: 108; Pintor-Ramos, 1993: 121).

Supuestos, pues, estos dos planteamientos, y apoyados ambos en algún dato de la obra de Zubiri, la solución a este problema dependerá siempre del punto de vista de que se parta. En consecuencia, la noción de persona puede ser tanto el resultado de un largo recorrido metafísico, por tanto, una “esencia abierta”, como la descripción de una forma y de un modo de realidad, es decir, una “realidad abierta”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTILLA, Blanca (1996). *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*. Madrid: Rialp.
- GONZÁLEZ, A. (1995). Dios y la realidad del mal. En: *Del sentido a la realidad*. Madrid: Trotta.
- GONZÁLEZ, A. (1997). *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta.
- GRACIA, D. (1984). ‘Persona y comunidad. De Boecio a Tomás de Aquino’, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía* 11 (1984).
- GRACIA, D. (1986). *Voluntad de verdad: Para leer a Zubiri*, Barcelona: Labor.
- GRACIA, D. (1989). *Fundamentos de bioética*. Barcelona: Labor.
- GRACIA, D. (1996). Introducción. En: *Ética y Estética en X. Zubiri*. Madrid: Trotta.
- GRACIA, D. (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1994). *Alma, cuerpo, persona*. Madrid: Círculo de lectores.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, G. (1995). *Realidad y posibilidad*. Bogotá: Magisterio.
- PINTOR-RAMOS, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.

- PINTOR-RAMOS, A. (1994). *Realidad y verdad: Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- POSE, C. (2001). El problema de la libertad en X. Zubiri. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 28, 191-292.
- SARTRE, J. P. (1976). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- SARTRE, J. P. (2004). *El ser y la nada*. Madrid: RBA.
- ZORROZA HUARTE, M. Idoia (2006). La persona y su carácter religado según Xavier Zubiri, en Ildefonso Murillo (Coord.), *Religión y persona*. Madrid: Diálogo filosófico, pp. 261-268.
- ZUBIRI, X. (1980). *Inteligencia sentiente. * Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1982a). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1982b). *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá: usta.
- ZUBIRI, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1985). *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- ZUBIRI, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1992). *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1994). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1995). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (1996). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.
- ZUBIRI, X. (2007). *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 1087-1113
ISSN: 0213-4357

SIGNOS REALES DE ALFONSO VII. PRIMERA ETAPA (1118-1141)*

MANUEL RECUERO ASTRAY

*Catedrático jubilado de Historia Medieval
Universidade da Coruña (UDC)
mjrecuero50@gmail.com*

Ilustraciones

BLANCA RECUERO PUENTE

Conservadora del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida

* Este trabajo ha sido elaborado en homenaje a don Segundo Pérez López, maestro, amigo y promotor de iniciativas importantes para el desarrollo de nuestra cultura; además de incansable trabajador.

SIGNOS REALES DE ALFONSO VII. PRIMERA ETAPA (1118-1141)

RESUMEN: Los Signos se utilizaron durante toda la Edad Media para ratificar y confirmar la validez de los documentos, tanto públicos como privados. Además de servir para identificar a los intervinientes o confirmantes en el acto jurídico, son manifestaciones gráficas de la mentalidad y gustos del momento. En el caso que nos ocupa, los signos reales del rey Alfonso VII de León, muestran claramente los cambios producidos durante la primera parte de su reinado, por las influencias europeas, particularmente francesas, que rompen con la tradición asturleonesea.

PALABRAS CLAVE: *signo, documento, cancellería.*

SIGNOS REAIS DE ALFONSO VII. PRIMEIRA ETAPA (1118-1141)

RESUMO: Durante toda a Idade Media utilizáronse sinais para ratificar e confirmar a vixencia do contido dos documentos legais, tanto públicos como privados. Ademais de servir para identificar aos participantes ou confirmantes no acto xurídico, son manifestacións gráficas da mentalidade e dos gustos do momento. No caso que nos ocupa, os signos reais do rei Afonso VII de León, amosan claramente os cambios producidos, durante a primeira parte do seu reinado, polas influencias europeas, especialmente francesas, que romperon coa tradición asturiana y leonesa.

PALABRAS CLAVE: *signo, documento, chancillería.*

ROYAL SIGNS OF ALFONSO VII. FIRST STAGE (1118-1141)

ABSTRACT: Signs were used throughout the Middle Ages to ratify and confirm the validity of the content of legal documents, both public and private. In addition to serving to identify the participants or confirmers in the legal act, they are graphic manifestations of the mentality and tastes of the moment. In the case in question, the royal signs of King Alfonso VII of León, clearly show the changes produced, during the first part of his reign, by European influences, particularly French, which broke with the former tradition.

KEYWORDS: *sign, document, chancellery.*

Los *Signos* sirvieron durante toda la Edad Media para ratificar y confirmar la validez del contenido de los documentos; o sea de los escritos elaborados, normalmente sobre pergamino, para testimoniar un acto de naturaleza jurídica (un testamento, una compra, una venta, una donación, etc). Según la tradición jurídica heredada de Roma y conservada en la cultura germánica, estos documentos se elaboraban conforme a determinadas fórmulas que le daban fuerza probatoria.

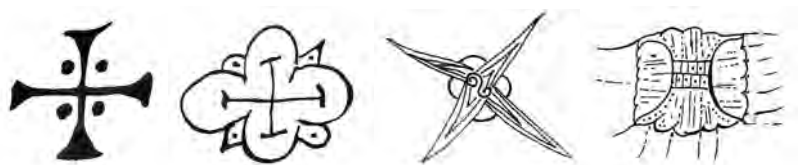
Los archivos nacionales, catedralicios, monásticos y concejiles, e incluso algunos particulares, están repletos de estos documentos. A nosotros nos interesan especialmente los de la monarquía leonesa y, en particular, los llamados *Privilegios Reales* de la primera mitad del siglo XII, elaborados por los cancilleres y notarios de Alfonso VII de León. A estos funcionarios debemos el desarrollo de uno de los servicios más importantes de cualquier monarquía: la *Cancillería Real*. En ella, de una manera cada vez más profesional y cuidada, se elaboraban y validaban los documentos reales, conforme a las fórmulas indicadas.

Dentro de estas fórmulas algunas tienen carácter interno al formar parte de lo que se suele llamar tenor del documento, compuesto por el protocolo, texto y escatocolo o protocolo final. Allí han de aparecer como mínimo el titular del documento, el beneficiario, el acto jurídico correspondiente y la data o fecha en que se realizó y se puso por escrito. También se pueden incluir otras fórmulas (invocaciones, preámbulos, notificaciones, saluciones) o cláusulas (penales, corroborativas) a voluntad del notario que ordena su elaboración. Más allá de estas fórmulas el documento puede contener otras que se consideran externas al tenor propiamente dicho, como las confirmaciones y los signos de validación.

Aunque se trata de un carácter externo y no imprescindible, estos últimos, los signos de validación, son elementos muy interesantes, pues con relativa frecuencia sirven para identificar a algunos de los intervinientes o confirmantes del acto jurídico que se pone por escrito. No se trata propiamente de una firma, pues no suele estar realizado por el interesado, sino por el notario o escribano que se encarga de componer y escribir el documento; tampoco tiene la misión de rubricar lo dispuesto en el sentido más moderno.

Sin embargo, además de destacar la intervención de determinados personajes, su presencia sirve como testimonio de su papel en el acto jurídico: como autor, beneficiario, patrocinador, confirmante o simple testigo. Por supuesto los cancilleres, notarios y escribanos tienen también sus propios signos, con mayor razón y frecuencia que cualquier otro interviniente, al ser los autores materiales del documento.

La tipología de los signos documentales es muy variada, la más común es una pequeña cruz latina con cuatro puntos en cada uno de sus ángulos o en alguno de los lóbulos con que a veces se rodean (figuras 1 y 2), pero también aparece con forma de aspa (figura 3), de gavilla (figura 4) o cualquier representación que los autores del texto adopten para el interesado.



Figuras 1-4

Se suele interpretar que los cuatro puntos, que también suelen aparecer en otros tipos más complejos, podrían ser realizados con un punzón por el titular del signo, dándole el notario o escribano de turno la oportunidad de intervenir en la elaboración del escrito, aunque fuera totalmente analfabeto; incluso aunque no lo fuera, ya hemos dicho que no se trataba de una rúbrica, sino de un simple signo, representativo y simbólico, realizado de forma protocolaria.

En todo caso, entre los signantes de los documentos los más importantes son los reyes, junto con las autoridades eclesiásticas y algunos magnates. Para cada uno de ellos los notarios creaban un signo identificativo que, sin llegar a ser un lenguaje heráldico, si sirven de precedente como símbolos representativos. Desde el siglo VIII, los reyes de Asturias y León utilizaron sus propios signos, con trazos muy característicos de la llamada escritura visigótica o mozárabe. En la figura 5 se pueden ver el signo del rey Alfonso III de León y de sus hijos y sucesores, en todos los casos se puede observar el rasgo inicial, dos trazos en forma de A capital cursiva atravesada en su primer rasgo por una línea curva, que permanecerá en muchos signos reales hasta bien entrado el siglo XII, incluida la primera etapa del reinado de Alfonso VII objeto del presente estudio.

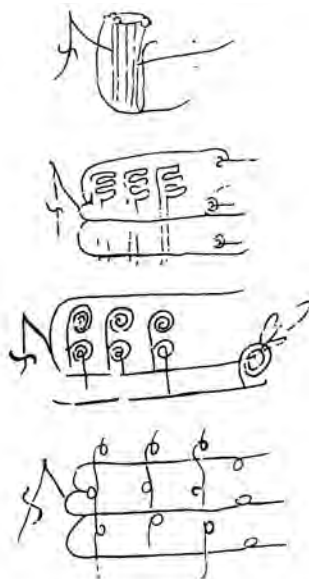


Figura 5

Se trata de signos con carácter bastante primitivo, de la época de la llamada escritura visigótica o mozárabe, hasta su remplazo por la carolina en el siglo XII. A partir de entonces, con el cambio de letra, también los signos reales tendrán un desarrollo gráfico y artístico muy interesante, como reflejo del propio desarrollo cultural y político que caracterizan a la Plenitud Medieval. El primer impulso en este sentido lo protagonizará la Cancillería Real de Alfonso VII.

LOS SIGNOS DE ALFONSO VII PREVIOS A SU CORONACIÓN REAL (1116-1126)

Alfonso VII, conocido como el Emperador, nació en Galicia el año 1105, sin que en principio estuviera destinado a ocupar el trono de Castilla y León, como más tarde sucedió. Sus progenitores fueron la infanta doña Urraca, hija del rey Alfonso VI, y Raimundo de Borgoña que ostentaba el título de conde de Galicia. Doña Urraca viuda del conde Raimundo terminó por convertirse en reina sucesora de su padre en 1109. Aún así su hijo Alfonso Raimúndez (nuestro futuro Alfonso VII), tampoco entonces parecía estar destinado a reinar después de su madre, pues ésta se volvió a casar con el rey de Aragón, Alfonso I, a la espera de que la descendencia de ambos reinara en el conjunto de los reinos, como ocurriría varios siglos después. Sin embargo, el matrimonio entre Urraca y Alfonso I fracasó sin descendencia, lo que acabó

finalmente permitiendo que el hijo de Raimundo de Borgoña se convirtiera en el futuro heredero de su madre¹.

Durante su infancia Alfonso Raimúndez vivió bastante alejado de su madre, pues se crio en Galicia bajo la tutela del conde Pedro de Traba, cabeza de la familia más rica y poderosa de la región. Muy poco o nada sabemos de él mientras no fue heredero al trono, lo que nos lleva a 1114, cuando se consumó la ruptura definitiva de su madre y su padrastro. Aún entonces no parece que, teniendo en cuenta los momentos tan agitados por los que pasaba el reinado, la relación de la reina doña Urraca y su hijo fuera muy intensa.

A partir del año 1115, el pequeño infante comienza a aparecer como confirmante de algunos documentos de su madre, como *Adefonsus, eiusdem regina filius, rex*. Al mismo tiempo el futuro Alfonso VII también comienza a ser titular de sus propios documentos: particularmente interesante resulta el que otorgó al Monasterio de Caaveiro de su Galicia natal, en agosto de 1117 (figura 6). Se trata de un pergamino, original y auténtico, conservado en el Archivo de la Real Academia Gallega², que resulta particularmente interesante para nuestro propósito, pues tras la corroboración del futuro monarca aparece, por primera vez, su signo. Es verdad que se trata todavía de una figura muy elemental, de carácter muy genérico: la cruz latina con cuatro puntos en los ángulos.

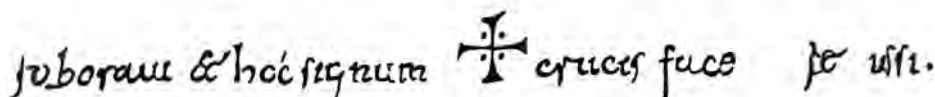


Figura 6

Con el tiempo los notarios de la Cancillería irán elaborando signos propios y personalizados para el monarca, mucho más representativos, cuando su papel como heredero o, sobre todo, como titular de la corona lo hagan necesario. Mientras tanto el protagonismo en el mismo documento que estamos examinando lo tiene el arzobispo de Santiago de Compostela, don Diego Gelmírez, que confirma junto a otros obispos; pero él, sin duda el personaje más poderoso de Galicia en aquellos momentos, lo hace con un signo muy

1 Para todas las referencias al reinado se puede consultar M. RECUERO ASTRAY, *Alfonso VII (1126-1157)*, Editorial la Olmeda, Burgos 2003.

2 *Archivo de la Real Academia Gallega* (sin catálogo). ED. RECUERO ASTRAY, M.; GONZÁLEZ VÁZQUEZ, M.; ROMERO PORTILLA, P. *Documentos medievales del Reino de Galicia: Alfonso VII (1116-1157)*, Xunta de Galicia 1998, doc. 2.

especial: una rueda con doble círculo en el que se inscribe la cruz latina, en cuyo interior aparecen una leyenda y el nombre y cargo del confirmante (figura 7). Este tipo de signo cobrará una enorme importancia durante la segunda mitad del siglo XII, tras la muerte de Alfonso VII; pues será adoptado por sus herederos tanto en Castilla, como en León, dando lugar incluso a un tipo de documento denominado precisamente como “Rodado”.

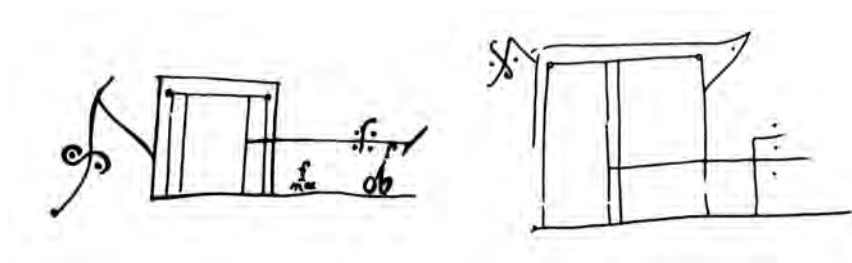


Figura 7

El año 1118 se producen algunos cambios importantes, Alfonso VII va cobrando fuerza como heredero y personalizando sus actuaciones, sean estas junto a su madre o en solitario. De hecho, a principios de ese año, comienza a usar el primer signo real que podemos considerar como oficial para la suscripción de sus documentos, hasta la muerte de su madre y durante los primeros años de reinado. Se trata del que aparece en un documento de su madre doña Urraca a favor del monasterio de San Martín Pinario³ y que consiste en la ya descrita A capital cursiva, con una “s” inscrita sobre su primer trazo y unida a un poliedro (en este caso cuadrado) por su segundo trazo, que bien puede ser un ara o mesa de altar visto desde arriba, con otros espacios acotados dentro y prolongado por dos líneas paralelas (figura 8). Este tipo de signo, con algunas variantes, ya había sido usado los antecesores de Alfonso VII en el trono de León, como su abuelo Alfonso VI (figura 9)⁴. Es importante reseñar que también en este caso nos encontramos ante un documento original, escrito todavía en letra visigótica redonda.

3 *Archivo Histórico Nacional*, Clero San Martín Pinario, carp. 512 n° 7. ED. RECUERO ASTRAY, M.; ROMERO PORTILLA, P. *Documentos medievales del Reino de Galicia: Doña Urraca (1095-1126)*, Xunta de Galicia 2002, doc. 48.

4 Encontramos el signo de este monarca con las características descritas en la confirmación que hizo de un documento otorgado el 21 de agosto del año 1096 por el conde Raimundo de Borgoña y su mujer doña Urraca, la futura reina, a favor de la Catedral de Mondoñedo (*Archivo Catedral de Mondoñedo*, n° 9. Vid. CAL PARDO, E. *Colección Diplomática Medieval do Arquivo da Catedral de Mondoñedo*, Santiago de Compostela 1999, doc. 9).



Figuras 8-9

Aunque, como acabamos de decir, el signo de la figura 8 acabó siendo el prototipo a seguir en la documentación real de Alfonso VII durante bastante tiempo, por lo menos hasta finales de los años treinta. Sin embargo, a mediados del año 1118, todavía encontramos un signo que podríamos calificar de ocasión. Es el que aparece en un documento de su madre doña Urraca a favor de los hermanos Bermudo y Fernando Pérez de Traba⁵. Se trata de un signo con forma de estrella con el nombre del rey inscrito en su interior, en letra visigótica como todo el documento (figura 10). Su tipología es bastante primitiva, típica de la tradición visigótico-mozárabe.

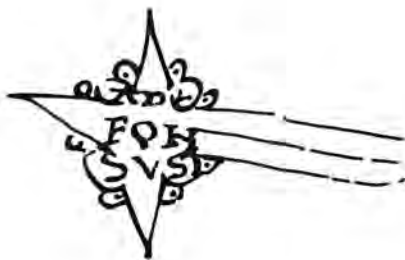


Figura 10

Se da la circunstancia de que este último documento, fue elaborado por uno de los primeros notarios reales de Alfonso VII de nombre Pelagio, que suscribe como “*Pelagius regis*” y no “*regine*”, la verdadera titular. Quizá por eso aparezca el signo real del hijo y no de la madre, aunque esta última confirme en primer lugar. Otro dato curioso de este documento, que explica también el protagonismo de Alfonso Raimúndez, es que los beneficiarios de la donación de la reina, Vermudo y Fernando Pérez de Traba, proporcionaron al infante, en aquella ocasión, un perro de nombre Ulgaro, que valía quinientos

⁵ Archivo Histórico Nacional, Clero Sobrado, carp. 526 n° 4. ED. *Documentos medievales del Reino de Galicia: Doña Urraca*, doc. 45.

sueldos. No en vano Vermudo y Fernando eran hijos del conde de Traba que, como ya hemos dicho, había criado al hijo de la reina.

En el año 1120, en otro documento otorgado por la reina doña Urraca en Santiago de Compostela a favor del monasterio de San Salvador del Pedroso⁶, aparece su hijo como confirmante y volviendo a usar el signo que ya vimos en la figura 10, y que consideramos oficial para estos primeros años (figura 11); con la peculiaridad de que, en este caso, dentro del orden de preferencia que suele ser habitual, el del todavía infante-rey se sitúa justo encima del de su madre. Se trata de una clara anomalía, que la titular del trono confirme y rubrique después de su heredero, sobre todo en un documento de la que ella era titular única. Esto no invalida en principio la autenticidad del documento original, que nos ha llegado bastante deteriorado y está todavía escrito en letra visigótica redonda como los anteriores. Una posible explicación es que, encontrándose la reina en Galicia, en años muy convulsos, donde su hijo gozaba del favor del poderosísimo arzobispo Galmírez, los encargados de la elaboración del documento, el canónigo santiagués, Martín Peláez, futuro notario de Alfonso VII, y el entonces notario público de la misma ciudad, decidieran, sin duda inspirados por el prelado compostelano, dar preeminencia al hijo sobre la madre a la hora de la confirmación.

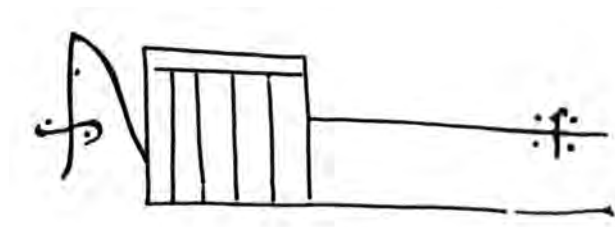


Figura 11

Al contrario de lo que ocurría mientras los monarcas se movían por Galicia, en la corte leonesa la preeminencia de la reina y su soberanía resultaban indiscutibles. Siempre aparece como primera confirmante con su signo precediendo al de su hijo, en los casos en que éste la acompañaba. Así ocurre en un *Privilegio*, confirmado además de por los monarcas, por cinco obispos y varios condes y potestades, que otorgó la reina a favor de la Catedral de León el 28 marzo de 1122 (figura 12)⁷.

6 Archivo Catedral de Mondoñedo, nº 2. ED. *Documentos medievales del Reino de Galicia: Alfonso VII (1116-1157)*, doc. 7.

7 Archivo de la Catedral de León, nº 1008. ED. FERNÁNDEZ CATÓN, J.M. *Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230): tomo V (1108-1187)*, León 1990, doc. 1372.

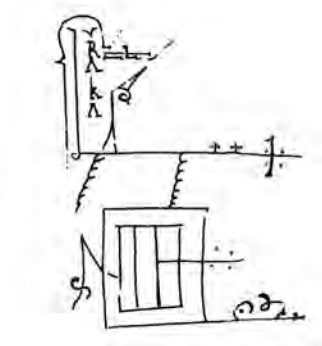


Figura 12

De los años inmediatamente anteriores a la muerte de doña Urraca y a la coronación real de Alfonso VII en León, entre 1122 y 1126, nos han llegado más de medio centenar de documentos de este último. La actuación del heredero se intensifica, mientras que se ralentiza la de la reina. Desde luego el futuro monarca cuenta con sus propios colaboradores, entre ellos algunos amanuenses que llegarán a ser notarios de su Cancillería, como Cipriano Pérez y Pelagio Arias, y que contribuirán a que los documentos del futuro Alfonso VII vayan adquiriendo cada vez más perfección y personalidad. La letra carolina de influencia franca e introducida de forma oficial en la monarquía castellano-leonesa desde tiempos de Alfonso VI, se afianza de forma definitiva. El signo de real, que Alfonso VII había comenzado a utilizar en los años anteriores, también se afianza y perfecciona.

En 1124 Alfonso VII, en compañía de Gelmírez, realizó una donación a favor del abad y de los monjes del monasterio de San Jorge de Codeseda⁸, tanto su signo como el del arzobispo compostelano, la rueda ya descrita, están perfectamente consolidados como fórmula cancelleresca (figura 13). En este caso el notario encargado de elaborar el documento fue *Martinus Pelagii*, canónigo de la Catedral de Santiago y otro de los que acabaran siendo fijos en la Cancillería del monarca durante los años inmediatamente posteriores a su coronación⁹.

8 Archivo Catedral de Santiago carp. 7 n° 3. Vid. *Los Reyes y Santiago. Exposición de documentos reales de la Catedral de Santiago de Compostela*, Xunta de Galicia, 1988, doc. 7 p. 112 (datado erróneamente en 1162).

9 Vid. LUCAS ÁLVAREZ, M. *Las Cancillerías reales*. "El Reino de León en la Alta Edad Media V, León 1993, p. 146.

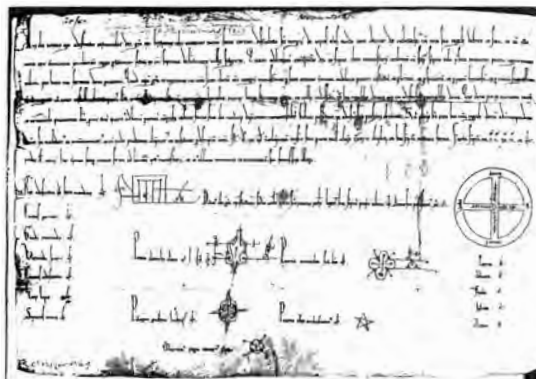


Figura 13

PRIMER DESARROLLO DE LA CANCELLERÍA REAL (1126-1135)

Después de la muerte de su madre, la reina doña Urraca, en marzo del año 1126, Alfonso VII, no sin ciertas dificultades, fue coronado como rey en León. Durante el primer periodo de su reinado exclusivo, hasta su segunda coronación, esta vez con carácter imperial, en 1135, su autoridad se fue afirmando en la mayor parte de los territorios de su monarquía. De su Cancillería emanaron, solo contando los que han llegado hasta nosotros, más de un centenar de documentos, fruto de su gobierno itinerante. Se trata por lo general de los llamados *Privilegios*, una tipología en la que el protocolo y el texto se sitúan en la parte alta del pergamino, perfectamente encuadrados; mientras que el escatocolo y las confirmaciones, dispuestas en columnas, ocupan la parte baja, donde el Signo Real, aparece en el centro, destacando su función simbólica y representativa¹⁰.

Uno de los primeros ejemplos más ilustrativos de esta tipología documental es el documento por el que Alfonso VII favoreció a la Catedral de León en julio de 1126, poco después de su coronación¹¹. Escrito por el notario Cipriano Pérez, del que ya hemos hecho referencia, se trata de un modelo

10 Como dice en su estudio sobre las Cancillerías reales don Manuel Lucas Álvarez “la práctica totalidad de los documentos registrados para este período corresponde a la categoría diplomática que llamaremos privilegio signado (...). De las formas extrínsecas *extra tenorem* destacan las marcas de validación, que son: el signo real adoptado por el monarca desde su coronación y ligeramente diferente del utilizado en el período del correinado, que se sitúa en el centro del escatocolo y va enmarcado entre la suscripción real y su roboración, y los confirmantes distribuidos en columnas, más la línea del notario/canciller, que ocupa el espacio inferior” (*Las Cancillerías reales*. P 149).

11 *Archivo Catedral de León* nº 1015. ED. *Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*, doc. 1383.

que se irá perfeccionando. La letra carolina es menuda y primitiva, poco cancelleresca y la realización algo deficiente. El signo real (figura 14) ocupa ya lugar preeminente, pero sin variaciones en cuanto a la tipología ya descrita, llamada a perdurar hasta poco después de la coronación imperial de 1135, en que habrá un cambio radical.

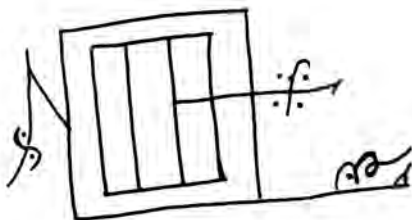


Figura 14

La mejora en la elaboración de los Privilegios Reales de Alfonso VII fue consecuencia de la formación de su propia Cancillería, para la que pudo contar con personal cada vez más competente. Se pasaría de echar mano de algunos amanuenses al nombramiento formal de notarios/cancilleres. Entre los amanuenses o escribanos que trabajaron para el monarca se encuentra Juan Fernández; haciéndolo primero de forma puntual y después a las órdenes del correspondiente notario o canceller. Él fue el que elaboró, suscribiendo como *Iohannes Fernandiz scripsit*, un documento de 1127¹², reproduciendo el modelo de signo ya oficial, pero con la variante de inscribir las letras que componen el nombre del rey en los distintos espacios del interior (figura 15). Aunque Juan Fernández seguirá trabajando como escribano para la Cancillería, como ya hemos dicho, no volveremos a encontrar esta inclusión del nombre del rey en el signo, hasta que se adopten otras tipologías que lo reemplacen.

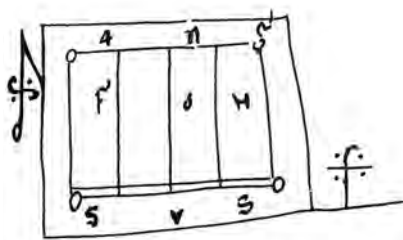
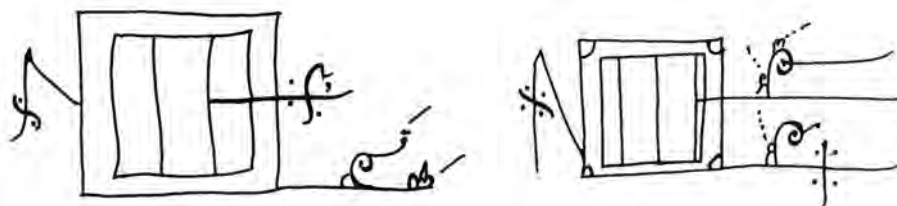


Figura 15

12 Archivo Catedral de León nº 303. ED Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230), doc. 1385.

Algunos documentos otorgados por doña Urraca a la Catedral de León fueron confirmados por Alfonso VII, en los albores de su reinado. Así ocurre con la donación de una villa que la reina hizo en junio de 1116¹³, y que su hijo quiso confirmar reproduciendo el texto original en perfecta letra carolina, de la mano de su notario Cipriano y validado mediante signo que podemos considerar arquetípico (figura 16). Lo mismo ocurre con otro documento de 1122 que fue confirmado en 1128¹⁴; en este caso fue don Bernardo, tesorero de la Catedral de Santiago y notario del emperador, quien rubrica el documento, escrito por su colaborador el escribano Pelayo Gudesindes, utilizando el que sin duda podemos considerar como signo oficial de Alfonso VII (figura 17).



Figuras 16-17

Sin duda este don Bernardo, canónigo y tesorero de la Catedral de Santiago, fue el personaje que, durante el período que ahora nos ocupa, más contribuyó al desarrollo de su Cancillería real. Es verdad que su actuación como notario del rey resulta algo discontinúa, alternándose con la de otros notarios y cancilleres; pero con el tiempo resultó decisiva.

Algunos años después en 1133, el mismo equipo, don Bernardo y Pelayo Gudesindes, con las mismas funciones respectivas, de notario y escribano, se ocuparon de elaborar un documento a favor del monasterio de San Salvador de Cinis en Galicia¹⁵, aunque en este caso no contamos con el pergamino original, escrito en letra carolina, sino con una copia posterior, escrita en letra gótica, por otras manos, en el siglo XIII (figura 18). Sin embargo, el copista trató de reproducir con la mayor exactitud posible el signo real que aparecía en el documento original, prácticamente idéntico al que Pelayo Gudesindes había realizado en 1128.

13 *Archivo Catedral de León* n° 1006. ED. *Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*, doc. 1354.

14 *Archivo Catedral de León* n° 1009. ED. *Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*, doc. 1370.

15 *Archivo Histórico Nacional*, Clero San Salvador de Cinis carp. 494 n° 12. ED. *Documentos medievales del Reino de Galicia: Alfonso VII (1116-1157)*, doc. 50.

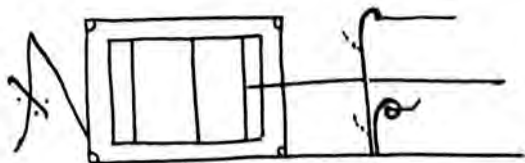


Figura 18

Don Bernardo, durante los años que estuvo activo como notario y cancel·ler de Alfonso VII, tuvo otros colaboradores. Sin embargo, en alguna ocasi3n fue el mismo quien no solo prepar3 y supervis3 el documento, sino que lo escribi3 con su propia mano. Es el caso de una donaci3n real que se conserva en el Archivo de la Catedral de Le3n¹⁶ y en la que se puede observar la calidad de su letra carolina que por entonces, como ya dijimos, sustituía a la antigua letra visig3tico-mozárabe (figura 19). Esta sustituci3n se realizaba gracias a la ense±anza y maestría de clérigos como don Bernardo, salidos a su vez de la escuela compostelana, donde muchos prelad·s franceses acudían en peregrinaci3n.

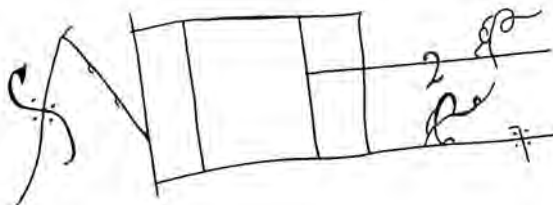


Figura 19

Otro equipo importante de aquellos primeros años del reinado de Alfonso VII es el que formaron el mismo don Bernardo, de nuevo como notario, y Cipriano Pérez, tambi3n can3nigo de Santiago. Este último, que ya se había encargado de elaborar un documento real en 1126, actúa ahora bajo las órdenes de don Bernardo, en el que se emiti3 a favor del monasterio de Ferreira de Pallares el 6 de enero de 1129¹⁷. La perfecci3n y elegancia de la letra carolina de Cipriano Pérez destaca sobre las anteriores. Tambi3n

16 La donaci3n se realiz3 en 6 de septiembre de 1132 (*Archivo Catedral de Le3n* n3 308. ED. *Colecci3n documental del Archivo de la Catedral de Le3n (775-1230)*, doc. 1403).

17 *Archivo Hist3rico Nacional*, Clero Samos carp. 1082 n3 8 ED. ED. *Documentos medievales del Reino de Galicia: Alfonso VII (1116-1157)*, doc. 29.

destacan el *Chrismon* inicial y la disposición general del documento, con el signo habitual perfectamente destacado entre las columnas de confirmantes, como será habitual y característico en los *Privilegios* de la segunda mitad del siglo XII (figura 20).

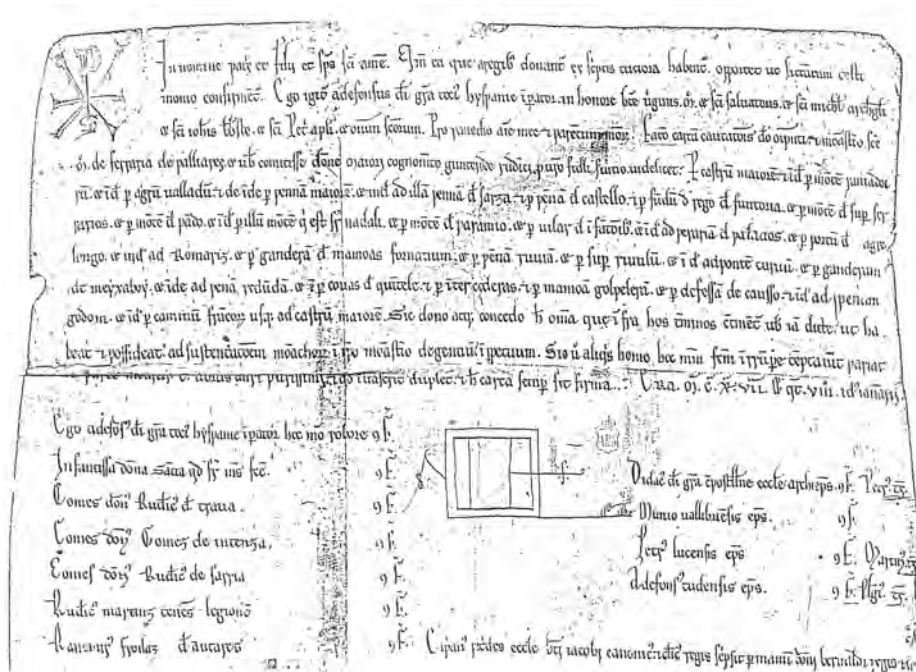


Figura 20

Entre tanto, todavía durante la primera década del reinado, el modelo no se ha consolidado. El signo real que venimos estudiando todavía se mantiene, aunque con ligeras variantes, y casi siempre situado al final del texto y no entre las filas de confirmantes. Todavía no se habían normalizado determinadas pautas documentales en la Cancillería de Alfonso VII, sobre todo por lo que respecta a los llamados *Privilegios*, y sigue pesando mucho las formas de hacer de escribanos y notarios, estuviesen o no bajo la supervisión del Canciller don Bernardo.

Uno de los colaboradores de este último, quizá el más allegado, fue Pe-layo Arias. La calidad y pulcritud de su letra carolina le hizo particularmente valioso entre los colaboradores de la Cancillería, ostentando el título de *notarius regis*¹⁸.

18 Las Cancillerías reales, p. 141.

En la Catedral de Mondoñedo se conserva un pergamino en forma de cuadernillo en el que se copiaron unos documentos de Alfonso VII y su madre: del de doña Urraca apenas se conserva una parte, la correspondiente a corroboración y los confirmantes; el de su hijo, que viene a continuación, reproduce en preciosa letra carolina, una escritura de arbitraje entre el obispo mindoniense y Rodrigo Velaz, un importante magnate gallego. El acuerdo tuvo lugar en julio de 1124¹⁹, aunque el traslado es posterior a 1128, apareciendo Pelagio Arias como notario y don Bernardo como Canciller. El dibujo, más estilizado de lo normal, presenta caracteres muy remarcados (Figura 21).

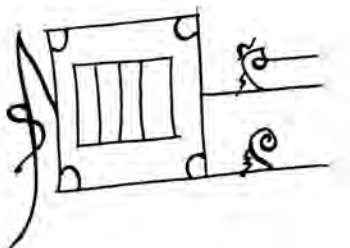


Figura 21

A diferencia del anterior, en el documento otorgado a favor de Gómez Cid y a su mujer Elo en mayo de 1129²⁰, el signo real ofrece la peculiaridad de su tamaño y alargamiento, situado tras la confirmación del monarca, adaptándose sin duda, como suele ser frecuente, al tamaño y la forma del pergamino (figura 22).

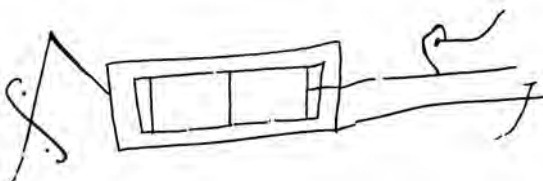


Figura 22

19 *Archivo Catedral de Mondoñedo*. ED. *Documentos medievales del Reino de Galicia: Alfonso VII (1116-1157)*, doc. 11.

20 *Archivo Histórico Nacional*, Clero San Zoilo de Carrión, carp. 1700, nº 18. ED. PÉREZ CELADA, J. *Documentos del monasterio de San Zoilo de Carrión 81047-1300*, Palencia 1986, doc. 20.

Un signo muy similar (figura 23), por su estilización, lo encontramos en otro documento elaborado por Pelayo Arias y don Bernardo a favor de Cristóforo Juanes y de su mujer en noviembre del año 1131²¹. Se trata de una carta de coto escrita en la corte leonesa, donde sin duda notario y canciller residían junto al emperador y los altos cargos de su *Palatium Regis*.

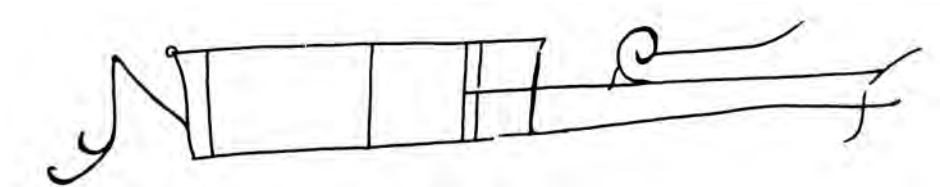
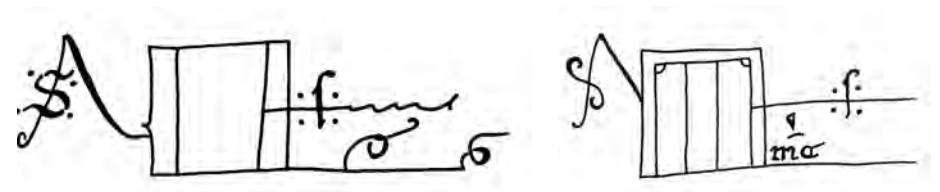


Figura 23

Un claro ejemplo de que tanto el texto como los signos se adaptaban al formato de la pieza de pergamino con que se contaba, lo encontramos en otros dos documento elaborados por Pelayo Arias, a favor del monasterio de Sahagún en abril de 1131 y en marzo de 1132²². En ambos casos el escribano, con una caligrafía perfecta, ajustó el texto del dispositivo en un trozo de pergamino rectangular, bastante alargado (figura 24). En el de 1132 se reservó, por razones de espacio, un pequeño hueco para el signo real y para su propio signo, en la esquina inferior derecha. Al ajustarse de esta manera al espacio disponible, el signo es mucho menos estilizado que en los documentos anteriores (figura 25).



Figuras 24-25

La diversidad de manos en la elaboración de los documentos también influye en las formas que adopta el signo real de estos primeros años de

21 Archivo Catedral de León nº 14. ED. Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230), doc. 1400.

22 Archivo Histórico Nacional, Clero Sahagún, carp. 895 números 15 y 21. ED. FERNÁNDEZ FLÓREZ, J.A. Colección Diplomática del monasterio de Sabagún (857-1300), León 1991 documentos 1246 y 1251.

reinado. Antes de 1135, además de los ya mencionados, otros escribanos y notarios se encargaron de la elaboración de los documentos reales. En marzo de 1128, en el documento con el que Alfonso VII favoreció al conde Suario, uno de sus principales colaboradores en aquellos momentos, aparece el signo real entre dos grandes columnas de confirmantes, aunque todavía a renglón de la confirmación del propio monarca y no en el centro, como hemos dicho que ocurrirá en los *privilegios* posteriores (figura 26). Los responsables de poner por escrito las disposiciones reales fueron en esta ocasión Pelayo Muñiz, como escribano y Pedro Esteban como notario²³. En este caso el signo real apenas muestra variaciones con respecto a los que hemos venido viendo con anterioridad, salvo los tres trazos que dividen el rectángulo, dispuestos de forma proporcional.

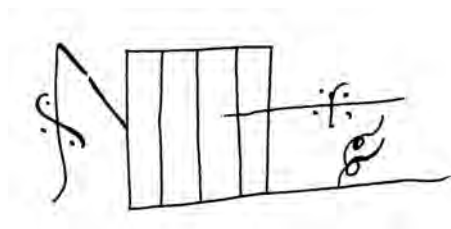


Figura 26

No ocurre lo mismo con el documento elaborado en el mes de noviembre de 1129, entre el mismo Pedro Esteban y el notario Arias a favor del monasterio de San Zoilo de Carrión, en el que el signo real, de singular tamaño e incluido en la esquina inferior derecha, carece del rasgo inicial en forma de A y prolonga el rectángulo con tres trazos hacia la derecha, en vez de dos como era habitual (figura 27).

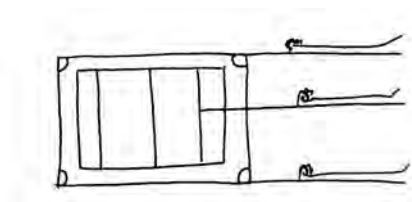


Figura 27

²³ *Archivo Histórico Nacional*, Clero Cornellana, carp. 1591 n° 20. ED. FLORIANO CUMBREÑO, A.C. *Colección de fuentes para la historia de Asturias I. El monasterio de Cornellana*, Oviedo 1949, doc. 6.

Un documento de la infanta doña Sancha a favor del monasterio de Sahagún en 1130²⁴ fue elaborado por colaborador ocasional de la cancellería real, Facundo Pérez. Se trata de un pergamino de considerable tamaño, extenso dispositivo y varias columnas de confirmantes, cuya composición responde a un acto jurídico de cierta relevancia y solemnidad. Sin embargo, el signo real, sin perder la perfección que caracteriza todo el texto, pierde protagonismo al reducirse considerablemente su tamaño, sin duda por razones de espacio, entre el tenor del documento y las columnas de confirmantes (figura 28).

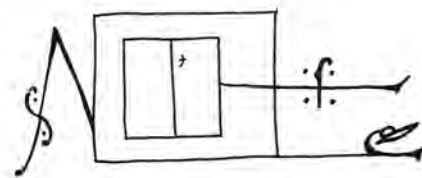


Figura 28

A pesar de este tipo de actuaciones ocasionales de escribanos y notarios en la elaboración de la documentación real, de manera más o menos oficial y hasta el año 1133, siguió siendo don Bernardo, el famoso tesorero de la Catedral de Santiago en la época del arzobispo Gelmírez, quien ostentaba el título de Canciller; bien es verdad que no siempre se aparece con este cargo, sino con el de notario²⁵. Con este título, en septiembre de 1132, aparece encabezando una de las listas de confirmantes, justo debajo del signo real, en un documento otorgado por el rey a favor de la Catedral de Zamora²⁶. No sabemos cual fue su responsabilidad en la elaboración del manuscrito, fuera de aparecer como confirmante, pero resulta muy curioso que, en aquellas fechas, todavía se utilizara la letra visigótica redonda en una donación de esa naturaleza; sobre todo habiendo sido don Bernardo el principal promotor de la letra carolina desde los inicios del reinado. Sin duda el escribano que realmente se encargó de la redacción, habría de ser un clérigo o monje de la misma diócesis zamorana, que como muchos otros todavía mantenía la antigua forma de escribir. Por lo demás el tenor del documento y el signo real responden a las características que venían siendo habituales hasta ese momento (figura 29).

²⁴ *Archivo Histórico Nacional*, Clero Sahagún, carp. 895 n° 9. ED. *Colección Diplomática del monasterio de Sabagún (857-1300)*, doc. 1239.

²⁵ *Las Cancillerías reales*, pp. 139 y ss.

²⁶ *Archivo Catedral de Zamora*, n° 8.

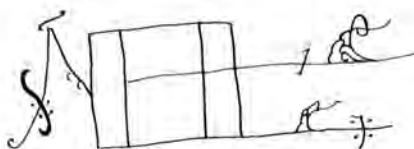


Figura 29

A la espera de una renovación en los cargos de la cancillería real, que se producirá en los años inmediatos a la segunda coronación de Alfonso VII, esta vez como emperador, entre los años 1132 y 1135 encontramos varios notarios y escribanos que siguen las pautas hasta ese momento observadas para la inclusión del signo real en los documentos.

Quien más se ajusta a la tradición imperante es Pedro, cuya actuación se circunscribe al ámbito de la Catedral de León. Nos han llegado tres magníficos instrumentos que se conservan en propia Catedral, escritos en letra carolina, que destacan por su calidad caligráfica y por su pulcritud²⁷. El signo real se sitúa todavía al final de la confirmación del monarca, prolongando el rectángulo centras por tres líneas, en vez de dos, como venía siendo habitual (figuras 30-31) Sobre estas líneas se colocan otros trazos curvos y una cruz con los cuatro puntos en sus vértices. Tanto en los documentos de 1132 como en los de 1135.



Figuras 30-31

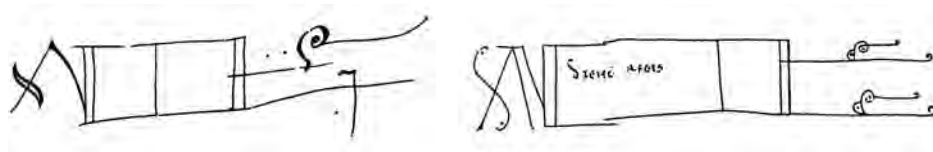
En esos mismos documentos Pedro nos dejó signos propios muy distintos y originales, que demuestran la variedad de símbolos que se utilizan para la confirmación de documentos por una misma persona (figuras 32-33).

²⁷ Archivo de la Catedral de León, docs. 1017y 1019. ED. *Colección documental del Archivo de la Catedral de León (775-1230)*, docts. 1404 y 1412.



Figuras 32-33

Sin que tuviera probablemente nada que ver con el personal habitual de la cancellería real y de forma totalmente ocasional, fue la actuación de Godesteo Romaniz al elaborar, en enero de 1135, un documento de donación de Alfonso VII a favor de los hermanos Moñiz²⁸; la misma rusticidad de su escritura y la simplicidad del signo real, dentro del modelo que venimos considerando oficial, así lo confirman (figura 34). No conocemos otro documento real en que este personaje interviniera como escribano, salvo una clarísima falsificación datada en aquel mismo mes año, del monasterio de Oña²⁹, cuyo tenor y contenidos resultan totalmente anacrónicos; incluido el signo real, que lleva inscrito en el interior del rectángulo *signum regis* (figura 35).



Figuras 34-35

En marzo de 1135 Alfonso VII fue coronado por segunda vez en León, acontecimiento importante desde el punto de vista institucional y político, con consecuencias distintas en cada uno de estos aspectos. El alcance político será muy relativo, al tratarse de un planteamiento relacionado con la tradición imperial leonesa, cuya vigencia acabará desapareciendo en la segunda mitad del siglo XII³⁰. No ocurre lo mismo con el desarrollo institucional de la monarquía, siempre bajo influencia europea y francesa; incluyendo por supuesto todo lo relacionado con la documentación real y la normalización de los signos de validación.

28 *Archivo Histórico Nacional*, Clero Santa María de Trianos, carp. 977 n° 6.

29 *Archivo Histórico Nacional*, Clero Oña, carp. 273 n° 11.

30 Vid. M. RECUERO ASTRAY, *Alfonso VII. El Imperio hispánico en el siglo XII (1126-1157)*, León 1979.

CAMBIOS EN LA CANCELLERÍA REAL TRAS LA CORONACIÓN IMPERIAL DE ALFONSO VII

La llegada a la cancellería del arcediano de la Catedral de Toledo Berengario supuso, como vamos a comprobar, un cambio radical con respecto al tipo de signo real utilizado en los documentos del rey Alfonso VII. A diferencia de lo que ocurría con sus antecesores, procedentes en su mayoría de la sede compostelana³¹ y vinculados con la tradición asturleonese, con Berengario el signo real adopta nuevas formas desvinculadas de lo que venía siendo habitual. Podríamos decir que, en este aspecto, como en tantos otros, la mentalidad castellana se va imponiendo a la leonesa, predominante hasta ese momento.

En un documento a favor de la Catedral de Zamora de marzo de 1135³², pocos días antes de celebrarse la famosa coronación imperial, Berengario y su principal colaborador Guillermo da Ponte incluyen un nuevo tipo de signo, donde ya no aparece los trazos iniciales en forma de A capital cursiva, aunque se mantiene la forma rectangular dividida en secciones y celdas y con la cruz punteada inscrita en el interior de una de ellas. También varían los dos trazos que sobresalen hacia la derecha, así como una abertura en la parte izquierda. En realidad, el aspecto general y los símbolos utilizados continúa siendo todavía muy rudimentario (figura 36).

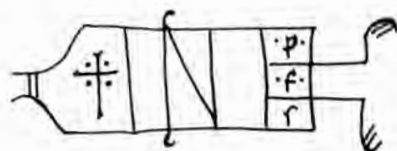


Figura 36

Los cambios introducidos por Berengario en el signo real solo fueron el inicio de otros mucho más importantes; además su labor en la cancellería no duró demasiado tiempo, pues al ser promovido al obispado de Salamanca el mismo año 1135, fue sustituido por el Maestro Hugo. El nuevo Canciller, de origen francés, si que se mantuvo en el cargo durante bastante tiempo, siendo el verdadero artífice de la consolidación de la propia cancellería y la fijación de un nuevo signo real, durante la siguiente década.

31 *Cancillerías reales*, p. 142.

32 *Archivo de la Catedral de Zamora* 8 (C-1) nº 5.

Es verdad que, por lo menos en un primer momento, el Maestro Hugo y su principal colaborador el escribano Giraldo, mantuvieron el símbolo de su antecesor prácticamente sin cambios. Así aparece en la copia de un documento del 5 de diciembre de 1135 a favor del monasterio de Toxosoutos³³, con la novedad importante de su perfección y la inclusión del texto *Signum Imperatoris* en el interior del signo, flanqueando la cruz punteada (figura 37).

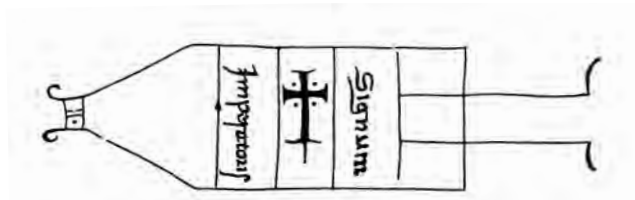


Figura 37

Este modelo perduró durante el año 1136, con la única variante de que el cierre del rectángulo por su parte derecha en forma de cuello de botella es sustituido por un trazo curvo y por cierta estilización, como se puede comprobar en los documentos a favor de Santa María del Puerto³⁴ y de la Catedral de Toledo³⁵ (figuras 38 y 39).

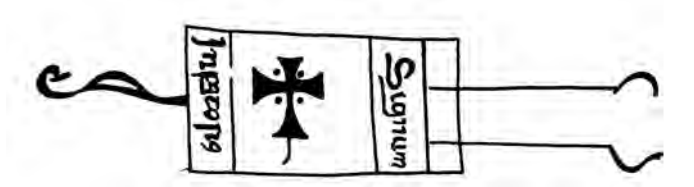


Figura 38

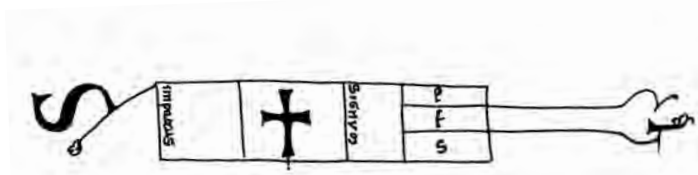


Figura 39

³³ Archivo Histórico Nacional, Clero Toxosoutos, carp. 556 n° 1.

³⁴ Archivo Histórico Nacional, Clero Santa María la Real de Nájera, carp. 1030 n° 13.

³⁵ Archivo Histórico Nacional, Clero Catedral de Toledo, carp. 3017 n° 2.

Sin embargo, los cambios más radicales en el signo real, en un proceso que podemos llamar de “modernización” e introducidos por el mismo Maestro Hugo con sus colaboradores, se producirán a partir del año 1137. Se ensayan nuevas formas como la de un cuadrado con lados angulosos (figura 40)³⁶, un rombo con vértices lobulares (figura 41)³⁷ o un octógono compuesto a base de trazos algo curvados (figura 42)³⁸; siempre con la misma leyenda (*Signum regis*) y la cruz punteada escritas en el centro de la figura.



Figura 40

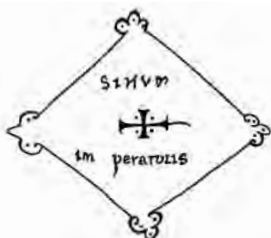


Figura 41

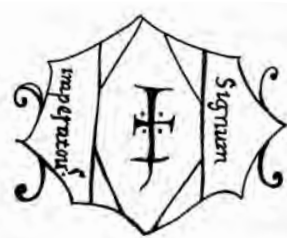


Figura 42

Dentro de esta primera etapa de cambio, que podemos considerar de transición, por lo menos hasta la fijación de un nuevo modelo durante los años inmediatamente posteriores; todavía entre octubre³⁹ y noviembre del año 1137⁴⁰ nos encontramos con algunas variaciones del tipo de signo rectangular con adornos lobulares tipo flamígero en los lados (figura 43) o mucho más elaborados en forma de altar con las patas extendidas vistas desde arriba (figura 44). En los dos casos se incluye la cruz y la leyenda *signum imperatoris*, siendo su autor el escribano Eustaquio *carnotensis*⁴¹ bajo la dirección del maestro Hugo.

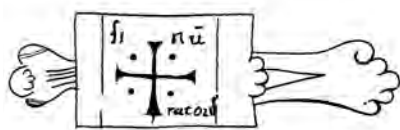


Figura 43

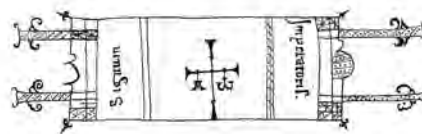


Figura 44

³⁶ Archivo Histórico Nacional, Clero Sahagún, carp. 896bnº 8 ED. . Colección Diplomática del monasterio de Sahagún (857-1300), doc. 1262.

³⁷ Archivo Histórico Nacional, Clero Burgos Santo Domingo de Silos, carp. 375 nº 4.

³⁸ Archivo Histórico Nacional, Clero Oya, carp. 1794 nº 3.

³⁹ Archivo Histórico Nacional, Clero Nájera carp. 1030 nº 16.

⁴⁰ Archivo Histórico Nacional, Clero Oña, carp. 274 nº 3.

⁴¹ Según Lucas Álvarez, probablemente oriundo de la localidad gallega de Carnota (*Cancillerías reales*, p. 195).

El nuevo modelo que se acabará imponiendo a partir de 1138, se caracterizará por la inserción en el centro del poliedro, rectangular o cuadrado, de una figura de cierto carácter antropomórfico, que irá a su vez evolucionando, hasta adquirir un diseño cada vez más sofisticado y complejo. Al principio se trata de un dibujo bastante simple que sigue enmarcando la cruz, como se puede ver en los documentos elaborados por Hugo y Giraldo en diciembre de aquel mismo año 1138 (figuras 45 y 46)⁴².

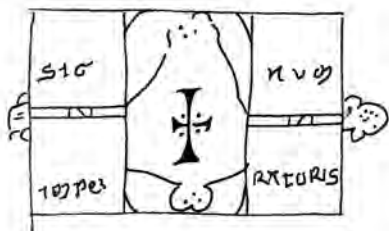


Figura 45

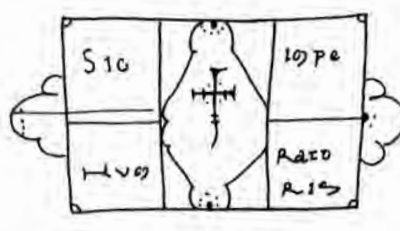


Figura 46

En los documentos elaborados por los mismos Hugo y Giraldo, entre agosto y septiembre de 1139, para favorecer a la Catedral de Zamora⁴³. La figura a que venimos refiriéndonos, tiene más protagonismo, así como los adornos lobulares de los laterales (figuras 47-48).

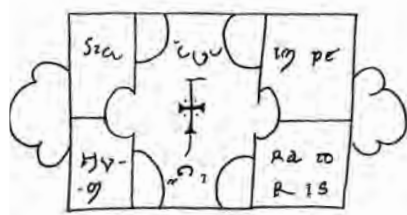


Figura 47

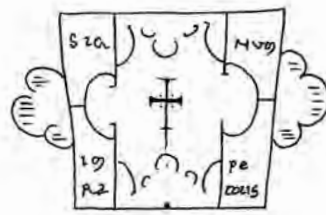


Figura 48

Esta tendencia se pone todavía con mayor intensidad de manifiesto en los documentos del año 1140, elaborados por las mismas manos que los del año anterior⁴⁴, ocupando la figura cada vez más espacio y provocando también un cambio en el encuadramiento, que gana en altura (figuras 49, 50 y

⁴² Archivo Histórico Nacional, Clero Toxosoutos carp. 556 n° 3 y carp. 526 n° 8.

⁴³ Archivo Catedral de Zamora 8 (C-1) n° 6 y 7.

⁴⁴ Archivo Catedral de León n° 1022 y 1023. y Archivo Histórico Nacional, Clero Celanova, carp. 1430 n° 18.

51). Un modelo muy parecido es el que todavía se viene usando a mediados de 1141, en un documento del monasterio de Celanova⁴⁵ (figura 52).

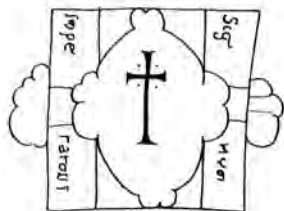


Figura 49

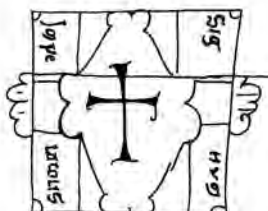


Figura 50

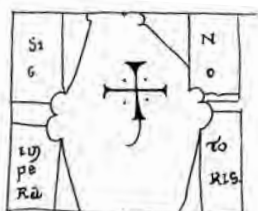


Figura 51

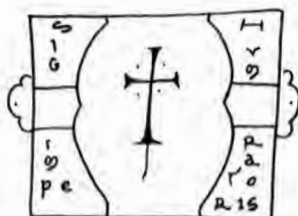


Figura 52

Es cierto que en algunas ocasiones y en algunos lugares muy concretos, sobre todo en tierras leonesas, todavía por aquellos años encontramos documentos validados con los signos anteriores a la llegada del maestro Hugo (figuras 53 y 54). Es el caso de los que se expidieron a favor del monasterio de Sahagún en enero de 1140⁴⁶ y de la Catedral de León en abril de 1141⁴⁷. Su elaboración corrió a cargo de *Martinus* y *Iohannis*, sin que nos conste la supervisión en este caso del canciller real. Se trata, sin duda, como ya ocurrió con el cambio del rito mozárabe al romano y de la letra visigótica a la carolina, a principios de siglo, del mantenimiento de las viejas formas de tradición asturleonese, que tardarían mucho tiempo en desarraigarse.

⁴⁵ *Archivo Histórico Nacional*, Clero Celanova, carp. 1430 n° 19.

⁴⁶ *Archivo Histórico Nacional*, Clero Sahagún, carp. 896 n° 13.

⁴⁷ *Archivo Catedral de León* n° 1021.

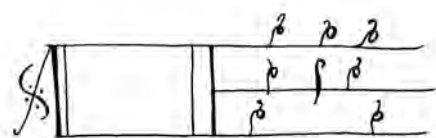


Figura 53

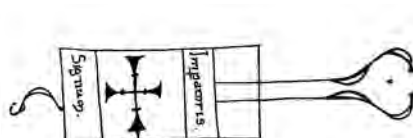


Figura 54

Sin embargo, el proceso de un nuevo diseño de signo real de la mano del maestro Hugo culminó aquel mismo año 1141, cuando la figura que calificamos como antropomórfica va adquiriendo un carácter cada vez más estilizado, con varios cuerpos separados por bucles (figura 55). Así aparece en una donación que hizo el emperador Alfonso VII a favor de la nodriza de su hijo Fernando⁴⁸ y que, en este caso, fue elaborado por el escribano Fernando Pérez; eso sí, siempre, como decimos, bajo las órdenes del del canciller real Hugo, sin duda responsable último de este proceso de transformación del signo real que servirá, con distintas variaciones, para la validación de los documentos hasta el final del reinado.

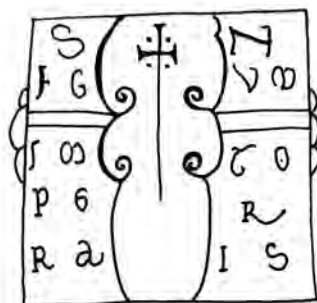


Figura 55

48 Santiago *Archivo Universidad*, Clero, Fondo Blanco Cicerón, doc. 185.

EL CONCEPTO DE *ONTONOMÍA* EN EL PENSAMIENTO DE RAIMON PANIKKAR

JUAN ANTONIO TESTÓN TURIEL

Facultad de Teología del Norte de España (Sede de Burgos)

Grupo de investigación "ATAEMHIS" (USAL)

"Fundación Cátedra de san Isidoro"

testonturiel@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-4492-3144>

EL CONCEPTO DE *ONTONOMÍA* EN EL PENSAMIENTO DE RAIMON PANIKKAR

RESUMEN: Raimon Panikkar con sus estudios en Ciencias, Filosofía y Teología abarcó un amplio campo de reflexión intelectual. En sus primeras investigaciones intenta poner en conexión filosofía y ciencia. Ejemplo de ello es su doctorado en Ciencias, obra en la que expone su concepto de *Ontonomía* que es central en su pensamiento. Esta noción servirá para un reencuentro entre científicos y filósofos, ya que ambos tienen como objetivo perfeccionar al ser humano. Ciencia y Filosofía son dos métodos diferentes que intentan estudiar dos estratos diferentes de una misma realidad, ya que ni una ni otra captan la totalidad de la realidad. La relacionalidad será uno de las grandes cuestiones de su pensamiento y pondrá en conexión todos los elementos del saber, de las culturas y religiones recogiendo de ellas todos los elementos esparcidos de toda la sabiduría humana y es materia que enuncia con la siguiente expresión: *Colligite Fragmenta*. La relacionalidad la expresará con los conceptos centrales de su pensamiento como son: *ontonomía*, relatividad radical, interdependencia, trinidad radical, intuición cosmoteándrica y *advaita*. Nosotros nos centraremos en desarrollar el de *ontonomía* con el que quiere superar el de heteronomía y autonomía. Con el concepto de *Ontonomía* pretende una visión armónica de todas las esferas de la realidad. Panikkar aplica su concepto de *Ontonomía* a otras dimensiones de su pensamiento tanto a la filosofía, a la religión, a la cultura, al lenguaje, a la intuición cosmoteándrica y a la secularidad.

PALABRAS CLAVE: *Panikkar. Ontonomía. Heteronomía. Autonomía. Relacionalidad. Cosmoteándrico.*

O CONCEPTO DE *ONTONOMÍA* NO PENSAMENTO DE RAIMON PANIKKAR

RESUMO: Raimon Panikkar cos seus estudos en Ciencias, Filosofía e Teoloxía abarcou un amplo campo de reflexión intelectual. Nas súas primeiras investigacións tenta poñer en conexión filosofía e ciencia. Exemplo diso é o seu doutoramento en Ciencias, obra na que expoñerá o seu concepto de *Ontonomía* que é central no seu pensamento. Esta noción servirá para un reencontro entre científicos e filósofos, xa que ambos teñen como obxectivo perfeccionar ao ser humano. Ciencia e Filosofía son dous métodos diferentes que tentan estudar dous estratos diferentes dunha mesma realidade, xa que nin unha nin outra captan a totalidade da realidade. A relacionalidade será unha das grandes cuestións do seu pensamento e poñerá en conexión todos os elementos do saber, das culturas e relixións recollendo delas todos os elementos espaxados de toda a sabedoría humana e é materia que enuncia coa seguinte expresión: *Colligite Fragmenta*. Expresará a relacionalidade cos conceptos centrais do seu pensamento, como son: *ontonomía*, relatividade radical, interdependencia, trindade radical, intuición cosmoteándrica e *advaita*. Nós centrarémonos en desenvolver o de *ontonomía* co que quere superar o de heteronomía e autonomía. Co concepto de *Ontonomía* pretende unha visión harmónica de todas as esferas da realidade. Panikkar aplica o seu concepto de *Ontonomía* a outras dimensións do seu pensamento tanto á filosofía, á relixión, á cultura, á linguaxe, á intuición cosmoteándrica e á secularidade.

PALABRAS CLAVE: *Panikkar. Ontonomía. Heteronomía. Autonomía. Relacionalidade. Cosmoteándrico.*

THE CONCEPT OF *ONTONOMY* IN THE THINKING OF RAIMON PANIKKAR

ABSTRACT: Raimon Panikkar with his studies in Sciences, Philosophy and Theology covered a wide field of intellectual reflection. In his first investigations he tries to connect philosophy and science. An example of this is his PhD in Sciences, a work in which he will present his concept of Ontonomy, which is central to his thought. This notion will serve for a reunion between scientists and philosophers, since both aim to perfect the human being. Science and Philosophy are two different methods that try to study two different layers of the same reality, since neither one nor the other captures the totality of reality. Relationality will be one of the great questions of his thought and will connect all the elements of knowledge, cultures and religions, collecting from them all the scattered elements of all human wisdom and it is a matter that he enunciates with the following expression: *Colligite Fragmenta*. The relationality will be expressed with the central concepts of his thought such as: ontonomy, radical relativity, interdependence, radical trinity, cosmotheandric intuition and *advaita*. We will focus on developing the ontonomy with which he wants to overcome the heteronomy and autonomy. With the concept of *Ontonomy*, he seeks a harmonic vision of all spheres of reality. Panikkar applies his concept of *Ontonomy* to other dimensions of his thought, both to philosophy, religion, culture, language, cosmotheandric intuition, and secularity.

KEYWORDS: *Panikkar. Ontonomy. Heteronomy. Autonomy. Relationality. Cosmotheandric.*

INTRODUCCIÓN

Raimon Panikkar es uno de los pensadores más versátiles y multidisciplinares de la filosofía española del siglo XX. Con sus estudios en Ciencias, Filosofía y Teología abarcó un amplio campo de reflexión e investigación, estableciendo puentes entre las diversas ciencias. Son numerosos los investigadores que se han acercado al pensamiento de Raimon Panikkar y han estudiado diversas dimensiones de tal pensamiento, a modo de ejemplo, podemos citar a: R. Cappellini¹, G. Cognetti², F. X. D'Sa³, B. Nitsche⁴, J. Prabhu⁵, R. Vachon⁶, S. Eastham⁷, G. Vacchelli⁸, A. Calabrese⁹, P. Calabró¹⁰, L. Marcato¹¹, J. C. Valverde,

1 Cf. M. R. CAPPELLINI, *Sulle tracce del sogno dell'uomo. A colloquio con Raimon Panikkar tra tradizioni e pensiero contemporaneo*, MIMESIS-CIRPIT, Milán 2010.

2 Cf. G. COGNETTI, *La pace è un'utopia? La prospettiva di Raimon Panikkar*, Mannelli, Rubbentino Soveria 2006.

3 Cf. F. X. D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia 1996.

4 Cf. B. NITSCHKE (Hg.), *Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion. Unter Mitarbeit von Guido Beck*, Frankfurt/Main-Paderborn 2005.

5 Cf. J. PRABHU (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll-New York 1996.

6 Cf. R. VACHON, "R. Panikkar, Philosophe de la paix", en *Philosophia Pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Editorial Símbolo, Madrid 1989, 239-245.

7 Cf. S. EASTHAM, "The Three World of Raimon Panikkar, A Guided Tour", en *Raimon Panikkar. His Legacy and Vision*, Somaiya Publications Pvt Ltd, Mumbai 2008, 89-116.

8 Cf. G. VACCHELLI, *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, Servitium, Milano 2010.

9 Cf. A. CALABRESE, *Il diálogo intrareligioso nella filosofia di Raimon Panikkar*, Quaderni di studi. Istituto Superiore di Scienze Religiose, Lecce 2004. A. Calabrese, "La nozione di fede nella filosofia delle religioni di Raimon Panikkar", *Religioni e società* 64 (2009) 79-90. A. Calabrese, *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale in Raimon Panikkar*, Mimesis, Milán 2012.

10 Cf. P. CALABRÓ, *Le cose si toccano, Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Ed. DIABASIS, Bologna 2011.

11 Cf. L. MARCATO, *Le radici del diálogo. Filosofia e Teologia nel pensiero di Raimon Panikkar*, Mimesis, Milán 2017.

A. Rossi¹², V. Pérez Prieto¹³, M. Bielawski¹⁴, Gundisalva¹⁵, S. Calza¹⁶, J. Choza¹⁷, R. Luise¹⁸, R. Smet¹⁹, L. Villanova²⁰ y J. L. Meza Rueda²¹, J. A. Testón Turiel²². O las numerosas Tesis Doctorales realizadas sobre su pensamiento²³: A. Loss (1971)²⁴, D. Munnford (1975)²⁵, G. P. Violi (1976)²⁶, I. N. Hunter

12 Cf. A. ROSSI, *Pluralismo e armonía. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Cittadella Editrice, Assisi 2011 (=A. Rossi, *Pluralismo e armonía*). A. Rossi, *Raimon Panikkar. Un uomo plurale*, Cooperativa L'Altrapagina, Città di Castello (Perugia) 2020.

13 Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, Herder, Barcelona 2008.

V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Tirant Lo Blanch, Valencia 2008 (=V. Pérez Prieto, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*). V. PÉREZ PRIETO - J. L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Herder, Barcelona 2016 (=V. Pérez Prieto - J. L. Meza Rueda, *Diccionario Panikkariano*).

14 Cf. M. BIELAWSKI, *Panikkar. Una Biografía*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2014.

15 Cf. GUNDISALVA, *El nuevo Siddhartha*, Ediciones Obelisco, Barcelona 1986.

16 Cf. S. CALZA, *La Contemplazione. Via privilegiata al dialogo cristiano-induista. Sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar e B. Griffiths, Poline*, Paoline, Milán 2001.

17 Cf. J. CHOZA, "Raimon Panikkar, in memoriam", *Thémata* 44 (2011) 605-612.

18 Cf. R. LUISE, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*, San Paolo, Milán 2011.

19 Cf. R. SMET, "Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo", *Anthropos* 53-54 (1985) 73-78.

20 Cf. L. VILLANOVA, *Raimon Panikkar: Dal divino al sacro. Passi di un percorso possibile*, Edizioni MIMESIS-CIRPIT, Milán 2015.

21 Cf. J. L. MEZA RUEDA, *La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2009. J. L. MEZA RUEDA, "El ser humano como realidad cosmoteándrica. Una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico", *Cuestiones Teológicas* 36 (2009) 59-80. J. L. MEZA RUEDA, "El silencio de Dios, El silencio del Buddha", en *Budismo y Cristianismo en diálogo*, San Pablo, Bogotá 2018, 43-66. V. PÉREZ PRIETO - J. L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, Herder, Barcelona 2016.

22 Cf. J. A. TESTÓN TURIEL, "La comunicación humana en la Antropología Cosmoteándrica de Raimon Panikkar", en J. M. Chillón - A. Martínez - P. Frontela (eds.), *Hombre y logos. Antropología y comunicación*, Editorial Fragua, Madrid 2019, 51-63. J. A. TESTÓN TURIEL, "El itinerario intelectual de Raimon Panikkar (1919-2010): teología, filosofía y espiritualidad", *Complotellum* 65 (2020) 349-395. J. A. TESTÓN TURIEL, "El Antropoceno en Raimon Panikkar: Ecosofía", *Anthropocénica* 1 (2020) 41-53. J. A. TESTÓN TURIEL, "La experiencia monástica en Raimon Panikkar", en I. Moreta (ed.), *Panikkar boy*, Editorial Fragmenta, Barcelona 2022, 324-336. J. A. TESTÓN TURIEL, *La Experiencia Panikkar*, Editorial Sínderesis, Madrid 2022 (=J.A. Testón Turiel, *La Experiencia Panikkar*).

23 Recogemos el elenco expresado en: V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, 340-341 y completado en: J.A. Testón Turiel, *La Experiencia Panikkar*, 26-28.

24 Cf. A. LOSS, *L'esperienza religiosa in Raimundo Panikkar*, Università di Pavia 1971.

25 Cf. D. MUNNFORDE, *The Theology of R. Panikkar*, Oxford University 1975.

26 Cf. G. P. VIOLI, *Introduzione a Raimundo Panikkar. La filosofia della religione tra apofatismo e dialogo religioso*, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano 1976.

(1977)²⁷, R. Smet (1980)²⁸, Kana Mitra (1980)²⁹, Casey Bailey (1984)³⁰, R. W. Buckalew (1988)³¹, D. Veliath (1988)³², F. Comina (1992)³³, C. Haas (1992)³⁴, G. V. Hall (1993)³⁵, K. Ahlstrand (1993)³⁶, L. A. Savari Raj (1994)³⁷, Cheriyan Menacherry (1995)³⁸, J. D. Escobar Soriano (1996)³⁹, W. Aragão de Moraes (1997)⁴⁰, M. Gogos (1997)⁴¹, L. Anthony Savari Raj (1998)⁴², J. Pigem (1998)⁴³, K. Harms (1999)⁴⁴, C. Mendonça (2000)⁴⁵, A. Canella (2001)⁴⁶, R. E. Von Sinner

27 Cf. I. N. HUNTER, *The Doctrine of the Holy Spirit in the Thought of Raimundo Panikkar in the Context of Contemporary Theology*, Royal Melbourne Institute of Theology, Melbourne 1977.

28 Cf. R. SMET, *Dieu et l'homme. Contribution de Raimundo Panikkar au dialogue entre le christianisme et l'hindouisme*, Université de Louvain-la-Neuve, Belgique 1980.

29 Cf. KANA MITRA, *Catholicism-Hinduism. Vedantic Investigation of Raimundo Panikkar's Attempt at Bridgebuilding*, Temple University, Philadelphia 1980.

30 Cf. CASEY BAILEY (S.J.), *Three Roman Catholic Approaches to the Self in Hindu-Christian Dialogue: Abhisikṭānanda, Panikkar and Griffiths*, The Jesuit School of Theology, Berkeley 1984.

31 Cf. R. W. BUCKALEW, *A Return of the Servant. Kenotic Christ and Religious Pluralism in the Thought of Raimundo Panikkar and Wilfred Cantwell Smith*, Ann Arbor, Michigan University 1988.

32 Cf. D. VELIATH, *Theological Approach and Understanding of Religions: Jean Daniélou and Raimundo Panikkar. A Study in Contrast*, Kristu Jyoti College, Bangalore 1988.

33 Cf. F. COMINA, *Antropologia e Religione in Raimundo Panikkar*, Università di Verona, 1992.

34 Cf. C. HAAS, *Raimundo Panikkar's Beitrag zum interreligiösen Dialog*, Ludwig-Maximilians-Universität, München 1992.

35 Cf. G.V. HALL, *Raimon Panikkar's Hermeneutics of Religious Pluralism*, The Catholic University of America, Washington D.C. 1993.

36 Cf. K. AHLSTRAND, *Fundamental Openness. An Enquiry into Raimundo Panikkar's Theological Vision and Presuppositions*, Upsala (Suecia) 1993.

37 Cf. L. A. SAVARI RAJ, *The Cosmotheandric Vision of Raimon Panikkar*, University of Madras 1994.

38 Cf. CHERIYAN MENACHERY, *Christ, The Mystery in History. A Critical Study on the Christology of Raymond Panikkar*, Universität Frankfurt 1995.

39 Cf. J. D. ESCOBAR SORIANO, *Revelación, cristianismo y religiones en la obra de Raimundo Panikkar*, Universidad Pontificia de Salamanca 1996.

40 Cf. W. ARAGÃO DE MORAES, *A concordia discors. O Esoterico e o Exoterico nas Tradições Religiosas, segundo R. Panikkar a F. Schuon*, Univ. Federal de Juiz de Fora (Brazil) 1997.

41 Cf. M. GOGOS, *Philosophie als Transformation. Studien zum Werk Raimon Panikkar*, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, 1997.

42 Cf. L. ANTHONY SAVARI RAJ, *A New Hermeneutic of Reality. Raimon Panikkar's Cosmotheandric Vision*, Universität Bern, 1998.

43 Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Una filosofia de la interdependència*, Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, 1998.

44 Cf. K. HARMS, *Die Philosophie des interreligiösen bei Raimon Panikkar*, Freiburg, Univ. Mainz 1999.

45 Cf. C. MENDONÇA, *Symbol & Interreligious Dialogue in Raimon Panikkar and Their Relevance for Interreligious Education in India*, Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Pune 2000.

46 Cf. A. CANELLA, *La prospettiva cosmoteandrica della Realtà di R. Panikkar*, Univ. degli Studi di Padova, 2001.

(2001)⁴⁷, D. Vallescar Palanca (2002)⁴⁸, J. R. López de la Osa (2002)⁴⁹, Sizhu (2004)⁵⁰, M. A. Canadell Prat (2006)⁵¹, V. Pérez Prieto (2006)⁵², J. L. Meza Rueda (2009)⁵³, V. Pérez Prieto (2012)⁵⁴, M^a. J. Hernando García (2012)⁵⁵, J. Sepúlveda Pizarro (2015)⁵⁶, J. A. Testón Turiel (2021)⁵⁷.

Todo lo cual nos da una visión de la importancia de Raimon Panikkar dentro del ámbito académico e investigador. Desde el inicio de las publicaciones del propio Panikkar la cuestión de la relacionalidad ha ocupado un lugar singular dentro de su pensamiento, de este modo intenta poner en conexión Filosofía y Ciencia. Para lograr este objetivo, Panikkar utiliza el vocablo: *Ontonomía* que se convierte en uno de los conceptos fundamentales de su pensamiento. Desarrollando el concepto de *Ontonomía* pretende una visión armónica de todas las esferas de la realidad⁵⁸, que supera toda actitud individualista y cualquier visión monolítica del Ser. Al mismo tiempo, quiere aplicar esta visión ontonómica a la relación entre Oriente y Occidente, al nexo entre cristianismo, ciencia y filosofía moderna e, igualmente, a otras múltiples dimensiones de su pensamiento filosófico, teológico y espiritual. El objetivo del presente trabajo de investigación tiene como objetivo adentrarnos en el análisis de este concepto y sus aplicaciones en la filosofía, la cultura, el lenguaje, la religión, en su visión cosmoteándrica y la secularidad.

47 Cf. R. E. VON SINER, *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien. Beobachtungen an Leonardo Boff und Raimon Panikkar als Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik zwischen Kontextualität und Katholizität*, Universität Basel, 2001.

48 Cf. D. VALLESCAR PALANCA, *Hacia una racionalidad intercultural: cultura, multiculturalismo e interculturalidad*, Universidad Complutense de Madrid 2003.

49 Cf. J. R. LÓPEZ DE LA OSA, *Lectura moral de un discurso antropológico. La ética en la obra de Raimundo Panikkar*, Universidad Gregoriana, Roma 2002.

50 Cf. SIZHU, *After the Collapse of Babel: Raimon Panikkar's Response to the Times' Challenge*, Beijing 2004.

51 Cf. M.A. CANADELL PRAT, *La noció de temps en Raimon Panikkar*, Universidad de Barcelona 2006.

52 Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Dios, el ser Humano y el Cosmos. La Divinidad en Raimon Panikkar*, Universidad Pontificia de Salamanca 2006.

53 Cf. J. L. MEZA RUEDA, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá 2009.

54 Cf. V. PÉREZ PRIETO, *A filosofía imperativa, integradora e en dialogo intracultural de Raimon Panikkar*, Universidad de Santiago de Compostela 2012.

55 Cf. M^a. J. HERNANDO GARCÍA, *Diálogo interreligioso con el budismo a través de la obra de Raimon Panikkar, Jesús López Gay y Henri de Lubac*, Universidad Pontificia de Comillas 2012.

56 Cf. J. SEPÚLVEDA PIZARRO, *La relación del ser humano y la naturaleza: Una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmoteándrico de Raimon Panikkar*, Universidad Complutense de Madrid 2015.

57 Cf. J. A. TESTÓN TURIEL, *La relación filosofía y espiritualidad en el pensamiento de Raimon Panikkar*, Universidad de Santiago de Compostela 2021.

58 Cf. A. ROSSI, *Pluralismo e armonía*, 160.

EL CONCEPTO ONTONOMÍA

El concepto de *ontonomía* es un neologismo creado por Raimon Panikkar con el objetivo de explicar una intuición fundamental de su pensamiento, que viene desarrollando desde los inicios de su investigación, y que irá perfeccionando y aplicando en distintos ámbitos del saber, término que se debe de entender en conexión con otros conceptos acuñados y utilizados por el autor a lo largo de toda su obra escrita, unos tomados de otras culturas y religiones y otros diseñados por él mismo, como son los de: *pratīyasamutpāda*, pluralismo, interculturalidad, intuición cosmoteándrica, interdependencia, relatividad radical, trinidad radical y *advaita*⁵⁹.

Será en su Tesis Doctoral en Ciencias del año 1958 el texto en el que desarrolle su concepto de Ontonomía. Este trabajo será publicado años más tarde bajo el siguiente título: *Ontonomía de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía* (1961)⁶⁰. Como ya veremos el vocablo ontonomía lo va a utilizar en toda su obra intelectual y son varios los trabajos en los que cita la palabra ontonomía tanto para definirla como para explicarla a la luz de los conceptos de autonomía y de heteronomía⁶¹. Sin los cuales no es posible una certera comprensión del término ontonomía. Panikkar tiene

59 Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *La Experiencia Panikkar*, 298.

60 Cf. R. PANIKKAR, *Ontonomía de la Ciencia*, Editorial Gredos, Madrid 1961 (=R. Panikkar, *Ontonomía de la Ciencia*).

61 Cf. R. PANIKKAR, “Le concept d’Ontonomie”, en *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, vol. III, E. Neuvelarts, Louvain 1953, 182-188 (=R. Panikkar, “Le concept d’Ontonomie”). R. Panikkar, “La creación en la metafísica india”, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Ediciones Marova, Madrid 1971, 83-90 (=R. Panikkar, “La creación en la metafísica india”). R. Panikkar, *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Ediciones Marova, Madrid 1979, 79-102 (=R. Panikkar, *Culto y secularización*). R. Panikkar, “Culto”, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 501-526. R. Panikkar, “Algunas observaciones sobre sincretismo y eclecticismo en relación con el crecimiento de la consciencia humana”, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 221-222 (=R. Panikkar, “Algunas observaciones sobre sincretismo y eclecticismo en relación con el crecimiento de la consciencia humana”). R. Panikkar, *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 2005, 291-292 (=R. Panikkar, *El Silencio del Buddha*). R. Panikkar, “Il mistero del culto nell’induismo e nell cristianesimo”, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianesimo*, Jaca Book, Milán 2018, 304-312 (=R. Panikkar, “Il mistero del culto nell’induismo e nell cristianesimo”). R. Panikkar, “Introducción”, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 125-128 (=R. Panikkar, “Introducción”). R. Panikkar, “El mito triádico”, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 429 (=R. Panikkar, “El mito triádico”). R. Panikkar, “La invariante teantropocósmica”, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 486 (=R. Panikkar, “La invariante teantropocósmica”). R. Panikkar, “La dimensión divina”, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 614-615 (=R. Panikkar, “La dimensión divina”).

como uno de sus objetivos intelectuales buscar una colaboración armoniosa de todos los ámbitos de la realidad⁶², y lo logra, en gran parte, gracias al concepto de ontonomía.

En el pensamiento de Panikkar la ontonomía sería sensible a las peculiaridades y propiedades de cada ser o clase de seres, sin absolutizar sus propiedades como si fueran las únicas, como si cada esfera de la existencia fuera auto normativa y patrona de su propio destino, que es lo que se ha venido a denominar: autonomía. Tampoco es la regulación de la actividad de un ser particular mediante leyes provenientes de otro más elevado, como si el ser inferior no tuviese sus leyes propias, es lo que se puede definir como heteronomía⁶³. Ante ello, Raimon Panikkar define el concepto de ontonomía de la siguiente manera: “Llamo ontonomía [...] al reconocimiento o al desarrollo de las leyes propias de cada esfera del ser o de la actividad humana, con distinción de las esferas superiores o inferiores, pero sin separación ni interferencias injustificadas”⁶⁴.

Raimon Panikkar desea superar la dicotomía que se da en muchas dimensiones de la realidad, y de un modo especial superar la autonomía y la heteronomía en las relaciones entre la filosofía y las ciencias. Ya que ni toda la realidad nos viene descubierta por la ciencia o por la filosofía, ni el conocimiento filosófico suplanta o es ajeno al conocimiento científico⁶⁵. La ontonomía podemos aplicarla a la relación existente entre las diversas esferas de los seres, y al mismo tiempo, en Panikkar sólo la ontonomía permite un desarrollo verdaderamente intrínseco de la esfera inferior de su ser sin mutilar su propia naturaleza y, a la par, hace posible una colaboración armónica con las esferas superiores⁶⁶.

ONTONOMÍA Y FILOSOFÍA

Como ya hemos observado, Raimon Panikkar propone su concepto de ontonomía que conduzca a la superación de la dicotomía abierta entre los conceptos de heteronomía y de autonomía⁶⁷. Así entendemos por autonomía “al hecho de que una realidad esté regida por una ley propia, distinta de otras

62 Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, Institut d'Estudis Catalans, Barceona 2007, 109 (=J. Pigem, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*).

63 Cf. R. PANIKKAR, *Culto y secularización*, 93.

64 R. PANIKKAR, *Ontonomía de la Ciencia*, 11.

65 Cf. R. PANIKKAR, *Ontonomía de la Ciencia*, 10-11.

66 Cf. R. PANIKKAR, “La creación en la metafísica india”, 89.

67 Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, 108.

leyes, pero no forzosamente incompatible con ellas”⁶⁸, y por heteronomía, en contraposición al de autonomía, entendemos que es la realidad “que recibe de otro la ley que le gobierna, o que es gobernado por fuerzas que escapan a su libre voluntad”⁶⁹. Panikkar concibe que el mundo medieval se caracteriza por la heteronomía en el que la ciencia estaba supeditada a la filosofía, y en cambio el mundo del Renacimiento y de la ilustración está regido por la autonomía, en el que la ciencia se independiza de la filosofía⁷⁰. De este modo, se ha pasado de un periodo de heteronomía a uno de autonomía, Panikkar considera que el pensamiento actual debe superar tal dicotomía mediante el concepto de *Ontonomía*⁷¹.

Raimon Panikkar asume y expresa la necesidad de un reencuentro entre científicos y filósofos, cuya separación ha provocado problemas cosmológicos y metafísicos. Para nuestro autor una civilización puramente científica y técnica comporta graves peligros, y de ahí nace su crítica a la ciencia y a la tecnología, tal y como es concebida hasta el momento. Panikkar aporta como solución la necesidad de una colaboración entre filósofos y científicos, porque ambos tienen como objetivo perfeccionar al ser humano⁷². Ciencia y Filosofía son dos métodos diferentes que intentan estudiar dos estratos diferentes de una misma realidad, ni una ni otra captan la totalidad por sí mismas. Incluso, para nuestro autor, la Teología completaría la visión global de toda la realidad⁷³. Desde este parámetro, Raimon Panikkar busca establecer unas nuevas relaciones entre ciencia y filosofía⁷⁴. Después de pasar las ciencias por un proceso de heteronomía y de autonomía con respecto a la filosofía, se ha de iniciar ahora un nuevo tiempo que es el de la *ontonomía*⁷⁵. Ha de ser una *ontonomía* armónica en la que la ciencia se va integrando en la cultura humana sin totalitarismos⁷⁶.

Esta búsqueda de interconexión no la usa únicamente en la relación entre filosofía y ciencia, sino que la aplica a otras dimensiones del saber y de la experiencia espiritual, poniendo todo en conexión y relación. Por lo que podemos afirmar que gran parte de la filosofía de Raimon Panikkar es una filosofía de la relación. Hay una expresión del autor que expresa esta visión:

68 J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, I, Alianza Editorial, Madrid 1982, 255.

69 P. FOULQUIE, *Diccionario del lenguaje filosófico*, Editorial Labor, Barcelona 1967, 467.

70 Cf. R. PANIKKAR, *Ontonomía de la Ciencia*, 50-53

71 Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, 109.

72 Cf. R. PANIKKAR, *Ontonomía de la Ciencia*, 17-31.

73 Cf. V. PÉREZ PRIETO, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, 99-102.

74 Cf. R. PANIKKAR, *Ontonomía de la Ciencia*, 86-128.

75 Cf. R. PANIKKAR, “Le concept d’ Ontonomie”, 182-185.

76 Cf. R. PANIKKAR, *Ontonomía de la Ciencia*, 11.

*Colligite Fragmenta*⁷⁷, que viene a significar: recoger todos los fragmentos del saber esparcidos en todas las civilizaciones y culturas. Y ello solo es posible iluminado y acompañado por los textos del *Bhagavad-gîtâ* en cuyo capítulo once describe la unidad interna de toda la realidad⁷⁸, y también iluminado por el misterio de la transfiguración relatado en los Evangelios⁷⁹, Panikkar dice: “Nada se olvida, nada se deja de lado. Todo está integrado, asumido, transfigurado”⁸⁰, e incluso en un tono un poco más apocalíptico afirma: “la humanidad no parará hasta el colapso si no recogemos todos los fragmentos dispersos de las culturas y de las religiones”⁸¹. De ahí la gran importancia que concede a la búsqueda de este saber común y esparcido en toda la humanidad, y ello en gran parte se logra construyendo caminos de relacionalidad. Por ello, como ya dijimos, la relacionalidad será uno de los elementos fundamentales del pensamiento de Raimon Panikkar, y expresado de diferentes modos en su obra escrita con vocablos como: ontonomía, relatividad radical, interdependencia, trinidad radical, intuición cosmoteándrica y *advaita*⁸². Desarrollando estos conceptos expresa la relacionalidad y la interconexión de todo el universo, de todas las culturas, de todas las religiones, de todos los seres. Será el modo en el que Panikkar explicará toda la realidad, por ello, su visión ontonómica de esta realidad ocupará un lugar fundamental en el arquitepe de su pensamiento filosófico, teológico y científico.

ONTONOMÍA Y CULTURA

Raimon panikkar aplica su concepto de ontonomía a la visión que él tiene sobre la cultura, de este modo menciona tres periodos culturales. El primer periodo histórico-cultural denominado teologismo⁸³, tuvo lugar durante el tiempo patrístico y gran parte de la Edad Media, cuya actitud fundamental era *teonómica*, en ellos los seres contingentes encuentran la razón de su existencia fuera de ellos, es decir, en el Otro, con mayúscula. Es la denominada heteronomía o actitud *heteronómica*. De ahí reciben todo, su existencia y su

77 Cf. R. PANIKKAR, “Colligite Fragmenta. Por una integración de la realidad”, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona 2016, 241-363 (=R. Panikkar, “Colligite Fragmenta. Por una integración de la realidad”).

78 Cf. C. MARTÍN (ed.), *Bhagavad Gîtâ. Con los comentarios advaita de Sankara*, Editorial Trotta, Madrid 2000, XI, 1-31.

79 Cf. Mt, 17, 1-9.

80 Cf. R. PANIKKAR, “Colligite Fragmenta. Por una integración de la realidad”, 241.

81 Cf. R. PANIKKAR, “La armonía invisible: ¿Una teoría universal de la religión o una confianza cósmica en la realidad?”, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 306-307.

82 Cf. J. PIGEM, *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, 97-137.

83 Cf. R. PANIKKAR, “Le concept d' Ontonomie”, 182.

esencia. La línea maestra de esta actitud pasa por la contingencia de la criatura y la trascendencia de la divinidad. Dios es bueno y su reinado no es una tiranía, es un reinado de amor pero un reinado desde fuera⁸⁴.

El segundo periodo histórico sería el humanismo⁸⁵, en él predominaría la autonomía, y abarca desde la Edad Moderna hasta nuestros días, la cual rechaza toda imposición que venga del exterior, hace hincapié en la libertad del espíritu humano, en la individualidad de los seres y en la dignidad de la persona humana. Un ejemplo de la misma sería la moral kantiana. La autonomía necesita, por tanto, basarse en algo que no sea un Dios exterior. Este fundamento lo encuentra en la razón, ella será el criterio de verdad e incluso de bondad⁸⁶. Pero la autonomía no puede admitir la indigencia de los seres y por eso los diviniza en su principio. Y al construir una autonomía positiva lleva hacia el ateísmo como muestran las experiencias del idealismo.

El tercer periodo cultural será el *ontonómico* y Panikkar lo denominará: *teandrismo*⁸⁷. Nuestro autor propone una nueva relación de los seres para con Dios, en la que los seres no tienen su ser fuera de sí mismos ni tampoco en sí mismos, ni autonomía ni heteronomía, Dios no está ni en cima ni dentro de los seres, ni mezclado con ellos, sino que ellos son y su ser es un estar siendo un ser, por y con el Ser⁸⁸. La ontonomía busca el carácter particular de los seres y descubre las leyes profundas que derivan del ser. Por tanto la ontonomía no ejerce violencia sobre los seres⁸⁹.

ONTONOMÍA Y LENGUAJE

Raimon Panikkar también aplica el concepto de *ontonomía* al proceso evolutivo que sufren las palabras y el significado de las mismas. Panikkar dice que la relación que existe entre el hombre y la palabra no es una relación *heterónoma*, como si las palabras fueran meros instrumentos que los hombres usan para designar objetos, tampoco es autónoma, como si éstas pudiesen ser independientes del hombre y del uso que de ellas se hace. Para Panikkar la relación entre palabra y hombre es una relación *ontonómica sui generis* que emana de la propia naturaleza de ambos y que los une⁹⁰.

84 Cf. R. PANIKKAR, "La creación en la metafísica india", 84-85.

85 Cf. R. PANIKKAR, "Le concept d' Ontonomie", 182.

86 Cf. R. PANIKKAR, "La creación en la metafísica india", 85-86.

87 Cf. R. PANIKKAR, "Le concept d' Ontonomie", 182.

88 Cf. R. PANIKKAR, "La creación en la metafísica india", 87.

89 Cf. Ibid, 88.

90 Cf. R. PANIKKAR, "Algunas observaciones sobre sincretismo y eclecticismo en relación con el crecimiento de la consciencia humana", 221.

ONTONOMÍA Y RELIGIÓN

Otro ámbito en el que usa el concepto de *ontonomía* es en la relación de los seres con Dios. Para Raimon Panikkar la *ontonomía* expresa el carácter particular de los seres y lo aplica a la relación que existe entre Dios y los seres, ya que ésta no es ni heterónoma, ni autónoma. Es una relación óptica que busca la *ontonomía*, que no es ni un lazo intrínseco ni una relación extrínseca. Las criaturas existen en la medida que son conocidas y amadas por Dios, son el término amoroso de la mirada de la Divinidad. Es decir, las criaturas dependen para su existencia del amor que Dios les tiene⁹¹. La *ontonomía* expresa este carácter peculiar de los seres y las leyes que se derivan del ser, no ejerce violencia sobre los seres imponiéndoles una ley extrínseca o heterogénea, y tampoco ignora la naturaleza concatenada de los seres, su unidad y su relación constitutiva con el Ser⁹². La *ontonomía* descubre las leyes misteriosas e intrínsecas que permiten el desarrollo armónico de un ser, según su íntima constitución y sin hacer violencia a los otros seres. Sólo descubriendo el orden *ontonómico* podemos vislumbrar la verdadera estructura del mundo. Por eso la *ontonomía* es la expresión del modo concreto en que todo ser está en condiciones de convertirse en acto, es decir de volver al seno de la divinidad de donde salió, así expresa el cómo se efectúa el retorno del cosmos a Dios⁹³.

Raimon Panikkar también aplica su visión *ontonómica* de la realidad a la imagen de Dios expresada en el budismo. En ella el Buda propone la *vía media* que Panikkar denomina *ontonómica* para, de este modo, liberar al hombre, tanto de la hipótesis de un Dios exterior, heteronomía divina, que hace caer al hombre en un falso temor de Dios, como de la absolutización de lo humano, autonomía del ser humano, que le convierte en esclavo de sí mismo y en víctima del alto concepto que se ha formado de sí mismo. La *vía media* expresada por Buda no admite relativización de lo absoluto, ni absolutización de lo relativo, de ahí la libertad de su mensaje⁹⁴. Esta visión *ontonómica* no la aplica únicamente a su visión del budismo, sino que también la intuye en la relación que propone entre el hinduismo y el cristianismo, en concreto en su visión sobre el culto en ambas expresiones religiosas, ahí vuelve a explicitar la *ontonomía* frente a la heteronomía y la autonomía⁹⁵.

Raimon Panikkar también aplica su visión *ontonómica* a la relación entre filosofía y religión⁹⁶. Y nuevamente presenta su triple visión. Desde la hete-

91 Cf. R. PANIKKAR, "La creación en la metafísica india", 87-88.

92 Cf. R. PANIKKAR, "Le concept d' Ontonomie", 186.

93 Cf. R. PANIKKAR, "La creación en la metafísica india", 87-89.

94 Cf. R. PANIKKAR, *El Silencio del Buddha*, 291-292.

95 Cf. R. PANIKKAR, "Il mistero del culto nell'induismo e nell cristianesimo", 304-312.

96 Cf. R. PANIKKAR, "Atene e Gerusalemme? Filosofia o Religione?", en *Opera Omnia, Volume X-2. Filosofia e teologia*, Jaca Book, Milán 2020, 403-418.

ronomía en la que domina una sobre la otra, ya que muchas veces la relación filosofía y religión ha estado regida por relaciones de dominio, en las que la filosofía era la sierva de la religión, lo que conlleva la destrucción de la primera y su degradación a pura ideología, y al contrario someter la religión a la filosofía significa la muerte de la verdadera religión. En cambio otra posible actitud es la autonomía, en la que se muestra la total independencia de ambas dimensiones, filosofía y religión, sin ningún tipo de relación. Ello conlleva, en la visión panikkariana, la muerte de ambas. La religión sin filosofía es puro fanatismo y la filosofía sin religión es análisis de un hombre viejo y no de un hombre vivo. Panikkar considera que el territorio de la religión y de la filosofía es el mismo, no basta con la simple paz. Por último, Panikkar propone que la verdadera y más certera relación entre ambas debe ser desde la *ontonomía*, en ella la relación no es ni de dominio ni de independencia rebelde⁹⁷. En su sistema de pensamiento las dos disciplinas están interconectadas, están íntimamente relacionadas en una relación constitutiva en sus mismas naturalezas e incluso, nos dirá Panikkar: “La filosofía no es un sustitutivo de la religión ni la religión una excusa para no tener una filosofía. La filosofía misma es un problema religioso y la religión es también una investigación filosófica”⁹⁸.

ONTONOMIA Y VISIÓN COSMOTÉANDRICA

En el análisis del sistema intelectual de Raimon Panikkar encontramos que la ontonomía está en íntima relación con su experiencia cosmoteándrica, así la actitud *ontonómica* de Panikkar es la expresión de su visión cosmoteándrica⁹⁹. Para él las tres dimensiones de la realidad: Dios, Mundo y Hombre están conectadas, se encuentran inter-relacionadas mediante una conexión *ontonómica* constitutiva del propio orden de lo real¹⁰⁰. Raimon Panikkar quiere superar el monismo y el dualismo, y lo realiza hablando de las tres dimensiones de la realidad¹⁰¹, basa su concepción en que el universo conforma un todo, en el que existe una relación interna y constitutiva entre todas y cada una de las cosas de la realidad, en la que nada está desconectado, en la que el desarrollo y el progreso de un ser no se realiza a expensas de otro¹⁰². *On-*

97 Cf. R. PANIKKAR, “La Filosofía de la Religión en el encuentro contemporáneo de las culturas”, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 464 (=R. Panikkar, “La Filosofía de la Religión en el encuentro contemporáneo de las culturas”).

98 R. PANIKKAR, “La Filosofía de la Religión en el encuentro contemporáneo de las culturas”, 464-465.

99 Cf. A. ROSSI, *Pluralismo e armonía*, 162.

100 Cf. R. PANIKKAR, “La invariante teantropocósmica”, 486.

101 Cf. R. PANIKKAR, “Colligite Fragmenta. Por una integración de la realidad”, 329.

102 Cf. R. PANIKKAR, *Culto y secularización*, 93-94.

tonomía sería otra manera de decir interdependencia¹⁰³, cuyo desarrollo se comienza a atisbar en los albores de su pensamiento, así lo vemos en su Tesis Doctoral en Filosofía:

“De ahí también la íntima concatenación de los seres entre sí, pues unos ayudan a los otros en la consecución de su fin y son medios para su perfección. Esto permite hablar de la ayuda de las naturalezas superiores a las inferiores y de la colaboración de éstas con aquéllas para realizar los respectivos fines. El mundo es un cosmos, es decir, un orden de colaboración universal”¹⁰⁴.

Como estamos viendo Panikkar aplica su concepción *ontonomica* a la realidad del Ser. Para el autor la realidad tiene un orden inter-in-dependiente, y ello es la esfera de la *ontonomía*. Panikkar concibe el Ser como una realidad rítmica y cada entidad que compone el Todo gozará de una libertad según su propia naturaleza pero en relación al Todo, lo que implica un orden *ontónomo* en el que cada ente descubre su propio *nomos* en el Todo¹⁰⁵. De este modo, pone en conexión *ontonomía* con interdependencia y concibe la realidad como algo entrelazado e inter-relacionado. Panikkar aplica tal propuesta al diálogo entre las religiones, y al pluralismo religioso que son consecuencia de la interdependencia y de la *ontonomía*¹⁰⁶. Así, la interconexión de todo con todo no está gobernada ni por la heteronomía ni por la autonomía¹⁰⁷. También aplica el orden *ontonómico* a la inter-in-dependencia de los grados de conocimiento, la cual coopera al conocimiento del todo¹⁰⁸.

ONTONOMÍA Y SECULARIDAD

La concepción *ontonomica* de la realidad no admite ningún dualismo o dicotomía metafísica. Así lo sagrado no se define en detrimento o menoscabo de lo profano, y la dimensión cultural del hombre no se realiza en detrimento de otras dimensiones de la vida humana, política, trabajo, cultura, etc¹⁰⁹.

103 Cf. V. PÉREZ PRIETO - J.L. MEZA RUEDA, *Diccionario Panikkariano*, 212.

104 R. PANIKKAR, *El concepto de Naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, 245-246.

105 Cf. R. PANIKKAR, “Introducción”, 125-126.

106 Cf. R. PANIKKAR, “El diálogo humano en la inter-independencia religiosa”, en *Obras Completas*, VI. *Culturas y religiones en diálogo*, 2. *Diálogo intercultural e interreligioso*, Herder, Barcelona 2017, 248.

107 Cf. R. PANIKKAR, *Introducción*, en *Obras Completas*, X. *Filosofía y teología*, 1. *El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 128.

108 Cf. R. PANIKKAR, “El mito triádico”, 429.

109 Cf. R. PANIKKAR, *Culto y secularización*, 94.

Raimon Panikkar también aplica su visión ontonómica a la cuestión de la espiritualidad y de la mística¹¹⁰. De este modo, para él la realidad posee una dimensión oculta e invisible que puede ser sacada a la superficie de lo real, y solamente cuando se tiene en cuenta esta dimensión de la realidad se puede experimentar una vida auténticamente humana¹¹¹. En este contexto Panikkar aplica la dimensión *ontonómica* a la relación entre culto y secularización, ya que él concibe que el culto es uno de los elementos de la vida secular, y afirma que el culto que importa es el del mundo secular, y lo consigue aplicando su concepto de ontonomía. Es una posición intelectual en la que afirma que no hay nada más sagrado que la realidad secular y enuncia que la sacralidad no es un valor en sí mismo sino una de las dimensiones de la única realidad cosmoteándrica. La actitud *ontonómica* no consideraría el proceso de secularización como algo malo, ya que lo sagrado y lo profano son dos aspectos de una sola y misma realidad¹¹². Esto permite incluso que la intuición ontónica sea aplicada a la relación entre política y religión, que ha de ser una relación *ontonómica* para que cada una de las dos realidades mantenga su plena libertad de acción¹¹³.

CONCLUSIONES

El concepto de *Ontonomía* es uno de los neologismos más complejos e interesantes del pensamiento de Raimon Panikkar, y se nos muestra introducido en su arcaítrabe intelectual desde el comienzo de sus escritos. Es uno de los aspectos más importantes de su pensamiento y sin el cual es imposible lograr entender el desarrollo intelectual de Raimon Panikkar.

Por otra parte, el concepto de *Ontonomía* es aplicado a toda la realidad, ya que explica el cómo están interconectados todos los seres, y por ello el vocablo esclarece la dimensión metafísica del pensamiento de Panikkar: Dios, Hombre y Cosmos están interrelacionados ontónomicamente, y en ningún momento ello menoscaba su integridad ni su ser, son realidades interdependientes y no mantienen ni una relación autónoma ni heterónoma. La importancia de esta visión radica en que es aplicable a las relaciones entre las diferentes esferas del conocimiento, entre filosofía, religión y ciencia, y entre todas las dimensiones del quehacer humano, política, economía, religión, etc...

De tal modo, la noción de *Ontonomía* tiene una relación profunda con otros conceptos del pensamiento panikkariano como es el de interdependencia.

110 Cf. J.A. TESTÓN TURIEL, *La Experiencia Panikkar*, 298.

111 Cf. *Ibid*, 98.

112 Cf. R. PANIKKAR, *Culto y secularización*, 103-104.

113 Cf. R. PANIKKAR, "La dimensión divina", 614-615.

El concepto será clave en su visión religiosa y se podrá aplicar al culto y a la mística. Para él todas las relaciones a nivel religioso son relaciones ontonómicas, y solamente desde esta visión se podrá lograr una relación adecuada del hecho religioso con el resto de las dimensiones humanas. Lo mismo sucede al aplicar el concepto de ontonomía al lenguaje, a la cuestión de lo sagrado y de lo profano y de un modo especial a su intuición cosmoteándrica. El término ontonomía se encuentra en perfecta conexión con el resto de las grandes intuiciones intelectuales de Raimon Panikkar y que conforman el arquitrabe de su pensamiento como son los conceptos de: *pratiṣāmutpāda*, pluralismo, interculturalidad, intuición cosmoteándrica, interdependencia, relatividad radical, trinidad radical y *advaita*. Vocablos acuñados y utilizados a lo largo de toda su obra escrita, unos tomados de otras culturas y religiones y otros diseñados por él mismo. El de “Ontonomía” es uno de los que ocupa un lugar central.

BIBLIOGRAFÍA

- BIELAWSKI, M., *Panikkar. Una Biografía*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2014.
- CALABRESE, A., *Il diálogo intrareligioso nella filosofia di Raimon Panikkar*, Quaderni di studi. Istituto Superiore di Scienze Religiose, Lecce 2004.
- CALABRESE, A., “La nozione di fede nella filosofia delle religioni di Raimon Panikkar”, *Religioni e società* 64 (2009) 79-90.
- CALABRESE, A., *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale in Raimon Panikkar*, Mimesis, Milán 2012.
- CALABRÓ, P., *Le cose si toccano, Raimon Panikkar e le scienze moderne*, Ed. DIABASIS, Bologna 2011.
- CALZA, S., *La Contemplazione. Via privilegiata al dialogo cristiano-induista. Sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar e B. Griffiths, Poline, Paoline, Milán 2001.*
- CHOZA, J., “RAIMON PANIKKAR, IN MEMORIAM”, *Thémata* 44 (2011) 605-612.
- CAPPELLINI, M. R., *Sulle tracce del sogno dell'uomo. A colloquio con Raimon Panikkar tra tradizioni e pensiero contemporaneo*, MIMESIS-CIRPIT, Milán 2010.
- COGNETTI, G., *La pace è un'utopia? La prospettiva di Raimon Panikkar*, Mannelli, Rubbentino Soveria 2006.
- EASTHAM, S., “The Three World of Raimon Panikkar, A Guided Tour”, en *Raimon Panikkar. His Legacy and Vision*, Somaiya Publications Pvt Ltd, Mumbai 2008, 89-116.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, I, Alianza Editorial, Madrid 1982.
- FOULQUIE, P., *Diccionario del lenguaje filosófico*, Editorial Labor, Barcelona 1967.
- GUNDISALVA, *El nuevo Siddhartha*, Ediciones Obelisco, Barcelona 1986.
- MARCATO, L., *Le radici del diálogo. Filosofia e Teologia nel pensiero di Raimon Panikkar*, Mimesis, Milán 2017.

- MARTÍN, C., (ed.), *Bhagavad Gîtâ. Con los comentarios advaita de Sankara*, Editorial Trotta, Madrid 2000.
- MEZA RUEDA, J. L., *La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2009.
- MEZA RUEDA, J. L., “El ser humano como realidad cosmoteándrica. Una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico”, *Cuestiones Teológicas* 36 (2009) 59-80.
- MEZA RUEDA, J. L., “El silencio de Dios, El silencio del Buddha”, en *Budismo y Cristianismo en diálogo*, San Pablo, Bogotá 2018, 43-66.
- PANIKKAR, P., “Le concept d’ Ontonomie”, en *Actes du XIe Congrès International de Philosophie*, vol. III, E. Neuvelarts, Louvain 1953, 182-188.
- PANIKKAR, P., *Ontonomía de la Ciencia*, Editorial Gredos, Madrid 1961.
- PANIKKAR, P., “La creación en la metafísica india”, en *Misterio y Revelación. Hinduismo y Cristianismo: Encuentro de dos culturas*, Ediciones Marova, Madrid 1971, 83-90.
- PANIKKAR, P., *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Ediciones Marova, Madrid 1979, 79-102.
- PANIKKAR, P., *El Silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid 2005, 291-292.
- PANIKKAR, P., “La Filosofía de la Religión en el encuentro contemporáneo de las culturas”, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 447-476.
- PANIKKAR, P., “La armonía invisible: ¿Una teoría universal de la religión o una confianza cósmica en la realidad?”, en *Obras Completas, II. Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015, 265-323.
- PANIKKAR, P., “Algunas observaciones sobre sincretismo y eclecticismo en relación con el crecimiento de la consciencia humana”, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 1 Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2016, 221-222.
- PANIKKAR, P., “Colligite Fragmenta. Por una integración de la realidad”, en *Obras Completas, VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*, Herder, Barcelona 2016, 241-363.
- PANIKKAR, P., “El diálogo humano en la inter-independencia religiosa”, en *Obras Completas, VI. Culturas y religiones en diálogo, 2. Diálogo intercultural e interreligioso*, Herder, Barcelona 2017, 245-251.
- PANIKKAR, P., “Il mistero del culto nell’induismo e nell cristianesimo”, en *Opera Omnia, Volume VII. Induismo e cristianismo*, Jaca Book, Milán 2018, 304-312.
- PANIKKAR, P., “Culto”, en *Obras Completas, IX. Misterio y hermenéutica, 1. Mito, símbolo y culto*, Herder, Barcelona 2018, 501-526.
- PANIKKAR, P., “Introducción”, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 43-132.
- PANIKKAR, P., “El mito triádico”, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 429.
- PANIKKAR, P., “La invariante teantropocósmica”, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 486.
- PANIKKAR, P., “La dimensión divina”, en *Obras Completas, X. Filosofía y teología, 1. El ritmo del Ser. Las Gifford Lectures*, Herder, Barcelona 2019, 614-615.

- PANIKKAR, P., "Atene e Gerusalemme? Filosofia o Religione?", en *Opera Omnia, Volume X-2. Filosofia e teología*, Jaca Book, Milán 2020, 403-418.
- PRABHU, J., (ed.), *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, Orbis Books, Maryknoll-New York 1996.
- PÉREZ PRIETO, V., *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*, Herder, Barcelona 2008.
- PÉREZ PRIETO, V., *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar*, Tirant Lo Blanch, Valencia 2008.
- PÉREZ PRIETO, V. - Meza Rueda, J.L., *Diccionario Panikkariano*, Herder, Barcelona 2016.
- PIGEM, J., *El pensament de Raimon Panikkar. Interdependència, pluralisme, interculturalitat*, Institut d'Estudis Catalans, Barceona 2007.
- ROSSI, A., *Pluralismo e armonía. Introduzione al pensiero di Raimon Panikkar*, Citta-della Editrice, Assisi 2011.
- ROSSI, A., *Raimon Panikkar. Un uomo plurale*, Cooperativa L'Altrapagina, Città di Castello (Perugia) 2020.
- SMET, R., "Raimundo Panikkar, un profeta para nuestro tiempo", *Anthropos* 53-54 (1985) 73-78.
- TESTÓN TURIEL, J.A., "La comunicación humana en la Antropología Cosmoteándrica de Raimon Panikkar", en J.M. Chillón - A. Martínez - P. Frontela (eds.), *Hombre y logos. Antropología y comunicación*, Editorial Fragua, Madrid 2019, 51-63.
- TESTÓN TURIEL, J.A., "El itinerario intelectual de Raimon Panikkar (1919-2010): teología, filosofía y espiritualidad", *Compotellanum* 65 (2020) 349-395.
- TESTÓN TURIEL, J.A., "El Antropoceno en Raimon Panikkar: Ecosofía", *Anthropocena* 1 (2020) 41-53.
- TESTÓN TURIEL, J.A., "La experiencia monástica en Raimon Panikkar", en I. Moreta (ed.), *Panikkar boy*, Editorial Fragmenta, Barcelona 2022, 324-336.
- TESTÓN TURIEL, J.A., *La Experiencia Panikkar*, Editorial Sindéresis, Madrid 2022.
- VACCHELLI, G., *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*, Servitium, Milano 2010.
- VACHON, R., "R. Panikkar, Philosophe de la paix", en *Philosophia Pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Editorial Símbolo, Madrid 1989, 239-245.
- VILLANOVA, I., *Raimon Panikkar: Dal divino al sacro. Passi di un percorso possibile*, Edizioni MIMESIS-CIRPIT, Milán 2015.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 1135-1165
ISSN: 0213-4357

LAS DOS ESCULTURAS JACOBEOAS DE
LA REAL SOCIEDAD ECONÓMICA DE
AMIGOS DEL PAÍS DE SANTIAGO Y OTROS
HALLAZGOS RELACIONADOS CON EL MUSEO
ARQUEOLÓGICO CENTRAL DE GALICIA

RAMÓN YZQUIERDO PEIRÓ
Museo Catedral de Santiago

La Real Sociedad Económica de Amigos del País conserva, en sus fondos artísticos, dos esculturas de Santiago el Mayor sobre las que no se conservan datos acerca de su origen y forma de ingreso. Se trata de sendas imágenes labradas en piedra caliza, una de Santiago sedente que, con probabilidad, perdió su policromía original; y otra de Santiago peregrino, ambas fechadas en torno al año 1500. Las dos figuras formaron parte, en 1965, de la exposición inaugural del Museo de las Peregrinaciones en su antigua sede de la Casa Gótica y, en la actualidad, se encuentran en espacios de la propia Sociedad, entidad bicentenaria, de especial implantación en la ciudad de Santiago y que mantiene una constante actividad social y cultural¹.

Con probabilidad, estas esculturas, como sucede en el caso de otras piezas pertenecientes los fondos de la Real Sociedad Económica y, también, con muchas de las que hoy integran el Museo Catedral de Santiago, debieron tener que ver con el Museo Arqueológico Central de Galicia, fundado en 1884 por iniciativa de la citada Sociedad con motivo de su I centenario y que tuvo por sede el Colegio de San Clemente. Este Museo, pionero de la actividad museística en Compostela, vivió un irregular proceso desde su fundación, a partir de una apresurada recopilación de piezas procedentes de préstamos, depósitos y donaciones de instituciones y particulares; y desempeñó un importante papel en la sección arqueológica de la Exposición Regional Gallega de 1909, cuando, a las piezas ya integradas en el Museo con anterioridad, se sumaron otras nuevas procedentes de diversos lugares de Galicia.

En el presente estudio se relata el proceso de creación del Museo Arqueológico Central de Galicia, su historia y significación para la museología gallega; y, a partir de la documentación conservada en la Real Sociedad Económica de Amigos del País, se hipotetiza acerca de la posible procedencia de las dos imágenes jacobeanas de sus fondos artísticos; al tiempo que se presentan nuevos hallazgos sobre otras piezas que hoy forman parte de las colecciones del Museo Catedral de Santiago, a las cuales se habrían incorporado, precisamente, desde el citado Museo Arqueológico.

1 Precisamente, este estudio fue presentado en una conferencia celebrada en la sede de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago, el día 12 de abril de 2023, dentro del ciclo “A Real Sociedad Económica de Amigos del País de la ciudad de Santiago e os seus fondos artísticos”. Agradezco al profesor José Manuel García Iglesias, coordinador del referido ciclo; y a toda la Directiva de la citada Sociedad, su invitación a participar en el mismo. También agradezco a la Directora del Museo das Peregrinacións e de Santiago, Esperanza Gígyrey, su presentación en dicha ocasión.

EL MUSEO ARQUEOLÓGICO CENTRAL DE GALICIA, PIONERO DE LOS MUSEOS DE COMPOSTELA

Desde los años centrales del siglo XIX comenzó a asentarse en Galicia cierto sentido patrimonial y de valoración de la historia local, todo ello desde una perspectiva romántica acorde con aquellos tiempos. En ese contexto comenzaron a surgir las primeras propuestas museísticas, tanto a nivel civil como eclesiástico, de las cuales, la primera en cristalizar sería la del Museo de Pinturas de Ourense, fundado en 1845 a partir de cuadros procedentes de monasterios desamortizados en la provincia. La segunda, y primera en Compostela, fue la de la Sociedad Económica de Amigos del País², que impulsó la creación de un Museo Arqueológico Central de Galicia en el edificio de San Clemente, para el cual fue preciso llevar a cabo la preparación de sus espacios, tanto para la organización del Museo y de sus distintos apartados temáticos, como para la exposición de las piezas³ (fig. 1).

Para dar sentido al nuevo Museo, ordenar sus contenidos y, principalmente, realizar la labor de búsqueda y consecución de las obras que iban a constituir sus fondos, decidió crearse, conforme al funcionamiento tradicional de la Sociedad, una comisión⁴ en la que se hallaban algunos nombres ilustres de la Compostela cultural y social de la época, entre ellos, Vicente Martínez de la Riva, Vicente González Canales, Pedro Ballesteros, Antonio López Ferreiro, José Villaamil y Castro⁵, Luis Rodríguez Seoane, Juan Barcia Caballero o Bernardo Barreiro, quien fue el ponente del informe de creación del Museo⁶ y, además, realizó un minucioso trabajo de concienciación social⁷ y de conceptualización del nuevo Museo a través de varios números de su *Galicia Diplomática*⁸.

2 Sobre esta institución compostelana, ver: C. FERNÁNDEZ CASANOVA, *La Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago en el siglo XIX*. Sada, 1981; J. DÍAZ DE RÁBAGO, "Reseña histórica de la Sociedad Económica de Santiago", en *Obras completas*, vol. VI. Santiago, 1900, pp. 213-214 y VV. AA.: *Real Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago de Compostela: 1784-2006*. Santiago, 2006.

3 Sobre esta cuestión, véase: A. B. REQUEJO ALONSO, "El Museo de la Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago y su relación con el nacimiento de los primeros museos en Galicia", en *Boletín Auriense*, XXXI, 2001, pp. 273-296.

4 Ver B. BARREIRO DE VÁZQUEZ VARELA, *Galicia Diplomática*, T. I., n° 22, 3 de diciembre de 1882, pp. 154 y ss. ("El Centenario de la Sociedad Económica Gallega. Apuntes para escribir la historia de esta ilustre corporación").

5 Quien dejó plasmada su crónica del proceso de creación y funcionamiento del Museo en J. VILLAMIL Y CASTRO, *Memoria sobre la creación de un Museo Arqueológico en la ciudad de Santiago*. Madrid, 1887.

6 El dictamen de la comisión fue publicado por *Galicia Diplomática* el 19 de junio de 1884 (B. BARREIRO DE VÁZQUEZ VARELA, *Galicia Diplomática*, T. II, n° 43, 19 de junio de 1884, pp. 320 y ss.) y, el 30 del mismo mes por la *Revista de la Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago*, Año III, n° 30, 30 de junio de 1884, pp. 241 y ss.

7 B. BARREIRO DE VÁZQUEZ VARELA, "Los museos de antigüedades en Santiago", en *Galicia Diplomática*, T. II, n° 22, 8 de diciembre de 1883, pp. 165 y ss.

8 Pueden consultarse, digitalizados, a través del enlace de la Biblioteca Dixital de Galicia <https://biblioteca.galiciana.gal/pt/consulta/registro.do?id=407332> (Acceso 6 de junio de 2023).



Figura 1. Fachada del Colegio de San Clemente, sede del Museo Arqueológico Central de Galicia, durante la Exposición Regional Gallega de 1909. Postal col. Fuco Sanjiao.

Precisamente, a través de esta publicación periódica, junto a la documentación de archivo que conserva la Real Sociedad Económica de Amigos del País, hoy depositada en la Ciudad de la Cultura de Galicia⁹ —por cierto, cuidadosamente digitalizada y a disposición de los investigadores en su propia página web, posible gracias al mecenazgo de la Fundación Barrié¹⁰— y, también, de algunos trabajos publicados sobre los primeros museos de la ciudad, entre los que destacan los realizados por Ana Belén Requejo¹¹, es po-

9 La RSEAPS ha publicado su inventario documental y ha trasladado sus fondos, en depósito, al Archivo de Galicia (Ciudad de la Cultura, Santiago de Compostela). Véase: H. CARRO CRUZ y M. GARCÍA PITA (coords.): *Real Sociedade Económica de Amigos do País da cidade de Santiago. Inventario documental do Arquivo*. Santiago, 2009.

10 Accesible en la página web: <https://rseaps.fundacionbarrie.org/> (Acceso 6 de junio de 2023).

11 A. B. REQUEJO ALONSO, “El Museo de la Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago y su relación con el nacimiento de los primeros museos en Galicia”, *Op. Cit.*; A. B. REQUEJO ALONSO, “El Museo de la Catedral de Santiago y el inicio de la actividad museística en la ciudad del Apóstol”, en *Ars Sacra*, nº 17, enero 2021, pp. 113-117; A. B. REQUEJO ALONSO, *Los museos eclesiásticos en Galicia*. Tesis doctoral, Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Santiago de Compostela, 2005; y A. B. REQUEJO ALONSO, “Da feira á exposición no ámbito local. Conservar, exponer e mirar como condicións para o progreso”, en VV. AA., *Real Sociedade Económica de Amigos do País de Santiago de Compostela: 1784-2006*. *Op. Cit.*, pp. 143-154.

sible ir dibujando el proceso de creación de este Museo, sus vicisitudes en su corta historia y, por fin, su disolución que, afortunadamente, no fue en vano, pues acabó dando origen a otras instituciones museísticas que recogieron su legado, entre ellas, el Museo Catedral de Santiago¹².

Las Sociedades económicas jugaron, en toda España, un papel destacado en el ámbito de las enseñanzas artísticas y de las exposiciones regionales, pero, sin embargo, el caso de la compostelana es único en lo que se refiere a experiencias museísticas, un hecho importante y que, sin duda, estuvo motivado por la inexistencia, en su momento, de propuestas en este sentido desde las administraciones públicas y a la vista del riesgo real de pérdida de un importante patrimonio cultural que, en opinión de los miembros de la Sociedad Económica, merecía la pena preservar y difundir¹³.

Aunque en 1868 ya se había llegado a hablar del interés de formar un Museo¹⁴, tema que se retomó después, en 1877, gracias a un texto del citado Bernardo Barreiro¹⁵; por fin, hubo que esperar a los últimos meses de 1882 para que el proyecto comenzase a tomar fuerza, como parte de los preparativos de su centenario. Fue en diciembre de ese año cuando Barreiro lanzaba, desde *Galicia Diplomática* y en relación con la propuesta realizada un mes antes por Vicente Martínez de la Riva, de organizar una “exposición regional o un concurso de Bellas Artes” con motivo del centenario¹⁶, la siguiente súplica:

“La instalación para aquel ansiado día (24 de diciembre de 1883), del Museo histórico arqueológico gallego, procurando reunir, desde luego, tantos objetos de piedra y bronce como se hallan abandonados por doquier, medallas, armas, monedas, pinturas y otras joyas de la antigüedad y del arte, no olvidando los objetos de valor histórico que, por medio de donativos, pudieran fácilmente conseguirse”¹⁷.

12 Sobre el Museo Catedral de Santiago, su historia y colecciones, ver R. YZQUIERDO PEIRÓ, *Las colecciones de arte de la catedral de Santiago: estudio museológico*. Tesis doctoral, Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Santiago de Compostela, 2015. <http://hdl.handle.net/10347/13784> (Acceso 15 de junio de 2023).

13 A. B. REQUEJO ALONSO, “El Museo de la Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago y su relación con el nacimiento de los primeros museos en Galicia”, *Op. Cit.* pp. 276 y ss.

14 En concreto, Manuel Murguía solicitó, el 15 de julio de ese año, el uso de espacios en la Sociedad Económica para celebrar una reunión para “fomentar los estudios históricos, arqueológicos y de bellas artes en Galicia”. Archivo de la RSEAPS, 1868, Sig. 30/237.1.

15 En su introducción al libro *Efemérides del Reino de Galicia*, dirigido “a las Excmas. Diputaciones de las provincias gallegas”. Ver B. BARREIRO DE VÁZQUEZ VARELA, *Efemérides del Reino de Galicia*. Santiago, 1877, pp. III y ss.

16 Presentado por Vicente Martínez de la Riva a los miembros de la Sociedad Económica de Amigos del País, en sesión de 13 de noviembre de 1882, el texto se reproduce íntegramente en *Galicia Diplomática*, T. I, nº 22, 3 de diciembre de 1882, p. 154.

17 B. BARREIRO DE VÁZQUEZ VARELA, “El Centenario de la Sociedad Económica Gallega. Apuntes para escribir la historia de esta ilustre corporación”. *Op. Cit.*, p. 154.

Este texto, que se acompañaba de diversos datos y referencias sobre el origen de la Sociedad Económica de Santiago¹⁸, supuso el punto de partida para el Museo y, también, toda una declaración de intenciones acerca de sus objetivos, temática, contenidos y posibles fondos a integrar, “por medio de donativos” para conformar sus colecciones.

Todo ello se completó, un año después, por el propio Barreiro en un artículo titulado “Los museos de antigüedades en Santiago”¹⁹ en el cual se hacía eco de su campaña, iniciada allá por 1877, en favor de la creación de museos en Galicia y, en concreto, de un “Museo histórico-arqueológico”²⁰.

Seguidamente, pasaba a hablar de los dos proyectos museísticos que, entonces se gestaban en la ciudad de Santiago y que esperaba pudiesen inaugurarse al año siguiente:

“El hecho es que la histórica Compostela, la capital antigua de este fidelísimo reino, podrá abrir al viajero, en el año próximo, las puertas de dos museos arqueológicos donde se pase revista a las viejas edades, a las viejas glorias, donde se veneren reliquias de antiguos pueblos y de héroes inmortales”²¹.

Una retórica propia de la época, en la que se reivindicaba un pasado glorioso para la ciudad, llamando la atención la referencia a que los museos se abrirían al “viajero”, en un moderno concepto de difusión del patrimonio local para el visitante que no ha perdido vigencia en la actualidad.

Continuaba señalando que “damos ya por hechos ambos museos dada la responsabilidad de las corporaciones y el talento de las personas que han determinado su fundación. Primero la Sociedad Económica, cuya comisión de informe la componen los Doctores D. Vicente Martínez de la Riva y D. Antonio López Ferreiro, y los Excmos. Sres. Marqués de Algara de Gres y Rodríguez Seoane. Después el Gran Seminario Central, por iniciativa del Eminentísimo Cardenal Arzobispo de esta Diócesis y con el distinguido claustro de profesores”, museo, este último, “el primero (de los de su clase) en establecerse en España” con sede en San Martín Pinario que Barreiro defendía que debía centrarse exclusivamente en el Arte Sacro y tener una función principalmente educativa para los futuros sacerdotes y religiosos.

18 Establecida el 24 de diciembre de 1783.

19 B. BARREIRO DE VÁZQUEZ VARELA, “Los museos de antigüedades en Santiago”. *Op. Cit.*, pp. 165 y ss.

20 “Hace muchos años que hemos emprendido por medio de la prensa, mal o bien, una porfiada campaña contra diputaciones, ayuntamientos, sociedades y particulares y en pró de la fundación en Galicia de un Museo histórico-arqueológico”. B. BARREIRO DE VÁZQUEZ VARELA, “Los museos de antigüedades en Santiago”. *Op. Cit.*, p. 165.

21 Idem.

Por lo que se refiere al museo de la Sociedad Económica opinaba que, a su título de “Histórico-arqueológico de Galicia” debería añadir también el de Bellas Artes, concluyendo con una exhortación a la donación y cesiones de piezas para ambos museos y suplicando “a la Sociedad Económica y al Eminentísimo Cardenal Payá no desmayen en la formación de sus respectivos museos que tanta importancia y gloria habrán de dar a Galicia y particularmente a su antigua capital, la muy noble ciudad compostelana”²².

Por fin, el 11 de junio de 1884, la comisión de la Sociedad Económica de Amigos del País para la creación del museo emitió su dictamen “acerca de la fundación del Museo Arqueológico de Galicia”, el cual se publicó, transcurridos ocho días, en *Galicia Diplomática*²³ y, poco después, en la propia revista de la Sociedad²⁴. En el mismo, primeramente, la comisión se lamentaba de que la iniciativa no partiese de otras instituciones, citando expresamente su deseo de que se hubiesen planteado por el Estado diversos “museos provinciales”; así mismo, incidía en el mal estado de conservación del patrimonio histórico de Galicia y de los riesgos que este corría si no se adoptaban medidas urgentes como la creación de este museo; comentaba la ausencia de colecciones propias por parte de la Sociedad y, por ello, de la necesidad de contar con benefactores que las aportasen, concienciando de la utilidad de la reunión de las obras en este museo. Señalaba, a continuación, las necesidades y especificaciones de los espacios destinados al museo, poniendo como ejemplo el recientemente abierto Museo Nacional de Lisboa y describiendo, con detalle, las dependencias del Colegio de San Clemente destinadas a albergar el nuevo Museo y, por fin, acudía al apoyo institucional de diputaciones, diócesis, cabildos y ayuntamientos (fig. 2).

El citado dictamen, definitivo para la creación, poco después, del Museo, culminaba con una exhortación a la Sociedad Económica a dar “este paso atrevido, resuelta a luchar con todo género de obstáculos y sinsabores por alcanzar la erección de este gran monumento a los siglos, que tanto pregonará el honor, el adelanto y las glorias de nuestra tan olvidada como ofendida patria”²⁵.

22 Ibid., p. 166.

23 “Dictámen presentado a la Sociedad Económica de Santiago acerca de la fundación del Museo Arqueológico de Galicia, siendo ponente de la Comisión Don Bernardo Barreiro de V. V. Director-propietario de Galicia Diplomática”, en *Galicia Diplomática*, T. II, nº 43. 19 de junio de 1884, pp. 320-323. Los firmantes del Dictamen fueron: Vicente Martínez de la Riva, Luis Rodríguez Seoane, Antonio López Ferreiro, Marqués de Algara de Gres y Bernardo Barreiro de Vázquez Varela (ponente).

24 *Revista de la Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago*. Año III, nº 30, 30 de junio de 1884, pp. 241-244.

25 *Galicia Diplomática*, T. II, nº 43. *Op. Cit.*, p. 323.



Figura 2. Dictamen presentado a la Sociedad Económica de Santiago acerca de la fundación del Museo Arqueológico de Galicia. Galicia Diplomática, 19 de junio de 1884. Biblioteca Dixital de Galicia.

Transcurrido solo un mes, *Galicia Diplomática*²⁶ recogía la noticia de la apertura del “Museo Arqueológico Gallego”, cuya inauguración estaba prevista para el día siguiente, 20 de julio de 1884, dentro de las actividades conmemorativas del centenario de la Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago.

Allí se invitaba a “todos los amantes del país” para que aportasen piezas a los fondos del nuevo museo, de manera que sirviesen para “ilustrar la historia de Galicia”; se realizaba un repaso sobre la creación de algunos de los principales museos de Europa y de España, así como de la significación e interés que han tenido para la identidad de sus comunidades y, además de otras instituciones, se hacía especial hincapié en la importancia de lograr una generosa colaboración por parte de la Iglesia.

26 B. BARREIRO DE VÁZQUEZ VARELA, “Museo Arqueológico Central de Galicia”, en *Galicia Diplomática*, T. II, nº 46. 19 de julio de 1884, pp. 341-343.



Figura 3. Objetos expuestos en el Museo Arqueológico Gallego. *Galicia Diplomática*, 19 de julio de 1884. Biblioteca Dixital de Galicia.



Figura 4. Objetos expuestos en el Museo Arqueológico Gallego (continuación). *Galicia Diplomática*, 3 de agosto de 1884. Biblioteca Dixital de Galicia.

Además, se daban importantes datos sobre la organización del nuevo museo, que estaba dividido en tres secciones: prehistoria, “tiempos históricos”, equivalente a Bellas Artes; y Edad Media, anticipando la posibilidad de incorporar una cuarta dedicada a la etnografía. Para cada una, se detallaban, en el texto, aquellas tipologías de piezas que, respectivamente, encajarían en ellas (fig. 3).

En el mismo número de *Galicia Diplomática*, se incluía, a continuación, un primer listado de piezas bajo el título “Objetos expuestos en el Museo Arqueológico Gallego”²⁷, en el figuraban algunas de las más destacadas del nuevo museo “para conocimiento y guía de nuestros lectores”. Este “breve catálogo” se completaba con comentarios acerca del origen de cada una de las piezas, procedencia, inscripciones y otros detalles, siguiendo una ordenación más o menos cronológica que se correspondía con la del propio museo, sus distintas temáticas y estilos artísticos. La citada relación se continuaba en el siguiente número de la publicación, correspondiente al 3 de agosto de 1884, con más piezas según el mismo esquema²⁸ (fig. 4).

²⁷ Ibid., pp. 343-344.

²⁸ B. BARREIRO DE VÁZQUEZ VARELA, “Objetos expuestos en el Museo Arqueológico Gallego (continuación)”, en *Galicia Diplomática*, T. II, n.º 47, 3 de agosto de 1884, pp. 345-346.

Aparecen, en la citada relación, varias obras pertenecientes a los fondos artísticos de la catedral, algunas de ellas depositadas por el propio Cabildo, representado en todo el proceso por el canónigo archivero Antonio López Ferreiro, miembro de la comisión; así como otras que acabaron en la catedral años después, con la creación del Museo Catedral que, como se ha comentado, podría ser considerado como el continuador de la labor iniciada, en este momento, por la Sociedad Económica.

Además, el texto aporta interesantes informaciones sobre el nuevo museo, el cual estaba instalado en “los locales de planta baja. Con dos salas altas en el lienzo Este del hermoso edificio de San Clemente” y, también que, “el breve tiempo no ha permitido la apertura de todas sus dependencias en las que hay que ejecutar obras de gran consideración; no obstante, el museo gallego, gracias a los esfuerzos de la comisión y a la espontaneidad y patriotismo de las personas ilustradas se presenta, después de solo quince días de trabajos, riquísimo en preciosidades de todo género”²⁹.

El número de *Galicia Diplomática* de 19 de julio de 1884, correspondiente a la apertura del Museo se completó con un suplemento especial donde se reproducía el discurso íntegro de D. Luis Rodríguez Seoane con ocasión de la “inauguración del Museo Arqueológico Central de Galicia (fundado por la Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago) el día 19 de julio de 1884” en el que, tras afirmar la importancia de la arqueología para el conocimiento de la historia a través de los testimonios materiales, poniendo ejemplos significativos de ello desde la Antigüedad a la Edad Media, pasó a exponer la ya comentada ordenación en secciones del museo y las piezas más relevantes de cada una de ellas, concluyendo que “este museo que hoy se inaugura atesorando tan preciosos númenes, respondiendo a móviles tan patrióticos y tan útiles, satisfaciendo decididas aficiones de nuestra alma, llegue

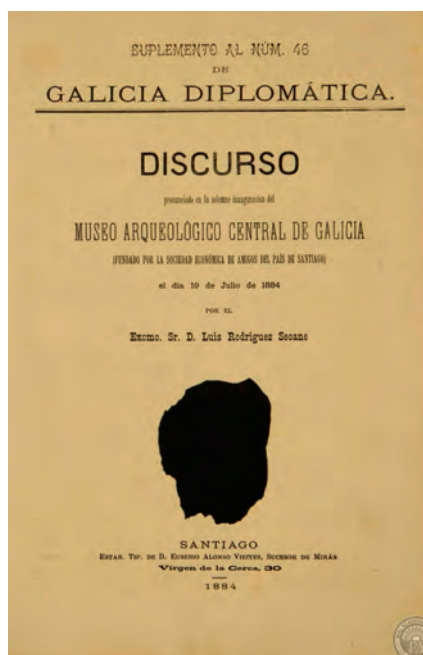


Figura 5. Discurso pronunciado en la solemne inauguración del Museo Arqueológico Central de Galicia. *Galicia Diplomática*, suplemento al número 46, 19 de julio de 1884. Biblioteca Dixital de Galicia.

29 B. BARREIRO DE VÁZQUEZ VARELA, “Objetos expuestos en el Museo Arqueológico Gallego”. *Op. Cit.*, p. 343.

con el tiempo a redundar en provecho y gloria de nuestra querida Galicia”³⁰ (fig. 5).

Durante los meses inmediatos a la creación del Museo fueron incrementándose las donaciones y los depósitos, tanto por parte de instituciones, entre las que se hallaban el Cabildo o el ayuntamiento compostelanos, como de particulares, entre ellos, algunos de los apellidos con más solera de la ciudad. No obstante, a pesar de todo el trabajo previo desarrollado, del marco teórico que se fue estableciendo y del esfuerzo realizado por los miembros de la comisión para consolidar el Museo, parece que, en los años siguientes, la situación se fue complicando y ya en 1889, en una carta de Villaamil³¹ se daba cuenta de las gestiones que se realizaban para que el Estado asumiese el Museo y de las dificultades, de diverso tipo, que la Sociedad se encontraba para llevar adelante el proyecto:

“Hace algunos años que, con el nombre de Museo Arqueológico Central de Galicia, estableció la ilustre Sociedad Económica de Santiago un depósito de antigüedades que no adquirió el desarrollo que se esperaba, ya porque muchos de los más entusiastas miembros que constituían la comisión organizadora han fallecido, o viven actualmente ausentes del país, ya porque la Sociedad carece de recursos para adquirir o trasladar los objetos de los que tiene conocimiento y se hallan diseminados por Galicia, ya por otras diversas causas cuyo relato es por el momento inoportuno”³².

A pesar de observarse estas dificultades y cierto estancamiento en la actividad del Museo en los años siguientes, sí es verdad que todavía se incorporaron a sus fondos algunas piezas nuevas. En 1909, con ocasión de la Exposición Regional Gallega³³, que incluyó obras de mejora en los espacios del museo en San Clemente para acoger la parte arqueológica de dicha

30 L. RODRÍGUEZ SEOANE, “Discurso pronunciado en la solemne inauguración del Museo Arqueológico Central de Galicia (fundado por la Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago) el día 19 de julio de 1884”, en *Galicia Diplomática, suplemento al número 46*. Santiago, 1884, pp. 1-8.

31 La carta, dirigida al Director y propietario de *Galicia Diplomática*, Bernardo Barreiro, fue publicada en *La Voz de Galicia* y en este medio con el título “Museo Arqueológico”. *Galicia Diplomática*, T. IV, nº 42. 3 de noviembre de 1889, pp. 305-307.

32 Ibid., p. 304. (Preámbulo de la carta dirigida a *La Voz de Galicia* por José Villamil y Castro).

33 Sobre la Exposición Regional Gallega celebrada en Santiago en 1909 ver, entre otros, C. GARCÍA MARTÍNEZ (Ed.). *A Exposición galega de 1909: conmemoración do 1º Centenario*. Museo do Pobo Galego, Consorcio de Santiago. Santiago de Compostela: 2010. M. BARRAL MARTÍNEZ, “La exposición regional gallega de 1909: objetivos y logros en clave moderna”, en D. A. GONZÁLEZ MADRID et al. (Eds.). *La Historia, Lost in translation? Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, (2017): 3.283-3.295.

exposición, se recuperó el impulso, continuando en la siguiente década³⁴ en la que, incluso, durante unos años, el Ministerio aportó a un funcionario especialista en el ramo para asumir la gestión técnica del Museo³⁵. En 1920, por falta de fondos, se retiró esta figura y, de este modo, el Museo inició su decadencia definitiva. Buena parte de los fondos allí depositados, tanto en la primera etapa como con ocasión de la Exposición de 1909, fueron retirándose y, muchos de ellos, pasaron a la catedral compostelana, donde se preparaba la apertura de los “museos catedralicios”, que acabaron por “heredar”, en buena medida, el papel del Museo de la Sociedad Económica desde finales de la década de los años 20, sin que haya una fecha concreta en que este dejó de funcionar como tal, probablemente en el entorno del año 1930. Posteriormente, en los años 40, hubo un nuevo intento de poner en marcha el Museo en una nueva sede, opción que quedó definitivamente descartada en 1945 (fig. 6).



Figura 6. Exposición Regional Gallega de 1909. Sección Arqueológica en el Colegio de San Clemente. Detalle de piezas expuestas en el patio. Postal col. Fuco Sanjiao.

³⁴ Ver detalles del proceso seguido por el Museo en esos años en A. B. REQUEJO ALONSO, “El Museo de la Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago y su relación con el nacimiento de los primeros museos en Galicia”. *Op. Cit.*, pp. 285 y ss.

³⁵ Orden de 22 de diciembre de 1916, publicada por la *Gaceta de Madrid* el 2 de enero de 1917. Ver Archivo de la RSEAPS, 1916, Sig. 94/873 (Depósito del museo y biblioteca de la Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago a la Universidad de Santiago).

LAS ESCULTURAS JACOBEAS DE LA SOCIEDAD ECONÓMICA DE AMIGOS DEL PAÍS: HIPÓTESIS ACERCA DE SU ORIGEN Y PROCEDENCIA

En relación con todo este largo proceso vivido por el Museo Arqueológico Central de Galicia podrían encontrarse las dos imágenes jacobeanas que, hoy en día, se conservan en los fondos artísticos de la Real Sociedad Económica de Amigos del País; sendas representaciones de Santiago el Mayor, supervivientes y, junto a un número reducido de piezas, testimonio de aquel tiempo. Sin embargo, ambas esculturas continúan siendo enigmáticas en cuanto a su origen y forma de ingreso en las colecciones de esta Sociedad.

La única documentación en que, ambas piezas, aparecen citadas es la correspondiente a su salida en préstamo temporal con ocasión de la exposición inaugural del Museo de las Peregrinaciones, en el Año Santo de 1965³⁶. En el archivo de la Sociedad Económica se conserva el “acta de recogida de piezas” para la “Exposición de imaginería y arte jacobeanos en Galicia”, firmada por el comisario del Patrimonio Artístico Manuel Chamoso Lamas, con fecha 2 de julio de 1965, en donde figuran, respectivamente, con los números 2 y 3: una imagen de “Santiago peregrino, sedente” realizada en piedra caliza, fechada en el siglo XV y atribuida a la “Escuela burgalesa”, acompañada del comentario: “algo deteriorado, con desconchados”; y una “Imagen pequeñita de Santiago en pie, de piedra caliza. Restos de policromía. Siglo XVI”, acompañada de las observaciones “mutilado. Falta la mano derecha y rota la base”³⁷ (fig. 7).

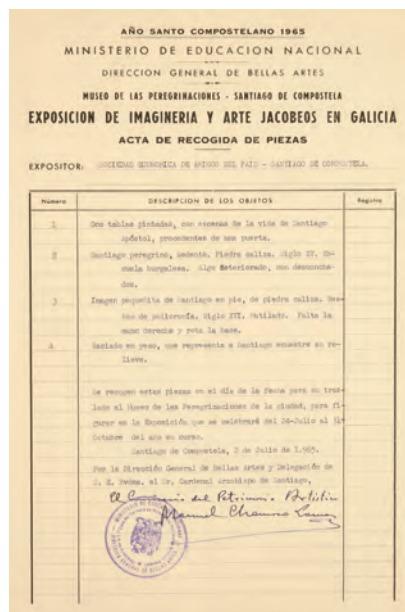


Figura 7. Acta de salida de piezas de los fondos de la Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago con motivo de la exposición inaugural del Museo de las Peregrinaciones. 2 de julio de 1965. Archivo de la RSEAPS, 1965, Sig. 107/1093.

³⁶ Celebrada entre los meses de julio y octubre de 1965 en la tradicional sede del Museo de las Peregrinaciones de la Casa Gótica, en la compostelana calle de San Miguel.

³⁷ Archivo de la RSEAPS, 1965, Sig. 107/1093. “De dos tablas pintadas, con escenas de la vida de Santiago Apóstol, procedentes de una puerta; dos esculturas que representan al Apóstol Santiago y un vaciado de yeso que representa a Santiago ecuestre para la Exposición de Imaginería y Arte Jacobeano en Galicia”.

Ambas esculturas aparecen acompañadas de otras dos piezas de temática jacobea, también pertenecientes a los fondos de la Real Sociedad Económica, dos tablas con escenas de la Vida de Santiago procedentes de una puerta y un vaciado en yeso con un Santiago Matamoros. El acta concluye que “se recogen estas piezas en el día de la fecha para su traslado al Museo de las Peregrinaciones de la ciudad, para figurar en la Exposición que se celebrará del 24 de julio al 31 de octubre del año en curso”.

Más o menos similar, aunque más desarrollada, es la información que, sobre ambas imágenes, ofrece el catálogo editado con motivo de esta exposición inaugural del Museo de las Peregrinaciones; una publicación³⁸ editada por la Dirección General de Bellas Artes y realizada por el comisario de la muestra, Manuel Chamoso Lamas, con el título “Museo de las Peregrinaciones. Exposición inaugural. Imaginería Jacobea, orfebrería y otras artes, relacionadas con el culto a Santiago en Galicia” (fig. 8).

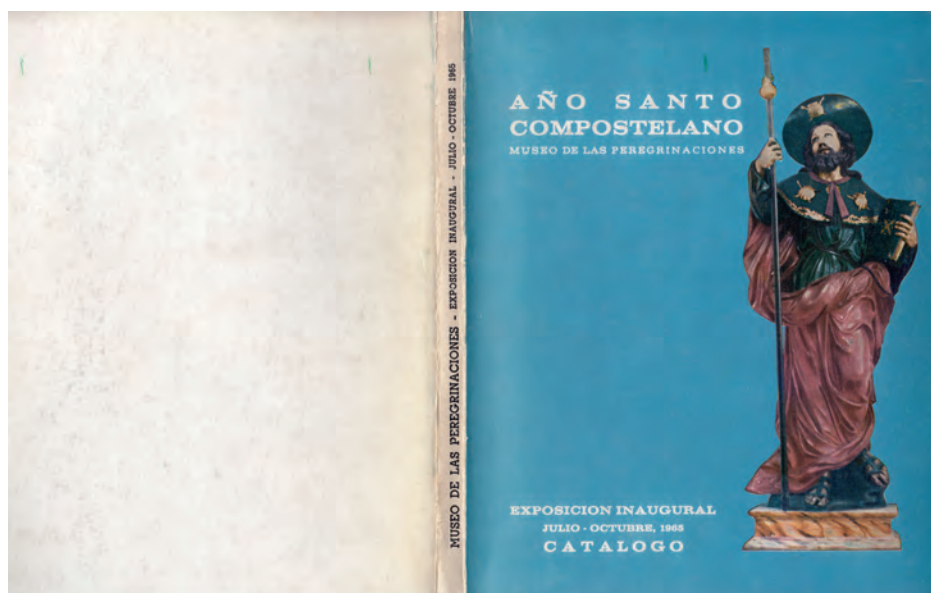


Figura 8. Portada del catálogo de la exposición inaugural del Museo de las Peregrinaciones. Julio a octubre de 1965. Biblioteca R. Yzquierdo Perrín.

³⁸ Agradezco al profesor Yzquierdo Perrín la referencia y el haberme facilitado el acceso a esta publicación.

En este catálogo, que sigue la ordenación por salas de la exposición y ofrece jugosas imágenes del montaje, en aquel primer momento, del Museo de las Peregrinaciones, se refiere que, en la Sala de escultura, con el número ocho, figura un Santiago Sedente de piedra caliza que presenta las siguientes características:

“Rota la nariz y perdida la venera del sombrero. Mutilados los dedos pulgar e índice de la mano derecha y el índice de la izquierda. Falta la parte superior del báculo y el ángulo inferior de la escarcela”³⁹.

Atribuida, en el catálogo, al “Arte burgalés del siglo XV”, se le asignan ochenta y siete centímetros de altura y se concluye que pertenece a la Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago de Compostela. La breve ficha se acompaña de una fotografía de la obra, en la que se puede comprobar la descripción facilitada por el texto, la cual coincide plenamente con el estado de conservación que, actualmente, presenta la pieza, casi sesenta años después de su presencia en esta exposición. Solo hay un elemento que no se cita, quizás porque aún no lo presentaba en aquel momento —ya que en la foto publicada no se aprecia— y que ahora resulta muy evidente a simple vista: en algún momento, la escultura se rompió por el cuello y fue pegada de nuevo de manera tosca. Tal vez, porque hasta época reciente, la pieza se localizaba en la planta baja, en la zona de aulas y allí pudo verse golpeada por algún niño⁴⁰.

En cuanto a la segunda de las esculturas, aparece referenciada, en el catálogo, justo a continuación, en este caso sin fotografía que acompañe a la breve ficha en la que se indica:

“Santiago. Caliza policromada.
Mutilada la mano derecha y el índice de la izquierda. Rota la peana
Arte castellano. Comienzos del siglo XVI.
0,54 m de alto
Sociedad Económica de Amigos del País. Santiago de Compostela”⁴¹.

Además de por la mención a estas dos imágenes de Santiago el Mayor, este catálogo resulta de especial interés no solo por el texto de presentación de Manuel Chamoso⁴², declaración de intenciones de los contenidos que

39 M. CHAMOSO LAMAS, *Museo de las Peregrinaciones. Exposición inaugural. Imaginería Jacobea, orfebrería y otras artes, relacionadas con el culto a Santiago en Galicia*. Catálogo de exposición. Santiago, 1965, p. 52.

40 Agradezco la observación a Javier Brage, Gerente de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago.

41 M. CHAMOSO LAMAS, *Museo de las Peregrinaciones. Exposición inaugural. Op. Cit.*, p. 52.

42 Ibid., pp. 11-21.

debería tener el Museo de las Peregrinaciones, sino también porque presenta una destacada selección de piezas de temática jacobea, repartidas por museos y colecciones de toda Galicia, muchas de las cuales han integrado, posteriormente, otras exposiciones temporales de idéntica temática y, algunas de ellas, los fondos del actual Museo das Peregrinacións e de Santiago (fig. 9).

Esta es la única referencia bibliográfica existente en relación con estas dos piezas; mientras que la comentada acta de salida de las mismas, con motivo de esta exposición, es la única documental que se ha hallado respecto a ellas, de ahí que, en el presente estudio, se haya utilizado el término de “enigmáticas”.

Resulta, cuando menos, curioso que dos esculturas tan destacadas no hayan sido objeto de mayor atención hasta la fecha, máxime considerando la detallada documentación que conserva la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago en su archivo histórico. Sin embargo, parece bastante probable su relación con el desaparecido Museo histórico y arqueológico impulsado por esta institución, bien en su primera etapa, tras su fundación en 1884, bien con motivo de la Exposición Regional de 1909; y, en base a ello, se aportan a continuación algunas hipótesis abiertas a partir del contenido de los inventarios y de la documentación conservada en el comentado archivo de la propia Sociedad Económica.

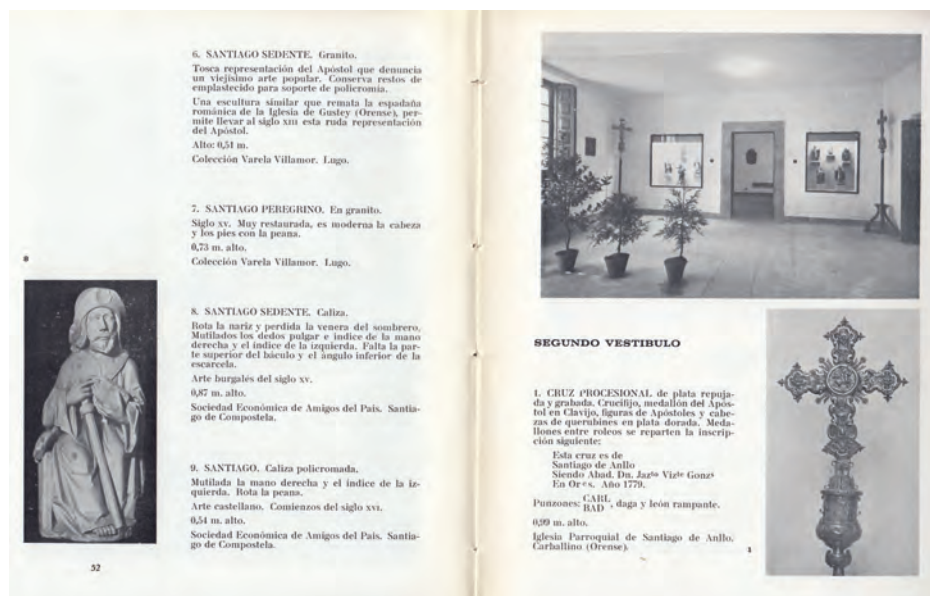


Figura 9. Fichas correspondientes a las dos piezas jacobicas de la Sociedad Económica de Amigos del País en el catálogo de la exposición inaugural del Museo de las Peregrinaciones, 1965. Biblioteca R. Yzquierdo Perrín.

En páginas precedentes se ha descrito el proceso de conformación del Museo que, en un tiempo récord de apenas un mes, entre el 19 de junio en que se publicó el dictamen de la comisión encargada del mismo y el 19 de julio en que se inauguró, consiguió reunir un buen número de piezas procedentes de instituciones y particulares. Entre otra documentación, el archivo de la Sociedad Económica conserva varias anotaciones manuscritas previas y el libro de inventario en el que se fueron recogiendo los depósitos y donaciones de piezas a lo largo de aquellos días⁴³. El grado de información que ofrece esta documentación es bastante diverso y, si en ocasiones se aportan detalles de algunas de las obras, otras veces apenas es posible identificar a qué pieza se están refiriendo y este puede ser, quizás, el caso de sus dos *Santiagos* enigmáticos.

Curiosamente, de todos los objetos reunidos en el citado inventario, una vez repasadas las descripciones, fechas de ingreso y, en su caso, devolución de los mismos y demás datos, solo quedan dos parejas de piezas que se podrían corresponder con las dos esculturas de Santiago y que, además, al no figurar como devueltas a sus depositarios o donantes, debieron permanecer en poder de la Sociedad Económica.

La primera de ellas aparece referenciada con el número 2 en el inventario, con fecha de ingreso 14 de julio de 1884, a nombre de D. José María Pato, con el fin de “exhibición” y la siguiente descripción: “Una estatua de piedra”, un dato que, si bien es poco concreto, sí podría ajustarse a uno de los *Santiagos*, máxime considerando, como se ha comentado, que no figura fecha de devolución y que no cuenta la Sociedad, en este momento, con otras piezas de esas características en sus fondos (fig. 10).

La segunda presenta esa misma descripción de “una estatua de piedra” y, por tanto, resultaría válido el mismo argumento de la pieza anterior. En este caso, figura con el número 15 del inventario y con fecha de ingreso el 15 de julio de 1884 con el mismo fin de “exhibición” y procedente de D. Felipe Cimadevila.

Una segunda opción es que ambas hubiesen ingresado juntas en los fondos del Museo y, en este caso, podrían ser las “Dos estatuas de mármol” entregadas el 16 de julio de 1884 y que figuran en el inventario con el número 20, depositadas, junto a otros objetos, por D. Ignacio Caballero. Obviamente, como ya se ha comentado, los *Santiagos* son de piedra caliza y no de mármol, pero quizás, como no era infrecuente en la época, pudieron confundir el material a la hora de hacer la correspondiente anotación.

43 Archivo de la RSEAPS, 1884-1886, Sig. 177/5. “Inventario de los objetos que recibe la Comisión encargada de la instalación del Museo Arqueológico”.

MUSEO ARQUEOLÓGICO
DE LA SOCIEDAD ECONÓMICA DE SANTIAGO.

INVENTARIO de los objetos que recibe la Comision encargada de su instalacion.

1884	Número	Fecha de la entrega	Objeto entregado.	Propietario, persona ó corporacion de quien procede.	Concepto en que se entrega.	Fecha de la devolución.
+	1.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	2.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	3.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	4.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	5.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	6.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	7.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	8.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	9.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	10.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	11.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	12.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	13.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	14.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	
+	15.	1. de Julio	Una escultura de bronce.	Sociedad Económica	Exposición	

Figura 10. Libro de inventario de la del Museo Arqueológico de la Sociedad Económica de Santiago. Archivo de la RSEAPS, 1884-1886, Sig. 177/5.

Obviamente, ninguna de las opciones es concluyente y se recogen, exclusivamente, a título hipotético, pendiente de profundizar en el caso de que llegasen a aparecer nuevos datos; pero lo que sí queda absolutamente claro por la documentación manejada es que esas cuatro esculturas, entre las que podrían estar las dos imágenes de Santiago, no figuran como devueltas a sus propietarios como es el caso de otras muchas, que solo estuvieron por un tiempo limitado en la exposición, entre ellas, el numeroso fondo prestado por el Cabildo compostelano a través de López Ferreiro.

Otra posibilidad que se extrae del análisis de la documentación conservada en el archivo de la Sociedad Económica estaría vinculada al relanzamiento del Museo con motivo de la celebración, en el claustro del Colegio de San Clemente, de la sección arqueológica de la Exposición Regional Gallega de 1909. En este punto, consta documentalente, en la memoria del año 1908⁴⁴, en plenos preparativos para la citada exposición, el ingreso de nuevas piezas en los fondos de la Sociedad, tal y como se refleja en el apartado “Biblioteca y Museo de la Sociedad”:

44 Archivo de la RSEAPS, 1908, Sig. 88/788. “Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago. Memoria correspondiente al año 1907-908”.

“Para enriquecerlas se han recibido algunos valiosos donativos de libros y de objetos de arte unos y curiosos otros, que se detallan al final de esta memoria”⁴⁵.

Y, en efecto, al final de la memoria, se abre un “Apéndice” titulado “Donativos recibidos por el Museo y Biblioteca”⁴⁶ que, sin embargo, se ha dejado en blanco, por lo que no es posible saber, realmente, si llegaron a ingresar piezas, ese año, con ocasión de la Exposición Regional Gallega; cuáles fueron; ni si, entre ellas, tal vez pudieron haber estado las dos enigmáticas figuras de Santiago el Mayor⁴⁷ (fig. 11).

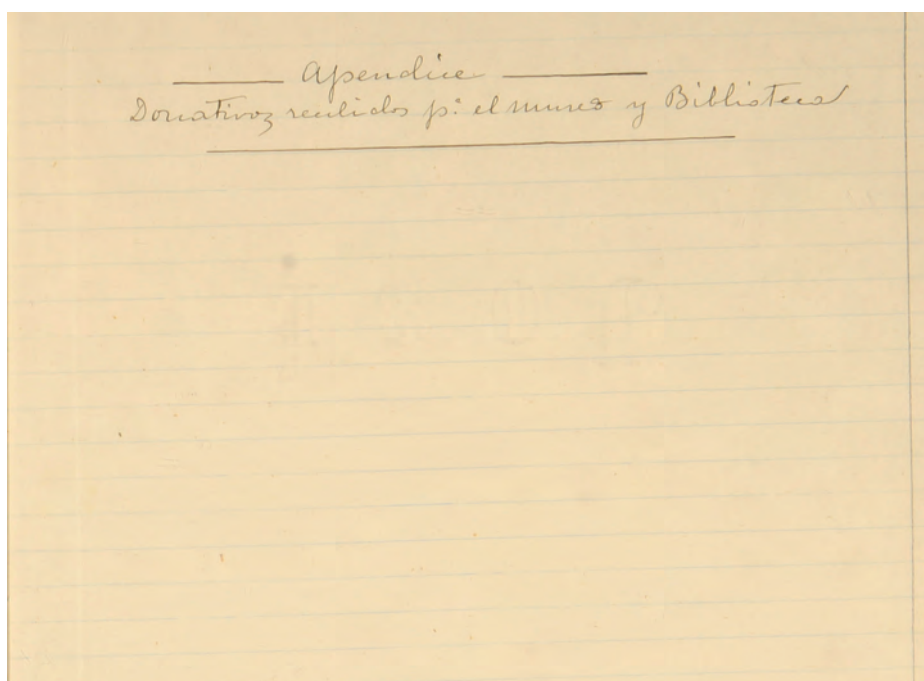


Figura 11. Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago. Memoria correspondiente a los años 1907-1908. Apéndice donativos recibidos para el Museo y la Biblioteca. Archivo de la RSEAPS, 1908, Sig. 88/788.

⁴⁵ Ibid., p. 31.

⁴⁶ Ibid., p. 37.

⁴⁷ Dentro del mismo ciclo de conferencias sobre sus fondos artísticos, organizado por la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago de Compostela y celebrado a lo largo del año 2023, ambas piezas fueron descritas y comentadas por el profesor Yzquierdo Perrín en una conferencia en la cual fueron contextualizadas con los modelos iconográficos de Santiago el Mayor, principalmente, en la catedral compostelana. Estas conferencias son accesibles a través de la página web de la propia RSEAPS: <https://www.rseaps.org/es/debates-y-conferencias/> (acceso, 12 de junio de 2023).

Sobre la primera de las imágenes, una representación sedente de Santiago el Mayor, Manuel Chamoso apuntaba, en el citado catálogo de la exposición de 1965⁴⁸, a un “taller burgalés del siglo XV”. En realidad, se trataría de una pieza hispano flamenca, tal vez llegada a través del tamiz del mundo portugués de la época, por el que, precisamente, aparecieron este tipo de piezas en el ámbito compostelano⁴⁹. Podría enmarcarse en el entorno del año 1500 y, como no podría ser de otro modo, deriva, en último término, del modelo creado, hacia el año 1200, por el Maestro Mateo en la catedral compostelana, primero en el Pórtico de la Gloria y, poco después, en la imagen situada sobre el altar apostólico⁵⁰.

Con el paso de los años, el modelo mateano ha ido evolucionando y, además, la posible localización original de la obra en el entorno del Camino de Santiago lo ha modificado, convirtiéndola en un Apóstol peregrino sedente. De este modo, han desaparecido el báculo en *tau* y la cartela relativa a la peregrinación de Santiago en Hispania, asumiendo atributos más propios del peregrino, como son el báculo —al que le falta el remate—, el sombrero con la venera en la parte frontal —que también se ha perdido— y el morral que cruza de su pecho y cuelga en un lateral. Por otra parte, mantiene otros elementos propios del apóstol, como son la túnica, el libro o los pies descalzos. Supone, por tanto, un modelo iconográfico híbrido entre el Peregrino y el Apóstol, que cabría situar originalmente, quizás, en algún lugar del Camino (fig. 12).



Figura 12. Santiago peregrino sedente. Ca. 1500. Piedra caliza. Real Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago. Foto R. Yzquierdo Peiró.

Por otra parte, la imagen ha perdido completamente su policromía, queriendo aparentar ser una pieza de mármol —de ahí, tal vez, el posible error

48 M. CHAMOSO LAMAS, *Museo de las Peregrinaciones. Exposición inaugural. Op. Cit.*, p. 52.

49 Agradezco al profesor García Iglesias sus sugerencias en este sentido.

50 Sobre las iconografías de Santiago en la catedral compostelana ver, entre otros: J. M. GARCÍA IGLESIAS, *Santiagos de Santiago. Dos apóstoles al final del Camino*. Santiago, 2011; R. YZQUIERDO PERRÍN, “El Apóstol Santiago en la catedral compostelana y en la obra de Manuel Jesús Precedo Lafuente”, en *Compostellanum*, LVI, 2011, pp. 485-554; R. YZQUIERDO PEIRÓ (Dir.): *Iacobus*. Catálogo de exposición. Santiago, 2013; R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Misit me Dominus. Santiago el Mayor en las colecciones artísticas de la catedral de Santiago”, en *Ad Limina*, Vol. 8, nº 8, 2017, pp. 85-153.

señalado en su identificación en los inventarios del Museo Arqueológico—, un hecho que debe situarse en el ámbito romántico de mediados o finales del siglo XIX, cuando, seguramente, se trabajó afanosamente para suprimir su color original, del que no ha quedado vestigio alguno y sí, en su lugar, muchas erosiones y rascaduras superficiales sobre el soporte. La ausencia de daños más profundos en la obra, de un material delicado como es la caliza, parece indicar que pudo haber estado en un interior, seguramente en un altar o retablo dedicado a Santiago, tal vez de algún lugar afectado por la Desamortización, de donde acabaría en manos particulares y, desde ellas, acabaría ingresando en los fondos de la Sociedad Económica (fig. 13).

Por lo que se refiere al Santiago Peregrino, parece algo posterior al sedente, de las primeras décadas del siglo XVI y de un autor que todavía bebe de la influencia hispano flamenca que fue tan propia del arte castellano de la época. En este caso, ha conservado buena parte de la policromía y, a través de ella, es posible ver un intento por reproducir, a través de la pintura, los brocados metálicos de los ropajes habituales en el arte de los años finales del siglo XV y primeros del XVI. Salvo en el rostro, de factura muy destacable, la obra acusa cierta pesadez, tanto en los volúmenes como en los paños, lo que hace pensar en un autor periférico que ha tomado como base modelos de los centros de producción del momento; tal vez, por ello, pueda tratarse de una pieza procedente del ámbito local (fig. 14).

En cuanto a la iconografía, responde plenamente al modelo del Apóstol peregrino que, desde la catedral compostelana, fue evolucionando hasta convertirse, ya en el barroco, en el “principal de los peregrinos”. Ha perdido su mano derecha, en la que llevaría el bordón de peregrino, mientras que, en la izquierda, porta el libro cerrado. Lleva los pies descalzos, no tiene morral ni esclavina y, en cambio, sí viste el sombrero típico de la época, similar en este caso al de la imagen anterior, con la venera en su parte frontal. Por sus características, tamaño, material y estado de conservación, también debió haber pertenecido a algún altar o retablo interior y no estuvo, por tanto, expuesto al exterior (fig. 15).

HALLAZGOS SOBRE PIEZAS DEL MUSEO CATEDRAL DE SANTIAGO PROCEDENTES DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO CENTRAL DE GALICIA

Además de los datos relativos a la creación, puesta en marcha e historia del Museo Arqueológico Central de Galicia, su papel en la sección arqueológica de la Exposición Regional Gallega de 1909 y de las hipótesis acerca de la procedencia de las dos imágenes jacobeanas de los fondos de la Sociedad Económica de Santiago, en el proceso de estudio de la documentación conservada se han localizado importantes informaciones sobre varias piezas hoy pertenecientes a las colecciones catedralicias.



Figura 13. Santiago peregrino sedente, detalle. Foto R. Yzquierdo Peiró.



Figura 14. Santiago peregrino sedente, detalle. Foto R. Yzquierdo Peiró.



Figura 15. Santiago peregrino. Ca. 1500-1525. Piedra caliza policromada. Real Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago. Foto R. Yzquierdo Peiró.

En primer lugar, en los inventarios se cita, en unas anotaciones manuscritas iniciales, un “Santiago Apóstol. Siglo XI. Bizantino”, donación de “Gonzalez C.” para el Museo que, en principio, podría llevar a pensar en la imagen sedente hoy perteneciente a la Real Sociedad Económica de Santiago⁵¹ (fig. 16).

Por su parte, al final del libro de inventario, sin número, se hace constar la entrada, en septiembre de 1886, de

“Una estatua bizantina representando al apóstol Santiago sentado, de piedra (siglo XI) y pintada. Procedente de Carril”⁵² (fig. 17).

Obviando la calificación de “bizantina”, asimilable entonces a “románica”; y la datación en el siglo XI, que, como se verá más adelante, no es correcta, esta descripción podría llevar a su identificación con el citado Santiago sedente, aportando, así mismo, importantes datos: que procedía de Carril, una iglesia parroquial bajo la advocación de Santiago y que, además, tuvo tradicionalmente una especial relación con la catedral compostelana; y de que fue un “regalo al Museo” de D. Vicente González Canales, a la sazón uno de los miembros de la Comisión para el Museo Arqueológico de la Sociedad Económica⁵³.

Sin embargo, en un registro atípicamente detallado en comparación con el resto de piezas que figuran en el inventario, se aporta más información que permite identificar con precisión la obra a la que se refiere: la estatua de *Santiago Sedente y Coronado*⁵⁴ que, desde su inauguración, forma parte de la colección permanente del Museo Catedral. De este modo, esta anotación del inventario aporta el dato de que esta escultura, hasta ahora catalogada como de procedencia “desconocida”, llegó a Compostela desde Carril y que fue regalada por Vicente González Canales al Museo Arqueológico de la Sociedad Económica, desde el que estuvo presente, como se aprecia en distintas fotografías de la época, en el Colegio de San Clemente en la exposición de 1909 y, por fin, como otras muchas piezas que formaron parte de la misma,

51 Archivo de la RSEAPS, 1884-1886, Sig. 177/5. *Op. Cit.*, p. 11.

52 *Ibid.*, p. 51.

53 Vicente González Canales (1839-1891), era, en aquellos años, catedrático de Historia Natural en la Universidad de Santiago de Compostela. X. A. FRAGA, “Vicente González Canales. Un catedrático de Historia Natural na Universidade de Santiago de Compostela”, en *Álbum de Galicia. 677 vidas para contar un País*. Consello da Cultura Galega. <http://consellodacultura.gal/album-de-galicia/index.php> (acceso, 13 de junio de 2023)

54 Número de inventario del Museo Catedral de Santiago: MCS0806. Ver fichas catalográfica de la pieza y fotografía en su estado actual en R. YZQUIERDO PEIRÓ, *Los tesoros de la catedral de Santiago*. Santiago, 2017, p. 144.



Figura 16. Santiago peregrino, detalle. Foto R. Yzquierdo Peiró.

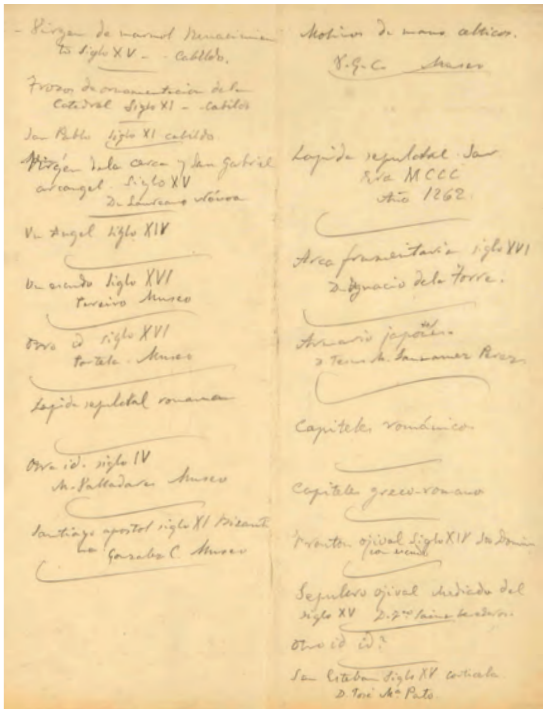


Figura 17. Anotaciones manuscritas sobre el ingreso de piezas en el Museo Arqueológico Central de Galicia. Archivo de la RSEAPS, 1884-1886, Sig. 177/5.

terminó incorporándose a los fondos catedralicios con destino a su Museo, fundado en 1928⁵⁵ (fig. 18 y 19).

Concretamente, la información que se aporta en la referida anotación del inventario de piezas de la Sociedad Económica de Santiago dice lo siguiente: “la estatua tiene detrás, en letras negras la siguiente inscripción, copiada á la letra: “Se pintó en el año 1824 a devoción de Manuel Álvarez Villaamil y fue retocado en 1517⁵⁶”, mismos datos que, junto a un número de registro en color rojo, el 139, que seguramente corresponda al momento de su musealización, puede observarse todavía en el reverso de la escultura hoy expuesta en el Museo Catedral⁵⁷ (fig. 20).

Esta pieza, claramente influenciada por la imagen sedente del altar mayor de la catedral que concibió el genio del Maestro Mateo para señalar el lugar bajo el cual se encuentra el sepulcro apostólico, sirve, además, como puente cronológico⁵⁸ en camino del modelo del apóstol sedente que se conserva en la Sociedad Económica de Santiago, como se ha comentado, fechado en el entorno del año 1500, respecto a la iconografía original mateana, datada hacia 1211, momento de la consagración de la catedral compostelana y del final del proyecto de Mateo⁵⁹ (fig. 21).



Figura 21. Santiago sedente y coronado, Ca. 1250-1350. Granito policromado. Museo Catedral de Santiago. Foto R. Yzquierdo Peiró.

55 R. YZQUIERDO PEIRÓ, *Las colecciones de arte de la catedral de Santiago: Estudio museológico*. Op. Cit., pp. 657 y ss. y A. B. REQUEJO ALONSO, “El Museo de la Catedral de Santiago y el inicio de la actividad museística en la ciudad del Apóstol”. Op. Cit. pp. 113-117.

56 Hay un error en la transcripción de la inscripción, en los apellidos del donante, que en realidad es la siguiente: “Se pintó el año 1824 á devoción de D^a Manuel Florez Billamil”, refiriéndose a un hidalgo y comerciante, de origen asturiano, afincando en Compostela desde unas décadas antes y que habría sufragado este repintado de la imagen. Referencia a este personaje extraída de A. C. PÉREZ RODRÍGUEZ, *Administración, gestión y poder político en el Ayuntamiento de Santiago de Compostela, 1845-1868*. Tesis de doctorado, Departamento de Humanidades, Universidad de A Coruña, 2012, p. 176.

57 R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Desvelando los secretos de una pieza enigmática: nuevos datos sobre el Santiago sedente y coronado del Museo Catedral de Santiago”, en *Revista Catedral de Santiago*, nº 8, 2023, pp. 39-44.

58 La cronología de esta pieza ha sido debatida por diversos autores, estableciéndose una amplia horquilla que abarca desde hacia 1250 hasta, incluso, mediados del siglo XV. Ver distintas hipótesis y dataciones en: S. MORALES ALVAREZ, “Estatua sedente de Santiago coronado”, en *Santiago, Camino de Europa*. Catálogo de exposición. Santiago, 1993, pp. 421-422; H. JACOMET, “Santiago sedente y coronado”, en *Luces de Peregrinación*. Catálogo de exposición. Madrid, 2003, pp. 438-441; J. M. GARCÍA IGLESIAS, *Santigos de Santiago*. Op. Cit. pp. 87-88 y R. YZQUIERDO PERRÍN, “El apóstol Santiago en la catedral compostelana y en la obra de Manuel Jesús Precedo Lafuente”, Op. Cit., pp. 534-535.

59 Sobre el proyecto del Maestro Mateo en la catedral, ver: R. YZQUIERDO PEIRÓ, “El Maestro Mateo en la catedral de Santiago”, en R. YZQUIERDO PEIRÓ (Dir.): *Maestro Mateo*. Santiago, 2019, pp. 17-49.

La siguiente novedad a través del estudio de los inventarios del Museo de la Sociedad es aquella que figura con el número 37 y fecha de entrada 17 de julio de 1884, junto con diversas piezas cedidas por el Cabildo catedralicio, bajo el título “la péndula del reloj de la catedral”⁶⁰. Referencia similar se repite en fecha agosto de 1886, cuando se devolvieron al Cabildo aquellas piezas, incluyendo “una péndula del antiguo reloj”⁶¹.

Sobre esta “péndula”, hallamos detallada información en el listado de objetos expuestos en el Museo Arqueológico publicada por Bernardo Barreiro en *Galicia Diplomática* el 3 de agosto de 1884, donde describe

“Una péndula enorme perteneciente al reloj que había en la basílica antes de construirse el actual. Esta péndula es de bronce y acero; tiene los atributos del Apóstol y un relieve que representa la barca tripulada por los discípulos conduciendo el cuerpo muerto del Zebedeo”⁶²

Completando dicha información con la referencia a una inscripción que se leía en la parte de debajo de la pieza: “Por mandado del señor Fabricero D. Antonio Díaz Antoñana siendo Vedor D. Agustín Calviño se reedificó y mudó el modo de dar cuerda y escape á péndula Real por el artífice D. Ángel Almeida y Selleros, natural de Santiago. Año 1826”⁶³, es decir, cuatro años antes del encargo a Andrés Antelo del actual reloj de la catedral⁶⁴.

Tal vez, se esté refiriendo al reloj barroco, construido por Juan van Gorpe en 1680, dentro del proyecto de Domingo de Andrade y que consta fue reparado en diversas ocasiones, pero seguramente, no sustituido hasta 1831⁶⁵. En todo caso, al margen de la inscripción, que no se ha conservado⁶⁶, la nota

60 Archivo de la RSEAPS, 1884-1886, Sig. 177/5. *Op. Cit.*, pp. 22-23.

61 *Ibid.*, p. 47.

62 B. BARREIRO DE VÁZQUEZ VARELA, “Objetos expuestos en el Museo Arqueológico Gallego (continuación)”. *Op. Cit.*, p. 346.

63 *Idem.*

64 El proyecto de colocar un nuevo reloj en la Torre de la catedral fue impulsado por el Arzobispo Fr. Rafael de Vélez y el contrato del mismo fue suscrito, con el relojero ferrolano Andrés Antelo lamas el 25 de mayo de 1830. Este es el reloj que, en la actualidad, continúa en funcionamiento en la catedral.

65 En la documentación capitular se conserva información diversa acerca del encargo del reloj a Juan van Gorpe, así como de la colaboración que obtuvo del antiguo relojero de la catedral, Bernardo González de Villas, en la realización y colocación del reloj en el hueco de la Torre. También de diversas averías y reparaciones que, a lo largo del tiempo, sufrió este reloj e, incluso, del encargo, en 1803, de un nuevo reloj a un taller de Londres, que no se llegaría a realizar; lo que indicaría que, entonces, la maquinaria no funcionaría y permanecería inutilizada hasta el proyecto de Antelo en 1830. Agradezco al relojero Antonio Pérez Casas los datos aportados sobre la historia del reloj de la catedral, dentro de un amplio estudio que ha realizado sobre el mismo que está pendiente de publicación.

66 Una foto de Arxiu Mas del año 1919, dentro de una carpeta sobre la catedral com-postelana, muestra esta pieza tal cual aparece descrita en el inventario de la RSEAPS, incluyendo la inscripción bajo el relieve, hoy perdida.

de un relieve en bronce con la escena de la Traslación está refiriéndose a una pequeña obra, hoy expuesta en el Museo Catedral, que se corresponde con la descripción de la pieza principal de la péndula del reloj, desgajada del resto de elementos comentados⁶⁷ (fig. 22).



Figura 22. Relieve con la traslación del cuerpo de Santiago. Ca. 1680. Bronce. Museo Catedral de Santiago. Foto M. Castaño.

En la revisión de los inventarios de la Sociedad Económica aún se produjo un tercer hallazgo: el de, según la descripción publicada por Bernardo Barreiro en agosto de 1884, un “león de pie, manteniendo de un escudo que sirvió para flanquear con otro y sobre columnas algún pórtico. El escudo está cruzado por la insignia de la orden de Santiago sobre la cual pasa una barra engolada, viéndose una estrella sobre el jefe. Apareció este escudo, perteneciente al siglo XVI, en la casa que fue del Sr. D. José Alonso Sal”⁶⁸. Datos que coinciden con una pieza que, tras un tiempo guardada en los almacenes del Museo, desde hace unos años forma parte de su colección permanente, situada en un hueco de las escaleras del mismo (fig. 23 y 24).

⁶⁷ Tradicionalmente datada en el segundo cuarto del siglo XVI, momento en que el modelo iconográfico de la Traslación adquiere, en la catedral, un especial desarrollo; este hallazgo llevaría su cronología a un siglo después, otro momento en el que se cuenta con varias representaciones de la Traslación en la catedral compostelana, coincidiendo con el encargo del reloj a Van Gorpe. Referencias a esta pieza, que sigue fielmente el relato de la tradición jacobea en su composición, en: J. M. GARCÍA IGLESIAS, *Santiagos de Santiago*. *Op. Cit.*, p. 58; R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Santiago el Mayor en las colecciones del Museo Catedral”, en R. YZQUIERDO PEIRÓ (Dir.): *Iacobus*. *Op. Cit.*, p. 56 y R. YZQUIERDO PEIRÓ, “Misit me Dominus. Santiago el Mayor en las colecciones artísticas de la catedral de Santiago”. *Op. Cit.*, pp. 125-127.

⁶⁸ B. BARREIRO DE VÁZQUEZ VARELA, “Objetos expuestos en el Museo Arqueológico Gallego (continuación)”. *Op. Cit.*, p. 346.



Figura 23. León con escudo entre el conjunto de piezas de la sección arqueológica de la Exposición Regional Gallega de 1909 en el patio del Colegio de San Clemente. Postal col. Fuco Sanjiao.



Figura 24. León con escudo, ¿S. XVI? Granito. Museo Catedral de Santiago. Foto A. Enríquez.

CONCLUSIÓN

Como se ha detallado en páginas precedentes, las colecciones de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Santiago de Compostela conservan dos interesantes esculturas de Santiago el Mayor; ambas pueden considerarse piezas enigmáticas en cuanto a su origen y procedencia, pues no se ha hallado documentación al respecto, más allá de las hipótesis apuntadas en el presente estudio, que las vinculan con la serie de objetos artísticos, arqueológicos y curiosidades que ingresaron en los fondos de la Sociedad en relación con su Museo, pionero de las instituciones museísticas de Galicia y, en buena medida, precursor del actual Museo Catedral. Ambas piezas, en sus iconografías, responden a la evolución de modelos surgidos en la propia catedral compostelana, en un momento en que se avecina un cambio estilístico que supondrá el final de la Edad Media y el inicio de la Edad Moderna.

El proceso de estudio de la documentación conservada en la Sociedad ha aportado, además, interesantes descubrimientos en relación con otras obras hoy conservadas en el Museo Catedral, evidenciando esa especial relación existente entre éste y el Museo Arqueológico Central de Galicia.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 1167-1218
ISSN: 0213-4357

LA CATEDRAL COMPOSTELANA,
RELICARIO DE SANTIAGO EL MAYOR

RAMÓN YZQUIERDO PERRÍN

Universidade da Coruña (UDC)
ramonyzquierdoperrin@hotmail.com

LA CATEDRAL COMPOSTELANA, RELICARIO DE SANTIAGO EL MAYOR

RESUMEN: El apóstol Santiago Zebedeo, el Mayor, era hijo de Salomé, hermana de la Virgen María, era, pues, primo hermano de Cristo, vinculación familiar que favoreció su estrecha relación, como se lee en los Evangelios y Hechos de los Apóstoles.

Tras la ascensión de Cristo a los cielos Santiago predicó el cristianismo en Galicia. Pronto regresó a Jerusalén donde lo decapitaron por orden de Herodes. Sus discípulos, Teodoro y Atanasio, recogieron su cadáver, lo embarcaron y llegaron a Padrón. Sobre un carro de bueyes llegaron a un mausoleo romano, donde lo enterraron. Fue olvidado hasta mediados del siglo IX. Entonces lo descubrió Teodomiro, obispo de Iria Flavia, Alfonso II y III levantaron sucesivas basílicas para acoger a los peregrinos que venían a venerar sus reliquias, que permanecen bajo el altar mayor de la catedral.

Los peregrinos propiciaron que surgieran diversas imágenes: apóstol de Cristo, peregrino: en pie y sedente, caballero protector contra musulmanes, relieves con episodios de su vida y milagros. Tras el descubrimiento de América se consideró protector de conquistadores e indígenas, imágenes que faltan en la catedral compostelana.

PALABRAS CLAVE: *Apóstol Santiago. Catedral compostelana. Translatio. Padrón. Obispo Teodomiro. María Salomé. Alfonso II. Retablo Goodyear. Predicación en España. Apariciones de la Virgen. Reconquista. Virgen del Pilar. Nosa Señora da Barca. Herodes. Breviario de Évora. Codex Calixtinus. Historia Compostelana. Leyenda Dorada. Iria Flavia. Reina Lupa. Breviarum Apostolorum. Bretona. Inventio. Peregrinos. Alfonso III. Santiago Miles Christie. Matamoros. Patrón de España. Carlomagno. Caballero. Sedente. Relicarios.*

A CATEDRAL COMPOSTELÁ, RELICARIO DE SANTIAGO O MAIOR

RESUMO: O apóstolo Santiago Zebedeo, o Maior, era fillo de Salomé, irmá da Virxe María, era, pois, primo irmán de Cristo, vinculación familiar que favoreceu a súa estreita relación, como se lee nos Evanxelos e Feitos dos Apóstoles.

Tras a ascensión de Cristo aos ceos Santiago predicou o cristianismo en Galicia. Pronto regresou a Jerusalén onde o decapitaron por orde de Herodes. Os seus discípulos, Teodoro e Atanasio, recolleron o seu cadáver, embarcaron e chegaron a Padrón. Sobre un carro de bois chegaron a un mausoleo romano, onde o enterraron. Foi olvidado ata mediados do século IX. Entón o descubriu Teodomiro, obispo de Iria Flavia, Alfonso II e III levantaron sucesivas basílicas para acoller aos peregrinos que viñan a venerar as súas reliquias, que permanecen baixo o altar maior da catedral.

Os peregrinos propiciaron que xurdisen diversas imaxes: apóstolo de Cristo, peregrino: en pé e sedente, caballero protector contra musulmanes, relevou con episodios da súa vida e milagros. Tras o descubrimento de América considerouse protector de conquistadores e indíxenas, imaxes que faltan na catedral compostelana.

PALABRAS CLAVE: *Apóstolo Santiago. Catedral compostelá. Translatio. Padrón. Bispo Teodomiro. María Salomé. Afonso II. Retablo de Goodyear. Predicación en España. Aparicións da Virxe. Reconquista. Virxe do Pilar. Nosa Señora da Barca. Herodes. Breviario de Évora. Códice Calixtino. Historia de Compostela. Lenda Dourada. Iria Flavia. Raíña Lupa. Breviarum Apostolorum. Breton. Invención. Peregrinos. Afonso III. Santiago Miles Christie. Matamoros. Patrón de España. Carlomagno. Cabaleiro. Sedente. Relicarios.*

THE COMPOSTELA CATHEDRAL, RELIQUARY OF SAINT JAMES THE ELDER

ABSTRACT: The apostle James Zebedee, the Elder, was the son of Salome, sister of the Virgin Mary, he was, therefore, first cousin of Christ, a family bond that favored their close relationship, as we read in the Gospels and Acts of the Apostles.

After Christ's ascension into heaven, James preached Christianity in Galicia. He soon returned to Jerusalem where he was beheaded on Herod's orders. His disciples, Theodore and Athanasius, collected his corpse, embarked him and arrived at Padrón. On an oxcart they arrived at a Roman mausoleum, where they buried him. It was forgotten until the middle of the ninth century. Then Teodomiro, bishop of Iria Flavia, discovered it, Alfonso II and III built successive basilicas to welcome the pilgrims who came to venerate their relics, which remain under the main altar of the cathedral.

The pilgrims led to the emergence of various images: apostle of Christ, pilgrim: standing and seated, protective knight against Muslims, reliefs with episodes of his life and miracles. After the discovery of America he considered himself protector of conquerors and natives, images that are missing in the cathedral of Compostela.

KEYWORDS: *Apostle James. Compostela Cathedral. Translatio. Padrón. Bishop Teodomiro. Mary Salome. Alfonso II. Goodyear Altarpiece. Preaching in Spain. Apparitions of the Virgin. Reconquest. Virgen del Pilar. Nosa Señora da Barca. Herod. Breviary of Évora. Codex Calixtinus. History of Compostela. Golden Legend. Iria Flavia. Queen Lupa. Breviarum Apostolorum. Breton. Invention. Pilgrims. Alfonso III. Santiago Miles Christie. Matamoros. Patron saint of Spain. Charlemagne. Knight. Seated. Reliquaries.*

INTRODUCCIÓN

La catedral de Compostela alberga y debe su origen al mausoleo romano en el que fue sepultado el apóstol Santiago el Mayor tras su martirio en Jerusalén y el traslado de sus restos mortales en una pequeña barca desde Jafa hasta Padrón. Aquí fueron desembarcados y un carro de bueyes trasladó sus despojos hasta un lugar, entonces deshabitado, en el que lo sepultaron en un mausoleo romano¹ que allí había. Permanecieron olvidados hasta una fecha incierta del siglo IX, durante el episcopado del obispo de Iria Teodomiro, lo que sitúa la “*inventio*” entre los años 820 y 847. Su descubrimiento originó una ininterrumpida peregrinación que se mantiene en la actualidad y adquiere relevancia cuando la festividad de Santiago, 25 de julio, coincide en domingo pues esos años, por la bula del papa Alejandro III “*Regis aeterni*”², de 1179, se consideran Año Santo Jacobeo.

Tal privilegio eclesiástico, sólo compartido con Roma, se fundamenta en la existencia del sepulcro que custodia las reliquias del apóstol de Jesucristo Santiago Zebedeo, el Mayor, en la catedral compostelana. Su madre, María Salomé, era hija de santa Ana, al igual que la Virgen María, era pues primo de Jesucristo, parentesco que se representa en el singular retablo de la Santa Parentela del Museo Nacional de Copenhague³. En él Santiago niño —ocupa el extremo inferior izquierdo del espectador—, viste como peregrino, la correa del zurrón cruza su pecho, y “cabalga” sobre un bastón que semeja ser un caballo de juguete. Levanta el puño derecho, como si sujetara una espada, y cubre su cabeza un gorro con concha de vieira sobre la frente. Representación premonitora de su posterior figura ecuestre que defiende a sus devotos de sus enemigos. Este excepcional retablo familiar lo esculpió, hacia 1500, un taller ubicado entre Dinamarca y el norte de Alemania (fig. 1). Completan esta

1 A. LÓPEZ FERREIRO, *Las tradiciones populares acerca del sepulcro del Apóstol Santiago*. Santiago, 1883. J. GUERRA CAMPOS, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*. Santiago, 1982, pp. 117 y ss.

2 D. BARTOLINI, *Apuntes biográficos de Santiago Apóstol, el Mayor*. Roma, 1885, pp. 367-375. J. FERNÁNDEZ LAGO, *El Apóstol Santiago: amigo, discípulo y testigo de Jesús*. Santiago, 2021, pp. 93-96.

3 A. VANEIGEM, 366. *Retable de la Sainte Parente*. “Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage Européen”. Europalia 85 España. Gand, 1985, p. 366.



Figura 1. Retablo de la Santa Parentela. C. 1500. Copenhague. Nationalmuseum*.

singular representación los componentes de la familia de Cristo en la Tierra. Por ello, en la hilera posterior, figuran sus abuelos: san Joaquín y santa Ana, y otros personajes masculinos, como los maridos de las tres hijas de santa Ana, sentadas en el primer plano con sus hijos. Al lado de Santiago está su madre, María Salomé, que amamanta a su hermano Juan.

En la catedral compostelana no hay una representación equiparable. Sólo en el muro oriental de la capilla del Cristo de Burgos⁴ por decisión de su fundador, en 1664, arzobispo don Pedro Carrillo de Acuña, se dedicó un retablo lateral a: “*santa María Salomé, el Zebedeo y sus hijos*” que representa la petición de su madre a Cristo de que Santiago y Juan se sienten a su derecha e izquierda en los cielos⁵ (fig. 2).

Al ser primos Cristo y Santiago el Mayor su relación fue intensa y le acompañó en los episodios más significativos de su vida pública. Tras la ascensión de Jesús a los cielos Santiago predicó su doctrina en Hispania y, al regresar, a Jerusalén fue detenido por orden de Herodes, quien: “*Hizo morir*

* NOTA: Ninguna de estas figuras puede utilizarse más que como ilustración de mi artículo, salvo solicitud y concesión del oportuno permiso por mi parte.

⁴ A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago*. T. IX. Santiago, 1907, p. 140 y Apéndice XXIV, pp. 123 y ss., en especial p. 124. J. J. CEBRIÁN FRANCO, *Obispos de Iria y arzobispos de Santiago de Compostela*. Instituto Teológico Compostelano, 1997, pp. 219-221.

⁵ Mc. 15, 40-41 y 16, 1. Mt. 20, 20-22. *Los evangelios apócrifos*. Edic. de E. González-Blanco. T. III. Madrid, 1934. Taciano. CXII. pp. 4-8.



Figura 2. María Salomé solicita a Cristo que sus hijos, Santiago y Juan se sienten a su lado en los cielos. Retablo lateral de la capilla del Cristo de Burgos de la catedral de Santiago. Escuela de Mateo de Prado. Segunda mitad del siglo XVII.



Figura 3. "Translatio" del cuerpo del apóstol Santiago. Dinero de Fernando II, 1157-1188.

*por la espada a Santiago, el hermano de Juan*⁶. Sus discípulos recogieron su cadáver, lo embarcaron y trasladaron a donde había predicado (fig. 3). Fue desembarcado en Iria Flavia, colocaron su cadáver en un carro de bueyes y lo sepultaron donde se paró, lugar despoblado que generó en torno a su sarcófago la ciudad de Santiago de Compostela⁷. Lo recóndito del lugar de la sepultura favoreció que se perdiera la memoria de su tumba y que sólo un confuso recuerdo la situara en un incierto lugar del occidente de Europa por lo que, algunos viejos textos, la ubicaran en la Bretaña francesa. El hallazgo del sepulcro en Galicia, hacia mediados del siglo IX, acabó con tales dudas y, desde entonces, atrae a numerosos peregrinos.

El hallazgo se comunicó de inmediato a Alfonso II, rey de Asturias, 792-842, quien acudió a venerar tan significativas reliquias, levantó una iglesia que tenía el sepulcro en la cabecera y estableció una comunidad monástica para que mantuviera el culto. Así nació Compostela y se trasladó a ella la residencia del obispo desde Iria Flavia. La incesante y creciente llegada de devotos impulsó la construcción de una basílica más amplia y rica en época de Alfonso III, 866-910. A finales del siglo XI, en 1075, el obispo Diego Peláez, 1070-1094, inició la construcción de la catedral románica que tiene bajo su altar mayor la urna que guarda las venerables reliquias del apóstol Santiago el Mayor.

SANTIAGO ZEBEDEO: SU FAMILIA Y APÓSTOL DE CRISTO

Santiago “*era natural de Betsaida, villa situada al Noreste del Mar de Galilea. La gente de aquel lugar solía dedicarse a la pesca en el Lago de Tiberíades, llamado también de Genesaret, o Mar de Galilea*”⁸. Su padre, Zebedeo, poseía una barca de pesca, trabajo en el que le ayudaban sus hijos Santiago y Juan. Precedo⁹ estima que, antes de la llamada de Cristo, pudieron oír en la sinagoga a Juan el Bautista. Un día, mientras reparaban las redes, Jesús¹⁰

6 Hch. 12.2.

7 M. CHAMOSO LAMAS, *Noticia de las excavaciones arqueológicas que se realizan en la catedral de Santiago*. “Compostellana Sacra I”. Santiago, 2006, pp. 28-29, 45-52, 67 y ss, y 121 y ss. Estos tres artículos fueron inicialmente publicados en “Compostellanum”, Vs. I y II. Santiago, 1956 y 1957. Los dos primeros en las pp. 349-376 y 803-856; el tercero, en 1957, pp. 575-624. M. NÚÑEZ RODRÍGUEZ, *Arquitectura prerrománica*. Santiago, 1978, pp. 140-153. GUERRA CAMPOS, J. *Exploraciones arqueológicas...* cit., pp. 214 y ss. R. YZQUIERDO PERRÍN, *Galicia. Arte. T. X. Arte Medieval I*. A Coruña, 1995, pp. 74-81.

8 J. FERNÁNDEZ LAGO, *El Apóstol Santiago: amigo, discípulo y testigo de Jesús*. Cit., p. 33.

9 M. J. PRECEDO LAFUENTE, *Santiago apóstol. Vida, peregrinación*. Santiago, 1999, pp. 27-29.

10 Los cuatro evangelios canónicos refieren la llamada de Cristo en términos similares, Mc. 1, 19-20, y Mt. 4, 21-22, casi con las mismas palabras; Lc. 5, 10 y Jn. 1, 37-39, de manera más sintética. Véase también el relato en *Los evangelios apócrifos*. T. III. Edición de González

les invitó a seguirle: “*vio a Santiago, el de Zebedeo, y a su hermano Juan, que estaban también dentro de la barca remendando sus redes; y los llamó. Y ellos dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron tras él*”. La llamada de Cristo cuenta en la catedral compostelana con una exquisita representación en un retablo de alabastro policromado que el año santo 1456 ofrendó el clérigo inglés John Goodyear¹¹ (fig. 4). Recrea la llamada de Cristo a ambos y sugiere sus palabras con una filacteria que vuela sobre ellos. Bajo la escena se lee: “*Vocatio Iacobi ad Apostolatum*”. Desde entonces Santiago y Juan acompañaron a Cristo y ocupan lugar destacado en la lista de los apóstoles¹². Este magnífico retablo se labró en un taller de Nottingham¹³.

La estrecha relación entre Santiago y Cristo, primos al ser hermanas sus madres¹⁴, le permitió ser testigo de sus milagros más significativos, como la resurrección de la hija de Jairo: “*y no permitió que le siguiese ninguno, fuera de Pedro, y Santiago, y Juan, el hermano de Santiago*”¹⁵. También presenciaron la transfiguración, de Cristo, en la que manifiesta su divinidad, episodio que narran tanto los evangelios sinópticos como los apócrifos de Taciano y Ammonio¹⁶. Santiago fue, también, uno de los tres apóstoles que acompañaron al Maestro, tras la última cena, en su angustiosa oración en el huerto de Getsemaní, interrumpida por la traición de Judas¹⁷.

Blanco. Madrid, 1934. *Evangelio de Taciano*. Cap. XIX, p. 102. Cuyo texto coincide con el de los canónicos. SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Edic. de Cortés y Góngora, L. y Montero Díaz, S. Madrid, 1951, p. 181. IDEM. *Liber de ortu et obitu patriarcharum*. Edic. de Carracedo Fraga, J. Turnholt, 1996. 47. I, 1-6, p. 63.

11 A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago* T. VII. Santiago, 1904. Apéndice XXIX, pp. 112-113. A. B. BARRAL, 99. *Retablito inglés de John Goodyear. Galicia no tempo*. Santiago, 1991, pp. 209-210. S. MORALES ALVAREZ, 181. *Retablo de la Vida de Santiago ofrecido por John Goodyear. Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*. Santiago, 1993, pp. 506-507. A. FRANCO MATA, *El retablo gótico de Cartagena y los alabastros ingleses en España*. Murcia, 1999, pp. 102-104, figs. 99-104, y 119. R. YZQUIERDO PEIRÓ, *Domus Iacobi*. Santiago, 2011, pp. 8-9. IDEM. *Museo Catedral de Santiago*. Santiago, 2011, pp. 94-95. IDEM. *Los tesoros de la catedral de Santiago*. Santiago, 2017, pp. 156-157. R. YZQUIERDO PERRÍN, *Iconografías en alabastros medievales ingleses en Galicia y Portugal*. “*Atas do V Colóquio Internacional Caminhos de Santiago. Os Caminhos do Mar 2018*”. Póvoa do Varzim, 2019, p. 206.

12 Mt. 10, 2-4, lo sitúa tras Pedro y su hermano Andrés. Mc. 3, 16-17. lo coloca después de Pedro y seguido de su hermano Juan, “*a quienes apellidó Boanerges, esto es, hijos del trueno*”- Lc. 6, 14 lo coloca después de Pedro y Andrés. Por último, en Hech.1, 13 figura después de Pedro y Juan. J. FERNÁNDEZ LAGO, *El apóstol Santiago* cit, p. 37.

13 A. FRANCO MATA, *El retablo gótico de Cartagena y los alabastros ingleses en España*. Cit., p. 186.

14 L. RÉAU, *Iconografía del arte cristiano*. T.2. V. 4. Barcelona, 1997, p. 335.

15 Mc. 5, 37.

16 Mt. 17, 1. Mc. 9, 2. Lc. 9. 28. *Los evangelios apócrifos*. T. III. Edición cit. *Evangelio de Taciano*, XCI, 2, p. 158. *Evangelio de Ammonio*, edic. cit. V. III, 27, p. 320.

17 Mt. 26, 37. Mc., 14, 32. *Los evangelios apócrifos*. T. III. Edición cit. *Evangelio de Taciano*, edic. cit. CLX, 5, p. 229. *Evangelio de Ammonio*, edic. cit. XIV, 21, p. 330.



Figura 4. Retablo inglés, labrado en alabastro, con escenas de la vida, martirio y “translatio” del apóstol Santiago. Ofrendado por John Goodyear en 1456.

Con anterioridad, Santiago visitó con Cristo la sinagoga de Cafarnaúm, antes de curarle las fiebres¹⁸ que padecía la suegra de Pedro. Pero, quizá, para el cabildo compostelano tenía especial relevancia su presencia en la transfiguración del Señor, inequívoco anuncio de su divinidad. Según el *Códice Calixtino*¹⁹ se había previsto, inicialmente, que fuera el tema a labrar en la fachada occidental catedralicia y, aunque no se ejecutó, así la describe el código citado: “*está bellamente esculpida la transfiguración del Señor... Allí aparecen también Santiago, Pedro y Juan, a quienes el Señor reveló su transfiguración con preferencia a los demás*”. La preeminencia otorgada a Santiago y su cercanía a Cristo hace que lo cite antes que Pedro.

También Salomé, madre de los Zebedeo, la mencionan los evangelios y acompañó a su hermana María en el Calvario²⁰. Al ser tía de Cristo tuvo ocasión de pedirle que, en los cielos, sentara a su derecha e izquierda a sus hijos Santiago y Juan, solicitud que indignó a los demás apóstoles²¹. Los Zebedeo quizá

18 J. FERNÁNDEZ LAGO, *El apóstol Santiago* cit, pp. 39-42. La presencia de Santiago y Juan, junto con Pedro, en este milagro se encuentra en Mc. 1, 29-31; Mt. 8, 14-15 y Lc. 4, 38-39 también lo relatan, pero sin mencionar a los hermanos Zebedeo.

19 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Edición latina de Whitehill, W. M. Libro IV, capítulo IX Santiago, 1944, p. 382. Española: MORALEJO, A.; TORRES, C. Y FEO, J. Libro V, capítulo IX Santiago, 1951, pp. 562-563. M. BRAVO LOZANO, *Guía del peregrino medieval. (Codex Calixtinus)*. Sahagún, 1989, p. 76.

20 Mt. 27, 56. Mc. 15, 40. Lc. 23, 49. Jn. 19, 25. M. REY MARTÍNEZ, *El apóstol Santiago y la Virgen María. “Compostellanum”*. V. VI. Santiago, 1961, pp. 603-609. M. J. PRECEDO LAFUENTE, *Santiago el Mayor, Patrón de España*. Santiago, 1985, pp. 64-66. R. YZQUIERDO PERRÍN, *Historiografía e iconografía de Santiago en la catedral compostelana. “Géneros literarios romanos. Aproximación a su estudio”*. Madrid-Santiago, 1966, pp. 1 y ss.

21 Mt. 20, 20-24. *Los evangelios apócrifos*. T. III. Edición cit. *Evangelio de Taciano*. CXII, 4-8, p. 177.

no entendían la misión del Maestro, creían que restauraría el reino de Israel e insistían en la petición de su madre: “*Maestro, quisiéramos que nos concedieses todo cuanto te pidamos... Concédenos... que en tu gloria nos sentemos el uno a tu diestra y el otro a tu siniestra*” y, para conseguirlo, están dispuestos a correr su suerte. Los demás apóstoles se indignan y critican su petición, lo que aprovecha Jesús para darles una nueva lección sobre su servicio²².

El ardor de tales peticiones de Santiago y Juan motivó que Cristo les impusiera el sobrenombre de: “*Boanerges, esto es, hijos del trueno*”²³. Su vehemencia no conocía límites por lo que al no recibirlos en un lugar le preguntan al Maestro: “*¿Quieres que mandemos que llueva fuego del cielo y los devore?*”, siendo de nuevo reprendidos²⁴. Santiago Zebedeo era tan impulsivo como lo refleja el evangelio apócrifo de Valentino²⁵ cuando, tras escuchar a Jesús, lo abrazó y le dijo: “*Señor: tu soplo me ha infundido inteligencia, y estoy presto a explicar lo que nos has dicho*”.

Después de la resurrección de Cristo Santiago permanece en Jerusalén con los apóstoles y es testigo de sus apariciones. En la que cierra el evangelio de Marcos²⁶ les encomienda: “*Id por todo el mundo; predicad el evangelio a toda criatura*”. En el evangelio de Juan²⁷ la única mención a los “*hijos de Zebedeo*”, tras la resurrección, relata que estaban en Tiberíades con Pedro, salen a pescar, pero no cogen nada. Al amanecer, se les aparece Jesús, les indica dónde deben de echar la red y obtienen gran cantidad de peces. El evangelista precisa: “*fue la tercera vez que Jesús apareció a sus discípulos, después que resucitó de entre los muertos*”.

Tras la ascensión de Cristo a los cielos (fig. 5) sus apóstoles regresan a Jerusalén y se encierran en: “*la habitación alta, donde tenían su morada Pedro y Juan, Santiago y Andrés, Felipe y Tomás, Bartolomé y Mateo, Santiago hijo de Alfeo y Simón el Zelota, y Judas hermano de Santiago... perseveraban juntos en oración con las mujeres y con María la madre de Jesús*”, pues esperaban recibir el Espíritu Santo²⁸. Tras la Pentecostés se dispersan para cumplir el mandato del Señor: “*me serviréis de testigos en Jerusalén, y en toda Judea, y Samaria, y hasta el extremo del mundo*”. Al regresar Santiago Zebedeo a Jerusalén, tras su predicación en Hispania: “*el rey Herodes se puso a perseguir a algunos de la iglesia. Primeramente, hizo degollar a Santiago, hermano de Juan*”²⁹. Fue el primer apóstol martirizado, corría el año 44 d.C. (fig. 6).

22 Mc. 10, 35-45. J. FERNÁNDEZ LAGO, *El apóstol Santiago* cit, p. 44.

23 Mc. 3, 17.

24 Lc. 9, 54-55.

25 *Los evangelios apócrifos*. T. III. Edición cit. *Evangelio de Valentino*. XVI, 2-6, p. 405.

26 Mc.16, 14-15.

27 Jn. 21, 2-14.

28 Hech. 1.8, 12-14.

29 Hech. 12, 1-2. “*Liber Sancti Iacobi*”, Libro I, capítulo IV. Edic. latina cit. cit, pp. 86-88; española cit, pp. 50-53. En los capítulos siguientes del mismo libro I también se alude a la muerte



Figura 5. Apóstoles que contemplan el ascenso de Cristo a los cielos. Mateo de Prado. Siglo XVII. Capilla de Alba, catedral de Santiago.



Figura 6. Detención y decapitación del apóstol Santiago. Relieve de Juan Bautista Celma. 1583. Púlpito norte de la catedral compostelana.

PREDICACIÓN DE SANTIAGO Y APARICIONES DE LA VIRGEN

Hasta los siglos IV-V no consta donde predicó Santiago Zebedeo. Hacia el año 310 Dídimo el Ciego en su libro *“De Trinitate”*³⁰ menciona a un apóstol, sin identificarlo, que habría predicado en Hispania. A comienzos del V san Jerónimo tampoco lo precisa en su *“Comentario a Isaías”*, pero a finales del mismo siglo o a comienzos del VI el *“Breviarum Apostolorum”*³¹, iniciado en Oriente en fecha temprana del siglo II, basado en tradiciones orales que se remontan a tiempos apostólicos, atribuye a Santiago la predicación en Hispania. Sin embargo, hay quien piensa que la historia fue diferente³², pues predicaría en Irlanda y en el siglo VIII se supo en Hispania que allí lo habían enterrado. Hay que valorar la confusión que entonces existía entre la Península Ibérica e Irlanda pues ambas recibían, indistintamente, la denominación de Iberia o Hibernia³³.

Isidoro de Sevilla en: *“De Ortu et Obitu Patrum”* concreta que: *“Santiago, hijo de Zebedeo, hermano de Juan... predicó el evangelio a las gentes de España y en sus lugares occidentales, difundiendo la luz de su predicación en el ocaso del mundo... Está sepultado en Aci marmárica”*³⁴, topónimo de una comarca o lugar de Galicia. Hacia el año 709 Aldhelmo, abad de Malmesbury y, luego, obispo, dedicó un poema a Santiago y a su predicación en el occidente de Hispania; a finales del mismo siglo VIII Beato de Liébana dedicó a Santiago una larga invocación cuyos versos, probablemente, son los más conocidos de entonces: *“Ob muy digno y muy santo apóstol, /dorada cabeza refulgente de Hispania, /sé nuestro protector y natural patrono/ evitando la peste, sé nuestra salud celeste”*³⁵.

de Santiago. J. A. VORÁGINE, *Legenda Aurea. Vulgo historia lombárdica dicta*. Edic. de Graesse, Dr. Th. Dresde & Leipzig, 1846. Cap. XCIX, pp. 421-430. Edición española: S. de la VORÁGINE, *La leyenda dorada*. T. I. Traducción de Macías, Fr. J. M. Madrid, 1982. Cap. XCIX, pp. 396-405.

30 J. GUERRA CAMPOS, *La cuestión jacobea en el siglo XX*. Edi. Cebrián Franco, J. J. Santiago, 2004, pp. 31-32. A. B. BARRAL IGLESIAS, *El sepulcro de Santiago. Documentos. Toponimia. Arqueología*. Santiago, 2018, pp. 33-35.

31 A las publicaciones citadas en la nota precedente añádase: M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Santiago el Mayor a través de los textos*. “Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela”. Santiago, 1993, pp. 11-12. Reeditado en M. C. DÍAZ Y DÍAZ, “De Santiago y de los Caminos de Santiago”. Santiago, 1997, pp. 78-80. Esta interpretación coincide con la de R. PLÖTZ, *Traditiones Hispanicae Beati Jacobi. Les origines du culte de saint Jacques à Compostelle*. “Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage Européen”. Europalia 85. España. Gand, 1985, pp. 29-34.

32 D. PÉRICARD-MÉA, *La prédication de saint Jacques en Irlande et en Bretagne*. “Pèlerinages et croisades”. Pressouyre, L. Paris, 1995, pp. 67-72.

33 D. PÉRICARD-MÉA, *La prédication de saint Jacques en Irlande et en Bretagne* cit, p. 68.

34 *Liber de ortu et obitu patriarcharum*. Edi. Carracedo Fraga, J. “Corpus Christianorum”. Series latina. CVIII, Turnholti —Turnhout—, 1996. 47.1-2, y 57. 2 13/14. J. GUERRA CAMPOS, *La cuestión jacobea en el siglo XX*. Edi. cit, p. 31. A. B. BARRAL IGLESIAS, *El sepulcro de Santiago*. Cit, pp. 37-49.

35 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Santiago el Mayor a través de los textos*. “Santiago, Camino de Europa”. Cit, pp. 12-13. Reeditado en: Díaz y Díaz, M.C. “De Santiago y de los Caminos de Santiago” cit, pp. 80-81.

La protección que Beato de Liébana atribuía al apóstol Santiago para reconquistar el territorio ocupado por los musulmanes a partir del año 711 se mantuvo. Poco antes de comenzar la construcción de la catedral románica habitaba Esteban en oración una pequeña celda inmediata a su mausoleo, había renunciado a un obispado griego y vivía como ermitaño. Un día reprendió a unos peregrinos que invocaban a Santiago como: “*buen caballero*”. Éste se le apareció en sueños y le recriminó que amonestara a quienes le invocaban como caballero: “*milito al servicio de Dios y... en la lucha contra los sarracenos precedo a los cristianos y salgo vencedor por ellos*”. Revelación básica para su iconografía ecuestre³⁶.

La predicación de Santiago en Hispania generó imágenes medievales, por ejemplo, en el retablo Goodyear, o en una tabla del políptico de Santiago del Museo de Indianápolis³⁷. La representación del retablo Goodyear la identifica, además, el epígrafe: “*Predicatio Sancti Iacobi ad Compostele*”; escena repetida en un relieve de Gregorio Español —finales del siglo XVI—, y el panel izquierdo del tríptico pictórico de Modesto Brocos, colgado en la sacristía catedralicia³⁸.

La predicación de Santiago en Galicia generó leyendas y tradiciones localizadas en las cercanías de Padrón, en el monte de San Gregorio, en el que se celebra anualmente la fiesta de “Santiaguiño do Monte”. Una fuente y una gruta se relacionan con la predicación del apóstol³⁹ (fig. 7).

Otras leyendas relativas a la predicación del apóstol en Galicia tienen a la Virgen María como protagonista (fig. 8). Se le habría aparecido en Fisterra y Muxía para alentarle ante el poco éxito de su predicación. Estas tradiciones llevan a algunos peregrinos a continuar su camino hasta tales poblaciones, a las que María habría arribado en una barca de piedra. Las rocas existentes ante el santuario de Nosa Señora da Barca⁴⁰ —Muxía, A Coruña—, las consi-

36 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Edición latina cit. Libro II, capítulo XIX, pp. 283-285. Española cit. Libro II, capítulo XIX, pp. 374-376. YZQUIERDO PERRÍN, R. *Dos milagros del apóstol Santiago. XXXIII Ruta Cicloturística del Románico Internacional*. Pontevedra, 2015, pp. 87-88.

37 *Santiago Camino de Europa* cit, p. 238. MADOU, M. *De apostel van betwesten Santiago de Compostela in beeld en verbeelding*. Leiden, 2004, pp. 24-27.

38 A. FRANCO MATA, *El retablo gótico de Cartagena y los alabastros...* cit, pp. 103, fig. 102 y 119. M^a. D. VILA JATO, *Gregorio Español, en el retablo de la capilla de las Reliquias de la catedral de Santiago*. “Archivos Leoneses”. N^o. 65. León 1979, pp. 126-130. IDEM. *Escultura manierista* cit, p. 86. R. YZQUIERDO PEIRÓ, *Los tesoros de la catedral de Santiago* cit, pp. 249-250.

39 P. F. FITA, y F. A. FERNÁNDEZ-GUERRA, *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*. Madrid, 1880, pp. 28-29. J. M^a. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ y F. FREIRE BARREIRO, *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación*. T. I. Santiago, 1880, pp. 306-308. M. GARRIDO RIVERO, *Padrón, donde nació la tradición jacobea*. “Atlas do V Colóquio Internacional Caminhos de Santiago” cit, pp. 55-59.

40 M. CAPÓN FERNÁNDEZ, *María y Galicia*. Compostela, 1947, pp. 16-20. CARDESO LIÑARES, J. *Santuarios marianos de Galicia. Historia, arte y tradiciones*. La Coruña, 1995,



Figura 7. Tríptico con la predicación, “translatio” y sepulcro del apóstol Santiago. Modesto Brocos, 1897. Sacristía de la catedral compostelana.



Figura 8. Aparición de la Virgen María al apóstol Santiago. Remate de la caja del órgano norte de la catedral compostelana. Hacia 1700.



Figura 9. El apóstol Santiago postrado ante la Virgen del Pilar. Capilla del Pilar. Catedral compostelana. Comienzos del siglo XVIII.

deran “reliquias pétreas” de tal viaje y dignas de veneración. María también reconfortó al apóstol en su difícil evangelización al aparecersele en Zaragoza sobre un soporte a orillas del río Ebro: Virgen del Pilar. Un documento⁴¹ de 1299 relata esta aparición.

Quizá el origen de tales apariciones marianas a Santiago resida en la leyenda relativa a su despedida antes de viajar a Hispania, al anunciarle que edificaría: “*una iglesia en mi memoria, conforme yo te diere el orden*”. En Zaragoza convirtió a ocho personas, con ellas: “*salía de noche a la ribera del río... una noche... estando el Bienaventurado Santiago con los fieles cristianos... en contemplación y oraciones ocupado, (y durmiendo alguno de ellos), oyó voces de ángeles, que cantaban: Ave María, gratia plena... postrándose al instante de rodillas vio a la Virgen... que estaba entre dos coros de millares de ángeles, sobre un pilar de piedra mármol*”. Allí debía levantar un templo que tendría por referencia un pilar que: “*mi Hijo y tu Maestro lo ha enviado del alto cielo por manos de los ángeles. Junto a él asentarás el altar de la capilla*”.

La aparición de la Virgen a Santiago antes de su dormición la relatan autores como Oxea⁴²: “*Y alçando los ojos, vio a la misma Virgen santísima, cercada de maravilloso resplandor, y de innumerables Ángeles hermosísimos, y resplandecientes, encima de un pilar, o coluna de jaspe, que allí auía Dios preparado... el Apóstol, luego que la vio, postróse en tierra*”. La advocación de la Virgen del Pilar no apareció en Compostela: “*Hasta la segunda mitad del siglo XVII*”⁴³ y su imagen corona la caja del órgano sur⁴⁴ de la catedral rodeada de ángeles (fig. 9). En ella: “*la ampulosidad de paños acrece el valor escenográfico de la composición y garantiza la factura de Miguel de Romay, quien contrató la obra el año 1709*”. Poco después, hacia 1728, Diego de Sande talló el remate del retablo Goodyear, frontón semicircular en cuyo centro figura la Virgen del Pilar; a su derecha, el apóstol Santiago, arrodillado; a la izquierda,

pp. 229-247, en particular pp. 232-233. J. J. CEBRIÁN FRANCO, *Guía para visitar los santuarios marianos de Galicia*. Madrid, 1989, pp. 60-69.

41 TORRA DE ARANA, E. *La tradición y la devoción pilarista*. M^a. C.-LACARRA DUCAY, *La devoción a Santa María del Pilar de Zaragoza durante la Baja Edad Media*. Ambos estudios en: “*El Pilar es la columna. Historia de una devoción*”. Zaragoza, 1995, pp. 9-11 y 31, respectivamente.

42 FR. H. DE OXEA, *Historia del Glorioso Apóstol Santiago...* Edic. facsímil de Cabano Vázquez, I. Santiago, 1993, pp. 25V.-30R. M. REY MARTÍNEZ, *El apóstol Santiago y la Virgen María*. “*Compostellanum*”. V. 6. Congreso Mariano de Santiago. Santiago, 1961, pp. 617-623. M. J. PRECEDO LAFUENTE, *Santiago el mayor* cit, pp. 107-113. M. TRENS, *Iconografía de la Virgen en el arte español*. Madrid, 1947, pp. 586-597.

43 R. OTERO TÚÑEZ, *Virgenes aparecidas en la escultura santiagouesa*. “*Compostellanum*”. V. III. Santiago, 1958, pp. 169-172.

44 R. OTERO TÚÑEZ, *Virgenes aparecidas...* cit, p. 170. IDEM. *Miguel de Romay, retablista*. “*Compostellanum*”. V. III. Santiago, 1958, p. 196. X. M. GARCÍA IGLESIAS, *A catedral de Santiago e o barroco*. Santiago, 1990, p. 76.

vista de Zaragoza con el templo del Pilar⁴⁵. El mismo escultor realizó las imágenes del retablo de la capilla del Pilar de la catedral, salvo la de la Virgen, traída de Zaragoza en 1721, que se colocó en él el doce de octubre de 1723, fecha de dedicación de la capilla⁴⁶. La misma aparición la repite el cuadro de Juan Antonio García de Bouzas, pintado en 1722, que remata el retablo y se tiene por uno de sus mejores lienzos⁴⁷.

PASSIO SANCTI IACOBI

Santiago fue decapitado en Jerusalén por sentencia de Herodes. La *“Passio Sancti Iacobi”*⁴⁸, según el profesor Díaz⁴⁹: *“tuvo... cierta difusión inicial, después de su elaboración en la región del Ródano, o Norte de Italia, hacia la segunda mitad del siglo V, o poco después”*. Fue condenado por violar la prohibición de predicar a los judíos aunque, según Clemente de Alejandría, lo hacía: *“con el beneplácito de todo el pueblo sobre la resurrección de los muertos”*. Convertía a quienes le acusaban y a los que lo conducían a la ejecución, aunque la acusación más grave para los judíos era que dispensaba a los conversos de la Ley de Moisés⁵⁰.

La representación más antigua del martirio de Santiago en la catedral compostelana se encuentra, de nuevo, en el retablo Goodyear. Herodes presencia su ejecución con los atributos de su rango y vestido, como el verdugo, a la usanza medieval. La cabeza de Santiago yace en el suelo, el cuerpo cae y sus discípulos le piden su cadáver. En la parte superior, los ángeles llevan en un sudario su busto, desnudo y orante, que representa su alma. Bajo el relieve dice: *“Martirium Sancti Iacobi”*. En los siglos XVI y XVII su martirio tiene un tratamiento similar, por ejemplo, en el basamento de la custodia de Arfe que, en 1583, Celma utilizó de modelo para un relieve del púlpito norte

45 El relieve está en la Casa Sacerdotal de Santiago. J. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ y F. FREIRE BARREIRO, *Santiago, Jerusalén, Roma*. T. I. cit, p. 61. R. OTERO TÚÑEZ, *Virgenes aparecidas...* cit, p. 171. M^a. C. FOLGAR DE LA CALLE, 572. *Virgen del Pilar*. “*Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen*” Europalia 85. Gand, 1985, p. 457.

46 X. M. GARCÍA IGLESIAS, *A catedral de Santiago* cit, pp. 79-94.

47 J. COUSELO BOUZAS, *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*. Compostela, 1933, pp. 377-378. X. M. GARCÍA IGLESIAS, *A catedral de Santiago* cit, p. 93.

48 *Liber Sancti Iacobi*. Libro I, capítulo IV Edic. latina cit, pp. 35-38; española cit, pp. 50-53.

49 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Santiago el Mayor a través de los textos*. “*Santiago, Camino de Europa*” cit, pp. 9-15. IDEM. *La Passio Iacobi*. “*De Santiago y de los caminos...*” cit, pp. 38 y ss.

50 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Santiago el Mayor a través de los textos*. “*Santiago, Camino de Europa*” cit, pp. 9-10. IDEM. *La Passio Iacobi*. “*De Santiago y de los caminos...*” cit, pp. 38 y ss. y 77-78. J. FERNÁNDEZ LAGO, *El apóstol Santiago* cit, pp. 73-74.



Figura 10. Santiago es coronado en los cielos. Pintura de Árias Varela, mediados del siglo XVIII. Biblioteca capitular de la catedral.

catedralicio⁵¹. Hacia 1670 Pedro del Valle repite la escena en el trasaltar mayor. El tema se reitera en el guardapolvo del testero del coro barroco catedralicio, ahora en el coro alto de san Martín Pinario⁵² (fig. 10).

TRANSLATIO: VERSIÓN Y DOCUMENTACIÓN HISPANA

La predicación de Santiago en Hispania y en Galicia confirma las tradiciones jacobeanas, pues los cuerpos de los apóstoles se sepultaban donde ejercieron su ministerio. El traslado del cadáver de Santiago Zebedeo figura en una carta del papa León⁵³, con varias versiones, que coinciden en la recogida

51 A. GALLEGO DE MIGUEL, *El arte del hierro en Galicia*. Madrid, 1963, pp. 123-125. M^a. D. VILA JATO, *Escultura manierista*. Cit. pp. 35-36.

52 A. ROSENDE VALDÉS, *El antiguo coro de la catedral de Santiago*. "Compostellanum". V. XXIII. Santiago, 1978, pp. 217 y ss. IDEM. *El coro lúgneo de la catedral de Santiago de Compostela. Memoria histórica y recuperación*. Santiago, 2004, pp. 15 y ss.

53 De mediados del siglo V al mismo período del IX cuatro papas llevaron el nombre de León. El prof. Díaz y Díaz escribió: "esta autoría es más que fantástica" y si por un lado estima que podría pensarse en León III (795-816); por otro, no descarta a León I el Magno (440-461). M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La Epístola Leonis pape* cit. "En camino hacia la gloria", *Misce-*

de los restos mortales por sus discípulos en Jerusalén, su traslado a Jafa, para embarcarlo, y su arribada a Padrón⁵⁴.

Según el *Breviario de Évora* y el *Códice Calixtino* los discípulos de Santiago recogieron su cuerpo completo, con su cabeza, y lo trasladaron por mar a Galicia, aunque algunas versiones omiten la esencial recogida de la cabeza. El Calixtino⁵⁵ dice: “*Sepa vuestra fraternidad, dilectísimos rectores de toda la cristiandad, como fue trasladado a España, a las tierras de Galicia, el cuerpo entero del muy bienaventurado apóstol Santiago... Por temor a los judíos fue recogido durante la noche... por sus discípulos, que, guiados por un ángel del Señor, llegaron a Jafa, junto a la orilla del mar... de pronto apareció, por designio de Dios, una nave preparada. Y con gran alegría suben a ella llevando al discípulo de nuestro Redentor, e hinchadas las velas por vientos favorables... llegaron al puerto de Iria... Una vez desembarcados, dejaron el muy bienaventurado cuerpo... en un pequeño predio llamado Libredón... donde ahora se venera*”. Sigue la narración con la construcción del sepulcro y mausoleo, atendido por Atanasio y Teodoro, quienes merecieron ser enterrados a los lados del sarcófago apostólico.

El Libro I, capítulo 1, de la *Historia Compostelana*⁵⁶ justifica lo hecho por los discípulos de Santiago: “*Los judíos, llevados de rencor y malevolencia, no quisieron sepultar el venerando cuerpo del felicísimo apóstol; tampoco permitieron a los cristianos, que entonces habitaban en Jerusalén, que le diesen sepultura, antes bien... arrojando el cuerpo junto con la cabeza a fuera de la ciudad para que lo devorasen los perros, aves y fieras, lo dejaron expuesto a ser consumido. Más sus discípulos, prevenidos por él... de que trasladasen su cuerpo a la región española para darle sepultura, arrebatando de noche*

lánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose. Santiago, 1999, p. 519. Reeditado en IDEM, *Escritos Jacobeos*. Santiago, 2010, p. 135.

54 J. J. CEBRIÁN FRANCO, *Los relatos de la traslación de los restos del Apóstol Santiago a Compostela*. Santiago, 2008, pp. 31 y ss. Textos de varias versiones de la carta del papa León pp. 127-136. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La Epístola Leonis pape de translatione Sancti Iacobi in Galleciam*. “*En camino hacia la gloria*”. “*Compostellanum*”. Santiago, 1999, pp. 517-568. Reeditado en IDEM, *Escritos Jacobeos*. Santiago, 2010, pp. 133-181. *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Libro III, capítulos I y II. Edic. latina cit, pp. 290-296; española, pp. 386-395. El mismo acontecimiento se reitera en el Libro I, capítulo XVII, respectivamente, pp. 141 y ss. 188 y ss., así como en las “*Lecciones según el papa León y el maestro Panicha*” que figuran al final del código, Lecciones II y III, pp. 410 y 602-603. Fr. H. OXEA, *Historia del Glorioso Apóstol...* cit, pp. 51-63. F. LÓPEZ ALSINA, *Noticias sobre el Picosacro, la traslación del apóstol Santiago y la consagración de la basílica compostelana en el 899*. “*Santiago, Camino de Europa*” cit, pp. 255-256.

55 *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*. Libro III, capítulo II. Edic. latina cit, pp. 294-296; española, pp. 393-395.

56 *Historia Compostelana*. Edics. latina, Flórez, E. *España Sagrada*. T. XX. Madrid, 1765, p. 6. Edics. españolas: Suárez, M. y Campelo, J. Santiago, 1950, pp. 19-20; y Falque Rey, E. Madrid, 1994, pp. 67-68.

el cuerpo íntegro con la cabeza...” lo embarcaron⁵⁷. La travesía remató en el puerto de Iria, desde donde fue trasladado a “*Liberum donum*”.

Por su parte la *Leyenda Dorada*⁵⁸ precisa el martirio y “*translatio*”: “*La degollación de Santiago ocurrió un 25 de marzo, es decir, en fecha similar a la de la Anunciación y Encarnación del Señor. El 25 de julio su cuerpo fue trasladado a Compostela. La confección de su mausoleo comenzó en agosto, pero, como no estuvo terminada la obra hasta enero siguiente, sus restos no fueron enterrados hasta el 30 de diciembre, o sea, hasta unos días antes de que concluyeran de labrar su sepulcro*”.

La “*translatio*” fundamenta la tradición jacobea y para su mayor difusión se acuñó una moneda⁵⁹ de Fernando II, entre 1157 y 1188, en cuyo reverso, además de la barca con el cuerpo de Santiago acompañado por sus discípulos, figura el epígrafe: “*S(ancti) Iacobi*”. Este tema se esculpió en el tímpano de la puerta sur de Santiago de Cereixo⁶⁰ —Vimianzo, A Coruña—. La barca, las olas del mar, el cuerpo de Santiago, sus discípulos y otras figuras lo completan. La “*translatio*” se repite en el último relieve del retablo Goodyear.

Las varias versiones de la carta del papa León conocidas refieren que los discípulos trasladaron a Jafa el cuerpo completo del apóstol; aunque, otras, sólo mencionan el cuerpo. Poseer la cabeza de los mártires era importante, sobre todo la de un apóstol tan próximo a Cristo y el primero en ser martirizado. Donde lo decapitaron los armenios de Jerusalén le dedicaron una capilla en su catedral, y afirman que allí se enterró su cabeza. Lo que no se compadece con la reliquia que Gelmírez regaló a Pistoia en la primera mitad del siglo XII: apófisis mastoidea derecha⁶¹.

57 Sobre las versiones y leyendas relativas a la barca: J. M. ANDRADE, *Cultura clerical y cultura popular en el legendario jacobeo: La barca de piedra*. “*El Extramundi y los papeles de Iria Flavia*”. Año XIV, n.º. LXIII. Iria Flavia, 2010, pp. 115-124.

58 J. A. VORÁGINE, *Legenda Aurea. Vulgo historia lombárdica dicta*. Edic. de Graesse, cit. Cap. XCIX, P. 424. Edición española cit: Vorágine, S. de la. *La leyenda dorada*. T. I. cit. Cap. XCIX, p. 399.

59 J. CARRO OTERO, *Moneda del rey D. Fernando II de Galicia-León y “ceca” compostelana, con el tema de la “Traslación” del cuerpo del Apóstol Santiago (1157-1188)*. “*Compostellanum*”. V. 32. Santiago, 1987, pp. 575-594. IDEM. *Moneda con la traslación del cuerpo del apóstol Santiago*. “*Santiago, Camino de Europa*” cit, p. 258. La moneda, medio dinero de Fernando II, se encontró en 1985 en Adro Vello, San Vicente de O Grove, Pontevedra. Un dibujo con identificación de sus personajes, según CARRO OTERO, en: *O Portico da Gloria e o seu tempo. Catálogo da exposición conmemorativa do VIII centenario da colocación dos dintéis do Pórtico da Gloria da catedral de Santiago de Compostela*. Santiago, 1988. Pieza 23, p. 35.

60 J. R. FERRÍN GONZÁLEZ, *Arquitectura románica en la “Costa da Morte”*. *De Fisterra a cabo Vilán*. A Coruña, 1999, pp. 89-100. El tema no lo repite ningún otro tímpano hispano, pero sí un capitel del claustro de la catedral de Tudela y otro del brazo norte del crucero de la de Lérida.

61 D. BARTOLINI, *Apuntes biográficos de Santiago Apóstol el Mayor*. Traducción de Rongier Fullerad, S. Roma, 1885, pp. 400-401.

La “*translatio*” generó leyendas vinculadas a milagros del apóstol Santiago. Entre las que destaca la epopeya de Cayo (fig. 11). Durante la celebración de su boda se le desbocó el caballo y fue sumergido en el mar. Milagrosamente emerge al lado de la barca que trasladaba los restos de Santiago cubiertos, jinete y caballo, de conchas de vieira⁶². El sermón del papa Calixto para la celebración de la traslación del apóstol, 30 de diciembre⁶³, afirma que quienes: “*regresan del santuario de Santiago traen las conchas... la concha significa las obras buenas... hay unos mariscos en el mar próximo a Santiago, a los que el vulgo llama vieiras, que tiene dos corazas, una por cada lado... Tales conchas están labradas como los dedos de la mano... y al regresar los peregrinos del santuario de Santiago las prenden en las capas para gloria del Apóstol; y en recuerdo de él y señal de tan largo viaje, las traen a su morada con gran regocijo. La especie de corazas con que el marisco se defiende, significan los dos preceptos de la caridad, con que quien debidamente los lleva debe defenderse*”. Por eso la concha natural, de plomo o azabache⁶⁴ se sepultaba con el peregrino, pues Santiago se consideraba: “*conductor de muertos*”⁶⁵. La concha de vieira se mantiene como emblema de los peregrinos a Santiago.

Al arribar a Iria Flavia la barca con el cuerpo del apóstol la ataron a un “*pedrón*” —hoy bajo el altar de la iglesia de Santiago, en Padrón—, y comenzó la última etapa del traslado de sus restos, que generó nuevas leyendas⁶⁶. Desembarcado el cadáver lo colocaron sobre un carro de bueyes, acompañado por sus discípulos, Atanasio y Teodoro, que buscan donde sepultarlo. El

62 J. FILGUEIRA VALVERDE, *El Libro de Santiago*. Madrid, 1948, pp. 88-91. A. AGUAYO, *Simbolismo en las fachadas renacentistas compostelanas*. O Castro. Sada, 1983, p. 87. R. YZQUIERDO PERRÍN, *La venera, de símbolo pagano a insignia de la peregrinación a Santiago*. “*Liceo Franciscano*”. Año LXVIII, 3ª época, nº. 211. Santiago, julio-diciembre, 2018, pp. 113-136.

63 *Liber Sancti Iacobi*. Libro I. Capítulo XVII. Edics. cit. latina, pp. 153-154; española, 205-206.

64 Véanse las reproducidas en las fichas 170 a 215 del catálogo: “*Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen*” cit, pp. 291-302; así como las de las 75, 76, 78, 80 y 81 de: “*Santiago, Camino de Europa*” cit, pp. 356 y ss. Eran vendidas por los “*concheiros*”, con autorización del arzobispo, quien regulaba su comercio con rigor. J. FILGUEIRA VALVERDE y A. FRAGUAS Y FRAGUAS, *18ª Exposición. La venera*. Santiago, 1965. A. AGUAYO, *Simbolismo en las fachadas renacentistas* cit, pp. 87-88. J. F. FILGUEIRA VALVERDE, *Compostela, Camino y estela*. Oviedo, 1993, pp. 204-205.

65 H. JACOMET, *Pèlerinage et culte de saint Jacques en France: bilan et perspectives. “Pèlerinages et croisades”*. Paris, 1995, pp. 174-189.

66 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La Epístola Leonis pape* cit. “*En camino hacia la gloria*” cit, pp. 530-533. Reeditado en IDEM. *Escritos Jacobeos*. Cit, pp. 146-150. J. J. CEBRIÁN FRANCO, *Los relatos de la traslación de los restos del Apóstol Santiago...* cit, pp. 69 y ss. F. SINGUL LORENZO, *Proyecto, estilo y función en la iglesia de Santiago de Padrón. “Padrón, Iria y las tradiciones jacobas”*. Coord. Almazán, V. Xunta de Galicia, 2004, pp. 131-134. M. GARRIDO RIVERO, *Padrón, donde nació la tradición jacobea. “Atas do V Colóquio Internacional Caminhos de Santiago. “Os caminos do mar: 2018”*, Coord. Costa, M. y Sá Machado, P. Municipio da Póvoa de Varzim, 2019, pp. 63-65.



Figura 11. "Translatio" del cuerpo de Santiago acompañado por sus discípulos, Teodoro y Atanasio. Un jinete es arrastrado hasta la barca por su caballo. Ambos salen cubiertos por conchas de vieira. Fachada del Tesoro, catedral de Santiago. Mediados del siglo XVI.



Figura 12. Retablo con escenas jacobeanas colocado tras el camarín del apóstol. Catedral de Santiago. Pedro del Valle. Siglo XVII.

territorio pertenecía a la legendaria reina Lupa, quien les tendió emboscadas de las que los libró un ángel⁶⁷. Tales episodios los representó Enrique de Arfe en los relieves del basamento de la custodia procesional compostelana, y se replicaron en los pulpitos de la catedral⁶⁸. El supuesto diálogo de los discípulos con Lupa se figura en el trasaltar de la capilla mayor catedralicia, cuyos episodios jacobeanos comienzan con el martirio; continúan con la traslación de su cadáver, solicitud de los bueyes y terreno para su sepultura y culminan con el hallazgo del sepulcro siglos después⁶⁹ (fig. 12).

67 *Liber Sancti Iacobi*. Libro III. Capítulo I. edics. cit. Latina, pp. 291-294; española, pp. 388-392. Este episodio se refleja en uno de los relieves del basamento de la custodia procesional, por lo que también se representa en el púlpito norte de la catedral compostelana, el de la custodia sirvió de modelo a Celma para su obra. Véase: A. GALLEGO DE MIGUEL, *El arte del hierro en Galicia*. cit, pp. 125-127. M^a. D. VILA JATO, *Escultura manierista*. cit, pp. 35-36.

68 A. GALLEGO DE MIGUEL, *El arte del hierro en Galicia*. Madrid, 1963, pp. 119 y ss.

69 A. ROSENDE VALDÉS, *A mayor gloria del señor Santiago: el baldaquino de la catedral compostelana*. "Las religiones en la historia de Galicia" Edic. de García Quintela, M. V. Santiago, 1996, pp. 488-490.

La leyenda sitúa la residencia de Lupa en las inmediaciones del Pico Sacro. Aquí se reuniría con los discípulos de Santiago y, en san Pedro de Vilanova —Vedra, A Coruña—, una fuente barroca⁷⁰, próxima a su iglesia, mantiene un relieve y largo epígrafe que lo recuerdan: “*Fuente de Santiago que hicieron sus discípulos S. Teodoro i S. Atanasio. Año de 1670. A este monte los enbió la reina Loba a buscar los bueies para llebar su santo cuerpo de Padrón a donde oi está. I llegando fatigados a ese lugar les acometió un fiero dragón, i haciendo la señal de la + rebentó, i los toros binieron tras ellos como mansos corderos por lo qual se convirtió ella con toda su familia. I para memoria desto i alibio de sus peregrinos i pasajeros biço aquí esta fuente el doctor D. Pedro de Valdés Feijo i Noboa canónigo lectoral, provisor i catedrático de Santiago. Año 1670*”. Esta etapa de la “*translatio*” la esculpió Gregorio Español en 1596, por encargo del arzobispo Sanclemente, en varios relieves para un desaparecido retablo relicario que, en parte, exhibe el Museo de la Catedral Compostelana⁷¹.

Finalmente, el cuerpo del apóstol fue sepultado en un mausoleo romano del siglo I d. C. cuyos escasos restos mantiene la cripta del Apóstol bajo el altar mayor de la catedral⁷². Su actual conformación se debe al canónigo López Ferreiro⁷³, quien la realizó entre 1880 y 1884, y algunas obras posteriores (fig. 13). La tumba de Santiago Zebedeo obedecía, según el mundo

70 En la fuente se reutilizaron dos figuras del coro pétreo de la catedral que hacía pocos años se había derribado. R. OTERO TÚÑEZ e R. YZQUIERDO PERRÍN, *El coro del maestro Mateo*. A Coruña, 1990, pp. 38, fig. 22, y 39-41. M. REIMONDEZ PORTELA, J. ESPÍÑO MATOS y M. SINDE LEMA, *El Camino a Santiago por el sudeste. Ourense-Santiago de Compostela*. Santiago, 1993, pp. 123-132. A. BALBOA SALGADO, *A raiña Lupa. As orixes pagás de Santiago*. Noia, 2005.

71 M^a. D. VILA JATO, *Gregorio Español, en el retablo de la capilla de las Reliquias de la catedral de Santiago*. “Archivos Leoneses”, n^o. 65. León, 1979, pp. 127-129. R. YZQUIERDO PEIRÓ, *Museo catedral de Santiago*. Santiago, 2011, pp. 86-87.

72 A. LÓPEZ FERREIRO, *Las tradiciones populares acerca del sepulcro del Apóstol Santiago*. Santiago, 1883, pp. 11-44. J. GUERRA CAMPOS, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del apóstol Santiago*. Santiago, 1982, pp. 95-334. ÍDEM. *La cuestión jacobea en el siglo XX* cit, pp. 45-64. I. MILLÁN GONZÁLEZ-PARDO, *Autenticación arqueológico-epigráfica de la tradición apostólica jacobea*. “El Camino de Santiago Camino de Europa”. Curso de conferencias. El Escorial, 22-26-julio-1991, pp. 47-87. A. B. BARRAL IGLESIAS, *El sepulcro de Santiago...* cit, pp. 81-136.

73 A. LÓPEZ FERREIRO, *Altar y cripta del Apóstol Santiago, reseña desde su origen hasta nuestros días*. Santiago, 1891, pp. 17-35; reeditado en: “El Pórtico de la Gloria, Platerías y el primitivo altar mayor”. Santiago, 1975, pp. 113-137. J. GUERRA CAMPOS, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*.cit, pp. 177 y ss. ÍDEM. *La cuestión jacobea*. Edic. cit, pp. 47-65. I. MILLÁN GONZÁLEZ-PARDO, *Autenticación arqueológico-epigráfica de la tradición apostólica jacobea*. Cit, pp. 45-105. R. YZQUIERDO PERRÍN, *Intervenciones en la catedral de Santiago de Compostela desde 1875: de López Ferreiro a Chamoso Lamas*. “A Coruña no obxectivo de Manuel Chamoso Lamas”. A Coruña, 2004, pp. 22 y ss.



Figura 13. Urna de plata que guarda las reliquias del apóstol Santiago y de sus discípulos: Atanasio y Teodoro. Diseño y obra de José Losada, Rey y Martínez. 1886.

medieval, al mandato del Salvador que había asignado a cada apóstol un territorio para su predicación y en él serían sepultados⁷⁴. El *Breviarum Apostolorum*⁷⁵ atribuye a Santiago la predicación en Hispania y sitúa su tumba en: “Arca Marmárica”. Un himno del reinado de Mauregato, (783-789), quizá escrito por Beato de Liébana, dice de Santiago: “Oh muy digno y muy santo apóstol, /dorada cabeza refulgente de Hispania, /se nuestro protector y natural patrono”⁷⁶. Desde entonces y hasta una fecha imprecisa del reinado de Alfonso II, quizá hacia 820-830, se carece de noticias sobre esta sepultura⁷⁷.

74 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*. Barcelona, 1976, pp. 239 y ss. IDEM. *Santiago el Mayor a través de los textos*. “Santiago. Camino de Europa” cit, pp. 11-12. Reeditado en: *De Santiago y de los Caminos de Santiago* cit, pp. 78-81.

75 J. CARRACEDO FRAGA, *El “Breviarum Apostolorum” y la historia de Santiago el Mayor en Hispania*. “En Camino hacia la Gloria” cit, pp. 569-587. A. B. BARRAL IGLESIAS, *El sepulcro de Santiago* cit, pp. 39-49.

76 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Santiago el Mayor a través de los textos*. “Santiago. Camino de Europa” cit, p. 13. Reeditado en: *De Santiago y de los Caminos de Santiago* cit, p. 81.

77 De mediados del siglo V al mismo período del IX cuatro papas llevaron el nombre de León. El prof. Díaz y Díaz escribió que: “esta autoría es más que fantástica” y si por un lado estima que podría pensarse en León III (795-816); por otro, no descarta a León I el Magno (440-461). M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *La Epístola Leonis pape* cit. “En camino hacia la gloria” cit, p. 519. Reeditado en IDEM. *Escritos Jacobeos*. Cit, p. 135.

VERSIÓN BRETONA DE LA *TRANSLATIO*

La tradición bretona sostiene que Santiago Zebedeo predicó en Irlanda y Bretaña y que aquí lo sepultaron, aunque los textos de Aldhelmo y Beda el Venerable afirman que reposa en Hispania. La tradición dice que: “*los sagrados huesos de este bienaventurado fueron llevados a la costa de Hibernis y enterrados en sus últimas tierras. Es decir: frente al mar británico*”⁷⁸, versión que se compadece con la leyenda de la “*translatio*” que tiene a la ciudad bretona de Locquirec como destino. El argumento es similar al de Compostela: si Santiago predicó el evangelio a irlandeses y bretones, tras su decapitación su cuerpo llegó en una barca de piedra a Locquirec, población situada al fondo de la bahía de Lannion, frente al mar británico.

La leyenda de Locquirec se recogió escrita a finales del siglo XIX, aunque se considera más antigua. Apenas se conoce en España y presenta notables coincidencias, pero también diferencias, con la compostelana. Relata que una noche unos marineros vieron una extraña embarcación en el mar, parecida a una artesa, y envuelta en una nube luminosa. Llegó a la orilla sin velas, timón, ni tripulación y al acercarse vieron en su interior el cuerpo de un varón vestido de peregrino. Lo identificaron con Santiago Zebedeo y entendieron que venía para hacer milagros en sus tierras. Lo proclamaron patrón de su parroquia, junto con san Kirec y san Juan Bautista, y el 25 de julio celebran la festividad de Santiago con una procesión y una singladura en la que bendicen los barcos y piden protección al apóstol. En 1704 ya se menciona esta celebración⁷⁹.

En 1720 había en el cementerio parroquial un relicario que consideraban la tumba de Santiago, pero en Bretaña este término alude a osario. En el muro sur de la iglesia de Locquirec se encuentran, bajo un arco, unas piezas labradas que corresponderían a la tumba de Santiago, posibilidad respaldada por otros relicarios similares en iglesias bretonas, y el fervor popular de que eran objeto, como refleja un grabado de 1845. Una imagen de Santiago corona el campanario parroquial, lo que aludiría a que Santiago acompaña las almas de los difuntos a su última morada: psicopompo⁸⁰.

78 D. PÉRICARD-MÉA, *La prédication de saint Jacques en Irlande et en Bretagne* cit, p. 67.

79 D. PÉRICARD-MÉA, *La prédication de saint Jacques en Irlande et en Bretagne* cit, pp. 72-74. L. MOLLARET, *Corps de saint Jacques et reliques à Locquirec*. <https://www.saint-jacques-info/loquirec.htm>. Página consultada el 11 de septiembre de 2021.

80 D. PÉRICARD-MÉA, *La prédication de saint Jacques en Irlande et en Bretagne* cit, pp. 74-78. H. JACOMET, *Pèlerinage et culte de saint Jacques en France: bilan et perspectives*. “*Pèlerinages et croisades*” cit, pp. 174 y ss. L. MOLLARET, *Corps de saint Jacques* cit. <https://www.saint-jacques-info/loquirec.htm>. Página consultada el 11 de septiembre de 2021.

INVENTIO COMPOSTELANA

El hallazgo del mausoleo romano que guarda en Compostela las reliquias de Santiago y sus discípulos, Atanasio⁸¹ y Teodoro, se produjo un año incierto del reinado de Alfonso II a comienzos del siglo IX, durante el reinado de Carlomagno, fallecido a finales de enero del año 814. Tal datación no parece correcta, pues el sepulcro se descubrió durante el episcopado de Teodomiro, obispo de Iria, desde el año 819 hasta su fallecimiento, ya en Compostela, el 20 de octubre del 847, según el epígrafe de su lápida sepulcral⁸². Precisar la fecha es subjetivo y favoreció diferentes opiniones⁸³. Las excavaciones arqueológicas realizadas en la catedral entre 1946 y 1959 hallaron, además de otros restos, numerosas tumbas en torno al edículo del apóstol Santiago, con la cabeza hacia el este. Son enterramientos de inhumación de los que, los más antiguos, son hispano-romanos; pero otros datan de entre los siglos IX-XI, con una continuidad cronológica bastante clara⁸⁴.

La *Historia Compostelana*⁸⁵ relata así la “*inventio*” del mausoleo apostólico: “*unos personajes, varones de gran autoridad... habían visto muchas veces de noche ardientes luminarias en el bosque... y también que un ángel se había aparecido allí frecuentes veces*”. Se lo comunican al obispo de Iria,

81 I. MILLÁN GONZÁLEZ-PARDO y A. BLANCO FREIJEIRO, *Hallazgo en el mausoleo del apóstol Santiago del título sepulcral griego de su discípulo san Atanasio*. “*Boletín de la Real Academia de la Historia*”. T. CLXXXVI, cuaderno II. Mayo-agosto, 1989, pp. 209-219.

82 M. CHAMOSO LAMAS, *Excavaciones arqueológicas en la catedral de Santiago (Tercera fase)*. “*Compostellanum*”. V. II, n.º. 4. Santiago, 1957, pp. 78-88. Reeditado en: “*Compostellana Sacra I*”. Santiago, 2006, pp. 132-142. Véanse también las fotos 10-17. J. GUERRA CAMPOS, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago* cit, pp. 447-450 y figs. 132-136. R.YZQUIERDO PERRÍN, *Galicia. T. X. Arte Medieval (I)*. A Coruña, 1995, p. 76. A. B. BARRAL IGLESIAS, *El sepulcro de Santiago* cit, pp. 186-188.

83 D. BARTOLINI, *Apuntes biográficos de Santiago Apóstol el Mayor* cit, pp. 67-68.

84 M. CHAMOSO LAMAS, *Excavaciones arqueológicas en la catedral de Santiago* cit. Primera, segunda y tercera fases “*Compostellanum*” Vs. I y II, n.º 2, 4 y 4. Santiago 1956 (los dos primeros) y 1957, el tercero, pp. 349-378, 803-856 y 575-624, respectivamente. Reeditados en: “*Compostellana Sacra I*”. Santiago, 2006, pp. 25-222. Sobre las excavaciones en la catedral compostelana desde 1878: J. GUERRA CAMPOS, *Excavaciones en la catedral de Santiago*. “*La Ciencia Tomista*” n.º 273 y 274. Salamanca, enero-marzo y abril-junio, 1960, pp. 97-168 y 269-324, respectivamente. IDEM. *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*. cit, pp. 443-508.

85 *Historia Compostelana*. Libro I, capítulo 2. Edics. cits. latina, pp. 8-9; SUÁREZ Y CAMPELO, pp. 21-22; FALQUE, pp. 69-71. Fr. H. OXEA, *Historia del glorioso apóstol* cit, pp. 110v. y ss. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la iglesia de Santiago...* cit. T. II. Santiago, 1899, pp. 7 y ss. F. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago, 1988, pp. 107 y ss. En la copia de la “*Historia Compostelana*” de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, fechada hacia 1237, una miniatura representa el descubrimiento del sepulcro por el obispo Teodomiro. A. SICART GIMÉNEZ, *Pintura medieval: La miniatura*. Santiago, 1981, pp. 101-103 y 200, fig. 64 y M. C. DÍAZ Y DÍAZ, 7. *Historia Compostelana*. “*Santiago, Camino de Europa*” cit, p. 254.

Teodomiro, quien encuentra el mausoleo: “*que contenía en su interior una tumba marmórea*” que, por los prodigios y textos antiguos, reconoce que pertenece al apóstol Santiago. Comunica el hallazgo al rey, Alfonso II, quien acude a venerar sus reliquias: “*y restaurando la iglesia en honor de tan gran Apóstol, cambió el lugar de la residencia del obispo de Iria por este que llaman Compostela... Sucedió todo esto en tiempos de Carlomagno*”. Esta mención es retórica, pues murió a comienzos del año 814, pero interesada, porque el apóstol, según la *Historia de Turpín*, incluida en el *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*⁸⁶, se le había aparecido en sueños para exhortarle a liberar su sepulcro de los musulmanes. Mi: “*cuerpo descansa ignorado en Galicia... oprimida por los sarracenos. Por esto me asombro... de que no hayas liberado... mi tierra*”. Si lo haces lograrás: “*una corona de inmarcesible gloria. El camino de estrellas que viste en el cielo significa que desde estas tierras hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir a las pérfidas gentes paganas, y a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y sarcófago. Y después de ti irán allí peregrinando todos los pueblos*”. Así se impulsaba la reconquista y favorecía la peregrinación jacobea.

La primera representación de la “*inventio*” se encuentras en el folio 1v del *Tumbo A* del Archivo de la Catedral Compostelana (fig. 14). Tal miniatura, de 1129, la imagina de manera ingenua y expresiva: es un interior abovedado y oscuro, iluminado por una pequeña lámpara colgada de la bóveda. Teodomiro, ante los sarcófagos del apóstol y de sus discípulos, atiende a un ángel, con incensario en su mano izquierda, que le señala con su índice el sarcófago de Santiago Zebedeo, gesto que el prelado repite con su diestra. Esta miniatura sirvió de modelo para la del folio 14 de la *Historia Compostelana*, de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca⁸⁷, ya de la primera mitad del siglo XIII.

En 1584 Juan Bautista Celma⁸⁸ reinterpreta el episodio en un relieve del púlpito sur de la catedral. El rey Alfonso II, arrodillado ante el sepulcro del apóstol que le muestra el obispo Teodomiro, revestido con galas episcopales, lo venera ante su corte, imagen quizá inspirada en un grabado. Un siglo después, Pedro del Valle reinterpreta la miniatura del *Tumbo A* en el retablo del trasaltar mayor: una pareja de ángeles con hachones señala el enterramiento

86 “*Liber Sancti Iacobi*”, Libro IV. *Historia de Turpin*. Capítulos I y II. Edic. latina cit, pp. 302-304; española, pp. 408-409. Para las miniaturas del códice: A. SICART GIMÉNEZ, *Pintura medieval* cit, pp. 81-87 y 197 fig. 54. Lám. IX. K. HERBERS (coord.), *El Pseudo-Turpín lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno*. Santiago, 2003.

87 A. SICART GIMÉNEZ, *Pintura medieval* cit, pp. 101-103. F. LÓPEZ ALSINA, 3. *Tumbo A de la Catedral de Santiago*. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, 7. *Historia Compostelana*. Ambas fichas en: “*Santiago, Camino de Europa*” cit. respectivamente pp. 248-249 y 254.

88 A. GALLEGU DE MIGUEL, *El arte del hierro* cit, pp. 131-133. M^a. D. VILA JATO, *Escultura manierista* cit, pp. 38-39.

de Santiago. Los sarcófagos están abiertos; los cuerpos, incorruptos, con ropas de peregrino. Santiago tiene a los pies una vieira sobre dos bordones cruzados, emblema utilizado con frecuencia por el cabildo compostelano.

Por último, en el retablo de la capilla de Reliquias, tallado por Maximino Magariños hacia 1924, un relieve reitera el hallazgo del sepulcro apostólico por el obispo Teodomiro, episodio del que hacía entonces unos mil cien años. La “*inventio*” medieval la acompaña del nuevo hallazgo de las reliquias, escondidas en 1589 por temor a un posible robo de Drake, que se produjo el veintinueve de enero de 1879. A Teodomiro y Alfonso II añade ahora al cardenal Payá, al rey Alfonso XII, la reina María Cristina y a las dos prince-sas⁸⁹ que formaban la familia real. Es, en cierto modo, una actualización de la miniatura del *Tumbo A* y la única ocasión que se interpretó en un relieve el reencuentro de las reliquias de Santiago.



Figura 14. Descubrimiento de las reliquias de Santiago por el obispo Teodomiro. Miniatura del *Tumbo A*, fol. 1V^o.1129-1133. Archivo de la Catedral de Santiago.

89 R. OTERO TÚÑEZ, *La Edad Contemporánea*. “La catedral de Santiago de Compostela”. Santiago, 1976, pp. 394-395. R. YZQUIERDO PERRÍN, *Intervenciones en la catedral de Santiago...* cit, pp. 21 y ss. La elaboración del retablo, tallado en madera de cedro de Cuba, tuvo un importe de 70.000 pesetas de la época. R. LÓPEZ Y LÓPEZ, *Santiago de Compostela. Guía del peregrino y del turista*. 5ª edición. Santiago, s.a. —(hacia 1930)—, p. 109.

EL APÓSTOL SANTIAGO EN LOS EVANGELIOS CANÓNICOS.

Santiago el Mayor fue uno de los primeros apóstoles que Cristo invitó a seguirle cuando, con su hermano Juan, remendaban las redes con su padre. Fueron los discípulos tercero y cuarto del Colegio Apostólico. Eran primos del Salvador y presenciaron episodios claves de su vida pública, como la transfiguración⁹⁰, y otros episodios. Jesucristo los acompañó en sus faenas de pescadores y, la noche en la que no habían obtenido nada, les sobrecogió la gran captura conseguida al indicarles donde debían de echar las redes. También entonces les dijo que anunciarían su evangelio y formarían a sus seguidores⁹¹.

Tanto Pedro, preconizado continuador de Cristo cuando regresara a los cielos, como Santiago y Juan gozaron de su especial amistad. Le acompañaron en momentos clave, como en las visitas a la sinagoga de Cafarnaúm o a la suegra de Pedro, curada por Jesús de las fiebres que padecía; también le acompañan cuando resucita a la hija de Jairo, y le preguntan tras el sermón sobre los últimos tiempos. Son, igualmente, testigos de su transfiguración y le acompañen en su agonía en Getsemaní⁹².

Al resucitar el Señor Santiago el Mayor está en Jerusalén con los demás apóstoles, la Virgen María y otras mujeres emparentadas con Cristo. Se aparece a los apóstoles en el Cenáculo y les reprende por no haber creído a quienes les anunciaron su resurrección. Volvieron a encontrarse al día siguiente, cuando Pedro y otros discípulos pescaban en el lago de Tiberíades⁹³.

La última llamada de Jesús a sus apóstoles se produjo antes de su ascensión. Les encomendó que continuaran y desarrollaran su Iglesia: *“Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo cuanto yo os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo”*⁹⁴.

Tras su ascensión a los cielos los apóstoles difundieron su doctrina, alguno, como Santiago el Mayor, lo hicieron lejos de Jerusalén. en el occidente hispano, extremo del mundo entonces conocido. Vino por mar, desembarcó en la costa mediterránea hispana y desde aquí caminó al extremo occidental de la Península para predicar la nueva religión.

Su predicación no obtuvo el resultado esperado y su escaso éxito le hizo regresar a Jerusalén. Aquí había permanecido hasta la ascensión de Cristo a

90 MT. 4,21; 10, 2; 17,1. Mc. 1, 19-20; Lc. 5, 9-11.

91 J. FERNÁNDEZ LAGO, *El Apóstol Santiago: amigo, discípulo y testigo de Jesús*. Santiago 2021. Año Santo Jacobeo, pp. 34-38.

92 J. FERNÁNDEZ LAGO, *El Apóstol Santiago: amigo, discípulo y testigo de Jesús*. Cit, pp. 39-42.

93 MC. 16, 9-14; Lc. 24, 13; Jn. 20, 11. Jn. 20, 19-29; 21, 4-14.

94 Mt. 28, 19-20.

los cielos hacia el año 33 o 34 y, en el 44, lo decapitaron en Jerusalén (fig. 15). Su predicación, pues, no se prolongó más allá de unos diez años y, según el *Breviarium Apostolorum*: “Santiago, hijo de Zebedeo..., predicó en España y en las tierras occidentales”, luego testificado entre otros escritos por Isidoro de Sevilla⁹⁵ en *De ortu et obitu Patrum*.

De su visita a Galicia y evangelización apenas se tienen datos, aunque antiguas tradiciones lo sitúan en torno a Padrón, con imprecisos recuerdos, como la piedra a la que amarró la barca en la que llegó a Galicia —conservada bajo el altar mayor de la iglesia de Santiago, en Padrón⁹⁶—, y otros en un monte próximo a esta localidad, conocido como “Santiaguíño”, donde su presencia y vida parece más probable.

De Padrón y de la predicación de Santiago quedan testimonios tan vivos como la narración de Ambrosio de Morales⁹⁷: “fue nuestro Señor servido viniese el Cuerpo del Santo Apóstol a parar en la tierra..., para que la ilustrase, y la ennobleciese y amparase con la presencia de su Santo Cuerpo muerto, como vivo la había alumbrado con su predicación... Subiendo por la



Figura 15. Embarque y traslado del cuerpo de Santiago. Juan Bautista Celma, 1583. Relieve en el púlpito norte de la catedral.

95 M. J. PRECEDO LAFUENTE, *Santiago el Mayor. Patrón de España. Vida y culto*. Santiago, 1985, pp. 93-95.

96 A. de MORALES, *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II. A los Reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias*. Edición facsímil de la de Madrid, 1765. Ediciones Guillermo Blázquez. El Bibliófilo. Madrid, 1985. Fol. 135.

97 A. de MORALES, *Viage de por orden del rey D. Phelipe II. A los Reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias*. Cit. p. 135.

Montaña à media ladera está una Iglesia donde dicen oraba el Apóstol y decía Misa, y debajo del Altar mayor sale afuera de la Iglesia una Fuente con gran golpe de agua... Allí beben y se lavan los Peregrinos con reverencia, por haber bebido y lavádose el Santo Apóstol con ella. Subiendo más arriba en un pico alto donde hay muchas peñas juntas y algunas de ellas abiertas ò horadadas, se dice, que queriéndose el Apóstol esconder de los Gentiles... yéndole persiguiendo, horadó con su báculo la peña, y detuvo los malvados con el milagro". Sigue el relato con prácticas para los peregrinos y alude a la piedra situada bajo el altar de la iglesia de Santiago en Padrón, que Morales⁹⁸ pone bajo la advocación de "San Mateo".

LA VIRGEN MARÍA Y EL APÓSTOL SANTIAGO EL MAYOR

La predicación de Santiago en Hispania la incentivó la aparición de la Virgen María en Zaragoza, origen de la advocación de la Virgen del Pilar. Oxea⁹⁹ recrea la visión: "*Y alçando los ojos, vió a la misma Virgen santísima, cercada de maravilloso resplandor, y de innumerables Angeles hermosísimos, y resplandecientes, encima de un pilar, o coluna de jaspe, que allí auía Dios preparado por mano dellos... el Apóstol, luego que la vio, postrose en tierra*". Su iconografía presenta a Santiago, vestido de peregrino, arrodillado ante el pilar sobre el que se alza la Virgen, sin embargo: "*Hasta la segunda mitad del siglo XVII no aparece ningún vestigio documental ni representativo*"¹⁰⁰ de su advocación en Compostela.

La Virgen del Pilar en la catedral compostelana corona la caja del órgano norte y la acompañan ángeles. "*La ampulosidad de paños acrece el valor escenográfico de la composición y garantiza la factura de Miguel de Romay, quien contrató la obra el año 1709*"¹⁰¹. Poco después, hacia 1728, Diego de Sande tallaría el remate del retablo Goodyear (fig. 3), situado en la capilla de san Fernando. Es un tímpano semicircular con la Virgen del Pilar en el centro, a su derecha, arrodillado, el apóstol; a la izquierda y a lo

98 A. DE MORALES, *Viage de por orden del rey D. Phelipe II. A los Reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias*. Cit, p. 136.

99 Fr. H. DE OXEA, *Historia del Glorioso Apóstol Santiago*. Madrid, 1615, pp. 25 V.-30 R. M. REY MARTÍNEZ, *El apóstol Santiago y la Virgen María*. "Compostellanum". V. VI. Santiago, 1961, pp. 617-623. M. J. PRECEDO LAFUENTE, *Santiago el Mayor; Patrón de España. Vida y culto*. Santiago, 1985, pp. 107-113. Sobre las diferentes maneras de representar a la Virgen del Pilar: M. TRENS, *María. Iconografía de la Virgen en el arte español*. Madrid, 1947, pp. 586-597.

100 R. OTERO TÚÑEZ, *Virgenes aparecidas en la escultura santiaguesa*. "Compostellanum". V. III. Santiago, 1958, pp. 169-172.

101 R. OTERO TÚÑEZ, *Virgenes aparecidas en la escultura santiaguesa* cit, p. 170. ÍDEM. *Miguel de Romay, retablista*. "Compostellanum". V. III. Santiago, 1958, p. 196. X. M. GARCÍA IGLESIAS, *A catedral de Santiago e o barroco*. Santiago, 1990, p. 76.

lejos la amurallada Zaragoza con el templo del Pilar¹⁰². A Diego de Sande se deben, también, las imágenes del retablo de la capilla del Pilar, salvo la de la Virgen, traída de Zaragoza. Estaba en la catedral en 1721, aunque no se colocó en su retablo hasta el doce de octubre de 1723, fecha de la dedicación de la capilla¹⁰³.

Remata el retablo un cuadro de Juan Antonio García de Bouzas, pintado en 1722, que representa la aparición de María al apóstol y a sus discípulos en Zaragoza. Están absortos, la Virgen se sienta en un trono de nubes y la rodean ángeles que hacen música, portan el pilar y, otros, sostiene su imagen con el niño en brazos. Es uno de los mejores lienzos de este pintor en esta capilla¹⁰⁴.

Otra aparición mariana en Galicia al apóstol Santiago se dice que tuvo lugar en Muxía —A Coruña—, donde se levantó el santuario de la Virgen de la Barca¹⁰⁵. El portento se rodea de una barca y otros elementos de navegación de piedra, reliquias venerables para los fieles en las inmediaciones del santuario situado a la orilla del mar.

SANTIAGO REGRESA A JERUSALÉN

Hacia el año 44 el apóstol Santiago regresó a Jerusalén. Quizá volvió a pasar por Zaragoza y de aquí a un puerto del Mediterráneo en el que embarcaría hacia Palestina. Pudo desembarcar en Joppe y desde aquí caminaría a Jerusalén, donde asistiría al tránsito de María, según el Pseudoevangelio de José de Arimatea¹⁰⁶, que relata la llegada de los apóstoles a la estancia en la que se encontraba la Virgen: “*Fueron llevados allí en una nube: Juan el*

102 El relieve se encuentra en la capilla de la Casa Sacerdotal de Santiago: J. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ y F. FREIRE BARREIRO, *Santiago, Jerusalén, Roma*. T. I. Santiago, 1880, p. 61. R. OTERO TÚÑEZ, *Virgenes aparecidas en la escultura santiaguesa*. Cit, p. 171. M. C. FOLGAR DE LA CALLE, *Virgen del Pilar*. “*Santiago de Compostela. 1000 Ans de Pèlerinage Européen*”. Gante, 1985, p. 457. X. M. GARCÍA IGLESIAS, *A catedral de Santiago e o barroco*. Santiago, 1990, p. 103.

103 X. M. GARCÍA IGLESIAS, *A catedral de Santiago e o barroco* Cit, pp. 79-94.

104 J. COUSELO BOUZAS, *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*. Santiago, 1932, pp. 377-378. X. M. GARCÍA IGLESIAS, *A catedral de Santiago e o barroco*. Santiago, 1990, p. 93. IDEM. *García de Bouzas, Juan Antonio*. “*Gran Enciclopedia Gallega*”. T. XV, (s.a.), p. 169.

105 J. J. CEBRIÁN FRANCO, *Guía para visitar los santuarios marianos de Galicia*. Madrid, 1989, pp. 60-69. J. CARDESO LIÑARES, *Santuarios marianos de Galicia*. Fundación Caixa Galicia, 1995, pp. 232 y ss.

106 Citado por M. J. PRECEDO LAFUENTE, *Santiago el Mayor, Patrón de España*. Santiago, 1985, p. 116.

evangelista y su hermano Santiago". Para la *Leyenda dorada*¹⁰⁷, sin embargo, el regreso de Santiago a Jerusalén se debería al escaso éxito de su predicación en Hispania.

Tampoco tuvo demasiada fortuna en Jerusalén, aunque convenció a Fileto, enviado por el mago Hermógenes, con algunos dispuestos a negar la veracidad de su doctrina. Al saber Hermógenes el fracaso de su pretensión paralizó a Fileto y le incitó a que pidiera a Santiago que le devolviera el movimiento. Uno de sus criados le contó a éste lo ocurrido; le dio su pañuelo para que se lo diera a Fileto y, con él en las manos, dijera: "*El Señor levanta a los que están en el suelo y devuelve el movimiento a los miembros paralizados*". Así convirtió a Hermógenes, lo que irritó a los judíos que pretendieron arrestarlo, aunque todavía convirtió a otros. La indignación de Abiatar, pontífice aquel año, hizo que lo detuvieran, lo llevaran a presencia de Herodes Agripa y que lo condenara a muerte.

En el camino al lugar de la ejecución Santiago curó a un paralítico, Josías, que lo conducía al martirio, y lo bautizó poco antes de ser, también, ejecutado. Era el 25 de marzo, aunque su festividad se fijó el 25 de julio. Los discípulos de Santiago recogieron su cuerpo y lo embarcaron en una nave que lo condujo a Galicia. Llegaron a un lugar, en el extremo occidental, gobernado por la reina Lupa a la que pidieron un terreno para sepultarlo. Los remitió al rey y, tras varias escaramuzas, consiguieron que les permitiera coger un toro que, uncido a un carro, trajo el cadáver del apóstol a Compostela, donde lo sepultaron¹⁰⁸.

EL SEPULCRO DE SANTIAGO, LUGAR DE PEREGRINACIÓN

El sepulcro de Santiago está bajo el altar mayor de la catedral compostelana donde, en el siglo I de la Era, había una construcción funeraria que, según el ara de San Payo¹⁰⁹, pertenecía a una familia de la Galicia romana. Su enterramiento se olvidó hasta la primera mitad del siglo IX, época en la que descubrieron sus reliquias durante el reinado de Alfonso II. La "*inventio*" hizo que el monarca construyera una iglesia, cuya cabecera era la planta superior del antiguo mausoleo. Esta basílica permitía continuar el culto a sus reliquias

107 S. de la VORÁGINE, *La leyenda dorada*. T. 1. Traducción del latín de Fray José Manuel Macías. Madrid, 1982, pp. 397-399.

108 S. de la VORÁGINE, *La Leyenda dorada*. T. 1. Cit, pp. 399-400.

109 A. de MORALES, *Corónica General de España*. Alcalá, 1574. Fol. 233V. J. GUERRA CAMPOS, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*. Santiago, 1982, pp. 71, fig. 19bis y 95 y ss. A. B. BARRAL IGLESIAS, *El sepulcro de Santiago. Documentos. Toponimia. Arqueología*. Santiago, 2018, pp. 27 y ss.

que velaba una comunidad de monjes, instalados en el extremo oriental de la nueva iglesia. Su organización seguía la de las iglesias asturianas que dicho monarca construía en su territorio¹¹⁰.

De este modo la veneración a las reliquias de Santiago se mantuvo y desarrolló en los reinados de sus sucesores, lo que obligó a ampliar la basílica a finales del mismo siglo IX, cuando reinaba Alfonso III. Desde el presbiterio se podía acceder a la cripta funeraria. Así: “*Corpus beati Iacobi Zebedei... integrum sub altari maiori; item corpus beati Athanasii et beati Theodori discipulorum ipsius Apostoli*”¹¹¹ para recibir culto, práctica que, tras las intervenciones efectuadas en la cripta apostólica a finales del siglo XIX se mantiene en la actualidad.

TRIBUTO DE LAS CIEN DONCELLAS

A Mauregato —(783-789)—, hijo natural de Alfonso I y tío de Alfonso II, le ayudaron los musulmanes a acceder al trono, quizá hasta les pagaría un tributo simbólico, que “*luego iba a explotarse contra su memoria bajo la forma legendaria del tributo de las cien doncellas*”¹¹², episodio representado en un relieve del púlpito sur, con: “*gran sentido pictórico, como corresponde a la obra de un bronceista [Celma] que se titula pintor. Son más de cincuenta personajes, en las más variadas actitudes, sin dejar lugar para horizonte o arquitectura*”. Refleja, también, la indignación que tal tributo levantaba en el pueblo; la incapacidad de las doncellas para oponerse y la arrogancia de los musulmanes. El manierismo pictórico del relieve cabe buscarlo en la Escuela de Fontainebleau¹¹³.

En la siguiente escena del mismo púlpito se representa la reunión de Ramiro I con sus notables para deliberar ante la exigencia del pago del tributo. Al monarca, sentado en el trono, lo rodean los obispos y nobles del reino. La composición, de inspiración francesa, podría tener una fuente italiana anterior. Como acuerdan no pagar el tributo, al año siguiente, la razzia islámica

110 Sobre esta iglesia y las demás véanse, entre otras publicaciones: J. GUERRA CAMPOS, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago* cit, pp. 96 y ss. A. B. BARRAL IGLESIAS, *El sepulcro de Santiago...* cit, pp. 178 y ss.

111 J. GUERRA CAMPOS, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del apóstol Santiago*. Cit, p. 104.

112 M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*. Barcelona, 1976, pp. 247-248. J. FILGUEIRA VALVERDE, *Compostela, camino y estela*. Oviedo, 1993, pp. 123-124.

113 A. GALLEGO DE MIGUEL, *El arte del hierro en Galicia*. Madrid, 1963, pp. 133-134. M^a. D. VILA JATO, *Escultura manierista*. Santiago, 1983, p. 40.

desencadena la batalla de Albelda, que ganaron los musulmanes. En el relieve destaca el estudio de los caballos, la profundidad y efecto pictórico¹¹⁴.

SANTIAGO, MILES CHRISTI

La derrota en Albelda obligó a los cristianos a retirarse a Clavijo. El apóstol se aparece en sueños al rey Ramiro y le promete la victoria sobre los sarracenos al día siguiente: “*cuando me veáis todos en el combate montado en un caballo blanco y ostentando en mi diestra una bandera del mismo color... acometed invocando el santo nombre de nuestro Dios y el mío y no dudéis que la victoria será vuestra*”. El rey agradece la victoria con unos tributos a la iglesia compostelana que generaron los Votos de Santiago¹¹⁵.

La batalla de Clavijo se representa en el quinto relieve del púlpito sur. En el centro, figura el apóstol con una enorme espada en su diestra; rostro pacífico y vestido de peregrino. Su caballo pasa sobre los musulmanes vencidos; otros, huyen despavoridos, y tras él avanzan los cristianos. En la misma catedral se repite esta representación en un bajorrelieve, colocado en la Biblioteca Capitular, que sirvió de boceto al frontón del Palacio de Raxoy, y a una de las escenas pintadas en la bóveda de la misma sala, pintada por Manuel Arias Varela¹¹⁶ hacia 1770. El último relieve del púlpito sur representa otro combate ecuestre que los cristianos ganaron, también, con la ayuda de Santiago¹¹⁷.

En estos relieves Celma recoge la iconografía de Santiago “*miles Christi*” surgida en la Edad Media. La *Historia Silense* y el *Códice Calixtino*¹¹⁸ narran la milagrosa ayuda del apóstol en la reconquista de Coimbra que pudieron ser

114 A. GALLEGU DE MIGUEL, *El arte del bierro*. Cit, pp. 134-135. M^a. D. VILA JATO, *Escultura manierista*. Cit, pp. 40-42.

115 Fr. H. de OXEA, *Historia del Glorioso Apóstol Santiago*. Madrid, 1615, pp. 234 V.-235 V. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Sta. A. M. Iglesia de Santiago*, 1899, pp. 73 y ss. (en especial 76-79).

116 Para López Ferreiro [*Historia de la Sta. A. M. Iglesia de Santiago*. T. X. Santiago, 1908, pp.259-261] “*estos frescos representan algunos pasajes de la vida de Santiago y el medallón central su martirio y coronación*”. MURGUÍA, M. *El arte en Santiago*. Santiago, 1884, p. 51. J. COUSELO BOUZAS, *Galicia Artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*. Santiago, 1932. Reedición, 1950, pp. 190-192 y 37-39, respectivamente.

117 Podría ser la batalla contra los normandos que tuvo lugar poco después de la victoria de Clavijo, así lo estima A. GALLEGU DE MIGUEL, *El arte del bierro en Galicia*. Cit, p. 138. Lo reitera M^a. D. VILA JATO, *Escultura manierista*. Cit, pp. 42-43.

118 *Códice Calixtino*. Edic. española de MORALEJO, A., TORRES, C. y FEO, J, pp. 374-376. Fr. H. de OXEA, *Op. Cit.*, pp. 237 V.-239 V. y ss. A. SICART GIMENEZ, *La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media*, “Compostellanum”. V. 27. Santiago, 1982, pp. 15-24.

inspiradores. A Santiago lo invocaban los cristianos como: “*buen caballero*” y, cuando se aparece al ermitaño Esteban, estaba “*vestido de blanquísimas ropas y no sin ceñir armas... como un perfecto caballero... Y... le habló así... me aparezco en esta forma para que no dudes más de que milito al servicio de Dios y soy su campeón, y en la lucha contra los sarracenos precedo a los cristianos y salgo vencedor por ellos*”. A estos textos les dieron forma las miniaturas ecuestres del “Tumbo A”, obras del “*scriptorium*” catedralicio del último cuarto del siglo XII e inicios del XIII.

El relieve más antiguo del apóstol Santiago como “*miles Christi*” es el tímpano de Clavijo (fig. 16). Estuvo en una puerta del claustro medieval y, al derribarse en el siglo XVI, se colocó en una ventana del extremo sur del crucero¹¹⁹. El apóstol galopa un caballo, en su diestra porta una espada, y con la izquierda enarbola una bandera que lo identifica: SANCTUS IACOBUS APOSTOLUS CHRISTI. Le flanquean dos grupos de tres doncellas orantes que aluden al tributo del que las liberó al vencer a los musulmanes. En el arco, figuran once ángeles orantes. La dependencia estilística del taller de Maestro Mateo es innegable, y al proceder del claustro medieval data de hacia 1240. En los



Figura 16. Tímpano de Santiago ecuestre, llamado de Clavijo. Catedral de Santiago. Siglo XIII.

119 R. OTERO TÚÑEZ, *Problemas de la catedral románica de Santiago*. “Compostellenum”, V. X. N.º. 4. Santiago, 1965, p. 980. Sobre el tímpano A. SICART GIMÉNEZ, *La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media*. Cit, pp. 28-30. Para el claustro medieval: R. YZQUIERDO PERRÍN, *Aproximación al estudio del claustro medieval de la catedral de Santiago*. “Boletín de Estudios del Seminario “Fontán Sarmiento”. Año 11. N.º. 10. Santiago, 1989, pp. 15-42.

primeros años del siglo XVII se repite la aparición de Santiago en la batalla de Clavijo en el pretil del descanso central de la escalera del Obradoiro, obra del andaluz Ginés Martínez.

Antes de finalizar el siglo XIII Santiago ecuestre figura en el sello del canónigo compostelano don Rodrigo Velázquez¹²⁰ y, hasta 1326, no se repite tal en la catedral, entonces se pintó en el *Tumbo B* sin los orantes, pero con sarracenos decapitados y vencidos entre las patas del caballo; en esta miniatura la bandera del jinete es roja con tres vieiras. Un epígrafe situado a la izquierda identifica la representación: “*Iacobus Christi miles*”. Es el primer Santiago matamoros, icono luego tan repetido¹²¹. Así en la inicial de una copia del siglo XV de la bula de Alejandro III que confirma la concesión del jubileo a la iglesia de Compostela¹²². El apóstol, con recia armadura, sólo deja ver el rostro y las manos, su manto ondea al viento, blande una espada y con la izquierda enarbola un pendón y agarra las bridas del caballo, entre cuyas patas yacen dos musulmanes y un alfanje. A mediados del siglo XVI Santiago matamoros se labró en la fachada del Tesoro de la catedral como blasón de la ciudad, en el pendón se labró la cruz de Santiago.

Un icono tan vibrante tuvo su apogeo en el barroco, período del que datan los más populares. En 1675 se pagó a Mateo de Prado la: “*hechura de la efigie de Nuestro Santo Apóstol de a caballo con cuatro moros*”, para el frente del baldaquino de la capilla mayor¹²³, obra de gran fuerza, aunque puede pasar desapercibida por su ubicación y el barroquismo del conjunto. Santiago viste armadura, sobre la que va el manto. Cubre su cabeza un sombrero de peregrino con venera con bordoncillos sobre su ala. Con la derecha blande una llameante espada que derriba a los moros. Similar, pero sin sombrero, es el que corona la caja del órgano norte, contratado en 1705 por “*Miguel de Romay, escultor, y Antonio de Alfonsín, Maestro de Arquitectura*”, la “*imagen ecuestre de Santiago, reciamente victoriosa encima de brioso corcel y precipitando moros al espacio*”¹²⁴. Más popularidad tuvo el matamoros procesional,

120 A mediados del siglo XIV Santiago a caballo, con ocho leones en la bordura, fue otorgado por el rey Pedro I como blasón del concejo. Véase además del artículo aquí citado A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago*. T. IV. Santiago, 1903, p. 15.

121 A. SICART GIMENEZ, *Pintura medieval. La miniatura*. Cit, pp. 150-151, fig. 126. S. MORALES ALVAREZ, “*Le Porche de Gloire de la Cathédrale de Compostelle problèmes de sources et d’interprétation*”. *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*. Cuxa, 1985, pp. 61-62.

122 Véase reproducido en *Santiago, Camino de Europa*. 1993, p. 341.

123 Citado por X. M. GARCÍA IGLESIAS, *A catedral de Santiago e o barroco*. Santiago, 1990, pp. 73 y 120. Una monumental estatua ecuestre de Santiago remataba la Puerta Real. Fue hecha por Pedro de Campo, a quien en 1694 se le pagó “*la hechura de un Santiago de a caballo y cuatro moros que están encima de la Puerta de la Quintana*”, se dice que la destruyó un rayo, y consta el desmonte de sus piezas, así como que en 1725 encarga un nuevo grupo similar, pero de madera. Su autor fue Diego de Sande y se le colocó un sombrero de plomo. Si de la imagen de piedra solo resta la cabeza mutilada de Santiago; de la de Sande, nada queda.

124 X. M. GARCÍA IGLESIAS, *A catedral de Santiago e o barroco*. Cit, pp. 75-76.

repintada, y de notable empaque que labró Gambino¹²⁵ en la segunda mitad del siglo XVIII. Viste túnica, manto y esclavina con veneras, concha repetida sobre bordoncillos en el ala del sombrero. Bajo su encabritado caballo se encuentra algunos musulmanes (fig. 17).

Santiago matamoros, con atuendo peregrino, lo repiten grabados, como el de una hoja impresa en 1630 con un breve del papa Urbano VIII, dado en Roma en 1627, relativo al “*Patronatus S. Iacobi Apostoli*”; así como en un “*Santiago apóstol. Patrón de España*”, con “*580 días de indulgencia... rezando Padre nuestro*”. “*A. Guerrero lo dibujó*” “*Reformado por C.M. Dupont, en Santiago, Año de 1829*”, y “*Est. Boix lo grabó*”¹²⁶.

Labrados en plata conserva la catedral dos pequeños grupos. El más antiguo lo envió, como regalo, la duquesa de Aveiro en 1677, y lo trajo en su nombre don Álvaro de Valenzuela y Mendoza¹²⁷. En él tres moros se enfrentan al apóstol junto a una encina. Destacando tanto la composición como la minuciosidad del trabajo. Otro grupo argénteo corona el templete procesional de reliquias. Su escenografía es similar a la del anterior, aunque sin el árbol. Es obra de José Noboa de 1798. Otro Santiago ecuestre, fundido en bronce, estuvo sobre la máquina del reloj de la torre de la catedral y hoy en la Sala Capitular. Dos lápidas, que permanecen en su emplazamiento original, fechan la maquinaria, hecha por Andrés Antelo¹²⁸, en El Ferrol en 1831.

En el siglo XX Santiago matamoros se esculpió, al menos, en dos ocasiones. La primera figura en el gran medallón de la parte superior del retablo de la Capilla de las



Figura 17. Santiago matamoros. José Gambino, Segunda mitad del siglo XVIII. Catedral compostelana.

125 M. MURGUÍA, *El arte en Santiago durante el siglo XVIII*. Madrid, 1884, p. 84.

126 Según F. FILGUEIRA VALVERDE, *Santiago Apóstol*. Pontevedra, 1985, p. 430] estos grabados frecuentemente se hacían fuera de Compostela y se vendían a peregrinos y devotos.

127 Véase la nota anterior.

128 J. M^a. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ y F. FREIRE BARREIRO, *Santiago, Jerusalem, Roma. Diario de una peregrinación*. T. I. Santiago, 1880, pp. 81-82.

Reliquias, obra de Maximino Magariños, quien lo talló en cedro de Cuba en 1924, según proyecto de Rafael de la Torre. En los años treinta, José Liste hizo el de la Tesorería de la catedral, de pequeño tamaño, cuyo modelo fue el procesional de Gambino, y es una exquisita pieza de tallista.

Santiago matamoros tuvo su origen en los enfrentamientos de la Reconquista. El culto al apóstol impulsó a los musulmanes, capitaneados por Almanzor, a una feroz razzia en el verano del año 997 que, según la *Historia Compostelana*, destruyó: “*hasta los cimientos la mayor parte de las paredes de la iglesia del Santo Apóstol, excepto su santísimo altar*”¹²⁹. Más escueto y gráfico es el Silense¹³⁰, quien afirma que: “*ecclesias, monasteria, palatia fregit, atque igne cremavit*”. Por su parte la tradición asegura que: “*Como principal trofeo hizo cargar sobre los hombros de cautivos las campanas y las puertas de la Catedral que había mandado reservar al tiempo de la destrucción de la iglesia*”. Campanas que retornaron, portadas por musulmanes, tras la conquista de Córdoba por Fernando III en 1236, tema representado en una puerta —en el Museo de la Catedral—, tallada por Gregorio Español¹³¹ en los últimos años del siglo XVI.

SANTIAGO Y CARLOMAGNO

La “*Inventio*” del sepulcro de Santiago hace participe a Carlomagno, a quien se le habría aparecido en sueños el apóstol. Por lo que algunas miniaturas del *Códice Calixtino* se dedican a su supuesta intervención, según la historia de Turpín. “*Estas escenas, solamente tres, ocupan la parte inferior del folio 162 y casi todo el 162 vº. En el primero... se representa la aparición en sueños del Apóstol Santiago a Carlomagno; en el vuelto del mismo folio y en dos registros superpuestos se muestra, arriba, la partida del Emperador camino de la liberación de España, y abajo, un grupo de soldados*”¹³².

El sueño de Carlomagno, miniatura muy restaurada¹³³, representa al emperador dormido en su lecho, a los pies con Santiago, con una filacteria, unos edificios y un camino de estrellas en el cielo. Sus epígrafes identifican al rey, “*Karolus Magnus*”; y a la ciudad, “*Aquisgranum oppidum*”. Al volver el folio, en su parte superior, se representa: “*el instante en que Carlomagno, reunido el ejército, está ya camino de tierras españolas*”, como especifica el epígrafe: “*Karoli exercitus*”. El emperador sale de la ciudad, es de mayor tamaño que

129 *Historia Compostelana*. Edics. cits de 1765, 1950 y 1994, pp. respectivas 14; 27 y 75. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago*. T. II cit, pp. 409-413.

130 Véase E. FLOREZ, *España Sagrada*. T. XX. Madrid, (1763), p. 309.

131 M^a. D. VILA JATO, *Escultura manierista*. Cit, pp. 85-86 y 218, lámina 54.

132 A. SICART GIMÉNEZ, *Pintura medieval: La miniatura*. Cit, p. 81.

133 A. SICART GIMÉNEZ, *Pintura medieval: La miniatura*. Cit, pp. 82-88 y 197, fig. 54.

los demás jinetes, y entre ellos se distingue a Rolando. Abajo se repite la ciudad: “*Aquisgranum Oppidum*” ante cuyas murallas dialogan seis guerreros que completan la caballería del registro superior. Así representa al ejército capitaneado por el propio Carlomagno. El estilo de estas miniaturas las relaciona con talleres británicos de hacia 1140 y sirvieron de modelo a copias del Códice Calixtino¹³⁴ hechas en el siglo XIV.

MILAGROS DE SANTIAGO

La historiografía de Santiago enumera numerosos milagros que, con frecuencia, beneficiaron a peregrinos, como consta en el libro II del *Códice Calixtino*. Sin embargo, el único representado en la catedral compostelana es el del peregrino injustamente ahorcado que el apóstol mantuvo vivo. Se ve en un relieve del basamento de la custodia procesional labrada por Arfe y, poco después, lo repitió Celma en el púlpito norte de la catedral.

Según dicho códice¹³⁵ el milagro se produjo: “*el año mil noventa de la encarnación del Señor... [en] la ciudad de Tolosa*”. A ella llegaron, camino de Compostela, “*ciertos alemanes*” que acogió un rico hospedero, los embriagó y cuando dormían metió una copa de plata en: “*un zurrón de los durmientes*”. Cuando reinician la marcha los persiguen y hallan la copa en el zurrón de un joven que condenan a la horca. Al regresar sus padres de Santiago, “*pasados*



Figura 18. Milagro del ahorcado en Santo Domingo de la Calzada. Juan Bautista Celma, 1583. Relieve en el púlpito norte de la catedral.

134 Véase la miniatura correspondiente al fol. 99 R. Véase la reproducción de ésta y otras copias del *Calixtino* en *Santiago, Camino de Europa*. Cit, pp. 402-405. Sin embargo, la copia del Archivo de la Corona de Aragón carece de miniaturas. Sobre ella véase, por ejemplo, *Vida y Peregrinación* (1993), p. 191, ficha 17.

135 *Códice Calixtino. Edic. española cit*, pp. 347-348. Su versión coincide con la de *La Leyenda Dorada*. Véase S. de la VORÁGINE, Edic. cit. Madrid, 1982, pp. 401-402.

ya treinta y seis días” el padre “se detiene junto al cuerpo de su hijo, todavía pendiente”, y al lamentarse de lo sucedido: “el hijo colgado dijo consolando al padre: “No llores, queridísimo padre, por mi pena, pues no es ninguna, ... porque me siento ahora más a gusto que jamás en toda mi vida pasada. Porque el muy bienaventurado Santiago, sosteniéndome con sus manos, me consuela con toda clase de dulzuras”. Liberan al reo y ajustician al malvado posadero (fig. 18).

El episodio corrió por Europa, como demuestran las versiones existentes y su representación en los más variopintos lugares. Los cambios más significativos corresponden a su localización: Santo Domingo de la Calzada; y el motivo, que no es la avaricia, sino la lujuria de una criada. La historia se completa con la resurrección de un gallo y una gallina, asados, que el juez estaba a punto de comer. Así llegó a la actualidad y así se contaba ya a comienzos¹³⁶ del siglo XV.

El relieve de Arfe, realizado en 1573, y repetido por Celma diez años después¹³⁷, presenta, a un lado, al joven colgado de la horca y a su padre que se acerca reverente. Al otro lado, el padre explica al juez y a su mujer, sentados a la mesa, el portentoso hallazgo de su hijo vivo. En el primer plano figuran el gallo y la gallina. Al fondo, se ven unas murallas y una puerta por la que sale una procesión hacia la horca. El relieve de la custodia es de mayor calidad que el del púlpito.

SANTIAGO, COMO APÓSTOL

La iconografía medieval de Santiago en la catedral lo representa en pie o sentado. La primera generó dos tipos: como apóstol (fig. 19) y como peregrino, y en ésta suele mantener algún rasgo de la primera. Quizá la imagen más antigua como apóstol, en cierto modo el “modelo”, es la miniatura del folio 4 del *Códice Calixtino*, donde funciona como una “I”, y el artista lo asemeja a Cristo, pues bendice con la diestra y, con la izquierda, sostiene un libro cerrado. La calidad de la imagen es innegable y su autor introdujo en Galicia el influjo de los “scriptoria” ingleses¹³⁸ hacia 1140. Otra representación de Santiago como apóstol se encuentra en el Pórtico de la Gloria, con Pablo a su derecha; y su hermano Juan, con el que parece dialogar, a

136 Así lo relata ya el señor de Caumont, peregrino en 1417. Véase L. VÁZQUEZ DE PARGA; J. M. LACARRA y J. URÍA RIU, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. T. I. Madrid, 1948, pp. 576-586. FR. H. DE. OXEA, *Historia del glorioso Apóstol Santiago*. Cit, pp. 167 V-169 V.

137 A. GALLEGU DE MIGUEL, *El arte del hierro en Galicia*. Cit, pp. 127-129.

138 A. SICART GIMENEZ, *Pintura medieval: La miniatura*. Cit, pp. 74-78 y 87-88.



Figura 19. Santiago apóstol. Relieve en la fachada de las Platerías. Primera mitad del siglo XII.



Figura 20. Grupo de apóstoles: Pedro, Pablo, Santiago y Juan en el Pórtico de la Gloria. Taller de Maestro Mateo. Hacia 1185.

la izquierda. Santiago está descalzo, flexiona una pierna, y apoya una mano en el puño, en forma de tau con cabecitas en los extremos, de un cayado con largo regatón, sobre el que se trenza una faja. Con la derecha agarra una larga cartela con texto inspirado en una epístola de San Pablo: “*Deus autem incrementum dedit in hac regione*”¹³⁹. En sus ropas se labraron múltiples y complejos pliegues diferentes a los que tallaba Maestro Mateo. Su rostro tiene, de nuevo, un cierto y buscado parecido con Cristo (fig. 20).

Esta representación de Santiago como apóstol en el Pórtico de la Gloria pudo inspirar a los orfebres Eduardo Rey y Ricardo Martínez cuando labraron la urna que guarda sus restos, proyectada por José Losada¹⁴⁰. Santiago,

139 Lectura de A. LÓPEZ FERREIRO, *El Pórtico de la Gloria, Platerías y el primitivo Altar Mayor*. Santiago, 1975, p. 58.

140 En 1885 FREIRE Y BARREIRO (*Op. Cit.*, p. 30), escriben, cuando todavía se estaba haciendo la urna que: “*las Sagradas Reliquias del Apóstol deben colocarse... en una soberbia urna de plata, que está labrando el... platero de la Santa Basílica, D. José Losada, con el concurso de los artistas D. Carlos Martínez y D. Luis Villaverde... La idea, por encargo e iniciativa del Emmo. Cardenal arzobispo, es del canónigo de este catedral don Antonio López Ferreiro, y el dibujo y tallado de los modelos, ... de... D. Angel Bar*”. Para Barreiro [(1888), pp. 217-218] detrás de los motivos cristológicos de la tapa: “hay grabada la siguiente inscripción: SE HIZO EN EL TALLER DE D. JOSE LOSADA. SANTIAGO AÑO 1886. TIENE DE PESO 2.000 ONZAS”. Sigue diciendo que: “*los dibujos y talla de los modelos... son obra del joven ornamentista D. Angel Bar, y los modelos de las estatuas los hizo el escultor D. Manuel Corgo, tomando parte principal en los trabajos de platería D. Eduardo Rey Villaverde y D. Ricardo Martínez, pues el Sr. Losada de Dios no pudo terminar la obra, muriendo desgraciadamente en el manicomio de Conjo*”.

descalzo, está a la derecha del pantocrátor central, a su lado. Apoya una mano en un báculo en tau y, con la otra, sostiene una larga cartela que cae hacia su izquierda; su reducido tamaño no impidió grabar en ella un epígrafe.

SANTIAGO, COMO PEREGRINO

Con frecuencia se representa al apóstol Santiago vestido de peregrino, aunque suele mantener algún rasgo propio de los apóstoles: estar descalzo o llevar un libro en sus manos. Vestido de peregrino se identifica con sus devotos y recuerda las apariciones y milagros que les dispensó, aunque, curiosamente, muchas de esas imágenes son posteriores a los períodos culminantes de la peregrinación y su atuendo de romero parece sugerir imitarle. En Compostela las imágenes como peregrino no son anteriores a finales del gótico y algunas de las más antiguas las regalaron peregrinos parisinos. La presencia del bordón en obras anteriores, por ejemplo, en el Pórtico de la Gloria, podría interpretarse como una alusión a la peregrinación. En la catedral compostelana el número de imágenes de Santiago peregrino es mayor a otras, y su cronología abarca desde el primer cuarto del siglo XIV hasta comienzos del XX.

El más antiguo Santiago peregrino en la catedral compostelana es, también, el mejor. Es una imagen-relicario de plata dorada y esmaltes regalada por Geoffroy Coquatrix¹⁴¹, obra maestra de la orfebrería gótica parisina anterior a 1321. El apóstol, de canon esbelto, está descalzo sobre una base hexagonal con motivos vegetales y heráldicos esmaltados, que sostienen pequeños leones. Viste amplias ropas con elegantes pliegues. Rostro joven, barbado y apacible expresión. Cubre su cabeza un sombrero de ala levantada sobre la frente, propio de los peregrinos. Con su mano derecha sostiene un delicado fanal de oro y pedrería que, hasta el incendio de la capilla de Reliquias en 1921, contuvo un diente del apóstol, como todavía se lee en la cartela que remata el bordón que agarra con la izquierda: “IN HOC VASE AURI QUOD TENET ISTE IMAGO EST DENS B(eat)I JACOBI AP(osto)LI QUE GAUFRIDUS COQUATRIZ CIVIS PAR(isiensis) DEDIT HUIC ECC(lesi)E ORATE PRO EO”.

También en la capilla de las Reliquias (fig. 21) se encuentra otra imagen parisina, de plata sobredorada y en su color. Su alta peana hexagonal, de cobre, ostenta esmaltados los escudos heráldicos de los donantes y esta inscripción: “DEDERUNT ISTAM IMAGINEM NOBILIS VIR DOMINUS IOHANNES DE ROUCEL MILES DE REGNO FRANCIE ET IOHANNA UXOR EIUS AD HONOREM DEI ET SANCTI IACOBI DE GALLICIA ET EGO IOHAN APORTAVIT DE PARISIIS EX

¹⁴¹ La reiterada presencia de esta pieza en exposiciones hace que tenga una bibliografía numerosa, véanse, entre otros: A. BARRAL IGLESIAS, *Santiago peregrino de Gaufridus Coquatrix*. “Galicia no tempo”. Santiago, 1991.



Figura 21. Relicarios del apóstol Santiago. Plata dorada. De izquierda a derecha: Santiago Coquatrix, obra parisina anterior a 1321; Santiago Roucel, París, finales del siglo XIV-comienzos del XV; Santiago de Isorna, primera mitad del siglo XV.

PARTE PREFATI DOMINI ORATE PRO EIS”. Si se compara con el Santiago de Coquatrix se advierte la evolución de los talleres parisinos de orfebrería durante el siglo XIV pues el Santiago ofrendado por Roucel¹⁴² data de finales de dicha centuria o de comienzos del XV. Así se justifica el canon corto, rostro de persona de edad, y los cambios en la indumentaria y tratamiento de los pliegues. Se realzan los elementos propios de los peregrinos: bordón con calabaza, zurrón a un lado con venera en su cierre, concha que se repite en el ala del sombrero a la que se añaden dos pequeños bordones cruzados. Santiago mantiene su condición de apóstol y con la mano izquierda sostiene un libro cerrado con hebillas.

De la testamentaria del arzobispo Isorna¹⁴³, fallecido a comienzos de febrero de 1449, pasó a la catedral una imagen de plata dorada del apóstol como peregrino que se fecha en la primera mitad¹⁴⁴ del siglo XV. Su peana hexagonal, de dos cuerpos, está ornamentada con diversos motivos entre los que destaca el escudo esmaltado del arzobispo, relacionado con el: “*taller italiano de Francesco Marino, cuyas iniciales se descubren en el punzón*”. Sus ropas,

142 A. BARRAL IGLESIAS, *Santiago peregrino de Johannes de Roucel*. “Galicia no tempo”. cit, p. 223.

143 J. J. CEBRIÁN FRANCO, *Obispos de Iria y arzobispos de Santiago de Compostela*. Cit, pp. 155-158.

144 J. FILGUEIRA VALVERDE, *El Tesoro de la catedral compostelana*. Santiago, 1959, pp. 62-63. A. BARRAL IGLESIAS, *Santiago peregrino de D. Álvaro de Isorna*. “Galicia no tempo”. Cit, pp. 225-226.



Figura 22. Santiago peregrino. Esculpido durante el primer tercio del siglo XV. Torre del Reloj, catedral de Compostela.

de ondulados pliegues, se adornan con rosáceas y conchas en las cenefas. Cruza el pecho la correa del zurrón, con venera en él. Rostro barbado, de persona de edad. En la diestra lleva el bordón con la calabaza; en la izquierda, un libro relicario con el epígrafe: “EN ESTE LIBRO AY DE LA VEISTIDURA DE NUESTRO PATRON SANTIAGO”. Estos aditamentos, como la gran aureola con pedrería que orla su cabeza, se hicieron en el siglo XVII, aunque probablemente, repiten modelos anteriores.

La escultura monumental más antigua del apóstol peregrino, labrada en piedra, está embutida en el lado oriental del cubo de la Torre del Reloj (fig. 22). Como la figura que fue del arzobispo Isorna calza sandalias, con los dedos de los pies desnudos que asoman bajo la túnica. Las bocamangas y escote de su vestidura las perfila una cenefa geométrica. Rostro barbado, apacible y absorto. Un gorro, con venera sobre la frente, cubre su cabeza, y bajo él sale una larga y ondulada melena. Cruza su pecho una cuerda de la que cuelga el zurrón, también con una concha de vieira. Con la derecha agarra un bastón, con mango en forma de poma, y regatón en la punta; con la izquierda, agarra un volumen cerrado, con hebilla y rica encuadernación. Para el Prof. Caamaño¹⁴⁵ esta figura y las que la acompañan son: “*de las mejores creaciones escultóricas del gótico en Galicia... [y datarían] del primer tercio del siglo XV, del arzobispado de don Lope de Mendoza*”. Su similitud con el Santiago de la fachada del antiguo colegio de San Jerónimo, obra casi coetánea, la señaló el Prof.

Otero¹⁴⁶.

Sobre la columna románica de fuste entorchado que guarda los bordones atribuidos al apóstol y a san Franco de Sena se encuentra una pequeña y hermosa figura de Santiago peregrino, fundida en cobre, como la columna y capitel que la soportan. Está descalzo, viste túnica hasta los pies, ceñida por un cinturón con hebilla minuciosamente trabajada. Encima lleva un manto abrochado al cuello; en éste y en la túnica se forman profundos pliegues que dan mayor fuerza a la escultura. La correa del zurrón le cruza el pecho.

¹⁴⁵ J. M^a. CAAMAÑO MARTÍNEZ, *Contribución al estudio del gótico en Galicia*. Valladolid, 1962, p. 106.

¹⁴⁶ R. OTERO TÚÑEZ, *Rastreado los orígenes de mi Universidad*. Santiago, 1985, p. 34.

Cabeza barbada de dulce expresión y delicadas facciones que cubre un sombrero en cuya ala se colocó una venera. La figura ha perdido las manos, en las que, presumiblemente, llevaría un libro y un bordón. López Ferreiro¹⁴⁷ la fechó a “principios del siglo XVI”. Se encuentra en la capilla de las Reliquias.

Del Renacimiento posee la catedral cuatro imágenes de Santiago peregrino. Dos están en la portada de la sacristía. Una en la hornacina izquierda del cuerpo alto, el apóstol ciñe la túnica a la cintura, y lleva encima un manto y esclavina. Gira su barbada cabeza a la izquierda y la cubre con un gorro con vieira con bordones cruzados con calabazas en el ala. Cruza su pecho la correa del zurrón y, con la mano izquierda, sostiene un libro cerrado; la derecha cae hacia abajo al carecer de bordón. En el centro del tímpano del frontón campea un medallón con el busto de Santiago, que cubre su cabeza con un sombrero con venera en el ala. Tanto esta puerta de la sacristía como la inmediata del claustro estaban terminadas a la muerte de Juan de Álava¹⁴⁸ en 1537.

Con este artista se relacionan las imágenes de los retablos de las capillas de Santa Fe y del Salvador. El primero dispuso su comitente, don Diego de Castilla, que lo realizara, como su sepulcro, maestro Arnao, sin embargo, el Prof. Pita cree que es de Juan de Alava, ya que había recibido de don Alonso de Fonseca el encargo de hacer el de la capilla del Salvador, y él heredó a don Diego. Ambos retablos datan de hacia 1530. La imagen de Santiago de la capilla de Santa Fe —hornacina derecha—, viste túnica corta ceñida por una cinta y pies descalzos. En la mano derecha lleva un libro cerrado; con la izquierda, agarra un alto bordón. El sombrero está caído a la espalda, su cabello está partido al medio y ligeramente ondulado. La



Figura 23. Santiago peregrino. Retablo de la capilla del Salvador, catedral compostelana. Atribuido a Maestro Arnao. Hacia 1530.

147 Citado por J. M^a. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ y F. FREIRE BARREIRO, *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación*. Santiago, 1880, p. 54. Esta cronología ha sido repetida, entre otros, por J. FILGUEIRA VALVERDE, *Santiago de Compostela. Guía de sus monumentos e itinerarios*. Santiago, 1950, p. 69 y A. BARRAL IGLESIA y R. YZQUIERDO PERRÍN, *Catedral de Santiago. Guía artística*. Quinta edición. León, 2019, p. 106.

148 Pita Andrade y Martín González, respectivamente en 1968 (pp. 32-33) y (1976. (p. 293). Dicen que en: “1965 embutida en uno de los muros que soportaban las cubiertas del claustro actual” se encontró una cabeza de Santiago, muy mutilada, que en el sombrero tiene una venera y que fechan en el “Siglo XIII”. Véase *Año Santo* (1965), p. 51, Pieza 1.

figura del retablo del Salvador también viste túnica hasta media pierna y está descalzo. Lee un libro abierto, sostenido en su mano izquierda, y con la derecha agarra el bordón del que pende el zurrón. Está barbado y se cubre con el sombrero tradicional (fig. 23).

Estas imágenes renacentistas casi pasan desapercibidas en la catedral, lo que no ocurre con otras barrocas, siempre de bulto redondo. La primera, sobre el camarín del altar mayor, viste túnica hasta los pies y esclavina; en su diestra enarbola un bordón, más alto que él y que traza una diagonal. El brazo izquierdo, separado ligeramente del cuerpo, sostiene un libro cerrado. Cubre su cabeza un gran sombrero de peregrino. Rodean esta imagen “acrótera” los reyes Alfonso II, Ramiro I, Fernando II y Felipe IV relacionados con su culto (fig. 24). Tales figuras las talló Pedro del Valle hacia 1667, comprometido con el Cabildo a hacer el: “*Santo Apóstol y los cuatro Reyes que le tienen en un sitial, y almohadas y corona, según están en la traza de Pedro de la Torre*”¹⁴⁹.

También se labró en el siglo XVII la imagen de Santiago peregrino colocada sobre la Puerta Santa que, básicamente, no difiere de la anterior, aunque multiplica las vieiras y bordones en la esclavina y ala del sombrero, incluso se “bordaron” en sus ropas cruces de Santiago (fig. 25). Su barroquismo es evidente, y lo acompañan los pliegues de su túnica, manto y esclavina, así como su posición bajo un arco sin cierre posterior. Sí están cobijados en hornacinas sus discípulos, Teodoro y Atanasio, de menor tamaño, vestidos de romeros, con bordón y libro en las manos. Es la primera vez que aparecen los tres en la catedral aunque, años después, se reiteran en el Obradoiro, con lo que Santiago y sus discípulos presiden los extremos oriental y occidental de la catedral. Las esculturas superiores de la Puerta Santa se deben a Pedro del Campo, que las cobró en 1694, año en el que Juan Carballo se encargó de pintar “*los santos de la Puerta Santa*”¹⁵⁰.

En 1738 el Cabildo aceptó el proyecto de Fernando de Casas para la fachada del Obradoiro, que remata su cuerpo central con un Santiago peregrino (fig. 26), bajo un arco abierto, ante el que se postran unos reyes. Más abajo flanquean la urna funeraria del apóstol sus dos discípulos. Los tres santos repiten la disposición y vestido de las figuras de la Puerta Santa. Se encargaron en 1746 a Gregorio Fernández y Antonio Vaamonde, año en el que se colocó también la imagen de Santiago, acontecimiento celebrado con fuegos artificiales¹⁵¹.

149 Citado por J. M. GARCÍA IGLESIAS, *A catedral de Santiago e o barroco*. Santiago, 1990, p. 65.

150 Citado por J. M. GARCÍA IGLESIAS, *A catedral de Santiago e o barroco*. Cit, p. 118.

151 J. COUSELO BOUZAS, *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*. Santiago, 1933, p. 305. J. M. GARCÍA IGLESIAS, *A catedral de Santiago e o barroco*. Cit, p. 138.



*Figura 24. Santiago peregrino rodeado por monarcas hispanos.
Pedro del Valle. Hacia 1667.*



*Figura 25. Santiago peregrino. Puerta Santa de la catedral compostelana.
Pedro del Campo. Hacia 1694.*



Figura 26. Santiago peregrino. Remate del cuerpo central de la fachada del Obradoiro. Gregorio Fernández. 1746.

En 1754 Gambino talló el Santiago peregrino del pequeño altar de la Sala Capitular, delicada escultura rococó policromada, por la que recibió quinientos reales¹⁵². El apóstol viste túnica, ceñida a la cintura por una cinta, con su parte inferior ricamente decorada, incluso con pequeños cristales; sobre los hombros lleva esclavina con cuatro conchas, bordones y motivos parecidos a los de la túnica. Magnífica cabeza con barba corta y expresión melancólica propia de su autor. Calza sandalias que dejan ver los pies. Con su mano derecha agarra un alto bordón; con la izquierda, sostiene un libro. Es, pues, un Santiago apóstol y peregrino, similar a otros de la catedral (fig. 27).

La última imagen del siglo XVIII de Santiago peregrino remata la fachada de la Azabachería¹⁵³. La labró el escultor madrileño Máximo Salazar quien participó en la obra entre 1766 y 1768. Al igual que la figura de Gambino tiene descubierta la cabeza, orlada por una aureola (fig. 28). Coge su amplio manto con la mano izquierda, con la que también sujeta un libro. Con la derecha sostiene un bordón. Al igual que en la fachada del Obradoiro se postran a sus pies los reyes Alfonso III y Ordoño II. Son un claro recuerdo de su protección sobre los reinos cristianos de la Península, como el frontón sobre el que se apoyan, sostenido por cuatro atlantes musulmanes que sugieren su victoria sobre el islán.

La figura del apóstol Santiago peregrino, rodeado por reyes, se repite entre los brazos de la araña de plata colgada en la capilla mayor catedralicia. La encargó el maestrescuela, don Diego Juan de Ulloa, al artista Luis Balladier en Roma en 1761, y se colocada tres años después¹⁵⁴. Esta casi desconocida imagen inspiró a Ricardo Martínez, en 1896, para su Santiago peregrino, en plata, de la capilla de Reliquias. El Tesoro catedralicio guarda el último Santiago peregrino, tallado en azabache por Enrique Mayer¹⁵⁵ en 1919.

La popularidad de Santiago peregrino originó, también, su representación como liberador de las almas del Purgatorio, como figura en un exvoto portugués de 1756 del Archivo catedralicio. Quizá su origen pueda estar en el ángel peregrino tallado en el dintel de una puerta de la capilla de la

152 J. COUSELO BOUZAS, *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*. Cit, p. 362.

153 J. COUSELO BOUZAS, *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*. Cit, p. 604.

154 J. M^a. FERNÁNDEZ SÁNCHEZ y F. FREIRE BARREIRO, *Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación*. T. I. cit, pp. 47-48. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago*. T. X. Santiago, 1908, pp. 213-214. Según este autor tan ricas lámparas fueron traídas por mar hasta el puerto de Ferrol y desde aquí a Santiago: “*en carros bechos a propósito; pues cada uno de los cajones en que venían embalados pesaba 80 quintales*”. Esta pequeña imagen de Santiago fue expuesta en Perugia en junio de 1993 CARRO OTERO, J. *Il camino di Santiago, primo itinerario culturale europeo*. Perugia, 1993, p. 40, pieza 17.

155 R. OTERO TÚÑEZ, *La edad contemporánea*. “*La catedral de Santiago de Compostela*”. Santiago, 1976, p. 394.



Figura 27. Santiago peregrino. Altar de la Sala Capitular de la catedral compostelana. José Gambino. 1754.



Figura 28. Santiago venerado por Alfonso III y Ordoño II. Remate de la fachada de la Azabachería. Máximo Salazar, 1766-1768.

Comunión. Porta un escudo con venera y bordones cruzados, emblema que repite en su esclavina, al vestir de peregrino con bordón tras sus alas. Lo esculpió Tomás Gambino, hijo de José Gambino, autor del Santiago de la Sala Capitular. En 1782 pagó el cabildo por él 700 reales, y 60 de gratificación por colocar el dintel¹⁵⁶.

SANTIAGO SEDENTE

Además de Santiago peregrino también se esculpió sedente, “*in cathedra*”, como en el parteluz del Pórtico de la Gloria (fig. 29). Se sienta en silla de tijeras apeada en leones, viste: “*túnica, y manto o palio, recogido sobre las rodillas. Un nimbo de cobre dorado, con once chatones de cristal de roca, rodea su cabeza. La expresión de su rostro es la del que ve cumplido el lleno de sus deseos y aspiraciones. Empuña en la izquierda un bastón de muleta, signo de su autoridad, y con la otra mano sostiene un pergamino desenrollado en que*



Figura 29. Santiago sedente. Figura sobre el parteluz del Pórtico de la Gloria. Maestro Mateo. 1188.

¹⁵⁶ J. COUSELO BOUZAS, *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*. Cit, p. 370.

se lee: “*Misit me Dominus*”, *apoya sus descalzos pies encima de hojarasca. Es obra de extraordinaria calidad que talló el Maestro Mateo, como revelan la expresión de su rostro, cabellos y barbas, así como los pliegues de los paños de su vestido*”¹⁵⁷.

Está a la entrada de su santuario, en el Pórtico de la Gloria, sobre el árbol de Jesé que corona el capitel de la Trinidad, y bajo la imagen de Cristo. Confirma su parentesco con él. Su evangelización en Galicia la celebra el epígrafe de su cartela: “*Dichosa eres España por la abundancia de muchos bienes; pero eres más dichosa por la presencia de Santiago... En otro tiempo fuiste célebre por las columnas de Hércules..., más ahora con más felicidad te apoyas en la columna firmísima de Santiago*”. Su patrocinio no se limita a los hispanos pues, como Abraham, fue padre de muchas gentes y auxiliador de los peregrinos. Por su martirio mereció seguir a Cristo a los cielos, antes que los demás apóstoles, y sentarse más cerca de él¹⁵⁸.

Quien talló imágenes para la contraportada del Obradoiro pudo labrar, también, el Santiago sedente de la fachada del coro que Maestro Mateo y su taller labraron para la propia catedral, ahora en la Puerta Santa. Destaca su “*impresionante cabeza, de plácida y grandiosa serenidad, [que] hace recordar la de un pantocrátor*”. Sus ropas generan pliegues zigzagueantes y está calzado. Su mano derecha está sobre el manto y, con la izquierda, agarra una cartela, en parte perdida. Data¹⁵⁹ de hacia 1200.

A comienzos del siglo XIII se labró en piedra la imagen que preside el altar mayor de la catedral¹⁶⁰ (fig. 30). Su autor pudo ser un escultor de quienes trabajaban en los yacientes del panteón real compostelano, es decir: alguien del taller de maestro Mateo. Su modelo fue el del parteluz del Pórtico de la Gloria. Las transformaciones de los siglos XVI, XVII y XVIII conformaron la figura actual cuya talla medieval ocultan la espléndida esclavina barroca de plata y pedrería, obra de Figueroa, y el estucado del resto que incluye alguna cruz de Santiago. La figura original se sentaba en un asiento sin respaldo, cubierto por un paño con pliegues concéntricos. Santiago vestía túnica ceñida, que traslucía parte de su anatomía, con pliegues paralelos en su espalda. Bajo la túnica asoman los pies descalzos. Con la mano derecha sostiene y señala una cartela con la inscripción: “*HIC EST CORPVS DIVI IACOBI APOSTOLI ET HISPANIARVM PATRONI*” que, como la mano, se retocaron en el siglo XVII cuando se remodeló

157 A. LÓPEZ FERREIRO, *El Pórtico de la Gloria, Platerías y el primitivo Altar Mayor*. Santiago, 1975, p. 54. R. OTERO TÚÑEZ, *Problemas de la catedral románica de Santiago*. “Compostellanum” V. X. Nº. 4. Santiago, 1965, p. 977.

158 *Codice Calixtino*. Edición española de MORALES, A.; TORRES, C. Y FEO, J. Santiago, 1951, pp. 180-182 y 243.

159 R. OTERO TÚÑEZ e R. YZQUIERDO PERRÍN, *El coro del Maestro Mateo*. A Coruña, 1990, pp. 108-109 y 152.

160 A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago*. T. V. Santiago, 1902, pp. 58-60. J. CARRO GARCÍA, *La imagen sedente del Apóstol en la catedral de Santiago*. “Cuadernos de Estudios Gallegos”. V. V. Santiago, 1950, pp. 43-51.



Figura 30. Santiago sedente del altar mayor de la catedral compostelana, desprovisto de sus ropajes de plata. Tallar de Maestro Mateo. Comienzos del siglo XIII.



Figura 31. Santiago en el antiguo altar mayor y como caballero. Miniatura del Tumbo B. Fol. 2Vº. Hacia 1326. Archivo de la catedral de Santiago.

la capilla mayor. Entonces se rehízo la izquierda para que sujetara el bordón. A la cabeza, cuyo pelo y barba siguen recetas mateanas, se añadió la aureola¹⁶¹.

A mediados del siglo XIII se esculpió el Santiago sedente y coronado del Museo de la Catedral¹⁶². Es de granito y su policromía podría datar del XVIII. Sigue como modelo el del Pórtico de la Gloria, con novedades como el zurrón, cruzado sobre el pecho y bajo el manto, y, como rasgo insólito, la corona que ciñe su cabeza. Quizá representa la de la cabeza del apóstol del altar mayor que se colocaban los peregrinos alemanes. Apoya su mano izquierda en un bastón en tau, restaurado recientemente y, con la diestra, agarra larga cartela en la que parece que decía: "SANCTE IACOBE". Se sienta en un banco con molduras en su parte inferior y superior.

161 Según el obispo armenio Arzendjan, que visitó la catedral a finales del siglo XV dice de esta imagen de Santiago que: "está sentada en un trono y [tiene] una corona en la cabeza". En el relato del soldado polaco Erich Lassota, peregrino en 1581, se lee que: "Sobre el altar está colocada una estatua de Santiago; encima cuelga una grande y dorada corona, que acostumbran poner los peregrinos". Citado por J. CARRO GARCÍA, *La imagen sedente del Apóstol en la catedral de Santiago*. Cit. pp. 43-51.

162 A. SICART GIMENEZ, "La figura de Santiago en los textos medievales", *"Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea. Atti del Convegno Internazionale di Studi"*. Perugia, 1985, p. 357. *O pórtico da Gloria e o seu tempo*. Santiago, (1988), p. 136, figura 207.

Un asiento similar utiliza el Santiago del folio 2 Vº. del Tumbo B¹⁶³, cobijado por un arco en mitra sobre columnas, acompañado por sus discípulos THEODORUS, a la izquierda; y ATANASIUS, a la derecha, bajo arcos lobulados. El apóstol viste túnica y manto con tres vieiras. Apoya la derecha en un báculo en tau, y con la izquierda sostiene la cartela: “SANCTUS IACOBUS”. Tiene melena, barba y alrededor de su cabeza una aureola con gemas. Según Carro García¹⁶⁴ esta figura podría basarse en la que hacia 1326 presidía el altar mayor (fig. 31).

Si la miniatura del Tumbo B se inspiró en la imagen del altar mayor, Juan Antonio García de Bouzas tuvo como modelo el actual al pintar el cuadro colocado en la antesacristía de la catedral¹⁶⁵. Prescinde de la aureola y añade las pilastras que flanquean su cátedra, lo que le permite pintar en los medallones laterales a Atanasio y Teodoro. Más abajo colocó morrales y calabazas. El texto de la cartela reproduce el de la imagen, como ocurre con la esclavina, bordón y demás ropas. Hace pocos años Garabal restauró este cuadro, pintado en 1748, según un epígrafe.

El más reciente Santiago entronizado de la catedral figura en la vidriera colocada en la ventana sobre la Puerta Santa, inspirado en el del altar mayor, y rodeado de elementos románicos que evidencian el historicismo y eclecticismo propio de su ejecución en 1896.

COLOFÓN

Tras el largo y variopinto recorrido realizado creo oportuno volver al *Códice Calixtino*¹⁶⁶ para terminar con una respuesta de la misa en honor del apóstol Santiago “*compuesta por don Fulberto... para cantarla quien guste*”. Recoge, en cierto modo, las maneras de representar al apóstol: “*Este es en verdad Santiago,/ el tan amado de nuestro/ Señor, por ser su soldado/ y su abanderado egregio,/ bien probado en la milicia/ apóstol de los gallegos,/ peregrino muy famoso,/ digno de honores sin cuento,/ maravilloso en milagros/ y en gloria resplandeciendo,/ a quien los pueblos acuden/ de la patria y extranjeros*”.

163 A. SICART GIMÉNEZ, *Pintura medieval: La miniatura*. Cit, pp. 149-151.

164 J. CARRO GARCÍA, *La imagen sedente del Apóstol en la catedral de Santiago*. Cit, pp. 175 y 44.

165 J. COUSELO BOUZAS, *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*. Cit, pp. 375-381.

166 *Códice Calixtino*. Edición española citada, pp. 325-326.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 1219-1253
ISSN: 0213-4357

ABADOLOGIO DEL MONASTERIO DE SAN SALVADOR DE CELANOVA (SIGLOS X-XIX)

ERNESTO ZARAGOZA PASCUAL

Real Academia de la Historia

Reial Acadèmia de Bones Lletres

Academia Auriense-Mindoniense de San Rosendo

erzarpa@gmail.com

ABADOLOGIO DEL MONASTERIO DE SAN SALVADOR DE CELANOVA (SIGLOS X-XIX)

RESUMEN: El autor, experto en los monasterios benedictinos gallegos, presenta, corregido y aumentado, el abadologio de la abadía de San Salvador de Celanova, que recoge el catálogo de todos y cada uno de los abades que la regentaron desde el siglo X al XIX.

PALABRAS CLAVE: *Celanova. Abades benedictinos. Monasterios de Galicia. Abadologio de Celanova.*

ABADOLOXIO DO MOSTEIRO DE SAN SALVADOR DE CELANOVA (SÉCULOS X-XIX)

RESUMO: O autor, experto nos mosteiros beneditinos galegos, presenta, corrixido e aumentado, o abadoloxio da abadía de San Salvador de Celanova, que recolle o catálogo de todos e cada un dos abades que a rexentaron desde o século X ao XIX.

PALABRAS CLAVE: *Celanova. Abades beneditinos. Mosteiros de Galicia. Abadoloxio de Celanova.*

ABADOLOGY OF THE MONASTERY OF SAN SALVADOR DE CELANOVA (10TH-19TH CENTURIES).

ABSTRACT: The author, an expert in Galician Benedictine monasteries, presents, corrected and enlarged, the abbot of the Abbey of San Salvador de Celanova, which contains the catalog of each and every one of the abbots who ruled it from the 10th century to the XIX.

KEYWORDS: *Celanova. Benedictine abbots. Galician monasteries. Celanova abadology.*

Ya en el *I Coloquio de Historia del Monacato Gallego*, celebrado en Oseira en 1981 presenté el trabajo de mis abadologios de los monasterios benedictinos gallegos, que se publicó en “*Stvdia Monastica*”, vol. 27 (1985), entre ellos el abadologio del célebre monasterio de San Salvador de Celanova (pp. 73-79). Publiqué un segundo abadologio celanovense en “*Compostellanum*”, vol. XLV (2000), pp. 81-100. Y un tercer abadologio, muy conciso, pero más fiable en cuanto a los años de gobierno de los abades perpetuos y temporales, en *San Salvador de Celanova* (Caixanova 2001), pp. 49-58. Ahora publicamos el cuarto catálogo de abades, que contiene los datos nuevos que hemos encontrado en nuestras investigaciones, cuyas fuentes manuscritas e impresas son los fondos del antigua abadía de San Benito el Real de Valladolid, cabeza de la congregación benedictina observante de su nombre, que hoy se guardan, en el AHN de Madrid, Sección de Clero, Cf. O. GALLEGO DOMÍNGUEZ, *El archivo del monasterio de Celanova* (Madrid 1991), y el Cód. 986-B, publicado por J. M. ANDRADE, *O Tumbo de Celanova. Estudios introductorios, edición e índices* (S. IX-XII), 2 vols. (Santiago de Compostela 1995, aunque con erratas de transcripción señaladas por J. I. FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES, *A propósito de la edición del Tumbo de Celanova*, en “*Cuadernos de Estudios Medievales y ciencias y técnicas historiográficas*”, n. 20 (Granada 1995), pp. 302-310. Y el primer volumen (842-942) de E. SÁEZ-C. SÁEZ, *Colección diplomática del monasterio de Celanova* (842-1230) (Alcalá de Henares 1996); y M. SERRANO-MARÍA B. VÁZQUEZ DÍAZ, *Colección diplomática del monasterio de San Salvador de Celanova (Siglos XIII-XV)* (Ourense y A Coruña 2004). Del mismo AHN, hemos consultado la obra de FRAY BENITO DE OYA, *Epítome de los aumentos y sucesos del insigne monasterio de Celanova*, Cód. 1429-B (1620) y *Las fundaciones de muchos monasterios que en tiempos antiguos estuvieron suxetos al de San Salvador de Celanova*, Sec. de Clero, Lib. 19.774, obra de FRAY BENITO DE LA CUEVA, intitulada: *Celanoba ilustrada o Vida de San Rosendo*, Cód. 1430-B, descubierta por nosotros y publicada, por indicación nuestra, con el título: *Historia de los monasterios y prioratos anejos a Celanova*, por los esposos MARIA TERESA GONZÁLEZ BALASCH y JOSÉ IGNACIO FERNÁNDEZ DE VIANA Y VIEITES (Granada 1991), con los cuales tuve gran amistad.

También nos hemos servido naturalmente de la obra clásica del P. ANTONIO DE YEPES, *Corónica General de la Orden de San Benito*, 7 vols. (Pamplona-Valladolid 1609-21), del *Monasticon Hispanicum* de la Biblioteca

Nacional de Francia, Sec. Des Manuscrits Espagnols, n. 321 (1723), de cuya parte referente a Celanova, se guarda una copia en el monasterio de Samos, y es obra del P. Fr. Pedro del Hoyo, la cual fue publicada como anónima con el título: *Un abadologio inédito de Celanova y catálogo de varones ilustres, hijos de este monasterio de San Salvador de Celanova*, en “Boletín del Museo Aqueológico Provincial de Orense”, t. 8 (1927), pp. 53-67, 154-161. Y del otro *Catálogo de abades de Celanova* (S. XVIII), completado por el abad Félix Victorero hasta 1828, MARIO COTELO FELIPEZ, sacó sus *Aportaciones documentales para el estudio del monasterio de San Salvador de Celanova*, en “Compostellanum”, vol. LII (2007), pp. 59-73, de donde recogió las obras hechas por cada abad, y a cuyo trabajo nosotros remitimos para no repetir lo ya publicado. También hemos consultado el extenso y documentado trabajo de J. M. ANDRADE CERNADAS-J. GARCÍA ORO, *Observancia monástica del monasterio de Celanova*, en “Estudios Mindonienses”, vol. 23 (2007), pp. 407-501.

Asimismo nos hemos servido naturalmente de las *Actas de los Capítulos Generales de la Congregación de Valladolid*, de los volúmenes de *Documentación varia* y de los libros de visitas del archivo de la propia congregación, que se guardan en el monasterio de Santo Domingo de Silos (Burgos), y abarcan los siglos XVI-XIX¹. No descuidamos tampoco los trabajos de M. SERRANO SANZ, *Documentos del cartulario del monasterio de Celanova*, en la “Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander”, 3 (1921), pp. 263-278, 301-320; *Documentos del monasterio de Celanova (975-1164)*, en “Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Madrid”, n. 12 (1929), pp. 5-47, 515-524; de E. LEIRÓS, *Catálogo de los pergaminos monacales del archivo de la S. I. Catedral de Orense* (Santiago 1951); de H. DE SA BRAVO, *El monasterio de Celanova* (León 1982). Y de nuestro trabajo: *Libros de gradas de benedictinos profesos de los monasterios de Celanova, Ribas de Sil, Poyo, Lérez y Tenorio (1650-1833)*, en “Estudios Mindonienses”, n. 8 (1992), y de otras obras y trabajos nuestros, que citamos a pie de página.

Y con este cuarto abadologio celanovense cantamos nuestro *Nunc dimittis* por lo que se refiere al catálogo de los abades benedictinos de Celanova.

1 Cf. Las publicó por primera vez E. ZARAGOZA, *Actas de los Capítulos Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid, I (1503-1538)*, en “Stvdia Monastica”, vol. 47 (2005) 81-156; *II (1541-1552)*, Ibid., pp. 291-366; *III (1553-1565)*, Ibid. vol. 48 (2006), pp. 165-258; *IV (1565-1587)*, Ibid., vol. 48 (2006) pp. 325-428; *V (1589-1598)*, Ibid., vol. 49 (2007) pp. 107-202. Más tarde las publicó con otras el P. Lorenzo Maté, abad de Silos, con el título: *Actas y constituciones de los Capítulos de la Congregación de Valladolid (1497-1610)*, en “Stvdia Silensia”, XXX-XXXI (Silos 2007-08); y luego un segundo volumen (1613-1721), en Ibid., vols. XXXV-XXXVII (Silos 2012-14).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

- ACG= *Actas de los Capítulos Generales de la Congregación de Valladolid*, en el archivo de dicha congregación, en la abadía de Silos, 3 vols. (1505-1805) (citamos siempre por los manuscritos originales).
- ACV= Archivo de la Congregación de San Benito de Valladolid, en Silos, *Documentación varia* (manuscrita e impresa).
- AHN, Clero = Archivo histórico Nacional, de Madrid, Sec. de Clero secular y regular.
- COTELO= MARIO COTELO FELIPEZ, *Aportaciones documentales para el estudio del Monasterio de San Salvador de Celanova*, en “Compostellanum”, LII (2007), pp. 59-71.
- CUEVA = FRAY BENITO DE LA CUEVA, *Historia de los monasterios y prioratos anejos a Celanova*, Ed. de M. T. BALASCH (Granada 1991).
- IBARRA = J. IBARRA, *Historia del monasterio y de la Universidad de Irache* (Pamplona [1939]).
- LEIRÓS = *Catálogo de los pergaminos monacales del Archivo de la Santa Iglesia de Orense* (Santiago de Compostela 1951).
- LUCAS, Ramiràs= M. LUCAS ÁLVAREZ-P, p. LUCAS DOMÍNGUEZ, *San Pedro de Ramiràs. Un monasterio femenino de la Edad Media*, Col. Diplomática (Santiago de Compostela 1988).
- M. Hisp.= *Monasticon Hispanicum*, Bibl. Nacional de Francia, Sec des Manuscrits espagnols, n. 321 (1723).
- OYA= FRAY BENITO DE OYA, *Epítome de los aumentos y sucesos del insigne monasterio de Celanova* (1620), en AHN, Códice 1429-B.
- ZARAGOZA = ERNESTO ZARAGOZA PASCUAL, *Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid*, 6 vols. (Silos 1973-87).
- ZARAGOZA, *Gradas de Celanova* = ID. *Libros de gradas de benedictinos profesos de los monasterios de Celanova, Ribas de Sil, Poyo, Lérez y Tenorio (1650-1833)*, en “Estudios Mindonienses”, n. 8 (1992).
- ZARAGOZA, *Profesores de Obona*= ID., *Profesores de los colegios benedictinos de Obona y Celorio (Siglos XVII-XIX)*, en “Bol del Instituto de Estudios Asturianos”, n. 139 (1992).
- ZARAGOZA, *Profesores de Oviedo* = ID., *Profesores del colegio benedictino de San Vicente de Oviedo (1617-1835)*, en *Ibíd.* n. 137 (1991).

ABADOLOGIO DEL MONASTERIO DE SAN SALVADOR DE CELANOVA (SIGLOS X-XIX)

1. SAN FRÁNKILA O FRANQUILA 936-959. Restauró la vida monástica en la región, entre los monasterios que restauró está el de monasterio de San Esteban de Ribas de Sil. Fue llamado por san Rosendo para primer abad de su monasterio de Celanova en 636, donde murió en el 959 y fue sepultado en la iglesia vieja, en el lugar donde más tarde se puso el altar de santa Catalina. Dicen que de su cuerpo manaba un licor oleoso, que obraba muchas curaciones. En cierta ocasión los portugueses quisieron

robar el cuerpo sepultado de san Rosendo, pero por equivocación se llevaron el de san Fránquila, juntamente con la lápida e inscripción de su sepulcro.. Fue entonces cuando los monjes sacaron su sepulcro fuera de la iglesia abacial y lo pusieron sobre dos leones de piedra, junto a la iglesia de San Miguel².

2. SAN ROSENDO 959-977. Era de familia noble. Nació el 26 de noviembre de 907 y murió el 1 de marzo del 977. Fue educado por su tío Albarico, obispo de Mondoñedo, fue monje en el monasterio de Caaveiro y luego obispo de Mondoñedo e Iria y con el apoyo del rey Ramiro II, fundador del monasterio de Celanova, con el abad Fránquila y monjes venidos de San Esteban de Ribas de Sil. Más tarde renunció a su diócesis y se retiró a Celanova, donde murió y fue sepultado. En 1601 sus restos fueron colocados en una urna de plata en la pared lateral del altar mayor de la iglesia abacial³.
3. SAN MANILÁN 977-1011. Parece que hasta su muerte fue coadjutor de san Rosendo⁴. Algunos autores ponen como abades coadjutores suyos a Diego (982-1006) y a Hermenegildo (1006-1030), pero Fr. Benito de Oya, asegura que no fueron abades de Celanova.
4. ALVITO 1011-1045. Sucedió a san Manilán⁵.
5. ARIANO o ARIAS 1048-1073⁶.
6. PELAYO I, 1073-1080. Pero no fue obispo como algunos creyeron⁷.
7. GONZALO 1081⁸.
8. PLAYO II, 1083-1090⁹.
9. PEDRO I, 1091-1119¹⁰.

2 *Tumbo de Celanova*, Doc. n. 6, Cf. E. FLÓREZ, *España Sagrada*, vol. XX, pp. 605-606; OYA, ff. 38-44v; AHN, Clero, *Pergaminos*, Carp. 1430, n. 16; J. M. ANDRADE-M. DÍAZ-F. PÉREZ RODRÍGUEZ, *O tumbo de Celanova* (Santiago de Compostela 1995); J. I. FERNÁNDEZ DE VIANA, *Fránkila, primer abad de Celanova*, Ms. Cf. E. DURO PEÑA, *El monasterio de San Esteban de Ribas de Sil* (Orense 1977), pp. 25-27; E. SÁEZ-C. SÁEZ, *Colección diplomática del monasterio de Celanova I* (Alcalá de Henares 1996), Doc. 53, 54, 71, 72.

3 E. SÁEZ, *Los ascendientes de san Rosendo*, en *Hispania VIII*; E. SÁEZ-C. SÁEZ, o. c., Doc. 53-55, 57, 63, 65, 66, 69; A. LÓPEZ FERREIRO, *Biografía de san Rosendo* (Mondoñedo 1907); A. DE SA, *El monasterio de Celanova* (Celanova 1982), pp. 3, 55-70.

4 OYA, ff.45-53v; CUEVA, ff. 70v, 167r; A. LÓPEZ FERREIRO, *Algunos rasgos de la vida de san Manilán, abad de Celanova*, en "Compostellanum", vol. V (1960), pp. 231-237.

5 OYA, ff. 53r-63r; CUEVA, f. 159; AHN, Clero, *Pergaminos*, Carp. 1430, n. 17 y Leg. 4900.

6 OYA, ff. 64r-67v.

7 OYA, ff. 68r-69v; AHN, Clero, Leg. 4900.

8 OYA, f. 70r-v.

9 OYA, ff. 71r-72v; AHN, Clero, Leg. 4900.

10 OYA, ff. 72vr-76r; AHN, Clero, Leg. 4900.

10. PELAYO III, FICARIO o FIGARIO 1126-1164¹¹.
11. PELAYO IV 1164/1165-1183. En 1164 fue desposeído del abadiato para dar lugar a Pedro II González, impuesto por Dña. Elvira, pero le sucedió a su muerte en 1165 hasta 1183.
12. PEDRO II GONZÁLEZ 1164-1165. Murió reventado mientras dormía, siendo enterrado en el oratorio de San Miguel con el siguiente epitafio: *Iacet hic Petrus Gondizalvus, abbas Celanovae, servus Dei, qui obiit era 1203*(año 1165)¹².
13. PELAYO V CERDELINO 1183-1216¹³.
14. FERNÁN I GÓMEZ 1216-1221¹⁴.
15. PEDRO III PÉREZ 1222-1244¹⁵.
16. FERNÁN II LÓPEZ 1245-1249¹⁶.
17. MARTÍN 1249-1281, que en 1260 todavía se intitula electo¹⁷.
18. JUAN I PÉREZ 1281-1296¹⁸.
19. ESTEBAN FERNANDO 1312. Creemos que era ya monje de Celanova en 1272¹⁹.
20. MUNIO 1321...
21. PEDRO...1328.
22. JUAN II PÉREZ 1332...²⁰.
23. HUGO...1345...²¹.
24. JUAN III PÉREZ...1363. Murió en 1363²².
25. GARCÍA...1371...²³.

11 OYA, ff. 76vr-78v; AHN, Clero, *Pergaminos*, Carp. 1430, n. 18,19 y 20; Carp. 1431, n. 1, 11, 14.

12 OYA, f. 79r.

13 LUCAS, *Ramiràs*, n. 8.

14 ID., *Ibid.*, n. 197.

15 AHN, Clero, *Pergaminos*, Carp. 1431, n. 3, 4, 7, 15, 23; Carp. 1432, n. 1,3; Leg. 4900; CUEVA, ff. 57r, 109v, 110r, 175r; LUCAS, *Ramiràs*, n. 10-33.

16 LUCAS, *Ramiràs*, n. 34, 35, 71.

17 ID., *Ibid.*, n. 72, 138, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 228.

18 ID., *Ibid.*, n.229-252; AHN, Clero, *Pergaminos*, Cap. 1432, n. 15, 16.

19 LUCAS, *Ramiràs*, n. 183.

20 AHN, *Pergaminos*, Carp. 1433, n. 1, 16, 20.

21 LUCAS, *Ramiràs*, n. 306.

22 AHN, Clero, *Pergaminos*, Carp. 1434, n. 3

23 Aparece este año en un documento del Archivo Secreto Vaticano, Reg. Aven. 173, ff.196v-197r.

26. ALONSO PÉREZ 1380-1391. Murió en 1391²⁴.
27. JUAN IV CHAO 1420²⁵.
28. JUAN V FERNÁNDEZ 1440. Era capellán del rey y abad comendatario²⁶.
29. ÁLVARO DE OCA o DOCA 1454-1481. Era capellán del rey y abad comendatario, que por la renta que dejó al monasterio, éste le hacía un sufragio cada 24 de noviembre, quizás el día en que murió. Se le halla en los pergaminos de la catedral de Ourense, desde el 25 de enero de 1454 al 21 de noviembre de 1481²⁷. Por su mandato hubo asesinatos y mutilaciones en miembros de la familia de Pedro Vázquez Puga, que habían hecho toda clase de desmanes contra el monasterio, y por ellos fue excomulgado. Pero en 1458 se hizo relación al papa Pío II y hubo de pedir perdón ante Lope Gómez de Ribadal, que en 1468 era prior de Santa Comba de Naves.
30. LOPE GÓMEZ DE RIBADAL 1481-1499. Era criado y hombre de confianza del abad Oca, notario, cura de S. Breixo de Celanova y de Santo André de Guillamil, capellán del rey y abad comendatario, que en 1468 Paulo II le concedió que pudiera hacerse benedictino y ser prior de Santa Comba de Naves²⁸. Pero tras ser visitado el monasterio apostólicamente fue enviado preso al monasterio de Valladolid, donde murió poco antes de 1499²⁹.
31. JUAN COLONNA 1499-1502. Era cardenal de Santa María y abad comendatario de Celanova. Durante su mandato rigieron el monasterio en calidad de priores presidentes los monjes observantes Fr. Diego de la Plaza (1496-99)³⁰, Fr. Bernardino de la Torre (1499-1502), que seguramente sería de Samos, porque allí le eligen su procurador para el capítulo general de 1500, del que fue relator y donde le eligieron asistente para la elección del abad general, y fray Pedro de Zamora (1502)[³¹.

24 AHN, *Pergaminos*, Carp. 1434, n. 7.

25 LUCAS, *Ramirás*, n. 415.

26 M. VAQUERO, *Colección diplomática de San Salvador de Celanova (Siglos XIII-XV)* (A Coruña 2004), Doc. 315ss.

27 AHN, Clero, *Pergaminos*, Carp. 1434, n. 12, 20, CUEVA, ff. 58v-59r; LEIRÓS, n. 4393 y 4990 respectivamente. J. M. ANDRADE CERNADAS-J. GARCÍA ORO, *Observancia monástica del monasterio de Celanova*, en "Estudios Mindonienses", v. 23 (2007), pp. 430-431.

28 Archivo Secreto Vaticano, Cf. *Rudesindus* 2009, p. 253, nota 4.

29 AHN, Clero, *Pergaminos*, Carp. 1434, n. 12, 20; CUEVA, ff. 58v-59r; aparece como abad desde el 10 de enero de 1482 al 14 de junio de 1499, LEIRÓS, n. 4393, 4990, 5000, 5316.

30 Aparece como abad desde el 21 de noviembre de 1496 al 27 de setiembre de 1499, LEIRÓS, n. 4393, 4990, 5376 y 5393; AHN, *Pergaminos*, Carp. 1434, n. 21; Carp. 1435, n. 1 y 4; Leg. 7722.

31 Aparece como abad desde el 22 de mayo de 1503 hasta el 25 de octubre de 1507, AHN, Clero, Leg. 4900; Lib. 16760; *M. Hisp.* f. 119r; LEIRÓS, n. 5000, 5316, 5363, 5380, 5385, 5396, 5411, 5421, 5442-50, 5453, 5466-73, 5477, 5492-96, 5515, 5534, 5550, 5566; AHN, *Pergaminos*, Carp. 1434, n. 21; Carp. 1435, n. 1 y 4; Leg. 7722.

32. MARTÍN DE OROZCO 1502-1508. Sin duda natural del municipio vizcaíno de su apellido. Fue reelegido para otro trienio en 1505³².
33. RODRIGO DE CAMPUZANO 1508-1513. Era natural de Campuzano (Cantabria) y profeso de Samos. Fue prior de San Pedro de Rocas (1522-25), y dos veces abad de Celanova, la primera el 12 de febrero de 1508 y la segunda en 1511. Fue visitador general suplente (1524-27), definidor general (1528-31), prior de Santa Comba de Naves (1537-39), abad de San Esteban de Ribas de Sil (1539-41), examinador de poderes en el capítulo general de 1528³³.
34. DIONISIO DE FONTIVEROS, ONTIVEROS u HONTIVEROS 1513-1516. Seguramente natural de Fontiveros (Ávila) y profeso de Valladolid. Fue elegido procurador de Celanova para el capítulo general de 1509 y en 1516 para tomar posesión del monasterio de Poyo para la Congregación³⁴. Fue maltratado por los jueces, Lope Méndez y García das Camoiras, canónigos de Lugo, que le excomulgaron a él y al convento, pero obtuvo de Roma su rehabilitación, en la cual se dice que fue tratado por los dichos jueces *injuste et stulte*³⁵. Luego fue abad de San Vicente del Pino, de Monforte de Lemos (1530-38) y de nuevo abad de Celanova (1541-47, 1547-48)³⁶.
35. MARTÍN DE OROZCO 1516-1525. Fue elegido el 21 de setiembre de 1516³⁷, y reelegido en 1522, pues como tal asiste al capítulo general de 1524³⁸, Cf. abad n. 32.
36. RODRIGO DE CAMPUZANO 1525-1531³⁹. En 1518 impetró el monasterio de Celanova Antonioto, cardenal de Sancta Práxedes, que luego resignó "*ad effectum vivendi congregationi*"⁴⁰. En 1530 Esteban de Camporamiro impetró para sí los monasterios de Celanova y Chantada⁴¹. Rodrigo, con el favor de sus parientes y amigos, no quería dejar la abadía de Celanova.

32 LEIRÓS, n. 5445; E. ZARAGOZA PASCUAL, *Gastos de reforma de algunos monasterios gallegos (1512-1545)*, *Gastos de reforma del monasterio de Celanova (1512-1526)*, en "Compostellanum", vol. LXV (2020), pp. 275, 282, 282, 287, 288.

33 Archivo General de Simancas, *Registro General del Sello* VIII-1531; ACG I, ff. 54v, 62v; E. ZARAGOZA, *Abadologio del monasterio de San Esteban de Ribas de Sil (Siglos X-XIX)*, en "Compostellanum", n. XLVII (2002), p. 371 con las correcciones de ahora.

34 AHN, Clero, Leg. 7724; ACG I, f.37r.

35 AHN, *Ibíd.*, pp. 277, 281.

36 ACG I, ff. 37r, 86v; E. ZARAGOZA, *Abadologio del monasterio de San Vicente del Pino de Monforte de Lemos (Siglos XV-XIX)*, en "Estudios Mindonienses", n. 24 (2008), p. 493.

37 AHN, Clero, Leg. 7704 (obediencia autógrafa).

38 E. ZARAGOZA PASCUAL, *Gastos de reforma de algunos monasterios gallegos (1512-1545)*, o. c., pp. 297, 298, 299, 300, 301, 304, 305.

39 AHN, *Ibíd.*, pp. 289, 308.

40 AHN, *Ibíd.*, pp. 294, 295, 308.

41 AHN, Clero, Lib. 16771.

De manera que el abad general de Valladolid en agosto de 1531 alcanzó una orden real para desalojarle de ella⁴².

37. JUAN DE PEÑALVER 1531-1535. Era natural del pueblo de su nombre (Guadalajara) y profeso de Sopetrán ya antes de 1511. No sabemos por qué, abandonó la Orden y se fue a Roma, pues en los gastos del procurador de Roma se dice: “A 3 de diciembre de 1511, dimos al P. Fr. Juan de Peñalver III ducados de oro de cámara para se yr a España y se tornar en la Orden”⁴³ Fue procurador de Celanova en el capítulo general de 1528, examinador de poderes en el de 1532, y reelegido abad de Celanova el 4 de enero de 1534⁴⁴, pero no acabó su trienio, sin que sepamos la causa. Luego fue abad de Zamora (1538-41) y de Sopetrán (1543-47).

38. FRANCISCO RUIZ DE VALLADOLID 1535-1538, llamado también Francisco de la Villa. Fue elegido abad de Celanova el 11 de junio de 1535. Era natural de Valladolid y había tomado el hábito en el monasterio en Sahagún el 12 de mayo de 1501. Se dedicó con ahínco al estudio de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres griegos y latinos, sin omitir los mejores filósofos. Supo con bastante perfección las lenguas griega y hebrea y enseñó Sagrada Escritura en la Universidad de Sahagún. Asimismo siendo estudiante de Salamanca, fue relator en el capítulo general de 1518, y en el de 1541 fue elegido visitador general. Estuvo en Roma acompañando al maestro Juan de Oria desde el 5 de diciembre de 1519 al 8 de octubre de 1520, que regresaron a España. Fue elegido abad del colegio de San Vicente de Oviedo (1521-22 y 1525-29) y prior de Salamanca (1523-25) y de Zamora (1525-28). En 1525 fue contrincante con fray Alonso de Toro en la elección de abad de Valladolid, asegurando en el capítulo general celebrado aquel mismo año, que era él quien había sido elegido canónicamente y no aquél. Luego fue visitador general (1518-21, 1524-27, 1541-44), definidor general (1524-27, 1538-41, 1544-46) y tres veces abad de Sahagún (1538-41, 1541-44, 1544-46). También fue miembro de la comisión nombrada por el capítulo general de 1538 para revisar e imprimir el breviario, diurnal, bulario y ceremonial monásticos y hacerlos imprimir con la brevedad posible. Murió en Sahagún el 19 de mayo de 1546 —no en marzo como dice Escalona, porque aún el 3 de abril de 1546 constituyó abadesa perpetua de Santa Cruz de Sahagún a M^a Antonia Enríquez Orense— con gran sentimiento de todos. Escribió: *CCXXXIII Regulae ad totius Sacrae Scripturae intelligentiam*, que tuvo varias ediciones (Lyon 1546, París 1547, Venecia 1552, Colonia

42 Archivo General de Simancas, *Registro General del Sello* VIII-1531.

43 E. ZARAGOZA, *Gastos de Montserrat y otros monasterios*, en “*Analecta Sacra Tarracensis*”, vol. 91 (2019), p. 29).

44 AHN, Clero, Leg. 7704 (obediencia original).

1578 y 1588, Constanza 1598 y Frankfort 1611). Y *Index locupletissimus duobus tomis digestus in Aristoteles Stagiritae Opera quae extant. Auctore R. p. Fr. Franciscus Ruizio Vallisoletano, S. Facundi Ordinis S. Benedicti abbate, in quo tam multa exposita sunt in quamplurimis et obscuris apud Aristotelem locis quae aut perperam intellecta hactenus aut omnino omissa fuerant, ut vice commentarii attento lectori esse possent. Ejusdem auctoris judicium de Aristotelis operibus quae nuper Simon Gyneus ex impressione representavit, habes in calce secundi tomi. Apud inclitum SS. Martirum Facundi et Primitivi cenobium, anno Domini 1540, mense februario* (Sahagún 1540)⁴⁵.

39. DIONISIO DE FONTIVEROS 1538-1548. Fue elegido en mayo de 1538 y dio la obediencia al abad general el 25 de mayo de 1538⁴⁶ y reelegido abad en 1541 y 1544 y 1547⁴⁷. Pero murió en 1548. Cf. abad n. 33.
40. ALONSO DE VALLADOLID 1548-1550. Era natural de Valladolid y profesó en el monasterio de San Benito de la misma villa alrededor de 1538⁴⁸. En Celanova fue elegido para acabar el trienio de su antecesor. Fue abad hasta el capítulo general del 5 de mayo de 1550 en que cesaron todos los abades. Entre 1541 y 1547 fue secretario de abad general, y relator de los capítulos generales de 1544 y 1547⁴⁹.
41. MIGUEL DE GUIMARAES 1550. Era natural de la localidad portuguesa de su apellido y quizás profesó de Celanova y pariente de Fr. Pedro de Guimaraes, abad de Lorenzana, Villanueva y Oviedo. Fue elegido abad en el capítulo general de 1550, como todos los abades, pero o no aceptó el cargo o murió en 1550, pues no aparece más en ningún otro documento⁵⁰.
42. PEDRO DE LA TORRECILLA 1550-1552. Era seguramente natural de Torrecilla de Cameros (La Rioja) y profesó de Celanova, donde había tomado el hábito el 15 de agosto de 1521. Durante su abadiato empezó el

45 ACG I, ff.42r, 45v, 49v, 54v, 60r, 78v, 82v, 86v, 87v, 90r, 97v. AHN, Cod. 881 (carta de Martín Navarro al procurador general de Roma, Fr. Juan de Miranda, del 22 de noviembre de 1521); AHN, Clero, Leg. 7730, 7740; R. ESCALONA, *Historia del Real Monasterio de Sabagún* (Madrid 1782), p.205; J. PÉREZ DE ÚRBEL, *Varones insignes de la Congregación de Valladolid* (Madrid-Pontevedra 1966-67), pp.202-204; ZARAGOZA III, (Silos 1980), pp. 374, 378, 473; ID., *Abadologio del monasterio de San Benito de Sabagún (Siglos X-XIX)*, en "Compostellanum", vol. LV (2010), pp. 121-122.

46 AHN, Clero, Leg. 7732, Cf. E. ZARAGOZA, *Obediencias de los abades electos de la Congregación de San Benito de Valladolid, de los años 1538-1544*, en "Estudios Mindonienses", vol. 36 (2023).

47 Fue reconocido canónicamente electo en los capítulos generales de 1541 y 1544 y 1547, ACG I, ff. 86v, 98r, respectivamente.

48 E. ZARAGOZA, *Catálogo de monjes profesos de San Benito el Real de Valladolid (1436-1831)*, en "Studia Monastica", n. 38 (1996), p. 94.

49 ACG I, ff. 89v, 98v, 99r, 102v; *M. Hisp.*, f. 119r.

50 ACG I, f. 128r.

claustro principal. Debió morir en 1552, pues en el capítulo privado de Sahagún del 17 de setiembre de 1552 aparece como abad de Celanova Fr. Diego de Lerma, que lo fue hasta 1553, pues el 8 de abril de 1553 hizo un foro a Alonso de San Pedro⁵¹.

43. DIEGO DE LERMA 1552-1553. En el capítulo general de 1550 fue relator y elegido visitador general⁵². Era de una linajuda familia de Burgos y tomó el hábito en el monasterio de San Juan Bautista de Burgos en 1526. Entre 1534-38 y 1544-50 fue mayordomo de Montserrat y procurador general de Roma (1538-44). El capítulo privado de Cardaña de 1542 hace un repartimiento de 600 ducados *“para pagar otros tantos en que fue condenado en Roma fray Diego de Lerma, procurador general por la desgracia que le aconteció con un solicitador del obispo Solís”*. Fue relator del capítulo general de 1550, que le eligió visitador general (1550-53), abad de Celanova (1552-53), abad de Montserrat (1553-56), abad general de la Congregación (1556-59), prior de Mave (1559-62), abad de Lérez (1562-65) y de Poyo al tiempo que definidor general (1565-68). Murió en Montserrat el 24 de enero de 1574⁵³. Asiste como abad de Celanova en el capítulo privado de Sahagún del 17 de setiembre de 1552⁵⁴.
44. ANDRÉS DE ZAMORA 1553-1556. Probablemente natural de Zamora y quizás pariente de Diego de Zamora, abad de Silos, que era natural de Villanueva de la Jara (Cuenca). Era profeso de Celanova, de donde en 1537 era prior segundo. Asistiendo al capítulo general de 1553, como procurador de Sopetrán, fue elegido abad de Celanova y definidor general (1553-56). Como abad de Celanova asistió al capítulo privado de Carrión el 30 de abril de 1555 y al capítulo general de 1556, donde le eligieron visitador general (1555-59). Fue también abad de San Esteban de Ribas de Sil (1556-59), y siéndolo fue relator del capítulo general de 1559. Murió el 22 de abril de 1571⁵⁵.
45. MIGUEL DE ZAMORA 1556-1559. Seguramente natural de Zamora, pero desconocemos si tenía alguna relación familiar con el abad anterior. Tomó el hábito en San Martín Pinario de Santiago de Compostela el 20 marzo de 1533 fue abad sexenal de Samos, elegido el día de Pentecostés de 1567 (1567-73), abad de Santiago (1541-47, 1553-56), de Celanova

51 Archivo Catedral de Ourense, Doc. 6013; COTELO, pp. 60-61.

52 ACG I, ff. 104r, 129v, 130v, 131v, 134r, 263v.

53 ACG I, ff. 81v, 88r, 104r, 129v, 131v, 135v, 137v, 152r, 268r, 272v. Cf. Su biografía en ZARAGOZA II (Silos 1976), pp. 299-315, E. ZARAGOZA, *Abaciologi Benedictii de la Tarracoenense* (Barcelona, Fundació Balmesiana, 2002) p. 268-269 con las variaciones de ahora.

54 ACG I, f. 135v.

55 ACG I, ff. 138v, 144r, 153r, 156r, 176r; E. ZARAGOZA, *Abadologio del monasterio de San Esteban de Ribas de Sil (Siglos X-XIX)*, en “Compostellanum”, vol. XLVII (2002), p. 373.

- (1556-59), y de Ribas de Sil (1562-64). Siendo procurador de su monasterio de Santiago en el capítulo general de 1541 le eligieron visitador general (1541-44) y segunda vez para Castilla (1556-59). Además fue tres veces definidor general (1544-47, 1556-59, 1562-65). Examinador de poderes en el capítulo general de 1544 y procurador del monasterio de Ribas de Sil el de 1562⁵⁶.
46. ROSENDO DE SAN MARTÍN 1559-1562. Sabemos que era profeso de Celanova y que la abadía estaba vacante en Navidad de 1562, en espera de la implantación de las nuevas Constituciones de 1563⁵⁷. Desde las Constituciones de 1562 los abades fueron sexenales hasta que Gregorio XIII, el 1 de diciembre de 1578 concedió que volvieran a ser trienales. Pero vemos como por diferentes causas no todos acabaron su sexenio.
 47. JUAN SARMIENTO 1563-1566. Asistiendo al capítulo general de 1559 como procurador de Celanova le eligieron definidor general (1559-62). Era seguramente gallego y sin duda profeso de Celanova, de donde fue abad en dos ocasiones (1563-66, 1572-74) y una de Celorio (1566-68), de Zamora (1574-77) y de Espinareda (1577-83)⁵⁸.
 48. ANTONIO DE CHANTADA 1566-1572. Fue elegido por primera vez abad el 26 de marzo de 1566⁵⁹. Sin duda era natural de Chantada (Lugo) y profeso de Celanova, de donde fue abad en dos ocasiones (1566-72, 1574-77). En el capítulo general de 1568 le eligieron definidor (1568-71) y suplidor de visitador. Fue de nuevo definidor general (1574-77), que como tal asiste al capítulo general de 1577⁶⁰.
 49. JUAN SARMIENTO 1572-1574⁶¹.
 50. ANTONIO DE CHANTADA 1574-1577⁶².

56 E. ZARAGOZA, *Libro de gradas de los monjes de San Martín Pinario de Santiago de Compostela (1502-1833)*, en "Estudios Mindonienses", n. 7 (1991), p. 475; ID., *Abadologio del monasterio de San Julián de Samos (Siglos VIII-XIX)*, en *Ibíd.*, n. 1 (1996), p. 480, rectificando ahora el día de su toma de hábito; ID., *Abadologio del monasterio de San Martín Pinario (898-1835)*, en "Compostellanum", vol. XXXIX (1994), p. 217; ID., *Abadologio de San Esteban de Ribas de Sil, o. c.*, p. 373; *M. Hisp.* ff. 120r, 146v; AHN, Clero, Leg. 7728 (Obediencia autógrafa de 1541); ACG I, ff. 31r, 87; 89v, 90r, 97v, 152v, 156r, 175v, 189r, 206v.

57 *M. Hisp.*, f. 120r.

58 *M. Hisp.* f. 120r; E. ZARAGOZA, *Abadologio del monasterio de San Salvador de Celorio (Siglos XI-XIX)*, en "Boletín del Instituto de Estudios Asturianos", n. 165 (Oviedo 2005), p. 115; ID., *Abadologio del monasterio de San Andrés de Espinareda (Siglos XI-XIX)*, en "Compostellanum" (Santiago de Compostela 2015), p. 218; ID., *Abadologio del monasterio de San Benito de Zamora, o. c.*, p. 361.

59 AHN, Clero, Leg. 7704 (obediencia autógrafa).

60 ACG I, ff. 273v, 284r, 305v; AHN, Clero, Leg. 4901; *M. Hisp.*, f. 266r.

61 *M. Hisp.*, 120r; Cf. Abad n. 47.

62 *M. Hisp.*, 120r; ACG I, f. 305v; Cf. Abad n. 48.

51. FRANCISCO DEL CAMPO 1577-1580. Siendo lector del colegio de filosofía de Samos, asistió como procurador de Samos al capítulo general de 1571, donde le eligieron escribano de los jueces de causas. Era profeso de Sopetrán y fue abad de Celanova (1577-80, 1583-86, 1586-89), juez de causas en el capítulo general de 1580 y en el de 1583, elegido visitador general (1583-86)⁶³.
52. JUAN DE ARENZANA 1580-1583. Quizás era natural de la localidad riojana de su apellido y sin duda profeso de Celanova. El capítulo general de 1583, donde se le reclamaban 300 reales, declaró que “por lo que usó contra el P. fray Martín Pisón le condenan a que si está en priorato lo reduzgan al convento, y allí guarde clausura de claustros altos y bajos por dos meses, y le den todos los viernes de estos dos meses, un juicio en carnes”⁶⁴. Y en el capítulo general de 1592 se dice que fue procesado por el abad general Pedro Docampo (1589-92) y el definitorio le “condena a tres meses de cárcel y que ayune los viernes de ellos a pan y agua, rece los psalmos penitenciales, esté recluso dos años y siga los actos conventuales de día y de noche y destierro de Galicia y Valladolid y cinco leguas a la redonda por nueve años, y declaró haber incurrido en las penas de los malos gobernadores” y que entretanto sus libros y alhajas se pongan en el depósito de Celanova⁶⁵.
53. FRANCISCO DE MONFORTE 1583-1586. Sin duda era natural de Monforte de Lemos (Lugo) y profeso de Celanova⁶⁶. Durante su abadiato “hizo la fuente del claustro principal”⁶⁷.
54. FRANCISCO DEL CAMPO 1586-1589. Cf. Abad n. 51.
55. PEDRO DE CASTRO 1589-1592. Solo sabemos que era profeso de Celanova. Y que “Hizo la torre que está sobre la celda de los abbades y las capillas de la portería y el lienzo del claustro principal que va desde la portería a la iglesia”⁶⁸.
56. JERÓNIMO DE GANTE 1592-1595. Era natural de Yanguas o de Navarrete (c. 1545), pero de padres flamencos. Tomó el hábito en Valvanera el 14 de agosto de 1560. Fue secretario general de la Congregación (1583-86), dos veces abad de Irache (1580-83, 1604-07), definidor general (1589-92), abad (1589-92) y presidente (1595-98) de Ntra. Sra. del

63 *M. Hisp.*, f. 120r; ACG I, ff.286v, 309r, 355v, 398r; E. ZARAGOZA, *Profesores de los colegios benedictinos de San Julián de Samos y San Esteban de Ribas de Sil (S. XVI-XIX)*, en “Estudios Mindonienses”, n. 21 (2005), pp. 772, 774.

64 ACG I, f. 361r

65 *M. Hisp.*, f. 120r; ACG I, f. 408r.

66 *M. Hisp.*, f. 120r.

67 *Abadologio de Celanova de Samos*, f. 130r; Cf. COTELO, p. 61.

68 *Abadologio de Celanova de Samos*, f. 17v, Cf. COTELO, 61.

Espino, abad de Celanova (1592-95), procurador general de la Congregación en Roma (1586-89) y prior conventual de Ntra. Sra. de la Antigua de Ávila (1598-1601). Murió en Valvanera en 1630⁶⁹. El 20 de mayo de 1589 fue diputado por la congregación para ir a Madrid a tratar con el rey Felipe II el pleito que tenía con el monasterio de Valladolid, porque ambos reclamaban para sí la elección del abad de aquel monasterio, que era al mismo tiempo abad general de la congregación. El Capítulo General de 1595 le nombró miembro de la comisión que debía preparar la edición de las nuevas Constituciones de 1612. El cronista benedictino Antonio de Yepes, que le conoció y trató, le califica de “hombre de mucha prudencia y de expedición de negocios”. Escribió diversos memoriales⁷⁰.

57. CLAUDIO DE TENORIO 1595-1598. Era natural de Tenorio (Pontevedra) y profeso de San Claudio de León, de donde fue abad (1585-88) y también de Samos (1592-95, 1601-04) y de Celanova, además de visitador general (1589-92) y definidor general (1598-1601, 1604-07). Se graduó en filosofía y teología en la Universidad de Irache el 18 de octubre de 1590. Murió en su monasterio de León, de gota, con fama de muy amante de la castidad⁷¹. El capítulo general de 1598 mandó que se pusieran en el priorato de Verín ocho o diez monjes, presididos por un abad nombrado *ad nutum* por el abad de Celanova.
58. ALONSO DE SANTALLA 1598-1599. Seguramente era natural de Santalla del Bierzo (León) y sin duda profeso de Celanova. Fue elegido abad en el capítulo general, el 21 de abril de 1598, pero fue suspendido de su abadía en la visita que hizo a Celanova el abad general en 1599, pero él apeló de la sentencia en el capítulo privado celebrado en Valladolid el 16 de abril de 1600, el cual declaró ser la sentencia conforme a justicia,

69 E. ZARAGOZA, *Abaciologi benedicti de la Tarraconense*, o. c., pp.218-219; *Dic. Biográfico Español*, vol. XXI, pp.337-338.

70 Que se guardan en el ACV, vol. V, f. 126r; ACG I, f.424r; Archivo del monasterio de Valvanera, *Libro de gradas de monjes*, 1560; *M. Hisp.* ff. 120v; 219v; A. GOY, *El Espino y su comarca* (Madrid, El Perpetuo Socorro, 1940), p. 228; R. ÁLVAREZ, *Varones insignes de la Congregación de Valladolid. Según un manuscrito del siglo XVIII, prologado y completado por Fray Justo Pérez de Úrbel* (Pontevedra, Museo Provincial, 1967), p. 344; A. PÉREZ ALONSO, *Historia de la Real Abadía de Ntra. Sra. de Valvanera, en la Rioja* (Gijón, La Industria, 1971), p. 219; ZARAGOZA II, p. 468; y III, pp. 134, 142, 163, 195, 198-199, 210-211, 243 y 377; ID., *Abadologio del monasterio de Ntra. Sra. del Espino (1410-1835)*, en “*Boletín de la Institución Fernán González*” (Burgos), n. 206 (1993), p. 26; “Jérôme de Gande”, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. XXVII, cols. 1038-1039; ID., *Abadologio del monasterio de Ntra. Sra. de Valvanera (siglos x-xx)*, en “*Stvdia monástica*”, vol. 43 (2001), p. 339; ID., *Abadologio del monasterio de Santa María la Real de Irache (958-1839)* (Leyre 2006).

71 E. ZARAGOZA, *Abadologio del monasterio de San Julián de Samos (siglos VIII-XX)*, en “*Estudios Mindonienses*”, n. 12 (1996), pp. 482-483.

pero usando de misericordia le dieron por libre de los cargos que se le imputaban en ella⁷².

59. FRANCISCO GUTIÉRREZ 1599-1604. Era natural de Valença do Minho (Portugal) y profeso de Celanova, y al parecer hijo ilegítimo, pues el capítulo general de 1592 dispensa este defecto a un fray Francisco Gutiérrez. Fue dos veces predicador de Celanova (1595-1601, 1604-07), de donde fue elegido abad desde el cese del abad anterior en 1599 y reelegido en el capítulo general de 1601. Y volvería a ser tercera vez abad en 1610-1613, y procurador general de la Congregación en la Corte de Madrid (1613-17), donde, y en cuyo cargo, murió el 18 de mayo de 1616⁷³. “Hizo los arcos de los claustros de las riquerezas, acabó las paredes del quarto de la hospedería”⁷⁴. No se le debe confundir con su homónimo contemporáneo, predicador y abad de San Juan de Burgos (1604-07).
60. DIEGO DE ESTREMIANA 1604-1607. Probablemente era natural del lugar de su apellido, en Sto. Domingo de la Calzada (La Rioja) y sin duda profeso de Celanova, de donde fue predicador (1595-98) y abad (1604-07) y también abad de Lérez (1610-13), además de suplidor de visitador general (1607-10) y como tal asiste capítulo privado de Sahagún el 3 mayo 1609. Fue también definidor general (1613-14). En 1612 era miembro de la comisión encargada de elaborar unas nuevas constituciones, que se imprimieron en Madrid en 1612. En el capítulo general de 1613 fue nombrado diputado para los asuntos de justicia. Murió el 26 de abril de 1614⁷⁵.
61. PEDRO DE HOYOS u OYOS 1607-1610. Parece que era natural de Melgar de Fernamental (Burgos) y sin duda profeso de Celanova. Tras finalizar sus estudios y ser ordenado sacerdote, siguió la carrera del púlpito, siendo predicador en los monasterios de Sahagún (1604-07) y de Celanova. También fue definidor general (1629-33) y abad de Celanova (1607-10, 1617-21, 1625-29) y por enfermedad rehusó las abadías de Celorio (1633) y Poyo (1641). El capítulo general de 1637 le dio mesa mayor en todos los monasterios y todas sus misas “mirando a sus muchos servicios” En Celanova hizo la torre de las campanas y comenzó el claustro segundo⁷⁶, obra del maestro Mateo López. Debió morir un 21 de setiembre (¿de 1641?), pues en este día se rezaba un oficio de difuntos

72 *M. Hisp.*, ff. 120v; ACG I, f. 425v, 438v-439r.

73 ACG I, ff.413/a, 452r, 473v.

74 *Abadologio de Celanova de Samos*, f. 133r. Cf. COTELO, 61.

75 ACG I, ff.413r, 468v, 482v, 492r, 497v, 500r; ACG II, ff. 1r, 2r, 24r; *M. Hisp.*, f.121v; E. ZARAGOZA, *Abadologio del monasterio de San Salvador de Lérez (Siglos XVI-XIX)*, en “Museo de Pontevedra”, vol. XLVIII (1994), p. 416.

76 Cf. COTELO, p. 61.

por él y su familia, en agradecimiento por la hacienda que dejó al monasterio⁷⁷.

62. FRANCISCO GUTIÉRREZ 1610-1613. Cf. Abad 59. De su abadiato queda el estado económico del monasterio de 1613⁷⁸.
63. ÁLVARO DE SOTOMAYOR 1613-1617. Fue el primer abad cuatrienal —como lo fueron todos a partir de 1613—. Era natural de La Guardia (Pontevedra) y hermano del dominico Antonio de Sotomayor, que fue provincial de su orden en España, confesor del rey, obispo titular de Damasco, Inquisidor General y del Consejo de Estado y Guerra del Rey, que murió a los cien años en 1648. También fue hermano del franciscano Francisco de Sotomayor, obispo de Cartagena y Quito y arzobispo de las Charcas (+ 1628). Álvaro tomó el hábito en Celanova el 17 de julio de 1586, de donde más tarde fue predicador (1604-07) y abad. También fue pasante y predicador y abad de Celorio (1607-10), vicario del monasterio de benedictinas leonés de Vega de la Serrana (1610-14). Asimismo fue dos veces abad de Celanova (1613-17, 1621-24), donde en la primera abadía mandó hacer un pozo dentro del monasterio y en la segunda, en 1621 comenzó el dormitorio. Asimismo fue definidor general juez, con residencia en el monasterio de San Claudio de León (1617-21), y finalmente el 11 de marzo de 1623 abad elegido abad general de la Congregación de Valladolid (1623-24), en sustitución del general Plácido Pacheco, electo obispo de Cádiz. Y siendo abad general propició la fundación del monasterio de benedictinas de San Plácido de Madrid y murió de gota en Celanova el 28 de mayo de 1624, estando ya presentado para obispo de Ourense⁷⁹.
64. PEDRO DE HOYOS 1617-1621. Cf. Abad n. 61.
65. ÁLVARO DE SOTOMAYOR 1621-1623. No acabó su cuatrienio porque al ser elegido abad general renunció a la abadía de Celanova en 1623. Cf. Abad n. 63.
66. LEANDRO SALVADOR 1623-1625. Fue elegido abad de Celanova para acabar el cuatrienio a propuesta del P. Sotomayor, hecha en una carta del 23 de enero de 1623. Era natural de la villa de Coca (Salamanca). Había tomado el hábito y profesado en Celanova, de donde fue predicador (1625-29) y cuatro veces abad (1623-25, 1634-37, 1641-45, 1657-60). También fue elector de abadías en el capítulo general de 1645, que le

77 ACG I, ff. 473r, 481v; ACG II, ff. 52r, 116v, 131r, 149v, 171r-v, 187r, 208v; J. M. ANDRADE CERNADAS-J. GARCÍA ORO, o. c., p. 428.

78 ACV, vol. XII, f. 375r; *M. Hisp.*, 121r.

79 ACG I, ff. 473v, 481v, 506r; ACG II, ff. 19v, 28r, 75r, 59v, 77r, 91r, 104r. Cf. su biografía extensa en ZARAGOZA IV, pp. 86-93, con las variaciones de ahora.

dio exenciones de mesa mayor y el de 1649 condenó a Celanova a pagarle 250 reales de vellón, el capítulo general de 1657 le dio título de paternidad y exención de maitines, prima y tabla. Durante su abadiato hizo la mayor parte del dormitorio principal, comenzado por su antecesor y alargó el capítulo. Asimismo fue abad de Salamanca (1649-53) y dos cuatrienios visitador general (1637-41, 1653-57). Murió en Celanova el 6 de enero de 1660. En el capítulo general de 1625 con otros abades pidió y obtuvo que las elecciones abaciales intermedias las hicieran la propia comunidad⁸⁰. Creemos que era pariente de fray Francisco Salvador, nacido también en Coca el 7 de octubre de 1610, que el 11 de setiembre de 1621 ingresó en el colegio de Infantes de Valladolid y después tomó el hábito en Celanova, seguramente durante el primer abadiato de nuestro abad, y luego fue abad de Tenorio (1645-49) y del Espino (1653-57). Murió en 1683⁸¹.

67. PEDRO DE HOYOS 1625-1629. Cf. abad n. 61.
68. PEDRO DEZA 1629-1633. Era gallego, quizás natural de Verín (Orense). Fue profeso, predicador (1610-13), prior mayor (1614) y abad de Celanova (1629-33), y abad de San Pedro de Montes (1621-25). El capítulo general de 1617 le eligió procurador general de la Congregación en la Audiencia de A Coruña (1617-21) y después en la Corte de Madrid (1625-29) y el de 1633 primer elector de abadías. Murió en Valladolid a finales de abril o primeros de mayo de 1633⁸². Quizás era familiar de Plácido Deza, abad de Monforte de Lemos (1617-21), de Mauro Deza, que fue abad de Samos (+1664) y del predicador Rosendo Deza, profeso de Celanova.
69. GABRIEL PUGA 1633-1634. Era natural de Villafranca del Bierzo (León) y profeso de Celanova. Fue lector en el colegio de San Vicente de Oviedo (1621-29), regente de la cátedra de Santo Tomás (1624-28) y de Escritura (1628-35) en la Universidad Ovetense, aunque por la poca renta de la cátedra debía sostenerlo el monasterio de Oviedo. Fu también abad de San Vicente de Oviedo (1625-29) y de Celanova (1633-34), de cuya

80 ACG II, ff. 106v, 125v, 178r, 208v, 212r, 216v, 237v, 243r, 250v, 277r, 279r, 387v; E. ZARAGOZA, *Abadologio del monasterio de San Vicente de Salamanca (Siglos XIII-XIX)*, en "Salmanticensis", vol. LVIII (mayo-agosto 2012), p. 339; *M. Hisp.*, ff. 122r, 267r; AHN, Clero, Lib. 16798, n. 47; ZARAGOZA IV, pp. 87, 497.

81 E. ZARAGOZA, *El colegio de Infantes de San Benito el Real de Valladolid (1617-1805)*, en "Stvdia monástica", vol. 56 (2014), pp. 119-120.

82 E. ZARAGOZA, *Benedictinos procuradores generales de la Congregación de Valladolid en Roma y en Madrid (Siglos XVI-XIX)*, en "Stvdia Monastica", vol. 57 (2015) p. 164; ACG I, f. 506v; ACG II, ff. 55v, 77r, 104v, 111v, 147v, 154r; ZARAGOZA IV, p. 499; ID., *Abadologio del monasterio de San Pedro de Montes (Siglos VII-XIX)*, en "Compostellanum", vol. LVII (2012), 294; Cf. COTELO, p. 62.

abadía fue depuesto, quizás por no querer dejar su cátedra ovetense. En el capítulo general de 1633 le dio voto perpetuo de justicia en los capítulos generales, pero luego se lo quitaron, hasta que habiendo pedido perdón en el capítulo general de 1637, le perdonaron “por la humildad con que cumplió las sentencias” le restituyeron su voto activo y pasivo. Murió en Santiago de Compostela en 1639⁸³.

70. LEANDRO SALVADOR 1634-1637. Elegido abad para acabar el cuatrienio de su antecesor suspendido del cargo. Cf. Abad. n. 66.
71. TORCADO ORTIZ 1637-1641. Era natural de Verín (Ourense) y profeso de Celanova. Fue abad de San Pedro de Montes (1629-33), predicador (1633-37) y dos veces abad de Celanova (1637-41, 1645-49), donde proveyó la sacristía de ornamentos y utensilios litúrgicos y obró en el claustro segundo⁸⁴. También definidor general (1641-45) y visitador general (1649-53). Por encargo que le hizo el abad general Benito de la Serna el 8 de abril de 1637, hizo un informe sobre la conveniencia de la fundación del monasterio de benedictinas de San Plácido de Madrid. Murió en Santa Comba de Naves en 1653. En los capítulos generales de 1633, 1645 y 1649 le eligieron para tomar las cuentas del secretario general de la Congregación y hacer el acostumbrado repartimiento de gastos⁸⁵.
72. LEANDRO SALVADOR 1641-1645⁸⁶. Durante su abadiato hizo la fachada de la portería del monasterio, unas andas de plata y un sagrario policromado para el altar mayor⁸⁷. Cf. Abad n. 66.
73. TORCADO ORTIZ 1645-1649⁸⁸. Cf. Abad n. 71.
74. LEANDRO NOGUEROL 1649-1653. Era profeso de Celanova y el capítulo general de 1633 le nombró predicador. En 1637 fue nombrado segundo maestro de estudiantes del colegio de San Vicente (1637-45) y luego regente de estudios (1645-49). El capítulo general de 1641 le concedió 300 ducados para graduarse en Salamanca, tras emitir —como estaba establecido— el juramento de que residiría allí ocho años. Teniendo todos los grados de filosofía y teología por Salamanca, se licenció y sacó el grado de maestro en teología en la Universidad de Irache el 12 de mayo de

83 *M. Hisp.*, ff.122r, 267r; ACG II, ff. 78r, 116v, 142r, 164r, 171, 174r, 175v; E. ZARAGOZA, *Profesores del colegio benedictino de San Vicente de Oviedo (1617-1835)*, en “Bol. del Instituto de Estudios Asturianos”, n. 137 (1991), p. 329; ID., *Abadologio del monasterio de San Vicente de Oviedo (siglos VIII-XIX)*, en “Studium Ovetense”, vol. XXVI (1998), p. 150.

84 Cf. COTELO, p. 63.

85 ACG II, ff. 148r, 155v, 171v, 194v, 200v, 213v, 214r, 220r, 230v, 231r; *M. Hisp.*, ff. 122v, 267r; ZARAGOZA IV, pp. 90, 237, 495, 497; ID., *Abadologio de San Pedro de Montes*, o. c., p. 295.

86 ACG II, f. 208v.

87 Cf. COTELO, p. 62.

88 ACG II, f. 220r.

1642⁸⁹, que según costumbre luego incorporaría a la de Salamanca, donde fue catedrático de santo Tomás. En 1649 fue elegido abad de Celanova (1649-53), donde hizo derribar la iglesia antigua e hizo la mayor parte de la fachada de la iglesia nueva⁹⁰, que no se acabaría hasta 1681. El capítulo general de 1653 le eligió definidor general mayor, juez y elector de abadías, pero no acabó su cuatrienio, porque murió en Madrid, en 1654⁹¹.

75. ROSENDO MÚXICA 1653-1657. Nació en Madrid a principios de 1612 y tomó el hábito en Celanova alrededor de 1628. Siguió los cursos de filosofía, teología y pasantía en los colegios de Ribas de Sil, Salamanca y Eslonza, respectivamente. Fue pasante de artes del colegio de Ribas de Sil (1637-41), se graduó en Irache en filosofía y teología el 17 de noviembre de 1651. Fue predicador del monasterio de San Claudio de León (1649-53) y predicador de Felipe IV y Carlos II, y cuatro veces abad de Celanova (1653-57, 1661, 1673-77, 1681-85, 1685-89), donde murió el 22 de julio de 1692, con gran fama de predicador y de erudito. Se excusó de no asistir a los capítulos generales de 1685 y 1689 por causa de enfermedad. En su primer abadiato acabó la fachada de la iglesia abacial⁹². Fue también definidor general (1657-61, 1677-81), abad general de la Congregación de Valladolid (1661-65) y abad de Montserrat de Madrid (1665-69), donde comenzó la iglesia, según planos del maestro Alonso Carbonell, el 7 de setiembre de 1668⁹³.
76. LEANDRO SALVADOR 1657-1660⁹⁴. No acabó su cuatrienio, porque murió el 6 de enero de 1660. Cf. Abad. n. 66.
77. PEDRO DE VERGAÑO o BERGAÑO 1660-1661. Aunque su apellido es *de Vergaño* (Palencia), nació en Aguilar de Campoo (Palencia) y profesó en Celanova. Estudió filosofía en Irache, de donde también fue lector de filosofía y teología (1638-45) y maestro de estudiantes (1645-49), y siéndolo, se graduó en todos los grados de filosofía y teología el 2 de diciembre de 1645⁹⁵. Asimismo fue regente de estudios (1649-57) y abad (1665-69) de Irache, definidor general juez (1669), y maestro general de justicia desde el capítulo general de 1665 hasta su muerte. Fue elegido abad de Celanova, para acabar el cuatrienio de su antecesor, el 8 de enero de 1660, siendo abad de San Juan de Poyo (1657-60). En Celanova

89 IBARRA, p. 327.

90 Cf. COTELO, p. 63.

91 ACG II, ff 172v, 196r, 204v, 207r-v, 222v, 243v, 248r, 262v; *M. Hisp.*, ff. 122v, 267r.

92 Cf. COTELO, p. 63.

93 Cf. su biografía extensa en ZARAGOZA IV, pp. 337, 241-247; ID, *Historia del Real Monasterio de Montserrat de Madrid* (Montserrat 1996), pp. 49-50, 57.

94 ACG II, f. 277r.

95 IBARRA, p. 378.

- acabó de derribar la iglesia antigua⁹⁶. Fue también elector de abadías en el capítulo general de 1661 y diputado para los asuntos de justicia en el de 1663. Murió en Sahagún el 7 de octubre de 1669. El cardenal José Sáenz de Aguirre, que le conoció, le elogia diciendo que fue insigne teólogo y que sus escritos merecieron aplauso en todas partes⁹⁷.
78. ROSENDO MÚXICA 1661. Elegido en el capítulo general de 1661, sacó los cimientos de la iglesia abacial⁹⁸, pero renunció a la abadía en setiembre del mismo año para poder dedicarse enteramente a su cargo de abad general de la Congregación⁹⁹. Cf. Abad n. 75.
79. BERNARDO DE POSADAS 1661-1665. Quizás era natural de Posadas (Córdoba), y sin duda profeso de Celanova, de donde fue elegido abad el 11 de noviembre de 1661 y lo fue hasta el capítulo general de 1665. Durante su abadiato hizo mucha parte de la iglesia nueva¹⁰⁰. El padre Pedro de Bolaño le puso pleito por haberle hecho —decía— alguna injuria, pero el capítulo general de 1665 sentenció a favor del P. Posadas, a quien eligió visitador general (1665-69). Murió en Paizás (Ourense) el 15 de febrero de 1671¹⁰¹.
80. MAURO VELÁZQUEZ 1665-1669. Era natural de Madrid y profeso de Celanova. Fue predicador (1649-57), maestro de estudiantes del colegio de San Vicente de Oviedo (1657-61), catedrático de teología en Irache (1661-65) y abad de Celanova (1665-69). El capítulo general de 1669 y el de 1677 le concedieron exenciones de maestro general, aunque sin voto en los capítulos generales. Fue también lector de teología moral de San Martín Pinario (1669-73), abad de San Pedro de Tenorio (1673-77), procurador general de la Congregación en la corte de Madrid, al tiempo que lector de teología moral de San Martín de Madrid (1677-81). En el capítulo general de 1681 pidió que se le pagasen los dineros de la mula que compró y otras cosas para ser procurador general de Madrid y le eligió maestro general. Murió en Samos el 3 de enero de 1685¹⁰². Quizás

96 Cf. COTELO, p. 64.

97 ACG II, ff.223r, 244v, 264r, 277r, 284r, 286r, 309v, 318r, 337r, 339v, 347v; *M. Hisp.*, ff.123r,267r; J. SAENZ DE AGUIRRE, *Ludi salmanticensis* I (Salamanca 1668), p. CXXIX; E. ZARAGOZA, *Abadologio del monasterio de San Juan de Poyo (S.XI-XIX)*, en “Compostellannum”, vol. XLVIII (2003), p. 410; ID., *Abadologio del monasterio de Santa María la Real de Irache (958-1839)*, en “*Leyre cuna y corazón del reino*” (Leyre 2005), p. 424.

98 Cf. COTELO, p. 64.

99 ACG II, f. 298r.

100 Cf. COTELO, p. 65.

101 *M. Hisp.*, f. 123r; ACG II, ff.197r, 309v, 322r.

102 ACG II, ff.264v, 278r, 301v, 318r, 336r, 337v, 338v, 351v, 358v, 365r, 368v,380r,383r; E. ZARAGOZA, *Abadologio del monasterio de San Pedro de Tenorio (1543-1835)*, en “Museo de Pontevedra”, vol. XLIX (1995), p. 277.

era hermano o familiar de Andrés Velázquez y Manuel Velázquez, abades de Sopenetrán.

81. JERÓNIMO DE SOLÍS 1669-1673. Era natural de Salamanca y profeso de Celanova. Siendo ya predicador (1649-53), fue pasante de artes de Ribas de Sil (1653-57), lector de teología de Poyo (1657-61), y siendo ya maestro en teología fue regente de estudios del colegio de Oviedo (1661-62), cuyo cargo dejó en enero de 1662 por haber sido elegido abad de San Claudio de León (1662-65). También fue secretario del capítulo general de 1665 y secretario de la Congregación de Valladolid (1665-69). El capítulo general de 1669 le eligió veedor de cuentas y para hacer el repartimiento acostumbrado, le dio exenciones de maestro general y le eligió abad de Celanova (1669-73). Se excusó de asistir al capítulo general de 1673 sin que sepamos la causa. También fue abad de Celorio (1677-81). El capítulo general de 1677 le dio exenciones de maestro general y el de 1685 le hizo maestro general de la Congregación. Después viajó a Roma para informar al Papa de los defectos habidos en las elecciones de abades, singularmente en la del de Montserrat, por no haberse hecho según las normas establecidas por Paulo V. En Celanova prosiguió las obras de la iglesia e hizo el archivo¹⁰³. Murió en Valladolid el 9 de enero de 1689¹⁰⁴.
82. ROSENDO MÚXICA 1673-1677¹⁰⁵. Cf. Abad n. 75, 78 y 82.
83. MAURO DE LA CARRA 1677-1681. Era natural de Alfaro (La Rioja) y profesó en Celanova hacia 1640. Siguió la carrera del púlpito, siendo predicador, a partir de 1657, en algunos monasterios, luego fue procurador general de la Congregación en A Coruña (1673-77), abad de Celanova (1677-81), donde prosiguió las obras de la iglesia, también fue definidor general y elector de abadías (1681-85), y abad del Espino (1585-86), cuya abadía renunció a causa de sus achaques, retirándose a Celanova, donde murió el 12 de abril de 1688¹⁰⁶.
84. TORCADO DE SALAZAR 1681-1685. Elegido abad de Celanova en el capítulo general de 1681, por no aceptar la abadía el padre Rosendo Múxica, cuando en el mismo capítulo había sido elegido abad de Tenorio,

103 COTELO, p. 65.

104 ACG II, ff.245r, 278r, 301v, 309v, 326r, 329v, 336r-v, 338v, 341v, 366r, 386v, 397v; *M. Hisp.*, ff.123r, 267r; ZARAGOZA IV, 288,289,498; ID., *Abadologio del monasterio de San Salvador de Celorio (Siglos XI-XIX)*, en "Bol. de Letras del R. Inst. de Estudios Asturianos", n. 165 (Oviedo 2005), p. 123; ID, *Abadologio del monasterio de San Claudio de León (Siglos X-XIX)*, en "Compostellanum", vol. LXII (2017), p. 224, con las variaciones de ahora.

105 ACG II, f.351v.

106 ACG II, ff. 281r, 370r, 374r, 386r, 392r, 398v; *M. Hisp.*, f. 123v; E. ZARAGOZA, *Abadologio del monasterio de Ntra. Sra. del Espino (1410-1835)*, en "Bol. de la Institución Fernán González", de Burgos, n. 206 (1993), pp. 29-30; Cf. COTELO, p. 65.

que renunció al aceptar la abadía de Celanova. Era natural de Nájera (La Rioja) y profeso de Celanova. En 1673 era ya predicador. Había estudiado en Salamanca y así en el capítulo general de 1685 pide y se le concede poder graduarse en cualquier Universidad. Fue procurador general de la Congregación para Galicia en A Coruña (1677-81), abad de Celanova (1681-85) y visitador general (1685-89). El capítulo general de 1701 le concedió exenciones de abad pasado de Celanova. Murió el 22 o 28 de setiembre de 1705¹⁰⁷.

85. ROSENDO MÚXICA 1685-1689. En este abadiato acabó la iglesia abacial y la inauguró el 16 de noviembre de 1687¹⁰⁸. Cf. Abad n. 75 y 78.
86. FRANCISCO DE LAMADRID 1689-1693. Parece que era burgalés, pariente del obispo Pedro Ruiz de Lamadrid y sin duda hermano de Leandro de Lamadrid, predicador y profeso de San Zoilo de Carrión, que fue abad de San Isidro de Dueñas (1689-1693). Nuestro abad tomó el hábito y profesó en Celanova, de donde fue abad (1689-93). Era maestro en teología, y fue elector de abades en el capítulo general de 1693, que le eligió acompañado, es decir socio, del abad general Íñigo Royo (1693-97), en cuyo cargo murió en 1694, estando en el monasterio burgalés de Santa María de Obarenes¹⁰⁹.
87. JOSÉ DE ARRIAGA 1693-1697. Hermano de Isidoro de Arriaga, abad de San Martín Pinario (+ 1717) y como él natural de Valladolid. Tomó el hábito y profesó en Celanova, fue predicador, asistió al capítulo general de 1689 en lugar del P. Múxica, donde le eligieron vicario del monasterio de benedictinas de San Payo de Antealtares (1689-93). Asimismo fue dos veces abad de Celanova (1693-97, 1709-13) y elector de abadías en el capítulo general de 1697, donde le hicieron procurador general de la Congregación en Madrid (1697-1701). También fue abad de Ribas de Sil (1701-05), acompañado del abad general (1705-09) y definidor general (1709-17). En 1713 fue elegido definidor juez y elector. En Celanova prosiguió el claustro e hizo el retablo del altar mayor y puso efigie de plata a la imagen del Salvador de la puerta del sagrario y mandó hacer un expositor de plata¹¹⁰.

107 ACG II, ff.363v, 386r, 393v, 401r, 474v; *M. Hisp.*, ff.123v,268r, E. ZARAGOZA, *Abadologio de Tenorio*, o. c., p. 278

108 ACG II, f.398v; Cf. COTELO, p. 66.

109 ACG II, ff.419r, 428r; *M. Hisp.*, ff.124r, 268r.

110 ACG II, ff. 368r, 388v, 359v, 402v, 409v, 419v, 421v, 435r, 459r, 464r, 475r, 477r, 501v, 502v, 507r-v, 512v, 557v, 587r-v; *M. Hisp.*, ff.124r,268r; E. ZARAGOZA, *Abadologio de San Esteban de Ribas de Sil*, o. c., p. 387; ID., *Benedictinos procuradores generales de la congregación de Valladolid en Roma y en Madrid*, o. c., p. 168 con las modificaciones de ahora; M. CHAMOSO, *La iglesia conventual de Celanova*, en "Bol. Arqueol. Prov. de Orense" II (1946) p. 66; y en "Bol. de la Com. Prov. de Monumentos de Orense" (1927), p. 552; Cf. COTELO, p. 67.

88. MANUEL DE PIMENTEL 1697-1701. Hijo —al parecer ilegítimo— de D. Bernardo de Silva Mendoza y Manrique de Lara (+ 1673), VIII Marqués de Aguilar de Campoo y de su esposa Ana María Pimentel, hija de Pedro Pimentel, III Marqués de Viana (+ 1668). Con el apellido materno tomó el hábito y profesó en Celanova hacia 1665. Era maestro en teología y fue lector de artes de Lérez (1677-81), maestro de estudiantes de Espinareda (1681-85), lector de teología moral del monasterio de Montserrat de Madrid (1685-89) y regente de estudios de Poyo (1689-93). El capítulo general de 1693 le concedió exenciones de maestro. Luego fue abad de Celanova (1697-1701), donde mandó hacer el retablo de Ntra. Señora, y después el del altar mayor y reparó la torre del claustro que amenazaba ruina¹¹¹. En el capítulo general de 1701 se dieron por buenos y cumplidos sus cursos de estudios, le dieron el título de maestro general y le eligieron definidor general juez (1701-05). En el capítulo general de 1705 pidió que se le reconociese voto de predicador del rey, y se le concedió, pues fue predicador de Carlos II y Felipe V, y en el mismo capítulo le eligieron abad de Tenorio (1705-09), y en el de 1709 elector de abadías. Finalmente fue abad de Espinareda (1713-16), donde murió el 11 de marzo de 1716¹¹².
89. BENITO DE PAZOS 1701-1705. Era natural de Santa Cristina de Ribas de Sil (Ourense) y predicador. Si es la misma persona, como creemos, había sido secretario del benedictino de Samos Alonso García, obispo titular de Constantina y auxiliar de Plasencia (+ 1684)¹¹³, a quien el capítulo general de 1677 le concede poder residir en San Millán, o en cualquier otro monasterio, pagando dicho obispo la manutención de su socio Pazos, tal como había ofrecido. Muerto el obispo García y siendo solo “fraile sacerdote”, en el capítulo general 1685 pidió, y se le concedió, poder vestir la cogulla. Por tanto sería en este mismo año, cuando la tomó en Celanova. Más tarde fue abad de Poyo (1694-97) y de Celanova (1701-05), elector de abadías en el capítulo general de 1705 y definidor general (1705-09). Murió en Celanova el 24 de agosto de 1711¹¹⁴.
90. JOSÉ SOTELO 1705-1709. Era natural de Limia (Ourense) y profeso de Celanova, donde tomó el hábito alrededor de 1675¹¹⁵. Tras finalizar sus estudios de artes y teología, siendo ya predicador, fue pasante de Espinareda (1685-89), maestro de estudiantes de Salamanca (1689-93),

111 Cf. COTELO, pp. 67-68.

112 ACG II, ff.368r,388v,402v, 421v, 459r, 464r, 473v, 527r; *M. Hisp.*, ff.126r, 269r, 406v; E. ZARAGOZA, *Abadologio de Tenorio*, o. c., p. 279; ID., *Abadologio de Espinareda*, o. c, pp. 228-229, con las variaciones de ahora; LUIS DE SALAZAR Y CASTRO, *Historia geneológica de la casa de Lara*, II (Madrid 1697), pp. 97-98.

113 Cf. la biografía de este obispo en ZARAGOZA IV, pp. 478-479.

114 ACG II, ff. 361v.362r, 402r, 173r, 473r, 482v; *M. Hisp.*, ff.126r, 268r.

115 ACG II, f. 518r.

regente de estudios de la pasantía de Eslonza (1693-97), lector de prima de teología y regente de estudios de San Vicente de Salamanca (1697-1701), abad de Irache (1700-01), donde se graduó en teología el 23 de enero de 1701, secretario general de la congregación (1701-05), maestro general de justicia (1709-21), elector de abadías en el capítulo general de 1717 y tres veces abad de Celanova (1705-09, 1713-17, 1721-23), donde murió el 2 de febrero de 1723¹¹⁶.

91. JOSÉ DE ARRIAGA 1709-1713. Hizo la segunda nave de la iglesia abacial, donde se puso un órgano¹¹⁷. Cf. Abad n. 87.
92. JOSÉ SOTELO 1713-1717. Hizo los retablos de san Rosendo y de la Soledad¹¹⁸. Cf. Abad n. 90.
93. ANTONIO LEBOSO 1717-1721. A veces se halla escrito su apellido como Levoso. Era natural de Camporredondo (Lugo) y había tomado el hábito y profesado en Celanova. Siguió la carrera de predicador, siendo predicador segundo de los monasterios de Sahagún (1697-1701), Salamanca (1701-05) y S. Claudio de León (1705-09). El capítulo general de 1709 le concedió licencia para graduarse en cualquier Universidad, y le dio exenciones de predicador general. Y aunque no sabemos en qué universidad se graduó, sin duda debió graduarse porque se le intitula “padre maestro” y el capítulo general de 1713 le hizo predicador general de gracia. Luego fue abad de Celanova (1717-21), donde hizo dos retablos, elector de abadías y definidor general (1721-25) y finalmente abad de Lérez (1725-29)¹¹⁹.
94. JOSÉ SOTELO 1721-1723¹²⁰. Cf. Abad n. 90.
95. PEDRO BLANCO 1723-1725. Siendo lector de teología del colegio de Oviedo, fue elegido abad de Celanova para acabar el cuatrienio de su antecesor, muerto el 2 de febrero de 1723. Era natural de Noya (A Coruña) e hijo de Pedro Blanco, familiar de la Inquisición, y de su esposa María Fernández. Fue bautizado con el nombre de Pedro Lorenzo el 12 de agosto de 1684, tomó el hábito en Celanova el 8 de noviembre de 1701 y profesó el 10 de diciembre de 1702. Siguió la carrera del magisterio, siendo

116 ACG II, ff. 402v, 421v, 443v, 461r, 465r, 472r, 475v, 477v, 501v, 502r, 518r, 557r, 612r, 614v; *M. Hisp.*, f.127v; IBARRA, p. 416; ZARAGOZA, *Abadalogio de Irache*, o. c., p. 189; ID., *Profesores del colegio benedictino de San Vicente de Salamanca (1589-1835)*, en “Salmanticensis”, vol. LII (2005) p. 307.

117 ACG II, f.526v; Cf. COTELO, p. 68.

118 ACG II, f. 557r; Cf. COTELO, p. 68.

119 ACG II, ff.461v,476v, 291r,505v, 520v, 523r, 528r, 552v, 555v, 562v, 591r, 602v; ACG III, f. 25v; E.

ZARAGOZA, *Abadalogio de Lérez*, o. c., p. 423.; Cf. COTELO, p. 69.

120 ACG II, ff.614v; *M. Hisp.*, f. 268r.

pasante del colegio de Ribas de Sil (1713-17), y maestro de estudiantes (1717-21) y lector de terciaria de teología (1721-23) del colegio de Oviedo¹²¹. Asimismo fue tres veces abad de Celanova (1723-25, 1729-33, 1737-41), donde hizo la sillería del coro y un ala del claustro, y tres veces definidor general (1725-29, 1741-45, 1749-53). También fue maestro en teología, tras ser lector de teología moral de San Martín de Madrid (1725-29) y de Montserrat de Madrid (1733-37, 1741-45) y abad de Lérez (1745-49). Varón docto y piadoso, escribió una *Explicación de la Santa Regla de Nuestro Padre San Benito*, en cinco tomos, 3 (Madrid 1736) y 2 (Madrid 1741), más un *Complemento de la explicación de la Santa Regla, conferencias y ejercicios espirituales* (Madrid 1746). Murió el 5 de octubre de 1759¹²².

96. JUAN DE VILLAMARÍN 1725-1729. Era natural de Piñor (Ourense) y había tomado el hábito y profesado en Celanova hacia 1695. Fue estudiante (1699) y pasante segundo (1705-09) del colegio asturiano de Celorio, lector de artes del de Obona (1709-13) y maestro de estudiantes de Irache (1713-17), lector de teología de terciaria (1717-21) y regente de estudios (1721-25) del colegio de Oviedo, lector de teología moral de San Benito de Valladolid y dos veces abad de Celanova (1725-29, 1741-45), donde acabó el claustro y murió el 31 de enero de 1748¹²³.
97. PEDRO BLANCO 1729-1733. Segunda vez abad de Celanova, donde acabó la obra y oficinas del claustro bajo y repuso las vidrieras, destruidas por un rayo el 16 de marzo de 1730¹²⁴. Cf. Abad n. 95.
98. PABLO MONROY 1733-1734. No sabemos dónde nació, pero sin duda era profeso de Celanova. Siguió la carrera del púlpito, siendo predicador de los monasterios de San Claudio de León (1709-12), Soria (1713-17) y predicador mayor de Sahagún (1717-21). Solo fue abad de Celanova catorce meses, desde el capítulo general de mayo de 1733 hasta su muerte acaecida en el priorato de Louredo (Ourense) en 1734¹²⁵.

121 ACG II, ff. 560v, 594r, 618v.

122 Archivo Parroquial de Noya, Lib. de bautizados (1670-90), f. 227v; ACG III, ff. 25v, 27r, 49v, 67r, 85r, 90r, 121r; *M. Hisp.*, f. 268r; COTELO, p. 69; J. PÉREZ DE ÚRBEL, *Varones insignes de la Congregación de San Benito de Valladolid* (Madrid-Pontevedra 1967), pp. 79-80; ZARAGOZA V, pp. 472, 538-539; ID., *Historia del Real Monasterio de Montserrat de Madrid* (Montserrat 1996), p. 125; ID., *Profesores de Oviedo*, o. c., p. 341; ID., *Abadologio de Lérez*, o. c., p. 424; ID., *Profesores de los colegios benedictinos de San Julián de Samos y San Esteban de Ribas de Sil (S. XVI-XIX)*, en "Estudios Mindonienses", n. 21 (2005), p. 784, con las rectificaciones de fechas de ahora.

123 ACG II, ff. 504v, 524r, 560r, 594r, 618v; ACG III, f. 24v; ZARAGOZA, *Gradas de Celanova*, p. 541; ID., *Profesores de Oviedo*, o. c., p. 340; ID., *Profesores de los colegios benedictinos asturianos de Obona y Celorio (Siglos XVI-XIX)*, en "Bol. Inst. de Estudios. Asturianos", n. 139 (1992), p. 293; Cf. COTELO, p. 69.

124 ACG III, f. 24v; Cf. COTELO, p. 69.

125 ACG II, ff. 524v, 561v, 595r.

99. RUPERTO GARCÍA CARRASCO 1734-1737. Era abad de Espinareda (1733-34) cuando fue elegido abad de Celanova para acabar el cuatrienio de su difunto antecesor. Seguramente era gallego y sin duda profeso de Celanova donde había tomado el hábito hacia 1710. Siguió la carrera del púlpito, siendo predicador de diversos monasterios, entre ellos el de Sevilla (1721-25). Fue procurador general de A Coruña (1725-29) y de Madrid (1729-33). Durante su abadiato en Celanova hizo dos retablos en el trascoro, dedicados a santa Escolástica y de santa Gertrudis¹²⁶. Murió en Celanova en la segunda mitad de 1759¹²⁷. No se le debe confundir con su homónimo profeso de Samos (+ 1765).
100. PEDRO BLANCO 1737-1741¹²⁸. Tercera vez abad. Cf. Abad. n. 95.
101. JUAN DE VILLAMARÍN 1741-1745. Segunda vez abad de Celanova¹²⁹. Cf. Abad. n. 96.
102. BENITO GESTO 1745-1749. Era gallego, natural del antiguo arzobispado de Santiago de Compostela y profeso de Celanova, donde había tomado el hábito antes de 1709. Siguió la carrera del púlpito, siendo predicador de los monasterios de San Martín Pinario (1721-25, 1729-33), San Claudio de León (1725-29) y San Vicente de Oviedo (1733-37) y predicador del rey (1741-63). Asimismo fue abad de Celanova (1745-49) y de Lérez (1753-57). Murió en la segunda mitad de 1763¹³⁰.
103. ANTONIO SANZ 1749-1753. Era natural de Cuéllar (Segovia) y profeso de Celanova, donde había tomado el hábito hacia 1715. Fue pasante del colegio de Obona (1725-29), lector de artes de Lérez (1729-33), maestro de estudiantes del de Poyo (1733-37), regente de estudios de Oviedo (1737-41), maestro en teología y lector de casos de moral de Corias (1745-49), abad de Obona (1741-45) y dos veces de Celanova (1749-53, 1757-61), dos veces visitador general (1745-49, 1753-57), definidor general (1753-57) y maestro general (1761-71). Murió el 13 de diciembre de 1771¹³¹.

126 COTELO, p. 70.

127 ACG II, f. 620r; ACG III, f. 67r; E. ZARAGOZA, *Abadologio de Espinareda*, o. c., p. 230; ID., *Benedictinos procuradores generales de la chancillería de Valladolid y de las audiencias de la Coruña y de Oviedo (siglos XVII-XIX)*, en "Stvdia monástica" (en prensa); ID., *Necrologio benedictino observante* (1756-1835), en "Compostellanum" (en prensa).

128 ACG III, f. 85r.

129 ACG III, f. 103r.

130 ACG II, f. 619v; ACG III, ff. 29r, 51r, 68r, 120v, 161v, 186v; ZARAGOZA, *Gradas de Celanova*, p. 541; ID., *Abadologio de Lérez*, o. c., p. 425; ID. *Necrologio benedictino observante*, o. c. (en prensa).

131 ACG III, ff. 143v, 155r, 218r; ZARAGOZA V, p. 542; ID., *Abadologio del monasterio de Santa María de Obona (1511-1835)*, en "Bol. Inst. de Estudios Asturianos", n. 141 (1993), pp. 290-291; ID. *Profesores de Oviedo*, o. c., p. 343; ID., *Profesores de Obona*, o. c., p. 284; ID., *Gradas de Celanova*, o. c., p. 541.

104. JUAN DE PUGA 1753-1757. Era natural de Pazos, en la feligresía de Santa Mariña de Aguas Santas de Allariz (Ourense) y hermano menor de Antonio de Puga, profeso de Samos y catedrático de Salamanca (+ 1773). Tomó el hábito en Celanova el 2 de julio de 1727 y siguió la carrera del púlpito, siendo predicador en los monasterios de San Martín de Santiago (1737-41), de Sahagún (1741-49) y de Zamora (1749-53) y predicador general (1761-77), además de abad de Celanova (1753-57), donde hizo la imagen de plata de san Rosendo para las procesiones¹³², definidor general (1757-61), abad de Lérez (1777-81) y elector de abadías en el capítulo general de 1781. Murió el 20 de julio de 1787¹³³.
105. ANTONIO SANZ 1757-1761. Segunda vez abad de Celanova, donde acabó la obra del claustro¹³⁴. Cf. abad n. 103.
106. MIGUEL FRANCOS 1761-1765. Era natural de Villavicencio de los Caballeros (Valladolid) y había tomado el hábito en Celanova el 28 de setiembre de 1733. Siguió la carrera el púlpito, siendo predicador de los monasterios de Valladolid (1749-53), Carrión de los Condes (1753-57), Monforte de Lemos (1757-61) y Medina del Campo (1765-69). También fue definidor general (1765-69), dos veces abad de Celanova (1761-65, 1777-81) y de San Pedro de Villanueva (1769-73). Murió en enero de 1781¹³⁵.
107. FULGENCIO BOILES 1765-1767. Era natural de Abiegos, en el Concejo de Ponga (Asturias) y quizás hermano o familiar de Benito Boiles, profeso de Cornellana y abad de Oviedo, Salamanca y Eslonza. Había tomado el hábito en Celanova en 1735 o 1736. Siguió la carrera del púlpito siendo predicador de los monasterios de Monforte de Lemos (1753-57) y de San Martín de Santiago (1757-61), procurador general de la Congregación en Madrid (1761-65) y finalmente abad de Celanova (1765-67), donde entre otras cosas hizo el segundo cuerpo de la torre de las campanas. Murió en la segunda mitad de 1767¹³⁶.
108. MAURO PIÑEIRO FALCÓN, 1767-1769. Fue elegido abad para acabar el cuatrienio de su difunto antecesor. Era natural de Tuy (Pontevedra) y profeso de Celanova, donde había tomado el hábito el 2 de octubre

132 Cf. COTELO, p. 70.

133 ACG III, ff. 86v, 99v, 122v, 146r, 183r, 208r; E. ZARAGOZA, *Abadologio de Lérez*, o. c., p. 426.

134 ACG III, ff. 179v, 186v; Cf. COTELO, p. 70.

135 ACG III, ff. 145v, 163r, 182v, 211r, 158r, 290v; E. ZARAGOZA, *Abadologio del monasterio de San Pedro de Villanueva (Siglos XIII-XIX)*, en Bol. Inst. de Estudios Asturianos, n. 116 (1985), p. 922; ID., *Gradas de Celanova*, p. 544.

136 ACG III, ff. 163r, 182v, 240r y ACG III B, f. 21v; ZARAGOZA V, 218; ID., *Gradas de Celanova*, p. 544; ID., *Benedictino Procuradores Generales de la Congregación de Valladolid en Roma y en Madrid*, o. c., p. 173; Cf. COTELO, p. 70.

de 1727. Siguió la carrera del púlpito, siendo predicador de los grandes monasterios de Valladolid (1741-45), San Martín de Madrid (1745-49), Montserrat de Madrid (1749-53) y Ávila (1753-57) y predicador general (1769-89). Fue también abad de Montserrat de Madrid (1761-65) y de Celanova (1767-69). Murió en 1789¹³⁷.

109. BENITO URÍA Y VALDÉS 1769-1773. Había nacido en Cangas de Narcea (Asturias) el 21 de febrero de 1729. Era hijo de los nobles Nicolás Uría y Valdés y Teresa Alonso Flórez y fue bautizado el 28 de febrero de 1729 con el nombre de Francisco Javier, que cambió por el de Benito cuando tomó el hábito benedictino en Celanova el 10 de julio de 1748. Profesó al año siguiente y tras estudiar filosofía y teología en los colegios de la congregación, estando en el de Salamanca recibió el presbiterado el 3 de junio de 1754. Fue actuante mayor del colegio de Salamanca (1757-61), maestro de estudiantes de la Universidad de Irache y del colegio de San Vicente de Oviedo (1761-65), donde en 1764 hizo la oración fúnebre del P. Benito Feijóo y donde fue lector de vísperas de teología y director espiritual de las benedictinas de los monasterios de ovetenses de San Pelayo y Santa María de la Vega (1765-67). También fue abad de Celanova (1767-73), visitador general y lector de teología moral de Celanova (1773-77), abad general de la Congregación (1777-81), y siéndolo, se graduó en Irache, en filosofía, teología y cánones el 31 diciembre de 1778. Por encargo del capítulo general de 1769 preparó la edición del *Breviarium Romano-Monasticum* que se publicó en 1774, cuyo original se guarda en la Biblioteca Xeral de Santiago, Ms. M-114. En 1772 envió la acostumbrada carta acordada a todos los monasterios, exhortando a la observancia y a la sólida formación de los novicios y juniores, a la guarda de la clausura y de la pobreza, a la digna celebración del Oficio Divino y a administrar los sacramentos según el ritual romano. El rey Carlos III el 26 de junio y el 14 de agosto de 1785 le presentó para obispo de Ciudad Rodrigo. Fue preconizado en Roma el 26 de setiembre del mismo año, tomó posesión el 26 de noviembre y fue consagrado en Celanova el 26 de febrero de 1786, cuya iglesia abacial consagró el 15 de marzo de 1786¹³⁸. Durante su episcopado se distinguió por su acción social y caritativa, sobre todo en años de malas cosechas. Reconstruyó la fachada del palacio episcopal y visitó toda la diócesis. Publicó diversas cartas pastorales y en 1782 en dos partes una *Instrucción especulativa y práctica de las obligaciones de los monges benedictinos de la Congregación de Valladolid*, (Madrid 1785), que fue su obra más importante y el

137 E. ZARAGOZA, *Historia del Monasterio de Montserrat de Madrid* (Montserrat 1996), pp. 77-78

138 J. M. ANDRADE CERNADAS-J. GARCÍA ORO, *Observancia monástica*, o. c., p. 425.

vademécum de los monjes jóvenes de la Congregación¹³⁹. También publicó la *Oración fúnebre...* del P. Benito Gerónimo Feijoo, en el colegio de San Vicente de Oviedo, el día 17 de diciembre de 1764 (Salamanca 1765); mandó imprimir el *Tenebrario*; y escribió un nuevo *Breviario monástico*, que se guarda manuscrito en el Museo Arqueológico Provincial de Ourense. Y se le atribuye: *Memorial y descendencia de la cada de Uría desde el primero de quien hay memoria en estos tiempos, sacada bien y fielmente de memoriales y escrituras antigua e informes de los más antiguos del Concejo de Ybias*, Ms. Murió en Ciudad Rodrigo (Salamanca), el 21 de junio de 1810, dejando fama de santo, por su caridad, celo pastoral, devoción mariana y castidad. En Celanova pronunció su oración fúnebre el benedictino fray Miguel Rodríguez Gayoso¹⁴⁰.

110. SIMÓN PÉREZ DE ROBLES 1773-1777. Era natural de Reinosa (Cantabria) y profeso de Celanova, donde había tomado el hábito el 24 de abril de 1749. Siguió la carrera del púlpito, siendo predicador en los monasterios San Martín Pinario (1761-65, 1777-81) y de San Zoilo de Carrión de los Condes (1765-69), procurador general de A Coruña (1781-85), abad de Celanova (1773-77) y de Celorio (1785-89) y visitador general (1789-93). En Celanova hizo el órgano¹⁴¹. Murió el 27 de setiembre de 1807¹⁴².

139 El tomo primero fue reeditado en Madrid en 1832 y el segundo por el P. Hermengildo Nebreda en *Biblioteca Ascética y Mística*, vol. III, Barcelona, Ed. Flors, 1909, con el título de *Meditaciones para todos los días del año*; preparó el *Breviarium Romano-Monasticum*, 2 Vols. (Madrid, Joaquín Ibarra, 1779-80).

140 ACG III B, ff. 27v, 79v, 90r, 98v, 100v, 102v, 104v, 109r; Archivo de la Universidad Pontificia de Salamanca, Fondo S. Vicente, *Libro del consejo de San Vicente de Salamanca*, Leg. 141; Archivo Histórico Nacional, de Madrid, Sec. Clero, Leg. 1373; Archivo del monasterio de Samos, Ms. 43, ff. 130r, 150v; Archivo capitular de Ciudad Rodrigo, *Defunciones* (1766-1831), f. 332v; Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, de Madrid, *Fondo Santa Sede*, Leg. 267, ff. 109r-111r; A. SÁNCHEZ CABAÑAS, *Historia de la Muy Noble y Fiel Ciudad Rodrigo* (Salamanca 1966); M. RODRÍGUEZ GAYOSO, *Oración fúnebre histórico-moral que el monasterio de Celanova consagra a la buena memoria de su hijo benemérito, el Ilustrísimo Sr. D. Fr. Benito Uría y Valdés, obispo que fue de Ciudad Rodrigo...*, (Santiago de Compostela 1811); F. B. PLAINE, *Series chronologica scriptorum O. S. B. hispanorum*, en "Révue Bénédictine", Brünn, 1884, p. 183; L. SERRANO, *El monasterio de San Salvador de Celanova en 1785*, en "Galicia histórica", núm. 7 (1903) 494; [M. DEL ÁLAMO], *Valladolid, Congregación de San Benito de*, en "Enciclopedia Universal Ilustrada", de Espasa-Calpe, vol. 66 (Barcelona 1929), p. 979; IBARRA, p. 521; J. L. PÉREZ DE CASTRO, *Fr. Benito Uría y Valdés, O. S. B. (1729-1810)* (Oviedo 1970); J. PÉREZ DE ÚRBEL, *Varones insignes, o. c.*, p. 231; E. ZARAGOZA PASCUAL, *Uría y Valdés (Benoît)*, en "Dictionnaire de Spiritualité", vol. XII, cols. 68-70; ZARAGOZA, vol. VI, pp. 217-229, 517-518; ID., *Diccionario biográfico español*, de la RAH, con más abundante bibliografía.

141 Cf. COTELO, p. 70.

142 ACG III, ff. 243r, 277r, 293v, 320v, 330r; E. ZARAGOZA, *Abadologio del monasterio de San Salvador de Celorio (S. XII-XIX)*, en "Bol. del Inst. de Estudios Asturianos", n. 118 (1986), p. 653; ZARAGOZA V, p. 542; ID., *Gradas de Celanova*, p. 544; ID., *Benedictinos Procuradores Generales de La Chancillería de Valladolid y de las Audiencias de La Coruña y de Oviedo*, o. c. (en prensa).

111. MIGUEL FRANCOS 1777-1781. Cf. Abad n. 106.
112. ANSELMO VARA 1781. Fue elegido abad de Celanova, tras la muerte de su antecesor, para acabar los cuatro meses que faltaban para la celebración del próximo capítulo general celebrado el 12 de mayo de 1781. Era natural de Ceinos de Campos (Valladolid) y profeso de Celanova, donde había tomado el hábito el 21 de abril de 1734. Siguió la carrera del púlpito, siendo predicador en los monasterios de Sahagún (1749-53, 1753-57) y de Valladolid (1757-61), además de vicario del monasterio de benedictinas de Santa María de la Vega, de Oviedo (1773-77). Murió en Celanova el 11 de enero de 1796¹⁴³.
113. FERNANDO MONTENEGRO 1781-1785. Nació en Santiago de Compostela en 1733, pero profesó en Celanova, donde había tomado el hábito el 17 de marzo de 1749. Estudiando en Salamanca fue ordenado subdiácono en marzo de 1756. Siguió la carrera del magisterio, siendo pasante (1761-65) y lector de artes (1765-69) del colegio de Ribas de Sil, lector de tercia de teología del colegio de Oviedo (1773-77), regente de estudios de la pasantía de Eslonza (1777-81), definidor general (1785-89, 1797-1801), abad de Celanova (1781-85) y de San Vicente de Salamanca (1789-93) y de Ribas de Sil (1796-97) y abad general de la Congregación de Valladolid más allá de los cuatro años por razón de la francesada (1805-14) y maestro general a partir de 1801. En Celanova, entre otras obras, restauró la cúpula de la iglesia abacial abatida por un rayo el 10 de febrero de 1783. Murió el 25 de enero de 1817¹⁴⁴. Convocó capítulo general el 7 de mayo de 1814 en Celanova, por hallarse “miserable” el de Sahagún. Se celebró el capítulo, pero el P. Montenegro quedó ciego en 1815, diciéndonos el cronista celanovense, que “aceptó la ceguera con aquella paz y mansedumbre, que formó siempre su carácter, en aquella paciencia y ejemplar resignación, que pedía su notoria virtud y religiosidad”¹⁴⁵. Murió en Celanova el 25 de enero de 1817 a los 84 años de edad y 68 de vida monástica, “ocupado en el continuo estudio y lectura que le habían hecho acaso el hombre más sabio de la Congregación”¹⁴⁶.
114. JOSÉ LANZA 1785-1789. Era natural de Santa Marina del Puerto de Pajares (Asturias) y profeso de Celanova, donde había tomado el hábito el 9 de octubre de 1764. Siguió la carrera del púlpito, siendo predicador

143 ACG III, ff. 145v, 163r, 182r, 295r; ZARAGOZA, *Gradas de Celanova*, p. 544.

144 ACG III, ff. 105r, 310v; ZARAGOZA, *Gradas de Celanova*, p. 545. Cf. su biografía completa en ZARAGOZA VI, pp. 59-108; COTELO, pp. 70-71.

145 Archivo de Samos, *Catálogo de los abbades de este monasterio de Cellanova, desde su primer abbad Franquilla*, Ms. s. n., f. 151v.

146 Ibid., f. 151v.

en los insignes monasterios de Montserrat de Cataluña (1773-77), San Martín de Madrid (1777-81), San Benito de Valladolid (1781-85), San Bartolomé de Medina del Campo (1789-93) y Celanova (1793-97). Fue también abad de Celanova (1785-89) donde hizo el monumento del jueves santo¹⁴⁷ y abad de Obona (1808-14). Murió el 27 de marzo de 1816¹⁴⁸.

115. JOSÉ ALBAREDA 1789-1793. Nació en Sant Feliu de Llobregat (Barcelona), pero tomó el hábito en Celanova el 9 de noviembre de 1755. Fue ordenado diácono en 1763, siendo estudiante en el colegio de Salamanca, de donde luego sería secretario del consejo (1769-72), maestro de estudiantes (1769-73) y lector de tercia de teología, al tiempo que definidor general (1773-77). Fue también secretario general de la Congregación (1785-89) y siéndolo se graduó en filosofía y teología en la Universidad de Irache el 3 de setiembre de 1785. Fue también lector de teología moral de Celanova, al mismo tiempo que abad (1789-93), en cuyo abadiato hizo una nueva cocina¹⁴⁹. Asimismo fue definidor general (1793-97), procurador general de la Congregación en la Corte de Madrid (1797-98), y dos veces abad de Ribas de Sil (1781-85, 1798-99), en cuyo cargo murió el 9 de octubre de 1799, estando en el priorato de Meliás, pero fue sepultado en el monasterio de Ribas de Sil¹⁵⁰.

116. MANUEL CABALLERO 1793-1797. Era natural de Calahorra (La Rioja) y profeso de Celanova, donde había tomado el hábito el 22 de octubre de 1768. Siguió la carrera del magisterio, siendo pasante de Lérez (1781-85), maestro de estudiantes de Salamanca (1785-89), regente de estudios de Poyo (1789-93), lector de tercia de teología y regente de estudios extraordinario de Irache (1797-1801), abad de Celanova (1793-97), donde entre otras obras inició la botica y cámara abacial¹⁵¹. También fue abad de San Pedro de Villanueva (1808-14) y de San Juan de Poyo (1818-24), acompañado del abad general (1814-18), definidor general (1824-28) y maestro general. Murió en Celanova el 25 de marzo de 1828¹⁵².

147 Cf. COTELO, p. 71.

148 ACG III B, ff. 92r, 107v, 127r, 149r, 161v, 183r; ZARAGOZA, *Gradas de Celanova*, p. 547; ID., *Abadologio de Obona*, o. c., p. 297.

149 Cf. COTELO, p. 71.

150 ACG III B, ff. 258r, 279r, 305r, 314r, 338v, 340r, 342r, 350v, 356r, 362r; E. DURO PEÑA, *El monasterio de San Esteban de Ribas de Sil* (Orense 1977), p. 135; Archivo Universidad Pontificia de Salamanca, *Libro del Consejo de San Vicente*, Leg. 141, ff. 269v-273v; IBARRA, p. 477; ZARAGOZA V, p. 543; ID., *Gradas de Celanova*, p. 546; ID., *Profesores de Salamanca*, p. 324; ID., *Benedictinos procuradores generales de la Congregación de Valladolid en Roma y en Madrid*, o. c, p. 176.

151 Cf. COTELO, p. 71.

152 ACG III, ff. 306v, 320v, 333r, 354r, 355v; E. ZARAGOZA, *Gradas de Celanova*, p. 548; E. ZARAGOZA, *Nombramientos de cargos en los últimos capítulos generales de la Congregación de Valladolid (1814-1834)*, en "Compostellanum", vol. XLVI (2001), pp. 236, 241, 247; ID.,

117. MAURO MANUEL DE CAMPO OSORIO 1797-1801. Era hijo de Benito de Campo y de Francisca Villa, nacido en Santa María de Filguerira (Lugo) en 1739 ingresó en el colegio de Infantes del monasterio de San Benito de Valladolid el 8 de setiembre de 1750, siendo de 11 años y medio de edad, y salió de allí el 26 de mayo de 1754 para tomar el hábito en Celanova, como efectivamente lo tomó el 15 de junio del mismo año. Siguió la carrera de predicador, siéndolo de los monasterios de Montserrat de Madrid (1769-77, 1781-85), Monforte de Lemos (1777-81), San Martín de Santiago (1785-89) y predicador general de la Congregación. Asimismo fue acompañado del abad general (1793-97), visitador (1795-97) y abad de Celorio (1790?-93) y de Celanova (1797-1801), donde prosiguió las obras de la botica y de la cámara abacial¹⁵³. Murió el 23 de diciembre de 1820. Seguramente en su pueblo natal, a causa de la exclaustación general del Trienio Constitucional¹⁵⁴.
118. LORENZO FEIJÓO 1801-1805. Era natural de Vilarchao (Ourense) y profeso de Celanova, donde había tomado el hábito el 24 de octubre de 1775. Siguió la carrera de predicador, siéndolo en los monasterios de San Martín de Madrid (1785-93), Salamanca (1793-97), Santiago (1797-1801) y Huete (1805-14) y predicador general (1824ss). Asimismo fue dos veces abad de Celanova (1801-05, 1814-18), en cuyo primer abadia-to finalizó las obras de la botica y de la cámara abacial¹⁵⁵. Fue también visitador general (1805-14), alargándose su cargo a causa de la exclaustación general de la francesada. Murió de repente, el 24 de febrero de 1834¹⁵⁶.
119. FÉLIX VICTORERO 1805-1814. Era natural de Lastres (Asturias) y profeso de Celanova donde había tomado el hábito el 8 de junio de 1782. Siguió la carrera del magisterio, siendo maestro de estudiantes (1793-97), lector de vísperas de teología (1797-1801) y de tercia (1801-05) del colegio de San Vicente de Oviedo, archivero de Celanova que completó el catálogo de abades Celanovense, que se halla manuscrito en el monasterio de Samos, y fue dos veces abad de Celanova (1805-14, 1828-32),

Abadologio del monasterio de San Juan Bautista de Poyo, o. c., p. 72; ID., *Profesores del colegio benedictino de San Salvador de Lérez (1661-1835)*, en "Museo de Pontevedra", n. LVI (2002), p. 187; ID., *Profesores del Colegio benedictino de San Vicente de Salamanca (1589-1835)*, en "Salmanticensis", vol. LII (Salamanca 2005), p. 329.

153 Cf. COTELO, p. 71.

154 ACG III, ff. 293r, 307r, 322r, 347r, 373r, 375r; ACV, vol. XXXI, f. 639r; E. ZARAGOZA, *Gradas de Celanova*, 546; ID., *Abadologio de Celorio*, o. c., p. 133 (con las variaciones de ahora); ID., *El colegio de Infantes*, o. c., n. 162; ZARAGOZA V, p. 261.

155 Cf. COTELO, p. 71.

156 ACG III, ff. 390r, 402r; iii b, ff. 147v, 160r, 183r, 199v, 255v; ZARAGOZA, *Gradas de Celanova*, p. 549 con las variaciones de ahora; ZARAGOZA IV, p. 452.

alargándose su primer cuatrienio hasta la celebración del próximo capítulo general de 1814, a causa de la exclaustación general. También fue procurador general de la Congregación en Madrid para los asuntos de Roma (1814-18) y definidor general (1832-35). En 1818 rehusó la abadía de Lérez, pero fue lector de teología moral de Celanova (1818-24) más allá de cuatro años, a causa de la exclaustación del Trienio Constitucional¹⁵⁷.

120. LORENZO FEIJÓO 1814-1818¹⁵⁸. Cf. abad n. 117.

121. ANICETO PASTOR 1818-1824. Era natural de Pedraza de Campos (Palencia) y profeso de Celanova, donde había tomado el hábito el 18 de agosto de 1783. Siguió la carrera del púlpito, siendo predicador en los monasterios de Monforte de Lemos (1797-1801), San Martín de Madrid (1801-05) y Valladolid (1805-14) y predicador general de la Congregación (1832-33). Asimismo fue abad de Celanova (1818-24) cuyo abadiato sobrepasó los cuatro años a causa de la exclaustación del Trienio Constitucional. También fue visitador general (1824-28) y abad de Espinareda (1828-31). Murió el 17 de julio de 1833¹⁵⁹.

122. VICENTE VALCARCE 1824-1828. Era natural de Espasantes (Lugo) y profeso de Celanova, donde había tomado el hábito el 6 de noviembre de 1785. Siguió la carrera del púlpito, siendo predicador de los importantes monasterios de San Martín de Madrid (1797-1805), Valladolid (1805-14) y Celanova (1818-24). También fue abad de Irache (1814-18) y de Celanova (1824-28), y definidor general (1818-24, 1828-32). Murió en Quiroga, en 1835, en casa de un hermano suyo, a causa de la exclaustación general¹⁶⁰.

123. FÉLIX VICTORERO 1828-1832. Cf. Abad n. 118.

124. BONIFACIO RUIZ 1832-1835. Nació en Zuñeda (Burgos) el 26 de enero de 1790 y profesó en Celanova, donde había tomado el hábito el 31 de marzo de 1806. Tras estudiar en el colegio de Ribas de Sil (1814), fue maestro de estudiantes de la Universidad de Irache (1824-28), donde se graduó el filosofía, teología y cánones el 24 de octubre de 1824, y donde fue también lector de filosofía (1828-32). Fue el último abad

157 ACG III, ff. 349v, 365v, 385v, 416v; ACV, vol. XXXI, ff. 627r, 643r; E. ZARAGOZA, *Profesores de Oviedo*, o. c., pp. 352-353; ID., *Procuradores generales de Roma y Madrid*, o. c., p. 159.

158 ACV, vol. XXXI, f. 633r.

159 ACV, vol. XXXI, ff. 630r, 665r; ZARAGOZA VI, p. 453; ID., *Gradas de Celanova*, p. 550; ACG III, ff. 200r, 222r, 254v; ID., *Nombramientos*, o. c., p. 252; ID., *Abadologio de Espinareda*, o. c., p. 237.

160 ACG III, ff. 367r, 416r; III B, ff. 199v, 222r; ZARAGOZA VI, p. 452; ID., *Gradas de Celanova*, p. 550; ID., *Abadologio de Irache*, o. c., p. 201.

de Celanova (1832-35) y después de la exclaustración fue director del archivo, biblioteca y museo provincial de Ourense, y finalmente arcediano (1852-60) y arcipreste (1860-66) de Astorga, donde murió el 9 de noviembre de 1866¹⁶¹.

161 Archivo Capitular de Astorga, *Actas capitulares*, Tomo IX, ff. 396v-398r; Tomo XI, ff. 11r-12v; *Libro de posesiones de canónigos y beneficiados*, ff.159v; ACV, vol. XXXI, f. 666v; E. DURO PEÑA, o. c., pp. 176-177; J. FERNÁNDEZ, *La antigua biblioteca provincial de Orense*, en “Bol. de la Com. Prov. de Monumentos Hist. Art. de Orense”, VII, IX-XII (1923-26); IBARRA, p. 518; ZARAGOZA VI, pp. 259, 286; ID., *Gradas de Celanova*, p. 553; ID., *Nombramientos*, o. c., pp. 249, 254, 256; ID., *Profesores benedictinos del Colegio y Universidad de Irache (Siglos XVI-XIX)*, en *Universidades Hispánicas: Colegios y Conventos Universitarios en la Edad Moderna* (I), Miscelánea Alfonso IX, 2008 (Salamanca 2009), p. 353.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 1255-1260
ISSN: 0213-4357

RECENSIONES

RAMÓN LOUREIRO CALVO

Segundo L. Pérez López, *La Diócesis de Mondoñedo vista por sus obispos. Informes de las Visitas "Ad Limina" (1508-1930)*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 2019, 422 pp.

Ramón LOUREIRO, "Galicia contada a los papas: Segundo Pérez López desvela cuatro siglos de informes enviados a la Santa Sede por los obispos mindonienses", *La Voz de Galicia*, 12 de agosto de 2019.

El pasado de Galicia tiene abierta, desde hoy mismo, una ventana nueva. Una ventana romana. Quienes deseen conocer mejor la intrahistoria gallega —y, para ser más exactos, la de la Galicia del Norte, las áreas septentrionales de las provincias de A Coruña y Lugo: es decir, la de la actual diócesis de Mondoñedo-Ferrol— cuentan ahora con una herramienta que les aportará una visión distinta. Una visión, a menudo sorprendente, que no se parece demasiado a la que se había ido imponiendo con el paso de los años.

Segundo Leonardo Pérez López, una de las figuras intelectuales de referencia de la Iglesia española, teólogo de prestigio internacional y gran conocedor del Archivo Secreto Vaticano, desvela, en su nuevo libro —que llegará a las librerías en las próximas semanas—, más de cuatro siglos de informes remitidos por los obispos mindonienses a sus respectivos papas. Informes que debería haber llevado consigo cada obispo durante su teóricamente obligatoria visita a la Santa Sede, pero que en la mayor parte de los casos fueron enviados desde la propia Galicia, a través de un procurador, para su entrega al Sumo Pontífice.

Esto, si cabe, aumenta su valor documental, a la vez que enriquece el anecdotario: los prelados, para excusarse por no haber viajado a Roma, aducían, intentando justificarse, desde su mucha edad hasta todo tipo de dolencias, al tiempo que le subrayaban, al Vicario de Cristo, la profunda pena que (según ellos, claro) les causaba no haber podido cumplir lo mandado. Alguno hay, de hecho, que, además de recalcar que es pobre, hace notar que Roma está muy lejos de Mondoñedo, y que uno ya no está para esas cosas cuando lo que más le pesa son los años.

El libro (*La Diócesis de Mondoñedo vista por sus obispos. Informes de las Visitas "Ad Limina"*), publicado por el Instituto Teológico Compostelano y muy bellamente escrito, ofrece a los investigadores la posibilidad de acceder, por fin, a la transcripción íntegra de dichos informes, que se custodian en el Vaticano; de ahí su carácter también de fuente para posibles estudios posteriores.

Pero, para quien no precise adentrarse en tantas honduras, la obra cuenta con dos apartados más que harán las delicias de todo tipo de lectores. El primero de esos apartados es un viaje a través de la historia de la actual Diócesis de Mondoñedo-Ferrol. Una diócesis que no se parece a ninguna otra, puesto que su origen está en la llegada, entre los siglos V y VI, de los bretones (o britones, o britanos...) que arribaron a la Galicia del Norte huyendo de la persecución de los sajones, que se asentaron en enclaves como la Bertoña de A Capela —y más que probablemente también en el Bertón ferrolano—, que tuvieron su epicentro espiritual en el desaparecido monasterio Máximo —cuya ubicación sigue siendo objeto de todo tipo de discusiones, aunque muy bien podría haber estado en la Bretoña luguesa, que hoy sigue manteniendo viva la memoria de aquellas gentes— y que tuvieron entre sus prelados al legendario

Mailoc. Y el segundo apartado es el análisis que Pérez López hace de las inquietudes de cada obispo y de su tiempo.

¿Qué preocupaba más a los obispos mindonienses...? Bueno, hay que decir que, por supuesto, no las mismas cosas a comienzos del siglo XVI que ya entrado el XX, como es natural. Pero es curioso como a muchos de ellos, y en épocas distintas, les preocupó la cercanía de la protestante Inglaterra. “¿La cercanía...?”, se preguntarán ustedes. Sí, sí, la cercanía. Los prelados de la Galicia del Norte, los obispos mindonienses, cuyas costas diocesanas se extienden desde la ría de Ferrol hasta el Eo, siempre tuvieron el máximo interés en remarcarle al Papa que sus tierras colindaban con las de los ingleses (eso sí, mar por medio), y que les daba gran trabajo mantenerse siempre alerta para evitar que a través de ese mar se abriesen brechas en el catolicismo.

Ya en otro orden de cosas, en el 1602, el obispo González de Samaniego le dice al papa que en Mondoñedo hay un hospital en el que se atiende a un gran número de peregrinos que van a Compostela. Y que los peregrinos sean tantos le hace anotar al prelado que quizás el protestantismo no tenga, por Europa adelante, tanto predicamento como se decía.

El obispo Navarrete, en 1705, dice que todos sus diocesanos, clérigos incluidos, son, por lo general, pobres; pero enseguida le advierte al papa de que tan pobres como “cumplidores” y de “buenas costumbres”.

En el XIX, el obispo López Borricón, de grandes entusiasmos carlistas, dice que el norte gallego está poblado, sobre todo, en forma de “pequeñas aldeas”, y habla de su interés como prelado en la moral y en la liturgia.

Y ya en 1917 el obispo Solís, que (ese sí) llevó su informe en persona al papa, también recalca que las gentes de la diócesis (y del norte) son, esencialmente, pobres.

Pérez López: “Han sido muchos años de trabajo con la documentación romana”

Lo dice Segundo Pérez López: “Han sido muchos años de trabajo con la documentación romana, este es un proyecto que para mí ha supuesto un gran esfuerzo, y ya estaba deseando ver impreso el libro, que creo que nace de otra forma de escribir la historia”, asegura.

“A este tipo de documentos, a documentos que ahora comienzan a ser editados en toda Europa —añade el deán de la catedral de Santiago—, no se les ha prestado en España, hasta ahora, la atención que merecen. Se les consideraba poco fiables, una literatura que a menudo tenía como fin último ser laudatoria para el propio obispo, pero hoy ya sabemos que no es exactamente así. Estos informes, en especial al ser contrastados con otras fuentes, nos permiten conocer la intrahistoria de un territorio con una profundidad a la que de otra manera no podríamos llegar”, elogia.

* * *

Segundo L. Pérez López, *Unha visita á Terra de Parga en 1613*, Xerión, Santiago de Compostela 2019, 236 pp. “Prólogo” de Carlos García Cortés.

Ramón LOUREIRO, “La vida en el siglo XVII, según las crónicas de los archivos episcopales: Segundo Pérez López, deán de la catedral de Santiago, saca a la luz documentos inéditos sobre la Terra Chá”, *La Voz de Galicia*, 15 de xaneiro de 2020.

A Segundo Leonardo Pérez López (O Buriz, Guitiriz, 1948) se le conoce fundamentalmente por su labor como teólogo, por su permanente compromiso con la proyección del Camino de Santiago y, sobre todo, por ser el deán de la catedral compostelana. Pero eso no debiera hacer olvidar que se trata de uno de los investigadores que más esfuerzo ha dedicado a sacar a la luz —a través de esa magnífica fuente para el conocimiento de la intrahistoria de los pueblos que es la documentación eclesiástica— aspectos inéditos de la vida cotidiana de Galicia tanto en el crepúsculo de la Edad Media como durante los años del Barroco.

Como prueba de ello baste recordar la reciente publicación del volumen en el que desvela el contenido de los informes que los obispos de Mondoñedo remitieron, siglo tras siglo, a los papas. Y no debería dejarse de mencionar, tampoco, el esfuerzo que dedicó a sacar del olvido la visión de Galicia que, a través de su labor pastoral al frente de la mitra mindoniense, atesoró fray Antonio de Guevara, uno de los escritores del siglo XVI español más celebrados en la Europa de su tiempo y autor al que Cervantes cita en el prólogo del Quijote.

El caso es que Segundo Leonardo Pérez López publica ahora un nuevo libro, y con él da a conocer cómo era la verdadera vida de quienes habitaban la Terra Chá a comienzos del siglo XVII. Se trata de *Unha visita á Terra de Parga en 1613*, obra que tiene como eje vertebrador la documentación atesorada durante la visita pastoral que el obispo Mesía de Tovar (el mismo prelado que siendo obispo de Mondoñedo se hizo retratar, en un célebre lienzo, arrodillado ante San Rosendo) llevó a cabo a la tierra de Parga en el año 1613.

“Manda Su Señoría —anota, en 1613, el escribano Gregorio de Velasco, por indicación del propio obispo Mesía de Tovar, en la parroquia de San Salvador de Parga, por donde pasaron el día 16 de abril del citado año— que todos los domingos y fiestas de guardar enseñe [el cura] la doctrina cristiana a sus feligreses, declarándosela y dándosela a entender de manera que cualquiera que la preguntare la diga y la responda...”.

Era años duros. Y una Galicia pobre. Una Galicia en la que tanto el bajo clero como los campesinos hacían frente a las dificultades de cada día como podían. Una Galicia profundamente rural, en la que la visita de un obispo y de quienes lo acompañaban debía ser vista, seguramente, como la de quienes pertenecían, sino a un mundo distinto, al menos sí a una realidad que en nada se parecía a la de quienes trataban de sobrevivir en medio de inmensas dificultades.

Segundo Pérez López: “La función de los símbolos culturales es vehicular ideas”

“Las fuentes para el estudio de la intrahistoria de la Iglesia —apunta Segundo Leonardo Pérez López— son los sínodos diocesanos, los libros parroquiales y las visitas *ad limina* y, sobre todo, las visitas pastorales. Utilizando estas fuentes, este libro sobre las tierras de Parga viene a ser un trabajo de historia local que, como sabemos, desde mediados del siglo XIX está en pleno auge”.

El estudioso de la historia local, prosigue, utiliza y valora todos los datos que aportan las fuentes documentales, orales o de cualquier otro tipo en que aparezca

refrendada la vida de un determinado colectivo o de un espacio vital a estudiar. “Esta pequeña obra se sitúa, pues —dice el deán de la catedral de Santiago—, en el ámbito de la cultura y de la antropología cultural de Galicia... La palabra cultura deriva del verbo latino colere, que significa ‘cultivar’. Una forma de este verbo es cultum, que en latín significa ‘agricultura’. El adjetivo latino cultus se refiere a la propiedad que tiene un campo de estar cultivado. Esta metáfora dio pie a hablar del cultivo del alma, o cultivo de las aptitudes propias del ser humano. En este sentido, hablar de un ser cultivado nos lleva a pensar en alguien que ha sido instruido o educado, en una persona culta. En el siglo XIX la palabra cultura fue asociada a las actividades lúdicas que las personas bien educadas realizaban”.

La antropología cultural, sostiene Pérez López, es la ciencia que estudia la cultura, ya que se dedica a comparar los distintos modos de vida de los humanos. Los antropólogos distinguen entre cultura material y cultura mental. Por eso, cuando los antropólogos describen las culturas de los diversos pueblos se refieren tanto a sus técnicas productivas como a sus formas de organización social, a sus creencias, a sus costumbres, etcétera.

“La función de los símbolos culturales es vehicular ideas o significados. Mediante los símbolos, nuestras creencias e ideas se hacen tangibles y se expresan de manera concreta, con lo que adquieren una cierta resistencia y resultan más fáciles de comunicar”, subraya, para admitir que algo de todo esto se puede encontrar en su libro sobre la Terra Chá, una obra que califica de muy necesaria en su género dentro de la etnografía, la antropología cultural y la historia local, indica Segundo Pérez.

* * *

Segundo L. Pérez López, *La peregrinación a Santiago. Origen, meta y camino. Año Santo 2021-2022*, Xerión, Santiago de Compostela 2022, 395 pp. Prólogo de Adeline Rucquoi.

Ramón LOUREIRO, “Segundo Pérez López reivindica el papel del Camino de Santiago en la construcción de Europa: El teólogo gallego subraya, en su nuevo libro, el carácter multicultural de la Ruta Xacobeá”, *La Voz de Galicia*, 12 de abril de 2023.

El teólogo gallego Segundo Leonardo Pérez López (San Pedro do Buriz, Guitiriz, 1948) reivindica el papel del Camino de Santiago en la construcción europea.

Investigador del Archivo Secreto Vaticano, catedrático de la Universidad Pontificia y canónigo de la catedral compostelana, Pérez López publica ahora *La peregrinación a Santiago*, un volumen, editado por Xerión, que llegará a las librerías en los próximos días. Un libro, prologado por Adeline Rucquoi, en el que Pérez López, a día de hoy una de las figuras intelectuales de referencia de la Iglesia hispana, subraya que “el Camino de Santiago ha sido desde sus inicios un camino de fe” pero, “al mismo tiempo”, también “un camino de cultura”; en definitiva —sostiene el teólogo—, el “acontecimiento más importante de la configuración de la Europa medieval como cristiandad occidental”.

Una convicción —remarca, también, el investigador— de la que ya en pleno siglo XV se hizo eco “Eneas Silvio Piccolomini, el papa humanista Pio II, al enunciar

en su obra cartográfica una especie de unidad religioso-cultural europea”, en contraposición a lo que él consideraba la “barbarie”.

“El Camino de Santiago es una búsqueda que al final nos lleva a encontrarnos a nosotros mismos”, señalaba ayer Pérez López, que tras finalizar su mandato como deán de la catedral compostelana compagina su labor como investigador con la dirección de la Casa del Peregrino. “Es un Camino —añade— de fe y fraternidad, que nos hace crecer como personas y como creyentes”.

Para Segundo Leonardo Pérez López, quien sostiene que la Ruta Xacobeá “cada vez es más un camino multicultural” e incluso multirreligioso, el Año Santo viene a significar, en esencia, “dejar nuestra casa vieja para ir al encuentro de Dios y de los hermanos como realidad nueva”.

“UNA PARTE FUNDAMENTAL”

El teólogo gallego, a día de hoy uno de los grandes impulsores del Camino en toda Europa, subraya además, desde su experiencia personal, que “la acogida humana y espiritual a los peregrinos es una tarea siempre gratificante”, y agradece la generosidad de cuantos colaboran con la revitalización de la Ruta Xacobeá, remarcando que “los voluntarios son una parte fundamental de la labor pastoral con los peregrinos”.

ESTUDIOS MINDONIENSES
Volumen 37 (2024), págs. 1261-1281
ISSN: 0213-4357

RECENSIONES

PEDRO JAVIER GONZÁLEZ RODRÍGUEZ
Centro Universitario UNED-A Coruña

Pablo González Tornel, *Ver es creer. La Inmaculada Concepción y España en el siglo XVII*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Biblioteca de Historia del Arte. Madrid, 2021. 245 páginas. 51 ilustraciones.

El volumen se articula en cinco capítulos y una coda final. En el primero de ellos el autor aborda todo lo relativo al surgimiento del tema concepcionista en el seiscientos español. Se concede gran importancia al hallazgo de los famosos plomos del Sacromonte, que se utilizarán como desencadenante de todo el proceso. Será Sevilla, después de crearse la Congregación de la Granada, apoyada por el arzobispo Pedro de Castro, la iniciadora de esta devoción. Los problemas surgidos, precisamente en Sevilla en el año 1615, entre dominicos y partidarios de las tesis concepcionistas, llevan al arzobispo a mandar imprimir un panfleto con una serie de agravios padecidos por los partidarios de la Limpia Concepción de María. El prelado hace saber el estado de estas cosas al rey Felipe III, y así, a partir de entonces, la vinculación de la monarquía con las tesis concepcionistas será total. Con el fin de intentar encauzar y dar solución al tema, el monarca crea la Real Junta de la Inmaculada Concepción, que tendrá una larga andadura (1616-1779). Los reyes Felipe III y Felipe IV, a través de sus embajadores ante la Santa Sede, irán consiguiendo de los papas privilegios y declaraciones en favor de las tesis concepcionistas, y así será una forma de internacionalizar la cuestión. Habrá varios logros en estos años. Uno fue el poder defender las tesis inmaculistas, pero no las contrarias (Pablo V, 1617), y más tarde ser prohibidas también en el ámbito privado las opiniones en contra de la pura concepción de María (Gregorio XV, 1622). La prohibición por parte del Santo Oficio romano de que se pudiera aplicar el título de Inmaculada Concepción a la Virgen (1644), fue retirada en el año 1655 gracias a la gestión del rey Felipe IV, ayudado por una serie de teólogos españoles. Un gran éxito de la Real Junta fue la publicación de la constitución *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, de Alejandro VII (1661), por la que se definía la festividad del 8 de diciembre como la dedicada a la Inmaculada Concepción. González Tornel destaca en este capítulo la importancia del tema concepcionista presente en todos los ámbitos sociales: universidades, cortes, nobleza, pueblo y ayuntamientos. No solo Sevilla, sino toda la España del seiscientos vivió al unísono el fervor relativo a la pura concepción de María. La monarquía hispánica se había ligado por entero a la defensa de María como Inmaculada.

En el capítulo siguiente se trata el tema iconográfico. Lo hace un destacado historiador del arte como es González Tornel. El autor se centra en la iconografía seiscentista que aparece en España. Nos viene a la memoria el clásico estudio de Suzanne Stratton, *La Inmaculada Concepción en el arte español*, en el que se estudia de forma magistral todo lo relativo a esta iconografía. Se destaca la dificultad que conllevó plasmar una idea tan abstracta como es la de la concepción inmaculada de María. No se trata de representar sin más a un personaje de la historia sagrada, sino de llevar a las artes una idea que ya es en sí difícil de comprender. El historiador González Tornel habla de la iconografía de la Inmaculada como *imagen sacramental*: “La efigie de la Inmaculada Concepción fue, por lo tanto, una imagen sacramental, un acto volitivo de la divinidad por el que esta se encarnó en la materia y gracias al cual participó su presencia a los fieles” (pág. 134). Interpretación desde luego discutible desde presupuestos teológicos. El caso es que los grandes artistas, Juan de Roelas, Juan de Juanes, Pacheco, Velázquez, Murillo..., consiguieron crear unas obras de arte ante las que los

espectadores realmente se conmovían y mostraban una plena simpatía y aceptación. Había nacido una iconografía realmente extraordinaria, genial y perdurable. El arte va a llevar a su medio una idea visual que se convertirá, como dice el autor, en el centro de los afectos de la sociedad española del siglo XVII.

En el tercer capítulo se aborda lo relativo a la literatura al servicio de la Pureza de María. En el año 1615 el poeta Miguel Cid compuso unas coplas, pronto difundidas y cantadas por los niños, que fueron un auténtico detonante para el tema inmaculista sevillano. Luego los más grandes, Lope de Vega y Calderón de la Barca, en sus obras defendieron la Pureza de la Virgen. Pero el autor subraya algo que nos parece sumamente importante. En efecto, aunque sirviéndose de las letras, dichos escritores emplearon en muchas ocasiones la éfrasis, es decir, utilizaron en sus textos referencias a las imágenes, al mundo visual. Era una forma más de “predicar a los ojos”, pues, aunque fueran literatos, no dejaron de realizar construcciones visuales.

Las fiestas concepcionistas es el título de otro de los capítulos del libro. Aunque la fecha de 1273 es la más antigua de la que se tiene noticia relativa a la celebración de la fiesta de la Concepción (Santiago de Compostela), en el siglo XVII se produjo un auge en lo tocante a las celebraciones litúrgicas en la monarquía hispánica. También innumerables fiestas populares, a lo largo de toda la geografía española, ayudaron, de ello no cabe duda, a cohesionar a la sociedad. Ciudades engalanadas, arquitecturas efímeras, desfiles, procesiones... Incluso en estos fastos aparecieron, como en el caso de Sevilla en el año 1622, las figuras de Julio César y Hércules mostrando su asentimiento a la Pureza de la Virgen.

Pero existió también la confrontación y el escándalo. Sobre este tema el profesor González Tornel desarrolla un interesante capítulo. No todo resultó fácil para el concepcionismo hispánico, caso de los dominicos cordobeses predicando, durante los años 1612 y 1613, contra la Limpia Concepción de María, contraviniendo así los breves de los pontífices. Secuestro de imágenes de la Inmaculada, robos y quemas... Lo más temido en la sociedad seiscentista —el escándalo— hizo su aparición, algo que la monarquía no podía tolerar, pues su razón de ser era mantener la armonía entre sus súbditos en torno a la fe católica. No olvidemos que la divergencia confesional en aquellos momentos era algo totalmente extraño para el caso español (judíos y moriscos habían sido expulsados). Si los maculistas habían sido acusados de causar escándalo, la corona se debía posicionar en su contra y a favor de las tesis concepcionistas. No cabía otra solución. Como sabemos, así se hizo. ¿Existió verdad en muchas de las denuncias referidas a los dominicos? ¿Existió verdad o fue una forma de intentar apartarlos del inmenso poder que tenían como inquisidores, catedráticos de universidades y confesores de los reyes? En el caso de las denuncias hacia ellos en Sevilla en la segunda década del siglo XVII parece que se trató de un fraude. Pero leyendo este capítulo nos enteramos de episodios realmente penosos, como los insultos y las malas palabras entre partidarios y detractores de la Pureza de María. También la iconoclasia hizo su aparición. Existió incluso el episodio del encargo, por parte de los dominicos de Sevilla, en el año de 1616, de una Maculada Concepción (María rodeada por la cadena del pecado original). Parece quedar claro que los concepcionistas necesitaban de un enemigo para que su causa triunfara. Lo encontraron y en parte lo crearon. Se originó un conflicto que la corona no podía permitir pues se alteraba el orden establecido. La solución fue, como ya quedó dicho, ponerse de la parte concepcionista. También, mediante esta estrategia, se consiguió irradiar una devoción nueva que

impregnó por completo a toda la sociedad española. Se habla de una excepcional campaña de marketing que triunfó plenamente.

Y llega la coda final. En ella González Tornel reflexiona sobre la Inmaculada y la identidad de los habitantes de la monarquía española. Dentro de la monarquía policéntrica del seiscientos, la religiosidad y la ortodoxia eran un lazo esencial entre autoridades y pueblo. El hecho de que en 1662 los festejos en honor de la Inmaculada fueran generalizados habla bien a las claras de la íntima unión entre todos. Como dice el autor, hubo un evidente pacto entre el pueblo y las instituciones. De todas formas, sigue siendo algo digno de profundización entender la razón por la que en la España del siglo XVII cristalizó, de una forma tan conspicua, una creencia que hasta entonces no estaba aprobada por los pontífices. El pueblo —el *sensus fidelium*— parece que sentía algo diferente a lo hasta entonces aceptado de manera oficial. El autor se aparta de la visión de la cultura del Barroco entendida de manera dirigida y autoritaria, impuesta de arriba abajo, según la clásica interpretación del profesor Maravall. González Tornel cree que para el éxito de la Limpia Concepción de María tuvo que darse un pacto entre poder y pueblo.

El libro de Pablo González Tornel, director del Museo de Bellas artes de Valencia, es un espléndido trabajo de investigación en el que, a la par de un importante aparato bibliográfico, se añaden fuentes documentales citadas por primera vez. Las bellas y oportunas ilustraciones dan realce a la obra. Libro que, junto al de la profesora Suzanne Stratton, se va a convertir en un referente en el tema de la Inmaculada Concepción y España.

Leyendo la obra comentada recordaba que, curiosamente, la máxima condecoración del actual Reino de España, dejando al margen la dinástica Orden del Toisón de Oro, la Cruz de Carlos III, muestra en su placa la imagen de la Inmaculada, y los colores de su banda son el azul y el blanco. También tenía presente el creio que mal entendido discurso de Manuel Azaña de 1931, en los debates constitucionales de entonces, cuando, refiriéndose a si España estaba en deuda con el catolicismo, afirmó que: "... yo creo más bien que es el catolicismo quien debe a España, porque una religión no vive en los textos escritos de los Concilios o en los infolios de sus teólogos, sino en el espíritu y en las obras de los pueblos que la abrazan...".

Rafael García Mahíques (dir.). *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana/7. Antigua Alianza I. Los Patriarcas*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2022. 888 páginas. 499 ilustraciones.

Desde el año 2015 Ediciones Encuentro viene publicando diversos volúmenes dedicados a la iconografía cristiana. Se trata de un muy ambicioso proyecto que lleva por nombre: *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana*, y que se inició con el título de *La visualidad del Logos*, y continuó con los dedicados a *Los Ángeles* (tres tomos) y a *Los Demonios* (dos tomos). La importante empresa está siendo dirigida por el profesor Rafael García Mahíques, de la Universidad de Valencia, contando con numerosos especialistas como colaboradores en los diferentes temas abordados en los volúmenes. La edición de esta obra cuenta con el apoyo por parte de la Fundación Universitaria San Pablo CEU, la Fundación Barrié de la Maza, y la Fundación Ignacio Larramendi.

En el volumen dedicado a los patriarcas, en su primer tomo (el ahora comentado), se recorre el camino que comprende desde los orígenes de la humanidad, con la tentación y la caída, hasta la descendencia y muerte de Ismael. El esquema es similar al de las anteriores obras publicadas. Se aborda un tema, en este caso veterotestamentario, se le sitúa en sus fuentes escriturísticas (se emplea la Biblia *Sacra Iusta Vulgatam Clementinam* y, para los textos en español, la Biblia de Jerusalén). Si un tema iconográfico se haya inspirado en un texto de los considerados no canónicos, también se estudia indicando su fuente literaria. En un segundo momento se realiza un muy importante y pormenorizado recorrido por las diferentes interpretaciones que los Santos Padres han realizado de cada episodio bíblico (aparecen curiosas y, en muchos casos, contradictorias lecturas. Nos puede servir de ejemplo la de san Juan Crisóstomo al ver a Yahvé cerrando la puerta del arca de Noé [Gn 7,16], según él simbolizándose así la garantía de la seguridad de los justos, pág. 205), aportándose también, en ocasiones, otras referencias de diferentes autores (caso, por ejemplo, de la explicación de Sören Kierkegaard sobre el Sacrificio de Isaac). El siguiente paso es el dedicado a presentar la iconografía estudiada, desde sus orígenes más antiguos hasta las más recientes y, en algunos casos, vanguardistas interpretaciones realizadas por los artistas (Chagall, Cézanne, Mario Merz, George Segal...). Se reproducen muchas obras (hasta 499). Las referencias que se aportan de las obras de arte son muy completas, por lo que, en el caso de no aparecer en las ilustraciones, resultan relativamente fáciles de encontrar por otros medios (sobre todo me refiero a Internet).

Como queda dicho, el libro concluye con todo lo relativo a Ismael. Desde luego, y estando todos los episodios bíblicos comprendidos en este tomo tratados de manera exhaustiva por los diferentes especialistas, llama la atención el rigor, extensión y profundidad a la hora de desarrollar el que podemos denominar ciclo de Abrahán. Es cierto que en la vida del padre de los creyentes se sucedieron muchos episodios, algunos de gran trascendencia en las artes, caso del Sacrificio de Isaac (tan habitual ver a Isaac como prefiguración de Cristo), representado por grandes maestros: Mantegna, Alonso Berruguete, Brunelleschi, Ghiberti, Caravaggio, Rembrandt..., pero se agradece poder profundizar en los temas de la vida del gran patriarca que han inspirado al arte.

Tanto en las referencias a las obras de la patrística, como en las de los diferentes autores y teólogos, las citas que se aportan son rigurosas, algo que es muy digno de valorar; notas que aparecen, con gran extensión, al final de cada apartado del libro.

Es cierto que desde mediados del pasado siglo los historiadores del arte disponían de la clásica y monumental obra de Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, que por su sistematización de temas tal vez sea de más asequible consulta (sobre todo la edición francesa, por sus numerosas ilustraciones; nada que ver con la publicación en castellano, que las ha eliminado), pero sin duda la empresa de Ediciones Encuentro, que tal vez tarde en concluirse, se convertirá en otra obra de referencia y consulta para los estudiosos del siempre atrayente y complicado mundo de la iconografía cristiana.

Jacques Le Goff, *En busca del tiempo sagrado. Santiago de la Vorágine y la Leyenda dorada*. Ediciones Akal. Madrid, 2022. 208 páginas. (Traducción de Tomás Fernández Aúz).

Con no demasiados años de retraso con respecto a su edición francesa (Éditions Perrin. Paris, 2011), ve la luz en castellano la obra del gran medievalista francés Jacques Le Goff (1924-2014), que por cierto fue publicada en su edición de bolsillo, también por Perrin (febrero de 2014), a menos de dos meses de su fallecimiento. Decir algo novedoso de Le Goff resulta harto complicado, sobre todo para alguien que no es medievalista. Sabemos de su gran prodigalidad investigadora y publicista, pues existirán pocos amantes de la historia que no se hayan acercado a alguna de sus obras. Vinculado a la Escuela de los Annales, magnífico semillero de historiadores, en sus trabajos siempre trató de aportar el mayor número de datos para comprender la casi siempre complicada realidad humana. El antetítulo del libro —de resonancias proustianas— vuelve a mostrar a un Le Goff interesado por el hecho religioso, algo que ya habíamos visto en obras como *El Dios de la Edad Media*, *El nacimiento del Purgatorio*, *San Francisco de Asís*, etc. En esta ocasión se ocupa de un auténtico *best seller* medieval: *La leyenda dorada*.

Santiago de la Vorágine, fraile de la Orden de Predicadores, nació en Varazze, pueblo en la costa de Liguria, en torno al año 1230, y fallece en 1298 en Génova, siendo arzobispo de dicha sede episcopal. A él se debe la famosa *Leyenda dorada*, obra escrita en latín en el último tercio del siglo XIII, y que será ampliamente empleada por los artistas como fuente de inspiración para sus obras, dada la gran cantidad de episodios que en ella se narran sobre la vida de los santos. También *La leyenda* despertó el interés de los fieles en unos momentos en los que las lenguas vernáculas se abrían paso con el latín, y además existía una mayor alfabetización lo que conllevó el desarrollo de la lectura individual (silenciosa). Las traducciones a las lenguas vulgares pronto hicieron su aparición.

Le Goff en todo momento trata de ser fiel al antetítulo del libro: *En busca del tiempo sagrado*. En efecto, a cada paso se esfuerza en recordarnos que la tarea de Santiago de la Vorágine, a través de las vidas de los 153 santos que presenta en su monumental obra, ha sido sacralizar la vida cotidiana; sacralizar lo ordinario y también el espacio en el que desarrollan sus vidas los fieles. Para el historiador francés la tarea esencial del dominico es decirnos que cada día, que cada lugar puede y debe ser santificado por el recuerdo de la vida de algún santo. En concreto Le Goff glosa la de unos 35 santos de los biografiados por el fraile dominico, sobresaliendo el espacio dedicado a san Martín de Tours, tal vez el más popular durante la Edad Media. En todo momento el medievalista trata de situar la obra en su contexto histórico. Tantas veces denostada por ver en muchas de las hagiografías fantasiosas un mero compendio de datos tomados de otros autores, Le Goff recuerda que tal hecho era habitual entre los intelectuales del entonces, lo que no conllevaba una merma para el concepto de autoría, pues un compilador no deja de ser un autor. No olvidemos que muchas de las críticas a la obra —ahí está nuestro Juan Luis Vives rebautizándola como “Leyenda de plomo”— olvidan situarla en su momento concreto de la historia.

El maestro francés comenta los principales santos que van apareciendo en los cuatro tiempos litúrgicos en los que nuestro dominico articula su trabajo: el tiempo del extravío, desde Adán a Moisés; el de la renovación, que abarca desde Moisés a la

Natividad; el tiempo de la reconciliación, entre la Pascua y Pentecostés; y el último, el de la peregrinación, al que podemos llamar el actual. Entre las fuentes que utiliza Santiago de la Vorágine están los evangelios apócrifos —empleados con largueza—, al igual que las obras de san Agustín, san Ambrosio, san Jerónimo, y las de Juan Beleta (liturgista), Pedro Comestor (historiador) y san Isidoro de Sevilla. También el historiador nos recuerda la gran importancia concedida por el dominico al nombre de cada santo, pues de hecho su etimología va a ser una clave esencial para entender mejor su vida. Se acusa a Santiago de la Vorágine de demasiado contador de historias..., pero Le Goff apunta que lo narrativo era algo sumamente querido y apreciado en la época medieval (de hecho, el libro de Alain Boureau sobre *La leyenda dorada* se subtitula *Le système narratif de Jacques de Voragine*. Les Éditions du Cerf. Paris, 1984); lo narrativo al igual que lo numérico serán de suma importancia. Las vidas de los santos fluyen; santos que serán unos elegidos por Dios para manifestarse en la tierra en representación suya. De todas formas, Jesús —escribe Le Goff— será el personaje central de *La leyenda dorada*, aunque dándole más preeminencia a la Encarnación (Natividad) que a la Pascua (es ahora cuando los hijos de san Francisco inician la devoción al Niño Jesús). Santos, en muchas ocasiones con problemas cronológicos, de los que se cita sobre todo la fecha de su muerte, la relativa a la invención de sus reliquias y, en su caso, la que consigna el traslado de sus restos (caso de san Agustín).

Para Jacques Le Goff la obra de Santiago de la Vorágine es una muestra clara de la intelectualidad medieval —algo estudiado por él en su famoso libro *Los intelectuales en la Edad Media*—, pues entre los dones más preeminentes del hombre está la razón, y la prédica y la teología están en relación con las facultades racionales del ser humano (pág. 65).

La sacralización del tiempo —la liturgia entendida como la manifestación del tiempo de Dios en el tiempo de los hombres (pág. 26)—, las relaciones del Todopoderoso con el tiempo, ver que lo temporal se halla siempre sometido a Dios..., son algunos de los temas en los que más incide el historiador francés en este libro que estudia *La leyenda*.

¿Obra para leer antes o después de *La leyenda dorada* (hay traducción en castellano, editada por Alianza en el año 1982, en su colección Alianza Forma, realizada por fray José Manuel Macías, O.P.)? Pienso que da lo mismo, aunque para el que no desee abordar en su totalidad las 990 páginas, a doble columna, de la edición en castellano de *La leyenda*, la interesante reflexión y compendio del gran maestro Jacques Le Goff puede ser un más que aceptable prólogo.

Si la obra de Alain Boureau ya citada, *La legende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, se centra en lo narrativo y cuantitativo —se trata de un trabajo muy pormenorizado—, la de Le Goff aparece totalmente deudora de su antetítulo: *En busca del tiempo sagrado*. El medievalista francés enfatiza en el hecho de que el tiempo en la Edad Media está poblado por la vida de los santos, esmaltado con la de Jesucristo y de María, en unos espacios en los que lo secular apenas existe. Se resalta la erudición del dominico, su bien entendida intelectualidad, su gusto por la liturgia, por una liturgia cotidiana para hacer presente día a día a Dios en sus testigos: los santos. Obra interesante y recomendable de un gran maestro de la historia medieval como lo fue Jacques Le Goff.

Antonio Forcellino, *La Capilla Sixtina. Relato de una obra maestra*. Alianza Editorial. Col. Alianza Forma. Madrid, 2021. 232 páginas. 60 ilustraciones. (Traducción del italiano de Juan Carlos Gentile Vitale, y del latín por Mireia Movellán Luis).

Con solo un año de diferencia a su edición en italiano (Editorial Laterza), ha visto la luz en castellano esta obra de Antonio Forcellino, arquitecto, restaurador y, de ello no cabe duda, gran estudioso y conocedor de la obra de Miguel Ángel (él ha sido el restaurador de su famoso *Moisés*). De hecho, a Forcellino se debe también una espléndida biografía del genio florentino (*Miguel Ángel. Una vida inquieta*. Alianza Editorial. Madrid, 2018), así que su vinculación con Buonarroti es plena desde hace tiempo.

Pudiera pensarse que el tema de la Capilla Sixtina estuviese agotado, pues han sido constantes los estudios sobre ella, pero no es así. Desde el mismo siglo XVI, con las noticias aportadas por Vasari y Ascanio Condivi, se inició un camino recorrido por múltiples especialistas que hoy continúa. Sin ir más lejos, en el año 2022, en un espléndido libro de Victor I. Stoichita, *En torno al cuerpo. Anatomías, defensas, fantasmas* (ediciones Cátedra), se aborda, con el título de “La piel de Miguel Ángel” (págs. 59-70), un detallado estudio sobre un pormenor del *Juicio Final*. Forcellino en su obra nos aporta una completa visión de conjunto. Acostumbrados a la fragmentación por los especialistas, una obra general como la comentada era de muy necesaria presencia. Lo hace, además, alguien que puede incidir en otra visión. En efecto, estamos acostumbrados a ver la Sixtina desde los aspectos históricos, artísticos, estéticos, iconográficos-simbólicos, teológicos..., pero siempre se omite algo que creo es importante: la técnica. Muy bien recordar el empeño de Julio II en conseguir que el maestro se subiese a los andamios y pintase la bóveda. Oportuno detenerse en hacernos ver que el *Juicio Universal* es fruto de su contexto histórico: tiempos de tribulación (inicio de la Reforma, 1517; Saco de Roma, 1527). Y así podíamos seguir adentrándonos ya en lo anecdótico y en los lugares comunes (censuras de los desnudos...). Pero, como digo, siempre se omite la técnica. Pocas veces, incluso, se llega a citar la palabra esencial: fresco. Antonio Forcellino, restaurador y arquitecto, se detiene en los aspectos técnicos. Es un fresco, y hay que decirlo. Es preciso que el lector se percate del auténtico *tour de force* que supone pintar sobre una pared con su superficie fresca —enlucida de cal—, para que así los pigmentos se adentren en ella y, al carbonatarse, al secarse, se hagan un todo con el soporte, y realizarlo en un corto lapso de tiempo. Los años pasados por Miguel Ángel en horizontal, mientras pintaba la bóveda (1508-1512), le llevaron a escribir en uno de sus sonetos: “*E’ lombi entrati mi son nella peccia*” (“Los riñones se han entrado hacia la panza”, traduce Luis Antonio de Villena). El autor, como vengo diciendo, se detiene mucho y bien en explicarnos los aspectos técnicos, algo que él, por su condición de restaurador, conoce perfectamente. Incluso se extiende en los prolegómenos antes de la pintura de la bóveda: los andamios. El proyectado andamiaje de Bramante fracasó, y también aquí el nuevo modo de hacer las cosas de Miguel Ángel triunfa. De todas formas, entre las numerosas ilustraciones del libro, se echa en falta un dibujo que reconstruyese el andamio diseñado por el pintor.

Antonio Forcellino comenta las dos etapas en la pintura de la bóveda. En la primera, lo narrativo es evidente (historias de Noé, con muchas figuras; en la siguiente,

con las historias de Adán y Eva, Miguel Ángel se vuelve más pintor, necesita de menos personajes para contar lo esencial. El cuerpo es el medio que el maestro emplea para transmitir sentimientos. Cuerpos que son siempre vehículos de emociones.

Y llega la etapa del *Juicio Universal* (1537-1541). Ya no es Julio II, ahora se trata de Pablo III. Forcellino se encarga de decirnos que todo ha cambiado, pues del optimismo pasamos a una época de inseguridades históricas de las que el gran fresco es reflejo. Tiene algo más de 60 años, y Sebastiano del Piombo quiere que lo pinte al óleo, pues así su trabajo sería menos fatigoso. No acepta. Otra vez vemos el cuerpo humano en plena ebullición. En el *Juicio*, como decía en una carta Niccolò Sermini, embajador del cardenal de Mantua, y cita Forcellino, hay “cosas que no se pueden ver en otra parte” (pág. 197). Acierta. El historiador italiano se detiene en las fuentes que pueden haber inspirado su iconografía: Apocalipsis, Evangelio de San Mateo, Dante, pinturas y relieves anteriores, Vittoria Colonna, Reignald Pole... El tema siempre está abierto.

El autor comenta la figura de Rafael, pues también trabajará para los papas en varias obras en San Pedro, analizándose la serie de los cartones que realizó para la confección de los tapices de la Sixtina. Se estudian los cartones de aquel artista “amable y leal” que era Rafel. Pero también Forcellino comenta las dos maneras tan diferentes de trabajar de los dos genios: mientras que Miguel Ángel apenas gustaba de colaboradores e incluso de ayudantes, pues su conocido orgullo le obligaba a ello, Rafael va a iniciar en el mundo del arte lo que podríamos denominar como “trabajo en equipo”, ya que después de suministrar la idea general —la ideación—, permitía que sus colaboradores —su equipo— la llevase adelante (cuando el escultor Antonio Canova, siglos después, realice el boceto de sus obras y deje a sus ayudantes su ejecución, tendremos que recordar el precedente de Rafael).

Forcellino nos recuerda que con Miguel Ángel comienza una nueva concepción del artista. Si hasta entonces, por ejemplo, los frescos previos de las paredes de la Sixtina habían sido abonados a los artistas después de su realización, y en cantidades estipuladas por los comitentes (eran unos tiempos en los que el importe dependía, en muchas ocasiones, del número de cabezas que aparecía en cada pintura: a más cabezas, más dinero...), ahora, con Miguel Ángel, todo es distinto. No hay contrato. Los pontífices le irán abonando considerables sumas de escudos de oro para llevar a cabo la magna obra. En buena medida, Miguel Ángel va a poder hacer lo que quiera. Este hecho es totalmente novedoso. Hay una nueva sociología del artista. Además, Antonio Forcellino comenta algo que no es habitual: la valoración económica de los pagos que se le realizaron en comparación con otras obras de arte de diferentes artistas. Se trata de un análisis comparativo muy interesante.

Aunque aparentemente se salga del título de la obra, Forcellino también estudia una escultura, perteneciente a una colección privada, de un crucifijo que en su opinión podría ser de Miguel Ángel.

Yo creo que estamos ante un espléndido libro sobre la Capilla Sixtina. Su autor, historiador estudioso de la vida y obra de Miguel Ángel, y con habitual presencia en la vida cultural italiana, realiza un excelente resumen de lo esencial que es preciso conocer para comprender todo lo relativo a la Sixtina. Nada queda fuera, incluso lo técnico, lo material —como ya hemos dicho—, está muy presente, algo que debería ser habitual y que no lo es. El que lo lea terminará conociendo la técnica del fresco, los

procedimientos del traslado de los dibujos a la pared (estarcido y siluetado), y todo el laborioso proceso que concluirá en una obra tan extraordinaria como la de la Capilla Sixtina. Por si ello no bastase, su estilo es muy ameno y de fácil lectura. El aparato crítico —más que suficiente— aparece al final. Las ilustraciones son excelentes —todas a color— no teniendo que acudir el lector a Internet para verlas con más calidad.

Es evidente que tras la lectura del libro nos percataremos, más si cabe, de que en la Sixtina hay un conjunto de obras maestras (aunque las pinturas no se han librado, como es sabido, de las críticas de Arnold Hauser). A este respecto creo que no está de más recordar lo que el gran historiador del arte Kenneth Clark decía: “Aunque son muchos los significados que se conglomeran alrededor de la expresión obra maestra, se trata sobre todo de la obra de un artista genial que ha sido absorbido por el espíritu de la época de tal forma que su experiencia personal se convierte en universal” (Kenneth Clark: *¿Qué es una obra maestra?* Icaria Editorial. Barcelona, 1980, págs. 48 y 49).

Capilla Sixtina que hoy se ha convertido para los *media* en un icono no solo del catolicismo, sino de la cultura occidental. Sixtina también objeto de críticas por la catarata de desnudos en un lugar sacro... Pero ya Miguel Ángel en su momento nos recordó que el desnudo era la más segura imagen de la gloria de Dios: “¿Y qué juicio será tan bárbaro para no comprender que es más noble el pie del hombre que su bota?, ¿y que su piel es más noble que aquella de las ovejas con la cual se hace el vestido? ¿Y no encuentra en esto el mérito y la grandeza de cada cosa?” (pág. 199). Pues eso.

Herbert L. Kessler, *La experiencia del arte medieval*. Ediciones Akal. Madrid, 2022. 320 páginas. 65 ilustraciones. XVI láminas a color. (Traducción de Antonia Martínez Ruipérez).

El estadounidense Herbert Leon Kessler (Chicago, 1941), historiador del arte medieval, antiguo profesor en la universidad de Chicago y catedrático emérito de La Johns Hopkins, ofrece a los lectores en lengua española este ambicioso volumen. Ya en su prefacio nos advierte de algunos pormenores: se va a recorrer un camino que abarca desde la época carolingia hasta el año 1400, ocupados en el arte de la Edad Media latina, se prescinde de la arquitectura, del arte islámico, de las clasificaciones estilísticas... Entre estas advertencias sobresale una que va a ser el leitmotiv de toda la obra: centrarse en los objetos funcionales. De hecho, todo el libro es una larga sucesión de breves comentarios sobre objetos artísticos que, en muchas ocasiones, admiten una variada interpretación. Destaca la querencia del autor por alguno de ellos: *La belle verrière* de Chartres (comentada diez veces), el cáliz de doña Urraca (citado en ocho ocasiones), las *Cantigas de Santa María* (seis comentarios), el pavimento cosmatesco de la abadía de Westminster (de actualidad pues sobre él ha tenido lugar la coronación del rey Carlos III), la Piedad de Fritzlar, el *Libro de Kells*, etc. Podríamos seguir. Ya de entrada es de agradecer que un autor se dedique a fundamentar una obra en exclusiva a base de objetos tantas veces infravalorados al oponerlos a “las grandes obras”.

Kessler estructura su libro en nueve capítulos. El primero de ellos lo titula Objeto. Se trata del frontispicio de la obra. Los objetos portátiles son una categoría

principal en el arte medieval que van mucho más allá de ser considerados simplemente como artes menores o decorativas. Objetos de uso litúrgico o laico; objetos muchas veces reutilizados, caso de los sarcófagos romanos. Aparecen las vieiras compostelanas como algo preciado. Los huevos de avestruz serán símbolo de la resurrección. Las reliquias, obviamente objetos, fueron muy importantes: las propias de Cristo, las de María y las de los santos. En muchas ocasiones se hacían regalos/ofrendas, y su calidad y valor dependían en buena medida del prestigio del intercesor. Algunos textos nos ayudan a entender la sociología religiosa del momento, como es el caso de Enrique de Blois, obispo de Winchester, que en el siglo XII dejó escrito sobre una ofrenda (placa de *champlevé*) estos versos: “Enrique, vivo en bronce, entrega regalos a Dios. Enrique, cuya reputación le hace aceptable al género humano, cuyo carácter lo muestra aceptable para los cielos, un hombre cuya mente es equiparable a las musas y que es en elocuencia más elevado que Cicerón” (pág. 41).

La materia es el título del segundo capítulo. Algo característico del arte medieval es la valoración de la materialidad. El oro, la plata, las gemas..., todos con un indudable valor simbólico. La madera, casi siempre empleada para los crucifijos, era un recuerdo del Árbol de la Vida del Edén. La de ciprés además nos recordaba la del Arca de Noé y la del Arca de la Alianza. El marfil para las imágenes de María no podía dejar de simbolizar su virginidad, pues existía la creencia de que procedía de un animal casto, el elefante (según comentaba Honorio de Autum en el siglo XII; más tarde, Cesare Ripa lo vincula a la templanza). El pergamino recubierto de púrpura venía a recordar el cuerpo ensangrentado del Señor. Incidiendo en lo material, Kessler comenta que en el caso del Santo Sudario de Oviedo se valoraba no solo lo que representaba, sino el tejido de lino y las manchas rojizas que mostraba; es decir, se apreciaba su materialidad.

El capítulo tercero se titula Elaboración. Si Dios aparece como escultor al crear a Adán y luego a Eva, es lógico la valoración de este arte. Es cierto que la palabra artista debe ser abandonada, pues sabemos que no se empleó hasta finales del siglo XIII, cuando las figuras de Giotto y Duccio hicieron su aparición. Con todo, muchos artesanos medievales firmaron sus obras en señal de orgullo, tal vez por el trabajo bien hecho (*me fecit*). Pero también, según Kessler, conviene huir de la visión romántica del artesano medieval (*artifex*) que pasaba desapercibido en una vida totalmente discreta. Artesanos que en muchas ocasiones solo ocuparon una parte de su vida en las artes para más tarde, por ejemplo, entrar en la vida religiosa. El historiador se detiene en comentar toda una serie de promotores de estas obras: papas, obispos, abades; incluso durante la estancia aviñonense los pontífices nunca se desinteresaron de las artes.

Espíritu. Si san Gregorio Magno había promulgado que las imágenes servían para enseñar a los gentiles e iletrados, por no poder hacerlo en los libros, parece que no había más que discutir (DENZINGER-HÜNERMANN 477). Pero, como es sabido, siempre existieron algunas posturas contrarias. Kessler recuerda que Bernardo de Angers, en el siglo XI, al ver la famosa estatua de santa Fe de Conques reaccionó como si fuese un ídolo (pág. 123). Esta imagen, desde luego, no es de las que más muevan a devoción pues se muestra rígida y falta de vida interior. Espíritu y materia... A través de las imágenes de Cristo ambas dualidades se fusionaban: “Él se hizo visible para mostrarnos lo invisible”. Santo Tomás de Aquino comentó que el devoto podía distinguir entre el objeto y la criatura racional representada en él, y de esta manera poder venerar al propio Dios y no a su representación (pág. 128). También

en ocasiones se recurría a realizar inscripciones sobre las imágenes, al igual que se hacía en las formas eucarísticas. Hablamos de palabras sobre imágenes. Para transmitir el espíritu va a ser muy importante el empleo de la luz. Si el propio Cristo se había presentado como luz del mundo, el arte debía emplear la luz como su símbolo. Las vidrieras serán las grandes protagonistas. Las imágenes siempre trataban de activar emociones y sentimientos. Ahí radicaba su única razón de ser.

El quinto capítulo lleva por título El libro. El autor comenta la técnica de elaboración de los códices, sus materiales, los formatos empleados. Tantos hermosos ejemplos en este arte. Se destaca la importancia de las decoraciones (ya san Agustín había dicho que la ornamentación de la materia elevaba el espíritu, pág. 129). Los márgenes y los marcos fueron lugares no solo apropiados para la ornamentación, sino también para glosas. Las conocidas como iniciales cinéticas se desarrollaron en Irlanda e Inglaterra. Tal vez el famoso *Libro de Kells* sea su mejor y más bello ejemplo.

El capítulo seis —Iglesia— me parece de los de más amena lectura. Aunque existió alguna discordancia, por parte de ciertos puristas, en lo relativo a la necesidad de un lugar sagrado para reunirse los cristianos, quedó claro para la mayoría que era preciso un templo, una casa de Dios. Hoy, acostumbrados a ver muchas obras de arte sacro en los museos, tal vez nos cueste entender su finalidad didáctica y litúrgica en las iglesias. Iglesia que va ser una especie de sustituta del Templo de Jerusalén y de la Ciudad Celestial. Se parte del simbolismo de los templos, en los que apreciamos la cabeza, el cuerpo y los pies del propio Cristo. Penetrar en un recinto sagrado implica apartarse de lo profano. Capiteles y portadas sirven para enseñar a los fieles las verdades de fe, aunque en algunas ocasiones, como los capiteles de Saint Michel de Cuxa, dado su componente lascivo, se empleen para mostrar el camino inadecuado del que hay que apartarse. Cualquier espacio y medio servían para esta Biblia destinada a iletrados. Sin ir más lejos, el ciclo de los treinta episodios del Hijo Pródigo, en las vidrieras de la catedral de Chartres, es todo un ejemplo de ello. El presbiterio, en el que se situaba el altar, venía a ser una especie de iglesia dentro de otra. Altar que era una mesa sagrada, adornada con cruces y conteniendo reliquias, de la que en ocasiones pendía también una cruz. El baptisterio también se consideraba un espacio muy importante dada su funcionalidad iniciática, mereciendo las atenciones por los responsables de su decoración.

En el capítulo siete se habla de la vida y de la muerte. La vida en la Edad Media —destaca Kessler— estaba completamente imbricada en lo religioso. Incluso el arte profano no podía dejar de dialogar con lo sagrado, aunque este diálogo en ocasiones propiciase la burla y el escarnio (caso de la insignia erótica de peregrino conservada en el Museo de Cluny). Es evidente que la Iglesia supo aprovechar el legado clásico. Se trata de una especie de reservorio muy presente sobre todo en países de fuerte romanización como Francia, Italia y España. Es conocido el hecho de los sarcófagos romanos ahora reutilizados. Me llama la atención que Herbert Kessler, por lo que se trasluce en su libro buen conocedor del arte medieval hispano, obvie la referencia al famoso sarcófago de Husillos (Museo Arqueológico Nacional) y sus influencias estilísticas presentes en capiteles románicos, como en su día puso de manifiesto el profesor Serafín Moralejo. El medievalista norteamericano comenta, siguiendo en esta línea de las dependencias clásicas, el cambio de apariencia de muchos temas mitológicos que ahora toman un aspecto no clásico. Así, por ejemplo, los dioscuros, Cástor y Pólux, aparecen en la *Aratea* de Leiden como soldados cristianos. Lo mismo le sucede al hijo

de Apolo y Corónide —Asclepio—, dios de la medicina, en la portada del herbario de Kassel, con una apariencia coetánea. También, y en este caso se invierte el significado, un sátiro en un capitel de Jaca lo que en realidad viene a representar, bajo el aspecto clásico, es un alma cristiana ansiosa de Dios (el autor comenta este capitel en tres ocasiones, págs. 63, 236 y 267). De lo que está hablando Kessler en estos ejemplos, sin decirlo, es lo que Erwin Panofsky denominó *principio de disyunción en el arte medieval*. Parece muy interesante la reflexión que el autor realiza en el sentido de ver el retrato medieval ausente de rasgos plenamente individuales, tendiendo más hacia las características comunes, algo que indudablemente nos evoca al retrato griego.

En el capítulo ocho se trata de la Escenificación. Y es que todos estos objetos artísticos formaban parte de una teatralización, de una puesta en escena, muchos se movían... Se movían no solo los autómatas, ciertamente muy presentes en este arte de la Edad Media, también algunos objetos se desplazaban por el interior de los templos según las diferentes liturgias en que se empleaban. Imágenes de Cristo introducidas (“enterradas”) en su sepulcro aguardando la Pascua. Crucifijos con brazos móviles para así originar un mayor efectismo en los fieles. Rosas que caían desde lo alto de Santa María Rotonda (el Panteón de Roma) para dar vida a la fiesta de Pentecostés, simbolizando así el descenso del Espíritu Santo. Urna de los Reyes Magos que el día de la Epifanía era expuesta de manera que se podían ver los cráneos de los Magos. Imágenes, como vemos, desempeñando su función en la liturgia y no relegadas a un mero rol secundario. Incluso algún predicador, como comenta el medievalista, obligaba a su auditorio a mirarlas en un determinado momento (pág. 276).

Y llega el último capítulo, titulado El sujeto. En él se habla del hombre como protagonista absoluto en todo este despliegue de imágenes y objetos. Hombre con sus cinco sentidos en los que influyen y se dejan sentir los efectos de estas obras de arte. El primero de ellos es la vista. Por este sentido se perciben las imágenes que despiertan la imaginación. Ya Ricardo de San Víctor decía que la belleza de las imágenes no conducía únicamente al placer de los ojos, sino que podría implicar el deseo de la imaginación (pág. 286). En ocasiones se comentó que alguna imagen, caso de la *Arqueóropita lateranense*, dada su fuerte carga emocional, podía provocar la muerte a su contemplador. De lo más sugerente es el apartado que dedica Kessler a explicar ejemplos de *mise-en-abîme* (duplicar un objeto a menor escala dentro de la propia obra de arte), caso del retablo Stefaneschi de Giotto. El oído también era otro sentido a tener en cuenta. Las predicaciones eran importantes; de hecho, en muchas ocasiones, las bóvedas de los templos tenían recipientes de cerámica para así lograr una mejor audición. Pero por el oído había entrado el pecado en el mundo al ser tentada Eva por medio de las palabras diabólicas. El tacto, los valores hápticos, también eran valorados. Se recordaba a santo Tomás, a la Magdalena (*Noli me tangere*), a Juan descansando sobre el pecho del Maestro. No en vano el sacerdote comenzaba la misa besando el altar; besando a Cristo. El olfato no era infravalorado en las liturgias pues las flores, las velas y el incienso eran algo habitual en los templos. El gusto podía tener un componente negativo si pensamos que fue el que tentó a Adán y Eva. De todas formas, la palabra de Dios no dejaba de rumiarse. Además, la eucaristía consistía en compartir el pan.

Este volumen de Herbert Leon Kessler me parece de lo más original, pues estamos ante el intento de llevar a cabo una introducción al arte medieval basada en objetos. Por una parte sitúa al ser humano como absoluto protagonista del arte de la

Edad Media, algo que no es frecuente (intentar explicar lo que sentía). No nos olvidemos del título de la obra: *La experiencia del arte medieval*. Es un arte hecho para ser visto, tocado, escuchado, oído, gustado... Un arte para transmitir sentimientos y emociones. Un arte para ser sentido. La originalidad también, según mi opinión, está en articular un mensaje, de apetecible recepción, a base de centenares de imágenes sobre las que el historiador va aportando alguna información siempre novedosa. Si en un momento se habla de *La belle verrière* de Chartres para destacar su valor lumínico, en otro se comenta que también servía de marco de encuadre, y así solemnizar la entrada del obispo, y más tarde se recuerda que el color zafiro azul predominante en ella es una forma de ligar la *mater ecclesiae* con el Paraíso. Un mismo objeto con polisémicas y variadas lecturas. Construir un discurso coherente teniendo como protagonistas a flabelos, relicarios, libros, altares, imágenes, cálices, puertas... es todo un reto del que sale más que airoso Kessler. Se podrá argumentar la prolijidad a la hora de citar objetos —obras de arte—, casi siempre sin la correspondiente figura, algo que es evidente. Pero yo creo que el haberse atrevido a elevar a la categoría de protagonistas a los objetos aparentemente más sencillos, frente a “las grandes obras” de la Edad Media, es ya suficiente motivo para que nos adentremos en este interesante libro, rebosante de erudición en su texto y exhaustivo hasta el extremo en sus notas. (Mi muy humilde recomendación: comenzar viendo la ilustración de la pág. 111. Así se comprobará que lo dicho por el pintor James Whistler es cierto: “Art happens”, “el arte sucede”).

L. E. Alcalá y J. L. González García (eds.). *Spolia Sancta. Reliquias y arte entre el Viejo y el Nuevo Mundo*. Ediciones Akal. Madrid, 2023. 336 páginas. 67 ilustraciones.

Durante mucho tiempo el estudio de las reliquias se abordó exclusivamente desde aspectos artísticos, en lo tocante a sus contenedores (relicarios), y hagiográficos. El volumen que ahora ve la luz, y que es el resultado de un proyecto de investigación desarrollado entre los años 2018 y 2021, trata de hacerlo centrándose en el carácter cinético de estos objetos, y abarcando el espacio geográfico de Europa y América durante la Edad Moderna. Para abordar el estudio se parte de la teoría arqueológica de los *spolia*, es decir, de los despojos, restos, botines, antiguos y medievales que fueron reutilizados en obras de arte posteriores. Algo así, pero referido a los cuerpos de mártires, santos e imágenes, es el enfoque que se emplea en esta obra. Los diferentes ensayos que componen el libro están realizados por profesores de universidades españolas, estadounidenses y latinoamericanas. El volumen se estructura en cuatro partes con otros tantos ensayos en cada una de ellas. Resulta muy oportuna la lectura de la introducción, pues en ella se dan las claves del libro. Interesante la clasificación de las reliquias: “insignes” o de primer grado (cuerpo entero o de grandes proporciones), además de los fragmentos de la cruz; “reliquias no insignes” (vestigios corporales de menor tamaño); reliquias *ex contacto*, o de tercer grado (telas que tocaron el cuerpo del santo).

Imagen y reliquia es el título de la primera parte. Se habla de la teoría dogmática que fundamenta el culto de las reliquias: Trento (1545-1563) y su famoso decreto “De la invocación, veneración, y reliquias de los Santos, y de las sagradas imágenes” (2 de

diciembre de 1563). En lo relativo a definiciones y fijación de conceptos, cabe recordar que la reliquia, en palabras de Alexandra Walsham, “es ontológicamente distinta a una representación o imagen, ya que no es indicadora de presencia sino encarnación de esta” (pág. 78). El caso del convento madrileño de las Descalzas Reales es muy significativo en lo que podríamos denominar movimiento *ad intra*. En efecto, gracias a los costumbreros, escritos en los que se guardaba la memoria de todos los actos litúrgicos internos de las religiosas, sabemos del cambio, del movimiento continuo de numerosas reliquias a lo largo del año, su traslado de capillas, las procesiones, los cantos, etc. Si las reliquias se desplazaban, las imágenes eran más estables. Con todo, las reliquias al ser trasladadas a las capillas, y así estar en la cercanía de las imágenes, se creía que aumentaban sus bondades protectoras.

Muy interesante resulta el estudio sobre la imagen de la Virgen del Pilar de Quito. Se trata de una copia de la original que llegó a la iglesia quiteña de San Francisco en el año 1650. Se la define como “verdadero trasunto”, es decir, aunque copia de la original no es inferior a ella, sino que podemos hablar de imagen gemela.

En la parte segunda, Reliquias en la práctica artística, se abordan interesantes temas. Uno es el dedicado al pintor Francisco de Holanda (siglo XVI) y a su dibujo del relicario de María Magdalena (Biblioteca del Monasterio de El Escorial), que el artista contempló en Saint-Maximin (Provenza). Se habla de la reliquia de la “apóstola de los apóstoles”. Basándose en este dibujo tan realista del relicario con el cráneo de la Magdalena, se recuerda que diferentes autores anteriores, al pintar retratos, también dedicados a santos, y al querer conseguir el realismo, intentaban así lograr una mayor intimidad espiritual entre el devoto y el santo. Ahí tendremos un precedente del retrato moderno. Retratos que quieren hacer presente al ausente. Recordamos ahora a D. Antonio Machado: “se canta lo que se pierde”. Agustín García Calvo también decía que “sólo de lo negado canta el hombre, sólo de lo perdido, sólo de la añoranza...”. Imagen, siempre, que nace como sustituto de la realidad.

El caso del famoso Santo Cristo o *Ecce Homo* del convento de Santa Clara de Palencia recibe un oportuno estudio. Imagen controvertida, que mereció fuertes palabras por parte del prior de España, D. Miguel de Unamuno, y de las que tal vez se arrepintió, y luego, en descargo, escribió el famoso poemario *El Cristo de Velázquez*. Durante un tiempo se creyó momia, pero hoy sabemos que es una escultura polimátrica. Se pensaba, pues así apareció escrito en su día, que era el “más vivo retrato” que se tenía de Jesucristo, lo que de alguna manera, y por razones no claras, impedía que se pudiese pintar pese al intento de algunos pintores reales en hacerlo. Al final (siglo XVIII) sí se lograron tirar grabados de la imagen de este yacente, pero su devoción nunca se extendió más allá del ámbito local.

Es muy interesante el ensayo dedicado a la circulación de bustos relicarios entre Nápoles y España durante la Edad Moderna. Sabemos que la existencia de bustos para contener reliquias se documenta desde el siglo X. En el caso de los napolitanos, no sólo llagaron a España, sino que se distribuyeron por muchos lugares de la geografía italiana.

El apartado tercero del volumen lleva por título Identidades y espacios. Resulta muy enriquecedor el estudio que se realiza sobre el oratorio de Mencía de Mendoza, marquesa del Zenete (siglo XVI). Poseedora de una espléndida biblioteca con amplia literatura erasmista, pese a ello no dejó de albergar entre sus objetos devocionales

varias reliquias, aunque en un muy discreto número. Sabemos del desdén de Erasmo por las reliquias, explicitado en su famoso *Enchiridion* (lo único importante era Cristo y su mensaje). Recordamos también que la *Devotio moderna* buscaba una mayor espiritualidad, una íntima relación ente el fiel y Dios, sin acudir a mediaciones humanas y materiales (santos, reliquias e imágenes). Se estudia la espiritualidad de esta poderosa dama castellana dentro de estas influencias que confluyeron en lo que denominamos humanismo; de ahí, pese a su poder económico, la poca importancia concedida a las reliquias.

No podía faltar un acercamiento a Felipe II y a su amplia colección de reliquias en El Escorial. El monarca procuraba conseguir el mayor número de estos objetos, que siempre eran recibidos con el ceremonial acorde a la categoría de los mismos. Si llegaban reliquias repetidas (caso de dos cabezas de san Esteban) los problemas crecían. Famoso, y lugar recurrente, el citar la presencia de multitud de relicarios en las cercanías del monarca en sus postreros momentos. Curioso el valor apotropaico de las reliquias de santa Bárbara y san Lorenzo, introducidas en las partes altas de su colosal monasterio, en los llamados ladrillos de oro, para ahuyentar los rayos. Desde luego el rey Prudente aparece como la encarnación más arquetípica de los valores contrarreformistas.

La presencia de los restos de la cruz de Cristo en Perú merece un interesante ensayo. Son astillas, son reliquias apenas visibles debido a su pequeño tamaño. Es por ello que tiene suma importancia el relicario para así visibilizar lo casi invisible. Relicarios que eran obligatorios desde lo acordado por el IV Concilio de Letrán del año 1215. Se narra el periplo de una astilla del *lignum crucis* que en el año 1569 sale desde Roma camino de la iglesia de San Pablo en Lima. Embarca, el navío encalla... Se creyó en la existencia de un milagro propiciado por la reliquia para que el buque se salvase.

La última parte del libro lleva por título Éxitos, fracasos y resignificaciones. Estudiando las imágenes martiriales entre América y Asia, aparece la figura del llamado Niño compadrito de Cuzco: cuerpo de un niño cuyo sincrético culto hoy todavía pervive. Es interesante la reflexión que se realiza en lo relativo a la escasez de reliquias generadas en América, pues no existieron mártires autóctonos hasta mediados del siglo XVII. No sucedió así en el caso de Asia con el famoso episodio de los mártires franciscanos del Japón (siglo XVI).

Es evidente que las llamadas reliquias de los próceres del siglo XIX en América Latina merecieron una consideración especial, que en muchos casos llega hasta nuestros días, como las de Bolívar, pues es conocido el episodio de su espada robada, y en los años finales del siglo XX devuelta como objeto-reliquia a reverenciar.

Spolia Sancta. Reliquias y arte entre el Viejo y el Nuevo Mundo es una obra ambiciosa, con los problemas que conlleva el hecho de que su factura sea coral. Reliquias que tal vez fueron de los primeros objetos de la globalización, y en las que está presente lo santo, entendido, como escribió Rudolf Otto en su clásico libro de homónimo título, como un compuesto de elementos racionales e irracionales (Rudolf Otto: *Lo santo*. Alianza Editorial. Madrid, 2016, pág. 218). La lectura de los dieciséis ensayos aporta multitud de pormenores y detalles, algunos prescindibles por su tal vez excesiva erudición. No se trata, desde luego, de un libro de fácil asimilación por lo especializado de los temas que aborda, pero que resulta atractivo ya que consigue dar

el paso de lo meramente estético y hagiográfico, como hasta ahora se venía haciendo, a lo antropológico y sociológico.

El profesor Agustín García Calvo solía repetir que “la actualidad es la cara de la eternidad”. Cuando escribo esta reseña me entero, por los medios de comunicación, de que el papa Francisco ha regalado al rey Carlos III dos fragmentos de la cruz de Cristo para la ceremonia de su coronación. Imposible superarlo.

Hubert Damisch, *Goya. El mito de la asimilación*. Ediciones Akal. Madrid, 2022. 208 páginas. 15 ilustraciones. (Traducido por Francisco López Martín. Prefacio de Mieke Bal. Epílogo de Sabine Guermouche).

Iba a comenzar con la consabida entradilla de “nos encontramos ante un libro...”, pero he de rectificar pues ya en el prólogo se nos señala, parafraseando el título del famoso cuadro de René Magritte, que “Ceci n'est pas un livre”. Pues eso: no estamos ante un libro. En efecto, su autor —el autor del texto del “no libro” —, es Hubert Damisch (1928-2017), historiador del arte, filósofo reconocido y profesor universitario de origen checo pero radicado en Francia. Entre sus papeles, tras su fallecimiento, se encontró este “no libro”, este texto inconcluso redactado, entre los años 1961 y 1963, por un hombre que estuvo en la cercanía de grandes historiadores del arte como Pierre Francastel y André Chastel, y en la del filósofo y semiólogo Roland Barthes. La obra que presenta la editorial tiene una originalidad no frecuente: es una edición bilingüe que ofrece el texto francés en las páginas pares y su traducción en las impares.

Estamos ante una novedad editorial sobre Francisco de Goya, aunque, como hemos dicho, escrita en los años sesenta del pasado siglo. En ella se aborda en lo sustancial la recepción de Goya en el mundo francés, sobre todo con un enfoque sociológico más que desde los planteamientos clásicos de la historia del arte. Lo hace un historiador que precisamente huyó de lo tradicional, de lo meramente descriptivo e iconográfico, para centrarse en analizar la obra de arte desde el punto de vista social (en esto vemos su deuda con la Escuela de los Annales).

Para el autor queda claro desde el comienzo que Goya aporta más interrogantes que respuestas. Damisch trata de deconstruir el mito de Goya por ver si así, con polisémicas lecturas, podemos comprenderlo más cabalmente.

Llaman la atención las constantes referencias a los *Caprichos*, que, cual *ritornello*, afloran en el texto del “no libro”, pues de hecho la obra gráfica de Goya fue sumamente valorada en el mundo francés.

Goya y Francia... ¿Fue apreciado por los artistas franceses de su tiempo? Se quiso unir a David con Goya, pero su encuentro no es más que parte del mito. Tal vez Géricault pudo observar alguna pintura del maestro durante su estancia en Inglaterra. Pero va a ser Eugène Delacroix el que más referencias va a aportar sobre Francisco de Goya, pues sabemos de ellas merced a su diario. Al autor de *La Libertad guiando al pueblo* Goya le interesa como algo marginal, según piensa Damisch, aunque sí tuvo admiración por él. Delacroix, al parecer, pudo contemplar algunas estampas de los *Caprichos* que le sirvieron de inspiración para algún dibujo (hoy en el Museo del Louvre). Lo que le atraería a Delacroix, según Damisch, sería la nota ingeniosa y

sarcástica del pintor español. El arte “menos académico” del artista de Fuendetodos tampoco complace al maestro francés, que siempre entendió la pintura como un apartarse de la vulgaridad, tal vez presente en *Los fusilamientos* y en *El 2 de mayo*. Delacroix decía que el arte sólo debe mostrar lo que el espíritu necesita (pág. 123). Damisch nos recuerda el horror padecido por el gran pintor francés al contemplar las *Bañistas* de Courbet. No tuvo tiempo de horrorizarse ante *El origen del mundo*, también de Courbet, ya que fue pintado tres años después de su muerte. Para Delacroix no había duda de que el arte podía morir si el tema que representaba no era adecuado. Aunque aficionado a Goya, Delacroix no podía tolerar sus temas sobre asuntos ruines. Algo similar pensaba Ingres cuando decía que “El arte sólo ha de ser bello y no debe mostrarnos más que lo bello” (pág. 145). Es claro un cierto rechazo en muchos artistas franceses frente a los temas “inadecuados” que podemos simbolizar en *Los fusilamientos*.

Los viajeros que en el siglo XIX nos visitaban, creyendo llegar en muchas ocasiones a África, también son una referencia para darnos su visión de Goya. A la cabeza, ello es evidente, se encuentra Théophile Gautier. A él le llama la atención que, en el año 1840, durante su visita al Prado, *Los fusilamientos* aparezcan un tanto relegados a la antecámara del museo. Aunque también dirá que le parece que los españoles abusan ligeramente de aquel episodio de la resistencia frente al invasor. Gustave Deville criticó las extravagancias de Goya y su violencia contra los franceses (pág. 93). El historiador Agustín Challamel se dolerá de que gran parte de la obra gráfica de Goya en la que se critica a los franceses se hubiese impreso en Francia. El chauvinismo, como vemos, aflora.

Damisch aborda el lugar común de la imagen de España presente en la obra de Goya. El maestro va a ser el pintor de la vieja España. Si el interés por lo español había sido nulo durante el siglo XVIII ahora no será así. Surge una España que se convertirá en el arquetipo de lo romántico: lo exótico, lo pintoresco, lo medieval. El autor de *Negro y rojo* escribirá: “Voy a España, es decir, a África”. Los *Caprichos* serán un álbum en el que se va a reflejar la esencia de lo español: brujas, pícaros, frailes, manolas, autos de fe... Al pisar suelo africano Delacroix dirá que siente palpitir a Goya en torno a él (pág. 161). Gautier ve reflejada la historia de nuestro país a través de Goya. Y si el maestro es muy parco en mostrar espiritualidad/religiosidad en sus lienzos, Gautier verá en ello un símbolo de que la España ya no católica habla por Goya (en su famoso *Viaje a España*, como resalta Damisch, constata que el pueblo ya no se arrodilla ante el Santísimo). Así pues, la España de Goya va a ser la real, la que, entre otros asuntos, queda inmortalizada en el gusto por lo popular y cuya quintaesencia van a ser los toros.

A Damisch le llama la atención el hecho de que Goya, sin duda un grande, en Francia no pasase de un cierto papel marginal, puesto que ya se le adjudicó desde el principio. Se pregunta cómo es posible que un artista tan dotado para las imaginaciones románticas no hubiese creado escuela; tan solo, y algunas veces, se ve en otros artistas su gusto por los contrastes entre sombras y luces —algo sin duda derivado de su quehacer litográfico—, y también, en el peor de los casos, en la imitación por lo pintoresco y exótico. Su obra —seguimos a Damisch— no inaugura ni en España ni en Francia una tradición. Se trata de un arte que, según el autor, no logra integrarse en la historia. Aunque por parte del historiador las referencias al estudio tradicional del arte son mínimas, pues él opta por lo sociológico, sí se detiene en alguna ocasión

en recordarnos la forma que tenía Goya de armar las composiciones: a base de subordinar los fondos a las figuras de los primeros términos.

La verdad es que leyendo la obra reseñada pienso que lo más importante son los interrogantes que se nos formulan. Uno me parece capital, ya que es el vertebrador de todo el inconcluso texto. Damisch cree ver a un Goya que más que dar respuestas por medio de sus obras —lo que sería normal— formula preguntas acerca de la razón última de la pintura y de su ámbito de actuación. La obra de Goya resulta ser así algo más que pintura sobre lienzo por muy histórica, romántica o castiza que parezca.

Obra interesante, sobre todo para los especialistas en el mundo de Goya, pero no desde luego para los no iniciados, de la que hay que lamentar, eso sí, que haya quedado sin concluir.

Carlos Reyero, *Sorolla o la pintura como felicidad*. Ediciones Cátedra. Madrid, 2023. 296 páginas (328 si sumamos las de las reproducciones fotográficas). 40 ilustraciones.

Un título muy sugerente para un pintor de lo más conocido del que en este año se conmemora el centenario de su fallecimiento. Carlos Reyero, antiguo director del Museo de Bellas Artes de Valencia (le sucederá Pablo González Tornel), profesor en varias universidades españolas, es especialista en el arte del siglo XIX. Si el título, como digo, resulta de lo más sugerente, la lectura de esta cuidada edición, en octavo con tapa dura, ni mucho menos defrauda. El lector —estudioso o no de las artes— empezará y de corrido querrá llegar hasta el final por lo atractivo del texto propuesto.

A lo largo de diez capítulos —que el autor llama lecciones— surge una obra que, basándose en muchas ocasiones en trabajos previos, nos presenta un discurso de lo más original. Aparece el Sorolla que busca en sus obras transmitirnos la felicidad. Cuadros ante los que lo esencial será sentir antes que pensar. Nunca complicarnos con la metafísica. Lejano a las vanguardias, difícil de clasificar: ¿impresionista, posimpresionista, iluminista? Tal vez lo mejor será dejarlo como lo que era: un pintor moderno. Quizá lo correcto, como él deseaba, es considerarlo un pintor sin catalogar en una tendencia concreta; un pintor —eso sí— moderno. Tanta obsesión con las etiquetas por parte de los historiadores del arte...

Un pintor que lo tuvo todo en su época: reconocimiento regional, nacional, internacional, popular, regio, mediático, literario, crítico, historiográfico, premial, expositivo, museístico, social. Todo. Que alcanzó una muy sólida posición económica. Que era entrevistado —hoy diríamos que por la prensa del corazón— y que sus opiniones importaban. Cuyo voto era solicitado por los políticos de turno (nunca mejor dicho —creo— lo de “turno”, habida cuenta del tiempo en que le tocó vivir). Sabía que su pintura gustaba a todos, y supo sacar partido de ello. Sus cerca de cinco mil cuadros dan buena cuenta de ello.

Los críticos de su tiempo hablaron de Velázquez, de Goya y del Greco como autores canónicos para valorar la obra de Sorolla. Pero con el tiempo —ya se sabe que las comparaciones son siempre odiosas— decir de un cuadro de Sorolla que “esto parece un Velázquez”, o “esto es un trozo de Goya” no fue bien visto, como dijo su

paisano Blasco Ibáñez (pág. 61), pues lo mejor será la autorreferencialidad: esto es un Sorolla. Lo que antes era un elogio ahora ya no lo era. Antes sí, pero ahora ya no.

Recorre España, Europa y América, pero nada será como lo que ve y siente en *su* Valencia. Galicia aparece en las referencias que aporta el profesor Reyero. Sorolla estuvo en diferentes ocasiones por el país. A él, tan acostumbrado a la luz del Mediterráneo, le resulta muy difícil pintarla debido a la variedad y a la rapidez con la que todo cambia (pág. 167). Según escribe, debe rebajar la luz y el color cuando está en ella (pág. 170). Con todo, en Galicia cree percibir mucho de griego e italiano: “no hay frío, no hay calor, sino esa temperatura blanda, voluptuosa...” (pág. 180). Además, claro, aquí se fija en el mar, tan distinto al “suyo”: “Esto sí que es mar (no azul) pero qué grandiosidad” (pág. 208).

El pintor forma una familia feliz y de ello da buena cuenta mediante lo que sabe hacer. Su vida es feliz. Además, él desea la felicidad de todo el mundo (pág. 181). Su pintura trata de transmitir esa felicidad existencial: “Un cuadro es una obra de arte y como tal debe deleitar. No soy partidario de hacer obras de ideas, porque me parece labor infecunda. Un cuadro produce admiración, pero no obliga a pensar”, decía en 1917 (pág. 156). Si el poeta Miguel D’Ors afirma que “la felicidad consiste en no ser feliz y que no te importe” (*Hacia otra luz más pura*. Renacimiento. Sevilla, 1999, pág. 62), no es el caso de Sorolla pues él quiere demostrar que lo es de verdad, pese a los contratiempos —no excesivos— por los que pasará.

Aunque en el libro se hace un repaso por la vida y el arte del pintor, todo va enfocado en el sentido del título: la pintura como felicidad. Sus progresos artísticos, sus exposiciones, los encargos, los beneficios económicos, el prestigio, el amor, los hijos, su casa de Madrid (hoy Museo Sorolla). Todo va dirigido a verlo como un hombre lleno, que se ha realizado en plenitud. De todas maneras, como acabo de decir, también se aborda la tarea meramente artística. Desde mi punto de vista al estudiarla sobresale el capítulo —la lección— que se dedica al retrato, bajo el título de “Harás creer a los demás que son como quieren parecer”. Allí Carlos Reyero hace un excelente recorrido por el significado del retrato según lo entiende Sorolla. El traje negro para los caballeros, que marca austeridad, gravedad y masculinidad... Todo el que era alguien en la España del momento pasó por su estudio: Cajal, Ortega, Baroja, Unamuno, Machado (Antonio), Juan Ramón, Galdós, Bartolomé Cossío... Además, cual atributo iconográfico presto a servir de símbolo, solía situar al lado del retratado un objeto que lo *identificase* (tanagra para un arqueólogo, partitura para un compositor...). Las damas de la alta sociedad no faltaban. Sorolla se quejaba de esta servidumbre, pero le rendía cuantiosos beneficios y le permitía permanecer en un ambiente aristocrático que no rechazaba. Son cerca de seiscientos retratos en los que, como casi todos los retratistas han hecho, estaba obligado a mentir.

Cuando en 1911 recibe el encargo de Archer Milton Huntington de realizar hasta catorce pinturas con el tema de la Visión de España para la Hispanic Society of America de Nueva York será el momento en el que Sorolla, por medio de su arte, aporte una cierta idea de España. Una idea de patria visible a través de la raza, de los oficios y de las indumentarias regionales. Más que de regionalización —según Reyero— habrá que hablar de provincialización, en la que trata de mostrar lo popular en contraposición a lo urbano. Sin duda este monumental conjunto pictórico se va a convertir en un hito no sólo de su producción, sino de la pintura española para el que

se documentó como si fuese un antropólogo o un etnólogo. “¡Me gusta mi patria!”, dirá (pág. 242).

Incluso cuando Sorolla aborda los temas menos aristocráticos, mostrando el difícil y duro trabajo del día a día de pescadores y de otros oficios, nunca lo hará resaltando el sufrimiento y las huellas del cansancio, sino que será un motivo más para destacar una “tranquila felicidad” (pág. 242), pues el trabajo salva la vida del hombre.

Si, como dice Ferrater Mora en su famoso *Diccionario*, el eudemonismo consiste en el “goce o disfrute de un modo de ser por el cual se alcanza la prosperidad y la felicidad (voz “eudemonismo”), Sorolla fue, a mi modo de ver, un excelente ejemplo de esa idea. Sorolla obsesionado por transmitir felicidad en su arte, pero siempre como reflejo de la suya... ¿Era original? Recuerdo que Hesíodo, en el horizonte de nuestra civilización, había dicho que las Musas —las artes— fueron alumbradas como olvido de males y remedio de preocupaciones (*Teogonía* 55). Y también Lucrecio, siglos más tarde, afirmaba que las artes servían a los humanos para suavizar las penas de la vida (*De rerum natura* V, 1390). Así que nada nuevo bajo el sol.

Una vida no demasiado larga (1863-1923), pero vivida en plenitud hasta casi el final (en el año 1920 sufre una hemiplejía). Trabajo y trabajo de un hombre “sano” que realiza un arte también “sano”, de un hombre que pinta con los ojos (“yo pinto siempre con los ojos”, pág. 156). Una pintura también higiénica, lejana de las modas imperantes (los “ismos”). Un Sorolla plenamente convencido de su valía, de que gustaba, que se convertirá en un auténtico héroe nacional y en un modelo de canon artístico del arte español. Un Sorolla que ¿gustaba demasiado? ¿Un arte, el suyo, demasiado fácil, que se siente como la brisa o el sol, sin necesidad de arduas explicaciones, sin la obligación de sentarse para entenderlo? Tal vez. Quizás se note demasiado que estamos ante una pintura y no ante una idea plasmada a través de ella. No lo sé. Lo que sí sé es que se trata de un excelente libro el del profesor Carlos Reyero, que a los no muy enamorados de lo sorollesco les interesará, y a los devotos, les encantará.

NORMAS DE PRESENTACIÓN DE LOS ORIGINALES

ESTUDIOS MINDONIENSES, con ISSN 0213-4357, es una publicación del Centro de Estudios de la Diócesis de Mondoñedo-Ferrol, editada desde 1985, de forma ininterrumpida, con una periodicidad anual. Se trata de una revista arbitrada que utiliza un sistema de revisión por expertos en el conocimiento de los objetos investigados y en las metodologías utilizadas en las investigaciones.

Es preciso recordar que el cumplimiento de estos requisitos facilita la indización de la revista en las principales bases de datos de la especialidad, con lo que ello supone de beneficio para los autores y sus centros por la mayor difusión que alcanzan los trabajos publicados.

Cada número de la revista se edita tanto en versión impresa como en versión electrónica.

ALCANCE Y COBERTURA

Estudios Mindonienses tiene como objeto primordial colaborar en la difusión del creciente número resultados de investigación original, estudios teóricos, técnicos, comunicaciones cortas, etc. que se realizan en España, Europa y América, escritos en castellano y en otras lenguas (gallego, inglés, francés, alemán, italiano).

Los trabajos deberán ser originales, no publicados ni estar siendo considerados en otra revista para su publicación. El autor es el único responsable de las afirmaciones sostenidas en su artículo.

Serán considerados para su publicación los siguientes tipos de trabajos: investigaciones originales, revisiones bibliográficas, estudios, comunicaciones, recensiones, notas y semblanzas.

- Originales. Tendrán la siguiente estructura: resumen, palabras clave, texto y bibliografía. Hojas tamaño DIN-A4 (formato Word), interlineado sencillo, márgenes de 3 centímetros, cuerpo de letra 11 (fuente "Calibri").
- Recensiones. Hojas de tamaño DIN-A4 (formato Word), interlineado sencillo, márgenes de 3 centímetros y cuerpo de letra 11 (fuente "Calibri").

PRESENTACIÓN Y ESTRUCTURA DE LOS TRABAJOS

Los manuscritos deberán ser enviados a Biblioteca “Estudios Mindonienses”, Miramar, s/n, 15401, Ferrol (A Coruña) – España, en papel DIN A-4, impresos por una sola cara, interlineado sencillo, márgenes de 3 centímetros y con sus hojas numeradas correlativamente en el ángulo superior derecho. O en formato digital a la dirección de correo electrónico estudiosmindonienses@mondonedoferrol.org.

El manuscrito/email se acompañará de una carta de presentación, pidiendo la consideración de la investigación, en la que además el autor explicará en 4-5 líneas cuál es la aportación original del trabajo que presenta y sus novedades, la declaración de no envío simultáneo a otras revistas y la confirmación de las autorías firmantes. Asimismo, en esta carta figurará la cesión de los derechos al editor. El autor deberá conservar una copia del documento original para evitar pérdidas o daños del material.

Junto con el documento impreso o, en su caso, correo electrónico, ha de enviarse el CD/DVD/USB correspondiente, que incluya el trabajo en formato Word y los archivos fotográficos (independientes del texto y en formato JPG o TIFF). El autor deberá especificar claramente en qué epígrafe/s tendrán que ser incluidas las fotografías.

En cuanto a la extensión de los trabajos el límite establecido se fija en 17.000 palabras.

Las citas bibliográficas se presentarán según el orden de aparición en el texto con la correspondiente numeración correlativa y serán identificadas por números arábigos entre paréntesis.

Los trabajos se presentarán de acuerdo al siguiente orden y estructura:

– Página de título. Primera página.

A modo de portada, esta primera página contendrá:

- Título del artículo (en español, gallego e inglés), conformado con el mayor número de términos significativos posibles. Si es necesario, se añadirá un subtítulo no superior a 40 letras y espacios.
- Nombre y dos apellidos de cada uno de los autores.
- Nombre completo del centro de trabajo de cada uno de los autores, el cual tendrá su referencia al lado del nombre del autor con números arábigos entre paréntesis en superíndice. Se incluirán también referencias de su formación académica más representativas.
- Nombre y dirección completa del responsable del trabajo o del primer autor como responsable de correspondencia, incluyendo número de teléfono y dirección del correo electrónico.

– Páginas de resumen y palabras clave. Segunda página.

Una segunda página independiente deberá contener los nombres y apellidos de los autores, el título del artículo (en español, gallego e inglés) y el título de la revista, un resumen del contenido del artículo (en español, gallego e inglés) y el listado de palabras clave (en español, gallego e inglés).

• El resumen del trabajo será de una extensión entre 150 y 250 palabras. Se describirá de forma concisa, respectivamente, el motivo y el objetivo de la investigación,

la metodología empleada, los resultados más destacados y las principales conclusiones. Se enfatizarán los aspectos novedosos y relevantes del trabajo.

- Palabras clave: Debajo del resumen se especificarán de 5-10 palabras clave o frases cortas que identifiquen el contenido del trabajo para su inclusión en los repertorios y bases de datos nacionales e internacionales. Se procurará poner el mayor número posible, hasta un máximo de diez. Se deberán utilizar términos controlados de referencia (según cada especialidad).

– Texto del trabajo. Tercera página, que será la del arranque del texto.

La tercera página y siguientes serán las dedicadas al texto de la investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Se recomienda seguir el estilo basado en la normativa internacional de citas bibliográficas (UNE ISO 690:2013).

PROCESO EDITORIAL

Los trabajos se remitirán acompañados de una carta de presentación, en la que se solicitará la evaluación de los mismos para su publicación en la revista, con indicación expresa de tratarse de un trabajo que no ha sido difundido ni publicado anteriormente, ser enviado únicamente a la revista *Estudios Mindonienses* para su evaluación y publicación si procede, así como las aportaciones en cuanto a originalidad y novedad que, a juicio de los autores, plantea el trabajo.

La carta de presentación deberá ir firmada por todos los autores. Incluirá la autorización escrita de todas las personas que aparezcan en los agradecimientos o de aquellas que hayan sido estudiadas durante la investigación y cuya identificación sea esencial para presentar los resultados. Asimismo, declarará aceptar, si procede, la introducción de cambios en el trabajo por parte de la redacción de la revista.

La redacción de la revista acusará recibo a los autores de los trabajos que le lleguen y posteriormente informará de su aceptación o rechazo.

La redacción pasará a considerar el trabajo para su publicación por el Consejo Editorial, comprobando si se adecua a la cobertura de la revista y cumple las normas de publicación. En tal caso se procederá a su revisión externa.

Los trabajos serán revisados de forma anónima por dos expertos en el objeto de estudio y/o metodología empleada. La redacción de la revista, a la vista de los informes externos, se reserva el derecho de aceptar/rechazar los artículos para su publicación, así como el de introducir modificaciones de estilo y/o acortar los textos que sobrepasen la extensión permitida, comprometiéndose a respetar el contenido del original.

En el caso de juicios dispares entre los dos evaluadores, los trabajos serán remitidos a un tercer evaluador. Los trabajos que sean revisados y pudieran ser considerados para publicación previa modificación, deberán ser devueltos en el plazo de un mes tanto si se solicitan correcciones menores como mayores. Los autores recibirán

los informes de evaluación de los revisores, de forma anónima, para que estos puedan realizar (en su caso) las correcciones o réplicas oportunas.

En general, una vez vistos los informes externos, los factores en los que se funda la decisión sobre la aceptación-rechazo de los trabajos por parte de la redacción de la revista son los siguientes: a) Originalidad: totalmente original, información valiosa, repetición de resultados conocidos; b) Actualidad y novedad; c) Relevancia: aplicabilidad de los resultados para la resolución de problemas concretos; d) Significación: avance del conocimiento científico; e) Fiabilidad y validez científica: calidad metodológica contrastada; f) Presentación: buena redacción, organización (coherencia lógica y presentación material).

En cuanto a la corrección de galeras, el autor podrá corregir los errores que detecte, pero no añadir texto o imágenes que puedan afectar a la maquetación de la revista.

RESPONSABILIDADES ÉTICAS

Es responsabilidad y deber de la redacción de la revista *Estudios Mindonienses* recordar a sus colaboradores los siguientes extremos:

- Contar con el permiso de publicación por parte de la institución que ha financiado la investigación.
- La revista no aceptará material previamente publicado. Los autores son responsables de obtener los oportunos permisos para reproducir parcialmente material (texto, imágenes, tablas o figuras) de otras publicaciones y de citar su procedencia correctamente.
- Conflicto de intereses. La revista espera que los autores declaren cualquier asociación comercial que pueda suponer un conflicto de intereses en conexión con el artículo remitido.
- Autoría. En la lista de autores firmantes deberán figurar únicamente aquellas personas que han contribuido intelectualmente al desarrollo del trabajo. Haber ayudado en la colección de datos o haber participado en alguna técnica no son, por sí mismos, criterios suficientes para figurar como autor. En general, para figurar como autor se deben cumplir los siguientes requisitos:

1. Haber participado en la concepción y realización del trabajo que ha dado como resultado al artículo en cuestión.
2. Haber participado en la redacción del texto y en las posibles revisiones del mismo.
3. Haber aprobado la versión que finalmente va a ser publicada.

La revista declina cualquier responsabilidad sobre posibles conflictos derivados de la autoría de los trabajos que se publican en la revista.

- Transmisión de derechos de autor. Se incluirá junto al manuscrito, o formando parte de la carta de presentación.

INFORMACIÓN ADICIONAL

La revista acusará recepción o informará a través de su página web (en su caso) de todos los trámites realizados para tener informados a los autores de la situación en que se encuentra su manuscrito.

Una vez publicado el volumen concreto, el autor(es) recibirá(n): tres ejemplares del volumen y diez separatas de su trabajo de investigación en formato papel. Además, una copia protegida en PDF, tanto del volumen como de su investigación (de forma independiente).

Los juicios y opiniones expresados en los artículos y comunicaciones publicados en *Estudios Mindonienses* son del autor(es) y no necesariamente del Comité Editorial.

Tanto el Comité Editorial como la entidad editora declinan cualquier responsabilidad sobre el material publicado. Ni el Comité Editorial ni la entidad editora garantizan o apoyan ningún producto que se anuncie en la revista, ni garantizan las afirmaciones realizadas por el fabricante sobre dicho producto o servicio.

En Ferrol, a 7 de febrero de 2024

